



INSTITUT KHYÈNTSÉ WANGPO
INSTITUT D'ÉTUDES SUPÉRIEURES
BOUDDHISTE & DZOGCHEN

མཚོན་བརྗེའི་དབང་པོའི་གྲ་ཚང་།

5^e année – Session 4

Philippe Cornu

Le Madhyamaka – partie 2

Le Madhyamaka au Tibet

Texte d'étude

Septembre 2020

Table des matières

| | |
|---|----|
| I. Préambule : Comment démontrer la vacuité | 2 |
| A) La démonstration svātantrika par le syllogisme autonome | 2 |
| B. La méthode de réduction par l'absurde du Madhyamaka prāsaṅgika.. | 4 |
| C. La réfutation | 5 |
| II- Le Mahāyāna au Tibet | 6 |
| A) Les deux diffusions du bouddhisme au Tibet..... | 6 |
| B) Des interprétations tibétaines divergentes du Madhyamaka..... | 8 |
| B1. Le point de vue mādhyamika des Guélougpa | 10 |
| B2. La vue mādhyamika chez les Nyingmapa et les Sakyapa..... | 14 |
| B3. Le Madhyamaka Shentong des Jonangpa et des Kagyüpa modernes | 17 |
| B4 Le Madhyamaka dans l'école Youngdroung bön | 20 |
| C) Trouver le juste équilibre..... | 22 |
| Bibliographie | 23 |

I. Préambule : Comment démontrer la vacuité

Les doctrines enseignées par le Bouddha se fondent sur deux réalités :
Les réalités du monde conventionnel et les réalités qui sont des objets ultimes.
Ceux qui ne distinguent pas ces deux réalités
Ne connaissent pas la profonde telléité de l'enseignement du Bouddhaⁱ
(Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, ch. 24, vs. 9-9)

D'une façon générale, la méthode dialectique du Madhyamaka consiste à ruiner par le raisonnement logique tous les concepts concernant l'existence et la non-existence des phénomènes. L'ensemble de ces concepts peut se résumer aux quatre extrêmes du tétralemmes : l'être, le non-être, l'être et le non-être à la fois, et le ni être ni non-être.

Tous les philosophes mādhyamika indiens et tibétains s'accordent ainsi à démontrer la vacuité de toutes choses, au-delà des quatre extrêmes. Mais il existe deux grandes méthodes pour y parvenir, qui marqueront la distinction entre les deux grandes écoles du Madhyamaka : la démonstration par les syllogismes autonomes, propre aux Mādhyamika svātantrika, et la démonstration par la méthode de la réduction par l'absurde, caractéristique des Mādhyamika *prāsāṅgika*.

A) La démonstration svātantrika par le syllogisme autonome

La définition d'une réalité ultime est : un phénomène intuitivement perçu par la connaissance directe valide dans l'évanouissement de l'apparence dualiste. La définition d'une réalité dissimulatrice [= d'enveloppement] est : un phénomène perçu par la connaissance directe valide qui l'appréhende en association avec l'apparence dualiste. (Ngawang Palden, Présentation de l'ultime et du conventionnel dans les quatre systèmes philosophiques, 111.4-5)

« Quant à la réalité conventionnelle, on fait la distinction entre la réalité conventionnelle vraie et non vraie, parce que la première est capable d'efficacité causale et non la seconde, bien qu'elles se ressemblent en tant qu'apparence. (...) Il faut savoir que la réalité conventionnelle vraie est l'objet sans plus, qui est libre de toute signification imaginée et s'est produit en dépendance des causes et conditions. La réalité conventionnelle non vraie est l'entièrement imaginée. » (Jñānagarbha, *Satyadvavibhaṅga*, trad. S. Arguillère)

« Il faut savoir que la vérité conventionnelle vraie est l'objet sans plus (dngos-tsam), qui est libre de toute signification imaginée et s'est produit en dépendance des causes et conditions. La vérité conventionnelle non vraie est l'entièrement imaginé (kun-brtags). » (Üpa Losel [dbus-pa blo-gsal], auteur Kadampa du XIVe siècle)

Utilisée par Bhāvaviveka et ses successeurs, cette démonstration s'appuie sur la logique bouddhique issue des Sautrāntika. Selon cette logique, il existe deux moyens valides de connaissance (sk. *pramāṇa*) dans le domaine relatif. Il s'agit de :

- 1) La perception directe ou évidence (sk. *pratyakṣa*), réalisée au premier instant de perception d'un phénomène singulier, avant que l'interprétation conceptuelle du phénomène ne démarre ;
- 2) L'inférence (sk. *anumāṇa*), raisonnement qui permet de déduire l'existence d'un phénomène « caché » à l'aide d'un concept « universel » qui fait le pont avec l'objet singulier réel à découvrir. C'est un raisonnement par syllogisme du genre : « Là où il y a de la fumée, il y a du feu, comme dans la cheminée. Sur la montagne là-bas, il y a de la fumée, donc il y a du feu. »

Le syllogisme autonome utilisé dans le Mādhyamika svātantrika comprend une proposition, une raison et un exemple. À titre d'exemple : « La personne n'existe pas en soi (proposition) parce qu'elle est produite de façon dépendante (raison) comme l'est la pousse d'une plante (exemple) ». Mais pour utiliser cette méthode, il faut un accord de départ entre les deux interlocuteurs sur un substrat commun, que l'expérience soit partagée. L'expérience partagée est que les sens humains constatent que la pousse de la plante est dépendante de conditions (humidité, terre, minéraux, soleil). Et de même pour l'existence de la personne qui dépend de conditions telles que nourriture, naissance par des parents etc.... On en déduit ainsi qu'il n'y a pas d'existence en soi, indépendante de la personne au même titre que la plante. Il s'agit donc d'un objet validé par une perception directe dans le registre de la réalité relative.

Pour se placer sur la même longueur d'onde que l'interlocuteur, le pratiquant en vient ainsi à distinguer deux registres de réalité relative :

- La réalité relative vraie (sk. *tathyasamvṛti*), qui comprend tous les phénomènes apparents doués d'efficience causale (exemple : l'eau capable de nous désaltérer).

- La réalité relative fautive (sk. *mithyāsaṃvṛti*), qui regroupe les apparences dépourvues d'efficace (ex. l'eau d'un mirage), pures fictions imaginaires.

Il est dit ainsi dans *La Distinction des Deux Réalités* de Jñānagarbha :

Les réalités superficielles vraie et erronée se distinguent respectivement
Par leur capacité ou incapacité à fonctionner telles qu'elles apparaissentⁱⁱ.

Les phénomènes « vrais » au niveau relatif le sont par leurs caractéristiques propres, c'est-à-dire par les caractères qui font leur singularité (sk. *svālakṣaṇa*, tib. *rang gi mtshan nyid*), ce qui fait qu'ils sont ce qu'ils sont et non pas autre chose. Même si un chou et une carotte sont tous deux vides d'existence propre, ils « existent » relativement et se distinguent par leurs caractéristiques propres. Ce sont à ces phénomènes singuliers que l'on applique les syllogismes autonomes. Par ce moyen, on niera leur production réelle et leur être en soi, concluant ainsi à leur vacuité. De plus, dans l'école *mādhyamika svātantrika*, on ne se contente pas de l'établissement de la vacuité par le raisonnement car ce qui est ainsi révélé par la négation absolue de l'être et de la production n'est pas la véritable vacuité mais un « absolu de comparaison » (tib. *mthun pa'i don dam*) ou catégoriel (tib. *rnam grangs pa'i don dam*). En effet, la négation de quelque chose est elle-même une construction conventionnelle : elle montre seulement le chemin d'accès vers l'absolu. Le véritable absolu, appelé « absolu ultime » ou non-catégoriel (tib. *rnam grangs min pa'i don dam*), est la sagesse non-duelle libre des quatre extrêmes (l'être, le non-être, l'être et le non-être, le ni être ni non-être).

