

UNIVERSITÉ PARIS VIII - VINCENNES - SAINT-DENIS
École Doctorale : Pratiques et Théories du Sens

Thèse de doctorat en philosophie

Sing-Huan WANG

**LE DÉBAT ENTRE L'EXISTENCE ET LA VACUITÉ :
L'INTERPRÉTATION DE L'ONTOLOGIE BOUDDHIQUE**

Thèse dirigée par

Bruno CANY

Maître de conférences Habilité, Université Paris VIII

Soutenue le 25 juin 2021

Membres du Jury :

Alain BROSSAT

Professeur, Research Fellow, ICCS, National Yang Ming Chiao Tung University

Bruno CANY

Maître de conférence Habilité, Université Paris VIII

Frédéric GIRARD

Professeur émérite, École française d'Extrême-Orient

Jing-Li HONG

Maître de conférence, Chang Jung Christian University

Zhe JI

Professeur, Institut National des Langues et Civilisations Orientales

Costantino MORETTI

Robert H. N. Ho Family Foundation Professor in Chinese Medieval Buddhism à l'École française d'Extrême-Orient

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à Monsieur Alain Brossat et à Madame Rada Iveković, pour m’avoir permis de mener à bien cette thèse en me dirigeant de leurs conseils précieux, pour la patience et la générosité dont ils ont fait preuve durant ces années.

Je suis particulièrement reconnaissant à Monsieur Bruno Cany, qui m’a apporté une aide cruciale au moment où ma thèse était sur le point d’être achevée.

Je suis infiniment reconnaissant aux membres du Jury, Monsieur Frédéric Girard, Madame Jing-Li Hong, Monsieur Zhe Ji et Monsieur Costantino Moretti, d’avoir bien voulu accepter de lire cette thèse.

Mon travail n’aurait jamais pu aboutir sans l’aide et les conseils de mes amis et de ma famille : Nian-Cing Wang, Siou-Lan Liao, Muh-Shyen Li, Li-Chin Lin, François Quet, Hsiao-Chun Su, Julien Dimerman, Ya-Lin Hsiao. Qu’ils reçoivent ici l’expression de ma profonde reconnaissance.

RÉSUMÉ

Les enseignements du bouddhisme peuvent être divisés en deux grandes catégories : la première, appelée « l'enseignement de la vacuité », alignée sur l'intention du bouddhisme originel, se fonde sur la théorie de la coproduction conditionnée selon laquelle tout être est dépourvu de nature propre ; la seconde, qualifiée d'« enseignement de l'existence », est, quant à elle, de portée ontologique et insiste sur le fait que, sans essence, il n'y a pas de possibilité d'existence. Les sujets, entrelacés dans le conflit entre les enseignements de la vacuité et ceux de l'existence, ne sont pas seulement philologiques et historiques, mais relèvent également, voire davantage, de l'herméneutique. Grâce à l'herméneutique, des doctrines opposées peuvent coexister dans un même système bouddhique organique. Cependant, des mécanismes d'interprétation différents impliquent des appréciations de valeur distinctes. L'herméneutique bouddhique, de fondement ontologique, interprète et critique l'ensemble des doctrines bouddhiques d'après le prisme de la philosophie de l'identité, et cela brouille le caractère anti-moniste du bouddhisme originel. Par conséquent, il convient de revenir à l'intention originelle du bouddhisme – à savoir considérer l'ensemble des doctrines comme liées par le principe commun, la théorie de la coproduction conditionnée, et comme n'ayant qu'une signification fonctionnelle à des fins d'orientation de la méditation –, de mettre en garde contre l'introduction de concepts métaphysiques dans le processus de production d'une philosophie bouddhique, ainsi que de développer une herméneutique bouddhique dans une perspective de déconstruction de l'ontologie.

ABSTRACT

The debate between existence and emptiness : the interpretation of Buddhist ontology

The doctrines of Buddhism can be divided into two main categories : the first, called « the doctrine of emptiness », is more consistent with the intent of original Buddhism and is based on the theory of dependent origination (*pratītyasamutpāda*), according to which every being is devoid of its inherent nature ; the second, called « the doctrine of existence », develops ontology and insists that without essence there is no possibility of existence. These intertwined topics in the debate between the doctrines of emptiness and existence involve not only philology and history, but also hermeneutics. Through the hermeneutics approach, conflicting doctrines can coexist in an organic Buddhist system. However, different interpretation mechanisms imply different value judgments. An ontologically-based Buddhist hermeneutics interprets and criticizes all Buddhist doctrines from the perspective of the philosophy of identity, and this blurs the anti-monistic character of original Buddhism. Therefore, it is appropriate to return to the original intention of Buddhism – to consider all doctrines as having only functional meaning to guide meditation, with the theory of dependent origination as a common principle –, to avoid introducing metaphysical concepts into the production process of Buddhist philosophy, and to construct a Buddhist hermeneutics with the perspective of deconstruction of ontology.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	p. 10
 PREMIER CHAPITRE	
L'ontologie et l'ontologie bouddhique	p. 26
§ 1.1. La définition de l'ontologie	p. 27
1.1.1. L'ontologie : la science de l'être en tant qu'être	p. 27
1.1.2. De l'ontologie au substantialisme	p. 32
1.1.3. Orienter l'ontologie vers une question fondamentale : « qu'en est-il de l'être ? »	p. 41
§ 1.2. L'ontologie bouddhique : qu'est-ce que le fondement du <i>dharma</i> ?	p. 47
 DEUXIÈME CHAPITRE	
L'absence de soi :	
la position anti-ontologique du bouddhisme originel	p. 52
§ 2.1. L'évolution de l'ontologie dans la pensée traditionnelle en Inde	p. 53
§ 2.2. Les différentes périodes du bouddhisme indien	p. 56
§ 2.3. La doctrine fondamentale du bouddhisme originel	p. 69
2.3.1. La coproduction conditionnée et l'absence de soi	p. 69
2.3.2. La structure principale du bouddhisme basée sur le concept de coproduction conditionnée	p. 80
I. Le <i>saṃsāra</i> et le <i>nirvāṇa</i>	p. 80
II. Les quatre nobles vérités	p. 87
III. Les douze maillons de la coproduction conditionnée	p. 92

IV. Les trois sceaux des préceptes et les quatre fixations de l'attention	p. 99
2.3.3. La courte conclusion	p. 101

TROISIÈME CHAPITRE

La généalogie de l'ontologie bouddhique	p. 105
--	---------------

§ 3.1. Le substantialisme de certaines écoles du bouddhisme ancien	p. 106
3.1.1. Le sommaire des écoles du bouddhisme ancien	p. 106
3.1.2. Les <i>Pudgalavādin</i> et les substantialistes	p. 109
§ 3.2. L'école Cittamātra : tout dans ce monde n'est que pensée	p. 122
3.2.1. Une doctrine ontologique de la coproduction conditionnelle ?	p. 122
3.2.2. L' <i>ālayavijñāna</i> en tant que conscience fondamentale :	
l'unité des semences et de la conscience subtile	p. 127
I. Les semences (<i>bīja</i>) et l'empreinte (<i>vāsanā</i>)	p. 128
II. La conscience subtile	p. 131
III. L' <i>ālayavijñāna</i>	p. 132
IV. La coproduction conditionnée en raison de l' <i>ālayavijñāna</i>	p. 136
V. La révolution du support (<i>āśrayaparavṛtti</i>) :	
le chemin de libération	p. 142
§ 3.3. La doctrine du <i>tathāgatagarbha</i>	p. 147
3.3.1. Le nom et le sens du <i>tathāgatagarbha</i>	p. 147
3.3.2. L'évolution de la pensée du <i>tathāgatagarbha</i>	p. 151
I. La source de la pensée du <i>tathāgatagarbha</i>	p. 151
I-1. Le bouddha (<i>tathāgata</i>) et le corps de Loi (<i>dharmakāya</i>)	p. 152
I-2. Le bouddha (<i>tathāgata</i>) et l'élément (<i>dhātu</i>)	p. 164
I-3. Le bouddha (<i>tathāgata</i>) et le Soi (<i>ātman</i>)	p. 167
I-4. Le fils de bouddha et la lignée des bouddhas	p. 174
I-5. L'esprit pur de par sa nature	p. 180
II. La gestation et l'achèvement de la doctrine du <i>tathāgatagarbha</i>	p. 190
III. La fusion de l' <i>ālayavijñāna</i> et du <i>tathāgatagarbha</i>	p. 197

QUATRIÈME CHAPITRE

La vacuité : la position anti-ontologique

des doctrines de la <i>prajñā</i> et du Mādhyamaka	p. 209
§ 4.1. L'enseignement de la vacuité	p. 210
§ 4.2. L'origine de la doctrine de la vacuité	p. 217
4.2.1. Le concept de vacuité dans les <i>Āgama</i>	p. 218
I. La vacuité des cinq agrégats	p. 218
II. La vacuité des dix-huit <i>dhātu</i>	p. 219
III. La vacuité de la coproduction conditionnée	p. 224
4.2.2. Le concept de vacuité dans l' <i>Abhidharma</i>	p. 226
§ 4.3. La signification de la vacuité dans les sutras de la <i>prajñā</i>	p. 233
4.3.1. La première période du Mahāyāna	p. 233
4.3.2. La <i>prajñā</i> et les sutras de la <i>prajñā</i>	p. 238
I. Les sutras diffusés au début du Mahāyāna	p. 238
II. <i>Prajñā-pāramitā</i> : la connaissance transcendante	p. 240
III. Révéler le caractère véritable des phénomènes sans refuser de la désignation nominale	p. 248
IV. La <i>prajñā</i> et les dix-huit vacuités	p. 257
V. L'absence de fondement	p. 262
§ 4.4. Les visions extrêmes qui ont eu lieu dans la première période du Mahāyāna	p. 267
4.4.1. L'antagonisme extrême entre les écoles du bouddhisme ancien	p. 267
4.4.2. L'attachement à la vacuité et la négation de la causalité	p. 269
4.4.3. L'opposition entre le bouddhisme ancien et le Mahāyāna	p. 274
§ 4.5. Nāgārjuna et l'école Mādhyamaka	p. 278
4.5.1. L'unité de la coproduction conditionnée et de la vacuité	p. 279
4.5.2. Deux réalités	p. 290
4.5.3. La logique de la voie médiane	p. 295
4.5.4. Le langage analytique des <i>Stances du milieu</i>	p. 311

CINQUIÈME CHAPITRE

Critique et interprétation des doctrines p. 316

§ 5.1. Les conflits et les classifications des doctrines p. 317

5.1.1. Les débats entre la « vacuité » et « l'existence »

dans le Mahāyāna p. 317

5.1.2. La tempête de polémiques suscitée par

le « bouddhisme-critique » p. 329

5.1.3. La classification critique des doctrines p. 339

§ 5.2. L'herméneutique bouddhique p. 357

5.2.1. La différence et l'identité p. 357

I. L'ontologie bouddhique en tant que philosophie de l'identité p. 358

II. La théorie de la coproduction conditionnée en tant que

philosophie de la différence p. 363

5.2.2. Le concept de vacuité et la pluralité des doctrines..... p. 376

5.2.3. En tant que guides de pratique méditative, les doctrines

bouddhiques n'ont qu'une signification fonctionnelle P. 387

Conclusion p. 398

Bibliographie p. 404

INTRODUCTION

I. Le geste originel du bouddhisme

Définir de manière inclusive l'ontologie revient à la qualifier de science de l'être en tant qu'être, quand bien même sa caractérisation la plus commune soit la recherche sur l'essence, ou bien le fondement commun de l'être. Quel que soit le point de vue ontologique retenu, large ou étroit, force est de souligner que l'ensemble de la pensée traditionnelle indienne est, avant le bouddhisme, dominée par l'ontologie.

À l'époque du *Ṛgveda* (vers 1500-600 av. J.-C.), l'hindouisme considère que tout est issu d'un principe ultime, à savoir unité et immuabilité. Ce principe est à la fois nommé Demiurge (*Prajāpati*), Architecte de l'Univers (*Viśvakarma*), Seigneur de Prière (*Brahmanaspati*) et Mâle (*Puruṣa*). Durant l'époque des *Brāhmaṇas* (vers 1000-600 av. J.-C.), la notion sur le principe ultime traverse trois cycles : *Prajāpati*, *Brahman* (la seule Réalité) et *Ātman* (le vrai Soi). Durant l'époque des *Upaniṣad* (vers 600-100 av. J.-C.), la pensée selon laquelle « le *Brahman* (le principe ultime du monde) et l'*Ātman* (l'entité intérieure de l'individu) sont identiques » atteint son apogée et devient le courant dominant¹.

Avant l'avènement du bouddhisme, la plupart des philosophies indiennes considère que tous les êtres proviennent d'un seul et même principe transcendantal. Fondement ultime de l'être, ce principe nommé « *Ātman* » – au

¹ Takakusu Junjiro et Taiken Kimura, *Histoire de la philosophie et de la religion en Inde* (印度哲學宗教史), traduction en chinois par Gao Guan-lu (高觀廬), Taipei : Commerciale, 1995, p. 137-138, 194-195, 247-248.

sens de l'essence, de l'âme, de l'être en soi et de la nature propre – se trouve aux origines de l'être. Dans le brahmanisme, l'importance du concept d'« *Ātman* » peut succinctement être appréhendé par deux considérants :

- Dans le courant des renaissances successives (transmigration), s'il n'y a pas de Soi permanent, reste-t-il quelque entité susceptible d'être soumise aux renaissances, capable d'accumuler et de dépenser du *karman*² ?
- Pour atteindre le salut, le brahmanisme préconise de rechercher l'unité du *Brahman* impersonnel, principe cosmique imprégnant l'Univers entier, ainsi que celle de l'*Ātman*, principe psychique ou essence intérieure de l'individu³.

L'ontologie qui affirme que « l'*Ātman* est identique au *Brahman* » peut être qualifiée de monisme substantialiste voire même, si l'on se réfère aux travaux de Heidegger, comme une « onto-théo-logie »⁴.

Dans cet environnement de domination de la pensée ontologique, le bouddha⁵ Śākyamuni s'est radicalement opposé à celle-ci par le développement du concept de « coproduction conditionnée » (*pratītya-samutpāda*) – autrement dit le fait que tous les phénomènes dépendent des causes et des conditions et qu'ils sont

² Dans le brahmanisme, le *karman* (ou *karma*) désigne à la fois la cause et son effet.

³ Kenneth Ch'en, *Histoire du Bouddhisme en Chine*, traduit par Dominique Kych, Paris : Les Belles Lettres, 2015, p. 22, 26.

⁴ Heidegger, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », *Question I et II*, traduit par Kostas Axelos, etc., Paris : Gallimard, 1968, p. 277-308.

⁵ Le terme sanskrit « bouddha » signifie « Éveillé » et désigne, l'état d'un être parvenu à l'Éveil et, plus particulièrement, plein Éveil.

donc impermanents et dépourvus de Soi (*Ātman*) – comme position au fondement du bouddhisme.

Plus précisément, la coproduction conditionnée est une pensée de « rien que conditionnalité » :

- L'être n'est que conditionné, c'est-à-dire produit par la réunion temporaire de conditions, tout en n'étant pas l'expression du Créateur supérieur, de la fatalité ou du hasard.
- Il n'existe aucune substance indépendante, permanente et autonome qui soit susceptible d'être appelée le « Soi ».
- Il n'existe aucun *dhātu* (élément) qui soit origine identique, fondement commun ou finalité transcendantale des phénomènes.

Śākyamuni considère que les questions liées à la croyance au Soi – notamment les questions ontologiques telles que : le Soi existe-t-il encore, ou non, après la mort ?, ou encore : le Soi et le corps sont-ils identiques ou distincts ? –, sont insignifiantes, vaines et illusoires au même titre que les considérations liées à la taille ou au physique qu'aurait l'enfant d'une femme stérile et d'un eunuque. En effet, il estime que les tentatives de réponse à ces questions sont inutiles, car elles ne permettent pas de guider le yogin dans la voie du salut (*nirvāṇa*)⁶. Par conséquent, il utilise le silence comme l'expression d'un refus de réponse. Pour Śākyamuni, tous les attachements erronés s'appuient sur la notion du Soi. La

⁶ Le *nirvāṇa* renvoie à un état qui résulte de la cessation des passions et de l'extinction de la transmigration (*saṃsāra*).

croissance en un Soi est elle-même source d'attachement au moi, au mien et, finalement, à tout ce qui retient prisonnier de la roue de l'existence (*saṃsāra*)⁷, autrement dit la croyance à l'*Ātman* équivaut à la source du *saṃsāra*.

À travers l'analyse de la coproduction conditionnée, Śākyamuni explique que le continuum entre les existences successives dans le *saṃsāra* est dépourvu de Soi, et révèle que le chemin du *nirvāṇa* exige de mettre fin à la croyance au soi. Ainsi, la pensée initiale du bouddhisme originel, à savoir : les « quatre nobles vérités », les « douze maillons de la coproduction conditionnée », ainsi que les « trois sceaux des préceptes », est bien distincte du brahmanisme⁸. Pour le védisme ou le brahmanisme, qui posent « l'*Ātman* » comme considération ultime, les concepts de « coproduction conditionnée » et d'« absence de Soi » prônés par le bouddhisme constituent une révolution philosophique radicale.

II. Similitudes et différences entre les doctrines bouddhiques

Force est de souligner que dans l'Inde ancienne, Śākyamuni est le fondateur d'une nouvelle science située dans une position trans-discursive. Il est à l'origine de l'introduction d'une transformation ayant porté ses fruits. L'enseignement de Śākyamuni ne se limite pas à notre description du bouddhisme originel. De cet enseignement dépend également l'émergence et les règles

⁷ Dans le bouddhisme, le terme sanskrit *saṃsāra* signifie « le cycle des existences conditionnées successives », et par conséquent « transmigration ».

⁸ Voir le chapitre 2.3.2, « La structure principale du bouddhisme basée sur la doctrine de la coproduction conditionnée ».

d'enseignement de différentes écoles bouddhiques, y compris « l'ontologie bouddhique ». Śākyamuni peut ainsi être assimilé à un « fondateur de discoursivité », au sens de la figure définie par Michel Foucault :

Ils n'ont pas rendu simplement possible un certain nombre d'analogies, ils ont rendu possible (et tout autant) un certain nombre de différences. Ils ont ouvert l'espace pour autre chose qu'eux et qui pourtant appartient à ce qu'ils ont fondé.⁹

À des fins d'illustration de son propos, Foucault utilise l'exemple de Freud : dire que Freud a fondé la psychanalyse ne signifie pas simplement que d'autres après lui ont repris le concept de libido ou réitéré la technique d'analyse des rêves, mais également que « Freud a rendu possibles un certain nombre de différences par rapport à ses textes, à ses concepts, à ses hypothèses qui relèvent toutes du discours psychanalytique lui-même »¹⁰.

Foucault utilise également l'exemple de Saussure. Ce dernier est identifié comme le fondateur de la linguistique, non seulement parce que le concept de signe a été repris et répété, mais également parce que ce concept est à l'origine du développement d'une grammaire générative qui est fort différente des analyses structurales initiales de Saussure¹¹.

L'espace discursif du bouddhisme originel s'est scindé pendant la période du bouddhisme ancien et se développe au sein de deux principaux systèmes de

⁹ Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Dits et écrits I*, Paris : Gallimard, 1994, p. 833.

¹⁰ *Ibid.*, p. 833-834.

¹¹ *Ibid.*, p. 834.

pensée durant le Mahāyāna : le premier nommé « l'enseignement de la vacuité » et dirigé par l'école Mādhyamaka, se réfère à la réaffirmation du principe de coproduction conditionnée, tout en approfondissant le concept d'absence de Soi (*anātman*) à la vacuité (*śūnyatā*) ; le second nommé « l'enseignement de l'existence » est guidé par l'école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha* qui affirment la conditionnalité de l'existence par l'essence immuable et permanente – *sans essence constitutive, pas d'existence possible* –, et développent des doctrines ontologiques qui présentent des formes de « retour au brahmanisme ». Le grand fossé entre l'enseignement de la vacuité et l'enseignement de l'existence peut être illustré par le concept de *nirvāṇa* : pour l'enseignement de la vacuité, le *nirvāṇa* est un état résultant de la cessation de la croyance au soi et à la substantialité des phénomènes, tandis que pour l'enseignement de l'existence, le *nirvāṇa* est pourvu les qualités – l'éternité (*nitya*), la félicité (*sukha*), le soi (*ātman*) et la pureté (*śuddha*).

Considérant *l'absence de nature propre* (*niḥsvabhāvatā*) comme principe-clé, l'école Mādhyamaka fusionne les concepts de coproduction conditionnée et de vacuité, autrement dit *la coproduction conditionnée est la vacuité*, tout en procédant à un approfondissement et à un élargissement de l'absence de Soi individuel pour devenir la vacuité des phénomènes.

L'orientation de l'école Cittamātra et de la théorie du *tathāgatagarbha* vers l'ontologie s'explique par le fait que ces dernières insistent sur l'idée que

l'être doit s'appuyer sur l'essence. La base théorique de ces deux écoles peut être appréhendée grâce à la mention ci-après :

C'est l'élément sans commencement ; c'est le support commun
de tous les phénomènes. Cet élément étant donné, existent toute
destinée et accès au *nirvāṇa*.¹²

Pour défendre la continuité du *saṃsāra* et la possibilité du *nirvāṇa*, les ontologistes bouddhiques avancent la nécessité d'identifier un élément comme fondement ultime ou support commun de l'être. L'école Cittamātra soutient que le support commun des phénomènes est la *conscience base-de-tout* (*ālayavijñāna*). En se concentrant sur le concept d'*ālayavijñāna*, l'école Cittamātra explique le sujet du *saṃsāra*, la continuité des causes et des effets, ainsi que la naissance et la destruction des phénomènes. Les théoriciens du *tathāgatagarbha* croient que le fondement de tous les phénomènes est la *nature-de-bouddha* (*tathāgatagarbha*). En affirmant le concept de *tathāgatagarbha*, ces théoriciens soutiennent que tous les phénomènes sont égaux, et la nature-de-bouddha est pourvu d'innombrables et excellentes qualités, ainsi que tout individu peut devenir un bouddha. Finalement, toute ontologie bouddhique constitue une démarche de construction d'un fondement duquel découlent l'ensemble des phénomènes.

La création et le développement de l'espace de discursivité est fonction du caractère et de l'intensité de la problématique. L'école Mādhyamaka reprend et

¹² Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* – ch. *She-da-cheng-lun-ben* (攝大乘論本), N° 1594, *Taishō* 31, p. 133b.

Traduit par Étienne Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asaṅga*, tome II, Louvain : Université de Louvain, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1973, p. 12-13.

approfondit le concept de coproduction conditionnée, car celui-ci est intrinsèquement lié à la problématique traitée, à savoir : la radicalisation de la pensée des écoles du bouddhisme ancien, ainsi que la rupture entre le bouddhisme ancien et le Mahāyāna. De même, l'école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha* construisent une ontologie qui semble entrer en conflit avec le concept de coproduction conditionnée, car elles cherchent à répondre aux interrogations suivantes : si le Soi n'existe pas, quelle est l'entité qui erre dans le *samsāra*, qui subit la souffrance et est en quête du *nirvāṇa* ?¹³, ou encore : si le Soi n'existe absolument pas, comment la pensée – laquelle périclète dès qu'elle est née – est-elle capable de se souvenir d'un objet appréhendé longtemps auparavant, ou de reconnaître l'objet semblable à celui qui a été perçu ?¹⁴, et autres interrogations similaires.

Parmi les nombreuses doctrines bouddhiques qui émergent après le *nirvāṇa* de Śākyamuni, celles qui se réfèrent au bouddhisme originel se fondent, bien évidemment, sur l'espace discursif du Bouddha. La source et l'orientation des doctrines ontologiques, pourtant distinctes de la forme du bouddhisme originel, sont également des prolongations de l'espace discursif du bouddhisme. À titre d'illustration, le noyau de l'école Cittamātra, à savoir le concept de conscience fondamentale (*ālayavijñāna*), est dérivé des « semences » et de la

¹³ Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* – fr. *Autocommentaire du Trésor de l'Abhidharma* – ch. *Api-da-mo-ju-she-lun* (阿毘達磨俱舍論), N° 1558, *Taishō* 29, p. 156c.

Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakosa*, Volume 5, Louvain, 1925, p. 271.

¹⁴ *Ibid.*, p. 156c (trad. *op. cit.*, p. 273-274).

« conscience subtile » que l'on retrouve dans les *Āgama*, les textes du bouddhisme originel et ancien.

III. L'herméneutique bouddhique du point de vue de la Différence

La philosophie bouddhique peut être divisée en deux courants distincts : d'une part, l'enseignement de la vacuité qui insiste sur le fait que « tous les êtres sont issus de causes et de conditions, tout est donc dépourvu de soi et de nature propre », et, d'autre part, l'enseignement de l'existence qui affirme que « l'être doit s'appuyer sur l'essence substantielle ». Le débat entre la vacuité et l'existence trouve son origine à l'époque du bouddhisme ancien et s'est développé à l'ère du Mahāyāna. Cette série de controverses doctrinales enchevêtrées depuis plus de mille ans est essentiellement le résultat d'une dispute entre la théorie de la coproduction conditionnée et celle de l'ontologie.

Concernant la contradiction entre le concept de coproduction conditionnée et l'ontologie, si la méthode de recherche bouddhique repose uniquement sur la philologie, il serait possible d'affirmer simplement que les doctrines ontologiques ne sont pas bouddhiques. Tout comme dans le débat sur le « bouddhisme-critique » (批判仏教) au Japon, Hakamaya Noriaki (袴谷憲昭) et Matsumoto Shirō (松本史朗) critiquent les idées *d'éveil foncier* et de *tathāgatagarbha* du

Mahāyāna¹⁵. Néanmoins, examiner les similitudes et les différences entre ces doctrines du point de vue de l'herméneutique permettrait de développer des significations riches à partir de ces conflits doctrinaux, et de remplir l'espace de discursivité du bouddhisme de davantage de dynamisme et de diversité.

L'étymologie de l'herméneutique est liée à Hermès. Messager des dieux, ce dernier transmet la volonté divine aux mortels. En ce sens, l'herméneutique comprend la traduction, la communication, la compréhension et la mise en œuvre. Selon l'article « Herméneutique classique et herméneutique philosophique »¹⁶ de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), avant la redéfinition de l'objet d'étude de l'herméneutique réalisée par Friedrich Schleiermacher (1768-1834) et Wilhelm Dilthey (1833-1911), celle-ci renvoyait à l'interprétation de l'exégèse des textes sacrés, discipline essentielle pour les religions du Livre, dont l'objet est la révélation de la vérité divine enveloppée et impliquée dans le texte : la *Bible* ne saurait faire l'objet d'interprétations concurrentes et seule l'Église est détentrice de l'interprétation légitime. Dans le cadre de la Réforme, Martin Luther (1483-1546) développe le « principe d'auto-interprétation biblique » (*sacra scriptura sui ipsius interpres*). Une nouvelle conscience méthodologique émerge ainsi au sein de l'herméneutique permettant à l'herméneutique méthodologique de se

¹⁵ Hakamaya Noriaki, « Scholarship as Criticism », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, édité par Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, p. 126-127.

Matsumoto Shirō, « The Doctrine of Tathāgata-garbha Is Not Buddhist », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 165-173.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, « Hermeneutica » (Klassische und philosophische Hermeneutik), *Encyclopedia del Novecento*, Rome, 1977, volume II, p. 731-740.

Traduit par Hong Han-ding (洪漢鼎) & Sia Jhen-ping (夏鎮平), « Herméneutique classique et herméneutique philosophique », *Herméneutique II, Vérité et Méthode*, Taipei : Shih-bao, 1995, p. 103-132.

développer de manière significative. Cependant, ce n'est qu'avec les travaux de Schleiermacher¹⁷ et de Dilthey¹⁸ que l'herméneutique s'autonomise par rapport à l'exégèse des textes sacrés et qu'elle s'érige en tant que théorie systématique de la compréhension et de l'interprétation. Toutefois, l'herméneutique ne dépasse alors pas le cadre de la méthodologie et de l'épistémologie.

Gadamer considère que l'herméneutique se développe comme philosophie universelle de la compréhension du sens et de l'être humain à l'issue de la transformation de l'herméneutique classique en recherche ontologique par Heidegger. Pour ce dernier, la signification méthodologique des phénomènes herméneutiques doit relever de l'ontologie : la compréhension est l'activité de base qui constitue le *Dasein* (l'être-Là) ; les concepts historiques deviennent des significations ontologiques et sont des conditions positives de connaissance de la vérité.

Cependant, selon Paul Ricœur, l'herméneutique contemporaine, en tant que philosophie universelle relative à la compréhension et à la signification, peut être divisée en deux types principaux : le premier est l'herméneutique de la foi (au sens de Heidegger) qui relève du retour et se concentre sur la reconstruction de la relation entre l'Homme et le sacré (l'Être) ; le second est l'herméneutique du soupçon (au sens de Nietzsche), qui relève de l'errance et est dédié à la déconstruction du langage et des connaissances existantes¹⁹.

¹⁷ Schleiermacher soutient que l'interprétation correcte est, à travers l'homogénéité de l'esprit, de répéter le processus de création du texte par l'auteur.

¹⁸ Dilthey soutient que l'interprétation consiste à « revivre » – à revivre l'esprit et la vie du passé.

¹⁹ John B. Thompson, « Editor's Introduction » dans Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1981, p. 6.

La « classification critique des doctrines »²⁰, qui peut faire coexister des doctrines contradictoires et différentes dans *un* système bouddhique organique, est un travail herméneutique. Mais la plupart des systèmes de classification des doctrines, en particulier dans le bouddhisme chinois, relève de l’herméneutique de la foi. À titre d’exemple, les systèmes de classification des doctrines de l’école Huayan (華嚴宗) hiérarchisent les textes bouddhiques principaux en fonction du point de vue ontologique. Par conséquent, d’après le point de vue de l’école Huayan, la doctrine du *tathāgatagarbha* est envisagée comme « l’enseignement parfait », tandis que la doctrine de la coproduction conditionnée et celle de la vacuité sont reléguées au rang de « petit enseignement » et à « l’enseignement élémentaire du Mahāyāna ». Ceci signifie que bien que les doctrines de la coproduction conditionnée et de la vacuité ne soient pas parfaites, elles peuvent être utilisées comme transition.

La classification critique des doctrines ne conduit pas à une fusion des doctrines divergentes. En cela, elle se distingue des standards de la pensée « orientale » qui tend à opérer la fusion des contraires, voire même des contradictoires. La classification des doctrines qui possède une signification herméneutique permet à différentes doctrines de coexister dans le bouddhisme, mais le fait que l’herméneutique bouddhique pose l’ontologie comme

²⁰ Comme Andō Toshio (安藤俊雄) explique la classification critique des doctrines :

Selon divers points de vue, par exemple, en distinguant l’ordre chronologique et la différence de niveau, les doctrines enseignées par le Bouddha sont interprétées et classifiées, de sorte que toutes les écritures bouddhiques deviennent une relation unifiée dans un ordre organique.

Andō Toshio, *L’école Tiantai : la pensée fondamentale et son développement* (天台学 : 根本思想とその展開), Kyōto-shi : Heirakuji Shoten, 1982, p. 54.

considération ultime entraîne un risque d'assimilation avec le brahmanisme. L'ontologie bouddhique qui poursuit l'identité absolue comme principe ultime, que cela soit origine transcendante ou fin transcendante de tous les phénomènes, appartient à la philosophie de l'identité, laquelle recherche l'identité absolue de l'être à travers la réalité absolue dans laquelle tous les êtres obtiennent le fondement ultime de l'existence et l'explication la plus fondamentale. En Inde, alors que l'ontologie, au sens de la théorie du *tathāgatagarbha*, devient le courant dominant du bouddhisme, celui-ci se dirige inévitablement vers la « bramanisation ». De ce fait, il n'est pas étonnant que le bouddhisme en Inde s'éteint avec la renaissance du brahmanisme.

Il convient de revenir, à présent, à l'intention originelle du bouddhisme : en critiquant l'identité absolue, qui est considérée comme principe ultime, le bouddhisme originel développe l'idée que « le phénomène ne se manifeste que dans la relation des conditions qui le possèdent temporairement, de sorte qu'il n'y a que des conditions interdépendantes, et qu'aucun élément, tel que la substance ou la nature propre, n'est le support commun ou ultime des phénomènes ». Par conséquent, la philosophie bouddhique a besoin de construire une herméneutique ou une méthode de critique et de classification en utilisant la doctrine de la coproduction conditionnée comme principe commun.

Selon Nāgārjuna, la coproduction conditionnée est la vacuité. La coproduction conditionnée signifie que l'être est produit par conditionnalité, tandis que la vacuité signifie que l'être est dépourvu de nature propre. La

« conditionnalité » et « l'absence de nature propre » peuvent libérer l'herméneutique bouddhique du cadre de la philosophie de l'identité.

D'après Deleuze, le phénomène n'est que l'apparition des forces qui le possèdent, ainsi que la première et la seule apparition²¹. Appréhender la « condition » du bouddhisme à la lumière de la « force » de Deleuze permet de mieux comprendre pourquoi la théorie de la coproduction conditionnée peut être appelée théorie du « rien que conditionnalité » : l'apparition du phénomène n'est qu'apparition de ses conditions et sa cessation n'est que cessation de ses conditions. Cela ne veut pas dire que le phénomène est l'apparence ou la représentation des conditions, mais plutôt que le phénomène lui-même est conditionné, voire est l'expression des conditions, et surtout qu'il est *l'unique* manifestation de *ses propres* conditions. Par conséquent, chaque être n'est pas autre chose que ce qu'il est. Cela renvoie à deux sens :

- De fait, la coproduction conditionnée signifie que l'être lui-même est Différence, car cette Différence est affirmée par les conditions propres de cet être, plutôt que définie par comparaison avec d'autres choses²².
- Autrement dit, chaque être n'est ni une représentation d'un principe ultime, ni une partie d'une identité absolue.

Concernant la vacuité dévoilée par la coproduction conditionnée, celle-ci renvoie également à deux sens :

²¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris : Quadrige, 2003, p. 7.

²² Le fait que l'être est l'expression de ses propres conditions ne signifie pas une structure fermée ne permettant pas aux conditions de changer.

- En tant que réunion des conditions, l'être est dépourvu de nature propre.
- La vacuité n'est pas une essence au sens ontologique, mais la négation de tout concept de substantialité, tel que le fondement ultime de l'être.

Ainsi, la « différence en elle-même » et « l'absence de nature propre » constituent les caractéristiques de la théorie de la coproduction conditionnée en tant que *philosophie de la différence*, et déconstruisent le fondement du concept d'identité. Et le conflit entre la doctrine de la coproduction conditionnée et l'ontologie bouddhique peut également être considéré comme un débat entre la philosophie de la différence et la philosophie de l'identité.

Cependant, il faut noter que les forces qui possèdent le phénomène ne sont pas préalables à celui-ci. De la même façon, les conditions qui produisent le phénomène ne précèdent pas le phénomène qu'elles produisent. Tout être, à l'inclusion des conditions de production de l'être, ne se manifeste que dans la relation interdépendante. La coproduction conditionnée n'est pas une chaîne de cause et d'effets successifs dans le temps, mais une convergence momentanée de conditions produisant des phénomènes. Le bouddhisme originel définit *l'interdépendance* ainsi :

Ceci étant, cela vient à exister. De l'apparition de ceci vient
cela ; ceci étant absent, cela n'est pas ; par la cessation de cela,
ceci cesse. (*Samyutta Nikāya*, II-28)²³

²³ Cette strophe en français est traduite par Philippe Cornu.

Dans la Canon pāli, cette strophe est la suivante :

imasmiṃ sati idaṃ hoti imassuppādā idaṃ uppajjati /

Si l'on insiste sur le concept de coproduction conditionnée comme axiome du bouddhisme tout en respectant la base ou le geste originel du bouddhisme, il faut remettre en question l'approche ontologique d'interprétation, d'évaluation et de classification des doctrines bouddhiques. Autrement dit, il est question de savoir comment traiter l'ontologie bouddhique qui, en elle-même, entre significativement en conflit avec l'intention originelle du bouddhisme, le caractère anti-moniste.

Reste que le débat entre l'enseignement de la vacuité (qui s'oppose à l'ontologie) et l'enseignement de l'existence (qui développe l'ontologie) n'est pas seulement une question de philologie et d'histoire, mais aussi davantage une question d'herméneutique. Sur la base du point de vue selon lequel « la coproduction conditionnée est la vacuité », il est possible de réinterpréter l'ontologie bouddhique et de conserver sa valeur et sa structure à travers le principe suivant : *tous les enseignements bouddhiques n'ont qu'une signification fonctionnelle, mais aucune signification substantielle.*

imasmim asati idam na hoti imassa nirodhâ idam nirujjhati //

Cette strophe peut également être traduite en français comme ceci :

Ceci étant, cela est. Ceci apparaissant, cela apparaît. Ceci n'étant plus, cela n'est pas. Ceci cessant, cela cesse. (traduit par Guy Bugault)

Guy Bugault précise :

Tel est l'énoncé le plus général de la doctrine bouddhique de la coproduction conditionnée. Tournant le dos à l'idée de substance et de causalité transitive, elle est probablement la première formulation, dans la littérature universelle, de l'idée de loi ou fonction.

