INSTITUT KHYÈNTSÉ WANGPO
INSTITUT D'ÉTUDES SUPÉRIEURES
BOUDDHISTE & DZOGCHEN
མཁྱེན་བརྩེའི་དབང་པོའི་གླིང་ཚང་།

5e année – Session 5

Stéphane Arguillière

Longchènpa : l'articulation du Mahāyāna et du Dzogchen – partie 1

Texte d'étude

Septembre 2020

Table des matières

I. Point préliminaire : comment déterminer la position de Longchenpa sur une question quelconque ? Qu'est-ce qu'une œuvre de Longchenpa ? 2

II. Le problème du « sous-texte » et de la transmission patrimoniale des traditions 3

III. La fonction des traités « synthétiques » dans l'œuvre de Longchenpa 5

IV. La question de la chronologie de l'œuvre de Longchenpa 6

V. Rappel des doxographies Nyingma 8

VI. En quel sens comprendre la question de l'articulation du Mahāyāna et du Dzogchen ? 8

VII. Une réponse avortée au problème dans le Trésor de l'Élément réel 10

VIII. L'ordre de la voie graduée dans la Trilogie de la Rémission 12

IX. « Sens certain » et « sens indirect » ; distinction de l'étagement des doctrines et des étapes pratiques de la voie 20

X. La confusion du registre doxographique (véhicules, systèmes philosophiques et classes de tantras) et du registre pratique (les étapes de la voie du pratiquant) 21

XI. Plan de la suite de l'exposé : la base, la voie et le fruit 23

XII. La base 23

XIII. Solutions de continuité chez Longchenpa : du Madhyamaka au Dzogchen, exemple tiré de La liberté naturelle de l'esprit 24

I. Point préliminaire : comment déterminer la position de Longchenpa sur une question quelconque ? Qu'est-ce qu'une œuvre de Longchenpa ?

Longchenpa (1308-1364) est l'auteur d'une œuvre abondante. Ses nombreuses biographies plongent toutes leurs racines dans seulement *deux* sources anciennes, ne donnant *aucune* indication complémentaire qui faciliterait vraiment l'interprétation de ses écrits : il a eu de très nombreux maîtres de toutes tendances et la reconstruction de son parcours ne permet pas franchement de clarifier ses intentions.

Restent les œuvres. Même une fois le corpus purgé de celles qui sont inauthentiques ou très probablement telles, ce qui reste est considérable et il est parfois difficile de tracer une frontière ferme entre ce qui est vraiment de la plume de Longchenpa et ce dont il a été seulement l'éditeur.

Ainsi, l'édition la plus récente de ses œuvres compte 26 volumes, mais les six premiers contiennent le *Bi ma snying thig* (4 volumes) et le *mKha' 'gro snying thig* (2 volumes), dont il n'est censé être que le compilateur. Mais cette formule est elle-même discutable, au sens où l'on peut, pour différentes raisons, se demander si Longchenpa n'a pas, par exemple, « complété » y compris la part de révélation (*gter ma*) du *mKha' 'gro snying thig* – ce qui le rendrait « co-auteur », quoique d'une manière très particulière, de ce dont il est censé n'être que l'éditeur.

En tout état de cause, ce détail n'a pas d'importance pour le point qui nous occupe, étant donné que je veux me concentrer sur les œuvres qu'on pourrait dire plus personnelles et qui abordent plus ou moins expressément, en théorie ou en pratique, la question du mode d'articulation du Dzogchen et des autres « véhicules ».

Cependant, avant d'aller plus loin, je voudrais quand même tirer un peu plus loin le fil de ce problème général : « Qu'est-ce qu'une œuvre de Longchenpa ? », puisque c'est à partir de ses seuls écrits personnels qu'on doit recomposer sa pensée.

D'une manière générale, trois choses frappent le lecteur de Longchenpa dans le contexte général de la littérature doctrinale religieuse tibétaine :

(1) **La Faible proportion de commentaires** de grandes œuvres ayant un statut canonique ou para-canonique. Le seul vrai commentaire de Longchenpa, c'est sa glose du *gSang ba snying po*, le *Guhyagarbha* ou *Guhyakośa*, qui est un chef d'œuvre.

(2) Sa **tendance à remettre sans fin l'ouvrage sur le métier** : les mêmes questions sont traitées à nouveaux frais d'un traité à l'autre – et la

doctrine n'est pas toujours homogène, ce qui pose un problème secondaire : celui de la chronologie de la composition des œuvres.

(3) Un troisième aspect est qu'il paraît avoir composé chaque nouveau traité comme une sorte de monde en soi, autonome, sans avoir vraiment en vue une « grande œuvre » visant à embrasser systématiquement tout le champ du savoir bouddhique tibétain de son temps.

II. Le problème du « sous-texte » et de la transmission patrimoniale des traditions

En fait, pour comprendre exactement ce que fait Longchenpa, il faudrait connaître aussi la trame, ou le sous-texte, de ses œuvres : ma conviction est que bien souvent il « réécrit » des matériaux antérieurs, qu'il brode sur des canevas préexistants, que souvent nous ne reconnaissons pas.

Matthew Kapstein avait, par exemple, trouvé que *toutes* les citations qui se trouvent dans un texte de Longchenpa sont *intégralement* tirées d'un texte attribué à Niguma dans la tradition Shangs pa ; il s'agit de citations de *sūtra* inconnus par ailleurs et qui n'ont peut-être jamais existé que dans les visions de Khyung po rnal 'byor. Il est donc certain que Longchenpa avait ce texte sous les yeux en composant le sien (ou un commentaire non identifié, reprenant tout le texte en l'amplifiant, peut-être) – et pourtant, il ne se réclame absolument jamais des Shangs pa, il n'y a à peu près aucune trace dans sa biographie d'un lien avec cette tradition, et par ailleurs son texte est sensiblement différent, quant à ses intentions, de celui auquel il emprunte ses « citations » sans jamais le mentionner.

Ce genre de pratique pourrait, d'un point de vue occidental moderne, être perçu purement et simplement comme une forme de plagiat et il peut y avoir un peu de cela en effet quand, comme dans ce cas, on a le sentiment d'avoir affaire à la captation du bien d'une lignée « étrangère ».

Mais c'est sans doute beaucoup plus subtil dans un contexte tibétain, où il est normal de « réécrire » l'œuvre d'un prédécesseur, au moins dans la lignée dont on est détenteur, en l'amplifiant un peu ici, en la résumant un peu là. Il faut comprendre que le rapport des Tibétains à la tradition et de l'ordre patrimonial : vous héritez d'un ensemble d'enseignements comme un aristocrate héritait de son château – comme de quelque chose dont vous devenez le propriétaire, mais à charge de le transmettre en bon état, après l'avoir géré « en bon père de famille » – de sorte que ce que nous regardons comme l'œuvre d'un auteur, c'est un peu *ce château hérité auquel il a juste ajouté une aile ou dont il a refait la toiture*, *etc*.

Je pense que c'est une comparaison parlante pour nous aider à comprendre

comment se pose dans un tel contexte la question de « *la pensée de untel sur tel sujet* » : souvent, elle ne peut s'apprécier qu'*à la marge*, par exemple, quand l'ajout d'une aile au château hérité modifie totalement la physionomie d'ensemble du bâtiment *par ailleurs presque intégralement conservé*.

« La pensée de Longchenpa », au fond, ce serait le *glissement de perspective* plus ou moins accentué, ou le *déplacement de centre de gravité* plus ou moins prononcé, réalisé dans la reprise de ces très abondants matériaux hérités. C'est très différent d'une œuvre au sens européen moderne, se percevant comme une création *ex nihilo*, dont toutes les parties peuvent être considérées comme exprimant la pensée propre (plus ou moins originale) de l'auteur qui signe le livre où il les exprime.

Le problème, c'est que nous ne connaissons pas toujours – presque jamais, en fait – ces « sous-textes », que nous n'avons pas en main avec certitude les textes que Longchenpa réécrit. En effet, une habitude de composition de Longchenpa est de ne jamais faire référence à des auteurs tibétains, en gros, mais seulement à des sources perçues comme faisant autorité de manière indiscutable – textes indiens traduits du sanskrits ou perçus comme tels, *etc*.