B. La méthode de réduction par l'absurde du Madhyamaka prāsaṅgika

« La perception d'entités illusives, elle aussi, a deux aspects, selon qu'on la perçoit par des sens sans défaut ou par des sens défectueux. La connaissance de ceux qui ont des sens défectueux est considérée comme fautive par rapport à celle obtenue par ceux qui ont des sens intacts. Tout ce que les gens perçoivent avec leurs six sens intacts, ils le considèrent comme vrai. Le reste, ils le considèrent comme faux. » (Candrakīrti, *Mādhyamakāvātāra* VI, 24-25, trad. G. Driessens)

Les Prāsaṅgika tels que Candrakīrti et Śāntideva enseignent d'entrée de jeu la sagesse dénuée des quatre extrêmes que chacun doit tirer de la force de sa propre intelligence. De la sorte, niant « l'établissement par ses propres caractéristiques » même au point de vue superficiel, ils réfutent la position qui tient pour distinctes les deux vérités : comme apparence et vacuité sont

conjointes, ils chassent en les réduisant à l'absurde (*thal-'gyur*) tous les partis pris de l'être comme du non-être, grâce au point essentiel qui aboutit à l'absence de toute thèse, vue qui s'accorde avec le mode d'être absolu. C'est pour cela qu'on les appelle Prāsaṅgik (*thal-'gyur*). (Mipham, *Shes-'grel Ketaka*, traduit par Stéphane Arguillère dans *L'Opalescent Joyau*)

C'est la méthode choisie par les adeptes du Madhyamaka prāsaṅgika (Buddhapālita, Candrakīrti, Śāntideva...). Dans cette école plus radicale, on refuse d'admettre la validité des moyens de connaissance juste, qu'il s'agisse de la perception directe ou de l'inférence. Pour la simple raison qu'aucun phénomène relatif, même efficient, ne saurait avoir de consistance ou de réalité de par ses caractéristiques propres. La réalité relative dans son ensemble est illusion, qu'elle soit perçue directement ou non, efficiente ou non. Il n'est donc pas justifié d'admettre deux registres de réalité relative, un vrai et un faux, ni d'employer les syllogismes autonomes pour établir la vacuité de phénomènes sans consistance ontologique.

La méthode consiste plus simplement à réduire par l'absurde (sk. *prasaṅga*) les arguments et concepts de l'adversaire. Les philosophes prāsaṅgika ne présentent pas une proposition ou une position philosophique qui leur est propre. Ils admettent provisoirement l'argument de l'adversaire, puis le pousse par la logique jusqu'à ses conséquences extrêmes, jusqu'à l'absurde. Sans position à avancer ou à tenir, les adeptes prāsaṅgika se contentent de réfuter les thèses de l'opposant. Bien entendu, les Prāsaṅgika distinguent les phénomènes efficients de ceux qui ne le sont pas : ils admettent l'efficacité de l'eau qui désaltère et la distinguent de l'inefficacité de l'eau imaginée dans un mirage. Mais l'efficacité n'est pas pour autant un critère d'existence réelle. L'eau, même si elle désaltère, existe, mais en tant que simple désignation nominale : elle a bien une existence mais purement conventionnelle. Dans le fond, elle est vacuité. Et le fait d'être désaltéré par elle, est aussi vacuité.

C. La réfutation

Elle est définie comme l'indication des lacunes de la démonstration.

Il existe deux sortes de négations employées en philosophie bouddhique :

La négation "absolue" (sk. *prasajya-pratiśeda*, tib. *med-dgag*) nie l'existence de quelque chose sans impliquer qu'elle est autre chose. C'est une négation pure et simple du terme sur lequel elle porte. C'est "A" qui est nié, donc ses attributs le sont nécessairement aussi. "Ce chat noir est illusoire" nie la réalité du chat, et donc aussi la réalité de sa couleur par voie de conséquence.

Le Mādhyamaka prasangika usera essentiellement de ce type de négation pour dévoiler la vacuité des phénomènes.

La négation déterminée (sk. *paryudāsa-pratiśeda*, tib. *min-dgag*) nie certains attributs de l'objet, qui n'est pas nié lui-même. "Ce chat n'est pas noir" ne nie pas l'existence du chat, mais seulement sa noirceur. Ce type de négation sera adopté par le courant Madhyamaka gzhan-stong pour définir une vacuité "vide d'altérité" mais pleine de qualités éveillées.

II- Le Mahāyāna au Tibet

A) Les deux diffusions du bouddhisme au Tibet

Le Tibet a été le dernier grand pays touché par le bouddhisme. On parle de « trois étages » en ce qui concerne le bouddhisme tibétain : un socle monastique, une philosophie mahāyāniste et une pratique dominée par le Vajrayāna ou tantrisme (voir Tome III). Ainsi, bien que le Mahāyāna et le Vajrayāna soient des courants bouddhistes distincts en Inde, au Tibet, ces deux courants sont le plus souvent pratiqués de façon conjointe, le Mahāyāna pour le cadre philosophique et la compassion, et le Vajrayāna pour les méthodes d'accomplissements que nous verrons en détail dans la section suivante. Le bouddhisme tibétain se caractérise d'abord par une grande communauté monastique institutionnalisée et résolument mahāyāniste, initiée par Śāntarakṣita et s'appuyant sur le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin. Mais à ses côtés se sont développés une communauté de yogis laïcs et un important érémitisme en rapport avec le Vajrayāna et le Dzogchen.

C'est donc un bouddhisme indien abouti dans ses formes mahāyānistes et tantriques (Vajrayāna) qui va pénétrer au pays des neiges en deux vagues, la première au VIII^e siècle et la seconde au X^e et XI^e siècle.

Du fait de ces deux vagues de diffusion, le bouddhisme tibétain s'est divisé en plusieurs grandes écoles : les Nyingmapa ou anciens (issus de la première vague de diffusion) dont l'approche mahāyāniste a été amorcée par l'abbé indien Śāntarakṣita et les Sarmapa ou écoles nouvelles (issus de la seconde), eux-mêmes constitués de nombreuses écoles : Kadampa, Kagyüpa, Sakyapa et Guélougpa. Les Kadampa disparaîtront en tant qu'école séparée au XIV^e siècle, leurs enseignements ayant été intégrés dans les autres écoles, mais les Guélougpa s'en réclameront plus spécifiquement à la fin du XIV^e siècle.

Autre courant tibétain, le bön, tout en se réclamant de la période

prébouddhique, véhicule également des idées et des pratiques fort proches de celles des bouddhistes et s'institutionnalise à partir du X^e siècle sous le nom de Youngdroung bön. Les bönpo se présentent eux-mêmes comme une religion distincte du bouddhisme, se réclamant d'un bouddha différent de Śākyamuni : le bouddha Shenrab Miwo. Pourtant, on peut considérer ce courant comme une cinquième école bouddhiste, car elle a développé toute une réflexion philosophique mahāyāniste aussi poussée que celle des autres écoles, notamment au niveau du Madhyamaka.

| | | | | |
|---|--------------------------------|--|---------|---------|
| Écoles tibétaines présentes dès le VIII ^e siècle | | Écoles issues de la seconde diffusion XI ^e siècle | | |
| École bön | Nyingmapa ou école des anciens | Sarmapa ou écoles nouvelles | | |
| Yungdrung bön | | Kadampa | Kagyüpa | Sakyapa |
| | | Gué-lougpa | | |

Chacune de ces écoles privilégie une doctrine philosophique mahāyāniste qui correspond à ses options de pratiques tantriques. C'est cet aspect-là que nous allons examiner ici.