Recueil d'Āgama par groupes (Samyuktāgama), N° 99, *Taishō* 2, p. 67a.

Philippe Cornu, article « coproduction conditionnée », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, éditions du Seuil, 2006, p. 151.

Stances du milieu par excellence, traduit par Guy Bugault, Paris : Gallimard, 2014, p. 50.

PREMIER CHAPITRE

L'ontologie et l'ontologie bouddhique

La question fondamentale de l'ontologie est :

qu'en est-il de l'être ?

La question fondamentale de l'ontologie bouddhique est :

qu'est-ce que le fondement du dharma ?

§ 1.1. *La définition de l'ontologie*

1.1.1. *L'ontologie : la science de l'être en tant qu'être*

Le terme « ontologie », du grec *to on*, « être », et *logos*, « discours, langage », apparaît au début du XVII^e siècle dans l'article « *abstractio* » du *Lexicon philosophicum* de Rudolf Göckel (1547-1628). L'ontologie y est définie comme la philosophie de l'être ou des transcendants, ainsi que comme la science première²⁴.

« L'ontologie aristotélicienne est jalonnée par quatre propositions qui forment l'ossature de l'ensemble des livres A – E, de la *Métaphysique* »²⁵. Paul Ricœur en propose la synthèse suivante :

- « La sagesse est la recherche des causes et des principes premiers des choses ». La philosophie est *étiologie* ;
- « Il y a une science qui établit l'être en tant qu'être et les attributs qui lui appartiennent essentiellement ». La philosophie est *ontologie* ;
- « C'est des substances que la philosophie devra appréhender les principes et les causes ». La philosophie est *théorie de la substance, ousiologie* ;

²⁴ Michel Blay, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris : Larousse, 2013, p. 580-581.

²⁵ Paul Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris : Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1982, p. 191.

- « S'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la philosophie première ». La philosophie est *théologie*.²⁶

L'ontologie, qui est la science de l'être en tant qu'être, est le noyau de la métaphysique. Il convient de s'interroger sur la signification de l'être en tant qu'être :

Si l'on s'en tient à la simple apparence de l'expression, on est d'abord frappé par la substitution à « l'ontôs on » platonicien de l'expression « è on » ; *en tant que*, et non plus *véritablement* : la métaphysique ne porte plus sur ce qui est *véritablement être* mais sur l'être *en tant qu'être*.²⁷

Aristote considère qu'« il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être et les attributs qui lui appartiennent essentiellement ». Bien que la métaphysique ait plusieurs objets d'étude, sa finalité première est l'étude de l'être en tant qu'être.

Le terme « métaphysique », tel que nous le comprenons aujourd'hui, est issu de la « philosophie première » abordée par Aristote dans son traité. Cependant, le titre de la « métaphysique », d'origine tardive, ne nous vient pas d'Aristote, mais de ses éditeurs. « C'est Andronicos de Rhodes, au 1^{er} siècle avant J.-C., qui l'aurait utilisé pour désigner la série des textes qui faisait suite,

²⁶ *Ibid.*, p. 191.

²⁷ *Ibid.*, p. 190.

matériellement, dans l'ordre de son édition, aux écrits de physique »²⁸. Par conséquent, étymologiquement, ce terme se compose de *μετὰ* et *φυσικά* (*meta-physika*) : « ce qui vient après la physique »²⁹.

Le terme « *physika* » signifie le règne physique, le règne naturel, ainsi que les recherches rationnelles qui sont liées à ces deux règnes.

Le terme « *meta* » possède deux significations :

1. Au-delà

La métaphysique signifie la science au-delà de la physique. Cette approche de la métaphysique a été adoptée par les platoniciens et les néoplatoniciens. À ce sujet, Simplicius explique :

La discipline qui considère les réalités entièrement séparées de la matière et la pure activité de l'intellect en acte et de l'intellect en puissance, celle qui est élevée à lui du fait de l'activité, tout cela ils l'appellent théologie, philosophie première et métaphysique, puisque cela se situe au-delà des réalités physiques.³⁰

Ce point de vue est fondée sur la théorie des idées de Platon : l'Idée (*eidos*) est l'être véritable et les phénomènes naturels sont mimétiques à l'Idée.

²⁸ Jean-Louis Poirier, « Introduction », *Métaphysique* d'Aristote, traduction de Jules Brathélemy-Saint-Hilaire, revue et annotée par Paul Mathias, Paris : Pocket, 1991, p. 5.

²⁹ *Ibid.*, p. 5.

³⁰ *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, I, 21.

Selon cette conception dualiste, les platoniciens distinguent le vrai et le faux, l'esprit et la matière, l'essence et l'apparence, chaque premier des binômes étant considéré comme supérieurs aux seconds. La considération ultime de cette métaphysique est de savoir ce qu'est l'être véritable, ou ce qu'est la réalité.

Étant donné que la métaphysique traitait des questions plus générales et plus élevées que la physique, cette perspective fut considérée comme supraphysique ou encore transphysique. À l'époque moderne, la notion de métaphysique renvoie à un certain ordre de réalités. Elle est alors définie comme : « une science de réalités qui cherche à découvrir l'essence des choses qui donnent l'explication dernière de tous les phénomènes : la matière, l'âme, Dieu »³¹.

2. Après

Reste que la métaphysique est également la science qui succède à la physique. Cette approche est celle d'Aristote et des aristotéliciens. Aristote considère la finalité de la recherche métaphysique comme prioritaire – quand bien même dans l'ordre de l'étude la métaphysique soit la dernière, – car sur l'échelle de l'abstraction, celle-ci est plus élevée que la physique et que les mathématiques. La métaphysique s'intéresse pas à la matière, au mouvement, ni à la forme et la quantité, mais recherche l'être lui-même. De fait, la métaphysique ne s'arrête pas à l'étape intermédiaire de l'être véritable, mais se concentre directement sur la question de l'être en tant qu'être³². Sur ce fait, Aristote précise :

³¹ Paul Foulquié, *Précis de philosophie*, Tome II, Paris : École, 1947, p. 227-228.

³² Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 150, 190.

Il est une science qui considère l'Être en tant qu'Être, et qui considère en même temps toutes les conditions essentielles que l'Être peut présenter. Cette science-là ne peut se confondre d'aucune manière avec les autres sciences, dites particulières, puisque pas une de ces sciences n'étudie d'une manière universelle l'Être en tant qu'Être ; mais, le découpant dans une de ses parties, elles limitent leurs recherches aux propriétés qu'on peut observer dans cette partie spéciale. C'est ce que font, par exemple, les sciences mathématiques.³³

Lorsque l'on rassemble les deux significations du terme « *meta* » (au-delà et après), la définition générale de la métaphysique devient : « la science qui interroge sur le fondement de l'être des étants en tant que tel ». Ainsi, la métaphysique cherche le principe universel ou une certaine unité dans toutes les choses diverses, ceci afin d'expliquer l'essence de l'être.

À partir de la fin du XII^{ème} siècle, les traités aristotéliens distinguent la métaphysique générale et la métaphysique spéciale :

- La métaphysique générale traite le discours sur l'être de l'étant, nommé par la suite « ontologie ».
- La métaphysique spéciale a pour objet Dieu (théologie), l'âme (psychologie rationnelle) et le monde (cosmologie).

³³ Aristote, *Métaphysique*, 1003a.

Traduction de Jules Brathélemy-Saint-Hilaire, revue et annotée par Paul Mathias, *Métaphysique*, Paris : Pocket, 1991, p. 123.

Bien que dans ce second cas, il n'agit plus d'ontologie mais d'*ontothéologie*, la métaphysique spéciale est encore profondément liée à l'ontologie, car les questions fondamentales de la métaphysique spéciale, qui concernent l'intégralité, l'unité et le caractère fondamental de chaque domaine de l'étant, doivent encore être considérées par l'ontologie³⁴.

1.1.2. De l'ontologie au substantialisme

La question concernant la « substance » est d'une importance considérable, puisque, selon Aristote, poser la question « qu'est-ce que l'être ? » revient, en définitive, à poser la question « qu'est-ce que la substance ? »³⁵. Autrement dit, se demander « qu'est-ce que l'être », c'est se demander en premier « qu'est-ce que l'essence de l'être ? ».

En se référant à la différence ontologique entre l'être et l'étant telle qu'établie par Thomas d'Aquin (1224-1274), il est possible d'expliquer le glissement de la métaphysique d'Aristote vers le substantialisme et la théologie, mais également le changement d'objet de l'ontologie qui progressivement passe de l'être en tant qu'être à l'être véritable.

- L'être (*esse*) est l'acte d'exister d'un étant.
- L'étant (*ens*) est le sujet de l'acte d'exister.

³⁴ Shen Cing-song, *Après la physique : le développement de la métaphysique*, Taipei : Newton, 1991, p. 21-22.

³⁵ Aristote, *Métaphysique*, 1028b (trad. *op. cit.*, p. 231).

L'être et l'étant sont différents, mais entretiennent des relations étroites.

Comme précisé par Thomas d'Aquin :

L'*esse* n'est pas signifié comme le sujet même de *essendi*, de même que *currere* n'est pas signifié comme le sujet de *cursus*.

D'où il suit que de même que nous ne pouvons pas dire que *currere* court, de même aussi nous ne pouvons pas dire que *esse* soit ; mais de même que ce qui est est signifié comme le sujet de *essendi*, ce qui court est signifié comme le sujet de *currendi*.

C'est pourquoi, comme nous pouvons dire de ce qui court ou de ce qui est courant, qu'il court en tant qu'il est soumis à la course et y participe, de même aussi nous pouvons dire que l'être ou ce qui est *est* en tant qu'il participe à l'acte d'être.³⁶

L'être n'est pas le sujet de l'acte d'exister, tout comme la course n'est pas le sujet de l'acte de courir. La relation entre l'être et l'étant peut être appréhendée comme suit :

- L'étant (ce qui est) est le sujet de l'être (le sujet d'exister), de même que ce qui court est le sujet de la course (le sujet de courir).
- L'étant existe en tant qu'il participe à l'acte d'exister (c'est-à-dire à l'être), de même que ce qui court existe en tant qu'il participe à l'acte de courir (c'est-à-dire à la course).

³⁶ Thomas d'Aquin, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* – fr. *Opuscles de saint Thomas d'Aquin*, Paris : Librairie de Louis Vivès, 1858, t7, p. 301-302.

Disponible sur : <https://goo.gl/XbqFzG>

La recherche métaphysique est orientée vers la recherche de la substance, car l'objet de la recherche métaphysique n'est plus l'être, mais l'étant. Dans le premier chapitre du second livre de *Physique*, Aristote interroge vaguement la question de l'être de l'étant,³⁷ mais il recherche les étants naturels dans le changement du mouvement. Sous l'influence de la *Physique*³⁸, l'objet de la recherche métaphysique aristotélicienne devient l'étant.

« Tous les étants par nature paraissent posséder en eux-mêmes un principe de mouvement et de stabilité »³⁹. « La nature est un principe et une cause du mouvement et du repos »⁴⁰, donc tout ce qui possède un tel principe possède une nature. Aristote précise que, par nature, tous les étants sont *étance* (substance), car la nature est toujours un certain sujet et réside dans un sujet.

Le mot « substance » désigne à la fois « le support » et « la réalité ou le fond solide d'une chose ». « Substance » est, concurremment avec « essence »⁴¹,

³⁷ Aristote, *La physique*, 192b-193b.

Traduction d'A. Stevens, Paris : J. VRIN, 2008, p. 98-103.

³⁸ Comme la critique de Heidegger :

La *Physique* détermine dès l'origine l'essence et l'histoire de la métaphysique. De même façon, dans la doctrine de l'être comme *actus purus* (Thomas d'Aquin), comme concept absolu (Hegel), comme éternel retour de la volonté de puissance toujours égale à elle-même (Nietzsche), la métaphysique reste encore immuablement une physique.

Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Paris : Gallimard, 1967, p. 30.

³⁹ Aristote, *La physique*, 192b (trad. *op. cit.*, p. 98).

⁴⁰ *Ibid.*, 192b (trad. *op. cit.*, p. 99).

⁴¹ En général, on peut définir « essence » comme suit :

Par opposition à l'accident, ce qu'est une chose, ce qui la constitue en propre dans sa réalité fondamentale, et non dans ses attributs secondaires. Par opposition à existence, l'essence signifie la nature d'une chose, sa définition, indépendamment du fait d'exister.

Michel Blay, article « Essence », *Dictionnaire des concepts philosophiques*, p. 275.

l'une des traductions du grec *ousia*. Selon Aristote, il est possible de dégager deux traits spécifiques de la polysémie de l'*ousia* :

- « C'est le sujet dernier, qui n'est plus l'attribut de quoi que ce soit ». L'*ousia* est toujours sujet et peut être définie comme ce par quoi toutes les autres choses s'affirment, sans être toutefois elle-même affirmée par autre chose.
- « C'est ensuite cet individu spécifique, en tant qu'il peut être séparé de tout autre, en d'autres termes, c'est précisément, dans chaque être individuel, sa forme et son espèce ». L'*ousia* est toujours séparée – elle est un individu qui ne dépend que de lui-même pour exister.⁴²

Concernant la distinction entre l'être et la substance, il est possible de se référer à la description formulée par Thomas d'Aquin : « l'être désigne quelque chose de complet et de simple, mais non subsistant ; mais la substance signifie quelque chose de subsistant mais substrat pour un autre »⁴³. L'idée de substance naturelle considérée par les notions de matière et de spécificité (forme) influence la réflexion d'Aristote sur l'ontologie. Initialement basée sur l'étude de l'être, celle-ci devient recherche de la substance : « cette question agitée depuis si longtemps, agitée encore aujourd'hui, cette question toujours posée, et toujours douteuse de la nature de l'être, revient à savoir ce qu'est la substance »⁴⁴. Aristote

⁴² Aristote, *Métaphysique*, 1017b (trad. *op. cit.*, p. 181).

⁴³ Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de potentia Dei* – fr. *Questions disputées sur la puissance de Dieu*, traduit par Enrique Alarcón, Université de Navarre, 2004, 1-1.

Disponible sur : <https://goo.gl/aH5IXA>

⁴⁴ Aristote, *Métaphysique*, 1028b (trad. *op. cit.*, p. 231).

résume l'ensemble des questions portant sur la nature et sur l'être par le biais de l'interrogation: qu'est-ce que la substance ? En cela, il tente de saisir l'être à travers le concept de substantialisme :

Mais, quand on ne s'attache, comme nous, qu'aux principes et aux causes les plus élevées, on voit clairement que ces principes doivent être ceux d'une certaine nature prise en soi. Si donc les philosophes qui ont étudié les éléments des choses étudiaient, eux aussi, ces mêmes principes, il en résulte nécessairement que les éléments vrais de l'Être devaient être non pas accidentels, mais relatifs à l'Être en tant qu'Être ; et voilà pourquoi nous essayons de découvrir les principes premiers de l'Être en tant qu'Être.⁴⁵

Force est de s'interroger sur le principe premier de l'être en tant qu'être. « Le mot d'Être peut avoir bien des acceptions ; mais toutes ces acceptions diverses se rapportent à une certaine unité, et à une réalité naturelle, unique pour toutes ces acceptions »⁴⁶. Ce seul et unique principe est identifié comme primitif, c'est-à-dire que de lui dépend tout le reste : « les substances, en effet, sont les premiers des êtres »⁴⁷, car « Être se dit tantôt de ce qui est une substance réelle, tantôt de ce qui n'est qu'un attribut de la substance, tantôt de ce qui tend à devenir une réalité substantielle, tantôt des destructions, des négations, des propriétés de la

⁴⁵ *Ibid.*, 1003a (trad. *op. cit.*, p. 123).

⁴⁶ *Ibid.*, 1003a (trad. *op. cit.*, p. 124).

⁴⁷ Aristote, *La physique*, 1071b (trad. *op. cit.*, p. 410).

substance »⁴⁸. De fait, Aristote estime que « la philosophie a le devoir d'étudier les principes et les causes des substances »⁴⁹. Puisqu'Aristote considère la substance comme l'acception fondamentale de l'être, il est possible de déduire que l'objet de recherche de sa métaphysique est l'étant (*ens*), lequel est le sujet de l'acte d'exister.

La recherche métaphysique d'Aristote est initialement proposée de manière ontologique. Puis, en raison de l'influence de la structure de *Physique* et du statut privilégiée conférée à la substance dans l'exploration de l'étant, l'ontologie se transforme en substantialisme. En outre, afin de traiter parfaitement la question physique, ainsi que pour établir le fondement de tout l'étant, Aristote affirme que tous les mouvements doivent avoir un moteur, car « le moteur est moteur du mobile et le mobile mobile sous l'action du moteur »⁵⁰. En cela, il s'interroge sur la cause du mouvement : « rien, en effet, ne se meut au hasard ; mais il faut qu'il y ait quelque chose qui subsiste éternellement ». Ensuite, il cherche à identifier le premier de tous les mouvements. De ce fait, il préconise d'étudier la cause première, car le primitif est à la fois cause pour lui-même et pour l'autre. Il est cause de l'uniformité éternelle des choses, tandis que l'autre principe est cause de leur diversité⁵¹.

« De toute nécessité, il n'y a qu'une substance éternelle qui puisse être immobile »⁵². Le premier moteur, c'est-à-dire le moteur non mû, est signifié

⁴⁸ Aristote, *Métaphysique*, 1003b (trad. *op. cit.*, p. 124).

⁴⁹ Aristote, *La physique*, 1003b (trad. *op. cit.*, p. 125).

⁵⁰ *Ibid.*, 200b (trad. *op. cit.*, p. 128).

⁵¹ Aristote, *Métaphysique*, 1071b-1072a (trad. *op. cit.*, p. 410-412).

⁵² Il y a trois substances, dont deux sont physiques, et dont la troisième est immobile.

comme la substance en tant que sujet dernier : il ne peut jamais être pris pour attribut d'un sujet, mais le sujet auquel tout le reste est attribué :

Comme ce qui est mû et meut à son tour (n'est qu'un intermédiaire), il faut concevoir quelque chose qui meut sans être mû, quelque chose d'éternel, qui est substance et qui est acte.⁵³

Aristote indique que le primitif – qui est immobile, mais responsable du mouvement – est signifié comme le Dieu, c'est-à-dire la pure forme, le pur acte et le pur moteur non mû. Au sens de la physique, le Dieu est la cause efficiente : « ce qui meut en premier est quelque chose d'un et d'éternel »⁵⁴. En termes de métaphysique, le Dieu est la cause finale. Le premier moteur est signifié comme le pur acte⁵⁵ et comme l'Intelligence qui peut recevoir à la fois l'intelligence et la substance, et qui est l'Intelligence de l'Intelligence⁵⁶. La recherche relative à l'élément immobile, éternel et séparé de la matière est qualifiée de « science première », ou, comme couramment admis, de « théologie ». L'ontologie s'est d'abord transformée en substantialisme, et finalement en théologie. Pour Aristote, seule la science première étudie ce qui est immobile, éternel et séparé de la matière comme le démontre ce propos : « la plus haute des sciences se consacre

Ibid., 1071b (trad. *op. cit.*, p. 409).

⁵³ *Ibid.*, 1072a (trad. *op. cit.*, p. 413).

⁵⁴ Aristote, *La physique*, 259a (trad. *op. cit.*, p. 296).

⁵⁵ Pour Aristote, l'acte désigne soit ce qui est en train de s'accomplir, soit ce qui est réalisé par un être de son essence ou forme.

⁵⁶ Aristote, *Métaphysique*, 1072b, 1074b (trad. *op. cit.*, p. 413, 423).

au genre plus relevé qui soit dans le monde »⁵⁷. Parmi les trois philosophies théorétiques que sont les mathématiques, la physique et la théologie, cette dernière, dont la finalité est la recherche de la première substance la plus élevée, jouit du plus grand statut. Aristote décrit comme suit le premier moteur :

De toute nécessité, ce principe existe ; en tant que nécessité, il est parfait tel qu'il existe ; et c'est à ce titre qu'il est le principe.⁵⁸

L'intelligence qui est par soi s'adresse à ce qui est par soi le meilleur ; et l'intelligence la plus parfaite s'adresse à ce qu'il y a de plus parfait.⁵⁹

Concernant la transformation de la métaphysique en théologie, l'observation de Heidegger est la suivante : « parce que la Science est le développement systématique du Savoir : or l'être de l'étant se connaît lui-même comme ce Savoir et c'est ainsi qu'il est vraiment »⁶⁰. Ces considérations entrent directement en écho avec celles d'Aristote pour qui « l'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligence ; elle devient intelligible, en se touchant elle-même, et en se pensant, de telle sorte que l'intelligence et l'intelligible se confondent »⁶¹.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁸ *Ibid.*, 1072b (trad. *op. cit.*, p. 414).

⁵⁹ *Ibid.*, 1072b (trad. *op. cit.*, p. 415).

⁶⁰ Heidegger, « Identité et différence », « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », *Question I et II*, p. 288-289.

⁶¹ Aristote, *Métaphysique*, 1072b (trad. *op. cit.*, p. 415).

Les objets d'étude de la métaphysique évoluent de « l'être de l'étant » à « l'étant (la substance) » jusqu'au « Dieu ». Cette métaphysique est constituée par l'ontologie et la théologie. De ce fait, Heidegger la décrit comme « la constitution onto-théo-logique de la métaphysique ». En effet, la métaphysique devient une onto-théo-logie qui recherche l'être de l'étant dans l'Universel et l'être de l'étant dans le Suprême⁶². Finalement, Aristote étudiait simultanément l'être en tant qu'être (ontologie) et l'être le plus haut (théologie). Autrement dit, la métaphysique était à la fois une ontologie et une théologie, comme le souligne bien Heidegger :

Quand la métaphysique pense l'étant dans la perspective de son fond, qui est commun à tout étant comme tel, elle est alors une logique en tant qu'ontologique. Quand la métaphysique pense l'étant comme tel dans son Tout, c'est-à-dire dans la perspective de l'Étant suprême qui fonde en raison toutes choses, elle est alors une logique en tant que théo-logique.⁶³

La métaphysique a été définie comme la question visant l'étant comme tel et dans son tout. La totalité de ce tout est l'unité de l'étant, laquelle unit en sa qualité de fond producteur.⁶⁴

Heidegger distingue l'ontologie (qui révèle l'être de l'étant dans l'Universel) et la théologie (qui révèle l'être de l'étant dans le Suprême).

⁶² Heidegger, *Question I et II*, p. 277-308.

⁶³ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 289.

Néanmoins, l'évolution historique de la métaphysique démontre un glissement progressif de l'ontologie vers le substantialisme, quand bien même l'ontologie ne se transforme pas en théologie. *Se demander « qu'est-ce que l'être », c'est se demander en premier « qu'est-ce que l'essence de l'être ? »*. La mise en relation de l'interrogation sur le fondement commun de tout être et de celle relative au fond commun de tout étant était inévitable, quand bien même l'étude de l'être en tant qu'être soit l'intention originelle de l'ontologie.

1.1.3. Orienter l'ontologie vers une question fondamentale :

« qu'en est-il de l'être ? »

Considérant la clé du problème à savoir : « à quoi tient le glissement par lequel la question vers l'être comme tel tend à s'aligner sur la question vers l'étant comme tel ? »⁶⁵ Heidegger identifie trois préjugés relatifs à l'être dans le champ de l'ontologie traditionnelle :

- L'être est le concept le plus général.
- Le concept d'« être » est indéfinissable.
- L'être est le concept qui va de soi.⁶⁶

Dans *Être et temps*, Heidegger souligne, d'une part, que la généralité de l'être n'est pas celle du *genre*, et, d'autre part, que la généralité de l'être

⁶⁵ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 30.

⁶⁶ Heidegger, *Être et Temps*, tr. fr. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 26-27.

outrepasse toute généralité d'ordre générique. Cependant, cela ne saurait signifier que le concept d'être n'a pas besoin d'être expliqué davantage, car ce dernier reste obscur⁶⁷. En outre, l'affirmation selon laquelle « le concept d'être est indéfinissable » se concluait de sa suprême généralité, mais simplement indique que l'être n'est pas quelque chose de tel qu'un étant. « L'impossibilité de définir l'être ne dispense pas de questionner sur son sens, au contraire elle y conduit impérativement »⁶⁸. En conséquence, dire que « l'être est le concept qui va de soi » ne démontre rien d'autre que l'inintelligibilité, mais prouve la nécessité par principe de répéter la question de sens de l'être⁶⁹.

Donc, la conclusion est la suivante :

Non seulement toute réponse à la question de l'être fait défaut,
mais encore cette question elle-même est obscure et elle laisse
désorienté.⁷⁰

Heidegger déclare dans l'*Introduction à la métaphysique* : « avant tout à ce que la provenance essentielle de la question vers l'étant comme tel, et par suite l'essence de la métaphysique, demeurent dans l'obscurité. Cela mène dans le vague tout questionner qui concerne de quelque façon l'être »⁷¹. Pour Heidegger, la question de l'être, comprise comme la question sur l'étant, ne questionne

⁶⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁷¹ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 30-31.

précisément pas thématiquement vers l'être ; celui-ci reste oublié – l'oubliance de l'être⁷². En ce sens, il formule la critique ci-après :

Si toutefois nous pensons la question de l'être en tant qu'elle est la question sur l'être comme tel, il est clair alors pour quiconque pense vraiment avec, que l'être comme tel reste précisément caché à la métaphysique, reste dans l'oubliance, et ceci d'une façon si marquée que l'oubliance de l'être qui tombe elle-même dans l'oubli, est le motif ignoré mais constant qui pousse au questionner métaphysique.⁷³

L'oubliance de l'être découle des modalités de l'interrogation : « *Question de l'être* signifie, d'après l'interprétation courante : questionner sur l'étant comme tel »⁷⁴. Lorsque l'on pense que la question sur l'être n'est finalement qu'une simple réitération mécanique de la question sur l'étant, quand bien même la question sur l'être soit transformée en question transcendantale, le chemin vers une explication adéquate sur l'être est impossible⁷⁵.

En conséquence, dans *Être et temps sur la patence de l'être* (*Erschlossenheit von sein*), Heidegger questionne fondamentalement l'état ouvert de l'être. « *Patence* veut dire : état ouvert de ce que *l'oubliance* de l'être tient enfermé et latent ».⁷⁶ La question fondamentale : « qu'en est-il de l'être ? », n'est

⁷² *Ibid.*, p. 31.

⁷³ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 31-32.

pas un chemin vers quelque chose qui se trouve et se tient quelque part, mais « un conduire-vers qui doit d'abord éveiller et produire le questionner »⁷⁷. Pour l'ontologie, la question fondamentale et préalable : « qu'en est-il de l'être ? », n'est qu'un questionner, mais est comme un foyer ardent, le foyer de tout questionner⁷⁸ :

Pour le premier questionner de la question fondamentale, il importe avant tout que, dans le questionner de sa pré-question, nous occupions la position fondamentale décisive, et que nous arrivions à adopter l'attitude essentielle ici.⁷⁹

Selon Heidegger, l'ontologie fondamentale, considérée comme analytique existentielle du *Dasein* (être-Là), consiste à questionner l'état ouvert de l'être. Le *Dasein* est un étant ouvert à l'être en tant qu'il a à être – « cet étant a ceci de propre qu'il n'a qu'à être pour que cet être qui est le *sein* lui soit découvert »⁸⁰. À travers le questionner vers l'être-au-monde, c'est-à-dire l'être découvrant du *Dasein*, le questionner – « qu'en est-il de l'être ? » – peut se manifester comme position même de la question.

« La différence ontologique est le ne-pas entre l'étant et l'être »⁸¹. Pour Deleuze, cette différence est constitutive de l'être, mais également de la manière

⁷⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁰ Heidegger, *Être et Temps*, p. 36.

⁸¹ Heidegger, Préface de *Vom Wesen des Grundes*, 3^e éd., 1949 (cité de D. R. de Deleuze, p. 90).

dont l'être constitue l'étant.⁸²

La différence ontologique correspond avec la question. Elle est l'être de la question, qui se développe en problèmes, en jalonnant des champs déterminés par rapport à l'étant.⁸³

Si la question de l'être glisse toujours vers celle de l'étant, l'être reste dans un état obscur. La méthode de questionnement de « qu'en est-il de l'être ? » est une « ouverture » ontologique qui rapporte l'être et la question l'un à l'autre, et qui permet à l'ontologie de ne pas tomber dans « l'oubliance de l'être », laquelle questionne uniquement sur l'étant comme tel. Heidegger utilise le terme « ontologie » dans son acception la plus large, « sans référence à des directions et à des tendances ontologiques »⁸⁴ :

En ce cas « ontologie » signifie un effort pour faire parler l'être, et cela en passant par la question : « Qu'en est-il de l'être ? » (pas seulement de l'étant comme tel).⁸⁵

Le terme « ontologie » qui n'a été créé qu'au XVII^e siècle correspond à la constitution de la doctrine traditionnelle de l'étant en une discipline de la philosophie⁸⁶. Lorsque nous identifions l'interrogation « qu'en est-il de l'être ? quel est le sens de l'être ? »⁸⁷ comme la question fondamentale de l'ontologie,

⁸² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris : Presses Universitaires de France, 1968, p.90.

⁸³ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁴ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 52.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 52.

nous considérons non seulement l'être comme tel, mais également l'étant comme tel. Le terme « ontologie » en son sens le plus large n'exclut pas de s'interroger sur l'étant comme tel, mais exiger de s'intéresser plus précisément à la question du *Dasein*.

En conséquence, le domaine de l'ontologie peut inclure des recherches relatives à la généralité, à l'unité et au fondement de « l'être comme tel », « l'étant ouvert à l'être en tant qu'il a à être », ou encore « l'être de l'étant », etc. Interroger la manifestation de l'être (l'être comme tel), questionner l'être de l'étant, étudier le fondement commun ou le principe universel à tout étant, rechercher la substance ou la cause première (l'être véritable) de tous les phénomènes, etc., sont autant de considérations pouvant être considérées comme ontologiques.

§ 1.2. *L'ontologie bouddhique :*

Qu'est-ce que le fondement du dharma ?

Pour ce qui est de la philosophie bouddhique, l'ontologie se trouve dans la recherche du fondement commun de l'être et de l'étant. En général, l'ontologie bouddhique s'appuie sur le questionnement : qu'est-ce que le fondement du *dharma* ?

En sanskrit, le mot « *dharma* » a pour racine *dhr̥-*, qui signifie « tenir, soutenir, porter », c'est-à-dire « disposition » normale de toutes choses. Selon le *Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra* (*Traité du rien que connaissance*), le mot *dharma* présente deux principales significations : les phénomènes et l'enseignement du Bouddha⁸⁸.

- Toutes les choses maintiennent leur propre identité. Ceci signifie que le *dharma* désigne l'être détenteur de la nature propre (*svabhāva*)⁸⁹, elle-même considérée comme ce par quoi une chose est ce qu'elle est en se distinguant des autres choses. Autrement dit, la notion de *dharma* peut se référer au phénomène lui-même, mais également à la nature d'une chose qui se distingue des autres choses. Finalement, le *dharma* peut désigner tout : l'être, l'étant, le phénomène et n'importe quelle chose. Que ce soit

⁸⁸ Dharma-pāla, etc., *Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra* – fr. *Traité du rien que connaissance* – ch. *Cheng-wei-shih-lun* (成唯識論), N° 1585, *Taishō* 31, p. 1a.

⁸⁹ *Svabhāva* désigne, dans le bouddhisme, la « nature propre », « l'existence inhérente » d'un individu ou d'une chose.

mental, matériel, exprimable, indicible, conditionné, inconditionné, mondain, supra-mondain, etc., tout peut être appelé « *dharma* ».

- Toutes les choses sont reconnaissables de par leurs caractéristiques individuelles et générales. En ce sens, le *dharma* signifie le principe de la connaissance, l'enseignement du bouddha, la doctrine, la loi, la vérité et la voie pour atteindre l'Éveil, etc.⁹⁰

Le mot *dharma* peut faire référence aux « phénomènes » ou aux « enseignements du Bouddha ». Afin de faire la distinction entre les deux, il convient d'utiliser le « *dharma* » pour exprimer les phénomènes et le « *Dharma* » (avec un D majuscule) pour faire référence aux enseignements.

Dans la question « qu'est-ce que le fondement du *dharma* ? », le mot *dharma* peut signifier l'être, l'étant, le phénomène et la chose. L'ontologie bouddhique est une science qui interroge le fondement commun du *dharma* en tant que *dharma* :

- Pourquoi y a-t-il le *dharma* ?
- Quel est le fondement du *dharma* ?
- De quel fondement le *dharma* est-il issu ?
- Sur quel fondement se tient le *dharma* ?

⁹⁰ « Les noms de *dharma* en sanskrit et *dhmma* en pali ont été consacrés comme désignations de la loi bouddhique, dite aussi *saddharma*, bonne loi ou vraie loi, exprimée par l'enseignement du Bouddha et consistant dans l'exposé de la vraie disposition des choses d'où découlent les principes du salut ».

Article « dharma », *Dictionnaire du Bouddhisme*, Paris : Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1999, p. 206-207.

- Vers quel fondement le *dharma* se dirige-t-il ?⁹¹

Au sein de l'ontologie bouddhique, la notion de « fondement » a plusieurs significations : support (*saṃniśraya*), élément (*dhātu*), nature ou essence (*svabhāva*), source d'origine (*mūla*), cause (*hetu*), lignée (*gotra*), etc. L'ontologie bouddhique regroupe les doctrines de nombreuses écoles qui explorent le fondement ultime, le support commun, l'essence et la cause première de toutes les choses.

Que l'on se situe, ou non, dans une perspective ontologique, les écoles bouddhistes se concentrent sur les réflexions suivantes :

- Qu'est-ce que la vie et la mort (*saṃsāra*) ?
- Pourquoi y a-t-il le *saṃsāra* ?
- Qu'est-ce que le *nirvāṇa* ?
- Comment les êtres animés atteignent-ils le *nirvāṇa* ?

Le bouddhisme originel s'oppose à la pensée ontologique aussi bien dans la nature des questions posées que dans les réponses fournies. Afin de formuler des réponses aux questions ci-dessus et, plus précisément, celles relatives au *saṃsāra* et au *nirvāṇa*, Śākyamuni, fondateur du bouddhisme, développe la théorie de la coproduction conditionnée (*pratītya-samutpāda*). Cette théorie dispose que la manifestation des *dharma* n'est que la réunion de leurs conditions

⁹¹ Les questions sur le *dharma* sont adaptées de Heidegger :

Pourquoi donc y a-t-il l'étant ?...Pourquoi, c'est-à-dire que quel est le fondement ?
De quel fondement l'étant est-il issu ? Sur quel fondement se tient l'étant ? Vers quel fondement l'étant se dirige-t-il ?

Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 15.

causales, mais également que tous les *dharma* sont dépourvus de fondement ultime, de source d'origine, de soi substantiel, ainsi que de nature propre. Tout en affirmant que le bouddhisme originel s'oppose à la pensée ontologique, force est de constater également que les diverses doctrines ontologiques ont continuellement émergé à l'époque du bouddhisme ancien et du Mahāyāna. Les écoles bouddhiques qui construisent et développent les doctrines ontologiques voient l'exploration du fondement du *dharma* comme nécessaire pour expliquer la vérité du *saṃsāra* et le chemin vers le *nirvāṇa*. C'est ce qu'illustre la stance suivante citée par l'école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha* :

C'est l'élément sans commencement ; c'est le support commun
de tous les phénomènes. Cet élément étant donné, existent toute
destinée et accès au *nirvāṇa*.⁹²

Du point de vue de l'école Cittamātra, le support commun des phénomènes est l'*ālayavijñāna* (la conscience base-de-tout ou la conscience fondamentale). Dans la théorie du *tathāgatagarbha*, ce support commun signifie le *tathāgatagarbha* (la nature-de-bouddha). Afin de justifier l'existence du *saṃsāra* et de préciser les modalités d'accès au *nirvāṇa* par les êtres animés, les ontologistes bouddhiques identifient comme nécessaire la recherche de ce *dhātu*

⁹² Cette stance en sanskrit est :

*anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ /
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca //*

Cette stance est issue de l'*Abhidharma-sūtra*, mais les textes sanskrits, les traductions chinoises et les traductions tibétaines n'existent plus et ne sont cités que dans certains traités, par exemple, le *Mahāyānasamgraha* d'Asaṅga.

Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (*La somme du grand véhicule*), N° 1594, Taishō 31, p. 133b (trad. op. cit., p. 12-13).

(élément) en tant que support commun des *dharma*, comme le démontre le texte ci-dessus. Toutefois, force est de s'interroger sur la capacité du bouddhisme, qui identifie l'anti-ontologie comme le positionnement originel, à admettre les doctrines ontologiques des écoles anciennes et mahāyāna. À ce titre, il convient de déterminer comment appréhender cette tension entre le concept de coproduction conditionnée et l'ontologie bouddhique.

