

# PERSPECTIVES sur le bouddhisme tibétain.

Par Stéphane ARGUILLERE.

*Agrégé de philosophie et docteur en histoire des religions et anthropologie religieuse, chargé de conférences à l'EPHE.*

## Introduction

### [ 1. Qu'est-ce qu'une perspective ? ]

Le titre de cette conférence, à l'origine, était : « Perspectives sur le bouddhisme (tibétain) ». Sous cet intitulé, on s'attendrait à trouver un tour d'horizon sommaire des rudiments de cette forme de spiritualité. Toutefois, nous avons voulu prendre en considération ce que le terme de « perspective » implique de profondeur. Il s'agit dès lors de tenter une présentation qui, pour être brève, et accessible sans connaissances préalables, n'en soit pas moins riche de contenu, et en particulier de contenu philosophique.

### [ 2. Limitation du champ ]

Notre ambition est de donner à entendre ici quelque chose qui ne se trouve pas dans la littérature de vulgarisation sur le sujet. Dès lors, il faut restreindre notre champ pour gagner en précision et en exactitude : pas question de survoler les vingt cinq siècles du développement historique du bouddhisme, ou les cent et quelques volumes de la littérature canonique du **Kangyur** (ce qui, au demeurant, exigerait un conférencier infiniment plus savant)

### [ 3. Comment chaque enseignement les exprime tous ]

Cette réduction du champ a d'ailleurs une justification traditionnelle : on dit en effet que chacun des enseignements du Bouddha contient tous les autres, qu'il exprime sous un point de vue donné.

Prenons-en un exemple, inspiré du maître chinois **Fa-tsang** : soient un grand nombre de miroirs placés en regard les uns des autres ;

dans chacun apparaîtra l'image de tous. Sur ce modèle, il est permis de laisser de côté l'ensemble du bouddhisme et de ne s'intéresser qu'à l'une de ses branches, dès lors que l'on s'applique à la présenter de telle sorte qu'elle enveloppe clairement en soi la richesse du tout. Limitons nous donc au bouddhisme dans sa forme tibétaine ; et parmi les cinq formes diverses sous lesquelles il s'est conservé au Tibet, **Nyingma, Sakya, Kagyu, Gelug** et **Bön**, ne parlons que d'une seule, la tradition de **Sakya** ou école **Sakyapa**.

## 1. La tradition Sakyapa

### [ 1. Nécessité de présenter cette tradition méconnue ]

La tradition Sakyapa étant la plus méconnue des quatre grandes branches du bouddhisme tibétain, mais non la moindre, il semble important d'attirer l'attention sur ce qui en fait la valeur singulière.

### [ 2. Profondeur doctrinale et contemplative ]

Au Tibet, elle était célèbre pour son heureuse conjonction d'érudition et de méditation, pour l'harmonie qu'elle établit entre la philosophie et les **Tantra** (ou enseignement ésotérique du bouddhisme). Née de l'enseignement de plusieurs grands spirituels de l'Inde, cette école a pour pilier essentiel l'enseignement du **Lamdré**, ou **La Voie avec son Fruit**. Celui-ci s'est formé par agrégation successive des préceptes de maîtres de la lignée de transmission orale autour d'un noyau constitué par le Tantra de **Hevajra**, un texte hermétique où se trouvent les clefs des méthodes contemplatives supérieures du tantrisme bouddhique. Je ne parlerai pas ici de la vie des adeptes qui ont transmis cette tradition jusqu'à nos jours ; ce serait trop long, trop exotique, et relativement inutile puisqu'on trouve les biographies des cinq maîtres fondateurs de cette école,

**Sachen Kunga Nyingpo,**

**Lopön Sönam Tsemo,**

**Dragpa Gyaltsen,**

**Sakya Pandita, et Chögyal Phagpa** dans un livre paru en français : **Histoire et doctrines de**

**la tradition Sakyapa** de **Guéshé Shérab Gyaltzen Amipa**.

**[ 3. Pourquoi on ne parlera pas des tantra ]**

Chaque école du bouddhisme tibétain se distingue par certaines méthodes de pratique tantrique reçues de l'Inde ou développées au Tibet même ; mais il serait déplacé de parler en détail de cet enseignement qui se veut secret, le **Vajrayana**, dans une conférence ouverte à tout le public. D'autres que moi peuvent s'y hasarder ; pour moi, je n'ai heureusement pas les connaissances dans ce domaine qui m'exposeraient à en dire trop, au cas où je serais tenté de satisfaire la vaine curiosité de quelque auditeur. Du moins serait-ce aller contre les injonctions de **Sakya Pandita**, qui dans **La Distinction radicale des trois disciplines** défend expressément de la faire ; libre à ceux qui se croient plus avisés que cet auteur, de se conduire à leur guise. C'est auprès d'un maître versé dans l'ésotérisme de cette tradition que ceux qui le souhaiteraient étudieront selon les règles le **Lamdré**, et le reste des **Treize enseignements d'or** propres aux **Sakyapa**.