Tout ce que nous croyons savoir et comprendre de Longchenpa pourra être très profondément remis en question quand on identifiera peu à peu, dans l'immense patrimoine de la littérature tibétaine, la provenance des matériaux qu'il met en œuvre en les recyclant. Non seulement le choix de ces matériaux peut orienter notre interprétation en nous avertissant de fidélités discrètes, de revendications de filiations non énoncées (mais pouvant être transparentes pour les contemporains de Longchenpa) – mais aussi la manière dont les matériaux est traité, les coupes, les ajouts, etc., peut en dire énormément sur les intentions de l'auteur.

Telle est du moins la conclusion à laquelle je suis parvenu au terme de près de 30 ans de travail sur le manuel de Tülku Tsullo (1895-1954) sur le *Dzogchen Gongpa Zangthal*, le *Manuel de la transparution immédiate.* Ce texte est en fait largement un patchwork, où guère plus de 5% n'est de la main même de « l'auteur », mais dont l'analyse de la construction complexe et notamment la découverte de sources cachées (en l'occurrence, un texte de Longchenpa, justement) permet de mieux comprendre les intentions de l'auteur. En effet, avec ce genre de texte, quand on a dit que c'était du copié-collé à 95%, on n'a encore rien dit, parce que le découpage-collage peut être une activité hautement savante et créative, quand les matériaux combinés sont très nombreux et que les sélections (« découpages ») sont aussi intéressantes que les montages (« collages »).

Bien sûr, la notion d'auteur prend un tout autre sens moyennant de telles pratiques d'écriture et la caractérisation de la pensée propre de l'auteur est bien plus difficile.

III. La fonction des traités « synthétiques » dans l'œuvre de Longchenpa

Dans un premier temps, on avait plutôt tendance à regarder les écrits « mahāyānistes », « scolastiques » ou « de voie graduée » de Longchenpa comme *des gages qu'il aurait donné à une sorte d'orthodoxie dominante* pour laquelle le Dzogchen, dans sa dimension « subitiste », aurait été trop abrupt, trop indigeste. – C'est une lecture éminemment anachronique, parce qu'à l'époque de Longchenpa, qui est celle d'une sorte d'anarchie, voire de guerre civile au Tibet central, il n'y avait aucune puissance cléricale considérable qui ait réellement été hostile au Dzogchen. Bien entendu, il y a eu des écrits de polémique anti-Nyingma ou anti-Dzogchen, mais en tout cas il ne faut pas du tout imaginer le XIVe siècle tibétain à partir du système mis en place après la prise du pouvoir du 5ème Dalai Lama en 1642 – presque deux siècles après la mort de Longchenpa. Il n'existe pas encore d'école Gelugpa, le fondateur (Tsongkhapa 1357-1419) est un petit enfant à la mort de Longchenpa en 1364 et surtout l'école va mettre encore bien longtemps à acquérir une puissance sociale quelconque.
Si Longchenpa s'est heurté à des persécutions, notamment dans ses démêlés avec Tai Situ Byang chub rgyal mtshan (1302-1364), cela n'a rien à voir avec son œuvre ni avec sa doctrine, mais avec son alliance malencontreuse avec une faction opposée à celle de ce personnage qui a peu pris le pouvoir au Tibet central, obligeant Longchenpa à fuir au Bhoutan.
L'idée d'*œuvres-paravents*, de gages donnés à l'orthodoxie, ne tient pas.
Malgré tout, on peut tout de même se poser la question de l'intention qui a présidé à leur composition, enfin, de l'« innocence » de cette intention, au sens où on peut essayer d'analyser autrement les motivations « politiques » de Longchenpa. Je ne peux pas m'étendre longuement sur cette question complexe sur laquelle je pense que la référence la plus intéressante est Jacob Dalton, *The Gathering of Intentions*, qui ne porte pas sur Longchenpa mais qui analyse finement l'évolution de la place et des usages de l'énorme tantra fondamental de l'Anuyoga, le *mDo dgongs 'dus*, dans la formation de l'école Nyingma comme telle.
Pour le dire un peu violemment, à l'époque de Longchenpa, l'école

Nyingma n'existe pas : elle n'a pas de grandes institutions centrales, pas de chef, pas de doctrine vraiment cohérente ; ses lignées sont éparses, transmises chacune de son côté et sans cadre global pour les intégrer dans un tout unifié. La prolifération des *gter ma*, qui enrichit sans fin le patrimoine de ce courant, le rend encore plus difficile à centraliser.
Il y a clairement chez Longchenpa un effort pour tout mettre bout-à-bout dans un grand schéma unifié.
Il est difficile pour nous de comprendre les raisonnements « politico-magico-religieux » des Tibétains.

En somme, celui qui met les enseignements – les diverses parties composante de l'héritage – à leur place, qui les récapitule en les unifiant de façon ordonnée, crée en quelque sorte le corps social correspondant – l'école Nyingma, en l'occurrence – en donnant une place sociale bien précise à chacun des acteurs en fonction du rôle qu'il joue dans la totalité organique ainsi conçue. Ce faisant, le « grand ordonnateur » se donne à lui-même la place du roi, la place « en surplomb » de celui qui assigne à chacun sa place et qui garantit l'ordre ainsi construit.

IV. La question de la chronologie de l'œuvre de Longchenpa

Chez Longchenpa, beaucoup de difficultés d'interprétation viennent des contradictions internes. Certes, une bonne part de ces contradictions seraient certainement levées si, au sens que j'ai essayé d'esquissé, nous comprenions mieux ce qu'il fait – notamment en rapport avec les textes qu'il réécrit. Mais il est aussi tout simplement possible, – et même, dans certains cas, probable – que sa pensée ait évolué avec le temps. La question de la chronologie de l'œuvre de Longchenpa n'est donc pas sans importance, même si elle n'emporte pas tout.
C'est un point qui est complètement inconnu dans la tradition tibétaine, pour deux raisons.
Premièrement, la manière de raisonner qui est la nôtre, qui suppose que, quand un même auteur dit des choses contradictoires sur un même sujet dans des contextes comparables, ces contradictions peuvent éventuellement s'expliquer par une évolution dans la pensée de l'auteur – cette manière de raisonner est étrangère à la tradition, qui veut regarder les auteurs comme ayant été plus ou moins dès le début des maîtres éveillés, des émanations toujours déjà parfaites des Bouddhas – et qui préfère donc expliquer ces contradictions comme des « moyens habiles » liés à

l'adaptation à des publics divers, moyennant la mise en œuvre d'une distinction du « sens certain » et du « sens interprétable » sur laquelle je vais revenir.

Deuxièmement, indépendamment du manque d'intérêt pour ces questions d'évolution de la pensée, la chronologie de la composition des œuvres de Longchenpa était, de fait, complètement inconnue de la tradition : il n'y en a pas trace dans les biographies anciennes, d'une part, et, d'autre part les colophons (c'est-à-dire les quelques lignes à la fin du texte où l'on trouve le nom de l'auteur et, souvent, les circonstances de la composition) sont, dans les œuvres de Longchenpa, très pauvres en informations. À la différence d'autres auteurs, il ne date presque jamais ses compositions ; il ne donne pas non plus d'autres informations pertinentes pour les dater par inférence.

Je suis en fait le premier à m'être aventuré sur ce terrain dans ma thèse soutenue en 2002. La principale voie permettant, sinon de dater les œuvres, du moins de les situer chronologiquement les unes relativement aux autres est que *Longchenpa renvoie parfois d'une œuvre à l'autre*.

Certes, il pourrait a priori s'agit d'additions postérieures, auxquels il aurait procédé lors d'une édition finale de ses œuvres, ajoutant à une œuvre plus ancienne, par exemple, un renvoi à une œuvre plus récente où il aurait davantage développé le même point. Si tel était le cas, on pourrait trouver des cas où, mettons, une œuvre A renvoie à une œuvre B, qui, elle-même, renvoie à l'œuvre A (ou à une œuvre C qui cite A, etc., par autant d'intermédiaires que l'on voudra).