Cela suppose, en premier lieu, d'avoir connaissance des doctrines du bouddhisme originel, ainsi que de la généalogie de l'ontologie bouddhique.

DEUXIÈME CHAPITRE

L'absence de soi :

la position anti-ontologique du bouddhisme originel

*Étant issus des causes et des conditions,
tous les phénomènes sont impermanents.
Étant impermanents,
ils sont dépourvus de soi.*

§ 2.1. *L'évolution de l'ontologie dans la pensée traditionnelle en Inde*

Avant de présenter l'attitude du bouddhisme originel envers l'ontologie, il convient de résumer l'évolution des ontologies importantes dans la pensée indienne traditionnelle avant le bouddhisme.

À l'époque du *Ṛgveda* (vers 1500-600 av. J.-C.), l'hindouisme pensait que tout venait d'un principe ultime nommé Demiurge (*Prajāpati*), Architecte de l'Univers (*Viśvákarma*), Seigneur de Prière (*Brahmanaspati*) et Mâle (*Puruṣa*)⁹³. Ce principe ultime est doué de trois caractéristiques :

- Il est unique.
- Il est la cause première – toutes les choses proviennent de son développement.
- Il est immuable.⁹⁴

Durant l'époque des *Brāhmaṇas* (vers 1000-600 av. J.-C.), ce concept de principe ultime est passé par trois stades :

1. Le premier stade (le stade fabuleux)

Les *Brāhmaṇas* héritent du *Ṛgveda* : le *Prajāpati* est l'origine la plus élevée.

2. Le stade mature (le stade théologique)

⁹³ Takakusu Junjiro et Taiken Kimura, *Histoire de la philosophie et de la religion en Inde*, p. 137.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 138.

Le *Prajāpati* perd sa position et le *Brahman*, issu du *Brahmanaspati*, obtient la position la plus élevée.

3. Le dernier stade (le stade philosophique)

Le concept de Soi (*Ātman*), qui est l'autre nom du *Brahman* provenant du développement du *Puruṣa*, apparaît graduellement. L'*Ātman*, qui est un mot transformé par « respiration » (*van*), désigne traditionnellement l'essence intérieure de l'homme, le véritable Soi. Dans le *Ṛgveda*, la personnification du principe ultime de l'univers est appelée « *Puruṣa* ». Du fait que la transformation du principe ultime de *Puruṣa* en *Ātman*, la théorie selon laquelle « l'*Ātman* est identique au *Brahman* » émerge naturellement⁹⁵.

En outre, l'évolution du principe ultime, du *Prajāpati* à l'*Ātman*, peut être constatée dans les *Brāhmaṇas aux cent chemins* (*Śatapatha Brāhmaṇas*) :

- *Prajāpati eva idam agra āsīt* (Au début il n'y a que le *Prajāpati*).
- *Brahman eva idam agra āsīt* (Au début il n'y a que le *Brahman*).
- *Āmā eva idam agra āsīt* (Au début il n'y a que l'*Ātman*).⁹⁶

Durant l'époque des *Upaniṣad* (vers 600-100 av. J.-C.), ceux-ci ont hérité de la théorie des *Brāhmaṇas* selon laquelle « l'*Ātman* est identique au *Brahman* ». Du fait que les *Brāhmaṇas* ont été écrits pendant une longue période et qu'ils traitent de nombreux sujets, leur contenu est très complexe. Néanmoins, une

⁹⁵ *Ibid.*, p. 211-214.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 194-195.

opinion fondamentale ne peut être ébranlée : l'*Ātman* est *Brahman* (*Brahma – ātman – aikyam*)⁹⁷, c'est-à-dire que le *Brahman* qui est le principe ultime du monde, et l'*Ātman* qui est le vrai Soi, sont identiques. Si les êtres animés espèrent comprendre le principe ultime de toutes les choses, il faut le rechercher dans le Soi. Il convient de se référer à certaines déclarations dans les *Upaniṣad* :

- *Sa vā ayam ātmā Brahma* (Ce Soi-ci est ce *Brahma*-là)⁹⁸.
- *Tat tvam asi* (Tu es Cela)⁹⁹.
- *Aham Prahma asmi* (Je suis le *Brahman*)¹⁰⁰.

Pour atteindre le salut, « il fallait rechercher l'unité du *Brahman* impersonnel, principe cosmique imprégnant l'Univers entier, et d'*Ātman*, principe psychique ou essence intérieure de l'homme, telle était la doctrine principale de cet ensemble de textes de la littérature védique connus sous le nom d'*Upaniṣad* »¹⁰¹.

À une époque antérieure au bouddhisme, les pensées ontologiques occupaient généralement une place importante en Inde. Du *Ṛgveda* aux *Upaniṣad*, elles affirment que toutes les choses proviennent d'une seule substance transcendante. Il est possible de considérer ces ontologies comme un monisme idéaliste ou même une *onto-théo-logie*.

⁹⁷ C'est l'opinion de l'école Vedānta.

⁹⁸ *Brhadāranyaka Upaniṣad*, IV.4.5.

⁹⁹ *Chāndogya Upaniṣad*, VI.8.7.

¹⁰⁰ *Brhadāranyaka Upaniṣad*, I.4.10.

¹⁰¹ Kenneth Ch'en, *Histoire du Bouddhisme en Chine*, traduit par Dominique Kych, Les Belles Lettres, 2015, p. 22.

§ 2.2. *Les différentes périodes du bouddhisme indien*

Il existe plusieurs périodisations de l'histoire du bouddhisme indien. En règle générale, le bouddhisme indien peut être divisé en quatre périodes : la période du bouddhisme originel, la période du bouddhisme ancien, la période du bouddhisme mahāyāna et la période du bouddhisme tantrique.

I. *Le bouddhisme originel et le bouddhisme ancien*

Avant de présenter plus exactement les périodes du bouddhisme indien, il faut déterminer provisoirement les dates de deux événements importants :

1. le *nirvāṇa* (mort) de Śākyamuni,
2. la première division de la communauté monastique.

Selon une tradition unanime Bouddha Śākyamuni vécut quatre-vingts ans, mais la date de sa mort n'est pas encore établie avec certitude.¹⁰² L'année du *nirvāṇa* de Śākyamuni est étroitement liée à celle du sacre d'Asoka. D'après Étienne Lamotte, le sacre d'Asoka se situe en 268 av. J.-C. (Asoka monta sur le trône en 272 av. J.-C.)¹⁰³. En ce qui concerne la question du temps écoulé entre le

¹⁰² Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Université de Louvain, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1976, p. 13.

¹⁰³ *Ibid.* p. 14, 273.

nirvāṇa de Śākyamuni et le sacre d'Aśoka, de manière générale, il y a trois hypothèses¹⁰⁴ :

1. La chronologie longue : selon le *Dīpavaṃsa* et le *Mahāvaṃsa*, le sacre d'Aśoka se situe en 218 ans après le *nirvāṇa* de Śākyamuni (en l'an 218 p. N.)¹⁰⁵.
2. La chronologie courte : selon le *Sutra d'Aśoka*, la *Compilation de Saṃgharakṣa*, l'*Ornement des sutras du Mahāyāna*, le *Sutra des sages et des insensés* et le *Sutra des métaphores*, etc., le sacre d'Aśoka se situe en l'an 100 p. N.¹⁰⁶.
3. Selon le *Traité des Sectes*, les recensions situent le sacre d'Aśoka : 100 ans et plus, 116 ans¹⁰⁷ ou même 160 ans¹⁰⁸ après le *nirvāṇa* de Śākyamuni.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 14-15.

¹⁰⁵ *Dīpavaṃsa*, VI, p. 1, 19-20.

Mahāvaṃsa, V, p. 21.

¹⁰⁶ *Sutra d'Aśoka (Aśokāvadāna)* (阿育王經), N° 2042, *Taishō* 50, p. 99c ; N° 2043, *Taishō* 50, p. 132a-b.

Compilation de Saṃgharakṣa (僧伽羅刹所集經), N° 194, *Taishō* 4, p. 144c.

Aśvaghōṣa, *L'Ornement des sutras du Mahāyāna (Mahāyānasūtrāṅkāra)* (大莊嚴論經), No° 201, *Taishō* 4, p. 309c.

Sutra des sages et des insensés (Damamūka-nidāna-sūtra) (賢愚經), N° 202, *Taishō* 4, p. 368c.

Sutra des métaphores (雜譬喻經), N° 205, *Taishō* 4, p. 503b.

Les informations ci-dessus sont représentées par la presque totalité des sources sanskrites et chinoises.

¹⁰⁷ *Samayabhedoparacanacakra* de Vasumitra (*Traité des Sectes*, ou *Traité de la roue de la formation des divisions de bouddhiste assemblées monastiques*) fut traduit trois fois en chinois. À propos de l'ère d'Aśoka, on peut le trouver dans toutes les trois traductions :

– *Yi-pou-tsong-louen-louen* (異部宗輪論), N° 2031, *Taishō* 49, p. 15a.

– *Che-pa-pou-louen* (十八部論), N° 2032, *Taishō* 49, p. 18a.

– *Pou-tche-yi-louen* (部執異論), N° 2033, *Taishō* 49, p. 20a.

¹⁰⁸ Yin Shun (印順), *Histoire de la pensée du bouddhisme indien* (印度佛教思想史), Sin Jhu : Jheng Wun, 1998, p. 8-9.

Il n'y a aucune conclusion finale à ce sujet, mais cette datation n'influence pas la problématique de l'ontologie bouddhique qu'on va rechercher. Pour ne pas compliquer une question qui ne concerne pas la philosophie, on adopte provisoirement la première hypothèse : le sacre d'Aśoka se situe en 218 ans après le *nirvāṇa* de Śākyamuni (en l'an 218 p. N.), donc le *nirvāṇa* de Śākyamuni se situe en 486 av. J.-C. ($268 + 218 = 486$). Cette datation est la plus acceptée dans le Theravāda et elle est adoptée depuis longtemps en Occident, bien que la tradition du « dotted record »¹⁰⁹ soit une hypothèse invérifiable.

Quant à la date de la première division de la communauté monastique (le premier schisme), on compte trois propositions qui sont d'accord avec la chronologie longue¹¹⁰ :

1. Schisme en l'an 100 p. N. (chron. longue, 386 a. C.), selon le *Dīpavaṃsa* :
le concile de Vaiśālī (le deuxième concile) aurait été suivi d'un Grand

¹⁰⁹ Selon la tradition du « dotted record », Upāli, collationnant le Vinaya à la mort de Śākyamuni ait marqué un point sur la manuscrit. Ses successeurs Dāsaka, Soṇaka, Siggava, Moggaliputta-Tissa, Caṇḍavajji, etc., marquèrent un nouveau point chaque année. Vers 489, Saṃghabhadra inscrivit sur le manuscrit le 975^e point, ce qui situe le *nirvāṇa* de Śākyamuni en 486 av. J.-C. ($975 - 489 = 486$)

Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 15.

Tao-siuan (道宣), *Catalogue des doctrines bouddhiques* (大唐內典錄), N° 2149, *Taishō* 55, p. 262b.

¹¹⁰ Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 314-316.

Concile (*mahāsaṃgīti*) des Vajjiputtaka, la communauté monastique fut divisée en deux grandes écoles – Sthaviravāda et Mahāsāṃghika¹¹¹.

2. Schisme en l'an 137 p. N. (chron. longue, 349 a. C.), selon la tradition Saṃmitīya rapportée par Bhavya, Bu-stou, Gzon-nu-dpal et Tāranātha : sous les rois Nanda et Mahāpadma, lorsqu'une assemblée bouddhique se tint à Pāṭaliputra (cette assemblée n'est pas le concile de Pāṭaliputra), du

¹¹¹ Le concile de Vaiśālī s'est déroulé 100 ou 110 ans après le *nirvāṇa* de Śākyamuni.

Le nombre des *bhikṣu* (moines) participants est presque toujours 700. Ce concile qui a été organisé par Yaśas (Yasa) promulgua dix transgressions suivantes qui furent condamnées à l'unanimité comme étant contraires aux règles du *Vinaya* (discipline) :

1. Faire des réserves de sel dans une corne.
2. Accepter de la nourriture solide après l'heure de midi.
3. Emporter des provisions et manger sur la route.
4. Tenir des réunions séparées.
5. Prendre des décisions sans que le quorum soit atteint.
6. Persister dans des occupations d'avant la pris de vœux.
7. Boire du lait non baratté l'après-midi.
8. Boire du vin de palme nouveau en guise de médicament.
9. Avoir une natte neuve sans franges.
10. Accepter de l'or ou de l'argent en aumônes.

Selon le *Dīpavaṃsa*, « excommuniés par les Thera (Sthaviravāda) du concile de Vaiśālī, les méchants religieux Vajjiputtaka maintinrent leurs fausses doctrines et organisèrent un contre-concile. Cette assemblée fut connue dans l'histoire sous le nom de Grand Concile (*mahāsaṃgīti*) et leurs participants s'appelèrent Mahāsāṃghitika ».

Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 136, 138-140, 314.

Philippe Cornu, article « concile de Vaiśālī », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 147.

fait des propositions conflictuelles concernant les « cinq thèses », la communauté se scinda en deux sectes – Sthaviravāda et Mahāsāṃghika¹¹².

3. Schisme en l'an 236 p. N. (chron. longue, 250 a. C.), selon le *Nikāyasamgraha* : le schisme eut lieu immédiatement après le concile de Pāṭaliputra (le troisième concile) présidé par Moggaliputta-Tissa¹¹³.

La date du schisme n'est pas fixée avec précision. « Les traditions bouddhiques concernant les conciles, les hérésies et le schisme sont à ce point mouvantes et contradictoire qu'on ne peut les considérer comme des relations objectives, de valeur historique »¹¹⁴. Pour éviter de s'enfoncer dans le travail chronologique, on adopte provisoirement la tradition Saṃmitīya rapportée par Bhavya et Tāranātha, etc. : la première division de la communauté monastique s'est produite pendant la période entre le concile de Vaiśālī et le concile de Pāṭaliputra, et se situe en l'an 137 p. N. (349 a. C.), parce que :

¹¹² Les cinq thèses se formulaient de la façon suivante :

1. Les *arhat* peuvent être séduits par autrui.
2. Les *arhat* sont encore sujets à l'ignorance.
3. Les *arhat* sont encore sujets au doute (*kāṅkṣā*).
4. Les *arhat* peuvent encore recevoir des instructions d'autrui. Si les *arhat* sont sujets à l'ignorance, ils peuvent avoir des doutes concernant le nom et le clan de certaines personnes, le chemin à emprunter, le nom des arbres, etc., et peuvent être renseignés par autrui à ce sujet.
5. L'entrée dans le chemin bouddhique peut être accompagnée d'une émission de voix. C'est-à-dire que dans sa méditation, l'*arhat* peut encore prononcer le mot « douleur ».

Ces cinq thèses ne concernent pas Mahādeva, mais furent adoptées par deux Sthavira, Nāgasena et Sāramati. Le schisme éclata, non plus sous Aśoka, mais sous son prédécesseur Mahāpadma de la dynastie Nanda, en 137 p. N. selon la chronologie longue.

Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 300-301, 308, 315.

¹¹³ La date du concile Pāṭaliputra est généralement fixée en l'an 236 p. N., soit 250 a. C., la 17^e ou 18^e année du règne d'Aśoka. Moggaliputta-Tissa aurait présidé cette réunion destinée à examiner les différents points de vue et réfuter les hétérodoxies.

Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 298, 315-316.

Philippe Cornu, Article « concile de Pāṭaliputra », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 148.

¹¹⁴ Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 317.

1. Après le concile de Vaiśālī, les moines occidentaux et orientaux acceptèrent tous ses conclusions. Par exemple, selon le *Mahāsaṅghavinaya* (le *Vinaya des Mahāsāṃghika*) : « à aucune condition, il n'est permis de quêter de l'or, de l'argent ou de la monnaie »¹¹⁵. Puisque les Mahāsāṃghika admirèrent la légitimité du concile de Vaiśālī et observèrent sa conclusion, pourquoi organisèrent-ils le Grand Concile (des Vajjiputtaka) afin de s'opposer au concile de Vaiśālī ? De plus, le concile se tint à Vaiśālī, il semble que les moines étrangers, les Thera (Sthaviravādin) venant de l'Ouest, ne furent pas capables d'excommunier les dix mille Vajjiputtaka habitant à Vaiśālī. En conséquence, après le concile de Vaiśālī, la communauté monastique resta unifiée, même si la divergence d'opinions entre l'Est et l'Ouest fut en expansion¹¹⁶.

2. Selon le *Samantapāsādikā*, avant le concile de Pāṭaliputra (en l'an 236 p. N., soit 250 a. C., sous l'ère d'Aśoka), l'école Vibhajjavādin venant de Sthaviravāda existait peut-être déjà¹¹⁷. C'est-à-dire que la communauté monastique avait été scindée en deux grandes écoles (Sthaviravāda et Mahāsāṃghika) avant l'époque d'Aśoka. D'après cette version, le concile de Pāṭaliputra ne concerne pas le schisme entre les Sthaviravādin et les Mahāsāṃghika, mais concerne « des divergences doctrinales propres aux

¹¹⁵ Voir note 111.

Mahāsaṅghavinaya – fr. *Les disciplines de Mahāsāṃghika* – ch. *Mo-he-seng-ci-lyu* (摩訶僧祇律), N° 1425, *Taishō* 22, p. 493c.

¹¹⁶ Yin Shun, *Histoire de la pensée du bouddhisme indien*, p. 37-38.

¹¹⁷ *Samantapāsādikā* – fr. *Commentaire sur le Vinaya Piṭaka* – ch. *Shan-jian-lyu-pi-po-sha* (善見律毘婆沙), N° 1462, *Taishō* 24, p. 684b.

Sthaviravādin, entre les Vibhajjavādin et leurs opposants, à savoir les Saṃmitīya et les Sarvāstivādin »¹¹⁸.

Il est possible de résumer ainsi la chronologie du bouddhisme originel au bouddhisme ancien :

- 566 av. J.-C. – La naissance de Siddhārtha Gautama.
- 531 av. J.-C. – À l'âge de 35 ans, Siddhārtha Gautama devint Bouddha Śākyamuni et commença sa mission.
- 486 av. J.-C. – Le *nirvāṇa* de Śākyamuni à l'âge de 80 ans.
- 485 av. J.-C., soit 1 p. N. – le concile de Rājagṛha (le premier concile).
- 386 ou 376 av. J.-C., soit 100 ou 110 p. N. – le concile de Vaiśālī (le deuxième concile).
- 349 av. J.-C., soit 137 p. N. – la première division de la communauté monastique.
- 250 av. J. C., soit 236 p. N. – le concile de Pāṭaliputra (le troisième concile).
- Aux environs du 1^{er} s. ap. J. C. – l'émergence du Mahāyāna.

Bien que certains spécialistes considèrent l'époque avant le Mahāyāna (de la première mission de Śākyamuni à l'émergence du Mahāyāna : 531 a. C. - 1^{er} s. p. C.) comme « le bouddhisme originel », il faut distinguer le bouddhisme originel et le bouddhisme ancien. Cette époque comprend trois parties :

¹¹⁸ Philippe Cornu, article « concile de Pāṭaliputra », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 148.

Yin Shun, *Histoire de la pensée du bouddhisme indien*, p. 41-42, 45.

- La période correspondant à la mission de Śākyamuni (531 - 486 av. J.-C.).
- La période à partir du *nirvāṇa* de Śākyamuni jusqu'à la première grande division de la communauté monastique (486 - 349 av. J.-C.).
- La période située entre la première grande division et l'émergence du Mahāyāna (349 av. J.-C. - I^{er} s. ap. J.-C.).

« Quand le Bouddha était en ce monde, la loi ne rencontrait pas d'opposition. Après que le Bouddha se fut éteint, quand la loi fut récitée pour la première fois, c'était encore comme au temps où le Bouddha vivait »¹¹⁹. Ce passage est une description de l'état avant le schisme. Avant la première division de la communauté monastique, la doctrine bouddhique de la période après le *nirvāṇa* de Śākyamuni est identique à la doctrine de la période de son vivant, par conséquent on appelle cette époque (de la mission de Śākyamuni jusqu'au premier schisme, 531-349 av. J.-C.) « bouddhisme originel ».

Quant à la période entre le premier schisme monastique et l'émergence du Mahāyāna, il existe de grandes différences entre les doctrines des différentes écoles. Par conséquent, il ne convient pas d'appeler cette période « bouddhisme originel » comme dans la période précédente. Le bouddhisme mahāyāna et le bouddhisme chinois lui ont donné le nom de « bouddhisme hīnayāna » ou « petit véhicule ». Toutefois par respect on nomme cette période « bouddhisme ancien ».

¹¹⁹ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* – fr. *Traité de la grande perfection de sagesse* – ch. *Da-jih-du-lun* (大智度論), N° 1509, *Taishō* 25, p. 70a.

Traduit par Étienne Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, Tome I, Louvain : Bureaux du Muséon, 1944, p. 106.

Après la floraison du Mahāyāna, les écoles du bouddhisme ancien ne disparaissent pas, mais penchent graduellement vers leur déclin en Inde.

II. Les première et seconde périodes du Mahāyāna

Le Mahāyāna (grand véhicule) est nommé ainsi en relation avec le bouddhisme ancien (petit véhicule). Le bouddhisme mahāyāna comprend deux périodes :

- La première période du Mahāyāna (I^{er} s. - IV^e s. ap. J.-C.).
- La seconde période du Mahāyāna (IV^e s. - VI^e s. ap. J.-C.).

La première période du Mahāyāna est fondée sur deux éléments principaux : les sutras de la *prajñā* et l'école Mādhyamaka. On peut considérer les deux comme la même doctrine.

La seconde période du Mahāyāna comprend deux doctrines principales et différentes : la doctrine du « Rien qu'esprit » (*vijñapti-mātratā*) (l'école Cittamātra) et la doctrine de la nature-de-bouddha (*tathāgatagarbha*).

La différence principale entre les première et seconde périodes du Mahāyāna est la suivante :

- Les sutras de la *prajñā* et l'école Mādhyamaka préconisent que tous les phénomènes sont dépourvus de nature propre ou de fondement. Pour les

deux, la vérité ultime de tout enseignement bouddhique est ce qui révèle
« la vacuité (*śūnyatā*) de tous les phénomènes » (*sarvadharmasūnyatā*).

- La doctrine du « Rien qu'esprit » et la doctrine de la nature-de-bouddha considèrent « la vacuité de tous les phénomènes » comme les discours de sens provisoire. Ces deux doctrines préconisent que tous les phénomènes doivent s'appuyer sur l'essence, mais elles ont des points de vue différents sur l'essence des phénomènes. La doctrine du « Rien qu'esprit » croit que le support commun des phénomènes est l'*ālayavijñāna* (la conscience fondamentale), tandis que la doctrine de la nature-de-bouddha insiste sur le fait que le fondement de toutes choses est le *tathāgatagarbha* (la nature-de-bouddha).

Comparativement à la doctrine de la vacuité (les sutras de la *prajñā* et l'école Mādhyamaka), bien qu'il existe de nombreuses controverses entre la doctrine du « Rien qu'esprit » et la doctrine de la nature-de-bouddha, toutes les deux appartiennent à l'ontologie qui recherche le fondement, la racine, l'essence ou la substance des phénomènes. Par conséquent le Mahāyāna peut être divisé en deux périodes : dans la première période du Mahāyāna, les enseignements de la « vacuité » furent le courant dominant ; dans la seconde période du Mahāyāna, les enseignements de « l'existence » devinrent la principale tendance, mais l'école Mādhyamaka exista encore.

III. Le bouddhisme tantrique

Quant au bouddhisme tantrique (Vajrayāna), il fut florissant du VII^e siècle jusqu'à la fin du XII^e siècle. Sa doctrine est fondée sur la théorie du *tathāgatagarbha*, mais durant son développement, il absorba l'école Mādhyamaka, l'école Cittamātra et le brahmanisme, et devint finalement le Mahāyāna du tantrisme¹²⁰.

Selon Yin Shun, la doctrine du Vajrayāna est basée sur le concept de *tathāgatagarbha* et le concept d'« esprit pur de par sa nature » (*prakṛiti-prabhāsvara-citta*) ; sa pratique méditative est basée sur la commémoration du bouddha (*buddhānusmṛti*) et sur l'idéalisme (une théorie de rien qu'esprit) (*cittamātratā*). Dans son développement, non seulement le Vajrayāna absorbe l'école Mādhyamaka et l'école Cittamātra, mais il absorbe plus largement la théologie de l'hindouisme à laquelle il s'assimile.¹²¹

Bien que dans certaines classifications, le Vajrayāna appartienne à la troisième période du Mahāyāna, il possède ses propres caractéristiques doctrinales et ses propres pratiques méditatives – résultant d'un syncrétisme qui mélange des éléments de la théorie du *tathāgatagarbha* et du brahmanisme. Par conséquent, il est possible d'être d'accord avec l'opinion de Taixu (太虛, 1890-1947) et d'Yin Shun selon laquelle le Vajrayāna peut être connu sous le nom de « Mahāyāna

¹²⁰ Yin Shun, *Histoire de la pensée du bouddhisme indien*, p. 400.

¹²¹ *Ibid.*, p.400.

secret »¹²², mais l'époque où il a prospéré n'appartient pas à l'époque du Mahāyāna.

IV. Courte conclusion

En définitive, il est possible d'adopter cette manière de diviser l'époque du bouddhisme indien :

1. Le bouddhisme originel (vers 531 - 349 av. J.-C.) ;
2. La floraison du bouddhisme ancien (vers 349 av. J.-C. - I^{er} s. ap. J.-C.) : dix-huit écoles ;
3. La première période du Mahāyāna (vers I^{er} s. - IV^e s. ap. J.-C.) : l'école Mādhyamaka ;
4. La seconde période du Mahāyāna (vers IV^e s. - VI^e s. ap. J.-C.) : l'école Cittamātra et la pensée du *tathāgatagarbha* ;
5. Le bouddhisme tantrique (vers VII^e s. - XII^e s. ap. J.-C.).

La chronologie ci-dessus peut être représentée par le diagramme suivant :

¹²² Le Vajrayana est également connu sous le nom de « l'enseignement secret », qui est le titre opposé à « l'enseignement exotérique ».

531 av. J.-C.	349 av. J.-C.	100 ap. J.-C.	400 ap. J.-C.	700 ap. J.-C.	1200 ap. J.-C.
Bouddhisme originel	Bouddhisme ancien	Mahāyāna			
				Vajrayāna	

§ 2.3. *La doctrine fondamentale du bouddhisme originel*

2.3.1. *La coproduction conditionnée et l'absence de soi*

En général, il est possible d'appeler l'hindouisme ancien « brahmanisme ». Le brahmanisme considère le Soi (*Ātman*) comme le fondement de l'être et de l'étant. Śākyamuni s'oppose radicalement à cette approche ontologique. En analysant le concept de « coproduction conditionnée » (*pratītya-samutpāda*), Śākyamuni soutient que « tous les phénomènes sont dépourvus de soi » (*nirātmānaḥ sarva-dharmāḥ*).¹²³ La « coproduction conditionnée » et « l'absence de soi » (*anātman*) peuvent être considérées comme des idées fondamentales du bouddhisme originel.

¹²³ *Samyuktāgama* – fr. *Recueil d'Āgama par groupes* – ch. *Za-a-han-jing* (雜阿含經), N° 99, *Taishō* 2, p. 66b.

Les enseignements de Śākyamuni peuvent être résumés en « trente-sept auxiliaires de l'Éveil » (*bodhipāṅśikadharma*)¹²⁴; la « noble voie octuple » (*aṣṭa āryamārgaṅga*) est la base des « trente-sept auxiliaires de l'Éveil » ; la « vue juste » (*samyag-drṣṭi*) est considérée comme la base de la « noble voie octuple ». La vue juste est donc le noyau du bouddhisme. Ainsi le *Sutra du Lotus* (*Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*) dit que :

¹²⁴ On les classe en sept groupes que le pratiquant va progressivement maîtriser lors de son parcours vers l'Éveil.

1. Les quatre fixations de l'attention :
 - (a) l'attention aux impuretés du corps ; (b) l'attention aux souffrances des sensations ; (c) l'attention à l'impermanence d'esprit ; (d) l'attention à l'absence de soi des objets mentaux.
2. Les quatre exercices justes :
 - (a) l'abandon des actes non vertueux déjà produits ; (b) l'abandon des actes non vertueux non encore produits ; (c) l'accroissement des actes vertueux déjà produits ; (d) le développement des actes vertueux non encore produits.
3. Les quatre fondements des pouvoirs surnaturels :
 - (a) l'aspiration ou la volonté ; (b) l'énergie ou l'effort ; (c) la pensée ; (d) l'analyse.
4. Les cinq facultés :
 - (a) la foi ou la confiance ; (b) l'énergie ; (c) l'attention ou la vigilance ; (d) le recueillement ; (e) la connaissance supérieure.
5. Les cinq forces :
 - (a) la force de foi ou de confiance qui fait progresser la faculté de foi ; (b) la force d'énergie qui fait progresser la faculté d'énergie ; (c) la force d'attention ou de vigilance qui fait progresser la faculté d'attention ; (d) la force de recueillement qui fait progresser la faculté de recueillement ; (e) la force de connaissance supérieure qui fait progresser la faculté de connaissance supérieure.
6. Les sept facteurs de l'Éveil :
 - (a) l'attention ; (b) le discernement des doctrines ; (c) l'énergie ou l'effort ; (d) la joie ; (e) la souplesse ; (f) Le recueillement ; (g) L'équanimité ou l'impassibilité à l'égard des passions.
7. La noble voie octuple :
 - (a) la vue juste ou parfaite ; (b) la pensée juste ; (c) la parole juste ; (d) l'action juste ; (e) les moyens d'existence justes ; (f) l'effort juste ; (g) l'attention juste ; (h) le recueillement juste.

C'est parce que les Éveillés Vénérés du monde veulent ouvrir
les êtres au savoir et à la vision d'Éveillé et leur faire acquérir la
pureté qu'ils apparaissent au monde.¹²⁵

La vision d'Éveillés indique la vue juste. En tant que guide du noble
chemin du bouddhisme, qu'est-ce que la vue juste ? Pour le dire en un mot : la vue
juste signifie une compréhension correcte de la vérité de coproduction
conditionnée.

Le terme sanskrit « *pratītya-samutpāda* » est un concept bouddhique qui
désigne la conditionnalité, la dépendance et la réciprocité. Il est possible de
traduire cette expression par : « coproduction conditionnelle », mais la traduction
« coproduction conditionnée » reste la plus souvent utilisée. Lors de la période du
bouddhisme originel, ce concept comprenait trois sens :

1. Interdépendance

D'après Śākyamuni, tous les *dharma* (phénomènes) sont « composés »,
« conditionnés » et « inter-dépendants ». Le principe d'interdépendance est décrit
en cette stance :

Ceci étant, cela vient à exister. De l'apparition de ceci vient
cela ; ceci étant absent, cela n'est pas ; par la cessation de cela,
ceci cesse.¹²⁶

¹²⁵ *Sad-dharma Puṇḍarīka Sūtra* – fr. *Sutra du Lotus* – ch. *Miao-fa-lian-hua-jīng* (妙法蓮華經),
souvent abrégé en *Fa-hua-jīng* (法華經), N° 262, *Taishō* 9, p. 7a.

Traduit du chinois par Jean-Noël Robert, *Le Sūtra du Lotus*, Paris : Fayard, 1997, p.75.

¹²⁶ Voir note 23.

Śākyamuni est d'avis que les phénomènes (les objets et les actions du corps et de l'esprit) ne sont pas produits par un Dieu créateur supérieur, la fatalité et le hasard, mais sont une interdépendance impermanente issue de causes et de conditions spécifiques. En d'autres termes, tous les phénomènes sont conditionnés, produits par la réunion temporaire de conditions, par conséquent, les phénomènes « n'existent qu'en dépendance les uns des autres », et « ne sont que la réunion temporaire de composants interdépendants »¹²⁷.

La réunion des conditions est elle-même dénommée « coproduction conditionnée ». Puisque l'existence du phénomène n'est que la manifestation de la convergence de ses conditions causales (ceci étant, cela vient à exister ; de l'apparition de ceci vient cela), la disparition du phénomène n'est que la cessation de ces conditions causales (ceci étant absent, cela n'est pas ; par la cessation de cela, ceci cesse) – l'existence et la disparition du *dharma* ne dépendent que de ses conditions causales.

Le concept d'« interdépendance » se réfère non seulement à la relation entre les phénomènes et leurs conditions, mais aussi à toutes choses. On peut donc en déduire ce qui suit :

- Il n'existe aucune condition souveraine qui existe en soi, sinon la formule « ceci apparaît en raison de cela » est irrationnelle et inadéquate ;
- Il n'existe aucune cause première aux phénomènes, car cette « cause première » existe encore par ses conditions causales ;

¹²⁷ Philippe Cornu, article « quatre sceaux des préceptes », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 267.

- Il n'existe aucune cause unique au phénomène, car chaque phénomène est le résultat de multiples conditions causales ;
- Le concept d'atome (*paramāṇu*) incomposé n'est pas accepté par la théorie de la coproduction conditionnée.

Selon l'analyse de l'interdépendance, le concept de *pratītya-samutpāda* présente deux autres caractéristiques : l'impermanence et l'absence de soi.

2. Impermanence (*anitya*)

Tous les *dharma* conditionnés, étant issus des causes et des conditions, sont impermanents : inexistants hier, existants aujourd'hui, ils retourneront demain à l'inexistence ; donc ils sont impermanents.¹²⁸

Étant donnée l'analyse du concept d'interdépendance, le bouddhisme originel soutient que tout phénomène est produit par la réunion temporaire de conditions, ou bien que les phénomènes composés proviennent de causes et de conditions elles-mêmes impermanentes. Par conséquent, tous les phénomènes conditionnés¹²⁹ sont impermanents (*anityāḥ sarva-saṃskārāḥ*) – l'impermanence

¹²⁸ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 78c (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 193).

¹²⁹ Toutes les choses constituées par la réunion de causes et de conditions, sont dites « composés » ou « conditionnées » puisqu'elles dépendent de causes et d'effets. Comme l'a dit Nāgārjuna : « Les *dharma* conditionnés sont les *dharma* issus d'un complexe de causes et conditions ».

Philippe Cornu, article « composés », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 145.

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 288c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2077).

signifie « le caractère transitoire et périssable de tout phénomène issu des causes et conditions »¹³⁰.

- L'existence de tous les phénomènes se manifeste par les conditions causales, mais les conditions se modifient à chaque instant, donc la réunion des conditions est temporaire : lorsque les conditions causales se réunissent, les phénomènes existent ; lorsqu'elles se désagrègent, les phénomènes disparaissent. « Tout ce qui est né de causes et de conditions est destiné à la destruction ».¹³¹ L'univers doit passer par quatre phases : la formation, le maintien, la destruction et le vide ; la vie comporte également quatre étapes : la naissance, la vieillesse, la maladie et la mort ; bref, toutes les choses ont quatre caractéristiques d'évolution : la production, la durée, le changement et la destruction.
- Suivant que les conditions causales se modifient à chaque instant indivisible (*kṣaṇa*), les phénomènes ont quatre caractéristiques à tout moment : la naissance, la durée, le changement, la disparition. Du fait que les phénomènes se modifient toujours, comme le dit Nāgārjuna : « dans le temps de claquer les doigts, il y a soixante moments (*kṣaṇa*) ; à chacun de ces *kṣaṇa*, la pensée a naissance et destruction »,¹³² il n'y a aucune caractéristique d'éternité aux phénomènes, comme le dit le *Recueil d'Āgama par groupes (Samyuktāgama)* : « tous les phénomènes

¹³⁰ Philippe Cornu, article « impermanence », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 267.

¹³¹ *Ibid.*, p. 267.

¹³² Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra (Traité de la grande perfection de sagesse)*, N° 1509, *Taishō* 25, p. 171a.

Traduit par Étienne Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, Tome II, Université de Louvain, 1981, p. 920-921.

conditionnés sont transitoires »¹³³. Voici une citation de la description de Philippe Cornu :

Les conditions se modifiant à chaque instant, il en résulte que tout ce qui naît doit aussi mourir ou se détruire. À l'instant même de sa naissance, tout phénomène composé va vers sa destruction. Pourquoi ? Parce que, son existence même dépendant d'autres facteurs, il ne peut se maintenir en lui-même et donc nécessairement impermanent.¹³⁴

3. Absence de soi (*anātman*)

Le terme « *ātman* » qui est traduit par « soi » est une des considérations importantes de certains courants de pensées indiennes¹³⁵. Le sens originel de ce terme est initialement « respiration », et par la suite, « vie », « soi », « corps », « essence » et « nature propre » (*svabhāva*). Au sens ontologique, l'*ātman* signifie la substance indépendante, permanente, unique et autonome qui se cache dans l'origine de l'être, dispose de l'individualité, et assume le lien de continuité entre le passé, le présent et le futur d'un être animé.