**[ 4. Importance des doctrines philosophiques ]**

Cependant, ces considérations restrictives ne nous condamnent pas au mutisme absolu. En effet, comme l'intérêt particulier de la tradition de **Sakya** tient à la conjonction parfaite qu'elle réalise entre la philosophie et les **Tantra**, il reste à esquisser les grandes lignes de la pensée qui s'est développée en son sein. Si d'aventure il se trouvait ici quelqu'un pour se dire que je ne présente que les parties les moins relevées de l'enseignement **Sakyapa**, je prierais cette personne de prendre patience, car il apparaîtra bientôt qu'il se trouve déjà dans les doctrines que nous allons esquisser ici de quoi nourrir des années de réflexion, même de la part d'intelligences assez supérieures.

**[ 5. Sakya Pandita ]**

Parmi les cinq maîtres fondateurs, celui dont les traités ont la plus grande importance philosophique est **Sakya Pandita** (1182 – 1252). Son **Trésor des raisonnements logiques** est un texte qui force l'admiration par sa clarté et sa subtilité ; et **La Distinction radicale des trois**

**disciplines** n'est pas moins magistrale. Enfin son œuvre entière est d'une luminosité dont la splendeur n'a pas fini d'éveiller les esprits.

**[ 6. Diversité doctrinale au sein de la tradition Sakyapa ]**

La tradition **Sakyapa** est riche d'une grande diversité, puisqu'elle a compté parmi ses rangs des penseurs aussi variés que **Jé Rendawa** d'une part, qui fut le maître de **Jé Tsongkhapa**, lequel a réformé le bouddhisme tibétain et fondé l'école **Gelugpa**, et **Shakya Chogden** d'autre part, réputé proche des traditions **Jonangpa** et **Kagyüpa**. Bref, la spéculation philosophique des savants de **Sakya** a irrigué toute la vie spirituelle du Tibet ; il serait à peine exagéré de dire que tout ce qu'il y a eu de grands esprits au Tibet s'est nourri des fruits de cette tradition.

**[ 7. Orthodoxie parfaite de Gorampa ]**

Mais, de l'avis de la plupart des maîtres **Sakyapas**, celui qui a exprimé le plus fidèlement la pensée des maîtres fondateurs de la tradition **Sakyapa** est **Gorampa Sönam Sengé**, dit « l'omniscient ». C'est sur son traité de **La distinction des vues** que je me fonderai pour donner un aperçu de la doctrine la plus pure des **Sakyapas**.

## **II. Distinction et unité de l'essence et de l'apparence**

**[ 1. Sans cette distinction, pas de philosophie ]**

D'une manière générale, toute philosophie, en Asie comme en Occident, commence par la distinction de deux ordres de réalité, l'apparence et l'essence, la surface et la profondeur. Même un auteur comme **Nietzsche**, négateur de toute forme d'**arrière monde**, a bien dû présupposer la distinction de l'apparence et de la vérité ; sans quoi il n'aurait pas écrit tant de livres. On n'écrit un livre de philosophie, on n'enseigne la philosophie, que pour rectifier des erreurs, pour dissiper des faux-semblants et révéler des vérités inaperçues.

**[ 2. Ce qui distingue les deux réalités, c'est le degré de pénétration**

### ***du point de vue correspondant ]***

Ces deux réalités sont distinguées selon le niveau de rigueur du point de vue : à première vue, naïvement, sans plus y réfléchir, les choses semblent être comme ceci ; mais, après mûr examen, en vérité, elles seraient plutôt comme cela. Du point de vue de l'opinion commune, elles sont ainsi, mais d'un point de vue plus éclairé, elles sont plutôt ainsi.

### ***[ 3. Que la réalité superficielle n'est pas à délaissier ]***

En général, un philosophe prescrit d'abandonner le point de vue superficiel et d'adopter le point de vue philosophique. Or le bouddhisme est un peu plus subtil que cela, dans ses développements supérieurs : il adopte en effet le point de vue le plus rigoureux, mais sans rejeter entièrement le point de vue superficiel.

En quel sens ?

Soit par exemple un rêve ; en vérité, rien de ce que l'on a cru percevoir au cours du rêve n'existe, mais il n'est pas juste pour autant de dire que cette illusion soit un pur néant, puisqu'elle a été éprouvée, vécue.

### ***[ 4. Conjonction de l'apparence et de l'essence ]***

La vérité n'est pas du côté des illusions du rêveur, mais elle n'est pas non plus unilatéralement du côté de leur négation. Disons que le point de vue ultime d'une philosophie vraiment supérieure tient à la conjonction de l'apparence et de l'essence ; l'essence, en effet, n'est essence que par rapport aux apparences, et les apparences ne se comprennent que rapportées à cette essence. Il ne faut donc pas bannir ce qui est superficiel en optant pour ce qui est profond seulement ; une profondeur qui serait coupée de la surface, une essence sans apparence, n'est pas si profonde ou essentielle, qu'une essence qui coïncide avec l'apparence. Comme le dit **Nagarjuna**, le grand philosophe bouddhiste indien du début de notre ère :