Longtemps doté d'une grande vitalité intellectuelle, le bouddhisme tibétain a poussé loin la spéculation philosophique en s'inspirant des grands ténors du Madhyamaka indien. Quelle que soit leur école, les érudits du bouddhisme tibétain et du bön se sont dotés d'une solide tradition exégétique et se sont efforcés de systématiser leur compréhension de l'ensemble des systèmes philosophiques du bouddhisme dans la perspective assumée d'un choix mahāyāniste. De cet effort sont nés les *siddhānta* (tib. *grub mtha'*), de véritables manuels de philosophie qui abondent dans la littérature spirituelle tibétaine. Ces ouvrages pédagogiques ont été composés au Tibet par et pour les moines, dans un contexte historico-géographique précis, et leur contenu n'est pas nécessairement extrapolable au bouddhisme indien du Sud ou au bouddhisme sino-japonais. En effet, ce sont bien souvent les Tibétains qui ont classé les auteurs indiens selon leur philosophie et ils ont ainsi déterminé l'existence d'écoles ou plutôt de sous-écoles *mādhyamika* là où les Indiens n'avaient pas opéré ces distinctions dialectiques aussi précisément. C'est pour y voir plus clair dans les auteurs *mādhyamika* indiens et pour déterminer les vues qu'ils allaient adopter eux-mêmes que les auteurs tibétains ont multiplié les traités et *siddhānta*. Longtemps, de multiples classifications divergeantes se sont cotôyées dans les écoles tibétains, mais

plus tard, des auteurs tels que Jé Tsongkhapa se sont employés à fixer les différentes sous-écoles selon des critères voulus définitifs, afin de systématiser leur pensée et de débattre avec les maîtres des autres écoles tibétaines.

Autre particularité propre à l'ensemble du bouddhisme tibétain : bien que tous les grands textes indiens cittamātra d'Asaṅga, de Vasubandhu et de leurs successeurs aient été traduits en tibétain, l'école Yogācāra ou cittamātra de l'Esprit seul, encore appelée Vijñānavādin, n'a jamais fait souche en tant que telle au Tibet. Elle y est étudiée et commentée, mais aucune des quatre écoles tibétaines n'y souscrit ouvertement, toutes se réclamant de la vue de la Voie médiane ou Madhyamaka. Toutefois, à la différence de l'école guélougpa qui renie toute description de type idéaliste du monde et réfute habituellement l'ensemble des thèses cittamātrin, les autres écoles, on le verra, ont fréquemment eu recours à certaines de ces thèses (comme les huit consciences par exemple) pour décrire la dynamique du *samsāra*, tout en les subordonnant à la vue mādhyamika de la vacuité. Cette différence de point de vue avec les Guélougpa les rapproche d'un certain nombre de philosophes mādhyamika de l'Inde adeptes du Yogācāra-mādhyamika (Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Haribhadra) qui ne reniaient pas la description cittamātrin au niveau de la réalité conventionnelle, en prenant soin cependant d'affirmer une pure vue mādhyamika à propos de la réalité ultime. Enfin, l'attention portée à l'étude des *sūtra* du Mahāyāna fut toujours bien plus importante dans le bouddhisme chinois que dans le bouddhisme tibétain, où l'étude a toujours davantage porté sur les traités (sk. *śāstra*) des maîtres indiens et leurs commentaires philosophiques que sur les *sūtra* eux-mêmes.

B) Des interprétations tibétaines divergentes du Madhyamaka

Les diverses écoles du bouddhisme tibétain divergent sur maints points d'interprétation, mais les plus importants concernent le Madhyamaka, la voie médiane. Le plus souvent, ces différences doctrinales font écho à des choix philosophiques en lien avec les pratiques propres à l'école concernée. Mais elles ont aussi parfois fait l'objet d'instrumentalisation politique, comme on le verra avec le Madhyamaka shentong et les controverses qu'il a suscitées.

Historiquement le Madhyamaka a été introduit lors de la première vague de diffusion au Tibet au VIII^e siècle par Śāntarakṣita, principal représentant du courant que les Tibétains appelleront Yogācāra-mādhyamika-svātantrika, un courant mādhyamika qui s'appuie à la fois sur le Yogācāra et les Svātantrika,

et c'est donc ce courant du Madhyamaka qui fut d'abord adopté par les bouddhistes tibétains de l'école ancienne des Nyingmapa.

Lors de la seconde diffusion du bouddhisme au Tibet, au XI^e siècle, Atiśa fonde l'école Kadampa (une des écoles des Sarmapa) et semble déjà adopter les vues mādhyamika-prāsaṅgika de Candrakīrti (maître indien du VII^e siècle) dans « L'Introduction aux deux réalités » (sk. *Satyadvayāvatāra*), bien que les textes de Candrakīrti ne soient pas encore traduits en tibétain. Le système prāsaṅgika est ainsi appelé parce qu'il promeut l'usage du raisonnement par l'absurde, appelé *prasaṅga* en sanskrit, pour défaire les arguments de l'adversaire (voir D. I. 4. 2). On les appelle également « Conséquentialistes » car leur méthode est de pousser les arguments adverses jusqu'à ses conséquences absurdes.

Il faudra toutefois attendre le XII^e siècle pour que Patsap Lotsawa Nyima Drak, un autre maître kadampa, traduise les œuvres de Candrakīrti en tibétain et que le système prāsaṅgika pénètre ainsi officiellement au Tibet. Jusqu'alors, la plupart des bouddhistes tibétains suivaient le système de Śāntarakṣita, mais l'arrivée du Madhyamaka Prāsaṅgika va entraîner son adoption progressive par toutes les écoles, y compris les Nyingmapa, comme en témoignent les œuvres de Longchenpa au XIV^e siècle. Cependant, si toutes les écoles tibétaines se réclameront désormais du courant prāsaṅgika, on observera la persistance d'importantes divergences d'interprétation entre elles. Pourquoi donc ?

La réponse se trouve en partie dans les choix doctrinaux et pratiques de chaque école, en partie dans leurs interprétations divergentes des systèmes philosophiques de la Voie médiane, les deux étant intimement liés. Encore une fois, il ne semble pas que l'on ait eu recours en Inde aux diverses classifications du Madhyamaka que l'on trouve ensuite au Tibet. Ce sont donc les auteurs tibétains qui les ont créées pour se faire une idée claire et didactique des différentes tendances du Madhyamaka indien. Or, l'examen des tout premiers manuels philosophiques tibétains (sk. *siddhānta*, tib. *grub mtha'*) révèle des classifications très diverses des branches du Madhyamaka. Ces variations reflètent la pensée de chaque érudit au sein de sa propre école. À cette époque (du XII^e au XV^e s.), la philosophie tibétaine n'est pas encore fixée et reste sujette à diverses spéculations fructueuses. C'est le fondateur de l'école des Guélougpa, Tsongkhapa (1357-1419), qui fixera une classification standard des branches du Madhyamaka, laquelle sera ensuite adoptée par toutes les autres écoles, non sans quelques ajustements nécessaires.

B1. Le point de vue mādhyamika des Guélougpa

À partir de Jé Tsongkhapa, qui cherche à fixer et à hiérarchiser les différentes approches des maîtres indiens du Madhyamaka afin de faire triompher son point de vue, on considère que le Madhyamaka se divise en deux branches principales :

- 1- Le Mādhyamika-prāsaṅgika ou Voie médiane conséquentialiste d'une part, représentée par les maîtres Buddhapālita, Candrakīrti et Śāntideva.
- 2- Le Mādhyamika-svātantrika ou Voie médiane des Autonomes.