Depuis l'époque du *Rgveda*, la pensée indienne utilise le terme « *Ātman* ». À l'époque des *Brāhmaṇas*, l'*Ātman* signifie l'essence des phénomènes et il est identique au *Prajāpati* (Demiurge). À l'époque des *Upaniṣad*, pour le

¹³³ Recueil d'*Āgama* par groupes (*Samyuktāgama*), N° 99, *Taishō* 2, p. 66b.

¹³⁴ Philippe Cornu, article « quatre sceaux des préceptes », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 477.

¹³⁵ Voir le chapitre 2.1, « L'évolution de l'ontologie dans la pensée traditionnelle en Inde ».

brahmanisme, l'*Ātman* est identique au *Brahman*, et seul l'*Ātman* est la vraie substance ; les autres sont illusoires (*māyā*).

Mais à travers les notions précitées – l’interdépendance et l’impermanence – le bouddhisme affirme « *anātman* » : inexistence du soi, car tous les êtres sont seulement issus du complexe temporaire des causes et conditions, et il n’existe aucune substance, essence ou nature propre permanentes, uniques et indépendantes chez l’individu. Comme le dit Nāgārjuna :

Tous les *dharma* dépendent des causes et conditions ; dépendant
des causes et conditions, ils ne sont pas autonomes ; puisqu’ils
ne sont pas autonomes, il n’y a pas de Soi.¹³⁶

(Tous les *dharma*) Étant issus des causes et des conditions, ils
sont impermanents. Étant impermanents, ils sont douloureux.
Étant douloureux, ils sont privés de substance (*anātmaka*).¹³⁷

« Les choses naissent de conditions : union et désunion, elles ne sont pas elles-mêmes »¹³⁸. La doctrine bouddhique de « l’absence de soi » qui découvre clairement la relation entre l’être et le principe d’interdépendance, s’oppose à

¹³⁶ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 222b.

Traduit par Étienne Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, Tome III, Université de Louvain, 1970, p. 1370.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 78c (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 193).

¹³⁸ Seng Zhao (僧肇), *Commentaire du Sutra de la Liberté inconcevable* – ch. *Jhu-wei-mo-jie-jing* (註維摩詰經), N° 1775, *Taishō* 38, p. 377b.

Traduit par Patrick Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, Fayard, 2004, p. 289.

toutes les conceptualisations permanentes, indépendantes et autonomes, et affirme qu'il n'y a pas de soi permanent ou d'âme permanente chez l'individu.

Les différentes visions du « soi » sont un facteur important permettant de distinguer le brahmanisme du bouddhisme. Pour le brahmanisme, le « moi » du passé est identique au « moi » du présent, le « moi » est donc permanent : l'existence de l'*Ātman* peut réaliser la continuation du *saṃsāra*. De plus, pour atteindre le salut, le brahmanisme préconise de rechercher l'unité du *Brahman* et de l'*Ātman*. Contrairement au brahmanisme, selon l'enseignement de Śākyamuni, l'errance dans le *saṃsāra* n'est pas un *ātman* inexistant, mais seulement un complexe d'éléments physiques et mentaux qui se nourrit du fruit des actes de l'individu – selon la coproduction conditionnée, la continuation du *saṃsāra* peut être établie et expliquée. De plus, la croyance au soi (*ātma-grāha*), c'est-à-dire le fait de considérer la réunion des cinq agrégats (*pañca-skandha*)¹³⁹ comme un soi et de s'y attacher, est devenue la cause de notre errance dans le *saṃsāra*¹⁴⁰. Sur la

¹³⁹ Le mot « *skandha* » signifie littéralement « tas, pile » et désigne ici un « agrégat », un « groupe » ou un « assemblage » de phénomènes composés.

Les phénomènes composés sont réunis par cinq agrégats :

- les formes (*rūpa*)
- les sensations (*vedanā*)
- les représentations mentales (*saṃjñā*)
- les facteurs de composition ou formations karmiques (*saṃskāra*)
- les consciences (*viññāna*).

On peut comprendre les cinq agrégats selon deux niveaux :

- Au niveau d'un individu, les cinq agrégats sont la base de la personnalité sur laquelle on établit à tort l'idée d'un « soi » et d'une personne réellement existants.
- Au niveau général, les cinq agrégats constituent la liste de tous les phénomènes composés existant dans l'univers.

Philippe Cornu, article « agrégats », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 38-39.

¹⁴⁰ Philippe Cornu, article « anātman », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 47.

base de la croyance au soi, la soif et l'attachement du « moi » et du « mien »¹⁴¹ nourrissent la vie et la mort encore et encore. « S'il s'attachait au moi et au mien, il éprouverait une tristesse et une douleur immenses »¹⁴², par conséquent, pour atteindre le *nirvāṇa*, il faut extirper la croyance au soi.

Compte tenu de ces trois sens (interdépendance, impermanence, absence de soi), il est possible de résumer le concept de *pratītya-samutpāda* : la coproduction conditionnée signifie la relation de l'interdépendance (causalité et conditionnalité) entre les choses. Selon le point de vue de coproduction conditionnée, l'être n'est que la manifestation temporaire de la réunion de ses conditions causales, donc tous les phénomènes sont impermanents et dépourvus de soi substantiel.

Le concept de coproduction conditionnée, à l'époque du bouddhisme originel, elle met l'accent sur l'inexistence du sujet réel et éternel chez les êtres animés, c'est-à-dire l'inexistence du soi individuel ; à l'époque du Mahāyāna, non seulement ce concept indique l'absence de soi individuel, mais en plus elle signifie la vacuité (*śūnyatā*) des phénomènes, l'absence de soi phénoménal¹⁴³.

¹⁴¹ Voir l'*Autocommentaire du Trésor de l'Abhidharma* :

Quiconque croit au moi, croit au mien ; croyant au mien, il s'attache aux éléments comme s'ils étaient moi et miens.

Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, N° 1558, *Taishō* 29, p. 156c (trad. *op. cit.*, Volume 5, p. 272).

¹⁴² Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 78c (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 193).

¹⁴³ En général, le bouddhisme distingue habituellement le « soi » individuel, qui concerne les êtres animés, et le « soi » phénoménal, substance ou essence réelle des phénomènes perçus par ces mêmes êtres animés. Philippe Cornu précise :

Mis à part quelques écoles dites *Pudgalavāda* qui prônent l'existence d'un soi individuel, toutes les écoles bouddhistes s'accordent à réfuter son existence. Mais, pour ce qui est du soi des phénomènes, seules les écoles mahāyāna réfutent son existence.

Bien que Śākyamuni n'ait jamais parlé de vacuité des phénomènes, l'absence de soi doit mener à l'absence de mien. Avec l'extinction de la croyance au soi, l'attachement erroné aux phénomènes s'éteint fatalement. Il convient de citer l'explication de Nāgārjuna :

S'il n'y a ni moi ni mien, on aboutit automatiquement à la Vacuité des choses (*dharma-śūnyatā*). Parce que les hommes s'attachent surtout à leur moi et leur mien, le Bouddha dit seulement qu'il n'y a ni moi ni mien. Par là on connaîtra nécessairement la Vacuité de tous les *dharma*. Se détacher des *dharma* du moi et du mien, c'est se détacher a fortiori des autres *dharma*. C'est pourquoi la Vacuité des êtres (*sattva-śūnyatā*) et la Vacuité des choses aboutissent finalement à un sens identique appelé ici Vacuité d'essence (*prakṛti-śūnyatā*).¹⁴⁴

On expliquera plus en détail le rapport entre l'absence de soi et la vacuité des phénomènes dans le quatrième chapitre.

Philippe Cornu, article « anātman », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 47.

¹⁴⁴ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 292b.

Traduit par Étienne Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, Tome IV, Institut orientaliste Louvain, 1976, p. 2115.

2.3.2. La structure principale du bouddhisme basée sur le concept de coproduction conditionnée

I. Le saṃsāra et le nirvāṇa

En tant qu'enseignement fondamental de Śākyamuni, le concept de *pratītya-samutpāda* (coproduction conditionnée) est non seulement connaissance pour expliquer l'être en tant qu'être, mais aussi principe de la pratique méditative pour atteindre l'Éveil et obtenir la libération (*mokṣa*).

Tous les enseignements bouddhistes peuvent être divisés en « porte du *saṃsāra* » et « porte du *nirvāṇa* ». Le terme *saṃsāra* signifie les états successifs

d'existence conditionnés par les passions obscurcissantes (*kleśa*)¹⁴⁵ et les actions subséquentes souillées (*karman*)¹⁴⁶. Tant que leurs *kleśa* n'ont pas été définitivement dissipées, les êtres animés ne peuvent échapper à une succession de naissances au sein du *saṃsāra*¹⁴⁷. Toutes les *kleśa* naissent de l'ignorance

¹⁴⁵ En sanskrit, *kleśa* vient de la racine *kliś-*, « faire souffrir », « pâtir ». Le terme est traduit par « passions ». Il s'agit de facteurs mentaux non vertueux qui perturbent la paix de l'esprit, produisent la confusion, poussent à commettre des actions souillées et causent ultérieurement de la souffrance.

L'école Cittamātra divise généralement les passions en deux catégories :

- Les passions-racines (*mūlakleśa*) –
Elles influencent nos actes du corps, de la parole et de l'esprit, créant ainsi du *karman* et, par voie de conséquence, la souffrance de l'existence conditionnée. Il y a six types de passions-racines :
 1. l'ignorance (*avidyā*),
 2. le désir-attachement (*lobha* ou *rāga*),
 3. la colère-aversion (*pratigha* ou *dveṣa*),
 4. l'orgueil (*māma*),
 5. le doute (*vicikitsā*),
 6. l'opinion erronée (*dṛṣṭi*).
- Les passions secondaires (*upakleśa*) –
Elles se produisent à partir et aux côtés des passions-racines. Il y a vingt types de passions secondaires :
 1. la colère (*krodha*),
 2. la rancune (*upanāha*),
 3. la dissimulation (*mrakśa*),
 4. la malveillance (*pradāśa*),
 5. la jalousie (*īrśya*),
 6. l'avarice (*mātsarya*),
 7. la tromperie (*māyā*),
 8. la malhonnêteté (*śāṭhya*),
 9. la suffisance (*mada*),
 10. la violence (*vihiṃsā*),
 11. le manque de respect de soi (*āhrīkya*),
 12. le manque de respect humain (*anapatrāpya*),
 13. l'inertie (*styāna*),
 14. l'excitation (*auddhatya*),
 15. le manque de confiance (*āśraddhya*),

(*avidyā*)¹⁴⁸, en conséquence, lors de la cessation de l'ignorance, c'est-à-dire la cessation des causes du *saṃsāra* individuel, le *saṃsāra* individuel des êtres animés s'achève définitivement. C'est alors l'atteinte de la délivrance appelée *nirvāṇa*. La terminologie bouddhique *nirvāṇa* exprime l'idée de salut, c'est-à-dire la délivrance de la nécessité de renaître et de mourir sans cesse, la fin des transmigrations, la cessation de la souffrance inhérente à toute existence, l'épuisement des courants impurs des passions et des erreurs qui obligent l'être à renaître¹⁴⁹.

Il est possible de résumer la description ci-dessus par :

- « Les passions (*kleśa*) sont causes des actes souillés (*karman*), et les actes souillés sont causes du *saṃsāra* », ce qui est la « porte du *saṃsāra* » : les

16. la paresse (*kausīdya*),

17. la négligence (*pramāda*),

18. l'oubli de mémoire (*muṣita-smṛtitā*),

19. la distraction (*vikṣepa*),

20. l'absence d'introspection (*asaṃprajanya*).

Vasubandhu, *Mahāyāna-śatadharmā-prakāśamukha-śāstra* – fr. *Porte pour clarifier les cent phénomènes du Mahāyāna* – ch. *Da-cheng-bai-fa-ming-men-lun* (大乘百法明門論), N° 1614, *Taishō* 31, p. 855b-c.

Philippe Cornu, article « passions », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 449.

¹⁴⁶ En sanskrit, le mot *karman* (ou *karma*) provient de la racine *kṛ-*, « agir, faire », qui a donné le français « créer ». Le *karman* signifie ainsi « acte », « action », dans un sens qui souligne l'efficacité de l'acte. Dans le brahmanisme, le *karman* désigne à la fois la cause et son effet. Mais dans le bouddhisme, le *karman* désigne l'acte lui-même, à distinguer de son résultat appelé fruit ou résultat mûrit.

Philippe Cornu, article « karman », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 299.

¹⁴⁷ Philippe Cornu, article « *saṃsāra* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 504.

¹⁴⁸ Le terme sanskrit « *avidyā* » signifie « ignorance ». L'origine de tous les maux de l'existence dans le *saṃsāra*. Pour toutes les écoles, l'ignorance est l'origine de tous les poisons de l'esprit, la source de toutes les passions, l'instance qui prend l'illusion pour la réalité. Elle est le premier maillon cité dans les douze liens de la production conditionnée et à ce titre elle constitue la cause de l'errance des êtres dans l'existence conditionnée.

Philippe Cornu, article « *avidyā* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 65.

¹⁴⁹ Article « *nirvāṇa* & *saṃsāra* », *Dictionnaire du Bouddhisme*, p. 461.

causes souillées conduisent aux effets souillés (*saṃsāra*). Les *karman* souillés sont conditionnés par les *kleśa*, et conditionnent le *saṃsāra*. C'est-à-dire que « ceci étant, cela vient à exister » : les souffrances se réunissent.

- « Cessation des passions (*kleśa*) est cause de l'absence d'actes souillés, l'absence d'actes souillés est cause du *nirvāṇa* », ce qui est la « porte du *nirvāṇa* » : les causes sans souillure conduisent à l'effet sans souillure (*nirvāṇa*). Le fait de détruire les *kleśa* fait cesser les *karman* souillés, et éteint également le *saṃsāra*. C'est-à-dire que « ceci étant absent, cela n'est pas » : les souffrances s'éteignent.

La coproduction conditionnée n'est pas identique à la causalité, mais la coproduction conditionnée se présente généralement à travers la causalité. Par la logique de causalité, le bouddhisme explique que les existences du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* sont les phénomènes qui apparaissent en dépendance :

- Comme mentionné précédemment, le *saṃsāra* provient de la « croyance au soi » : Tout d'abord, les êtres animés croient à la substantialité des phénomènes, c'est-à-dire *dharma-grāha* ; ensuite ils considèrent la réunion des cinq agrégats comme un soi et s'y attachent, c'est-à-dire *ātma-grāha* – ils voient un soi dans les agrégats transitoires. La « croyance au soi » qui est une des ignorances (*avidyā*), et qui est la base de toutes les autres opinions erronées¹⁵⁰, occasionne la soif (*tṛṣṇā*) et l'attachement

¹⁵⁰ L'opinion erronée (*dṛṣṭi*) qui appartient aux passions-racines (*mūlakleśa*) est la croyance en toutes sortes d'idées fausses. Il en existe cinq sortes (*pañca-dṛṣṭayaḥ*) :

1. La croyance au soi (*sat-kāya-dṛṣṭi*).
2. La croyance dans les extrêmes (*anta-grāha-dṛṣṭi*).

(*upādāna*) aux personnes et aux objets. Cette soif et cet attachement vont occasionner l'existence dans le monde¹⁵¹. Les êtres égarés par l'ignorance et liés par la soif, voyagent dans le *saṃsāra* ; ainsi éprouvent-ils longtemps toute souffrance. C'est pourquoi le bouddhisme indique que le *saṃsāra* dans un monde ordinaire est un effet de la croyance au soi. La relation entre l'ignorance et le *saṃsāra* est la suivante : « ceci étant, cela vient à exister ». On peut utiliser le diagramme pour résumer : « croyance au soi → passions → *karman* souillés → *saṃsāra* ».

Ainsi, Nāgārjuna dit que :

Tous les *dharma* conditionnés, étant issus des causes et des conditions, ils sont impermanents. Étant impermanents, ils sont privés de substance. Comme ils sont privés de substance, le sage ne doit pas s'attacher au moi et au mien. S'il s'attachait au moi et au mien, il éprouverait une tristesse et une douleur immenses.¹⁵²

3. La vue fausse (*mithyā-dṛṣṭi*).

4. La croyance qui surestime une opinion (*dṛṣṭi-parāmarśa*).

5. La croyance qui surestime les rites et observance (*śīla-vrata-parāmarśa*).

Abhidharma Mahāvibhāṣāśāstra – fr. *Traité de la grande exposition* – ch. *A-pi-da-mo-da-pi-po-sha-lun* (阿毘達磨大毘婆沙論), N° 1545, *Taishō* 27, p. 254c.

¹⁵¹ Voir les « douze maillons de la coproduction conditionnée » (*dvādaśāṅgapratītya-samutpāda*) :

De la soif dépend l'attachement (*upādāna*) ;

de l'attachement dépend le devenir (*bhava*) ;

du devenir dépend la naissance.

¹⁵² Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 78c (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 193).

- Puisque le *saṃsāra* est l'effet de la croyance au soi, le *nirvāṇa* qui signifie l'extinction du *saṃsāra* est logiquement l'effet d'arrêter cette ignorance (la croyance au soi)¹⁵³. Autrement dit, dès lors que la croyance au soi cesse, le *saṃsāra* cesse aussi – « ceci étant absent, cela n'est pas ». Comment les êtres animés peuvent-ils éteindre l'ignorance qui produit le *saṃsāra* ? Il faut pratiquer la méditation : observer, examiner et pénétrer le principe de la coproduction conditionnée dans un état du calme mental, pour savoir en vérité que tous les êtres sont dépourvus de substantialité et de soi.

Bien que les différentes écoles aient des définitions différentes du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, en général, ils peuvent être brièvement décrits comme suit :

Ce qui est considéré comme « dépendant de » ou « conditionné par » est le va-et-vient du monde, cela même, hors conditions, hors dépendance, est enseigné comme étant le *nirvāṇa*. (25, 9)¹⁵⁴

À travers le point de vue de coproduction conditionnée, non seulement Śākyamuni explique la cause du *saṃsāra* et la possibilité du *nirvāṇa*, mais il révèle aussi que tous deux (le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*) ne sont pas substantiels. Si le *saṃsāra* existait par sa nature propre, sa manifestation ne serait pas due aux passions (*kleśa*) et aux *karman* souillés, de même, il ne pouvait devenir inexistant

¹⁵³ Du point de vue du bouddhisme originel et ancien, le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ne peuvent pas coexister. À partir du Mahāyāna, le bouddhisme indique que le *saṃsāra* est identique au *nirvāṇa*.

¹⁵⁴ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 35b. Traduit par Guy Bugault, *Stances du milieu par excellence*, p. 327.

par transformation car il est irrationnel que la « nature propre » se transforme. De la même façon, si le *nirvāṇa* était substantiel, sa manifestation ne serait pas due à l'extinction du *saṃsāra*. De cette façon, le *saṃsāra* est toujours *saṃsāra* – il est impossible que les êtres du *saṃsāra* atteignent le *nirvāṇa*. Ainsi, Nāgārjuna dit dans *Les Stances du milieu (Mūlamadhyamaka-kārikā)* :

Si un être existait par sa nature, il n'y aurait pour lui aucune
possibilité d'inexistence. Car une « nature » est ce qui
n'admet, en aucun cas, de changement d'être. (15, 8)¹⁵⁵

Le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* sont basés sur la coproduction conditionnée. Le fait de pénétrer la coproduction conditionnée et d'atteindre la libération (*mokṣa*) est la pratique du noble chemin (*āryamārga*). En somme, le noble chemin du bouddhisme n'est rien de plus que les « quatre nobles vérités » (*catvāryāryasatyāni*). La porte du *saṃsāra* qui explique pourquoi les êtres animés restent dans le *saṃsāra* appartient à la « vérité de la souffrance » (*duḥkha-satya*) et à la « vérité sur l'origine de la souffrance » (*samudaya-satya*) ; la porte du *nirvāṇa* qui explique comment les êtres animés peuvent atteindre le *nirvāṇa* appartient à la « vérité de l'extinction de la souffrance » (*nirodha-satya*) et à la « vérité du chemin » (*mārga-satya*).

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 20b (trad. *op. cit.*, p. 191).

II. Les quatre nobles vérités

Les quatre nobles vérités sont les fondements cruciaux du bouddhisme à partir desquels Śākyamuni a atteint l'Éveil et avec lesquels il a donné son premier sermon appelé la « mise en mouvement de la roue du *dharma* » à Mrgadāva (Sārnāth). Ces quatre nobles vérités sont les prototypes de la doctrine bouddhique dans lesquels tous les enseignements bouddhiques trouvent leur place. Le bouddhisme originel déclare que les quatre nobles vérités expriment l'ensemble de la vérité universelle, et mènent à la libération complète et définitive les individus qui consentent à suivre les chemins indiqués par Śākyamuni.

Selon *Les sutras des Āgama de taille moyenne (Madhyamāgama)*, le *Recueil d'Āgama par groupes (Saṃyuktāgama)* et le *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, il est possible d'expliquer brièvement les contenus des quatre nobles vérités comme suit :¹⁵⁶

1. La vérité de la souffrance (*duḥkha-satya*) – il faut connaître la souffrance

¹⁵⁶ *Madhyamāgama* – fr. *Les sutras des Āgama de taille moyenne* – ch. *Zhong-a-han-jing* (中阿含經), N° 26, *Taishō* 1, p. 467b-469c.

Recueil d'Āgama par groupes (Saṃyuktāgama), N° 99, *Taishō* 2, p. 103c-104a.

Philippe Cornu, article « quatre nobles vérité », *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p.473-475.

C'est un diagnostic, la constatation que l'existence conditionnée est tout entière dominée ou imprégnée par la souffrance (*duḥkha*).¹⁵⁷

2. La vérité sur l'origine de la souffrance (*samudaya-satya*) – il faut abandonner l'origine de la souffrance

Il s'agit de l'étiologie de la maladie dont les êtres souffrants sont affectés. Pour éliminer le mal, il faut en connaître l'origine. La cause la plus évidente de la souffrance du *saṃsāra* est la soif (*tṛṣṇā*) qui est basée sur la croyance au soi issue de l'ignorance. « De la soif dépend l'attachement (*upādāna*) ; de l'attachement dépend le devenir (*bhava*) ; du devenir dépend la naissance ; de la naissance dépend la vieillesse-et-mort ».¹⁵⁸ Tant qu'il y a de la soif, il y aura la vie et la mort.

3. La vérité de l'extinction de la souffrance (*nirodha-satya*) – il faut réaliser l'extinction de la souffrance

Le remède à la souffrance est lié à la cessation de sa cause, la soif. L'extinction signifie la non-apparition des passions sur la voie et l'apaisement des phénomènes conditionnés. Le résultat de l'extinction est

¹⁵⁷ L'attention aux souffrances des sensations, Śākyamuni a énoncé huit types de souffrance :

La noble vérité sur la souffrance : la naissance est souffrance, la vieillesse est souffrance, la maladie est souffrance, la mort est souffrance, être uni à ce que l'on n'aime pas est souffrance, être séparé de ce que l'on aime est souffrance, ne pas obtenir ce que l'on désire est souffrance. En résumé, les cinq agrégats d'attachement sont souffrance.

Les sutras des Āgama de taille moyenne (Madhyamāgama), N° 26, *Taishō* 1, p. 467b-c.

¹⁵⁸ Voir les « douze maillons de la coproduction conditionnée » (*dvādaśāṅgapratītya-samutpāda*).

ce que nous appelons *nirvāṇa*, « l'extinction » ou « au-delà de la souffrance ».

4. La vérité du chemin (*mārga-satya*) – il faut exercer le chemin du *nirvāṇa*

Il s'agit du remède à appliquer pour éradiquer la souffrance. C'est la vérité au moyen de laquelle les êtres animés comprennent la souffrance, abandonnent son origine, atteignent son extinction et progressent sur le chemin.

Les quatre nobles vérités peuvent être énoncées plus brièvement comme suit :

1. Les phénomènes corporels et mentaux sont tous douleur et n'ont pas de bonheur.
2. Les causes et conditions de cette douleur sont la soif et les autres passions.
3. La destruction de cette douleur est appelée *nirvāṇa*.
4. Le moyen d'aboutir au *nirvāṇa*, c'est le Chemin.¹⁵⁹

La vie est souffrance ; cette souffrance a une cause fondamentale : elle procède de la soif issue de la croyance au soi ; cette souffrance peut être supprimée ; pour la supprimer, il suffit d'emprunter le noble chemin (*āryamārga*) avec la vue juste (*samyag-drṣṭi*) comme guide. C'est le contour du bouddhisme. Comme l'*Autocommentaire du Trésor de l'Abhidharma* (*Abhidharmakośabhāṣya*), ce livre résumant les doctrines du bouddhisme ancien

¹⁵⁹ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 198a (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1144).

en huit chapitres avec un total l'environ 600 versets n'est rien de plus que d'expliquer les quatre nobles vérités¹⁶⁰.

Les quatre nobles vérités sont également basées sur la coproduction conditionnée. Non seulement cela renvoie à la relation de cause à effet entre les quatre nobles vérités¹⁶¹, mais celles-ci ne peuvent être établies que selon le principe de l'interdépendance. Il est possible de se référer à la contre-preuve de Nāgārjuna :

Si la souffrance n'est pas produite en dépendance, comment la souffrance existerait-elle ? (24, 21)

Si la souffrance existe selon une nature propre, comment aura-t-elle une origine ? (24, 22)

Pour une souffrance existant selon sa nature propre, il n'existe pas d'extinction. (24, 23)

¹⁶⁰ L'*Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu est divisée en huit chapitres :

1. « Les *dhātu* » (chapitre I) et « les *indrya* » (chapitre II) fournissent une explication générale de la nature des quatre nobles vérités.
2. « Le monde » (chapitre III) explique le contenu de la vérité de la souffrance.
3. « Le *karman* » (chapitre IV) et « les *anuśaya* » (chapitre V) expliquent le contenu de la vérité sur l'origine de la souffrance.
4. « Les saints et le chemin » (chapitre VI) explique le contenu de la vérité de l'extinction de la souffrance.
5. « Les sages » (chapitre VII) et « les méditations » (chapitre VIII) expliquent le contenu de la vérité du chemin.

¹⁶¹ Les quatre nobles vérités contiennent une double causalité :

- La causalité mondaine (la porte du *saṃsāra*) –
L'Origine est la cause, et la Souffrance est l'effet.
- La causalité supra-mondaine (la porte du *nirvāṇa*) –
Le Chemin est la cause, et l'Extinction est l'effet.

Si le chemin existe selon sa nature propre, la cultiver est
irrationnel. (24, 24)¹⁶²

Si les choses ne sont pas vides d'être en soi, il n'y aura pas de production ni de destruction. « Ce qui est dit souffrance, c'est l'impermanence »¹⁶³. L'impermanence des phénomènes composés constitue la vérité de la souffrance ; si la souffrance existe en soi, comme l'impermanence n'existera pas dans la souffrance, la souffrance sera illogique. Si la souffrance existe en raison d'une nature propre, elle ne sera pas engendrée ; comment aurait-elle sa source dans sa propre cause, l'origine de la souffrance ? Dans l'acceptation d'une souffrance inhérente, l'extinction de la souffrance n'existe pas ; en effet, l'extinction doit son nom à l'arrêt de la souffrance, or, si la souffrance existe en elle-même, son extinction est illogique pour la raison que l'être en soi est immuable. Si la vérité du chemin existe en soi, puisqu'elle existera même sans la cultiver, il sera illogique de l'exercer¹⁶⁴. Si tous les *dharma* ne sont pas produits en dépendance, il n'existe ni production ni destruction, et il s'ensuit que les quatre nobles vérités n'existent pas.

¹⁶² Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33b-c.
Traduit par Georges Driessens, *Traité du Milieu*, Paris : Seuil, 1995, p. 227-228.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 33b (trad. *op. cit.*, p. 227).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 33b-c (trad. *op. cit.*, p. 227-229).

III. Les douze maillons de la coproduction conditionnée

Pour expliquer l'être en tant qu'être, Śākyamuni ne propose pas certaine substance métaphysique ou certaine cause première, mais analyse tous les phénomènes à travers l'idée de la coproduction conditionnée : à travers la causalité et la conditionnalité, il analyse l'être et répondre aux questions liées à l'être.

Afin d'analyser concrètement la formule de la coproduction conditionnée, le bouddhisme originel forme le système des « douze maillons de la coproduction conditionnée » (*dvādaśāvgapratītya-samutpāda*). Dans les *Āgama*, les sutras du bouddhisme originel, nous pouvons trouver les différentes explications du processus de la coproduction conditionnée par les diverses quantités de maillons, cinq, sept, neuf, dix, ou douze. Leur différence réside dans la description détaillée ou la brève description, mais elles ne se contredisent pas.

Les facteurs des douze maillons de la coproduction conditionnée sont les suivants : (1) l'ignorance (*avidyā*), (2) les facteurs de composition (*saṃskāra*), (3) la conscience (*viññāna*), (4) le nom-et-forme (*nāma-rūpa*), (5) les six sources des sens (*sad-āyatana*), (6) le contact (*sparsā*), (7) la sensation (*vedanā*), (8) la soif (*trṣṇā*), (9) l'attachement (*upādāna*), (10) le devenir (*bhava*), (11) la naissance (*jāti*), (12) la vieillesse-et-mort (*jarā-marana*).

Leur relation décrite comme la suivante :

De l'ignorance dépendent les facteurs de composition ;
 des facteurs de composition dépend la conscience ;
 de la conscience dépend le nom-et-forme ;
 du nom-et-forme dépendent les six sphères des sens ;
 des six sources des sens dépend le contact ;
 du contact dépend la sensation ;
 de la sensation dépend la soif ;
 de la soif dépend l'attachement ;
 de l'attachement dépend le devenir ;
 du devenir dépend la naissance ;
 de la naissance dépend la vieillesse-et-mort.¹⁶⁵

¹⁶⁵ 1. On nomme *avidyā*, ignorance, toutes les passions (*kleśa*) de l'existence passée.
 2. De l'ignorance naissent des actes qui réalisent le fruit dans un univers. Ce sont les *saṃskāra*, facteurs de composition.
 3. Des *saṃskāra* naît une pensée souillée, cause initiale de l'existence présente. Parce qu'elle connaît à la façon dont un veau connaît sa mère, elle est nommée *vijñāna*, connaissance.
 4. Cette connaissance produit à la fois les quatre agrégats immatériels et la matière qui leur sert de base. C'est le *nāma-rūpa*, nom-et-forme.
 5. Au sein de ce nom-et-forme, naissent les six organes, œil, etc. Ce sont les six sources des sens.
 6. La rencontre d'un organe, d'un objet et d'une connaissance est nommée *sparśa*, contact.
 7. Du contact naît la *vedanā*, sensation.
 8. Au sein de la sensation naît une adhésion de pensée nommée *tṛṣṇā*, soif.
 9. La tendance causée par la soif est nommée *upādāna*, attachement.
 10. De cet attachement provient l'acte qui cause la nouvelle existence ; il est nommé *bhava*, devenir.
 11. Par suit de ce devenir, on réassume les cinq agrégats de l'existence nouvelle. Ceci est nommé *jāti*, naissance.
 12. La décrépitude des cinq agrégats provenant de cette naissance est nommée *jarā-marana*, vieillesse-et-mort. La vieillesse-et-mort engendre la dissatisfaction, le chagrin et toutes sortes de soucis ; et ainsi la masse de souffrance s'accumule.
Dīrghāgama – fr. *Les sutras des Āgama long* – ch. *Chang-a-han-jing* (長阿含經), N° 1, *Taishō* 1, p. 60b.
 Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 100b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 350-351).

Dans leurs liens de cause à effet, « chacun de ces facteurs est à la fois conditionné par les précédents et conditionnant pour les suivants. Aucun d'entre eux n'est absolu ni indépendant. Tous sont relatifs et il n'existe pas de cause première à leur manifestation »¹⁶⁶. L'ignorance ne peut être considérée comme une cause première qui ne découle pas de la causalité. Le « premier » lien, l'ignorance, n'est pas tant la cause du lien suivant, qu'une occasion déterminante dans la coproduction conditionnée, même si elle ne peut que produire des facteurs de composition ou des actes conditionnés. Les douze maillons forment un cycle sans point de départ et point final ; la chaîne de ce cycle décrit « notre conditionnement issu des actes passés, notre condition présente et les causes de notre existence à venir »¹⁶⁷. C'est la « double causalité dans les trois temps (passé, futur et présent) », comme décrit par Nāgārjuna :

Passion (*kleśa*), acte (*karman*) et base (*vastu*) naissent en série selon un développement continu : c'est ce qu'on nomme le *pratītya-samutpāda* à douze membres.

Trois de ces douze membres sont nommés passion : l'ignorance, la soif et l'attachement ; deux membres sont nommés acte : les facteurs de composition et le devenir ; les sept autres sont nommés bases.

Parmi ces douze causes et conditions, les deux premières sont contenues dans l'existence passée, les deux dernières dans

¹⁶⁶ Philippe Cornu, article « coproduction conditionnée », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 152.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 153.

l'existence future, et les huit intermédiaires dans l'existence présente.

En somme, les trois catégories, passion (*kleśa*), acte (*karman*) et souffrance (*duḥkha*), sont des causes-et-conditions mutuelles et réciproques :

1. Le *kleśa* est cause et condition du *karman* (car l'ignorance précède les facteurs de composition et l'attachement précède le devenir) ; 2. Le *karman* est cause et condition du *duḥkha* (car les facteurs de composition précèdent la conscience, et le devenir précède la naissance) ; 3. Le *duḥkha* est cause et condition du *duḥkha* (car la conscience précède le nom-et-forme ; le nom-et-forme précède les six sources des sens ; les six sources des sens précèdent le contact ; le contact précède la sensation ; la naissance précède la vieillesse-et-mort) ; 4. Le *duḥkha* est cause et condition du *kleśa* (car la sensation précède la soif). Puisque le *kleśa* est cause et condition du *karman*, le *karman*, cause et condition du *duḥkha*, le *duḥkha*, cause et condition du *duḥkha*, il s'agit de causes et conditions mutuelles et réciproques.¹⁶⁸

Cette « double causalité dans les trois temps » peut être illustrée par un diagramme comme suit :

¹⁶⁸ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 100b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 349-350).

Existence présente		Existence future	
Cause passée	Ignorance		
	Facteurs de composition		
Effet présent	Conscience		
	Nom-et-forme		
	Six sources des sens		
	Contact		
	Sensation		
Cause présente	Soif	Ignorance	Cause passée
	Attachement	Facteurs de composition	
	Devenir		
Effet futur	Naissance	Conscience	Effet présent
		Nom-et-forme	
		Six sources des sens	
	Vieillesse-et-mort	Contact	
		Sensation	
		Soif	Cause présente
		Attachement	
		Devenir	
		Naissance	Effet futur
		Vieillesse-et-mort	

Dans les douze maillons, les précédents sont la cause des suivants, par conséquent, quand les précédents disparaissent, les suivants disparaissent aussi – c'est la réflexion à rebours sur les douze maillons :

La fin de la vieillesse-et-mort se produit en dépendance de la fin de la naissance ;

la fin de la naissance se produit en dépendance de la fin du devenir ;

la fin du devenir se produit en dépendance de la fin de l'attachement ;

la fin de l'attachement se produit en dépendance de la fin de la soif ;

la fin de la soif se produit en dépendance de la fin de la sensation ;

la fin de la sensation se produit en dépendance de la fin du contact ;

la fin du contact se produit en dépendance de la fin des six sources des sens ;

la fin des six sources des sens se produit en dépendance de la fin du nom-et-forme ;

la fin du nom-et-forme se produit en dépendance de la fin de la conscience ;

la fin de la conscience se produit en dépendance de la fin des facteurs de composition ;

la fin des facteurs de composition se produit en dépendance de la fin de l'ignorance.

« Ceci étant, cela vient à exister. De l'apparition de ceci vient cela » –
conditionnées par l'ignorance, surgissent les facteurs de composition ;

conditionnée par les facteurs de composition, surgit la conscience, etc. Cet enchaînement décrit la « porte du *saṃsāra* » – les souffrances se réunissent – et appartient à la vérité de la souffrance et à la vérité sur l'origine de la souffrance.

« Ceci étant absent, cela n'est pas ; par la cessation de cela, ceci cesse » – quand cesse l'ignorance cessent les facteurs de composition ; quand cessent les facteurs de composition cesse la conscience, etc. Cette réflexion à rebours sur les douze maillons décrit la « porte du *nirvāṇa* » – les souffrances s'éteignent – et appartient à la vérité de l'extinction et à la vérité du chemin.

Plutôt que de considérer les douze maillons de la coproduction conditionnée comme une description objective des phénomènes, il vaut mieux les utiliser comme un moyen d'analyser l'être. À travers ces douze maillons, les phénomènes issus des causes et conditions sont interdépendants, impermanents et dépourvus de soi substantiel. Dans la pratique méditative, ce qui observe, examine et pénètre la signification correcte de la coproduction conditionnée peut éliminer progressivement l'ignorance. Quand l'ignorance est supprimée, les facteurs de composition (*saṃskāra*) s'évanouissent et ainsi de suite jusqu'à ce que toute la masse de souffrance se soit évanouie, puisque leurs causes sont incomplètes. Comme la description de Nāgārjuna :

Une fois arrêtée l'ignorance,
Les composants ne viennent plus à l'existence.
La cessation de l'ignorance
Repose sur la méditation de la vérité par la connaissance.