« On n'enseigne pas la réalité absolue sans s'appuyer sur la pratique ; on atteint pas l'extinction sans avoir compris la réalité absolue. »

### ***[ 5. La réalité superficielle comme méthode, la réalité absolue comme but ]***

C'est-à-dire qu'il y a au moins une nécessité pratique de prendre appui sur l'illusion commune pour préparer un auditeur à comprendre la réalité absolue ; voir même, on est soi-même obligé de cultiver méthodiquement son esprit pour comprendre graduellement ce qu'est cette réalité absolue, ce qui implique une réelle prise en considération de l'apparence ou de l'illusion, laquelle ne se dissipe pas à la première réfutation, ni à la première session de méditation. Cette formule est capitale pour l'école de Sakya, qui au Tibet est remarquable pour la manière dont elle s'est refusée à verser soit dans un quiétisme mystique, refusant de « s'appuyer sur la pratique » pour accéder à l'absolu, soit dans une sorte d'activisme moraliste, si soucieux de rigueur méthodique qu'il empêche de « comprendre l'absolu ».

### ***[ 6. Identité ultime des deux réalités ]***

Cette citation n'établit que la nécessité pratique de se fonder sur l'apparence pour exposer la nature ultime de toutes choses ; allons plus loin, et montrons que les bouddhistes considèrent qu'il y a vraiment une identité entre apparence et réalité ultime. **Nagarjuna** écrit en effet que :

« C'est la production conditionnée que nous appelons **vacuité**. Celle-ci est imputée sur une base. C'est cela même qui est la voie moyenne. »

Ce passage est énigmatique dans sa formulation ; mais son sens est éclairci par les divers commentaires indiens et tibétains. Tout d'abord, la **vacuité** est un nom donné à la vérité philosophique par opposition à l'apparence ; c'est-à-dire qu'il s'agit du caractère irréel des apparences qui à première vue se donnaient comme réelles. Mais en fait cette réalité apparente et cette irréalité de fond sont indissociables : Dire que « c'est la production conditionnée que nous appelons vacuité », signifie, en d'autres termes, que la relativité des phénomènes est à la fois ce par quoi ils existent en surface et sont, dans l'absolu, illusoire.

Plus encore, « celle-ci [**la vacuité**] est imputée sur une base », c'est-à-dire que cette essence est l'essence de ces apparences et n'existe

qu'en elles. Une saine philosophie ne choisira donc pas l'absolu en délaissant le superficiel. Elle doit être soucieuse, selon le mot de **Simplicius** que l'on attribue toujours à **Platon**, de « sauver les phénomènes ».

### [ 7. Transition vers la détermination de la réalité superficielle ]

Après ces considérations préliminaires, voyons ce que notre auteur dit plus précisément de ces questions. Selon lui, il faut certes d'abord distinguer les deux vérités : superficielle et absolue. Mais la réalité superficielle n'est pas exactement le contenu de l'opinion commune irréfléchie.

## III. Détermination de la réalité superficielle selon Gorampa

### [ 1. Distinction du réel et de l'irréel au sein de l'apparence ]

Au sein de l'apparence même, il faut distinguer du réel et de l'irréel. Il faut déterminer clairement la nature des phénomènes grâce aux « moyens de connaissance droits » (**pramana** en sanskrit). Il faut discerner ce que d'autres philosophes bouddhistes nomment la « nature dépendante » et la « nature imaginaire ». La nature dépendante est une pure apparence qui dans l'absolu est sans consistance, mais elle est effectivement vécue ; la nature imaginaire, comme son nom l'indique, est purement et simplement imputée par l'entendement sur la base de ses perceptions.

### [ 2. L'imaginaire et le dépendant selon l'idéalisme bouddhique ]

Illustrons cela d'un exemple : soit un paysage peint en trompe l'œil sur un mur ; le paysage qui paraît s'étendre à l'intérieur même de l'espace obstrué par le mur est purement imaginaire ; mais la peinture comme telle, les couleurs appliquées sur le mur, ont plus de réalité. Peut-être ce mur et ses couleurs elles-mêmes n'ont-elles pas non plus de réalité *absolue*, au jugement d'un métaphysicien ; en attendant, dans le registre de la pratique quotidienne, ils ont plus de réalité que le paysage imaginaire

qu'ils composent. De même, la réalité superficielle doit-elle faire l'objet d'un examen critique, départageant ce qui est **superficiellement réel** de ce qui est **irréel même en surface**.

### [ 3. Rejet théorique de la simple convention mondaine ]

Pourquoi ne pas adopter, en fait de vérité superficielle, la simple convention du monde au sens le plus plat du terme ? Pour deux raisons : elle est irrationnelle et elle n'est pas de nature à conduire au bonheur. En quel sens elle est intenable, et de quelle manière elle semble s'effriter à l'examen, c'est ce qu'il n'est pas possible d'exposer ici en détail ; il faudrait présenter le contenu des traités de logique bouddhiste, ce qui serait long, aride et complexe.