Le Mādhyamika-svātantrika est un courant de la Voie médiane qui a recours au raisonnement par syllogisme (voir D. I. 4. 1). Ses partisans sont des « Autonomes » car leurs syllogismes s'appliquent à démontrer l'existence des choses de par leurs caractéristiques propres, d'où l'appellation de syllogismes autonomes (sk. *svātantra*).

Le Mādhyamika-svātantrika se subdivise à son tour en :

2. a Le Sautrāntika-mādhyamika-svātantrika ou « Autonomes de la Voie médiane qui suivent les *Sūtra* », d'où le terme de Sautrāntika « qui suivent les *Sūtra* ». Ce courant est représenté par le maître Bhāvaviveka.

2. b Le Yogācāra-mādhyamika-svātantrika ou « Autonomes de la Voie médiane adeptes de la pratique yogique » d'où le terme de Yogācāra. Ce courant est représenté par les maîtres Śāntarakṣita et Kamalaśīla.

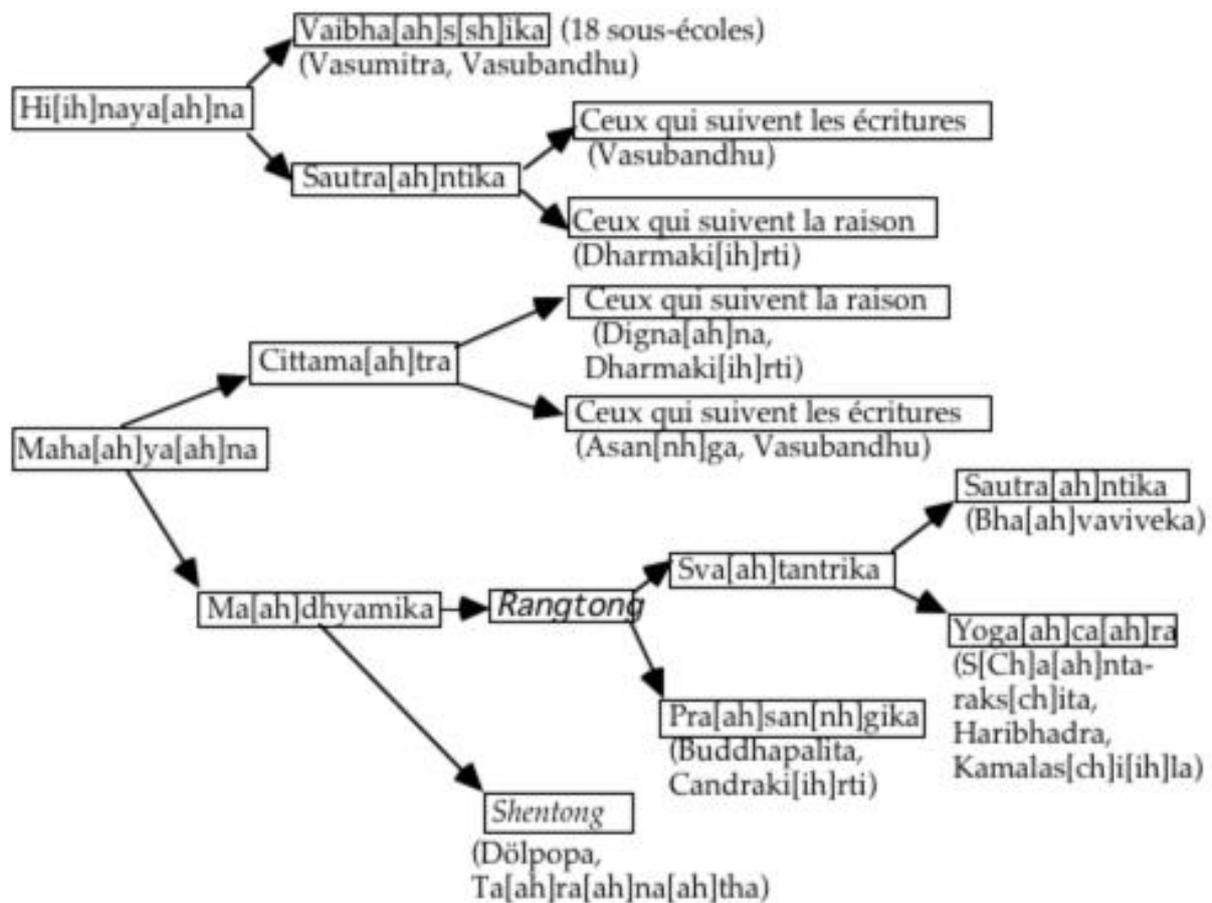


fig. 6 : Tableau récapitulatif des écoles philosophiques bouddhiques et de leurs branches selon le bouddhisme tibétain

Jé Tsongkhapa et ses partisans ont opté pour la Vue *prāsaṅgika* et considèrent que le système des *Svātantrika* ou Autonomes est imparfait et est inférieur pour les raisons suivantes : Pour les Guélougpa, les *Prāsaṅgika* ou « Conséquentialistes » se caractérisent certes par l'emploi du raisonnement qui pousse les arguments de l'adversaire jusqu'à ses conséquences absurdes, mais aussi et surtout par la thèse de Candrakīrti selon laquelle tous les phénomènes relatifs ne sont que des désignations conventionnelles (*sk. prajñapti*, tib. *kun btags*) dénuées d'existence inhérente, c'est-à-dire qu'ils n'existent pas de par leurs caractéristiques propres. Ceci établi, il n'y a donc pas lieu de poser les deux niveaux de réalité conventionnelle enseignés par les *Svātantrika* ou Autonomes : une réalité conventionnelle vraie, où les phénomènes existeraient en vertu de leurs caractéristiques propres et de leur efficience (exemple : l'eau), et une réalité conventionnelle fautive, où les phénomènes seraient de simples illusions dépourvues d'efficience (exemple : un mirage). Il n'y a pas non plus lieu d'employer les syllogismes autonomes (qui nécessitent l'acceptation d'une conventionalité vraie) pour démontrer la vacuité des phénomènes. Tsongkhapa voit dans le fait de distinguer une

réalité conventionnelle « vraie » le signe d'un attachement subtil au substantialisme. Selon lui, à la suite de Candrakīrti, cette réalité conventionnelle prête encore une certaine réalité aux phénomènes par leurs caractéristiques et leur efficacité. C'est en cela qu'il considère que les Autonomes ont un point de vue inférieur à celui des Conséquentialistes.

Ce que le monde considère comme perçu par les six organes des sens exempts de trouble, cela est vrai du point de vue du monde. Le reste, du point de vue du monde, est tenu pour fauxⁱⁱⁱ. (Candrakīrti, *Madhyamakāvātāra*, ch. 6, vers 25)

En suivant strictement aussi en cela Candrakīrti, Tsongkhapa retient un autre critère qui, selon lui, caractérise le Prāsaṅgika : la réalité conventionnelle ou superficielle n'étant constituée que de phénomènes désignés conventionnellement, il n'y a pas lieu d'adopter à propos de la réalité conventionnelle une vue qui soit autre que celle du « bon sens » de Monsieur tout le monde. Autrement dit, est acceptable comme vrai au niveau conventionnel ce qui est perçu par tous ceux qui ont des sens intacts. Tout ce qui est de l'ordre des perceptions faussées par une quelconque altération des sens est considéré comme faux ou illusoire. En ramenant le point de vue prāsaṅgika sur la réalité relative à celui des "partisans des vues du monde" (tib. *’jig rten grags sde spyod pa’i dbu ma pa*), les Guélougpa évitent tout recours à une interprétation idéaliste du type yogācāra.

Enfin, Tsongkhapa définit la vacuité comme une négation absolue (tib. *med dgag*) de l'existence réelle du « soi » personnel et des phénomènes — le réfutable grossier — et de leur existence inhérente — le réfutable subtil. Selon lui, c'est la force du raisonnement qui, à l'aide de cette négation, débouche sur la compréhension directe de la vacuité.