Par la cessation des facteurs antécédents
Les facteurs subséquents ne se manifestent plus.
Cela est la manière correcte d'arrêter
Cette masse exclusive de souffrance. (26, 11-12)¹⁶⁹

IV. Les trois sceaux des préceptes et les quatre fixations de l'attention

Prenant l'idée de la coproduction conditionnée comme noyau, le bouddhisme originel est caractérisé par les « trois sceaux des préceptes » (*dharmamudrā-trilakṣaṇā*) pour se distinguer de l'hindouisme traditionnel :

1. Tous les phénomènes conditionnés sont impermanents (*anityāḥ sarva-saṃskārāḥ*). C'est l'exposé de la vérité sur la souffrance, de la vérité sur l'origine et de la vérité sur le chemin.
2. Tous les phénomènes sont dépourvus de soi (*nirātmānaḥ sarva-dharmāḥ*). C'est l'exposé valant pour tous les phénomènes.

¹⁶⁹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), traduit par Georges Driessens, *Traité du Milieu*, p. 249.

3. Le *nirvāṇa* est paix, au-delà de la souffrance (*śantaṃ nirvāṇam*). C'est la vérité de l'extinction de la souffrance.¹⁷⁰

Les trois sceaux des préceptes sont non seulement les trois sortes de vérités fondamentales du bouddhisme, mais aussi les trois processus qui permettent de pratiquer les enseignements de Śākyamuni : en commençant pour observer l'impermanence, les êtres animés peuvent comprendre l'absence de soi, et à partir de la compréhension de l'inexistence du soi, ils peuvent atteindre le *nirvāṇa*.

Basé sur l'idée de la coproduction conditionnée, le bouddhisme originel propose les « quatre fixations de l'attention » (*catvāri smṛty-upasthānāni*) comme fondement de la pratique méditative. Les quatre fixations de l'attention, qui font partie des trente-sept auxiliaires de l'Éveil¹⁷¹, enseignent quatre méthodes pour concentrer l'attention sur un point et arrêter les pensées erronées. En principe, le fondement de la pratique méditative des *Āgama* est le suivant : à partir des quatre aspects (le corps, la sensation, la pensée et les formations mentales), observer que le caractère commun de tous les phénomènes est impermanent, douloureux, vide et dépourvu de soi pour contrecarrer la quadruple méprise – croire à la pureté, au

¹⁷⁰ Il s'agit des trois principes fondamentaux auxquels adhèrent toutes les écoles du bouddhisme. Remontant à la source, ce titre apparut dans le *Sutra explicatif de la discipline* (*Mūla-sarvāstivāda-vinaya* – ch. 根本說一切有部毘奈耶, N° 1442, *Taishō* 23, p. 670c).

On peut aussi trouver ce titre dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra* :

Question. – Qu'est-ce que les sceaux de la Loi du Bouddha ?

Réponse. – Les sceaux de la Loi du Bouddha sont de trois sortes :

1. Tous les *dharma* conditionnés, naissant et périssant d'instant en instant, sont impermanents ;
2. Tous les *dharma* sont impersonnels ;
3. Calme est le *nirvāṇa*.

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 222a-b (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1370).

¹⁷¹ Voir note 124.

bonheur, à la permanence et au soi. D'après ces quatre méthodes, il est également possible d'observer le caractère particulier du corps, de la sensation, de la pensée et des formations mentales comme suit :

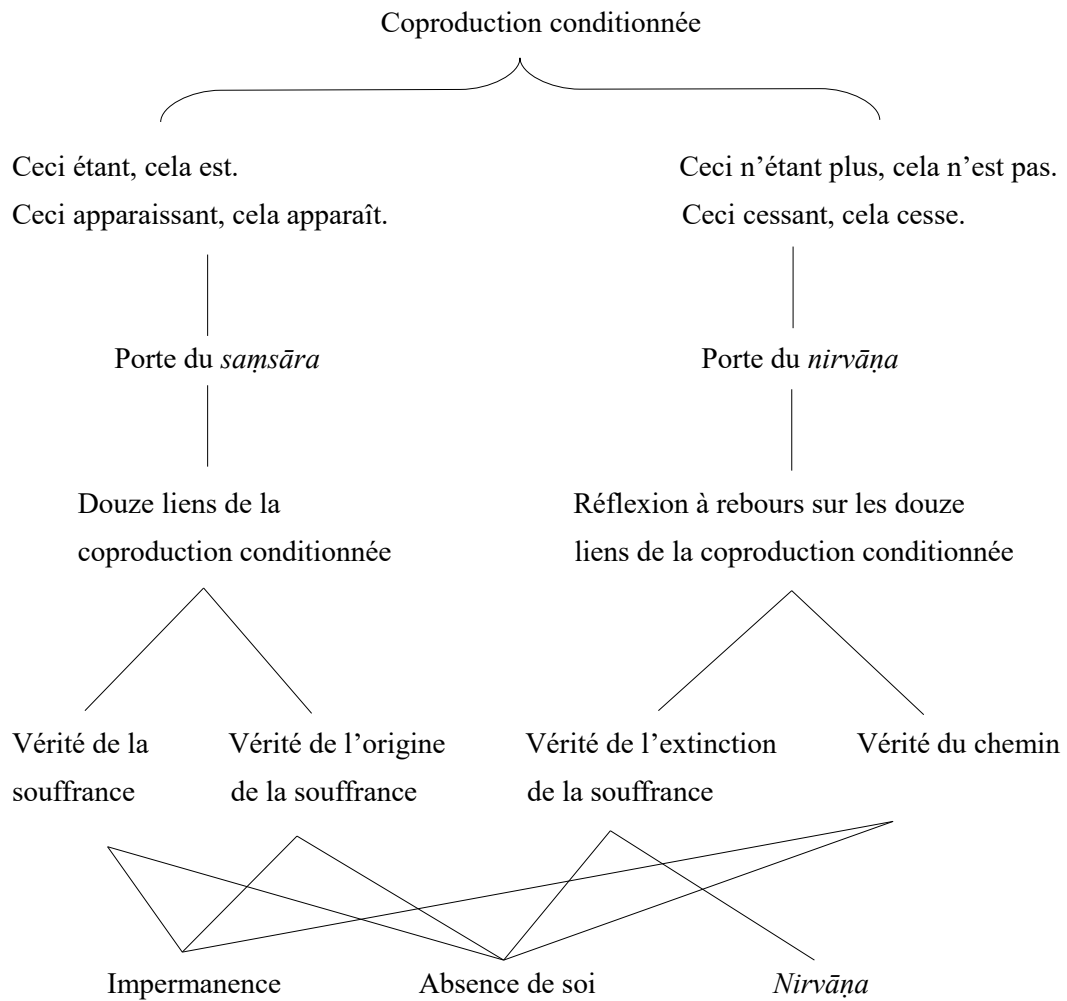
Le yogin considère ces quatre choses (le corps, la sensation, la pensée, et les *dharma*) de quatre manières :

1. il considère les impuretés du corps ;
2. il considère la douleur de la sensation ;
3. il considère l'impermanence de la pensée ;
4. il considère l'impersonnalité des formations mentales.¹⁷²

2.3.3. La courte conclusion

La relation entre la théorie de la coproduction conditionnée et les principaux enseignements du bouddhisme originel peut être illustrée dans le tableau suivant :

¹⁷² Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 198c (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1150).



La doctrine de la coproduction conditionnée met l'accent sur les deux côtés à la fois :

1. Tous les phénomènes proviennent de causes et de conditions elles-mêmes impermanentes.
2. Tous les phénomènes sont dépourvus de soi.

Les deux côtés constituent le noyau de la « voie du milieu » (*madhyamā-pratipad*) et évitent deux visions extrêmes : l'éternalisme (*nitya-dṛṣṭi*) qui croit le Soi permanent, et le nihilisme (*uccheda-dṛṣṭi*) qui nie la causalité¹⁷³. Le fait que les phénomènes sont produits par la réunion des causes et des conditions peut extirper la vue fausse de nihilisme, telle que l'école Ajitakeśakambala qui s'oppose non seulement à l'essence des phénomènes mais aussi à la causalité des phénomènes. Le fait que tous les phénomènes sont dépourvus de soi peut supprimer la vue fausse d'éternalisme, telle que le brahmanisme qui soutient que le Soi-ci étant identique au *Brahma*-là est permanent, ou l'école Nigaṇṭha jñāta putta (jāinisme) qui pense que le Soi permanent est différent du corps.

La doctrine de la coproduction conditionnée prônant l'impermanence et l'absence de soi est le noyau du bouddhisme originel et le principe fondamental auquel adhèrent toutes les écoles du bouddhisme. Bien que certaines écoles constituent des concepts de sujet permanent dans les êtres quand elles traitent les questions suivantes : « qu'est-ce qui assure le lien de continuité entre les existences successives dans le *saṃsāra* ? » « qu'est-ce qui fait le lien entre le *karman* accompli et sa rétribution ultérieure ? »¹⁷⁴, elles croient que leurs doctrines

¹⁷³ L'éternalisme se définit comme croyance en l'existence d'une cause éternelle et inchangeante qui produit des résultats changeants.

Le nihilisme refuse toute causalité ainsi que le *saṃsāra*, l'esprit se détruisant lors de la mort.

Philippe Cornu, article « deux extrêmes », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 169.

¹⁷⁴ Schmithausen, Lambert : *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacāra Philosophy*, 2 vol., Tokyo, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, 1987.

Traduction de Philippe Cornu, « Le Rien qu'esprit, une autre vision de la vacuité », l'introduction du *Soutra du Dévoilement du sens profond*, Paris : Fayard, 2005, p. 11.

ontologiques ne contredisent pas le bouddhisme originel, mais aussi des développements de la doctrine de la coproduction conditionnée.

Mais, est-il possible que le concept de coproduction conditionnée accepte de chercher le fondement, la racine, l'essence, la substance ou la nature propre de l'être ? En d'autres termes, puisque la coproduction conditionnée est le principe universel du bouddhisme, le bouddhisme peut-il accepter l'ontologie ?

Avant de répondre aux questions ci-dessus, il convient d'abord introduire les importantes doctrines ontologiques établies par certaines écoles bouddhiques.

TROISIÈME CHAPITRE

La généalogie de l'ontologie bouddhique

*Sans essence constitutive, pas d'existence possible,
c'est une loi axiomatique de l'ontologie du bouddhisme.*

§ 3.1. *Le substantialisme de certaines écoles du bouddhisme ancien*

3.1.1. *Le sommaire des écoles du bouddhisme ancien*

Les divisions de la communauté monastique sont attribuables soit à des interprétations différentes des paroles de Śākyamuni ou du *Vinaya* (discipline), soit à l'éloignement géographique des monastères, soit aux spéculations des maîtres qui furent à l'origine de ces écoles.¹⁷⁵ Il n'est pas toujours possible de dresser des généalogies sans désaccord sur le nombre et l'affiliation des anciennes écoles bouddhistes.

En se référant aux données du *Mahāvamsa* et de l'école Saṃmitīya, pour la date du premier schisme de la communauté monastique, on peut adopter le point de vue suivant :

1. Durant les cent premières années après le *nirvāṇa* de Śākyamuni, la communauté monastique fut « une et unie ».
2. Durant le second siècle après le *nirvāṇa* de Śākyamuni , entre le deuxième concile (100 N. P. = 386 a. C.) et le troisième concile (236 N. P. = 250 a. C.), la communauté monastique se scinda en deux grandes écoles : Sthaviravāda (Anciens) et Mahāsāṃghika (Grande Assemblée).¹⁷⁶

¹⁷⁵ Philippe Cornu, article « dix-huit écoles anciennes », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 188.

¹⁷⁶ *Mahāvamsa*, V, p. 2, 11-13.

Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 307-308, 315, 589.

Chacune de ces grandes écoles s'est elle-même subdivisée en plusieurs écoles, jusqu'à en former au moins dix-huit. Mais en réalité, le nombre et les noms de ces écoles sont fixés par convention.

Pour ne pas compliquer la présentation des écoles du bouddhisme ancien, on présente seulement trois listes des écoles du bouddhisme ancien.

1. Liste des Sthavira.¹⁷⁷ – Tāranātha reproduit une liste de dix-huit écoles dans son *Histoire du bouddhisme indien*. « Tāranātha ne cite pas sa source, mais plusieurs listes anciennes adoptaient la même subdivision »¹⁷⁸.

I. Les Sthaviravādin se divisèrent en dix branches :

1. Mūlasthavira
2. Sarvāstivādin
3. Vātsīputrīya
4. Dharmottarīya
5. Bhadrāyānīya
6. Saṃmitīya
7. Mahīśāsaka
8. Dharmaguptaka
9. Suvarṣaka (= Kāśyapīya)
10. Uttarīya

II. Les Mahāsāṃghika se divisèrent en huit branches :

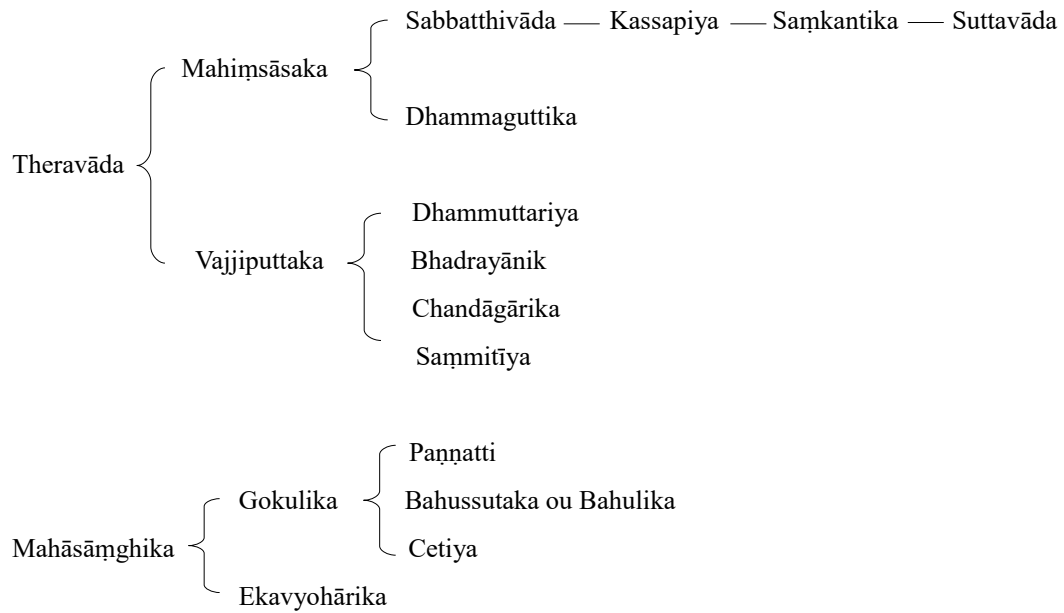
1. Mūlamahāsāṃghika
2. Vyavahārika
3. Lokottaravādin
4. Bāhuśrutīya

¹⁷⁷ Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 585.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 585.

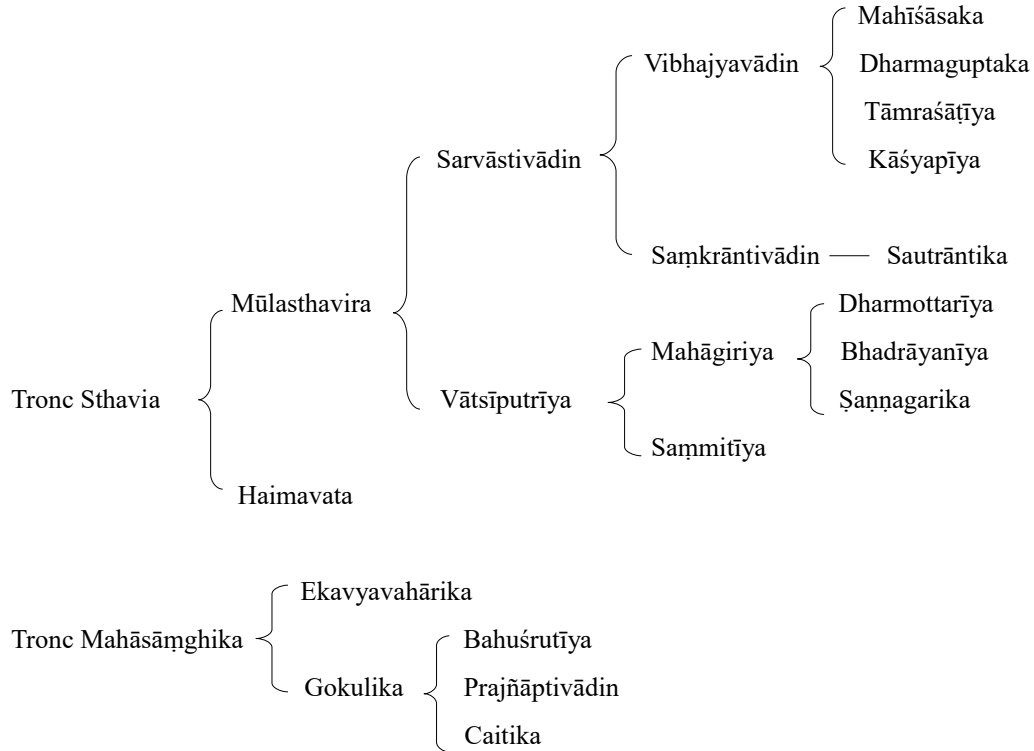
5. Prajñāptivādin
6. Caitika
7. Pūrvaśaila
8. Aparāśaila

2. Liste pāli.¹⁷⁹ – Les sources pāli et singhalaises, le *Dīpavaṃsa*, le *Mahāvaṃsa*, le *Mahābodhivaṃsa*, le *Nikāyaśaṃgrasa* et le *Sāsanavaṃsa*, dressent de façon identique la généalogie des sectes :



¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 588.

3. Liste des Saṃmitīya (= liste III de Bhavya, liste III de Tāranātha).¹⁸⁰



3.1.2. Les Pudgalavādin et les substantialistes

Dans la pensée du brahmanisme, il faut concevoir un Soi existant éternellement afin d'expliquer le *saṃsāra* : un sujet ininterrompu pour que le *karman* (acte) et l'effet puissent être liés. Śākyamuni ne réfute pas l'opinion sur le *saṃsāra* et le lien de *karman* à effet, mais il s'oppose à ce qu'il y ait un Soi dans la continuation du *karman* avec l'effet. Autrement dit, Śākyamuni pense que, dans le *saṃsāra*, il n'existe aucun sujet permanent. Le Bouddha utilise souvent des

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 591-592.

métaphores, telles que l'eau du torrent (*oghavāri*) ou la flamme de la lampe (*dīpajvāla*), pour expliquer que tous les phénomènes conditionnés sont impermanents et n'ont pas de nature propre¹⁸¹.

Afin de déraciner la croyance au soi (*ātma-grāha*), le bouddhisme originel analyse ce « soi » inné comme inexistant selon les cinq agrégats physico-mentaux (*pañca-skandha* : les formes, les sensations, les représentations mentales, les forces concrétisantes du *karman* et les consciences). Par exemple, dans les *Āgama*, le bouddhisme réfute les quatre notions de soi :

- Les cinq agrégats sont identiques au soi.
- Le soi a les cinq agrégats.
- Les cinq agrégats sont dans le soi.
- Le soi est dans les cinq agrégats.

Cependant, même si la théorie de la coproduction conditionnée, à l'époque du bouddhisme originel, met l'accent sur l'inexistence du soi individuel, quelques écoles du bouddhisme ancien déclaraient l'existence du *pudgala*. Elles sont dites *Pudgalavādin* ou Personnalistes, par exemple, les écoles Vātsīputrīya, Saṃmitīya, Dharmaguptaka, Bhadrāyānīya, Śaṅṅgarika et Saṃkrāntivādin. Le *pudgala* (un

¹⁸¹ Nāgārjuna a expliqué :

L'ascète considère la naissance et la destruction de la pensée comme l'eau du torrent ou la flamme de la lampe : ceci s'appelle franchir le seuil du savoir de la vacuité. Pourquoi ? Si la pensée naissait à un moment et périssait à un autre moment, cette pensée serait éternelle. Pourquoi cela ? Parce qu'elle échapperait à la destruction durant un court instant. Or, si elle échappait à la destruction, ne fût-ce qu'un instant, c'est qu'elle serait, pour toujours, exempte de la destruction.

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 171b (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 921).

mot sanskrit, un terme du bouddhisme et une autre appellation pour désigner l'*ātman*) désigne le maître qui se réincarne sans cesse dans le *saṃsāra*. Les *Pudgalavādin* soutiennent l'existence du sujet qu'on appelle « moi » : le *pudgala*, comme décrit par Vasubandhu : « le moi du passé étant identique au moi du présent, le moi est permanent »¹⁸².

En fait, l'école Sthaviravādin propose « l'*ātman* de désignation nominale », c'est-à-dire le « *pudgala* mondain » (*saṃvṛti-pudgala*).¹⁸³ Dans les phénomènes du monde, les êtres animés considèrent la réunion des cinq agrégats physico-mentaux comme soi-même, l'école Sthaviravādin établit donc le *pudgala* mondain qui a lieu par rapport aux agrégats actuels, internes et assumés, et qui n'existe qu'au titre de désignation. Ce soi de désignation nominale erre dans le *saṃsāra* mais n'est pas substantiel. Cependant, selon quatre types de besoins décrits ci-dessous, les *Pudgalavādin*, qui sont issus de l'école Sthaviravādin, affirment que l'existence du *pudgala* substantiel, qui n'est ni identique aux cinq agrégats ni autre que ceux-ci, est nécessaire¹⁸⁴ :

1. Le *pudgala* est le sujet entravé (*bandha*) dans le *saṃsāra*.

¹⁸² Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, N° 1558, *Taishō* 29, p. 156c (trad. *op. cit.*, Volume 5, p. 272).

¹⁸³ Vasumitra, *Samayabhedoparacanacakra (Traité des Sectes)*, N° 2031, *Taishō* 49, p. 16c.

¹⁸⁴ Comme la description de Nāgārjuna :

Dans le système bouddhique également, il y a des *bhikṣu* de l'école Vātsīputrīya qui disent : « De même que, par la réunion des quatre grands éléments, il y a un *dharma* " œil ", ainsi, par la réunion des cinq agrégats, il y a un *dharma* " individu " (*pudgala*) ». Dans le traité de l'école Vātsīputrīya, il est dit : « Les cinq agrégats ne sont pas à part du *pudgala* et le *pudgala* n'est pas à part des cinq agrégats. On ne peut pas dire que les cinq agrégats soient le *pudgala* ni qu'à part des cinq agrégats il y ait un *pudgala* ».

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra (Traité de la grande perfection de sagesse)*, N° 1509, *Taishō* 25, p. 61a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 43).

« Le *pudgala* constitue le lien de continuité entre le passé, le présent et le futur d'un être animé ».¹⁸⁵ Il assure la liaison entre le *karman* accompli et sa rétribution ultérieure, c'est-à-dire qu'il assure le lien de continuité entre les existences successives dans le *saṃsāra*. Il convient de se référer aux interrogations de l'école Vātsīputrīya :

Si le moi n'existe pas, qu'est-ce qui voyage dans le *saṃsāra* ?

En effet, on ne peut admettre que le *saṃsāra* lui-même voyage.¹⁸⁶

À défaut d'un moi, quel est celui qui fait l'acte ? Quel est celui qui déguste le fruit ? Qu'entendez-vous par « celui qui fait », par « celui qui déguste » ? [...] À défaut de soi, comment l'action du passé, détruite, peut-elle produire le fruit, futur ?¹⁸⁷

Les *Pudgalavādin* sont d'avis que la réunion des cinq agrégats est impermanente, mais le *pudgala* ne s'annihile pas avec l'épuisement des agrégats. En tant que soi permanent, le *pudgala* existe toujours dans le *saṃsāra*. Voici l'explication de Philippe Cornu :

À la mort, c'est le *pudgala* qui se dessaisit des agrégats de l'ancien corps pour aussitôt se saisir d'agrégats intermédiaires

¹⁸⁵ Philippe Cornu, article « Pudgalavādin », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 463.

¹⁸⁶ Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, N° 1558, *Taishō* 29, p. 156c (trad. *op. cit.*, Volume 5, p. 271).

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 158b-c (trad. *op. cit.*, Volume 5, p. 292-295).

qui font la transition jusqu'à la renaissance dans le corps de la vie suivante.¹⁸⁸

2. Le *pudgala* est le sujet voulant atteindre le *nirvāṇa*.

Si le moi n'existe pas, quel est celui qui voyage dans le *saṃsāra* ? Quel est celui qui exècre la souffrance et veut atteindre le *nirvāṇa* ?¹⁸⁹

En pratiquant le noble Chemin, l'être animé entravé par les *kleśa* (passions obscurcissantes) dans le *saṃsāra* peut devenir l'Éveillé parvenant au *nirvāṇa*. S'il n'y a pas de moi comme lien entre l'état d'être mondain et l'état d'Éveillé, quel est celui qui atteint la libération ? Pourquoi devrions-nous demander la libération ?

3. Le *pudgala* a la capacité de se souvenir.

L'école Vātsīputrīya pose la question suivante :

Si le soi n'existe absolument pas, comment la pensée — laquelle périt dès qu'elle est née — est-elle capable de se souvenir d'un objet perçu longtemps auparavant ? Comment est-elle capable de reconnaître l'objet semblable à celui qui été perçu ?¹⁹⁰

¹⁸⁸ Philippe Cornu, article « Pudgalavādin », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 463.

¹⁸⁹ Dharma-pāla, etc., *Traité du rien que connaissance (Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra)*, N° 1585, *Taishō* 31, p. 2b.

¹⁹⁰ Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, N° 1558, *Taishō* 29, p. 156c (trad. *op. cit.*, Volume 5, p. 273-274).

« Tous les *dharma* conditionnés, naissant et périssant d’instant en instant, sont impermanents ». Si la pensée se modifie à chaque instant indivisible (*ksana*), les moments d’existence se remplaçant sans interruption, c’est-à-dire que la pensée du passé n’est pas identique à celle du futur, comment une pensée peut-elle voir et une autre pensée se souvenir ? Comment expliquons-nous la mémoire ? « En l’absence de soi, qui se souvient ? »¹⁹¹ « En l’absence de soi, de qui est la mémoire ? »¹⁹² Afin de répondre aux questions ci-dessus, l’école Vātsīputrīya affirme le *pudgala* substantiel en tant que support de la capacité de se souvenir.

4. Le *pudgala* est la racine (*āśraya*) des six consciences.

« Certains docteurs disent que l’*ātman* existe, car l’action (*bhāva*) dépend d’un agent (*bhavitar*). De même la connaissance et tout ce qui est action dépend d’un point d’appui »¹⁹³. Par conséquent, les six consciences¹⁹⁴ doivent dépendre

¹⁹¹ Voir l’*Abhidharmakośabhāṣya* :

Le Vātsīputrīya – En l’absence de soi, qui se souvient ?

Vasubandhu – Qu’entendez-vous par « se souvenir » ?

Le Vātsīputrīya – Saisir l’objet par la mémoire.

Ibid., p. 157a (trad. *op. cit.*, Volume 5, p. 276-277).

¹⁹² Voir l’*Abhidharmakośabhāṣya* :

Le Vātsīputrīya – En l’absence de soi, de qui est la mémoire ?

Vasubandhu – Quel est le sens de ce génitif : « de qui » ?

Le Vātsīputrīya – Ce génitif désigne le maître, le possesseur.

Ibid., p. 157a (trad. *op. cit.*, Volume 5, p. 277).

¹⁹³ *Ibid.*, p. 157b (trad. *op. cit.*, Volume 5, p. 279).

¹⁹⁴ Les six consciences :

- la conscience visuelle / la conscience de l’œil (*cakṣur-vijñāna*)
- la conscience auditive / la conscience de l’oreille (*śrotra-vijñāna*)
- la conscience olfactive / la conscience du nez (*ghrāṇa-vijñāna*)
- la conscience gustative / la conscience de la langue (*jihvā-vijñāna*)
- la conscience tactile / la conscience du corps (*kāya-vijñāna*)
- la conscience mentale (*mano-vijñāna*)

d'un « sujet », « celui qui connaît », l'agent. Nāgārjuna décrit une telle proposition :

Certains affirment que le sujet
Préexiste à la vision,
À l'audition (et aux autres facultés),
Ainsi qu'aux sensations (et aux autres mentaux).
Si une chose substantielle n'existe pas,
Comment la vision et le reste adviendront-ils ?
De ce fait, une chose substantielle
Leur préexiste.¹⁹⁵

La « préexistence » ci-dessus est une autre appellation du *pudgala*. Certains pensent que le sujet qui s'approprie les six consciences préexiste à ces objets d'appropriation, par conséquent, si le *pudgala* n'existe pas, les six consciences ne peuvent pas naître. Reste que Bhavya indique que seule l'école Vātsīputrīya déclare cette assertion¹⁹⁶.

Du fait que Śākyamuni s'oppose à l'*Ātman* du brahmanisme, les *Pudgalavādin* du bouddhisme expliquent que le *pudgala* n'est pas identique à l'*ātman* des religions non bouddhistes. Par exemple, l'école Vātsīputrīya appelle le *pudgala* qu'elle établit : « soi ineffable » (*anabhilāpya-pudgala*), et l'école

¹⁹⁵ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 13b (traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p.102).

¹⁹⁶ Bhavya, *Prajñā-pradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti* – fr. *Lampe de la connaissance* – ch. *Ban-ruo-deng-lun-shih* (般若燈論釋), N° 1566, *Taishō* 30, p. 82b.

Samkrāntivādin appelle le *pudgala* qu'elle conçoit : « *pudgala* ultime » (*paramārtha-pudgala*)¹⁹⁷.

Pourquoi le *pudgala* est-il ineffable ? L'école Vātsīputrīya conçoit le *pudgala* et ses relations avec les éléments, de même que le monde conçoit le feu et ses relations avec le combustible. Le *pudgala* existe par rapport aux cinq agrégats comme le feu par rapport au combustible. À cet égard, il convient de se référer au dossier de l'*Abhidharmakośabhāṣya* :

Le monde conçoit le feu par rapport au combustible : il ne conçoit pas le feu indépendamment du combustible ; il croit que le feu n'est ni identique au combustible ni autre que le combustible.¹⁹⁸

À l'instar du « feu par rapport au combustible », l'école Vātsīputrīya affirme que le *pudgala* n'est pas indépendant des cinq agrégats, et que le *pudgala* n'est ni identique aux cinq agrégats ni autre que les cinq agrégats. On ne peut pas dire que le *pudgala* soit la même chose que les corps et l'esprit, mais on ne peut pas dire non plus que le *pudgala* soit différent des corps et pensées. En conséquence, le *pudgala* qui a lieu par rapport aux éléments actuels, internes et assumés est ineffable.

¹⁹⁷ Le *pudgala* ultime signifie le soi vrai des êtres animés.

Vasumitra, *Traité des Sectes (Samayabhedoparacanacakra)*, N° 2031, *Taishō* 49, p. 17b.

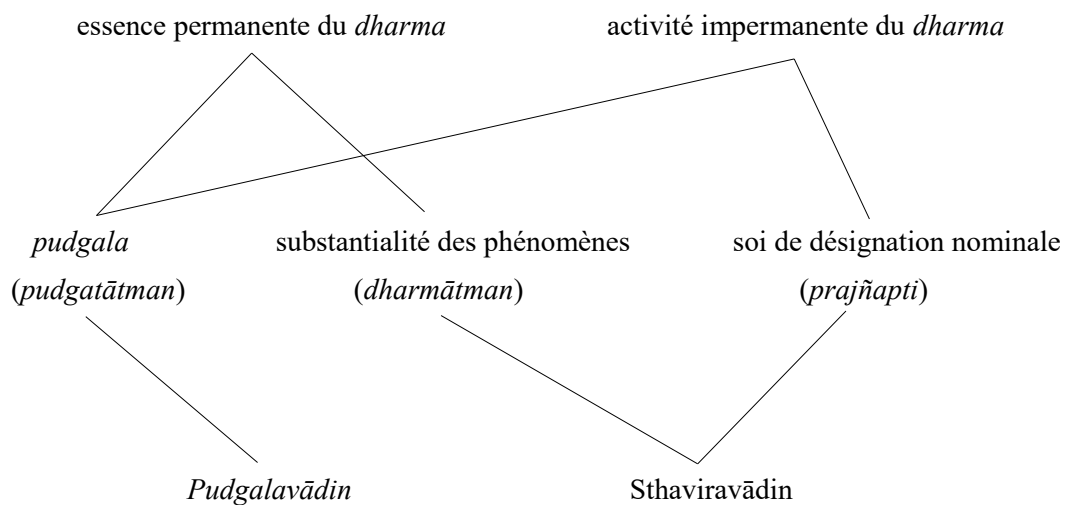
¹⁹⁸ Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, N° 1558, *Taishō* 29, p. 152c (trad. *op. cit.*, Volume 5, p. 234).

Les *Pudgalavādin* déclarent que, du point de vue de la réalité ultime (*paramārtha-satya*), le *pudgala* peut être atteint et obtenu¹⁹⁹. Mais d'après l'école Sthaviravādin, l'un des deux ou quatre courants majeurs des écoles anciennes du bouddhisme indien, il y a seulement le *pudgala* de désignation (*prajñapti*) nominale, le « *pudgala* mondain » (*saṃvṛti-pudgala*) ; ce n'est qu'une illusion sans aucun vrai soi individuel (*pudgatātman*). Cette école distingue l'essence et l'activité du *dharma* : l'essence du *dharma* existe toujours ; l'activité du *dharma* qui est impermanente ne peut pas éviter d'être née et détruite. L'école Sthaviravādin n'est pas appelée *Pudgalavādin*, car elle considère que l'essence permanente des *dharma* n'est que la réalité ultime ou la nature des phénomènes (*dharmatā*), la substantialité des phénomènes (*dharmātman*, le soi des phénomènes), et non comme le *pudgala*, le soi individuel. Le soi-disant « *pudgala* mondain » établi par l'activité des *dharma* n'est pas éternel et n'a pas de nature propre, parce qu'il n'est qu'une désignation nominale de l'interrelation entre cinq agrégats et de la relation continue entre le passé et le futur. Le *pudgala* mondain qui est appelé « l'*ātman* de désignation nominale » signifie le déni du soi individuel (*pudgatātman*) et de la croyance au soi individuel (*ātmadr̥ṣṭi*), même si l'école Sthaviravādin affirme encore l'existence de la substantialité des phénomènes (*dharmātman*). Mais pour les *Pudgalavādin* selon l'école Vātsīputrīya et l'école Saṃkrāntivādin, l'établissement de *pudgala* est basé sur l'essence des *dharma* qui est éternelle et qui n'est pas différente de l'activité des *dharma*, par conséquent, le *pudgala* construit par les *Pudgalavādin* devient le soi

¹⁹⁹ Devasarman, *Vijñānakaya-śāstra* – fr. *Le traité du groupe de la conscience* – ch. *A-pi-da-mo-shih-shen-zu-lun* (阿毘達磨識身足論), N° 1539, *Taishō* 26, p. 537b.

individuel en tant que substance permanente, d'ailleurs, ce *pudgala* est proche du *Puruṣa* et de l'*Ātman* brahmaniques.

À l'égard de la différence entre l'école Sthaviravādin et les *Pudgalavādin*, il est possible de décrire brièvement ce qui suit :



Mis à part quelques écoles dites *Pudgalavādin*, toutes les écoles bouddhiques s'accordent à réfuter l'existence d'un soi individuel. Mais, pour ce qui est de la substantialité des phénomènes (*dharmātman*, le soi des phénomènes), seules certaines écoles mahāyāna réfutent évidemment son existence. Par conséquent, le Mahāyāna propose une critique universelle des écoles du bouddhisme ancien : « elles parlent de la vacuité des êtres individuels et non pas de la vacuité des phénomènes ». Par exemple, l'école Sarvāstivādin, l'école Vātsīputrīyāh, l'école Saṃkrāntivādin, l'école Mahīśāsaka et l'école Caitika soutiennent toutes que la nature propre des phénomènes (*dharmatā*) est substantielle et permanente.