Mais en fait ce n'est jamais le cas et il y a d'autres indices que Longchenpa ne retouchait guère ses œuvres une fois terminées. C'est d'ailleurs ce qui pourrait expliquer des bizarreries, comme, par exemple, quelques petites différences que l'on trouve entre le texte du *Trésor de l'Élément réel* (*Chos dbyings rin po che'i mdzod*) tel qu'il est édité séparément, d'un côté, et le même texte tel qu'il est inclus dans l'auto-commentaire, d'autre part : dans ce cas, Longchenpa a pu vouloir améliorer son texte versifié, peut-être en composant le commentaire, mais sans se mettre en peine de « mettre à jour » une première version – probablement celle qu'on trouve dans le texte versifié tel qu'il est édité à part.

Comme vous le devinez, c'est un point très important dans la mesure où, comme je l'ai dit, en l'absence d'autres explications des différences de point de vue sur une même question dans l'œuvre de Longchenpa, on doit, jusqu'à plus ample informé, considérer que celui qui paraît être le plus tardif a plus de chances de représenter sa pensée « définitive ».

V. Rappel des doxographies Nyingma

Pour poser clairement la question de l'articulation du Mahāyāna et du Dzogchen, il faut rapper comment, par hypothèse, elle se pose dans l'école Nyingma. Tout d'abord, comme il est bien connu, le Dzogchen est le 9ème des neuf véhicules, le sommet de tout l'édifice.
Formellement, on peut dire qu'il est une branche du Mahāyāna, qu'il lui appartient. En effet, dans la division standard des enseignements – on parle de « doxographie » – il y a fondamentalement trois véhicules : *śrāvakayāna, pratyekabuddhayāna, mahāyāna*. Tous les « véhicules supérieurs » sont en fait des *subdivisions* du Mahāyāna, censé se ramifier d'abord en deux branches : véhicule causal des *pāramitā* – le Mahāyāna non-tantrique – et véhicule résultat ou fruitif des formules secrètes – le Vajrayāna.
Soit dit au passage, l'idée de « trois véhicules », qui seraient Hīnayāna, Mahāyāna et Vajrayāna, n'est pas du tout traditionnelle ; c'est une construction néo-bouddhique qui est plutôt dans la ligne d'une classification simple, scolaire des écoles actuellement existantes du bouddhisme. Il est important de poser l'appartenance du Vajrayāna au Mahāyāna, parce que, du point de vue de la tradition bouddhique, il apporte principalement des méthodes différentes, mais en vue d'atteindre un même fruit – le suprême et parfait Éveil – avec la même motivation – délivrer tous les êtres de la souffrance et les établir dans le bonheur le plus parfait qui soit.
Dans les doxographies des Nyingmapas, le Vajrayāna se subdivise alors en deux : tantras extérieurs (les trois premières classes) et intérieurs (les trois dernières, dont le Dzogchen). Le problème que j'entends poser, en ce sens, n'existerait pas, il n'y aurait pas de difficulté d'« articulation du Mahāyāna et du Dzogchen » – comme dans les écoles « modernes », le Dzogchen serait simplement une autre manière, peut-être la meilleure et la plus rapide, d'atteindre le but fixé par le Mahāyāna.

VI. En quel sens comprendre la question de l'articulation du Mahāyāna et du Dzogchen ?

Cependant, la question se pose en fait sur deux plans, théorique et pratique. Prenons l'exemple d'une toute autre manière de résoudre le problème, qui a l'avantage d'être claire même si elle ne pourrait pas être transposée dans le contexte Nyingma. – Les Gelugpas raisonnent en distinguant simplement trois véhicules et quatre écoles philosophiques. En laissant de

côté la distinction des deux premiers véhicules, formant ensemble le « petit véhicule », le grand véhicule ne s'en distingue que par la question de la motivation, *bodhicitta*. Ce n'est pas la profondeur de vues supérieure qui fait le *bodhisattva*, c'est la disposition acquise à atteindre l'état de Bouddha pour le bien de tous les êtres.

Les quatre écoles philosophiques, chez les Gelugpas, ne sont pas liées organiquement au petit ou au grand véhicule : certes, ils reconnaissent que les deux premières se sont développées parmi des gens qui étaient des adeptes du petit véhicule, et les deux dernières chez les mahāyānistes, – mais pour eux ce caractère n'est pas organique, constitutif de ces écoles. On pourrait avoir développé le *bodhicitta* de la manière la plus ardente et la plus stable sans avoir bien compris la vacuité, sans être partisan d'aucune école philosophique, ou bien en suivant une école philosophique « du petit véhicule », et on n'en serait pas moins un Mahāyāniste.

Ils vont même jusqu'à dire qu'on ne peut pas atteindre le Chemin de la Vision de l'une quelconque des deux branches du Petit Véhicule sans avoir la compréhension adéquate de la vacuité, c'est-à-dire, selon eux, celle qu'exprime le Madhyamaka dans sa branche dite Prāsangika (celle de Candrakīrti, *etc*.).

Quant aux tantras des diverses classes, ils sont des méthodes du Grand Véhicule et donc leur pratique adéquate exige le *bodhicitta* comme base ; mais ils n'ajoutent rien, en somme, quant à la profondeur de la vue : ils ne sont que des ensembles de techniques visant à atteindre plus rapidement l'État de Bouddha du Grand Véhicule.

Cette solution qui disjoint complètement les écoles philosophiques des véhicules, d'une part, et qui refusent aux tantras une « vue » qui leur soit vraiment propre, est très logique dans son genre et elle permet une intégration très harmonieuse de la pratique tantrique dans le Grand Véhicule. En effet, il n'y a là qu'un seul cadre doctrinal cohérent et homogène (celui qui naît d'une relecture de l'interprétation « candrakīrtienne » de Nāgārjuna, intégrant d'une manière maîtrisée le système des logiciens bouddhistes, Dignāga et Dharmakīrti pour déterminer clairement ce qui existe en réalité « de surface ») qui sert à rendre compte de toutes les étapes de la voie des trois véhicules, et aussi bien des versions tantriques que non-tantriques du Grand Véhicule.

Mais ce n'est pas la voie historiquement favorisée par les Nyingmapas, avec leur système de neuf véhicules qui lie beaucoup plus étroitement les doctrines et les pratiques, en supposant non pas quatre écoles philosophiques, mais neuf niveaux (parfois eux-mêmes stratifiés) de profondeur dans la Vue. Dans un tel système, il est plus difficile de vouloir

ne voir dans les six classes de tantras que des ensembles de techniques visant à mettre en œuvre les doctrines du Mahāyāna et à en réaliser rapidement les fruits.
Or les Nyingmapas seraient en principe d'accord avec les Gelugpas pour dire que ce qui arrive « réellement » au pratiquant de chaque véhicule ne se confond pas avec ce qu'il est possible de théoriser dans le cadre de ce véhicule. Pour le dire autrement : si c'est le Dzogchen qui est la vérité, qui est la manière juste de percevoir les choses, alors il devrait y avoir une description valide « au niveau du Dzogchen » même de la pratique de telle branche du Petit Véhicule.
Et même si l'on veut s'en tenir au pratiquant du Dzogchen, voici notre problème, pour le poser très simplement : par quel dispositif cohérent, ou en se plaçant à quel point de vue, pourrait-on, chez Longchenpa, rendre compte d'une voie graduée qui, dans la pratique réelle du bouddhisme tibétain, part toujours du renoncement (les quatre pensées qui détournent l'esprit du *saṃsāra*, *etc*.) et de l'esprit d'Éveil pour arriver seulement à la fin au Dzogchen, et, notamment chez Longchenpa, aux *khregs chod* et au *thod rgal* ?
Et, pour compléter la question : quel est le rôle des doctrines philosophiques du Mahāyāna, notamment le Vijñānavāda et le Madhyamaka, dans ce dispositif et comment sont-elles d'une certaine façon intégrées dans le Dzogchen qui pourtant les dépasse et même à bien des égards les nie ?