Outre que Tsongkhapa reproche aux Svātantrika l'adoption de deux niveaux de réalités conventionnelles, notamment la réalité conventionnelle vraie, preuve selon lui d'un penchant substantialisme, il leur reproche aussi l'emploi subséquent de syllogismes autonomes (sk. *svatantra*) pour prouver la vacuité à leurs adversaires, méthode qui, en elle-même, nécessite au départ un accord entre les deux protagonistes sur la nature substantielle des phénomènes relatifs (la réalité conventionnelle supposée). Aux Autonomes adeptes de la pratique yogique (Yogācāra-mādhyamika-svātantrika), il reproche enfin le fait d'adopter le modèle idéaliste du Yogācāra dans la réalité conventionnelle, c'est-à-dire d'accepter le système des huit consciences et surtout l'esprit-base-de-tout (sk. *ālayavijñāna*) qu'il réfute. Comme Candrakīrti, il préfère s'en tenir à un système de six consciences en considérant l'*ālayavijñāna* comme un enseignement de sens provisoire au

même titre que la doctrine du *tathāgatagarbha* énoncée par le Bouddha dans le *Laṅkāvatārasūtra* comme moyen habile pour éviter le piège du nihilisme. Suivant en cela Dharmakīrti, Tsongkhapa refuse aussi la théorie de la conscience qui se connaît elle-même (sk. *svasaṃvedana*, tib. *rang rig*).

Pour Tsongkhapa et ses disciples, les *sūtra* du troisième tour de roue et les *śāstra* attenants sont de sens interprétable (sk. *neyārtha*, tib. *drang don*) et non de sens certain (tib. *nitārtha*) comme le sont les écritures du second tour de roue.

Autre spécificité, les Guélougpa considèrent que des deux obscurcissements qui empêchent les êtres d'atteindre l'Éveil, la saisie ou préhension de l'identité substantielle des phénomènes (tib. *chos kyi bdag 'dzin*) appartient aux obscurcissements des passions (sk. *kleśāvaraṇa*, tib. *nyon mongs kyi sgrib pa*) et non à l'obscurcissement cognitif (sk. *jñeyāvaraṇa*, tib. *shes kyi sgrib pa*) comme le pensent les autres courants du Madhyamaka. L'obscurcissement cognitif est constitué des résidus karmiques laissés par les obscurcissements passionnels et de leur résultat, la vision dualiste. Tant qu'un bodhisattva n'a pas atteint la huitième Terre de bodhisattva, il n'est pas débarrassé des obscurcissements passionnels à cause du fait qu'il ne s'est pas encore défait de la saisie du « soi » et de ses semences, à la différence de l'*arhat*.

Enfin, Tsongkhapa considère que la compréhension de la vacuité est équivalente dans le Hīnayāna et le Mahāyāna, la compréhension de l'absence de soi de la personne menant inévitablement à celle de l'insubstantialité de tous les phénomènes. La différence réside dans la manière d'envisager la voie, le Mahāyāna insistant sur le développement de la *bodhicitta* et la conduite compatissante, ce qui établit sa supériorité.

Toutes ces particularités d'interprétation ont fait l'objet de controverses entre les docteurs guélougpa et les érudits d'autres écoles tels que Rongtönpa et Gorampa chez les Sakyapa, Mip'am Rinpoché chez les Nyingmapa, tous se réclamant aussi du Madhyamaka-prāsaṅgika mais dans une vision différente de celle des Guélougpa.

B2. La vue mādhyamika chez les Nyingmapa et les Sakyapa

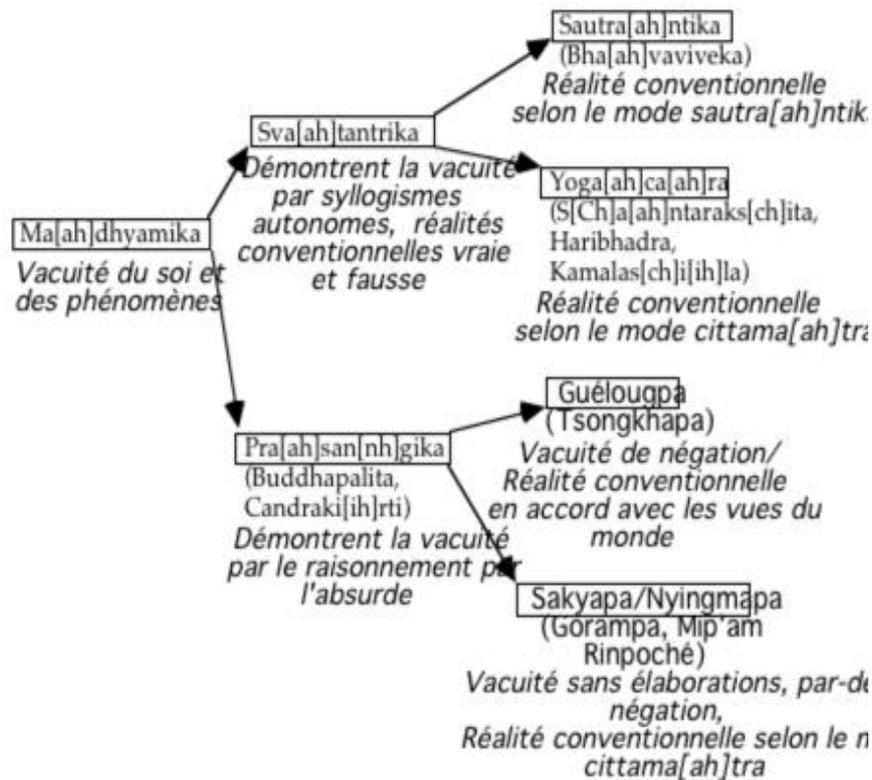


fig. 5 : Tableau des écoles mādhyaṃika et de leurs branches tibétaines selon Mip'am Rinpoché

Dans l'école Nyingmapa mais aussi et surtout dans celle des Sakyapa, les points de vue diffèrent selon les auteurs et les époques. Toutefois, deux maîtres sont représentatifs de la vue mādhyaṃika communément acceptée dans ces écoles : le sakyapa Gorampa Sönam Sengyé (1429-1490), connu comme un fin critique de la pensée de Tsongkhapa, et l'érudit nyingmapa Jou Mip'am Namgyal (1846-1912). Stéphane Arguillère a montré ce que ces deux auteurs avaient de commun dans leur pensée.

Pour eux, la caractéristique essentielle du système conséquentialiste ou Mādhyamika-prāsaṅgika consiste bel et bien dans le choix de la méthode dialectique du raisonnement par l'absurde (tib. *thal 'gyur, prasaṅga*) comme d'ailleurs l'indique son nom (sk. *prāsaṅgika*). C'est en cela que le système conséquentialiste peut être dit supérieur au système autonome. Car, sans présenter lui-même une proposition qui serait sienne, le philosophe prāsaṅgika admet provisoirement l'argument de son adversaire et le pousse tranquillement jusqu'à ses conséquences les plus absurdes en employant la logique, de telle manière que l'opposant est finalement amené à accepter la réfutation de sa propre thèse. La méthode est supérieure à celle des Autonomes qui emploient les syllogismes autonomes. En effet, pour employer ceux-ci, il faut provisoirement admettre la validité des moyens de

connaissance valide (tib. *tshad ma*, sk. *prāmaṇa*) au même titre que l'adversaire, afin de présenter à l'opposant une base de discussion commune. C'est cela qui oblige les Autonomes à poser deux niveaux de réalité conventionnelle et plus particulièrement celui de la réalité conventionnelle vraie où l'on reconnaît aux phénomènes efficients le statut d'exister de par leurs propres caractéristiques.