### [ 4. Rejet pratique de la simple convention mondaine ]

Quant à la question de savoir si cette convention mondaine est de nature à mener au bien-être, il est à savoir que l'enseignement bouddhique se fonde sur quatre propositions qui ont trait, précisément, à la nature de la souffrance et du bonheur : les **quatre nobles vérités**. Quelles sont-elles ? Premièrement, que l'existence ordinaire est pleine de souffrance ; deuxièmement que l'origine de cette souffrance tient au dysfonctionnement de notre propre esprit ; troisièmement, qu'il existe un état sans souffrance, le **Nirvana** ; et enfin, qu'il y a un chemin qui y mène.

L'opinion commune, ici en Occident notamment, accepterait-elle en effet les quatre nobles vérités, telles que le Bouddha les a exposées ? Sûrement pas. Nous ignorons que notre esprit est égaré, et que nous sommes engagés dans des conduites qui, motivées par la recherche de ce que nous croyons avantageux, nous mènent à notre perte. Il faut donc rectifier l'évaluation courante des phénomènes, même sans parler de l'absolu proprement dit.

### [ 5. Rien n'existe hors de l'esprit ]

Même dans le domaine superficiel, il faut donc discerner le réel de l'irréel. Or au terme d'une

analyse, dont on retrouverait l'essentiel dans le premier chapitre du *Trésor des raisonnements logiques* de **Sakya Pandita**, mais qu'il n'est pas possible de restituer ici, il s'avère que rien n'existe hors de notre esprit. La chose en elle-même n'est rien d'autre que sa claire manifestation à nos cinq sens, synthétisée et reconnue par le sens commun ou mental, à l'égal des apparences d'un rêve.

### [ 6. Causalité de l'apparence ]

Cette pure apparence, en dépit de son irréalité, ne se produit pas au hasard et sans causes. Qu'un rêve soit issu de contenus psychiques inconscients, et ait à se titre un caractère bien déterminé quant à son origine et à sa signification, c'est une idée à laquelle nous avons été familiarisés par la psychanalyse. De même, dans le bouddhisme tardif, la négation d'une réalité extérieure va naturellement de pair avec la doctrine du *karma* : si le monde existait indépendamment de nous, par quel prodige se prêterait-il à la rétribution de nos actes ? Au contraire, les apparences sont le fruit des imprégnations psychiques issues de nos actes passés, conservées dans une instance psychique que la tradition nomme : « conscience-réceptacle-universel ».

### [ 7. Théorie du karma ; comparaison avec la tradition biblique ]

Nul acte n'est sans conséquence. À une théorie morale se formulant en devoirs, et promettant une récompense future des mérites et une punition des fautes, le bouddhisme préfère l'idée que nous devenons ce que nous faisons. Nos actes nous façonnent ; et le monde où chacun de nous vit est le reflet de l'être qu'il s'est donné. Certes, cela rend chacun responsable des souffrances auxquelles il est confronté ; il n'est plus question d'imaginer un récit comme le *Livre de Job* qui pose une possible inadéquation entre les mérites et le bonheur. **Job** est juste et pourtant il souffre ; c'est que la vertu ne donne pas droit au bonheur, selon ce livre biblique. L'avantage de ce modèle, c'est que les malheureux ont encore la chance de pouvoir se croire innocents ; en contrepartie, rien ne leur garantit que leur soumission passive au sort qui les accable sera récompensé : si leur innocence ne leur a pas garanti le bonheur, comment leur patience et leur piété le pourrait-elle ?

Contre une doctrine aussi monstrueuse, le bouddhisme préfère assumer l'idée que ceux qui souffrent sont les auteurs de leur propre malheur, tout en leur réservant la possibilité d'agir de telle sorte qu'ils soient assurés de ne plus jamais vivre cela à nouveau.

### [ 8. Contre une morale de la récompense et de la punition ]

De plus, l'on ne se situe pas ici dans le cadre de cette morale d'une bassesse d'esclave, qui amène l'homme au bien par la crainte de son Juge. C'est un processus entièrement naturel qui unit vertu et bonheur, vice et souffrance : la médiation d'un Père éternel est superflue. Simplement, les actes pervers, conditionnant notre tempérament, engendrent un monde de cauchemar, tandis que les actes vertueux, devenus une seconde nature, s'extériorisent sous la forme de perceptions aimables.

### [ 9. Ce qui fait la consistance de l'apparence ]

Ce qui donne son apparence de consistance et de solidité au monde qui nous entoure, ce n'est pas l'existence d'une matière, autonome à l'égard de notre perception. Ce sont ces empreintes inscrites au fond de notre esprit, qui se manifestent successivement sous la forme de phénomènes semblables à un songe ou à une illusion magique. Sur tous ces points, **Gorampa** est en accord avec l'idéalisme bouddhique soutenu par les fortes démonstrations du premier chapitre du *Trésor des raisonnements logiques* de **Sakya Pandita**.