Comme le dit l'*Abhidharma Mahāvibhāṣāśāstra* (*Traité de la grande exposition*) :

L'essence substantielle des *dharma* existe éternellement et exempte de diminution et d'accroissement dans trois temps (passé, présent et futur). La naissance et la disparition sont l'activité des *dharma*.²⁰⁰

Selon la théorie de la coproduction conditionnelle du bouddhisme originel, tous les *dharma* conditionnés possèdent les quatre caractéristiques (naissance, durée, changement, disparition). Durant la naissance et la disparition des phénomènes, il y a trois temps (passé, présent et futur) et il y a également une relation de cause à effet. Le *dharma* conditionné qui n'est pas né est appelé futur ; celui qui, étant né, n'est pas détruit, est appelé présent ; celui qui est détruit est appelé passé. Pour les substantialistes du bouddhisme ancien ci-dessus (l'école Sarvāstivādin, l'école Vātsīputrīyāh, etc.), dans les trois temps, le fait que « n'existant pas auparavant, les *dharma* existent maintenant, et existant maintenant, ils n'existent plus à l'avenir » (passé : inexistant → présent : existant → futur : inexistant) ne décrit que l'activité du *dharma* ; quant à l'essence du *dharma*, « elle est douée de l'immutabilité dans tout temps ». Ces substantialistes pensent que l'activité du *dharma* est impermanente, mais que l'essence du *dharma* est permanente :

²⁰⁰ *Abhidharma Mahāvibhāṣāśāstra* (*Le traité de la grande exposition*), N° 1545, Taishō 27, p. 395c-396a.

- Entre la naissance et la disparition, entre cause et effet, les changements qu'on ressent sont le résultat des « activités » des *dharma*.
- Quant à « l'essence » (l'élément ultime ou la substance) des *dharma*, elle est éternellement présente et immuable dans le passé que dans le présent et le futur :
 - il n'y a ni augmentation ni diminution ;
 - il n'y a pas non plus de modification d'apparition et de disparition ;
 - l'existence de l'essence ne dépend pas de la causalité.²⁰¹

« Celui qui affirme l'existence des *dharma* des trois époques est tenu pour Sarvāstivādin ». ²⁰² Le théoricien (*ābhidhārmika*) qui affirme l'existence de tout, passé, présent et futur, relève de l'école Sarvāstivādin, l'un des quatre courants majeurs des écoles anciennes du bouddhisme indien. Le terme sanskrit *Sarvāstivādin* signifie « celui qui dit tout existe »²⁰³.

Ses partisans soutenaient l'existence de tous les phénomènes présents mais aussi passés et futurs, et l'on pourrait donc les désigner comme des « pan-réalisme » qui réifiaient l'ensemble des *dharma* comme ayant une réalité substantielle, chacun d'entre eux ayant une nature propre.²⁰⁴

²⁰¹ *Ibid.*, p. 395c-396a.

²⁰² Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, N° 1558, *Taishō* 29, p. 104b (trad. *op. cit.*, Volume 4, p. 51).

²⁰³ Le terme sanskrit *Sarvāstivādin* est composé de trois mots : *sarva* (tout), *asti* (existe), *vādin* (celui qui parle).

²⁰⁴ Philippe Cornu, article « Sarvāstivādin », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 513.

L'école Sarvāstivādin préconise que l'essence des *dharma* existe éternellement dans tout temps (passé, présent et futur). Par conséquent, la philosophie Sarvāstivādin est généralement décrite comme un substantialisme.

Dans le bouddhisme, on appelle ce qui apparaît en dépendance « *dharma* conditionné ». Les *Pudgalavādin* et les substantialistes croient que l'établissement du *dharma* conditionné est basé sur la substance (c'est-à-dire que la production interdépendante des phénomènes doit s'appuyer sur l'essence substantielle) et que l'activité du *dharma* est basée sur l'essence du *dharma* ; c'est la forme embryonnaire de l'ontologie bouddhique du Mahāyāna. Le concept de *pudgala* dans les *Pudgalavādin* peut être considéré comme un précurseur du concept de conscience fondamentale (*ālayavijñāna*) de l'école Cittamātra. En faisant référence au bouddha (*tathāgata*) en termes de « soi ineffable » (*anabhilāpya-pudgala*), on peut également montrer que le point de vue des *Pudgalavādin* eut une influence non négligeable sur le concept du Grand Soi ou du Vrai Soi (*mahātman*) dans la pensée du *tathāgatarbha*. Quant au concept substantialiste selon lequel « l'essence des *dharma* existe éternellement », il est devenu un précurseur des doctrines de l'école Cittamātra et de la pensée du *tathāgatarbha*.

§ 3.2. *L'école Cittamātra : tout dans ce monde n'est que pensée*

3.2.1. *Une doctrine ontologique de la coproduction conditionnelle ?*

Le mot sanskrit « *citta* » désigne « l'esprit », et « *mātra* » signifie « seul ». Le terme « Cittamātra » est donc traduit par « Rien qu'esprit ». L'école Cittamātra, fondée au IV^e s. par Asaṅga (vers 335-405) et Vasubandhu (vers 360-440),²⁰⁵ peut être appelée « l'école de l'Esprit seul », « l'école de la Conscience » et « l'école des Pratiquants du *Yogācāra* ». Ici, les mots « esprit » (*citta*) et « conscience » (*viññāna*) sont une seule et même chose.

L'idée centrale de l'école Cittamātra est tirée de la formule de Vasubandhu : « *tout dans ce monde n'est que pensée* »²⁰⁶. Comme l'explication suivante :

Le monde extérieur n'est qu'un produit de notre conscience, il n'existe pas en tant que tel. C'est la conscience intérieure qui nous fait croire qu'il existe un monde à l'extérieur, mais ce monde tout entier n'est qu'un mirage.²⁰⁷

En référence à l'investigation d'Yin Shun, « en expliquant la coproduction conditionnée, plusieurs sutras montrent une tendance à mettre l'accent sur

²⁰⁵ Yin Shun, *L'investigation de l'histoire et de la géographie du bouddhisme* (佛教史地考論), Sin Jhu : Jheng Wun, 1988, p. 329-341.

²⁰⁶ Vasubandhu, *Viṃśatikā vijñapti-mātratā-siddhiḥ* – fr. *Les 20 stances sur le rien que connaissance* – ch. *Wei-shi-er-shi-lun* (唯識二十論), N° 1590, Taishō 31, p. 74b.

Kenneth Ch'en, *Histoire du bouddhisme en Chine*, p. 318.

²⁰⁷ Kenneth Ch'en, *op. cit.*, p. 318.

l'esprit »²⁰⁸, par exemple, *Sutra du Dévoilement du sens profond* (*Samdhinirmocana-sūtra*), *Sutra de la descente à Lankâ* (*Laṅkāvatārasūtra*), *Somme du grand véhicule* (*Mahāyānasamgraha*), etc., par conséquent, ce n'est pas sans raison que l'idée du « Rien qu'esprit » est née.

Bien que les fondateurs de l'école Cittamātra soient Asaṅga et son propre frère, Vasubandhu, l'origine de cette pensée remonte au bouddhisme originel et ancien. Comme le dit Asaṅga :

Celui qui désire exposer la Loi du Grand Véhicule, sommairement, doit s'exprimer en trois points : il doit un exposé sur la production en dépendance, un exposé sur les caractères des phénomènes issus en dépendance et un exposé sur le sens des formules.²⁰⁹

Selon la description sommaire d'Asaṅga, l'idée de « Rien qu'esprit » est une interprétation ou une évolution de la théorie de la coproduction conditionnée dans le Mahāyāna. Autrement dit, dans une certaine mesure, l'école Cittamātra dérive du bouddhisme originel.

Toutefois, afin de résoudre le problème concernant la continuation du *karman* avec l'effet dans le *samsāra*, l'école Cittamātra également hérite de deux éléments issus des écoles du bouddhisme ancien : les semences (*bīja*) produites

²⁰⁸ Yin Shun, *La source de la théorie du Rien-que-conscience* (唯識學探源), Taipei : Jheng Wun, 1989, p. 38.

²⁰⁹ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (*La somme du grand véhicule*), N° 1594, *Taishō* 31, p. 141b (trad. *op. cit.*, p. 132-133).

par les actes et la conscience subtile ininterrompue dans le *saṃsāra*. Comme la citation de la *Somme du grand véhicule* (*Mahāyānaśāstra*) l'indique :

Les phénomènes sont issus des imprégnations de discours (*abhilāpavāsanā*) et celles-ci de ceux-là. En effet la conscience-rétribution (*vipākavijñāna*) et les consciences-en-acte (*pravṛttivijñāna*) étant conditions réciproques, naissent l'une de l'autre.²¹⁰

- L'imprégnation des discours désigne les semences qui peuvent devenir les phénomènes ;
- la conscience-rétribution signifie la conscience fondamentale (*ālayavijñāna*) ;
- la conscience-en-acte signifie les sept premières consciences dont parle l'école Cittamātra²¹¹, elles se réfèrent à tous les phénomènes.
- Ainsi, les semences deviennent les phénomènes (la conscience-en-acte) ; ceux-ci peuvent alors imprégner le courant de conscience et planter de nouvelles semences latentes ; la conscience fondamentale et les phénomènes sont interdépendants.

L'idée des semences est dérivée d'un important concept de l'école Sautrāntika ; la conscience fondamentale peut être considérée comme le *pudgala* inexprimable de l'école Vātsīputrīya. Héritant des deux ci-dessus, l'école Cittamātra interprète la production interdépendante des phénomènes comme

²¹⁰ *Ibid.*, p. 141b (trad. *op. cit.*, p. 133).

²¹¹ Les sept premières consciences : les six consciences avec le mental souillé (*kliṣṭamanas*).

signifiant que la conscience fondamentale et les phénomènes sont interdépendants, ou : les semences emmagasinées dans la conscience fondamentale et les activités manifestes (*abhisamskara*) sont interdépendantes. L'école Cittamātra met l'accent sur la conscience fondamentale pouvant emmagasiner et supporter les semences, par conséquent, sa théorie dite de la « coproduction conditionnée » est différente du bouddhisme originel. Comme le dit Asaṅga :

Sommairement, ce *Pratītya-samutpāda* (coproduction conditionnée) est double : le *Pratītya-samutpāda* qui répartit les natures propres, et le *Pratītya-samutpāda* qui répartit l'agrément et le désagrément.²¹²

Le « *Pratītya-samutpāda* qui répartit les natures propres » signifie la production des phénomènes en raison de la conscience fondamentale (*ālayavijñāna*), car il est la condition même de la répartition des diverses natures propres. Le « *Pratītya-samutpāda* qui répartit l'agrément et le désagrément » signifie les « douze maillons de la coproduction conditionnée » (*dvādaśāṅgapratītya-samutpāda*), car il est condition même de la répartition des existences agréables et désagréables dans les bonnes et mauvaises destinées²¹³.

L'école Cittamātra classe les deux théories de la coproduction conditionnée :

²¹² *Ibid.*, p. 134-135 (trad. *op. cit.*, p. 36-37).

²¹³ *Ibid.*, p. 135a (trad. *op. cit.*, p. 37).

- La théorie de la coproduction conditionnée du bouddhisme originel²¹⁴ est la doctrine commune du bouddhisme, c'est-à-dire qu'elle est la doctrine commune de trois *yāna* (le véhicule des auditeurs, le véhicule des bouddhas-par-soi et le véhicule des *bodhisattva*)²¹⁵.
- La théorie de la coproduction conditionnée de l'école Cittamātra qui met l'accent sur la conscience fondamentale et les semences, et qui est subtile et très profonde, est la doctrine unique du Mahāyāna.

Même si Asaṅga considère la théorie du « Rien qu'esprit » comme une théorie de la coproduction conditionnée, « l'ontologie bouddhique » est le plus

²¹⁴ Par exemple, les douze maillons de la coproduction conditionnée, ou cette stance : « Ceci étant, cela vient à exister. De l'apparition de ceci vient cela ; ceci étant absent, cela n'est pas ; par la cessation de cela, ceci cesse ».

²¹⁵ D'après Philippe Cornu, le mot sanskrit « *yāna* » est traduit par « véhicule » en français : nom est donné aux différents cheminements spirituels proposés par le Bouddha pour parvenir à l'Éveil. Un véhicule est ce qui permet de passer de l'état d'ignorance à la libération. Il s'agit donc d'une voie, ou plutôt d'un moyen de parcourir le chemin, et non d'une désignation d'école.

Dans la perspective du Theravāda, cette dénomination de *yāna* ne saurait désigner que la méthode enseignée par un bouddha parfait, seul véhicule qui permette de se libérer du *saṃsāra*. Seuls les *śrāvaka* (auditeurs) suivent cet enseignement et donc ce *yāna* est unique.

Cependant, du point de vue du Mahāyāna, en général, il existe trois types de *yāna* :

- véhicule des auditeurs (*śrāvakayāna*).
- véhicule des bouddhas-par-soi (*pratyekabuddhayāna*)
- véhicule des *bodhisattva* (*bodhisattvayāna*)

Selon le Mahāyāna, le des auditeurs et le véhicule des bouddhas-par-soi, qui n'enseignent que l'absence de soi individuel à travers les quatre nobles vérités ou les douze maillons de la coproduction conditionnée, mènent tous deux à l'état libéré d'un *arhat* qui a peur du *saṃsāra* et aspire au *nirvāṇa*. Parce que les deux véhicules ne mènent qu'à la libération personnelle du *saṃsāra*, ils sont reçus de dénomination péjorative de « petit véhicule » (*Hīnayāna*).

Quant au véhicule des *bodhisattva*, qui enseigne la vacuité des phénomènes (donc il n'a pas de différence entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*), réserve à ceux qui n'entrent pas dans le *nirvāṇa* mais font vœu d'aider les êtres jusqu'à atteindre l'état d'un parfait bouddha. Par conséquent, le véhicule des *bodhisattva* est ainsi considéré comme le « grand véhicule » (*Mahāyāna*).

Philippe Cornu, article « *yāna* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 724-725.

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 287b-c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2061).

appropriée pour décrire l'école Cittamātra, car cette école se consacre à la recherche sur le fondement du *dharma* en tant que *dharma*.

3.2.2. *L'ālayavijñāna en tant que conscience fondamentale :*

l'unité des semences et de la conscience subtile

La combinaison des « semences » et de la « conscience subtile ininterrompue dans le *saṃsāra* » jette la base de la théorie du « Rien qu'esprit ». Au sens ontologique, cette théorie a deux points clés :

- Construire l'*ālayavijñāna* comme le sujet ou l'essence de la vie.
- Considérer les semences emmagasinées dans l'*ālayavijñāna* comme les causes de la manifestation des phénomènes.

En tant que support commun de tous les phénomènes, l'*ālayavijñāna* est caractérisée par l'identité et l'invariabilité ; en tant que causes individuelles de tout, les semences sont caractérisées par la différence et la variabilité. L'*ālayavijñāna* et les semences peuvent être considérées comme la relation entre l'essence et l'activité. Les deux ne sont pas identiques et ne sont pas différentes.

I. Les semences (*bīja*) et l’empreinte (*vāsanā*)

Le terme « *bīja* » signifie « semence ». De même que les céréales naissent de leurs graines, toutes sortes de phénomènes comprenant la matière et l’esprit ont aussi leurs propres causes : on les appelle semences.

Le concept de semences était à l’origine une métaphore, et a d’abord été vu dans le *Recueil d’Āgama par groupes (Saṃyuktāgama)*²¹⁶. Mais le sens des semences de l’école Cittamātra a été principalement commencé par l’école Sautrāntika : de l’idée de la virtualité du *karman* (acte) à la théorie des semences. Comme décrit ci-dessous :

La série qui a pour commencement la pousse se développe à partir du germe. De là vient le fruit. Mais sans le germe elle ne se développe pas. (17, 7)

Étant donné que la série procède du germe, que le fruit naît de série, le fruit a donc pour antécédent premier le germe : de sorte que le germe n’est ni anéanti ni éternel. (17, 8)²¹⁷

Le *karman* du passé est comme une graine, et peut produire le fruit du futur. Le concept de semences explique non seulement la causalité, mais explique aussi la cause de la naissance des phénomènes.

²¹⁶ *Recueil d’Āgama par groupes (Saṃyuktāgama)*, N° 99, *Taishō* 2, p. 8c-9a.

²¹⁷ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā (Les Stances du milieu)*, N° 1564, *Taishō* 30, p.22a (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 213).

Un consensus apparaît entre les savants de l'école Cittamātra : les semences ne sont ni identiques ni différentes de l'*ālayavijñāna*. La caractéristique de cette dernière est impure et illusoire, mais les semences emmagasinées dans l'*ālayavijñāna* sont divisées en deux : les semences pures et les semences souillées. Cela engendre une question : d'où proviennent les semences, plus particulièrement les semences pures ? Il est possible de disposer de trois propositions :

1. Toutes les semences naissent par des empreintes d'actes. Nanda est un représentant de ce point de vue.
2. Toutes les semences sont naturelles ou innées. Candra-gupta est un partisan de cette opinion.
3. Il existe à la fois des semences nées des empreintes des actes et des semences naturelles. Dharma-pāla reconnaît ce point de vue. Cette proposition est également acceptée par la majorité des individus.

Le terme « *vāsanā* » signifie « empreinte ». Dans l'école Cittamātra, le *vāsanā* est un autre nom pour le *bīja*. « Tout acte est acte de volition, or l'acte cesse immédiatement après s'être produit. Mais il imprime dans l'esprit des virtualités qui deviennent des semences. Les semences se reproduisent jusqu'au moment où elles seront mûres pour produire le fruit du *karman* »²¹⁸. Le *vāsanā* est la cause génératrice des *dharma*.

²¹⁸ Philippe Cornu, article « *vāsanā* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 690.

Selon le *Mahāyānasamgraha*, il existe trois sortes de *vāsanā* :

1. L'imprégnation du discours : à la fois le son qui désigne le sens à autrui et la parole interne qui actualise l'objet.
2. L'imprégnation de vue du moi : semences issues de la fausse idée du « moi » et du « mien ».
3. L'imprégnation des membres de l'existence : semences issues du *karman* et créatrices des mondes de renaissance.²¹⁹

Les *vāsanā* produites par la parole sont conditions causales pour les phénomènes ; les deux autres types de *vāsanā* sont des conditions régentes du mûrissement du fruit et de la rétribution karmique.

Le concept « *bīja* - *vāsanā* » provient de la recherche de la cause de l'existence des phénomènes. L'acte accompli produit des semences, et quand les semences mûrissent, des apparences (formes, sons, odeurs, goûts, textures ou phénomènes mentaux) se manifestent. L'acte accompli est dans le passé, et sa rétribution est dans le futur ; en conséquence, il y a un problème qui doit être traité : où sont emmagasinées les semences ? Quel est leur support ?

²¹⁹ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (*La somme du grand véhicule*), N° 1594, *Taishō* 31, p. 137b (trad. *op. cit.*, p. 80-81).

Philippe Cornu, article « *vāsanā* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 690.

II. La conscience subtile

Dans la théorie du « Rien qu'esprit », la conscience subtile ininterrompue est pionnière de l'idée de la conscience fondamentale.

La conscience subtile est construite pour lier le *karman* et l'effet dans le *samsāra*. Le corps de l'être animé sera finalement détruit, et les six consciences sont impermanentes et ne sont pas ininterrompues. Par conséquent, l'école Mahāsāṃghika, l'école Vibhajyavādin et l'école Sautrāntika sont d'avis qu'il y a nécessairement une conscience subtile existant entre le passé, le présent et le futur. Au début, elles considèrent cette conscience subtile comme une branche subtile de la conscience mentale (*mano-vijñāna*). Plus tard, elles pensent que cette conscience subtile est en dehors de six consciences.

Ensuite, l'école Sautrāntika unifie les semences et la conscience subtile : les semences sont cachées dans la conscience subtile. Selon cette opinion, l'école Cittamātra construit l'*ālayavijñāna* qui peut emmagasiner toutes les semences et servir de réceptacle aux empreintes karmiques.

III. L'*ālayavijñāna*

Le *Traité du rien que connaissance* (*Vijñaptimātratāsiddhi*) affirme que l'*ālayavijñāna* est douée de trois caractéristiques :

- L'emmagasinant, car l'*ālayavijñāna* peut emmagasiner les semences.
- L'emmagasiné, parce que l'*ālayavijñāna* est l'espace où les sept premières consciences s'imprègnent de nouvelles semences karmiques.
- L'attachement, puisque l'*ālayavijñāna* est toujours attachée par la septième conscience, le mental souillé (*manas-vijñāna* ou *klistamanas*) et que l'*ālayavijñāna* est considérée par cette conscience souillée comme un « soi » réel et substantiel.²²⁰

L'*ālayavijñāna* est considérée comme le support commun de tous les *dharma*. Tous les phénomènes gîtent en *ālayavijñāna* en qualité de fruit et elle-même gîte en ces phénomènes en qualité de cause. Par ailleurs, les êtres animés gîtent en elle comme en leur soi²²¹. Ainsi, la description dans le *Sutra du Dévoilement du sens profond* (*Samdhinirmocana-sūtra*) :

Profonde et subtile, la conscience appropriatrice

S'écoule tel un fleuve, chargée de toutes les semences.

Il serait faux de la concevoir comme un « soi »,

²²⁰ Dharma-pāla, etc., *Traité du rien que connaissance* (*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*), N° 1585, *Taishō* 31, p. 7c.

²²¹ Asaṅga, *op. cit.*, p. 133b (trad. *op. cit.*, p. 13-14).

Et je ne l'ai donc pas enseignée aux êtres puérils.²²²

En somme, la nature propre de l'*ālayavijñāna* est d'être une connaissance-rétribution munie de toutes les semences. Toutes les existences des trois domaines (*tridhātu*)²²³ et toutes les destinées ressortissent à cette conscience. Selon *Samdhinirmocana-sūtra* (*Sutra du Dévoilement du sens profond*), l'*ālayavijñāna* est également appelée « conscience appropriatrice », car c'est avec elle que l'on s'empare de ce corps en se l'appropriant ; on l'appelle encore « conscience base universelle », car c'est elle qui s'unit entièrement et complètement au corps dans le seul but de l'édifier et d'y trouver le bonheur ; on l'appelle encore « esprit pensant » parce qu'elle recueille et accumule les formes, les sons, les odeurs, les saveurs, les textures et les phénomènes mentaux²²⁴.

Pourquoi l'école Cittamātra accepte-t-elle d'ajouter deux consciences, la conscience mentale souillée (*kleśamanovijñāna*) et la conscience base-de-tout (*ālayavijñāna*), aux six consciences universellement acceptées par les écoles du

²²² *Samdhinirmocana-sūtra*, N° 676, *Taishō* 16, p. 692c.

Traduction de Philippe Cornu, *Soûtra du Dévoilement du sens profond*, Paris : Fayard, 2005, p. 57. On peut se référer à la traduction d'Étienne Lamotte dans *La somme du grand véhicule d'Asaṅga* (tome II, *op. cit.* p.14) :

La connaissance-réceptacle profonde et subtile, comme un courant violent, procède avec tous les germes. Craignant qu'ils n'imaginent qu'elle est un moi, je ne l'ai pas révélée aux sots.

²²³ Selon le bouddhisme, les cinq classes d'êtres animés du *saṃsāra* peuvent être regroupés en trois domaines :

- le domaine des désirs (*kāma-dhātu*)
- le domaine de la forme pure et subtile (*rūpa-dhātu*)
- le domaine du sans-forme (*ārūpya-dhātu*)

Les trois domaines signifient les mondes où les êtres animés existent et transmigrent.

²²⁴ *Samdhinirmocana-sūtra* – fr. *Sutra du Dévoilement du sens profond* – ch. *Jie-shen-mi-jing* (解深密經), N° 676, *Taishō* 16, p. 692b (trad. *op. cit.*, p. 54).

bouddhisme ancien ? Louis Schmithausen dénombre cinq questions majeures ayant été résolues par la thèse de l'existence d'une conscience fondamentale :

1. Qu'est-ce qui assure le lien de continuité entre les existences successives dans le *samsāra* ?
2. Qu'est-ce qui fait le lien entre le *karman* accompli et sa rétribution ultérieure ?
3. Qu'est-ce qui fait le lien entre le moment où l'on entre dans un état d'inconscience ou dans l'absorption méditative de cessation et le moment où l'on sort de ces états ?
4. Quel est donc le substrat qui peut recevoir les empreintes produites par l'acte karmique puis véhiculer les semences ainsi engendrées jusqu'à leur mûrissement lors de la rétribution de l'acte ?
5. Sur quel genre de support homogène et fondamental l'idée du « moi » peut-elle prendre appui ?²²⁵

La construction de cette conscience fondamentale en tant que sujet d'existence peut répondre aux questions ci-dessus. Tant qu'il y a des empreintes, l'*ālayavijñāna* continue d'exister. À la mort, toutes les autres consciences s'y

²²⁵ Schmithausen, Lambert : *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacāra Philosophy*, 2 vol., Tokyo, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, 1987.

Traduction de Philippe Cornu, « Le Rien qu'esprit, une autre vision de la vacuité », l'introduction du *Soutra du Dévoilement du sens profond*, p. 11.

résorbent, mais comme elle est le support des empreintes karmiques, c'est *ālayavijñāna* qui constitue la conscience qui transmigre de vie en vie²²⁶.

En tant que conscience fondamentale, l'*ālayavijñāna* est douée de trois fonctions : emmagasiner les semences, produire les phénomènes et supporter l'existence. Comme explication de la *Somme du grand véhicule* :

C'est l'élément sans commencement ; c'est le support commun de tous les phénomènes. Cette conscience étant donnée, existent toute destinée et accès au *nirvāṇa*.

La conscience qui, étant munie de tous les germes, gîte dans tous les *dharma*, on la nomme réceptacle (*ālaya*). Je l'ai révélée aux bons.²²⁷

L'école Cittamātra construit l'idée de l'*ālayavijñāna* qui intègre la conscience subtile en tant que sujet de l'être animé avec les semences en tant que cause de la manifestation des phénomènes dans un système. De plus, avec l'*ālayavijñāna* comme noyau, cette école construit une théorie ontologique de la coproduction conditionnée.

²²⁶ Philippe Cornu, article « Cittamātra », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 143.

²²⁷ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (*La somme du grand véhicule*), N° 1594, *Taishō* 31, p. 133b (trad. *op. cit.*, p. 12-13).

IV. La coproduction conditionnée en raison de l'*ālayavijñāna*

Le noyau de la théorie du « Rien qu'esprit » est la coproduction conditionnée en raison de l'*ālayavijñāna* : l'existence de tous les *dharma* dépend de l'*ālayavijñāna*, en conséquence, la nature de tous les *dharma* est l'esprit, et tous les *dharma* sont nommés conscience. Comme le dit Philippe Cornu :

Le monde que nous percevons en extériorité n'est qu'une représentation mentale, une simple cognition sans plus.²²⁸

Il est également possible de se référer à l'explication du *Sutra de l'Ornementation fleurie des bouddhas* (*Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭya-sūtra*) :

Les trois domaines (*tridhātu*) sont illusoires,
car ils ne sont que les productions par l'esprit.²²⁹

Selon l'école Cittamātra, l'*ālayavijñāna* subtile qui peut emmagasiner les semences de tous les *dharma* est le support fondamental de tous les êtres. Les phénomènes sont les activités produites quand les semences ont mûri en fruit (*abhisamṣkara*), c'est-à-dire que « les semences produisent la manifestation des phénomènes ». En même temps, les phénomènes qui se manifestent en provenance des semences plantent de nouvelles semences latentes dans l'*ālayavijñāna*, c'est-à-dire que « la manifestation des phénomènes empreint les

²²⁸ Philippe Cornu, « Le Rien qu'esprit, une autre vision de la vacuité », l'introduction du *Soutra du Dévoilement du sens profond*, p. 10.

²²⁹ *Avataṃsaka Sūtra* – fr. *Sutra de l'Ornementation fleurie* – ch. *Hua-yan-jing* (華嚴經), N° 278, *Taishō* 9, p. 558c.

semences ». Les vieilles semences, la manifestation des phénomènes et les nouvelles semences, le lien de cause à effet entre ces trois est la suivante :

- les vieilles semences (cause) → la manifestation des phénomènes (effet)
- la manifestation des phénomènes (cause) → les nouvelles semences (effet)

À travers le lien de cause à effet entre les semences et les phénomènes, l'école Cittamātra explique que tous les phénomènes sont produits par l'*ālayavijñāna*, et que l'*ālayavijñāna* et les phénomènes sont interdépendants, c'est-à-dire la « coproduction conditionnée en raison de l'*ālayavijñāna* ».

Les phénomènes qui apparaissent à l'*ālayavijñāna* sont les résultats du *karman*. Dans le passé, d'innombrables traces karmiques ou empreintes ont été déposées dans l'*ālayavijñāna*. Ces empreintes (*vāsanā*) sont comme des semences (*bīja*) qui donneront naissance, quand les conditions leur permettront de mûrir, à des phénomènes. D'après la perspective du « Rien qu'esprit », du fait que tous les phénomènes sont le produit du mûrissement des semences contenues dans l'*ālayavijñāna*, l'idée selon laquelle « tout ce qui arrive est *karman* » prend forme, et la coproduction conditionnée tout entière est incluse dans la sphère de l'esprit²³⁰.

Quand un phénomène se présente à la conscience, selon Cittamātrin, il est caractérisé par trois natures (*tri-svabhāva* ou *tri-svalakṣaṇa*) :

- La nature dépendante (*para-tantra-svabhāva*)

²³⁰ Philippe Cornu, article « karman », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 300.

Elle inclut tous les phénomènes produits par des causes, c'est-à-dire tout ce qui participe de la coproduction conditionnée. Asaṅga explique : « parce qu'elle est issue de ses propres imprégnations-semences, elle est dépendante des conditions ».

- La nature entièrement imaginaire (*parikalpita-svabhāva*)

Elle est la conception que l'on se fait des objets qui se manifestent. Sous l'influence des imaginations produites par la conscience mentale souillée, on attribue à tort aux objets une nature réellement existante ou un être en soi. Alors Asaṅga dit : « parce qu'elle est la cause génératrice des méprises de la connaissance mentale à l'imagination, elle est imaginaire ».

- La nature parfaitement établie (*pariniṣpanna-svabhāva*)

Elle est la nature réelle ou absolue des phénomènes : c'est la nature dépendante toute simple quand elle est complètement dégagée de la nature entièrement imaginaire. Asaṅga précise : « parce qu'elle est immuable, l'objet de la pensée purifiée et la quintessence de toutes les bonnes choses, on la nomme, à juste titre, parfaitement établie ».²³¹

Résumons :

- La nature dépendante signifie que « tout ce qui existe n'est autre que la conscience ».

²³¹ Asaṅga, *op. cit.*, p. 139a-b (trad. *op. cit.*, p. 107-108).

Philippe Cornu, article « Cittamātra », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 143.

- La nature entièrement imaginaire signifie « considérer la nature dépendant comme une existence réelle en dehors de la conscience ».
- La nature parfaitement établie n'est rien d'autre que « l'absence totale de la nature entièrement imaginaire dans la nature dépendante ».

La nature entièrement imaginaire, c'est la partie souillure de la nature dépendante ; la nature parfaitement établie, c'est la partie pureté de la nature dépendante. Par conséquent, sans la nature dépendante, il n'y aurait ni nature entièrement imaginaire ni nature parfaitement établie. Pour les Cittamātrin, la nature dépendante signifie « la coproduction conditionnée en raison de l'*ālayavijñāna* », c'est-à-dire que « tout n'est que conscience ». Ils croient que la nature entièrement imaginaire est vide mais la nature dépendante et la nature parfaitement établie sont existantes, parce que les phénomènes en dehors de la conscience n'existent jamais, mais la conscience n'est pas inexistante.

L'école Cittamātra est parfois dite « idéaliste » : il n'y a « rien qu'esprit ».²³² Elle estime que les phénomènes au dehors de l'esprit sont inexistants et ne sont que la nature entièrement imaginaire. Afin d'écarter l'imagination selon laquelle la nature dépendante est une existence autre que la conscience, dans la *Somme du Grand Véhicule*, Asaṅga utilise huit métaphores pour décrire la caractéristique illusoire des apparences des phénomènes :

²³² Philippe Cornu explique :

L'école Cittamātra est parfois dite idéaliste parce qu'elle déclare que les phénomènes sont de la nature de l'esprit et ne sont que de simples apparences pour l'esprit. Elle n'accepte donc pas l'existence réelle de phénomènes externes, mais affirme que seule la conscience existe en vérité ultime.

Philippe Cornu, article « Cittamātra », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 142.

Comment faut-il concevoir la nature dépendante ? Il faut la concevoir pareille à une magie (*māyā*), à un mirage (*marīci*), à un rêve (*svapna*), à un reflet (*pratibhāsa*), à une image (*pratibimba*), à un écho (*pratiśrutkā*), à la lune réfléchie dans l'eau (*udakacandra*), à une métamorphose (*nirmāṇa*).²³³

L'exemple du rêve est le plus vivant. Le rêveur croit à la réalité du contenu de son rêve : des formes visibles, des sons, des odeurs, des saveurs, des textures tangibles. Pourtant, tous les objets de rêve sont les produits de son esprit. Les apparitions oniriques sont irréelles puisqu'elles s'évanouissent au réveil. Dans le *Sutra de l'Entrée à Lankā*, il y a une stance qui décrit bien cet idéaliste :

L'esprit est comparable à un grand danseur,
Le mental est son assistant et son maquilleur,
Les cinq consciences sensorielles les accompagnent,
Et dans la conscience mentale s'incarnent les spectateurs.²³⁴

²³³ Asaṅga, *op. cit.*, p. 140b-c (trad. *op. cit.*, p. 120).

²³⁴ *Lankāvatārasūtra* – fr. *Sutra de l'Entrée à Lankā* – ch. *Da-sheng-ru-leng-jie-jing* (大乘入楞伽經), N° 672, *Taishō* 16, p. 620a.

Traduit par Patrick Carré, *Soutra de l'Entrée à Lankā*, Paris : Fayard, 2006, p. 237.

Cette stance décrit également la division des rôles des huit consciences²³⁵ : la première phrase fait référence à l'*ālayavijñāna*, la seconde à la *kliṣṭamanas* (la conscience mentale souillée), la troisième aux cinq premières consciences et la dernière à la conscience mentale.

Les objets cognitifs sont les images exprimées par la conscience, c'est-à-dire que tous les phénomènes que nous connaissons n'ont pas d'essence objective et indépendante. Lorsque la conscience se présente, apparaît inévitablement une caractéristique de l'objet des sens (*viṣayadhātu*). Les êtres animés croient que les phénomènes existent véritablement dans l'extérieur de l'esprit ; en fait, ils sont l'image de la conscience²³⁶.

²³⁵ Dans toutes écoles anciennes, l'agrégat de la conscience comprend les six consciences : la conscience de l'œil, la conscience de l'oreille, la conscience du nez, la conscience de la langue, la conscience du corps et la conscience mentale. Pour l'école Cittamātra, il existe huit types de consciences : les six consciences des sens, la conscience mentale souillée (*kliṣṭamanas*) et la conscience base-de-tout (*ālayavijñāna*).

Il est possible de décrire brièvement les principales caractéristiques des huit consciences comme suit :

- Les cinq premières sont les consciences sensorielles ;
- La conscience mentale crée l'acte (*karman*), y compris l'acte de volition, l'acte corporel et l'acte de vocal.
- La conscience mentale souillée, qui considère l'*ālayavijñāna* comme le soi, est la racine de croyance au soi.
- L'*ālayavijñāna*, qui est parfois désignée par le terme « esprit », est la base de toute chose.

Jih-syu, *Commentaire de la règle des huit consciences*, N° 895, *Taishō* 55, p. 435c-483b.

²³⁶ Comme le dit le *Sutra du Dévoilement du sens profond* :

Bienheureux, quelles sont les images qui tiennent lieu d'objets au recueillement qui voit les phénomènes sous tous leurs aspects ? Sont-elles différentes de l'esprit ou bien lui sont-elles indifférenciées ?

Maitreya, elles ne sont pas différentes de l'esprit. Pourquoi ne le sont-elles pas ? Parce que ces images ne sont que de simples actes de cognition. Maitreya, j'ai expliqué que la conscience pouvait se définir comme la simple cognition de son objet. [...] Maitreya, même si aucun phénomène ne peut en examiner un autre, la pensée ainsi produite apparaît comme si cela était possible.

Samdhinirmocana-sūtra (*Sutra du Dévoilement du sens profond*), N° 676, *Taishō* 16, p. 698a-b (trad. *op. cit.*, p. 89-90).

V. La révolution du support (*āśrayaparavṛtti*) : le chemin de libération

Chez les sots, l'Irréel, cachant le Réel, apparaît de toutes parts ;
mais chez les *Bodhisattva*, le Réel, écartant l'Irréel, apparaît de
toutes parts. On saura que la disparition et l'apparition du Faux
et du Vrai, c'est la révolution du support, la délivrance, car on
agit à sa guise.²³⁷

Le terme « *āśrayaparavṛtti* » signifie « révolution du support ». Dans
l'école Cittamātra, le « support » indique « le support de la production
conditionnée », c'est-à-dire le support commun de tous les phénomènes :
l'*ālayavijñāna*. La révolution du support désigne le processus de transformation
de l'*ālayavijñāna* lorsque se dissipent les dernières traces et semences du *karman*.
Dans la mesure où la pratique du chemin se développe successivement, les
semences souillées (*sāsrava*) diminuent ; quand il n'y a plus de semences
souillées, l'*ālayavijñāna* devient la sagesse de l'être éveillé. La *Somme du grand
véhicule* indique à ce sujet :

Ayant révolutionné complètement son support, l'*ālayavijñāna*,
bien que munie de toutes les semences, devient privée de
semences et est complètement coupée.²³⁸

²³⁷ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (*La somme du grand véhicule*), N° 1594, *Taishō* 31, p. 149a (trad. *op. cit.*, p. 264-265).