Toutefois, pour Gorampa comme pour Mip'am, il n'y a pas de différence de profondeur de vue entre les Autonomes et les Conséquentialistes à propos de la vacuité ultime des phénomènes, et le fait de poser une réalité conventionnelle vraie où l'on reconnaît aux phénomènes une certaine efficacité et une existence de par leurs caractéristiques propres n'implique pas un attachement au substantialisme, puisqu'elle ne concerne que le niveau conventionnel et qu'au niveau de la réalité ultime, leur vacuité d'existence inhérente est établie.

Quant à la manière de considérer la réalité conventionnelle, selon Gorampa et Mip'am, le partisan du Madhyamaka (qu'il soit Autonome ou Conséquentialiste) a tout à fait le choix entre la vision semi-réaliste des Sautrāntika (comme l'a choisi Bhāvaviveka), la vision idéaliste du Yogācāra/Cittamātra (comme l'a choisi Śāntarakṣita), ou la vision de monsieur tout le monde (comme l'a choisi Candrakīrti) — choix de toute manière subordonné à la vue mādhyamika de la vacuité. Gorampa, Longchenpa et Mip'am Rinpoché penchent tous trois pour l'explication idéaliste du Yogācāra, ce modèle étant le plus éclairant pour expliquer les pièges du *samsāra* dans lequel sont plongés les êtres ignorants ainsi que les mécanismes de la causalité karmique. Ils admettent donc au niveau relatif l'existence de huit consciences, soit les cinq consciences des sens et la conscience mentale, le mental souillé où se déploient les passions obscurcissantes (sk. *kliṣṭamanas*) et l'*ālayavijñāna*, conscience-réceptacle servant de support au *karma* latent et conscience qui transmigre. Ce choix, outre qu'il a l'avantage d'expliquer précisément la genèse de la confusion et de la souffrance des êtres, n'empêche pas Gorampa, Longchenpa et Mip'am de se proclamer conséquentialistes (sk. *prāsaṅgika*), puisqu'ils reconnaissent par ailleurs la supériorité de l'emploi du raisonnement par l'absurde sur celui des syllogismes et souscrivent à la vision *prāsaṅgika* concernant la vacuité.

En outre, il y a un autre élément avancé par le système des Autonomes : les Svātantrika ou Autonomes distinguent dans le registre de la réalité absolue un absolu catégoriel ou de comparaison et un absolu ultime. Alors que les Guélougpa réfutent cette distinction au niveau de l'absolu, Gorampa et Mip'am la trouvent très pertinentes. L'absolu catégoriel (tib. *rnam grangs*

don dam, paryāya paramārtha) ou de comparaison (tib. *mthun pa'i don dam*) concerne la vacuité révélée par le raisonnement et la négation absolue (tib. *med dgag*). Cette « vacuité » n'est pour les Autonomes qu'une construction conventionnelle puisqu'elle s'appuie sur les moyens conventionnels de l'intellect tels que la négation. Elle n'est pas la vraie vacuité mais une voie d'accès vers celle-ci. L'absolu ultime (tib. *mthar thug pa'i don dam*) est la seule véritable vacuité libre des quatre extrêmes, la sagesse non-duelle et dénuée de toute fabrication intellectuelle (tib. *spros-bral, nisprapañca*) éprouvée par le yogi lorsqu'il accède à sa vraie nature, l'esprit de sagesse vide et lumineux que l'on appelle *rig pa*, « la Présence éveillée », dans le Dzogchen (voir Tome III, D). Cette sagesse qui est elle-même vacuité et clarté est, selon eux, ce dont le bouddha parlait en ces termes : « Pas d'esprit dans l'esprit, la nature de l'esprit est luminosité ». Cette nature ultime n'apparaît que lorsque s'efface l'esprit dualiste habituel (tib. *sems*, sk. *citta*).

Pour résumer, si l'esprit habituel ou intellect est utile pour raisonner sur la vacuité, il ne peut nous mener qu'à une vacuité de négation et non à la véritable vacuité qui ne se révèle qu'au moment de la dissolution de l'esprit conceptuel, lorsque se lève la sagesse non-duelle vide et lumineuse. C'est la sagesse qui expérimente la sagesse, la vacuité qui découvre la vacuité. Ce point de doctrine du Yogācāra-mādhyamika-svātantrika de Śāntarakṣita, réfuté par les auteurs guélougpa à la suite de Tsongkhapa (qui s'en tient à une vacuité de pure négation), est au contraire pleinement admis par Gorampa et surtout par Jou Mip'am parce qu'il sous-tend l'expérience directe du yogi du Dzogchen ou du *Lamdré* (tib. *lam 'bras*, « La voie et le fruit ») pour les Sakyapa. Il est également admis par la plupart des Kagyüpa qui pratiquent un Mahāmudrā fortement teinté de Dzogchen. Derrière ces points de désaccord philosophique entre les Guélougpa et les autres écoles se profilent des enjeux cruciaux pour les doctrines mahāyānistes comme le statut ontologique de la nature de bouddha (sk. *tathāgatagarbha*), la conception de la Voie (la bouddhité est-elle primordialement pure, depuis toujours présente bien que voilée, ou bien doit-elle être achevée en développant sagesse et mérites ?). Ces questions voilées éclatent au grand jour dans les polémiques développées autour d'une doctrine spéciale du Madhyamaka, le Madhyamaka Shentong (tib. *dBu ma gzhan stong*), doctrine forgée au Tibet même par Dolpopa Sherab Gyaltsen (1292-1361), un maître d'origine sakyapa qui fut l'un des principaux érudits de l'école Jonangpa. Il convient d'en dire quelques mots.

B3. Le Madhyamaka Shentong des Jonangpa et des Kagyüpa modernes

« Selon la thèse de l'Omniscient Dolboupa Shérab Gyaltzen, extrêmement docte et d'une éminente compassion, prince des expériences méditatives et de la compréhension, la vacuité comporte deux modes : la vacuité d'essence propre (*rang-gi ngo-bos stong-pa-nyid*) et la vacuité d'essence autre (*gzhan-gyi ngo-bos stong-pa-nyid*). La vérité elle-même comporte deux modes : la vérité d'enveloppement (*kun-rdzob*) et la vérité absolue (*don-dam*). La quiddité elle-même (*ngo-bo-nyid*) est triple : "l'entièrement imaginaire" (*kun-brtags*), le "dépendant" (hétéronome) (*gzhan-dbang*) et le "parfaitement établi" (*yongs-grub*). Parmi ces trois, "l'entièrement imaginaire" et le "dépendant" sont la vérité d'enveloppement. Qu'est-ce que la vérité d'enveloppement ? C'est ce qui, à l'exemple d'un rêve ou d'une illusion magique, est originellement vide de nature propre, et c'est à ce titre que la vacuité de ces choses-là (les deux premières natures) est appelée "vide d'essence propre". Elle est de la quiddité d'une pure et simple négation absolue (*med-dgag*) et par conséquent vacuité d'anéantissement, une vacuité inerte (morte), une vacuité unilatérale (dont on ne retient que l'aspect vide) et elle n'est donc pas la réalité absolue, laquelle est adéquatement vide et non à rebours.

C'est en ayant en vue ce caractère "d'être vide de soi-même" que les *sûtras* de la *prajñâpâramitâ* disent : "Toutes choses, de la forme à l'omniscience, tout ce qui existe en termes de vacuité d'essence propre". Dans l'exposé de leur pensée au sein de "l'Amas de raisonnements" de Nâgârjuna, c'est ce vide de soi-même, vacuité nihiliste de négation absolue qui est présenté principalement.