### [ 10. Le critère de l'objectivité est subjectif ]

Pour revenir à notre question précédente, celle du critère de distinction du réel et de l'irréel dans le domaine superficiel, autrement dit, des perceptions objectives et des perceptions fausses, **Sakya Pandita** résout le problème en disant, paradoxalement, qu'est objective une perception qui a pour origine une imprégnation psychique, autrement dit, une tendance latente de l'esprit. Autrement dit, il cherche dans le sujet le critère de l'objectivité, ce qui est troublant, mais sans doute nécessaire en dernière analyse. Prenons un exemple : dans un rêve, les formes et les couleurs sont réelles en tant que perceptions ou modes de l'esprit ; mais le faux-

semblant de réalité extérieure qu'i s'y manifeste n'est qu'imagination sans positivité. De même, la plupart des illusions perceptives, en tant qu'elles s'expliquent par un mauvais fonctionnement de l'organe sensoriel, sont-elles rejetées même dans le domaine de la pratique mondaine, comme dans le cas où un malade atteint de la jaunisse voit jaune une chose blanche.

**[ 11. La conscience et ses perceptions comparées à l'océan avec ses vagues dans le Lankavatara-sutra ]**

**Gorampa** présente donc un système où, sur le plan superficiel, il faut nier l'idée d'une réalité extérieure à l'esprit, mais accepter l'existence de l'esprit lui-même et de ses perceptions. Je le répète : lorsque nous rêvons, ce dont nous rêvons n'est rien, mais la conscience rêvante existe, et elle éprouve effectivement l'expérience du rêve, qui se manifeste en elle « comme les vagues dans l'océan », dit un grand texte du bouddhisme, le **Lankavatara-sutra**. Pour préciser cette idée, lisons donc quelques lignes de ce texte :

« Sans arrêt dansent les vagues dressées de l'océan agité par le vent ; de même sur l'océan de la conscience de tréfonds constamment brassée par les vents de la sphère objective, dansent les consciences sensorielles que sont les remous de la multiplicité. Les couleurs bleu foncé, rouge, etc., avec sel, coquillages, lait, miel, fleurs, et fruits odorants, rayons de soleil, ont entre elle la même relation que l'océan et ses vagues ; elles ne sont ni identiques ni différentes. Ainsi des sept sortes de consciences fondues dans la conscience de tréfonds. Comme les vagues se déploient de façons variées à la surface de l'océan, ainsi les diverses consciences sensorielles se meuvent dans la conscience de tréfonds. »

**IV. Détermination de la réalité absolue**

**[ 1. La conscience elle-même est récusée dans l'absolu ]**

Une telle théorie, qui fait de la vie un songe, qui ramène toute chose à la conscience qui la perçoit, et fait de notre existence une séquence

réglée d'hallucinations, peut déjà paraître quasi-nihiliste. Elle ne l'est en rien, si l'on réfléchit bien ; car au fond elle n'entraîne pas la moindre dénégation du plus infime détail de notre expérience vécue. Et parmi les bouddhistes, certains ont eu tendance à lui reprocher, parce qu'elle pose encore la réalité de la conscience dans le domaine superficiel, de n'être pas assez radicale. Dans la mesure où l'idée d'une réalité de l'esprit n'est pas surmontée, on pourrait lui reprocher de ne pas percevoir l'irréalité de toutes choses, la vacuité, dans toute sa profondeur : vous adhérez, disent ces critiques extrémistes, à un système qui pose l'existence réelle de l'esprit, tout en niant qu'il y ait des phénomènes extérieurs. Mais cette objection est puérile ; car si **Gorampa** nie l'existence réelle des phénomènes extérieurs et matériels même du point de vue de la réalité superficielle, il ne pose pas pour autant que l'esprit, lui, soit réel dans l'absolu.

**[ 2. La conscience d'une illusion n'est qu'une illusion de conscience ]**

Comment peut-on nier même la réalité de l'esprit dans l'absolu ? Il y a beaucoup d'arguments ; n'en présentons qu'un seul. Poser la réalité de la conscience en l'absence d'objets réels est quelque peu irrationnel en dernière analyse. La conscience tire de son propre fond des objets fictifs ; mais il ne s'agit guère de perception dans ce cas, ce serait plutôt une forme particulièrement nette d'hallucination. Mais dans ce cas, puisque ce que je crois voir n'est rien en fait, puisqu'en définitive je ne vois rien, comment puis-je même seulement dire que je vois ? Faute d'objet, la conscience d'objet ne saurait se produire ; la conscience d'une illusion est une illusion de conscience. C'est ce que dit le grand philosophe de l'école du milieu, **Candrakirti**, lorsqu'il écrit que l'exemple du rêve ne vaut rien pour prouver la possibilité qu'une conscience-d'objet existe en l'absence d'un objet.

**[ 3. Contre le réalisme des Gelugpa ]**

Certains naïfs croient qu'il faut comprendre ce texte au sens d'une réfutation de l'idéalisme, prouvant la réalité d'un monde extérieur au plan superficiel, et niant aussi bien la conscience que la réalité extérieure dans l'absolu. Tel n'est pas le point de vue de **Gorampa**, le grand philosophe **Ngorpa** : pour lui (et ses arguments

sont indubitablement plus solides que ceux de ses contradicteurs), le passage de **Candrakirti** veut dire que, si le monde extérieur est illusoire même au point de vue superficiel, la conscience, qui de ce point de vue est réelle, est cependant elle-même illusoire dans l'absolu.