VII. Une réponse avortée au problème dans le *Trésor de l'Élément réel*

D'une certaine façon, Longchenpa donne sa réponse au problème dans un texte qui, allais-je dire, a tout pour me convenir : non seulement je l'ai relu cent fois, mais encore il est vraiment de la toute fin de sa production littéraire et il se place au point de vue le plus élevé : je veux parler du *Chos dbyings mdzod* ou *Trésor de l'Élément réel* et de son auto-commentaire, le *Lung gi gter mdzod* ou *Chambre au Trésor des Écritures*.
On y lit en effet au début du chapitre VII de ce vaste « traité de l'absolu » :
« La doctrine [selon laquelle] l'esprit d'Éveil [est] spontanément établi [par] nature,
[Et qui enseigne que] l'objectif est atteint (*don grub*) sans [rien] faire, [est] le pic de la montagne souveraine,
Qui surpasse tout [autre enseignement], le Véhicule suprême, grand [et]

royal[1].

De même que, si l'on s'est rendu au sommet de la montagne souveraine,
On voit d'un coup tous les pays situés en contrebas,
Tandis que plus élevée des contrées est par nature invisible,
De même, l'essence adamantine de l'*Ati*
Est-elle le pinacle des Véhicules, [d'où] le sens [de] tous est clairement perceptible,
Tandis que les [adeptes des] Véhicules inférieurs n'en voient pas la signification[2].
C'est pourquoi [tel est bien] le moment où l'on accède au pic spontanément établi[3]. »

Ce texte est tout à fait remarquable : il dit deux choses dont l'une est assez facile à comprendre et dont l'autre l'est moins.

1. Celle qui est relativement facile, c'est la position de la transcendance totale du Dzogchen relativement aux autres véhicules. La comparaison est très claire : de même que celui qui gravit une montagne ne voit pas le sommet de cette montagne, de même ne voit-on pas le faîte de l'édifice des neuf véhicules tant qu'on n'y est pas arrivé.

Cela implique le refus ferme et définitif de « traduire » le Dzogchen dans la langue des enseignements subalternes, fût-ce la fine pointe du Madhyamaka. Le Dzogchen est Autre, « irréductible ».

2. Mais le texte nous dit aussi une autre chose, c'est qu'à l'inverse, de même qu'une fois parvenu au sommet, on voit la totalité du paysage dans l'entièreté de son déploiement, de même le Dzogchen comme point haut est ce qui permet de comprendre tous les véhicules subalternes en mettant chaque chose à sa place.

Hélas, comme souvent chez Longchenpa, l'idée fulgurante, qui aurait pu donner matière à d'amples développements, paraît être détruite par ce qui la suit, qui est plutôt une négation de toute pertinence des véhicules inférieurs qu'une telle « remise en perspective » à partir du Dzogchen comme point haut.

Il faut donc aller chercher ailleurs cette harmonisation équilibrée des différents éléments de la voie.

---

[1] *Rang bzhin lhun grub byang chub sems kyi lung | | ma byas don grub ri rgyal rte mo ni | | kun las 'phags so theg mchog rgyal po che |*

[2] *Ji ltar ri rgyal rtse mor phyin pa na | | dma' ba'i lung rnams dus gcig mthong ba ste | | lung gi rtse mo'i rang bzhin mthong dang bral | | de bzhin a ti'i rdo rje snying po ni | | theg pa'i yang rtse don kun gsal bar mthong | | 'og ma'i theg pas 'di don mthong-ba med |*

[3] *De phyir lhun grub rte mor gyur pa'i tshe |*

VIII. L'ordre de la voie graduée dans la *Trilogie de la Rémission*

En fait, dans la pensée Nyingmapa, il y a une certaine tendance à la confusion entre deux choses formellement distinctes : d'une part, l'étagement des neuf véhicules hiérarchisés, et d'autre part, la voie graduée telle qu'elle est parcourue par l'individu.
Il y aurait sans doute matière à faire l'histoire de cette confusion – elle a peut-être sa source dans un texte à la fois central et refoulé de l'école Nyingma : le *mDo gdongs 'dus*, que les spécialistes anglophones appellent maintenant *The Gathering of Intentions*, qui donne son titre à un excellent livre de Jacob Dalton qui étudie l'histoire de ses usages au Tibet. Ce tantra est formellement censé être le tantra fondamental de l'Anuyoga, la 5ème classe de tantras, mais dans ce qu'on appelle le *mDo dbang*, c'est-à-dire l'initiation à ce *tantra*, qui est particulièrement complexe (elle peut prendre jusqu'à 11 jours dans ses versions les plus déployées), il y a en fait une initiation dans un *maṇḍala* pour chacun des neuf véhicules. Cette manière de procéder donne l'impression que l'étagement des véhicules reflète les étapes graduées d'un parcours intérieur personnel, d'une initiation en un sens moins formellement rituel.
Dans une certaine mesure, c'est bien ainsi que raisonne Longchenpa dans une grande partie de son œuvre et c'est ce qui, au fond, est présupposé dans les grandes présentations de la voie graduée vers l'éveil, notamment la *Trilogie de la rémission* ou *de la quiétude* (le *Ngal gso skor gsum*), dont le premier volet présente un tel itinéraire commençant avec le renoncement – associé traditionnellement par les Tibétains au « petit véhicule » (ou commun avec ce véhicule) –, pour passer ensuite à la production de l'esprit d'éveil (propre au grand véhicule), puis, à travers une série d'exercices d'aspect tantrique (dont les sources demanderaient d'ailleurs à être bien établies), culminant avec des pratiques relevant du Dzogchen.
Voici la structure de *La rémission* [*dans*] *la grande complétude – l'essence de l'esprit* (*rDzogs pa chen po sems nyid ngal gso*), ce premier volet de la trilogie :
Après une introduction générale, les quatre premiers chapitres sont consacrés à ce que la tradition appelle les « quatre conversions » ou « quatre pensées qui détournent l'esprit du *saṃsāra*, dans l'ordre suivant :

1. La précieuse existence humaine ;
2. L'impermanence et la mort ;
3. Les défauts du *saṃsāra* ;
4. La causalité des actes.

Du point de vue de la tradition tibétaine, on est là dans une partie

commune avec le Hīnayāna, et même, concernant les deux premiers points, dans une partie qui serait commune avec ce que Tsongkhapa, quelques décennies plus tard, appellera « le pratiquant inférieur » (ou « de motivation inférieure »), c'est-à-dire, celui qui ne cherche même pas une délivrance personnelle du *saṃsāra*, mais seulement des renaissances plus favorisées au sein du *saṃsāra* . C'est seulement avec le troisième chapitre qu'on arriverait vraiment à s'en détourner radicalement.

Suivent deux chapitres dont les thèmes ne sont, de soi, ni « Hīnayānistes », ni « Mahāyānistes » :

5. Les qualités des maîtres spirituels ;
6. La prise de refuge.

   Bien entendu, mes remarques ici sont très formelles, il y a en fait, dès le premier chapitre du texte, des traits propres au Dzogchen, notamment l'appel à se reposer dans l'essence de l'esprit, toujours déjà parfaite et libre. Mais cette référence à un Éveil éternellement déjà accompli n'empêche pas Longchenpa de déployer toute la logique d'une voie graduée dont le Dzogchen ne serait que le couronnement.

   Les deux chapitres suivants relèvent en propre du Mahāyāna et ils portent en fait sur les deux aspects de l'esprit d'Éveil :

7. Esprit d'éveil d'aspiration
8. Esprit d'éveil d'engagement.

   C'est là que les choses deviennent intéressantes pour la question qui doit nous occuper, avec le neuvième chapitre, qui marque l'entrée dans le domaine proprement tantrique.

   Le chapitre 9, après un éloge de la supériorité du Vajrayāna du côté de la méthode, présente une doxographie tantrique qui a la particularité de rabattre le système à six classes de tantras propre aux Nyingmapas sur le système à quatre classes commun aux autres écoles :

   a. *Kriyā*
   b. *Caryā*
   c. *Yoga*
   d. *Anuttara-yoga*
      i. Tantras « pères » ou « masculins » → *Mahāyoga*
      ii. Tantras « mères » ou « féminins » → *Anuyoga*
      iii. Tantra non-duels → *Atiyoga* (= Dzogchen).