²³⁸ *Ibid.*, p. 136c (trad. *op. cit.*, p. 70).

D'après la révolution du support, les consciences de souillure deviennent les sagesse sans souillure²³⁹ :

Quand l'*ālayavijñāna* est purgée de toute trace karmique défavorable, il y a « révolution du support » car la conscience change de nature : elle n'est plus le support ni le réservoir des semences karmiques, mais devient une conscience immaculée non-duelle qui est la sagesse primordiale d'un être éveillé.²⁴⁰

Selon l'école Cittamātra, la clé pour passer de la méconnaissance à l'éveil est la révolution du support. Puisque le *saṃsāra* se fonde sur la conscience fondamentale souillée, le *nirvāṇa* se fonde sur la pure sagesse transformée de l'*ālayavijñāna*. La théorie du « Rien qu'esprit » est à la fois idéaliste et ontologique. Elle explique le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* en utilisant la structure qui prend l'*ālayavijñāna* pour support commun de tous les phénomènes. Le *saṃsāra* est la partie souillure de la nature dépendante et le *nirvāṇa*, est la partie pureté de la nature dépendante. Par conséquent :

Le support à double face, c'est la nature dépendante, en tant qu'elle rentre dans ces deux parties à la fois. La révolution de ce

²³⁹ Les huit consciences se transforment en quatre sagesse :

- les cinq premières consciences se transforment en sagesse tout-accomplissante (*kṛtyānuṣṭhāna-jñāna*) ;
- la conscience mentale se transforme en sagesse du discernement (*pratyavekṣanā-jñāna*) ;
- la conscience souillée (*manas-vijñāna*) se transforme en sagesse de l'égalité (*śamātā-jñāna*) ;
- l'*ālayavijñāna* se transforme en sagesse du miroir (*ādarśa-jñāna*).

²⁴⁰ *Śōūtra du Dévoilement du sens profond*, p. 93.

support consiste en ce que la nature dépendante, quand son contrecarrant est né, expulse sa partie souillure et réduit à sa partie pureté.²⁴¹

La révolution du support est la transformation de la conscience en sagesse, c'est-à-dire la transformation du *saṃsāra* en *nirvāṇa*. Tout est une transformation de ce « support commun ». C'est pourquoi l'école Cittamātra met en avant le célèbre point de vue ontologique du Mahāyāna selon lequel le *saṃsāra* est identique au *nirvāṇa*. Comme le dit Asaṅga :

Quand on a produit le savoir qui connaît l'identité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, alors et pour cette raison, le *saṃsāra* devient le *nirvāṇa*. Par conséquent, on ne quitte pas et on ne conserve pas le *saṃsāra*, on n'obtient pas et on ne manque pas le *nirvāṇa*.²⁴²

À ce stade, il convient de rappeler la stance qui résume la doctrine de l'école Cittamātra :

C'est l'élément sans commencement ; c'est le support commun de tous les phénomènes. Cette conscience étant donnée, existent toute destinée et accès au *nirvāṇa*.²⁴³

Mais il faut noter que dans l'école Cittamātra, cet élément en tant que support commun de tous les phénomènes signifie « *ālayavijñāna* » (conscience

²⁴¹ Asaṅga, *op. cit.*, p. 148c (trad. *op. cit.*, p. 260-261).

²⁴² *Ibid.*, p. 149a (trad. *op. cit.*, p. 265).

²⁴³ *Ibid.*, p. 133b (trad. *op. cit.*, p. 12-13).

base-de-tout), tandis que dans la théorie du *tathāgatagarbha*, il signifie « *tathāgatagarbha* » (nature-de-bouddha).

Cependant, bien que l'école Cittamātra ne permette pas à la nature de l'*ālayavijñāna* d'être pure, l'*ālayavijñāna*, comme « l'élément » ci-dessus, peut être fusionnée avec le *tathāgatagarbha* pur. On peut citer « l'exemple de l'argile aurifère » de la *Somme du grand véhicule* d'Asaṅga comme preuve²⁴⁴ :

trois types du phénomène	trois natures du phénomène	exemple de l'argile aurifère
phénomène qui rentre dans la partie souillure	nature entièrement imaginaire	terre
phénomène qui rentre dans la partie pureté	nature parfaitement établie	or
phénomène qui participe à la fois de la souillure et de la pureté	nature dépendante	argile aurifère

Dans l'argile aurifère, on constate trois choses : l'argile aurifère, la terre et l'or. Avant l'affinage, l'argile aurifère apparaît comme terre ; quand on l'a brûlé par le feu, la terre n'apparaît pas, tandis que l'or apparaît. Quand l'argile aurifère apparaît comme terre, cela signifie une apparence souillée, comme la nature entièrement imaginaire ; quand l'argile aurifère apparaît comme or, cela signifie une apparence pure, comme la nature parfaitement établie. Tout comme l'argile aurifère participe à la fois de la terre et de l'or, l'*ālayavijñāna* l'est aussi : quand on n'a pas brûlé l'*ālayavijñāna* par le feu de la sagesse, la nature entièrement

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 140c (trad. *op. cit.*, p. 125-126).

imaginaire contenue dans cette conscience apparaît, tandis que la nature parfaitement établie n'apparaît pas ; quand on a brûlé l'*ālayavijñāna* par le feu de la sagesse, la nature parfaitement établie contenue dans cette conscience apparaît, tandis que la nature entièrement imaginaire n'apparaît pas. Parce que la nature dépendante qui consiste en *ālayavijñāna* participe à la fois de la souillure et de la pureté, la fusion de l'*ālayavijñāna* et du *tathāgatagarbha* est apparue logiquement dans le Mahāyāna.

§ 3.3. *La doctrine du tathāgatarbha*

3.3.1. *Le nom et le sens du tathāgatarbha*

La naissance de la doctrine du *tathāgatarbha* date environ du troisième siècle ; au quatrième ou cinquième siècle, cette doctrine s'est répandue. En termes de signification ontologique, la pensée du *tathāgatarbha* a deux caractéristiques :

- Les êtres animés et les bouddhas sont doués d'une même nature originelle – dans tous les êtres animés est cachée la nature-de-bouddha, tout être animé a donc la capacité d'atteindre le plein Éveil d'un bouddha.
- Tous les phénomènes purs et impurs découlent du *tathāgatarbha* – le *tathāgatarbha* est le support commun ultime de tous les phénomènes.

Le terme « *tathāgatarbha* » comprend deux éléments : « *tathāgata* » et « *garbha* ». Le *tathāgatarbha* est l'une des terminologies du Mahāyāna, mais *tathāgata* et *garbha* sont des vocabulaires inhérents à la culture indienne.

En général, le *tathāgata* est traduit par « celui qui est venu ainsi », « l'ainsi-allé ». Dans le bouddhisme, ce terme qui signifie aussi « celui qui est allé dans la réalité telle quelle (*tathatā*)²⁴⁵ » constitue l'une des qualifications du bouddha, et peut être considéré comme synonyme de bouddha. Le *Traité de la*

²⁴⁵ Le terme « *tathatā* » signifie « ainsité », « réalité telle quelle » ou « essence véritable », vraie nature des phénomènes (*dharmatā*).

grande perfection de sagesse (*Mahāprajñāpāramitāsāstra*) en donne une explication :

Pourquoi est-il nommé *tathāgata* ?

Il prêche les caractères des *dharma* de la façon (*tathā*) dont il les a compris (*gata*).

De la façon dont les bouddhas s'en sont allés par le chemin de la sécurité (*yogakṣemamārga*), ainsi (*tathā*) le bouddha s'en est allé (*gata*) et n'ira plus à de nouvelles existences (*punarbhava*).

C'est pourquoi il est nommé *tathāgata*.²⁴⁶

Le bouddha vient par un chemin conforme à la vérité (*yathābhūtamārgena gacchati*) : c'est pourquoi il est appelé Tathāgata, Ainsi-Venu.

Suivant le *Continuum sublime* (*Ratnagotravibhāga*), le *tathāgatagarbha* est doté de quatre noms :

- le corps de Loi (*dharmakāya*),
- l'ainsi-allé (*tathāgata*),
- la vérité absolue ou ultime (*paramārtha-satya*),
- le *nirvāṇa*.²⁴⁷

Ces quatre noms sont tous liés au bouddha.

²⁴⁶ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 71b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 126).

²⁴⁷ Sthiramati, *Ratnagotravibhāga* – fr. *Continuum sublime* – ch. *Jiu-jing-yi-sheng-bao-xing-lun* (究竟一乘寶性論), N° 1611, *Taishō* 31, p. 835b-c.

Mais dans la pensée traditionnelle indienne, le *tathāgata* est un alias de l'*ātman*. Avant la fondation du bouddhisme, le *tathāgata* était un terme inhérent à la culture indienne. La société laïque et les savants religieux pensent que, dans le *saṃsāra*, il y a un sujet de la vie qui est généralement appelé « *ātman* ». Cet *ātman* vient du passé et va au futur, néanmoins l'ainsi-venu et l'ainsi-allé, l'*ātman* est immuable dans le *saṃsāra*.

Quant au terme *garbha*, traduit par « racine » et « embryon », il décrit l'état dans la matrice. Depuis longtemps, la religion indienne applique le concept d'embryon pour expliquer la Création : selon le *Rgveda*, le *Prajāpati* (Demiurge) est doué d'une matrice d'or (*Hiraṇyagarbha*) où tous les phénomènes sont produits²⁴⁸.

Dans le bouddhisme, selon le *Traité sur la nature de bouddha*, le *garbha* comporte trois significations :

- « Enveloppé », car tous les êtres sont compris dans la *tathatā*.
- « Caché », car leur nature-de-bouddha ne s'est pas encore manifestée.
- « Qui enveloppe », car ils enveloppent en eux toutes les qualités d'un bouddha.²⁴⁹

Cet embryon renferme la nature essentielle, universelle et immortelle existant dans tout être animé.

²⁴⁸ Le *Rgveda*, X.121.

²⁴⁹ Vasubandhu, *Traité sur la nature de bouddha*, N° 1610, *Taishō* 31, p. 795c-796a.

Traduit par Philippe Cornu, article « *tathāgatagarbha* », *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 610.

En résumé, le *tathāgatagarbha* (l’embryon d’ainsi-allé) désigne la matrice, l’embryon, le potentiel, l’essence ou le cœur de bouddha, et est également appelé « nature-de-bouddha » ou « graine d’Éveil ».

Quand le concept de *tathāgata* (bouddha) se rejoint au sens du terme « *garbha* » (embryon), l’idée du *tathāgatagarbha* indique que les êtres sont doués de la nature-de-bouddha qui ne s’est pas encore manifestée. Voici quelques métaphores concernant la nature-de-bouddha dissimulée au sein de tous les êtres :

- Comme l’or dans un lieu impur²⁵⁰.
- Comme au sein de la pauvre mère est caché l’enfant qui sera le souverain universel du futur²⁵¹.
- La statue d’or est couverte par la terre noire²⁵².

Les métaphores ci-dessus sont destinées à montrer que bien que la nature-de-bouddha soit couverte des passions obscurcissantes (*kleśa*), son essence est pure et n’est pas polluée par les *kleśa*.

Il ne fait aucun doute que la pensée du *tathāgatagarbha* est ontologique. La signification du *tathāgatagarbha* souligne d’abord que tous les êtres animés ont la possibilité d’atteindre le plein Éveil d’un bouddha car le *tathāgatagarbha* existe en chacun d’entre eux sans aucune exception. Les documents importants sur cette signification peuvent être trouvés dans le *Sutra du tathāgatagarbha*

²⁵⁰ *Tathāgatagarbhasūtra* – fr. *Sutra du tathāgatagarbha* – ch. *Ru-lai-zang-jing* (如來藏經), N° 667, *Taishō* 16, p. 462c.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 463c.

²⁵² *Ibid.*, p. 464a.

(*Tathāgatagarbhasūtra*), le *Sutra du rugissement du lion adressé à la reine Śrīmālādevī* (*Śrīmālā-siṃha-nāda-sūtra*), le *Sutra du grand passage dans l'au-delà de la souffrance* (*Mahā-parinirvāṇa-sūtra*) et le *Continuum sublime* (*Ratnagotravibhāga*, encore appelé *Uttaratantraśāstra*), etc. Plus tard, la pensée du *tathāgatagarbha* a été développée comme une théorie qui explique l'origine de toutes choses : tous les phénomènes se manifestent en raison du *tathāgatagarbha*. Le *tathāgatagarbha* est considéré comme l'essence ou l'origine de tous les phénomènes, c'est-à-dire « la coproduction conditionnée en raison du *tathāgatagarbha* » ou « l'interdépendance au sein de la dimension de la réalité absolue ». Les livres connexes peuvent être trouvés au *Sutra de l'Entrée à Lankā* (*Lankāvatārasūtra*) et au *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule* (*Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*)²⁵³.

3.3.2. L'évolution de la pensée du *tathāgatagarbha*

I. La source de la pensée du *tathāgatagarbha*

Selon la *Recherche sur le tathāgatagarbha* d'Yin Shun (印順), pour explorer la source de la pensée du *tathāgatagarbha*, il est possible d'examiner les cinq aspects suivants :

²⁵³ Un débat est en cours sur l'auteur et la datation du *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*, mais on ne peut nier qu'il s'agit d'une œuvre représentative qui théorise l'idée de *tathāgatagarbha*.

- Le bouddha (*tathāgata*) et le corps de Loi (*dharmakāya*) ;
- Le bouddha (*tathāgata*) et l'élément (*dhātu*) ;
- Le bouddha (*tathāgata*) et le Soi (*ātman*) ;
- Le fils de bouddha (*buddhaputra*) et la lignée des bouddhas (*tathāgatagotra*) ;
- L'esprit pur de par sa nature (*prakṛti-prabhāsvara-citta*).²⁵⁴

I-1. *Le bouddha (tathāgata) et le corps de Loi (dharmakāya)*

Le *tathāgatagarbha* est aussi appelé *dharmakāya*, « corps de Loi », « corps absolu » ou « corps d'essentialité unique ». Du bouddhisme ancien au Mahāyāna, le *dharmakāya* peut être divisé en trois types : le corps de la doctrine, le corps de phénomènes purs et le corps d'essentialité unique (*svābhāvīkākāya*)²⁵⁵.

²⁵⁴ Yin Shun, *Recherche sur le tathāgatagarbha* (如來藏之研究), Taipei : Jheng Wun, 1993, p. 19-88.

²⁵⁵ L'enquête sur le corps du Bouddha (*buddha-kāya*) est brièvement décrite comme suit :

- Dans le Canon pāli, on mentionne trois types de corps pour Śākyamuni :
 - Le corps humain (*rūpakāya*)
 - Le corps mental (*manomayakāya*)
 - Le corps de la doctrine (pal. *dharmakāya*)
- Dans l'école Sthaviravāda, l'idée de trois corps se dégage :
 - Le corps de phénomènes purs (*dharmakāya*)
 - Le corps formel (*rūpakāya*)
 - Le corps d'émanation (*nirmāṇakāya*)
- Dans le Mahāyāna, la théorie du corps du Bouddha est définitivement établie :
 - Le corps de Loi (*dharmakāya*)
 - Le corps de jouissance (*saṃbhogakāya*)
 - Le corps d'apparition (*nirmāṇakāya*)

Après le décès de Śākyamuni, avec la nostalgie des disciples pour le Bouddha, l'idée que « celui qui voit la loi du Bouddha voit le Bouddha » s'est progressivement développée dans le monde bouddhiste. À cet égard, la *Classe d'Āgama en 51 fascicules (Ekottara Āgama)* explique :

L'existence du Bouddha dans le monde est extrêmement courte.

Son corps humain a disparu mais son corps de la loi existe.²⁵⁶

Quand Śākyamuni existait dans le monde, il faisait le bien des êtres animés par les enseignements et les disciplines (*vinaya*) ; si les êtres animés pratiquent ses enseignements et ses disciplines, ils voient le corps de la doctrine du Bouddha.

Selon la vision de l'école Sarvāstivādin, le *dharmakāya* indique le « corps de phénomènes (*dharma*) purs ». Les phénomènes purs (ou les phénomènes sans souillure, *anāsrava-dharma*) qui signifient ne pas associer aux passions (*kleśa*) sont la loi de l'Éveil (*bodhi*), c'est-à-dire la « vérité du chemin » (*mārga-satya*) des quatre nobles vérités. L'*Abhidharmamahāvibhāṣā-śāstra* indique que la loi de l'Éveil est identique au *dharmakāya*²⁵⁷, par conséquent, il est également possible de considérer le *dharmakāya* comme une collection des cinq agrégats purs du bouddha : le corps de la discipline, le corps de la méditation, le corps de la sagesse, le corps de la délivrance et le corps de la Savoir de la délivrance.

Tous les bouddhas prennent la loi de l'Éveil comme leur corps, on peut donc dire que seuls ceux qui voient la loi du bouddha peuvent vraiment voir le

²⁵⁶ *Ekottara Āgama* – fr. *Classe d'Āgama en 51 fascicules* – ch. *Zeng-yi-a-han-jing* (增一阿含經), N° 125, *Taishō* 2, p. 549c.

²⁵⁷ *Abhidharmamahāvibhāṣā-śāstra* (阿毘達磨大毘婆沙論), N° 1545, *Taishō* 27, p. 177a.

bouddha. Le corps de phénomènes purs est conforme au corps de la doctrine mentionné ci-dessus, et les deux ont le sens du *dharmakāya*. Par rapport au corps humain (*rūpakāya*), qui est considéré comme un phénomène impur (*āsrava-dharma*) et une collection des cinq agrégats souillés, le *dharmakāya* de Śākyamuni est le véritable objet de la conversion (*śaraṇa*) bouddhiste. Autrement dit, le corps formel (*rūpakāya*) n'est pas le bouddha, et que le *dharmakāya* est le corps d'essentialité du bouddha.

Mais pour l'école Mahāsāṃghika, l'école Vyavahārika et l'école Lokottaravādin, elles insistent sur le caractère supra-mondain du corps formel (*rūpakāya*) par lequel Śākyamuni se manifesta historiquement, c'est-à-dire que le corps physique du bouddha est identique au corps de phénomènes purs. Par exemple, la description du *Samayabhedoparacanacakra* : « Tous les bouddhas sont supra-mondains (*lokottara*), et aucun bouddha n'a de phénomènes souillés (*āsrava-dharma*) »²⁵⁸. Dans l'école Mahāsāṃghika, parce que le corps formel du bouddha est identique au corps de phénomènes purs, il y a deux caractéristiques principales de la conception sur le corps du bouddha :

1. Le corps formel du bouddha est illimité.
2. Le bouddha est éternel.

Les différentes conceptions sur le corps du bouddha entre l'école Sarvāstivādin et l'école Mahāsāṃghika se sont développées différemment dans le Mahāyāna.

²⁵⁸ Vasumitra, *Traité des Sectes (Samayabhedoparacanacakra)*, N° 2031, Taishō 49, p. 15b.

Dans le Mahāyāna, le *dharmakāya* prend sa forme définitive : le corps d'essentialité (*svābhāvikakāya*) ou la *tathatā* (vraie nature des *dharma*).

Le terme « *tathatā* » est généralement traduit par « ainsité » ou « réalité telle quelle », « essence véritable », la nature réelle des choses qui sont ainsi, telles quelles. Ce terme apparaît dans le *Recueil d'Āgama par groupes* (*Samyuktāgama*) pour désigner la production interdépendante des phénomènes. Dans le Mahāyāna, la *tathatā* qui est utilisée pour indiquer l'essence de toutes choses revêt différents noms : réalité telle quelle ou ainsité (*tathatā*), vacuité (*śūnyatā*), vraie nature des phénomènes (*dharmatā*), nature propre (*svabhāva*), fin ultime (*bhūtaakoṭi*), sans caractéristiques (*animitta*), vérité ultime (*paramārtha*), élément de la réalité (*dharma-dhātu*), corps de Loi (*dharmakāya*), etc. Le même terme a souvent des significations différentes dans les différents sutras ou écoles :

- Dans les sutras de la *prajñā* et l'école Mādhyamaka, la *tathatā* qui est synonyme de *dharmakāya* est un équivalent strict de la vacuité (*śūnyatā*), c'est-à-dire l'absence d'être en soi ou l'insubstantialité des phénomènes²⁵⁹.
- Dans l'école Cittamātra, la *tathatā* est la nature parfaitement établie (*pariṇiṣpanna-svabhāva*) qui est l'état où la nature dépendante (*para-tantra-svabhāva*) est débarrassée de la nature entièrement imaginaire (*parikalpita-svabhāva*)²⁶⁰.

²⁵⁹ Philippe Cornu, article « *tathatā* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 614.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 614.

- Dans la théorie du *tathāgatagarbha*, la *tathatā* qui est aussi synonyme de *dharmakāya* correspond au *tathāgatagarbha*. En tant que base commune de tous les phénomènes, la *tathatā* est riche d’innombrables qualités excellentes.

On peut voir qu’il y a différentes définitions de la *tathatā* dans l’école Mādhyamaka, l’école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha*. Les différentes définitions de la *tathatā* influencent également l’interprétation du *dharmakāya* :

- Au début du Mahāyāna, selon les sutras de la *prajñā*, le *dharmakāya* correspond à « la réalité telle quelle (*tathatā*) en tant que vacuité », donc le *dharmakāya* est vide, sans caractéristiques.
- Dans la seconde période du Mahāyāna, selon la doctrine du *tathāgatagarbha*, le *dharmakāya* correspond à « la réalité telle quelle (*tathatā*) qui n’est pas vide », donc le *dharmakāya* contient les pures qualités et les marques de beauté²⁶¹.

Dans la première période du Mahāyāna, à travers les sutras de la *prajñā* et la doctrine de la vacuité, le *dharmakāya* prend sa forme : il s’agit de la dimension de vacuité de l’Éveil, sans naissance ni mort ni marques ni caractéristiques. Le

²⁶¹ *Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule* donne deux significations à la *tathatā* :

- Premièrement, la réalité telle quelle en tant que vacuité, car elle peut de manière ultime se manifester comme réalité.
- Deuxièmement, la réalité telle quelle qui n’est pas vide, car elle possède une essence propre pourvue au complet des qualités d’une nature sans souillure.

Mahāyānaśraddhotpādaśāstra – fr. *Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule* – ch. *Da-sheng-qi-xin-lun* (大乘起信論), N° 1666, *Taishō* 32, p. 576a.

Traduit du chinois par Cartherine Despeux, *Soûtra de l’Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, Paris : Fayard, 2005, p. 112.

concept de « corps de la doctrine » évolue en : celui qui voit la coproduction conditionnée et la vacuité de tous les phénomènes peut voir le corps de Loi du bouddha. Le *Traité de la grande perfection de sagesse* indique :

La *bhikṣuṇī* Houa sō fut la toute première à saluer le Bouddha. Cependant le Bouddha dit à la *bhikṣuṇī* : « Ce n'est pas toi qui m'a salué la première ; c'est Subhūti. Comment cela ? Subhūti, en contemplant le vide de tous les phénomènes, a vu le corps de Loi (*dharmakāya*) du Bouddha ; il a trouvé le véritable hommage, l'hommage par excellence. Venir saluer mon corps de naissance (*janmakāya*), ce n'est pas me rendre hommage ».²⁶²

Après avoir compris la coproduction conditionnée, Siddhārtha Gautama a atteint l'Éveil ; si ses disciples peuvent contempler l'insubstantialité des phénomènes, ils voient l'Éveil du bouddha, c'est-à-dire qu'ils voient le corps de Loi du bouddha. Celui qui voit la vacuité de tous les phénomènes peut voir le corps de Loi du bouddha. Par conséquent, bien que la *bhikṣuṇī* Houa sō soit la toute première à saluer Śākyamuni, Śākyamuni pense que Subhūti qui pratique sans cesse la concentration de la vacuité et est associé au caractère de vacuité de la *prajñā-pāramitā*²⁶³, est la première personne à voir le Bouddha.

²⁶² Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 137a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 636).

²⁶³ Le terme sanskrit « *prajñā-pāramitā* » signifie la connaissance transcendante, c'est-à-dire la connaissance directe de la vérité qui mène à la libération.

L'exemple ci-dessus de Houa sō et de Subhūti exprime que lorsque l'on voit la vacuité des phénomènes, on voit le corps de Loi du bouddha. Influencé par l'affirmation de l'école Sthaviravāda selon laquelle « le corps formel n'est pas le bouddha », le concept de *dharmakāya* développe ensuite le sens suivant : le corps de Loi est sans marques (sans caractéristiques). Les sutras de la *prajñā* mettent l'accent sur le fait que les êtres animés verront le bouddha, étant donné qu'ils voient la vacuité. Comme indiqué dans le *Sutra du diamant* (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra*), il n'est pas possible de voir le bouddha dans les marques physiques de bouddha :

Dis-moi, Subhūti, peut-on voir le Tathāgata (bouddha) dans les marques d'excellence qui le parent ?

— Certes non, Bienheureux, on ne verra pas le Tathāgata dans les marques d'excellences qui le parent. Pourquoi ? Parce que, comme l'enseigne le Tathāgata, ce qu'on appelle « marques d'excellence » ne constitue nullement des marques d'excellence.

À ces mots, le Bienheureux répondit au vénérable Subhūti : Subhūti, tout ce qui comporte des marques est trompeur. Tout ce qui est dépourvu de marques ne recèle aucune tromperie. Ce n'est donc pas à ces marques que l'on reconnaîtra le Tathāgata, car dans ce qu'on appelle « marques » on ne trouvera rien de tel que marques.²⁶⁴

²⁶⁴ *Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra* – fr. *Sutra du Diamant* – ch. *Jin-gang-ban-ruo-po-luo-mi-jing* (金剛般若波羅蜜經), N° 235, *Taishō* 8, p. 749a.

Traduit par Philippe Cornu et Patrick Carré, *Soûtra du Diamant*, Fayard, 2001, p. 25.

Non seulement le bouddha n'est pas vu dans son corps formel, mais encore le corps d'essentialité du bouddha n'est pas vu dans toutes les caractéristiques. C'est que le *Sutra du Diamant (Vajracchedikā)* a souligné à plusieurs reprises : « L'Éveil insurpassable, authentique et parfait est dépourvu de marques de soi, d'individualité, de qualité d'être animé, de vie ». Comme la stance prononcée par Śākyamuni :

Ceux qui me voient dans ma forme
Ou croient m'entendre dans le son de ma voix
S'engagent dans l'erreur :
Ceux-là ne me voient pas.²⁶⁵

Du fait que « tout ce qui comporte des marques est illusoire » et que « le corps de Loi est sans marques », Vimalakīrti fait écho aux enseignements de Śākyamuni :

Je vois que le Tathāgata ne vient pas du passé, qu'il ne se rend pas dans l'avenir et que, à l'instant présent, il ne dure pas un instant. Je ne vois pas de forme matérielle, pas d'ainsité de la forme, ni d'essence de la forme. Je ne vois pas de sensations, de représentations, de formations ni de consciences. [...] Il fait taire tous les mots. [...] Il est impossible de le révéler à l'aide de quelque fiction verbale que ce soit.²⁶⁶

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 752a (trad. *op. cit.*, p. 65).

²⁶⁶ *Vimalakīrti-nirdeśa* – fr. *L'enseignement de Vimalakīrti ou Sutra de la liberté inconcevable* – ch. *Wei-mo-jie-jing* (維摩詰經), N° 475, *Taishō* 14, p. 555a.

Traduit par Patrick Carré, *Soutra de la Liberté inconcevable*, Fayard, 2011, p. 175-177.

Dans le bouddhisme originel, les doctrines du Bouddha peuvent être résumées en loi de la coproduction conditionnée par laquelle les quatre nobles vérités peuvent être pénétrées. C'est ce que Nāgārjuna a dit : « Celui qui voit la coproduction conditionnée, celui-là voit la souffrance, son origine, son arrêt et le chemin qui mène à son arrêt ». (24, 40)²⁶⁷ Celui qui voit la coproduction conditionnée peut voir la loi du bouddha, et celui qui voit la loi du bouddha peut voir le bouddha. Dans le Mahāyāna, quand la coproduction conditionnée se développe en vacuité, celui qui voit la vacuité peut voir le *dharmakāya* des bouddhas. Le développement du concept de *dharmakāya* (corps de Loi) dans les sutras de la *prajñā* est basé sur le *Dharma* (Loi) du bouddha, ce qui est très différent de la théorie du *tathāgatagarbha*.

La croyance fondamentale de l'école Mahāsāṃghika sur le corps du bouddha – le corps formel du bouddha est des phénomènes purs – influence aussi le Mahāyāna. Cette école préconise que le corps formel du bouddha est sans souillure (*anāsrava*), donc il est illimité et éternel. Influencée par la croyance de cette école, une idée – le corps de Loi peut apparaître avec des aspects matériels – est également formée dans le Mahāyāna. Par exemple, une strophe du *Sutra du Lotus* (*Sad-dharma Puṇḍarīka Sūtra*) : « Le corps de Loi pur, subtil et sublime, est totalement muni des trente-deux marques »²⁶⁸. Le corps de Loi est supramondain, permanent, omniscient, immense, infini, et orné des trente-deux

²⁶⁷ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 34c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 315-316).

²⁶⁸ *Le Sutra du Lotus* (*Sad-dharma Puṇḍarīka Sūtra*), N° 262, *Taishō* 9, p. 35b (trad. *op. cit.*, p. 240).

marques majeures (*dvātriṃśan mahā-puruṣa-lakṣaṇāni*) et des quatre-vingts signes mineurs (*aśīty-anuvyañjanāni*).

Le corps de Loi du bouddha est orné des marques et des caractéristiques pures, parce que pour la doctrine du *tathāgatagarbha*, la *tathatā* possède une essence propre pourvue au complet des qualités sans souillure. En combinaison avec la doctrine du *tathāgatagarbha*, le *dharmakāya* est devenu un concept ontologique évident : « Dès l’origine, la nature de la *tathatā* est pourvue de toutes les excellentes qualités »²⁶⁹. Dans ce point de vue, la *tathatā* est également appelée « *tathāgatagarbha* » ou « corps de Loi », ce qui signifie que le *dharmakāya* est devenu synonyme de *tathāgatagarbha*. Comme le *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule* (*Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*) dit :

Et encore, en ce qui concerne les caractéristiques de l’essence de la *tathatā*, elles n’augmentent ni ne diminuent selon qu’elles se trouvent chez les profanes, les Auditeurs (*śrāvaka*), les éveillés par soi (*pratyekabuddha*), les êtres d’éveil (*bodhisattva*) ou les Éveillés (bouddha). Elles ne sont pas plus apparues en un temps antérieur qu’elles ne disparaîtront en un temps ultérieur : elles sont, en définitive, éternelles. Dès l’origine, la nature de la *tathatā* est pourvue de toutes les excellentes qualités. Cela signifie que son essence est parée de l’éclat de la grande sagesse ; elle est la connaissance de la vraie réalité ; elle est l’esprit pur de par sa nature ; elle est

²⁶⁹ *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (*Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*), N° 1666, *Taishō* 32, p. 579a (trad. *op. cit.*, p. 130-131).

l'éternité, la félicité, le soi, la pureté ; elle est la fraîcheur, l'immutabilité, la souveraine liberté. Elle possède dans son intégralité les inconcevables qualités de l'Éveillé aussi innombrables que les grains de sable du Gange, dont elle n'est ni détachée, ni séparée, ni différente. Elle est parfaitement ornée de ces qualités sans qu'aucune ne lui manque. Voilà pourquoi on l'appelle « *tathāgatagarbha* » ou encore « corps de Loi du bouddha ».²⁷⁰

Selon le point de vue du *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*, la *tathatā* (vraie nature) est le *tathāgatagarbha* (nature-de-bouddha), également connu sous le nom de *dharmakāya* (corps de Loi). La *tathatā*, le *dharmakāya* et le *tathāgatagarbha* deviennent synonymes qui possède la signification ontologique.

Au sens ontologique, en tant que fondement commun de tous les phénomènes, le *dharmakāya* est, en définitive, éternel. Par conséquent, le concept de *dharmakāya* implique à la fois la « terre de l'accomplissement » et les « terres causales ». La terre de l'accomplissement désigne l'état d'un bouddha, et les terres causales signifient la terre à partir de laquelle on cultive le chemin de l'Éveil pour aboutir à l'accomplissement de la bouddhité (état d'un bouddha)²⁷¹. En tant que concept impliquant la terre de l'accomplissement de la bouddhité, le

²⁷⁰ *Mahāyānaśraddhotpādāśāstra* (*Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*), N° 1666, *Taishō* 32, p. 579a (trad. op. cit., p. 130-131).

²⁷¹ *Sôutra de l'Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, traduit par Cartherine Despeux, p. 170.

dharmakāya est pourvu de quatre qualités du *nirvāṇa* : l'éternité (*nitya*), la félicité (*sukha*), le soi (*ātman*), la pureté (*śuddha*).²⁷² Puisque le *dharmakāya* est éternel, il n'a pas de limite dans le passé et n'a pas de fin dans l'avenir. Si le *dharmakāya* n'était acquis qu'au moment de l'accomplissement de l'état d'un bouddha, alors il aurait un commencement et ne serait pas atemporel. Par conséquent, le *dharmakāya* doit toujours être identique à lui-même : il n'augmente ni ne diminue selon qu'il se trouve chez l'être animé ou le bouddha. Puisque le *dharmakāya* est immuable, c'est-à-dire qu'il ne passe pas de l'impermanence à l'éternité et ne passe pas de l'inexistence à l'existence, il doit également impliquer les terres causales, ce que dit le *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule* : « l'éveil initial est identique à l'éveil foncier »²⁷³. En phénomènes, les êtres animés et les bouddhas ne sont pas identiques ; mais en essence, les deux ne sont pas différents, par conséquent, « tous les êtres demeurent de toute éternité en le *nirvāṇa* ». ²⁷⁴ L'ignorance et l'Éveil, les phénomènes souillés et les phénomènes purs, tous ont la même essence : la *tathatā* ou le *dharmakāya*, de même que les pièces de poterie sont toutes différentes mais elles sont fabriquées à partir du même matériau : la terre.

²⁷² Marquer le *nirvāṇa* avec l'éternité, la félicité, le soi et la pureté est une caractéristique de l'ontologie du Mahāyāna.

Mahā-parinirvāṇa-sūtra – fr. *Sutra du grand passage dans l'au-delà de la souffrance* – ch. *Daban-nie-pan-jing* (大般涅槃經), N° 374, *Taishō* 12, p. 567a.

²⁷³ Selon le *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*, l'éveil initial surgit de l'éveil foncier. L'éveil foncier désigne l'essence de l'esprit qui est dégagée de toute pensée, et qui signifie aussi le *dharmakāya* du bouddha.

Comme cet éveil se fonde sur le *dharmakāya*, on y fait référence en parlant d'éveil foncier. Pourquoi ? Parce que l'éveil foncier est posé en regard d'un éveil initial et que l'éveil initial est identique à l'éveil foncier.

Mahāyānaśraddhotpādaśāstra (*Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*), N° 1666, *Taishō* 32, p. 576b (trad. *op. cit.*, p. 113).

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 577a (trad. *op. cit.*, p. 118).

Le *dharmakāya* existant éternellement est en résonance avec la pensée du *tathāgatagarbha* qui souligne que tous les êtres animés ont la nature-de-bouddha. Comme la description du *Ratnagotravibhāga* (le *Continuum sublime*) :

Le *tathāgatagarbha* est dans tous les êtres en tout temps, car le *dharmakāya* de la parfaite bouddhéité pénètre tout, la *tathatā* est non duelle (sans distinction pour les êtres et les bouddhas) et tous les êtres ont la Base originelle.²⁷⁵

Par cette « Base », tous les bouddhas ont obtenu la suprême et parfaite illumination (*anuttara-samyak-saṃbodhi*) ; en s'appuyant sur cette Base, les êtres animés pourront acquérir la sagesse des bouddhas. « Comme cet éveil se fonde sur le corps de Loi, on y fait référence en parlant d'éveil foncier »²⁷⁶. Cet éveil foncier est le corps de Loi des bouddhas où tout est à égalité. Ainsi, le *Sutra de huit sortes d'éveil* dit : « en prenant le bateau de *dharmakāya*, il est possible d'atteindre l'autre côté du *nirvāṇa* ». ²⁷⁷

I-2. Le bouddha (*tathāgata*) et l'élément (*dhātu*)

Le *tathāgatagarbha* est très fréquemment désigné par le terme *dhātu*, « élément » ou « dimension », ou par celui de *tathāgatadhātu*, « élément du

²⁷⁵ Sthiramati, *Ratnagotravibhāga* (*Continuum sublime*), N° 1611, *Taishō* 31, p. 828b.

Traduit par Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 611.

²⁷⁶ *Mahāyānaśāstradhotpādāśāstra* (*Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*), N° 1666, *Taishō* 32, p. 576b (trad. *op. cit.*, p. 113).