**[ 4. La réalité absolue, exempte d'épanchements discursifs, n'est pas du domaine de l'entendement ]**

Qu'est-ce que la réalité absolue ? Elle est, dit-il, exempte d'épanchements, c'est-à-dire, ni être ni non-être, informulable et inconcevable. Ou plutôt, on peut bien se représenter l'absolu, s'en former quelque concept ; mais cette représentation, qui au demeurant est (dans un premier temps) utile sur le chemin, n'est pas l'absolu proprement dit. La représentation de l'absolu se fonde sur les apparences de la réalité superficielle en les niant ; elle est simplement la reconnaissance de l'irréalité de la conscience elle-même. Mais l'absolu proprement dit, auquel on accède sur la base de ce concept de la vacuité, n'est pas du domaine de l'entendement, car celui-ci relève de la réalité superficielle, comme le dit **Santideva**, autre grand philosophe bouddhiste indien.

## V. La sagesse primordiale et la compréhension de l'absolu

**[ 1. Conscience et sagesse primordiale ]**

Est-ce à dire que cette réalité absolue soit inconnaissable ? Ce serait très fâcheux, car il est nécessaire de la connaître pour atteindre l'Éveil. Simplement, comme l'expriment les vers conclusifs du traité de la **Distinction des vues** de **Gorampa**, lorsque l'entendement ordinaire est suspendu, au terme de l'enquête qui a révélé la vacuité de toutes choses, lorsque, à défaut des objets illusoire qui étaient sa pitance ordinaire, la conscience (rnam-shes) s'abolit, alors surgit la sagesse primordiale (ye-shes) non-duelle. En vérité cette sagesse primordiale, ou connaissance de l'absolu, n'est pas séparable de l'absolu lui-même : elle est pour ainsi dire la connaissance absolue par laquelle l'absolu se connaît essentiellement lui-même, sans aucune dualité.

Citons quelques-uns des vers conclusifs du traité de la **Distinction des vues** de **Gorampa** :

« Le mode-d'être exempt des quatre limites-extrêmes

Et l'entendement qui en opère la compréhension ne peuvent être distingués comme deux [réalités] ;

C'est à la résorption de l'entendement dualiste dans la dimension exempte d'épanchements discursifs

Que l'on applique la désignation de « vision, voyant l'Élément Réel ". » »

**[ 2. Abolition de l'inadéquation entre la connaissance et l'absolu ]**

Cette stance est d'un sens très subtil et l'auteur y fait usage d'un certain nombre de termes techniques déroutant ; il faut dire que je l'ai tirée d'un poème qui résume en quelques dizaines de vers plus de cent pages de raisonnement spéculatif très dense. Malgré tout, ce qui en ressort, c'est bien cette idée que l'absolu est clair en soi et pour soi, et que l'ultime connaissance de l'absolu, c'est l'absolu lui-même. C'est pourquoi l'intelligence qui le contemple est appelée « sagesse primordiale », puisqu'elle n'est autre que la science de l'absolu qui depuis l'origine repose en lui. La progression de l'esprit vers la vérité est la suppression graduelle de l'inadéquation, autrement dit de la différence, entre le sujet connaissant l'Élément Réel, et cet Élément lui-même. C'est ainsi en définitive que se réconcilient la vérité et la conscience, l'essence et l'apparence.

**[ 3. Une rupture de niveau ]**

On passe ici à un autre niveau de réalité ; ce dont il est question, lorsque l'on parle de l'absolu proprement dit et de la sagesse primordiale qui lui est inhérente, n'est pas de l'ordre des choses qui durent et qui passent au sein de l'esprit ordinaire. Dès lors, il est également faux de dire que cette sagesse ait toujours existé, et de croire qu'elle s'est produite un jour.

## VI. Deux erreurs concernant La sagesse primordiale

### [ 1. L'erreur de la préexistence de la sagesse dans la conscience ]

La première hypothèse est la plus difficile à réfuter : elle consiste à croire une chose qui au fond est juste, mais sous une forme très naïve et, en tant que telle, fausse. Il s'agit de la doctrine qui affirme qu'il y a en nous une « nature de Bouddha » éternellement pure, sous-jacente à notre esprit ordinaire, comme un joyau dans sa gangue. Sur le fond, cette doctrine est parfaitement juste, car il est clair que la sagesse primordiale, étant inhérente à l'absolu, ne peut être produite par les efforts du pratiquant sur le chemin. Autrement dit, toutes les qualités de l'« veil » sont inhérentes à l'élément Réel, et non forgées par nos vertus et nos méditations. Mais le défaut de cette formulation tient à ce qu'elle confond l'éternel (ce qui n'est pas de l'ordre de la durée) avec le perpétuel (ce qui dure toujours) ; elle fait en outre comme si cette sagesse primordiale était le fond ou l'étoffe de l'esprit ordinaire.