Il y aurait beaucoup à dire sur cette mise en équivalence, mais, globalement, elle est bancale, elle ne fonctionne pas bien.

- D'abord parce qu'au fil des siècles les Nyingmapas ont injecté dans leurs explications du tantra fondamental du *Mahāyoga*, la *Secrète Essence* (*gSang ba snying po*) tout ce qui relève aussi bien des tantras « féminins » ou « non-duels » (c'est d'ailleurs Longchenpa qui a achevé le processus dans son grand commentaire *Qui dissipe les ténèbres des dix directions*, *Phyogs bcu'i mun sel*, dans lequel on trouve même les quatre visions de Thögal, *etc*.).
- Ensuite parce que dans le corpus réel de l'Anuyoga, notamment le *Sūtra qui rassemble les intentions* (*mDo dgongs 'dus*) on ne trouve rien de ce qui devrait s'y trouver selon la logique de cette classification (notamment les pratiques yogiques développées de la « phase d'achèvement »).
- Et enfin parce que le Dzogchen ne ressemble en rien, dans ses pratiques, à ce que les écoles modernes appellent les « tantras non-duels », qu'il s'agisse de *Kālacakra* chez les Jonangpas ou de *Hevajra* chez les Sakya-pas.

  Pour en revenir à notre *Trilogie de la rémission*, on pourrait dire que le chapitre 9 décrit les principes de fonctionnement de la phase de développement, avec la visualisation d'un grand *maṇḍala* dont la figure principale est Kun tu bzang po, *Samantabhadra. La phase d'achèvement, du moins dans le texte principal, se réduit à la dissolution de la visualisation. Le chapitre s'achève sur un bref exposé des samayas ou obligations contractées lors de l'initiation tantrique.

  Le texte composé séparément par Longchenpa pour la mise en pratique de ce cycle contient des instructions plus développées sur la phase d'achèvement.

  Avec le chapitre 10, on entre à proprement parler dans le Dzogchen : ce chapitre est consacré à la « vue » (*lta ba*).

  Le chapitre 11 contient des instructions pour la méditation, présentée selon les catégories de la quiétude (*zhi gnas*) et de la vision supérieure (*lhag mthong*), mais avec une coloration propre au Dzogchen. Le texte détaille aussi les expériences et les étapes de la réalisation (et il y en a bien davantage dans le commentaire et dans le manuel de pratique composés par Longchenpa).

  Le chapitre 12 est curieux : il paraît reprendre toute la logique du cheminement en précisant un certain nombre de choses sur les circonstances dans lesquelles il faut le mettre en pratique et sur les expériences de méditation et la manière de les comprendre. Il me semble

qu'on a là un abrégé, ou bien la matrice, des deux autres traités de la *Trilogie*, *La rémission dans la contemplation* et *La Rémission dans l'illusion magique*.
Le chapitre 13 porte sur les qualités du Fruit, ou de l'état de Bouddha finalement atteint, et sur la manière dont il fait le bien des êtres.
Une remarque générale sur la *Trilogie de la rémission* est qu'il est très difficile d'en identifier les sources et, par là même, de savoir exactement où Longchenpa veut en venir.
Pour ce qui est de la pratique, l'examen de la section correspondante du manuel de pratique, le *Jangchub Lamzang* (*Byang chub lam bzang*), indique l'intention, en tout cas, de faire en quelque sorte goûter les pratiques appartenant aux diverses classes de tantras. Mais, contradictoirement à ce que l'on a dit, le Dzogchen n'y est pas confondu avec les *tantras* non duels, qui sont associés expressément et exclusivement au cycle de *Māyājāla*. Bref, il y aurait tout un travail à faire sur la classification des tantras chez Longchenpa, qui est très flottante d'un texte à l'autre, pour tâcher d'établir ce qui pourrait être sa pensée réelle et finale.
Le plus important est de noter qu'on a là affaire à une pure logique d'empilement hiérarchique, assimilant deux choses dont rien ne dit pourtant qu'elles aient à être liées : les niveaux étagés d'une doxographie et les étapes d'une voie graduée. Nous arrivons là au principal point-clef de cet exposé.

Instructions relatives au « véhicule résultant des formules secrètes » – p. 67

1.1. **La lignée des maîtres** – p. 67

1.2. **Les instructions de pratique** – p. 69

1.2.1. Les enseignements sur le « développement » et l'« achèvement » du *Krīya-tantra* – p. 69 (une pratique d'Avalokiteśvara)

1.2.2. Les enseignements sur le « développement » et l'» achèvement » du *Caryā-tantra* – p. 70 (une pratique d'Acala)

1.2.3. Les enseignements sur le « développement » et l'» achèvement » du *Yoga-tantra* – p. 71(une pratique de *Ngan song sbyong ba*)

1.2.4. Les enseignements sur le « développement » et l'« achèvement » du *Mahāyoga* insurpassable – p. 74

1.2.4.1. *Tantra* masculins – p. 74 (une pratique de Hayagrīva)

1.2.4.2. *Tantra* féminins – p. 75 (pratique de Heruka gal po)
1.2.4.2.1. Phase de développement – p. 75
1.2.4.2.2. Phase d'achèvement « avec forme » (*snang bcas*) – p. 76
1.2.4.2.3. Phase d'achèvement « sans forme » (*snang med*) – p. 77

1.2.4.3. *Tantra* non-duels – p. 77

1.2.4.3.1. Méditation générale des phases de développement et d'achèvement – p. 77
1.2.4.3.1.1. La phase de développement étendue, méditation purifiant la naissance à partir d'un œuf – p. 77
1.2.4.3.1.2. Méditation d'extension moyenne purifiant la naissance à partir d'une matrice – p. 78
1.2.4.3.1.3. Méditation abrégée pour purifier les *vāsanā* de génération spontanée à partir de la moiteur – p. 78
1.2.4.3.1.4. Méditation extrêmement abrégée pour purifier les *vāsanā* de naissance miraculeuse – p. 79

1.2.4.3.2. Méditation particulière de la voie profonde – p. 80

1.2.4.3.2.1. La grâce, point-clef des accomplissements – p. 80

1.2.4.3.2.2. Les préliminaires, point-clef qui dissipe les obstacles en chemin – p. 80
1.2.4.3.2.2.1. Purification des canaux (rtsa) – *p. 80*
1.2.4.3.2.2.2. Purification des souffles (rlung) – *p. 81*
1.2.4.3.2.2.3. *Purification des gouttes* (thig-le) – *p. 81* (la méditation de *gtum-mo*)

1.2.4.3.2.3. La pratique principale, point - clef singulier – p. 82
1.2.4.3.2.3.1. La connaissance principielle qui se manifeste par le haut – p. 82
1.2.4.3.2.3.2. La connaissance principielle qui se manifeste par le bas – p. 83
1.2.4.3.2.3.3. La connaissance principielle inconcevable [*de*] *Samantabhadra – p. 84*

1.3. Vers de conclusion de cette section, p. 85

Le Dzogchen est présenté séparément :

Instructions relatives au « véhicule insurpassable de la grande complétude, fruit de la secrète essence dont le sens est secret » – p. 85

1.1. La lignée des maîtres – p. 86

1.2. Les instructions de pratique – p. 87

1.2.1. La *décision* de la vue – p. 87

1.2.1.1. Enseignement de la vacuité d'inexistence de l'objet préhensible externe – p. 87

1.2.1.1.1. Présentation de l'irréalité des apparences au moyen des huit illustrations de l'illusion – p. 87
1.2.1.1.2. Enseignement relatif à la vacuité de l'objet, qui à l'examen s'avère introuvable – p. 89

1.2.1.2. Exposé du caractère infondé [de l'esprit] préhensile interne – p. 89

1.2.1.2.1. Présentation de la conscience comme quelque chose de clair par soi (*rang gsal*) – p. 89
1.2.1.2.2. Présentation du caractère infondé de la conscience – p. 90