Mais ces *sûtra* et *śâstra* n'exposent pas la réalité absolue d'une manière complète et claire. Lorsque les *sûtra* de la *prajñâpâramitâ* disent « Toutes choses, des formes à l'omniscience, sont purement rien », ils ont en vue « l'entièrement imaginaire ». Quand ils les comparent à un songe ou une illusion magique, ils visent le « dépendant ».

Toutefois, ce n'est certes pas le « parfaitement établi » - la réalité absolue - qui est présenté en termes de néant ou d'apparence mensongère. D'ailleurs, c'est ce qu'exprime l'abrégé du *sûtra* en huit mille stances : « Le terme de néant nie toute permanence ».

Des exemples tels que celui des illusions magiques illustrent parfaitement le "dépendant" et l'enseignement relatif à la quadruple pureté est l'enseignement du "parfaitement établi".

(6) La réalité, le "parfaitement établi", la réalité absolue, n'est pas vide de sa propre essence (*ngo-bo-nyid*, quiddité) mais bien plutôt, elle est vide de l'essence superficielle des choses composées qui sont de la nature de "l'entièrement imaginaire" et du "dépendant". Elle est donc vide de l'essence de ce qui est autre qu'elle-même.

C'est elle qui est l'adéquate vacuité non-erronée, la réalité absolue, le Corps absolu, l'ultime limite, la siccité (*tathatā*), la vacuité parée du meilleur des modes.

En elle sont présentes depuis le commencement les infinies qualités incomposées telles que les Dix Forces, les Intrépidités, les marques majeures et les signes mineurs."

Dolpopa articule donc les deux vérités selon les trois natures :

La vérité d'enveloppement (*kun-rdzob*) concerne "l'entièrement imaginaire" et le "dépendant" qui est vide de nature propre (*rang-stong*). Quant à la vérité absolue, il s'agit du "parfaitement établi" qui est vide d'une essence autre qu'elle-même (*gzhan-stong*).

Il y a donc superposition de la problématique de la vacuité du Mādhyamika avec une terminologie Cittamātra.

Selon ce système, la vacuité de négation absolue (*med-dgag*) telle qu'elle est établie dans le Mādhyamika prāsaṅgika concerne seulement les phénomènes composés et impermanents du niveau relatif. Elle n'est pas la "grande vacuité" de la vérité absolue, qui est la révélation de la richesse infinie des qualités de la Nature de Bouddha (*Tathāgatagarbha*), permanente parce qu'incomposée et présente depuis toujours chez les êtres sensibles comme le joyau dans sa gangue. » (Gorampa, *lTa ba shen 'byed*, *La Distinction des Vues*, trad. Stéphane Arguillère)

L'école des Jonangpa, issue mais différenciée des Sakyapa, existe dès le XI^e siècle et s'est spécialisée dans la pratique du *Tantra de Kālacakra*. C'est au XIV^e que Dolpopa Shérab Gyaltzen rejoint cette école et y apporte sa doctrine Madhyamaka Shentong, qui en deviendra la caractéristique philosophique. Le Madhyamaka Shentong, ou « Voie médiane du vide d'altérité », est par excellence l'exception tibétaine : dans cette synthèse de la vue mādhyamika classique et de la théorie du *tathāgatagarbha* ou nature de bouddha, on emploie une terminologie similaire à celle du Yogācāra pour décrire les deux réalités. Ce qui, au premier abord, pourrait sembler s'apparenter à un bricolage philosophique, s'appuie en réalité sur une interprétation littérale de l'*Uttaratantraśāstra*¹ (tib. *rGyud bla ma*) d'Asaṅga-Maitreya, à la lueur des théories et des pratiques du *Tantra de Kālacakra*, l'une des spécialités de l'école Jonangpa. Cette thèse mahāyāniste fait ainsi implicitement référence à la pratique tantrique sans pour autant appartenir au Vajrayāna proprement-dit.

¹ Également appelée *Ratnagotravibhāga*.

Selon le Shentong, les deux réalités s'articulent autour de la notion cittamātrin des trois natures (sk. *trilakṣaṇa*, tib. *mtshan nyid gsum*). La réalité conventionnelle relève de la nature entièrement imaginaire (sk. *parikalpita*, tib. *kun btags*), simple fiction ignorante qui habille la nature dépendante des phénomènes (sk. *paratantra*, tib. *gzhan dbang*) d'une soi-disant existence en soi. En réalité, ces deux natures sont vides d'existence en soi (tib. *rang stong*), comme l'affirme également le Mādhyamika prāsaṅgika. Mais la réalité ultime, appelée ici nature parfaitement établie (sk. *pariniṣpanna*, tib. *yongs grub*), n'est pas, comme dans le Madhyamaka classique, la seule vacuité d'existence inhérente des deux premières natures. Elle est bien davantage que cela, parce qu'elle comprend l'ensemble des qualités lumineuses de la nature de bouddha. Cette « affirmation positive » de l'absolu se révèle au yogi lors de la disparition des souillures adventices qui voilaient sa nature de bouddha. Ainsi, la réalité absolue ou nature de bouddha est « vide d'altérité » (tib. *gzhan stong*), c'est-à-dire vide des obscurcissements et des souillures adventices qui la recouvraient et qui lui sont étrangers, comme la gangue recouvrant un joyau. Mais cette vacuité dévoile un absolu « plein » de la richesse infinie des qualités du *tathāgatagarbha*. Cette doctrine yogique n'a pas manqué de soulever des polémiques et la réprobation de quantité d'auteurs tibétains sakyapa et guélougpa qui y ont vu un glissement net vers l'éternalisme. Présentée ainsi, la nature de bouddha semble préexister depuis toujours sous les voiles de l'ignorance, ce qui la réifie en la dotant d'une essence éternelle et semble contredire la vue mādhyamika-prāsaṅgika de la vacuité. Rendawa, l'un des maîtres sakyapa de Tsongkhapa, a réfuté avec force le Shentong qu'il accuse d'hétérodoxie. Tsongkhapa et les auteurs guélougpa ont fait de même. Sur le Shentong, Gorampa a cependant un avis plus nuancé : il le considère plutôt comme maladroit tout en signalant l'éventualité d'une dérive éternaliste. Affaibli par les polémiques au XVII^e siècle, le Shentong se maintiendra en filigrane dans la lignée Shangpa Kagyü et l'école Karma Kagyü. Au XIX^e siècle, Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé le grand, fondateur du mouvement *rimé* (tib. *ris med*, non-sectaire) au Kham, le réhabilitera en prenant soin d'en corriger les interprétations éternalistes, précisant que les qualités mêmes de la nature de bouddha sont vacuité. Il faut d'ailleurs rendre justice à Dolpopa lui-même qui a toujours fait la distinction entre l'évocation intellectuelle d'une nature de bouddha immuable, inaltérable et immaculée, et l'expérience directe de cette nature dans la méditation, où plus personne n'est là pour proclamer son « existence permanente ». En considérant la nature de bouddha comme étant à la fois vide et lumineuse, il n'est plus question de la réifier. On rejoint ainsi les doctrines du Dzogchen et du Mahāmudrā des

Kagyüpa pour lesquelles la nature ultime est primordialement pure, c'est-à-dire vide et spontanément présente, autrement dit lumineuse. Cette vacuité et cette luminosité sont indissociables comme le sont l'eau et son humidité. Ainsi clarifié, le Madhyamaka Shentong connaît un regain de popularité chez les Kagyüpa et les Nyingmapa. Sous la dénomination de "Grand Madhyamaka" (tib. *dBu ma chen po*), beaucoup maîtres contemporains de ces deux écoles unissent le Madhyamaka *rangtong* (prāsāngika) qui démontre la nature vide des phénomènes et de l'esprit, et le Madhyamaka *shentong* qui rend compte de la claire lumière propre au Vajrayāna.