Toutes ces expressions nomment une vérité profonde en des termes inadéquats.

### [ 2. Le quiétisme qui en découle ]

Ils sont d'ailleurs liés à une conception « quiétiste » de la méditation, c'est-à-dire à l'idée qu'il suffit de laisser son esprit non amendé, sans artifice, pour être éveillé.

Or cette théorie est récusée par **Sakya Pandita**, tant dans le *Traité de l'élucidation de l'idée de l'anachorète* que dans la *Distinction radicale des trois disciplines*. Voilà ce que dit **Sakya Pandita** dans le premier de ces deux traités, où il critique une autre tendance du bouddhisme tibétain, qui selon lui n'a pas su résister à cette tentation du quiétisme ;

### [ 3. Sakya Pandita, critique de certains Kagyüpas- ]

[Selon] les instructions cruciales de la *mahamudra* de certains contemporains, [lors des expériences méditatives de] délice, clarté et absence de constructions imaginaires, on [est en péril de] s'écarter gravement de la *mahamudra* véritable :

« Délaissant les trois déviations et les quatre déchéances,

Médite donc d'une manière naturelle,  
Comme le brahmane qui file ;

Abandonne-toi au délassement, frais,  
non-amendé. »

Si l'on dévie dans le délice, [disent-ils] on renaîtra comme dieu du monde du désir ; si l'on dévie vers la clarté, on renaîtra dans le monde de la forme ; et si l'on dévie vers l'absence de constructions imaginaires, dans le monde sans forme. En ce qui concerne les quatre occasions de déchoir, il s'agit de la déchéance de la condition fondamentale<sup>1</sup>, de la déchéance dans la méditation, de la déchéance dans la voie et de la déchéance dans la complication<sup>2</sup>.

Délaissant ces [sept travers], pareil au brahmane qui file [tranquillement], on s'abandonne, frais, non-amendé, détendu, souple et limpide. Voilà ce qu'ils disent.

[Tout] cela est dans le droit fil de la blanche panacée chinoise [c'est-à-dire de l'enseignement **Tch'an**, tradition chinoise mieux connue sous le nom japonais de **Zen**, et qui se diffusa quelque peu dans les débuts du bouddhisme au Tibet] ; Telle n'est pas la *mahamudra* enseignée par le Bouddha.

D'une manière générale, il n'est question de *mahamudra* ni dans les *sutra* ni dans le *vinaya*, ni dans l'**Abhidharma** ; et plus précisément, je ne sache pas qu'une telle *mahamudra* y soit exposée. (...)

Mais, se dira-t-on, quand bien même elle ne serait pas exposée dans les *sutra*, les *tantra* et les traités, quelle contradiction y aurait-il à la pratiquer ?

Cela est clair dans la mesure où cette [méthode] qui contredit les *sutra* et les *tantra* est [également] irrecevable pour la raison.

<sup>1</sup> Il s'agit de la complaisance dans la pure vacuité, qui rend incapable d'intégrer toutes les expériences phénoménales dans la contemplation.

<sup>2</sup> Il s'agit de la tendance à chercher dans les autres enseignements du bouddhisme un complément à la *mahamudra*, comme si elle n'était pas autonome par elle-même.

En effet, c'est une déviation plus grave de renaître parmi les dieux dénués du loisir [de pratiquer la Religion] que de renaître chez les dieux dont [il est question dans leur exposé de] la triple déviation. Dans tous les *sutra* et *tantra* [on trouve] des vœux formulés en vue de ne pas renaître dans les huit conditions dénuées de loisir ; et [Nagarjuna le] dit :

« Qu'est-ce qu'une méditation hébétée ?  
Par l'hébétude est obtenue l'hébétude. »

C'est-à-dire qu'il y a certaines manières de disposer [l'esprit] dans une condition où l'entendement n'est point amendé qui sont les méditations hébétées, et ne se distinguent en rien de la blanche panacée de « l'abbé chinois. »

**[ 4. Motif de cette critique : justifier la Méthode. Justification de ce qui fait le fond de la critique, du point de vue du Dzogchen ]**

Pour qui sait lire ces textes, il est clair d'ailleurs que l'auteur n'attaque pas ce qui fait le fond authentique d'autres traditions tibétaines comme le **Dzogchen** des **Nyingmapas** ; il en détruit une forme déviée et caricaturale, attaquée aussi par un maître **Nyingmapa** comme **Longchenpa** dans le *Trésor de bijoux de l'Élément Réel* ou le *Trésor de joyau du mode-d'être*. Cette perversion du **Dzogchen** ou de la **Mahamudra** consiste à confondre conscience (*rnam-shes*) et sagesse primordiale (*ye-shes*) et à prêter à la conscience ordinaire des perfections qui n'appartiennent qu'à la sagesse primordiale. On aboutit ainsi à une méditation paresseuse, passive et hébétée, qui tient à la surestimation de l'esprit ordinaire. Cultiver la quiétude lorsqu'on a découvert la sagesse primordiale est sans doute une chose excellente ; mais confondre l'hébétude d'un esprit qui se laisse aller avec cette sagesse est dangereux.