1.2.2. La préservation de la condition [révélée par la vue] dans la méditation – p. 91

1.2.2.1. Exposé général de la manière de méditer en fonction des trois niveaux d'aptitude

1.2.2.1.1. Les pratiquants les **moins doués** – p. 91
1.2.2.1.1.1. La recherche de la quiétude – p. 91
1.2.2.1.1.2. Le développement de l'éminente inspection – p. 93
1.2.2.1.1.3. La méditation conjointe – p. 94

1.2.2.1.2. Les pratiquants de **capacité moyenne** – p. 94
1.2.2.1.2.1. La méditation du vide, pareille à **l'espace** – p. 94
1.2.2.1.2.2. La méditation de la clarté, pareille à un **miroir** – p. 95
1.2.2.1.2.3. La méditation de la venue au jour, pareille à une **vague** – p. 95

1.2.2.1.3. Les pratiquants de **capacité supérieure** – p. 95

1.2.2.2. Exposé particulier de l'habileté dans la méthode – p. 96

1.2.2.2.1. *Méthodes de soutien pour la quiétude* – p. 96

1.2.2.2.1.1. La pratique de la quiétude – p. 96. Diverses manières de méditer et comment remédier aux obstacles particuliers de chacune.

1.2.2.2.1.2. Ce qui lui profite – p. 97

1.2.2.2.2. *Méthodes de soutien pour le développement de l'éminente inspection* – p. 97

1.2.2.2.2.1. Le développement de l'éminente inspection – p. 98
1.2.2.2.2.2. Ce qui lui profite – p. 98

1.2.2.2.3. *La conjonction de la quiétude et de l'éminente inspection* – p. 98

1.2.2.2.3.1. Le développement de cette conjonction – p. 98
1.2.2.2.3.2. Ce qui lui profite – p. 99

1.2.2.2.4. « *Passer le cap* » (*la bzla ba*) – p. 99

1.2.3. Le fruit, l'abandon de [tout] espoir et de [toute] crainte – p. 100

1.2.3.1. La quiddité propre de l'Elément de Réalité – p. 100
1.2.3.2. Les manifestations de l'Elément (*dbyings snang*), nature des Corps – p. 100
1.2.3.3. Le divertissement de connaissance principielle issu des Corps – p. 102

1.3. Conclusion de la section consacrée à la grande complétude – p. 103

Une remarque mérite d'être faite au passage : c'est que, dans la section consacrée à la lignée, l'auteur présente ici la lignée des maîtres de la « quintessence de claire lumière (*'od gsal snying thig*), c'est-à-dire, selon les doxographies cette fois internes du Dzogchen, de ce qui est regardé comme la partie supérieure des instructions du *Man ngag sde* et, à ce titre, de tout le Dzogchen.

Ce qui est curieux, c'est la justification qu'il en donne, qui paraît impliquer un lien des enseignements pratiques de la *Trilogie de la rémission* avec le Trekchö (*khregs chod*), alors qu'on aurait plutôt supposé qu'il s'agît d'un Dzogchen « générique », incomplet, plutôt « externe », – et donc plutôt de quelque chose de similaire à la « rubrique de l'esprit » (*Sems sde*). L'indice principal allant en ce sens est l'utilisation des instructions relatives au « calme mental » ou « quiétude » (*zhi gnas*) et à la « vision supérieure » (*lhag mthong*) – appelée « éminente inspection » dans la table ci-dessus. – Ces instructions ne sont pas du tout typique de ce contexte, pour dire le moins.

Je souligne ce point apparemment secondaire pour qu'on n'évacue pas les difficultés que je souligne par un dispositif « à la tibétaine », faisant entrer des dispositif doxographique, hiérarchique, pour noyer le poisson (« certes, dans tel contexte on dit ceci, mais dans tel autre on dit cela » – système

commode pour éluder les contradictions).
Il y a, dans l'œuvre de Longchenpa, bon nombre de textes présentant des doxographies étagées. Mais il manque à ces textes, en général, une réflexion globale sur la logique d'ensemble du dispositif, aussi bien au plan théorique qu'au plan pratique.

IX. « Sens certain » et « sens indirect » ; distinction de l'étagement des doctrines et des étapes pratiques de la voie

Je m'explique.
Le bouddhisme est, de longue date, coutumier de la distinction entre ce qui, dans les enseignements attribués au Bouddha, doit être pris tel quel, sans interprétation – ce qui est « de sens certain », *nitārtha*, *nges don* en tibétain – et ce qui, en revanche, ne peut être tenu comme vrai que *cum grano salis*, moyennant une interprétation – les enseignements « de sens indirect », *neyārtha*, en tibétain *drang don*.
C'est une distinction qui n'est souvent pas bien comprise parce qu'elle est confondue avec la distinction de l'absolu, ou ultime, et du superficiel, ou relatif. Les deux distinctions ne sont pas forcément sans rapport, mais pour autant il ne faut pas tout mélanger. Par hypothèse, l'absolu, l'ultime, est inexprimable et inconcevable tel quel. La distinction entre le « sens certain » et le « sens indirect », en revanche, est une distinction entre *énoncés*, entre *enseignements*. Il ne s'agit pas, du point de vue de cette dernière distinction, de savoir ce qui est « vrai en dernière analyse », car alors on pourrait croire qu'il s'agit de la réalité de sens ultime telle quelle, qui est ineffable. Il s'agit seulement de savoir, entre des énoncés (normalement : des paroles du Bouddha, car cette distinction, à l'origine, ne s'applique pas aux œuvres des maîtres de la tradition, *etc*.) ce qui peut être pris au pied de la lettre (moyennant, bien entendu, une compréhension correcte) et ce qui ne peut pas l'être.
L'existence du *dang don*, quelles que soient ses raisons d'être historiques (liées sans doute à l'existence de strates hétérogènes dans les divers canons bouddhiques, dont il fallait bien rendre compte des contradictions internes), est traditionnellement motivée par le fait que le Bouddha s'est adressé à divers auditoires, aux capacités variées. On dit que, dans certains cas, il a opté, comme un moyen habile, pour des présentations en quelque sorte métaphoriques, prenant appui sur les croyances partagées par son auditoire du moment pour l'emmener aussi loin qu'il en était capable, mais sans aller jusqu'au point où cet auditoire aurait refusé de le suivre.

Soit dit au passage, la situation de pseudo-unanimité au Tibet ne doit pas nous faire croire qu'il n'y aurait qu'*une seule* opinion sur la hiérarchie des enseignements : toute l'histoire du bouddhisme sino-japonais tourne autour de l'identification variable du *sūtra* qui présenterait la doctrine finale, ultime, et de la construction de dispositifs exégétiques permettant de rendre compte du sens, de la portée et des limites des autres *sūtras*.
Car, en fait, une décision portant sur cette question du sens certain et du sens indirect engage à la fois deux choses bien différentes : d'une part, une présentation d'une *doctrine finale* du bouddhisme, qui serait la vraie pensée du Bouddha pour autant qu'elle puisse être exprimée – et d'autre part une *présentation étagée des divers enseignements subalternes*, « de sens indirect », avec l'explication aussi de la motivation de leur prédication – il fallait s'adapter à tel ou tel public, qui était *indécrottablement* attaché à tel ou tel préjugé, *etc*.
Là où la chose se complique, c'est que, dans les textes repérés comme « de sens certain », il n'y a pas forcément un exposé satisfaisant de tous les détails de ce qui serait une doctrine complète : on est donc amené à préserver certains éléments appartenant pourtant aux strates subalternes, « de sens indirect », comme appartenant malgré tout au registre du « sens certain », moyennant parfois une réinterprétation de leur statut. Pour ne prendre qu'un exemple : au Tibet a dominé l'opinion selon laquelle le Madhyamaka présentait la doctrine ultime, « certaine », du bouddhisme ; mais ni les traités de Nāgārjuna et de sa postérité, ni les sūtras de la *Prajñāpāramitā*, etc., sur lesquels ils prennent appui, ne contiennent, par exemple, l'équivalent de ce qui est développé dans les traités d'*Abhidharma*. On va donc les admettre, *mais pas tous*, en les incorporant – d'une manière qui peut être complexe – à la doctrine regardée comme « de sens certain ».