B4 Le Madhyamaka dans l'école Youngdroung bön

Le tableau serait incomplet si l'on omettait de dire un mot de la position philosophique *mādhyamika* de l'école Youngdroung bön. Les grands auteurs de cette école, dotée d'une solide tradition scolastique, ont à la fois pris en compte les différentes présentations des bouddhistes indiens et tibétains et adapté librement ces éléments pour créer leurs propres interprétations en fonction de leur compréhension. De fait, il n'y a pas une position bönpo mais plusieurs.

Le premier des érudits de cette école, Métön Shérab Özer (tib. Me ston Shes rab 'Od zer, XI^e-XII^e s.) considère qu'il n'y a qu'un niveau de réalité absolue, mais deux niveaux de réalité conventionnelle, une pure (tib. *dag pa kun rdzob*), où l'on voit les apparences comme un rêve ou une illusion sans pour autant qu'elles voilent le sens véritable, et une impure (tib. *ma dag pa kun rdzob*), où les phénomènes de l'existence cyclique apparaissent comme des objets appréhendés par des sujets préhenseurs, tous deux réels, ce qui produit l'égarement.

À son tour, cette dernière réalité est subdivisée en réalité conventionnelle correcte (tib. *yan dag kun rdzob*) qui concerne ce qui est appréhendé par les êtres dont les sens sont intacts, non illusionnés dans leur perception d'objets, et la réalité conventionnelle incorrecte (tib. *log pa kun rdzob*) perçue par ceux dont les sens et l'esprit sont défectueux. Sa position se rapproche ainsi de celle de Śāntarakṣita.

Le *Theg 'grel*, texte-trésor anonyme découvert au XI^e siècle par trois moines bouddhistes, divise de son côté la réalité absolue, « ce qui est au-delà de la connaissance logique », en deux aspects : la réalité absolue des mots profonds (tib. *zab mo gtam gyi don dam*) qui est par-delà toute pensée discursive, la vacuité étant perçue dans l'expérience directe au-delà de tout conditionnement, et la réalité absolue connue dans le monde (tib. *'jig rten*

grags sde 'i don dam), qui est en partie conditionnée par la pensée discursive, donc obtenue par un raisonnement juste.

Par ailleurs, ce texte mentionne deux niveaux de réalité conventionnelle, elle-même définie comme « les choses qui apparaissent en tant que dualité sujet-objet », tous deux encore subdivisés en deux sous-niveaux.

1- La réalité conventionnelle non déterminée par l'illusion (tib. *bslu bar man ges pa'i kun dzob*), c'est-à-dire la réalité relative établie provisoirement par la connaissance valide (sk. *pramāṇa*) et qui a une efficacité mondaine. Ses deux subdivisions sont :

- 1- La réalité conventionnelle non conceptuelle mais qui comprend objets appréhendés et sujet préhenseur.
- 2- La réalité conventionnelle faite d'objets appréhendés et de sujet préhenseur.

2- La réalité conventionnelle déterminée comme illusoire (tib. *bslu bar nges pa'i kun rdzob*), qui n'est même pas établie temporairement par la connaissance valide et n'a jamais aucune efficacité. Elle est elle-même subdivisée en :

- 1- La réalité conventionnelle illusoire qui apparaît mais n'a pas d'efficacité.
- 2- La réalité conventionnelle illusoire qui n'apparaît pas et n'est douée d'aucune efficacité

Bhāvaviveka a influencé les deux aspects de la réalité absolue, et Śāntarakṣita et Atiśa sont à l'origine des subdivisions de la réalité conventionnelle.

Selon Tretön (tib. Tre ston rgyal mtshan dpal), un grand maître du XIV^e s., sans considérer qu'il y ait vraiment deux niveaux de réalité absolue (« ce qui n'est ni détruit ni établi par la cognition logique »), il admet cependant deux points de vue, l'un non discursif, l'autre discursif, sur cette réalité en s'inspirant du *Theg 'grel*.

Quant à la réalité conventionnelle, elle comprend deux volets :

- 1- La réalité conventionnelle correcte, laquelle est efficace dans son apparition.
- 2- La réalité conventionnelle erronée, cette dernière est elle-même subdivisée en non illusionnée (tib. *mi slu ba'i kun rdzob*) et illusionnée (tib. *slu ba'i kun rdzob*).

Il fait en outre le rapprochement entre les deux réalités du Madhyamaka et les trois natures du Yogācāra, à la manière dont le Madhyamaka shentong le

fait aussi.

Nyamé Shérab Gyaltzen (1356-1415) (tib. mNyam med shes rab rgyal mtshan) admet quant à lui deux niveaux de réalité absolue comme le *Theg 'grel*, et présente la réalité conventionnelle selon une classification fort complexe à plusieurs niveaux.

Les détails dépasseraient largement le cadre de cet ouvrage, et il suffira de se rappeler combien les bönpo ne sont pas en reste en matière de philosophie et de débat scolastique.

C) Trouver le juste équilibre

Mettre à jour ces différences, ce n'est pas prendre parti pour l'une ou l'autre de ces présentations. Toutes ont leur utilité et leur génie propre. Les Guélougpa s'honorent d'un souci d'exactitude et craignent l'obscurantisme d'une mystique yogique mal comprise qui entraînerait le pratiquant vers une plus grande confusion. Ils prennent donc de nombreuses précautions intellectuelles. Les Sakyapa, les Kagyüpa et les Nyingmapa sont plus soucieux de coller à l'expérience directe de la pratique yogique. Ils n'en prennent pas moins le temps de réfléchir aux implications théoriques de cette expérience et à sa vérification. Loin d'être contradictoires, ces deux approches sont complémentaires, et les Occidentaux, portés tantôt sur l'expérience et les techniques de pratique, tantôt vers l'intellectualisation du bouddhisme, auront tout intérêt à équilibrer leur approche en réfléchissant à ces différentes manières d'aborder la réalité.

Bibliographie

- CORNU, Philippe, *Manuel de bouddhisme*, Tome II, Le Mahāyāna, Rangdröl, 2019.
- CORNU, Philippe : *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, articles « Madhyamaka ». Paris, Le Seuil, 2006.
- GORAMPA, *La Distinction des Vues*, trad. S. Arguillère, Paris, Fayard, coll. Trésors du bouddhisme, 2008.
- HOPKINS, Jeffrey, *Meditation on Emptiness*, London, Wisdom, 1983
- JÑĀNAGARBHA, *Discrimination of The Two Truths*, Mis en forme et traduit par M. D. Eckel, *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths*, Albany State University of New York Press, 1987
- LOPEZ, Donald S., *The Svātantrika-Mādhyamika System of Mahāyāna Buddhism*, Ann Arbor University Microfilms, 1982, révisé dans *A Study of Svātantrika*, Ithaca, Snow Lion, 1987.
- MIPHAM, *L'Opalescent Joyau, Nor-bu ke-ta-ka*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2004.
- NEWLAND Guy, *Apparence et Réalité*, Huy, Kunchab, 2000.

ⁱ*Traité de la Voie médiane (dbu ma'i bstan bcos, madhyamakaḥāstra)*, P5224, Vol. 95, ch. 24, vs. 9-9. Pour une traduction récente accompagnée des commentaires philosophiques d'un philosophe occidental, voir Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (New York : Oxford, 1995).

ⁱⁱTiré de l'édition et de la traduction de M. David Eckel, *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths*, (Albany : State University of New York Press, 1987), 163.

ⁱⁱⁱ*Supplément au Traité sur la Voie médiane (de Nāgārjuna) (dbu ma la 'jug pa, madhyamakāvātāra)*, ch. 6, v. 25.