**[ 5. L'erreur de la production de la sagesse par la pratique ]**

Il y avait deux hypothèses, disions-nous : celle qui croyait en la préexistence de la sagesse primordiale dans l'esprit ordinaire, que l'on a réfutée, et une autre qui affirme, elle, que cette sagesse est tout simplement produite par les pratiques des adeptes sur le chemin spirituel. Cette seconde hypothèse est moins séduisante et flatteuse pour l'imagination, mais elle a rallié les suffrages de bien des penseurs scolastiques du Tibet. Il est curieux que des solutions rationnellement défectueuses séduisent souvent ceux qui se piquent le plus de rigueur intellectuelle : cela vient sans doute de ce qu'ils aiment le paradoxe et la difficulté, et qu'ils croient souvent qu'il suffit de contredire l'opinion commune (ou, ici, l'expérience spirituelle des méditants) pour avoir raison.

**[ 6. Absurdité d'un gradualisme outré ]**

Quoi qu'il en soit, certains affirment que la sagesse et les qualités des Bouddhas sont purement et simplement le produit de la voie, un résultat fabriqué par la pratique de la méditation. Cette doctrine rabaisse beaucoup la sagesse primordiale ; car il en découlerait, pour diverses raisons, qu'elle deviendrait impermanente et composée, caractères qui répugnent absolument à son concept. L'éternel en effet ne peut commencer d'être ; ne naît que ce qui est voué à la destruction. Et surtout, il faudrait qu'elle soit distincte de l'absolu de l'absolu lui-même, dont elle est la connaissance ; celui-ci en effet ne saurait être considéré comme impermanent ou comme produit du cheminement spirituel !

**[ 7. La vue juste, conjonction de profondeur et d'habileté dans la méthode tantrique ]**

Toute la subtilité de la vue juste, telle qu'elle est présentée par **Gorampa** et tous les maîtres fidèles à la tradition de **Sakya**, consiste donc à concilier l'éternité de l'absolu et la nécessité du cheminement méditatif. Il faut récuser tant l'idée d'un Éveil immédiat, sans préparation, que la représentation d'une perfection forgée par les efforts de l'adepte. On devine aisément que ces analyses philosophiques, menées dans le style de la pensée exotérique des *Sutra*, trouvent leur couronnement naturel dans la méthode supérieure des *Tantra*, Notamment telle qu'elle est présentée dans le *Lamdré* ou *La Voie avec son fruit*. Mais, nous devons le répéter, il s'agit là d'un domaine qu'on ne peut qu'évoquer de

loin. **Sakya Pandita** y insiste dans la ***Distinction radicale des trois disciplines*** : une pratique, voire même seulement une étude des **Tantra**, menée sans la maturation qui va de pair avec la consécration (initiation), serait vaine et même dangereuse. L'un des enjeux des thèses que nous avons exposées d'après **Gorampa** est de justifier la nécessité de la quadruple consécration, en dépit de l'éternelle perfection de l'absolu.

## Conclusion

### [ 1. Éloge de S.E. Phendé Rinpoché ]

Nous avons le grand honneur, en France, de bénéficier de la présence de **S.E. Phendé Rinpoché**, qui est l'un des chefs de la branche **Ngorpa** de cette école. C'est d'ailleurs à cette branche, extraordinaire par son fondateur, **Ngorchen Kunga Zangpo**, et par les maîtres qui l'ont illustrée jusqu'à nos jours, qu'appartenait le grand adepte et philosophe, dont le traité de ***La Distinction des vues*** a fait le fond de cet exposé. Quant à **S.E. Phendé Rinpoché**, il est frappant qu'un maître détenant un si précieux héritage spirituel ait pu demeurer de si longues années en France sans que son mérite hors du commun ait été jusqu'ici reconnu à sa juste mesure.

### [ 2. Dédicace ]

Nous formons des vœux pour que cette tradition d'une valeur inestimable, cessant d'être si injustement dédaignée, prenne la place qui lui revient dans la culture française ; que celle-ci sans se renier ni se dénaturer, en gardant son caractère propre, sache s'enrichir des apports de la civilisation tibétaine. J'ai bon espoir qu'un tel greffon, entré sur une telle souche, produise des fleurs et des fruits meilleurs encore que ceux qu'il rendait dans son pays d'origine ; j'espère du moins que les quelques perspectives sur le bouddhisme tibétain, que nous avons ouvertes ce soir, vous feront vous joindre à de tels vœux.

bSod-nams Blo-gros kyis bris so dge'o

### Notes:

**S.E.** : Son Éminence.

**Tantras** : enseignements ésotériques du bouddhisme.

**Mahamudra** : (explication sommaire indispensable).

**Sutras** : enseignements exotériques du bouddhisme.

**Vinaya** : (explication sommaire indispensable).

**Abhidharma** : (explication sommaire indispensable).