X. La confusion du registre doxographique (véhicules, systèmes philosophiques et classes de tantras) et du registre pratique (les étapes de la voie du pratiquant)

Le point où je veux en venir, c'est que la question de la voie graduée et celle de l'étagement des enseignements ou véhicules sont deux questions non seulement distinctes, mais, au fond, sans rapport entre elles, même si elles sont souvent confondues.
Certes, on peut supposer que le pratiquant évolue, au fur et à mesure de son avancée dans les étapes de la méditation et de l'étude, de telle sorte

que ce qui, comme doctrine, était approprié pour lui au départ ne l'est plus à la fin. Il passerait donc peu à peu de niveaux de compréhension plus lié à divers éléments « de sens indirect » à des niveaux de compréhension ayant plus d'affinité avec le « sens certain ». Mais, globalement, il n'en reste pas moins que la doctrine « de sens certain » doit déterminer par elle-même non seulement une doctrine philosophique générale de la nature des choses, mais encore une doctrine du chemin et une doctrine du fruit. En droit, tout chemin doit pouvoir être décrit du point de vue du « sens certain », quand bien même ses pratiquants n'y auraient pas intellectuellement accès. Au reste, je peux très bien être du type intellectuel qui comprend parfaitement, dès le début, la doctrine « de sens certain », mais avoir cependant à parcourir toutes les étapes de la voie, à partir du développement du renoncement.

C'est un point dont, je l'ai déjà souligné, un très grand et très ferme penseur comme Tsongkhapa, par exemple, a été profondément conscient en écrivant sa fameuse *Grande voie graduée vers l'Éveil*.

Mais il est visible qu'une bonne partie de la littérature tibétaine mélange en quelque sorte le registre doxographique – celui de l'étagement des véhicules et de leur subdivision, par exemple, chez les Nyingmapas – et le registre pratique de l'itinéraire spirituel. Comme on vient de le voir avec le manuel de pratique de la *Trilogie de la Rémission*, il n'est pas évident que Longchenpa ait bien départagé les deux approches et sa tendance générale, qui est aussi celle de la tradition Nyingmapa, est plutôt de flotter entre d'un côté une tendance à la compilation ou à l'empilement des pratiques caractéristiques des divers véhicules – comme si les neuf véhicules étaient autant d'échelons dans une voie pratique vers l'Éveil – et d'un autre côté des énoncés très absolutistes, selon lesquels, au point de vue du Dzogchen, il n'y aurait pas de voie, pas d'étapes, mais directement le Fruit, toujours déjà présent comme tel dans la Base.

C'est très concret : vous pouvez parfaitement, de l'aveu même des tibétains, adhérer philosophiquement à la formulation que telle ou telle école présente comme suprême, parce que votre intelligence vous permet de voir qu'elle est supérieure aux autres – sans que cela vous dispense des étapes préliminaires de la voie, si vous êtes affectivement immature, etc. – Mais, d'un autre côté, ce n'est pas parce que cette approche est située au sommet d'un mille-feuilles de voies et de véhicules qu'on ne peut y accéder qu'en traversant toutes les strates subalternes. La logique de la classification étagée des véhicules et celle des étapes de la voie sont formellement distinctes.

Nous voilà bien au cœur du problème et là est le nœud que j'aimerais sinon

dénouer pleinement, du moins décrire.

XI. Plan de la suite de l'exposé : la base, la voie et le fruit

Pour plus de clarté, je voudrais articuler ma suite de mon propos selon les trois grandes catégories de la « base », de la « voie » et du « fruit ». Il est très probable que le centre de gravité du problème se trouve du côté du second item, précisément dans les logiques tibétaines de fabrication d'un discours sur la voie graduée tâchant d'intégrer tous les éléments du Mahāyāna tantrique et non-tantrique dans un dispositif couronné par le Dzogchen. Encore une fois, je soupçonne fortement qu'il y a une sorte de « bug » dans la pensée tibétaine, notamment Nyingma, qui consiste en un penchant irrésistible à faire se recouvrir, ou à projeter l'un sur l'autre, deux types de dispositifs complètement différents : les uns qui décrivent l'étagement des approches possibles, à partir de la doctrine « de sens certain », puis en hiérarchisant les diverses doctrines « de sens indirect » en tant qu'elles en sont plus ou moins proches ; les autres, qui décrivent concrètement les étapes successives que doit parcourir un pratiquant donné.

XII. La base

Dans la catégorie de « la base » se trouvent combinées deux choses complètement distinctes l'une de l'autre : d'une part, ce qu'on pourrait appeler la philosophie générale, la théorie de la nature des choses, à la fois dans son fond ultime et dans son mode de production phénoménale – et d'autre part la présentation de notre situation initiale d'êtres égarés dans le *saṃsāra*, avant la mise en œuvre de toute voie. Chez les Nyingmapas et les Bönpos, les deux peuvent être articulés par une sorte de mythe expliquant l'origine du *saṃsāra* par une sorte de chute depuis une condition primordiale qui est aussi appelée « base », *gzhi*, mais dans un sens un peu distinct, à la fois de point de départ et source de toutes choses et de substrat fondant tous les phénomènes, comme un miroir est la base des images.

Je ne veux pas rentrer ici dans les théories vraiment propres au Dzogchen sur ce Fond primordial, d'autant que cela commence à être bien connu – ce qui m'intéresse, ici, c'est au contraire la manière dont Longchenpa va présenter la base dans des textes où il se préoccupe surtout d'une synthèse générale de tous les Véhicules.

Le texte dont j'ai déjà longuement parlé, le *Sems nyid ngal gso*, est

paradoxal en un double sens :
(1) d'abord, il présente toutes les étapes de la voie, même celles qui concernent le développement du renoncement et de l'esprit d'Éveil, notamment, avec une sorte de « coloration Dzogchen », en un sens très particulier – celui d'un appel, à la fin de chaque chapitre, à une sorte de retour à l'état naturel : loin que le *saṃsāra* soit décrit surtout comme une condition dont il faut s'arracher par des efforts vertueux, il est présenté presque partout comme un « trouble », au sens de l'effet d'une agitation stérile qui se dissiperait de soi-même si on cessait de se débattre pour y échapper.
(2) Mais, d'un autre côté, c'est un texte qui ne commence pas du tout par la présentation de la base, au sens d'une théorie générale sur la nature des choses ; il part plutôt de l'expérience de la pénibilité du *saṃsāra*, pour nous amener peu à peu à la compréhension de la nature des choses. En somme, c'est un texte où il n'y a pas d'abord la théorie, ou la Vue, puis la pratique, mais où l'on accède à la Vue par la pratique.
De ce point de vue, ce texte n'est pas forcément optimal pour comprendre l'articulation du Mahāyāna et du Dzogchen selon Longchenpa sur cette question de la Base, dans la mesure où on n'y accède à une sorte de théorie de la nature des choses qu'au moment où l'on a traversé les chapitres correspondant au renoncement, à la prise de refuge, au développement de l'esprit d'éveil, aux pratiques tantriques – c'est-à-dire quand en fait on est arrivé au Dzogchen via des éléments empruntés aux Véhicules subalternes. Et, là, tout se passe un peu comme si l'on sautait dans une dimension tout à fait autre, sans aucun rapport avec tous les préparatifs qui sont censés y avoir mené. Et, franchement, Longchenpa ne se met pas en peine d'expliquer cette solution de continuité.

XIII. Solutions de continuité chez Longchenpa : du Madhyamaka au Dzogchen, exemple tiré de *La liberté naturelle de l'esprit*

C'est un aspect des choses qui m'a frappé bien avant que je sois en état de lire Longchenpa dans le texte : quand, à la fin des années 1980, Philippe Cornu m'a donné à lire sa version premier jet de *La Liberté naturelle de l'esprit*, que j'ai lue et relue un nombre considérable de fois, j'étais fasciné par cet aspect des choses : Longchenpa pousse au plus loin une vision radicale, quasi-nihiliste, de la vacuité, à la Candrakīrti – et d'un coup on est entré dans le Dzogchen avec ses aspects d'éternité lumineuse, de puissance expressive infinie du principe, *etc*. On a parfois l'impression que

la vacuité des phénomènes, qui n'est en fait que leur inconsistance, leur caractère, en dernière analyse, introuvable, serait *la même chose* que la pureté primordiale de *rig pa*, le fameux *ka dag*. Mais c'est une idée bizarre : pour prendre une analogie très « longchenpienne », c'est comme si l'on posait massivement que l'irréalité des reflets à la surface d'un miroir, le fait qu'en dernière analyse « il n'y a rien là », d'une part – et le vide du miroir, d'autre part, entendu comme le fait qu'il ne comporte ni couleur ni forme intrinsèques, mais est ouvert à toutes, seraient *la même chose*. Que ces deux aspects soient finalement inséparables, au fond, c'est bien possible ; qu'on n'accède initialement au miroir qu'à travers l'inconsistance des images (c'est-à-dire, qu'on ne « voie » le miroir qu'à condition de se déprendre de la fascination pour la pseudo-réalité des images), c'est logique en un sens. Mais avoir l'air de dire que la vacuité façon madhyamaka, d'une part, et la pureté principale du principe, au sens du *ka dag* du rDzogs chen, seraient « la même chose », c'est produire un énoncé qui, pour le moins, n'est pas facile à saisir et que cependant Longchenpa pose plus d'une fois sans beaucoup d'explications.
Voici un exemple frappant, et d'ailleurs le premier qui m'est frappé, puisque je l'emprunte à la traduction de notre ami Philippe Cornu de *La Liberté naturelle de l'esprit* (p. 206-208 de la traduction, donc en fait tout au début du texte, puisque le livre contient une longue présentation générale des doctrines de Nyingmapas et de Longchenpa en particulier) :

« Illusion du sujet et de l'objet, concepts d'apparences et de vacuité,
Saṃsāra et *nirvāṇa*, bonheur et souffrance sont comme des beaux rêves et des cauchemars.
Dans l'instant même où ils apparaissent, leur nature est sans complications,
Et les circonstances de création et de cessation qui en résultent
Sont semblables à un songe, une illusion magique, un mirage, une ville dans les airs,
Un écho ou un reflet sans réalité.

Puisque tous les phénomènes tels que les êtres, *etc*., sont par nature non nés,
Jamais ils ne cessent, et de ce fait, il n'y a ni mouvement ni transformation dans les trois temps.
Ne venant de nulle part, n'allant nulle part,
Ne demeurant nulle part… on dirait de la magie ou un rêve…

L'ignorant croit à la réalité de l'apparence.
La considérant comme un phénomène permanent, il lui plaque la notion du « moi » et du « soi »,
Mais elle disparaît comme la jeune fille créée par magie qui s'évanouit dès qu'on la touche.
C'est que, trompé, il attribue un contenu à l'apparence irréelle.

Des six sphères de l'existence aux Champs purs des bouddhas,
Il n'y a aucun assemblage d'atomes mais les seules perceptions propres à l'esprit des êtres.
Tout comme dans un rêve bouddhas et êtres vivants
Semblent plus réels que réels et revêtent n'importe quel visage,
Dès le réveil, ils ne sont plus que la pensée d'un instant.
Sachez que les phénomènes du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* sont ainsi !

Il n'y a pas de vacuité qui contredise l'apparence,
De même que le feu est indissociable de la chaleur, le propre du feu.
La conviction d'une différence n'est qu'une distinction intellectuelle :
L'eau et le reflet de la lune dans l'eau sont indistincts dans la mare.
Apparences et vacuité sont une dans la réalité absolue.

Ces perceptions qui ne sont jamais nées sont le Corps absolu.
Leur nature immaculée est comme un pur reflet.
Puisque les considérations d'existence et d'inexistence ne sont que des errements intellectuels,
Ne revêtez d'aucune intention le contenu de vos perceptions.

L'objet perçu aussi est une image de l'esprit,
Comme le reflet d'une belle forme dans un miroir.
Ce qui, non duel, est duellement perçu
N'est que le fruit d'habitudes et d'imprégnations immémoriales,
Car bien que l'esprit et le rêve soient indissociables,
Pour celui qui est saoul de sommeil, le rêve est comme une apparence.
Sachez qu'en réalité on ne peut les séparer.

Ainsi, comme un petit enfant qui se voit dans un miroir,
Les idiots admettent ou rejettent les objets extérieurs.
Quand une mère regarde le miroir, elle l'époussette,
Et de même, les véhicules de la cause et du résultat interviennent sur l'extérieur.

Quand une belle se mire, elle nettoie son propre visage. Pareillement, quand vous l'aurez reconnu, regardez au-dedans de vous cet esprit.
Tel est le véhicule essentiel et intangible.

Bien qu'il n'y ait pas de substance dans l'esprit,
De multiples apparences s'y élèvent en vertu des conditions objectives,
Comme des formes reflétées dans un immense miroir.
Son essence est vacuité, mais son expression naturelle est incessante,
Et le jeu miraculeux des perceptions, varié à l'infini :
Ce qui est un dans la nature de l'esprit jaillit duellement en tant que *saṃsāra* et *nirvāṇa*,
A l'exemple d'un cristal qui change de couleur quand on le pose sur un tissu blanc ou noir.

Cette base d'émergence (du multiple) est en elle-même immuable, mais au gré des perceptions comme circonstances,
Elle semble se modifier dès que l'on perçoit différentes apparences.
En vérité, rien ne change, comme dans un pur cristal.
Vide depuis toujours et sans origine, la nature de l'esprit
N'est pas affectée par la perception des phénomènes du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*.
L'état de Samantabhadra, qui englobe les trois temps et l'au-delà du temps,
Perfection de la base en tant qu'Essence immuable et immobile,
N'est pas affecté par les perceptions des six objets des sens,
De même que l'eau qui reflète la lune. »

Le lecteur inattentif ne voit ici qu'une enfilade élégamment tournée de lieux communs du Mahāyāna débouchant à la fin sur le Dzogchen.
Mais le lecteur hyper-attentif, en revanche, perçoit tout de suite le point de bascule au niveau du vers :
« Comme des formes reflétées dans un immense miroir. »
Partant de la comparaison des phénomènes à des reflets, Longchenpa glisse sans transition aucune à un discours sur le miroir lui-même, un miroir immense, clair, transparent, matrice de tous les phénomènes mais non engagé en eux, éternel en fait, inaltérable. Poétiquement, la transition est parfaitement insensible ; philosophiquement elle est violente – et Longchenpa ne justifie rien du tout. Pour le pratiquant, ça « marche » ; intellectuellement, c'est un pur coup de force.
Or, la question est importante précisément pour ce qui nous occupe : si, à

la fin du siècle dont Longchenpa marque le commencement, quand un auteur comme Tsongkhapa s'appliquera à reconstruire un Madhyamaka puriste, c'est pour aboutir à une doctrine dans laquelle la vacuité n'est autre que la coproduction conditionnée – ce qui permet de tenir de manière cohérente les deux bouts, si je puis dire : une théorie radicale de l'inexistence des phénomènes en dernière analyse ET une théorie cohérente de la voie graduée.

Mais revenons en arrière dans la production littéraire de Longchenpa, puisque je suppose, sans en avoir la preuve, que *La liberté naturelle de l'esprit* est un texte assez tardif dans la production de Longchenpa. On aura plus de chances de trouver des éléments de réponse aux questions que je soulève dans l'un des trois traités où l'auteur met expressément bout-à-bout les doctrines du Mahāyāna et celles du Dzogchen : outre la *Trilogie sur la rémission*, dont j'ai déjà parlé, le *Trésor de joyaux accomplissant les souhaits*, qui est une sorte de somme du Grand Véhicule, et le *Trésor des systèmes philosophiques*, qui est une sorte d'encyclopédie des doctrines du bouddhisme visant à situer le Dzogchen dans un tout.

Commençons par le *Trésor de joyaux accomplissant les souhaits.*