²⁷⁷ *Sutra de huit sortes d'éveil* (八大人覺經), N° 779, *Taishō* 17, p. 715b.

tathāgata ». Le terme *tathāgatadhātu*, qui est la combinaison du *tathāgata* et du *dhātu*, existait avant l'émergence de la doctrine du *tathāgatagarbha*.

Dans le bouddhisme originel, le « *dhātu* » qui est un terme très important a deux significations :

1. *Dhātu* signifie *gotra*, race, lignée. « De même que l'endroit, la montagne, où se trouvent beaucoup de familles de minéraux, fer, cuivre, argent, or, est dit à nombreux *dhātu* »²⁷⁸.
2. *Dhātu* signifie espèce. « La nature spécifique de dix-huit *dharma* distincts, c'est ce qu'on entend par les dix-huit *dhātu*²⁷⁹ ». ²⁸⁰ Un *dharma* est inclus dans sa nature propre, car il est distinct de la nature d'autrui.

À partir de cette base, le *dhātu* peut être interprété de diverses manières : « élément », « fondement », « cause », « essence » et « classification », etc.

Le terme « *dharma-dhātu* » vient du *Samyuktāgama* (*Recueil d'Āgama par groupes*). D'après l'*Abhidharmakośabhāṣya*, tous les *dharma* sont inclus dans

²⁷⁸ Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, N° 1558, *Taishō* 29, p. 5a (trad. *op. cit.*, Volume 1, p. 37).

²⁷⁹ La classification des phénomènes en dix-huit *dhātu* englobe la totalité des phénomènes connaissables :

- Six facultés des sens (*ṣaḍ indriyāṇi*) : il s'agit des facultés ou pouvoirs de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps et du mental.
- Six objets des sens (*ṣaḍ viṣayāḥ*) : il s'agit des formes visibles, des sons, des odeurs, des goûts ou des saveurs, des textures tangibles et des phénomènes mentaux.
- Six consciences (*ṣaḍ vijñāna*) : il s'agit de la conscience de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps et du mental.

²⁸⁰ Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, N° 1558, *Taishō* 29, p. 5a (trad. *op. cit.*, Volume 1, p. 37).

dix-huit *dhātu*.²⁸¹ Le *dharmadhātu* est à l'origine un terme général pour tout. Au début du Mahāyāna, dans les sutras de la *prajñā*, le *dharmadhātu*, la *tathatā* (ainsité) et la *bhūtakoti* (fin ultime) sont synonymes de *nirvāṇa*. Ils sont utilisés pour signifier la nature de tous les phénomènes, c'est-à-dire la vacuité – tous les phénomènes aboutissent finalement à la vacuité.

La *tathatā* se concentre sur le vide de tous les phénomènes, mais le *dharmadhātu*, dans les sutras de Mañjuśrī, souligne que tous les phénomènes existent dans le *dharmadhātu* et qu'aucun phénomène n'est en dehors du *dharmadhātu*. Ainsi, le *dharmadhātu* devient le caractère général (*sāmānyalakṣaṇa*) qui est le support commun de tous les phénomènes : il englobe toutes choses ; c'est la vérité ultime (*paramārtha*) de tous les phénomènes ; c'est la dimension de la vraie nature des phénomènes ; c'est l'espace de la réalité absolue ; c'est-à-dire que c'est l'Un-Tout dans laquelle tous les êtres obtiennent le fondement ultime de l'existence et l'explication la plus fondamentale. Comme décrit dans *l'Annotation du Sutra de l'Ornementation fleurie* : « Tout vient du *dharmadhātu* et revient au *dharmadhātu* »²⁸². Cela évolue vers la pensée du *tathāgatagarbha* : tous les phénomènes doivent être appuyés par l'essence substantielle. Alors, le *dhātu* avec la signification de nature originelle (*prakṛti*) est

²⁸¹ « Tous les *dharma* sont inclus dans un *skandha*, plus un *āyatana*, plus un *dhātu* ».

Ibid., p. 4b (trad. *op. cit.*, Volume 1, p. 33).

²⁸² L'interdépendance au sein de la dimension de la réalité absolue (c'est-à-dire que tous les phénomènes surgissent simultanément de la dimension de la réalité absolue) est considérée par l'école Huayan du bouddhisme chinois comme la vérité ultime et le fondement de son enseignement.

Cheng-guan, *Annotation du Sutra de l'Ornementation fleurie*, N° 1735, Taishō 35, p. 504a-b.

également utilisé comme alias pour la dimension de la réalité absolue, c'est-à-dire l'identité absolue de la métaphysique.

Quant au terme « *tathāgata-dhātu* », dans le bouddhisme ancien, il était lié aux reliques (*śarīra*) du bouddha. Dans le Mahāyāna, les reliques du bouddha implique la signification de l'éternité de la nature-de-bouddha. Dans le *Sutra du Lotus*, il y a un récit qui signifie que « ce qui voit la relique de bouddha est identique à ce qui voit le bouddha », ce qui signifie également que « ce qui voit le *tathāgata-dhātu* est identique à ce qui voit le bouddha ». Cette considération est liée au sens du *dharmakāya* éternel. Par conséquent, le terme *tathāgata-dhātu* devint le synonyme de nature-de-bouddha à l'ère du Mahāyāna.

I-3. Le bouddha (*tathāgata*) et le Soi (*ātman*)

L'évolution de la signification de l'*Ātman* marque un tournant décisif entre le bouddhisme originel et le brahmanisme. À travers le *Ṛgveda* et les *Brāhmaṇas*, la culture et la religion indiennes anciennes ont mûri. À l'époque des *Brāhmaṇas*, le *Brahman* devenait l'essence la plus élevée de tous les phénomènes, donc le *Brahmā*, la personnification du concept de *Brahman*, est considéré comme le dieu créateur-démiurge éternel. En tant qu'autre nom du *Brahman*, l'*Ātman* désignant le véritable Soi qui est éternel, immuable, bienheureux et omniscient, apparaît à l'époque tardive des *Brāhmaṇas*. Au temps des *Upaniṣad*, la théologie indienne a finalement établi la théorie : « l'*Ātman* est identique au *Brahman* » – l'*Ātman* est

considéré comme le *Brahman* individuel ; le *Brahman* est considéré comme l'*Ātman* universel. L'*Ātman* en tant que sujet des êtres individuels est pleinement équivalent au *Brahman* en tant que substance de toutes choses. Selon ce point de vue : « la nature de l'*Ātman* est identique à la nature du *Brahman* », la plupart des religions indiennes de l'ère Śākyamuni estime que la clé de la libération réside dans la compréhension du véritable Soi, car la libération signifie que le Soi sort du *saṃsāra* et retourne au *Brahman*.

Mais d'après Śākyamuni, la croyance à l'*Ātman* (*ātmadr̥ṣṭi*) est la racine de l'errance des êtres animés dans le *saṃsāra*²⁸³. Contrairement à la plupart des religions indiennes, le Bouddha insiste sur « l'inexistence du soi » par le biais du concept de coproduction conditionnée. Śākyamuni nie non seulement que l'*Ātman* soit permanent, mais aussi que l'*Ātman* soit impermanent, car il nie fondamentalement le concept d'*Ātman*, que l'*Ātman* soit permanent ou impermanent.

Dans les religions non bouddhistes, les expressions concernant l'*Ātman* ne sont rien d'autre que deux types d'opinions : l'éternalisme (*śāśvatadr̥ṣṭi*) et le nihilisme (*uccheda-dr̥ṣṭi*) ; les deux sont souvent exprimés dans la relation entre l'*Ātman* et le corps. Ici, le corps désigne la réunion des cinq agrégats physico-mentaux. L'éternaliste affirme que « l'*Ātman* est différent du corps », ce qui signifie qu'il y a un vrai Soi existant éternellement en dehors de la réunion des cinq agrégats ; même si le corps meurt, l'*Ātman* continue d'exister. Le nihiliste croit que « l'*Ātman* est identique au corps », ce qui signifie que le Soi ne peut

²⁸³ Voir le chapitre 2.3.2 – I, « Le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* » :
« croyance au soi → passions → *karman* souillés → *saṃsāra* ».

exister en dehors de la réunion des cinq agrégats ; dès lors que le corps a disparu, l'*Ātman* n'existe plus.

« L'*Ātman* est-il la même chose que le corps ? Ou bien l'*Ātman* est-il différent du corps ? » Śākyamuni refuse de répondre à ces questions, car l'*Ātman* est inexistant comme la corne du lièvre (*śaśaviṣāṇa*) ou le poil de la tortue (*kūrmāromaṇ*). À ce titre, Nāgārjuna précise :

La vraie nature de l'*Ātman* ne peut être établie avec précision ;
on ne peut pas établir s'il est éternel ou transitoire, autonome ou
non-autonome, actif ou inactif, matériel ou immatériel, et autres
caractères de ce genre.²⁸⁴

Bien que le bouddhisme originel s'oppose à l'existence de l'*Ātman*, dans le bouddhisme ancien, il existe encore quelques *Pudgalavādin* qui conçoivent un Soi ineffable (*anabhilāpya-pudgala*) ou un *pudgala* ultime (*paramārtha-pudgala*) comme lien de continuité entre les existences successives dans le *saṃsāra*, et comme lien entre le *karman* accompli et sa rétribution ultérieure. Ces concepts de Soi réel sont également apparus dans le Mahāyāna, tels que le « *bodhisattva* existant réellement »²⁸⁵ dans la *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya* (*Introduction à la Somme du grand véhicule*) de Vasubandhu et le « grand Soi »²⁸⁶ dans le

²⁸⁴ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 148c-149a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 740).

²⁸⁵ Vasubandhu, *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya* – fr. *Introduction à la Somme du grand véhicule* – ch. *She-da-cheng-lun-shi* (攝大乘論釋), N° 1597, *Taishō* 31, p. 342c.

²⁸⁶ Asaṅga, *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra-kārikā* – fr. *L'Ornement des sutras du Mahāyāna* – ch. *Da-sheng-zhuang-yan-jing-lun* (大乘莊嚴經論), N° 1604, *Taishō* 31, p. 603c.

d'Asaṅga :

- Le *bodhisattva* traduit en français est « être d'Éveil ». L'idée selon laquelle le *bodhisattva* existe réellement, signifie qu'il existe réellement l'essence ultime du *bodhisattva*. Pour l'école Cittamātra, cette essence est la *tathatā* (réalité telle quelle ou essence véritable), la nature parfaitement établie (*pariniṣpanna-svabhāva*) ou la réalité de sens ultime (*paramārtha-satya*). Yin Shun précise : le « *bodhisattva* existant réellement » est un autre nom pour le « vrai Soi »²⁸⁷.
- Comme les *Pudgalavādin* du bouddhisme ancien, les ontologistes du Mahāyāna croient également qu'il est nécessaire d'exister un Soi substantiel, comme sujet errant dans le *samsāra*, sujet voulant atteindre le *nirvāṇa*, capacité de se souvenir et racine des six consciences. Afin de distinguer du concept d'*Ātman* du brahmanisme, ces ontologistes bouddhiques appellent ce Soi substantiel « Soi ineffable » ou « grand Soi », et ce dernier est progressivement référé au *tathāgata* (bouddha). À ce titre, l'école Vātsīputrīya affirme que le *pudgala* est le bouddha dans lequel on prend refuge (*śaraṇa*)²⁸⁸. Asaṅga également soutient que la

²⁸⁷ Yin Shun, *Recherche sur le tathāgatagarbha*, p. 56.

²⁸⁸ *Śaraṇa* traduit par « refuge », signifie « point d'appui », « protection ». « Prendre refuge dans le bouddha », c'est accepter la valeur du guide éveillé.

Samghabhadra, *Abhidharma-nyāyānusāra śāstra* – fr. *Conformément à la vérité de l'Abhidharma* – ch. *A-pi-da-mo-shun-zheng-li-lun* (阿毘達磨順正理論), N° 1562, *Taishō* 29, p. 556c.

nature de tous les bouddhas est la *tathatā* pure, qui est le « premier Soi », le bouddha est donc également connu comme le « grand Soi »²⁸⁹.

La référence mutuelle entre l'*Ātman* et le *tathāgata* est plus évidente dans la pensée du *tathāgatagarbha* qui considère le Soi, le *tathāgata* et le *dharmadhātu* (espace de la réalité absolue) comme identiques.

Dans la théorie du *tathāgatagarbha*, le Soi n'est plus considéré comme une caractéristique purement imaginaire (*parikalpita-svabhāva*)²⁹⁰, mais comme l'une des quatre qualités du *nirvāṇa* et du *dharmakāya* (corps de la loi) :

Le corps de Loi du bouddha est l'éternité transcendante, la
félicité transcendante, le Soi transcendant et la pureté
transcendante.²⁹¹

Encore plus sans réserve, le *Sutra du grand passage dans l'au-delà de la souffrance* (*Mahāparinirvāṇasūtra*) affirme que le *tathāgatagarbha* est identique au Soi :

Le Soi est identique au sens du *tathāgatagarbha*. Tous les êtres
animés sont doués de la nature-de-bouddha, ce qui est le sens

²⁸⁹ Asaṅga, *op. cit.*, p. 603c.

²⁹⁰ « La caractéristique imaginaire est la cause génératrice des méprises de la connaissance mentale aux aspects innombrables ou imagination. Parce qu'elle n'a pas de caractère propre et qu'elle se présente comme une pure imagination, elle est nommée imaginaire ».

Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (*La somme du grand véhicule*), N° 1594, *Taishō* 31, p. 139b (trad. *op. cit.*, p. 107).

²⁹¹ *Mahā-ratnakūṭa-sūtra* – fr. *Sutra de la trésorerie du Mahāyāna* – ch. *Da-bao-ji-jing* (大寶積經), N° 310, *Taishō* 11, p. 677b.

du Soi. Dès le début, ce Soi a été couvert d'innombrables souillures. C'est pourquoi l'homme ne peut pas le voir.²⁹²

En tant que Soi, le *tathāgatagarbha* est le sujet du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, le support de l'ignorance et de l'Éveil, la cause du bien et du mal, l'agent (*kāraka*) qui fait l'acte, le patient (*vedaka*) qui déguste le fruit de l'acte, et le contenu de la réalisation (*adhigama*) des bouddhas. Or le Soi des non-bouddhistes est aussi un créateur éternel, indépendant et indestructible, en quoi le *tathāgatagarbha* n'a-t-il pas la même signification que le Soi des non-bouddhistes ? Puisque le bouddhisme croit que Dieu et le créateur ne sont que des fictions de l'esprit, pourquoi propose-t-il le concept de *tathāgatagarbha* ? Il est possible de trouver une explication dans le *Sutra de l'Entrée à Lankā* (*Laṅkāvatārasūtra*) :

Mahāmati, répondit le Bouddha, le *tathāgatagarbha* que j'enseigne n'est pas la même « chose » que le soi enseigné par les non-bouddhistes. Mahāmati, le *tathāgata* (bouddha) enseigne le *tathāgatagarbha* en termes de vacuité essentielle, de cime du réel, *nirvāṇa*, sans-naissance, sans-caractéristiques, sans-souhaits et ainsi de suite pour délivrer les sots de la peur de l'inexistence du soi. Les enseignements sur le *tathāgatagarbha* portent sur une entité inapparente dégagée de

²⁹² *Mahā-parinirvāṇa-sūtra* (*Sutra du grand passage dans l'au-delà de la souffrance*), N° 374, *Taishō* 12, p. 407b.

Traduction anglaise par Kosho Yamamoto, *Mahayana Mahaparinirvana Sutra* :

Self means Tathagatagarbha. Every being has Buddha-Nature. This is the Self. Such Self has, from the very beginning, been under cover of innumerable defilements. That is why man cannot see it.

Buddha Nature Sutras, Amazon, 2014, p. 197.

toutes les fictions ; les *bodhisattva* grands êtres présents et futurs ne devraient point s'attacher à l'idée qu'il s'agit du soi.²⁹³

L'objectif de cette citation est d'affirmer que tous les enseignements bouddhistes doivent être considérés comme les méthodes habiles issues de la sagesse pour ouvrir les êtres animés au savoir et à la vision d'Éveil. La soi-disant « habileté dans les méthodes » (*upāya-kauśalya*) est comme cette métaphore :

Il en va comme du maître potier qui fabrique toute une variété de vases à partir d'un tas d'argile en recourant à divers procédés et moyens dont sa propre habileté, de l'eau, un bâton, une roue et une corde.²⁹⁴

La doctrine du *tathāgatagarbha* a pour but de délivrer les êtres animés de la peur de l'inexistence du soi, en d'autres termes, les théoriciens bouddhiques conçoivent le concept de *tathāgatagarbha*, qui risque d'être considéré comme l'*Ātman* du brahmanisme, pour tous les non-bouddhistes qui se sont attachés à l'idée du soi, afin que, libres de leurs vues erronées, ils entrent par la porte de la libération et rapidement atteignent l'Éveil. À ce sujet, le *Sutra de l'Entrée à Lankā* conclut :

Le *tathāgatagarbha* qu'enseignent les bouddhas n'est pas la même « chose » que le soi enseigné par les non-bouddhistes.

²⁹³ *Laṅkāvatārasūtra* (*Sutra de l'Entrée à Lankā*), N° 672, *Taishō* 16, p. 599b (trad. *op. cit.*, p. 107).

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 599b (trad. *op. cit.*, p. 107).

Ceux qui veulent se libérer des vues non bouddhistes devraient reconnaître l'inexistence du soi, qui est le *tathāgatagarbha*.²⁹⁵

Peut-être que les théoriciens du *tathāgatagarbha* croient que s'ils déclarent directement la doctrine de l'*anātman* (absence de soi) ou même de la *śūnyatā* (vacuité), ils rencontreront une situation semblable à celle jugée par le *Sutra du Diamant* :

Les êtres qui, entendant ce sutra, ne seront ni saisis de crainte ni effrayés ni alarmés, seront très rares et extraordinaires.²⁹⁶

En conséquence, au cours de la seconde période du Mahāyāna, afin de s'adapter à la culture théologique indienne, et de convertir au bouddhisme les non-bouddhistes qui prônaient l'*Ātman*, certains théoriciens ont habilement proposé le concept de *tathāgatagarbha*.

I-4. Le fils de bouddha et la lignée des bouddhas

Le terme « *garbha* » du *tathāgatagarbha* est doué du sens de l'embryon qui concerne la conception, la naissance, la consanguinité et la caste (*gotra*). Les deux concepts, le fils de bouddha et la lignée des bouddhas, étant deux métaphores

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 599b (trad. *op. cit.*, p. 107-108).

²⁹⁶ *Sutra du Diamant (Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra)*, N° 235, *Taishō* 8, p. 750b.

rencontrées dans de nombreux sutras, inspirent aussi la pensée du *tathāgatagarbha*.

Avant le Mahāyāna, le fils de bouddha était appelé couramment de l'*arhat*. Concernant la signification de l'*arhat*, il est possible de citer l'explication de Nāgārjuna :

1. Les *arhat* ont détruit tous ces ennemis qu'on nomme passions obscurcissantes (*kleśa*).
2. Les *arhat* qui ont détruit toutes les impuretés (*āsrava*) méritent le culte des dieux et des hommes de tous les univers.
3. Les *arhat* ne naîtront pas à nouveau parmi les générations futures.²⁹⁷

L'*arhat* est l'un des dix épithètes du bouddha²⁹⁸. Pourquoi les *arhat* sont appelés fils de bouddha ?

1. Pour pouvoir devenir *arhat*, il faut entendre les enseignements du bouddha, l'*arhat* est donc appelé « Auditeur » (*śrāvaka*). Par exemple, Śākyamuni fait l'éloge des cinq cents *arhat* : « vous êtes fils d'Éveillé :

²⁹⁷ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 80b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 204).

²⁹⁸ Les dix épithètes du bouddha :

1. *Tathāgata* : « ainsi-venu » et « ainsi-allé ».
2. *Arhat* : « vainqueur de l'ennemi », « non-né » et « digne de recevoir un culte ».
3. *Samyak-saṃbuddha* : « celui qui, parfaitement et pleinement, connaît tous les *dharma* ».
4. *Vidyā-caraṇa-saṃpanna* : « doué complètement de sciences et de pratiques ».
5. *Sugata* : « Bien allé » ou « Bien parlant ».
6. *Loka-vid* : « connaisseur du monde ».
7. *Anuttara* : « sans supérieur ».
8. *Puruṣa-damyā-sārathi* : « chef de la caravane des hommes à convertir ».
9. *Śāstā deva-manuṣyāṇām* : « maître des dieux et des hommes ».
10. *Buddha* : « omniscient » et « Éveillé ».

nés de la bouche de l'Éveillé, nés par transformation de la Loi, ayant part à la Loi d'Éveillé »²⁹⁹.

2. Du fait que les *arhat* avaient détruit les impuretés et étaient exempts des passions, ils ont la même nature que le bouddha et peuvent succéder au travail du bouddha.

Cependant, du point de vue du Mahāyāna, seul le *bodhisattva* peut être qualifié de « vrai fils de bouddha ». Que signifie le mot *bodhisattva* ? « *Bodhi* », c'est le chemin des bouddhas ; « *Sattva* », c'est soit un être, soit une Grande Pensée. Le *bodhisattva* est l'être qui veut obtenir la Pensée indestructible et inébranlable des qualités du chemin des bouddhas³⁰⁰. En outre, « *sat* » signifie louer la bonne loi, « *tva* » désigne le caractère essentiel de la bonne loi. Selon Nāgārjuna, le *bodhisattva* est ainsi appelé parce que sa Pensée est profitable à lui et à autrui, parce qu'il s'est illuminé lui-même et a ensuite illuminé les autres, parce qu'il sauve tous les êtres, parce qu'il connaît la vraie nature de tous les *dharma*, parce qu'il recherche le chemin des bouddhas pour délivrer tous les êtres du *saṃsāra*, parce qu'il parcourt le chemin du parfait Éveil authentique et

²⁹⁹ Recueil d'Āgama par groupes (*Samyuktāgama*), N° 99, *Taishō* 2, p. 330a.

³⁰⁰ Des stances disent :

Tous les attributs de bouddha,
Sagesse, moralité et concentration,
Qui sont profitables à tous,
Sont nommées *Bodhi*.
La Pensée inébranlable,
Capable d'accomplir avec patience les choses du Chemin,
Indestructible et infrangible,
Cette Pensée est nommée *Sattva*.

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 86a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 241).

insurpassable (*anuttara-samyak-saṃbodhi*), et parce qu'il doit nécessairement devenir bouddha³⁰¹.

Le Mahāyāna croit que le véhicule des Auditeurs (*śrāvakayāna*) est celui de l'intérêt personnel, de l'action pour soi. Si l'*arhat* qui cultive le chemin des Auditeurs manque de grande bienveillance (*maitrya*) et de grande compassion (*karuṇa*), il n'est pas qualifié de fils de bouddha, parce qu'il n'a pas produit la pensée de la *bodhi* ni souhaité être un jour bouddha.³⁰² Au contraire, « il est appelé *bodhisattva* à partir de la première production de la pensée de la *bodhi*, dès qu'il a fait le vœu de devenir bouddha et de sauver tous les êtres »³⁰³. C'est-à-dire que même un mortel du monde peut être appelé fils de bouddha dès qu'il prononce les vœux de pratiquer la voie du *bodhisattva*. Un saint ayant obtenu le fruit d'*arhat*, n'est pas considéré comme un fils de bouddha tant qu'il ne fait pas le serment du chemin de *bodhisattva* ; un être mondain n'ayant pas détruit les impuretés, est considéré comme un fils de bouddha tant qu'il fait le vœu d'atteindre l'Éveil pour

³⁰¹ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 86a-c (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 241-245).

³⁰² Pourquoi un individu de la lignée des Auditeurs ne pourrait pas atteindre l'Éveil insurpassable et parfait ?

La critique du véhicule des Auditeurs par le Mahāyāna peut être illustrée par un passage du *Sutra du Dévoilement du sens profond* :

Parce que sa compassion fort limitée et sa terreur de la souffrance maintiennent tout simplement et naturellement cet individu dans une lignée inférieure. Tant que sa compassion manque de vigueur, il ne peut que se détourner du but d'aider les êtres. Tant qu'il redoute la souffrance, il ne peut que se détourner de toutes les activités impliquant les facteurs de composition (*saṃskāra*).

Samdhinirmocana-sūtra (Sutra du Dévoilement du sens profond), N° 676, *Taishō* 16, p. 695a (trad. *op. cit.*, p. 72).

³⁰³ « Le *bodhisattva* est ainsi nommé pour trois raisons : il possède le grand vœu, sa pensée est inébranlable et son énergie est sans recul ».

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 86b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 242).

le bien de tous les êtres. C'est comme si le fils d'un roi, même un enfant ou même un fœtus, a le droit d'hériter du trône ; mais un ministre puissant qui n'a pas de sang royal ne peut obtenir le diadème durant toute sa vie.

Du bouddhisme originel au Mahāyāna, bien que la référence du fils de bouddha ait été transférée de l'*arhat* au *bodhisattva*, le fils de bouddha est toujours un concept lié à la *gotra*. Le mot sanskrit « *gotra* » signifie la caste, la lignée spirituelle ou la famille. Dans le Mahāyāna, le concept de *gotra* implique un ensemble de dispositions spirituelles, innées ou acquises, qui vont permettre à un individu d'atteindre l'Éveil complet.

Le *Sutra du Dévoilement du sens profond* divise les lignées en trois groupes : 1. la lignée des Auditeurs (*śrāvakagotra*), 2. la lignée des bouddhas-par-soi (*pratyekgotra*), 3. la lignée des *tathāgata* (*tathāgatagotra*)³⁰⁴. Le *Sutra de l'Entrée à Lankā* classe la *gotra* avec plus de soin, et on trouve deux autres catégories : 4. la lignée incertaines (*aniyatgotra*), 5. la sans-lignée (*a-gotra*)³⁰⁵. Le concept de « cinq lignées » reflète également le fait que le titre de « fils de bouddha » est passé de l'*arhat* au *bodhisattva*.

Le concept de *gotra* est l'un des fondements de la doctrine du *tathāgatagarbha*, mais le centre d'intérêt de la « lignée » et de la « nature-de-bouddha » est différent :

³⁰⁴ *Samdhinirmocana-sūtra* (*Sutra du Dévoilement du sens profond*), N° 676, *Taishō* 16, p. 695a (trad. *op. cit.*, p. 71).

³⁰⁵ *Laṅkāvatārasūtra* (*Sutra de l'Entrée à Lankā*), N° 672, *Taishō* 16, p. 597a-b (trad. *op. cit.*, p. 93).

- Le concept de cinq lignées est la considération de la « production de la pensée » et la « sélection du chemin ». En conséquence, la lignée des Auditeurs, celle des bouddhas-par-soi et la sans-lignée étant considérées comme ne possédant pas de semences de bouddha, elles sont condamnées à ne pas pouvoir devenir bouddha. En revanche, seules la lignée des *tathāgata* et la lignée incertaines, possédant des semences de bouddha, ont la possibilité de réaliser l'Éveil insurpassable et parfait.
- Le concept de *tathāgatagarbha* concerne la nature originelle des êtres animés : avant de produire la pensée et de sélectionner le chemin, tous les êtres sont doués de la nature-de-bouddha, c'est-à-dire que le bouddha (*tathāgata*) existait déjà chez l'embryon (*garbha*). Du fait que le *tathāgatagarbha* existe chez tous sans aucune exception, tout être animé a la capacité d'atteindre le plein Éveil de bouddha.

Selon le concept d'*arhat* en tant que fils de bouddha, le fait de devenir bouddha dépend d'entendre les enseignements du bouddha et d'éliminer la croyance au soi. Cela n'exclut aucune catégorie de lignée. Au contraire, le concept mahayana de cinq lignées limite les possibilités d'atteindre le bouddha – il y a un risque de revenir au concept de caste du brahmanisme. Par conséquent, à ce sujet, la signification importante du concept de *tathāgatagarbha* est de proposer la base pour que tous les êtres possèdent la capacité de réaliser l'Éveil parfait.

I-5. L'esprit pur de par sa nature

Bien que les trois termes, *citta* (esprit), *manas* (entendement) et *vijñāna* (conscience), soient souvent confondus ou utilisés ensemble, chacun a sa propre signification : la pensée est nommée *citta* parce qu'elle est accumulée (*ācita*) par les diverses imprégnations-semences (*vāsanā-bīja*) des *dharma* ; elle est nommée *manas* parce qu'elle connaît l'objet ; elle est nommée *vijñāna* parce qu'elle distingue son objet.³⁰⁶ Le *citta* est bigarré par de bons et de mauvais éléments – par exemple, il y a des pensées d'amour ou de non-amour, de haine ou de non-haine, d'aberration ou de non-aberration, distraites ou concentrées, entravées ou libérées, etc. Bien que de telles pensées soient chacune de caractère différent, elles sont unifiées dans un *citta* (esprit). De même que le Soi est imaginé comme le lien de continuité entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*, l'esprit est également considéré comme un sujet liant la souillure et la purification.

Il est possible de trouver la source du concept d'« esprit pur » (*prabhāsvara-citta*) dans les *Āgama* : comme l'or dans le minerai, il faut fondre et purifier le minerai pour que les précieux métaux révèlent leur éclat³⁰⁷. Ici, l'esprit lumineux concerne la méditation (*samādhi*) – un ensemble d'exercices de l'esprit pour que l'esprit devient pureté. Tout en détruisant les impuretés et étant exempts des passions, le *bhikṣu* (moine) qui pratique la méditation peut progressivement purifier son esprit, comme l'or extrait du minerai.

³⁰⁶ Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, N° 1558, *Taishō* 29, p. 21c (trad. *op. cit.*, Volume 1, p. 177).

³⁰⁷ *Recueil d'Āgama par groupes (Saṃyuktāgama)*, N° 99, *Taishō* 2, p. 341c.

Dans le bouddhisme ancien, l'école Mahāsāṃghika et l'école Vibhajjavādin croient que « l'esprit est primordialement pur, et ce sont des souillures adventices qui le font paraître impur »³⁰⁸. Elles pensent que, en essence, l'esprit est très-pur et aucune poussière ne le souille ; les poussières, autrement dit les passions (*kleśa*), naissent de la rencontre des événements et sont parfaitement étrangères à l'essence de l'esprit. La croyance au soi et les émotions négatives du mental souillent la pureté de l'esprit, comme la saleté souille un vêtement propre. Après avoir pratiqué la méditation, l'esprit peut « revenir » à son état de pureté d'origine, de même que le vêtement peut être nettoyé.

Cependant, l'école Sarvāstivādin n'est pas d'accord pour dire que « la nature de l'esprit est claire lumière », parce que cela risque l'idée que « l'esprit est substantiel et permanent ». Cette école considère la proposition selon laquelle « la nature de l'esprit est pure » comme une doctrine provisoire ne révélant pas la réalité ultime³⁰⁹. Autrement dit, pour l'école Sarvāstivādin, le concept d'« esprit pur de par sa nature » est similaire à la métaphore de « l'or dans un lieu impur », que l'on trouve couramment dans la pensée du *tathāgatagarbha*. En conséquence, il est possible de dire que le but de l'idée selon laquelle « l'esprit est à l'origine pur » est d'encourager les êtres de lâcheté à prendre la décision de devenir bouddha – c'est prêcher le *Dharma* en tenant compte de l'état de l'individu³¹⁰.

³⁰⁸ Vasumitra, *Samayabhedoparacanacakra (Traité des Sectes)*, N° 2031, *Taishō* 49, p. 15c.

³⁰⁹ Saṃghabhadra, *Abhidharma-nyāyānusāra śāstra (Conformément à la vérité de l'Abhidharma)*, N° 1562, *Taishō* 29, p. 733a.

³¹⁰ Cela fait partie du « *siddhānta* individuel » des « quatre *siddhānta* ». Voir le chapitre 5.2.2 sur les quatre *siddhānta* pour plus de détails.

Dans le Mahāyāna, les sutras de la *prajñā* semblent adopter la proposition selon laquelle « l'esprit est primordialement pur », mais en réalité, ils nient fondamentalement cette idée. Les sutras de la *prajñā* disent « l'esprit pur » parce que la nature du *citta* est vide et ne peut pas être trouvée. Comme indiqué dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*) :

Cette pensée ne vient de nulle part et, une fois détruite, ne va nulle part. Elle naît seulement d'un complexe de causes et de conditions internes et externes.

Cette pensée n'a pas de caractère fixe et véritable ; elle n'a pas non plus de véritables naissance, durée et destruction ; elle ne se trouve pas non plus dans l'existence passée, future ou présente.

Cette pensée ne se trouve ni à l'intérieur ni à l'extérieur ni entre les deux.

Cette pensée est aussi sans nature propre et sans caractères, et il n'y a rien qui naisse ni rien qui fasse naître.³¹¹

Bien que la nature propre et la vraie marque du *citta* n'existent pas, à cause de la succession des naissances et des destructions (à partir des six objets de sens et des imaginations erronées)³¹², il est possible d'imposer de force à tout cela le nom de *citta*. Selon les doctrines de la *prajñā*, le fait que l'esprit est primordialement pur signifie que la pensée, du début à la fin, est vide et n'a pas

³¹¹ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 203c (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1191).

³¹² Nāgārjuna explique :

Extérieurement, il y a des causes et conditions diverses et mélangées, à savoir les six objets ; intérieurement, il y a des notions erronées.

Ibid., p. 203c (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1191).

d'attribut véritable. Autrement dit, l'esprit est sans nature propre et sans marques, et la pensée naît seulement des méprises et de l'erreur. Alors Nāgārjuna dit :

Bien que le sage considère les caractères de naissance et de destruction de la pensée, il ne lui trouve aucune naissance véritable, aucune destruction véritable. Ne distinguant en elle ni souillure ni purification, il découvre la luminosité de la pensée.³¹³

La luminosité de l'esprit n'indique que la vacuité de l'esprit. Les sutras de la *prajñā* interprètent l'esprit à travers le concept de vacuité ou de « réalité telle quelle en tant que vacuité » (*tathatā*) pour corriger l'idée de « l'esprit pur de par sa nature » (*prakṛti-prabhāsvara-citta*) : le soi-disant esprit souillé signifie que des passions adventices s'y attachent, mais le soi-disant esprit lumineux signifie seulement que l'esprit n'est pas souillé par les passions adventices, et cela ne signifie pas que l'esprit est purement propre, parce que l'esprit est vide, sans moi, sans mien, impermanent et irréel.

Le concept d'esprit pur, dans les sutras de la *prajñā*, a provoqué la conception du *tathāgatagarbha*, mais les deux sont très différents :

- « Tous les *dharma* sont vides et sans soi » – les sutras de la *prajñā* mettent l'accent sur deux choses : « tous les *dharma* » et « la vacuité ». En tant qu'enseignements d'égalité, les sutras de la *prajñā* affirment que tous les *dharma* étant issus des causes et conditions n'ont pas de nature propre et

³¹³ *Ibid.*, p. 204a (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1192).

sont vides. Pas seulement l'esprit, tous les *dharma* ne se trouvent ni à l'intérieur ni à l'extérieur ni entre les deux, et ne se trouvent ni dans l'existence passée, ni dans l'existence future, ni dans l'existence présente ; ils naissent seulement du complexe des causes et des conditions et des vues fausses, et ne possèdent pas de nature définie à laquelle on puisse croire ou adhérer³¹⁴.

- « En tant que *tathāgatagarbha*, l'esprit est essentiellement pur » – la doctrine du *tathāgatagarbha* souligne « l'esprit » et « la pureté ». Cette doctrine met l'accent sur l'esprit parce qu'elle le considère comme le Soi liant la souillure et la purification, et comme le lien de continuité entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*. Elle considère la pureté de la nature de l'esprit, car la proposition selon laquelle « en tant que nature-de-bouddha, cette conscience fondamentale est essentiellement pure » permet de donner à tous les êtres l'assurance d'atteindre le plein Éveil. Autrement dit, en tant que cause la plus fondamentale de devenir bouddha, cet esprit – c'est-à-dire le vrai Soi, qui est aussi le support commun des tous les *dharma* – doit être pur.
- En outre, le concept de « nature pure » dans les sutras de la *prajñā* fait référence à la vacuité. Ces sutras disent que tous les *dharma* sont absolument vides et que tous les *dharma* sont absolument purs ; en fait, dans la doctrine de la *prajñā*, la vacuité (*śūnyatā*) et la pureté (*viśuddhi*) ne sont que des noms différents – elles sont identiques. Il est possible de citer

³¹⁴ *Ibid.*, p. 204a (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1194).

l'explication que donne le *Traité de la grande perfection de sagesse* : « L'absolue vacuité (*atyantaśūnyatā*) est identique à l'absolue pureté (*atyantaviśuddhi*). Du fait que les êtres animés craignent la vacuité, on dit la pureté »³¹⁵. L'explication de Nāgārjuna a prédit la raison pour laquelle le Mahāyāna est passé de dire la vacuité à dire l'existence (*bhava*) ou la non-vacuité. Effectivement, dans les doctrines du *tathāgatagarbha*, « l'esprit pur de par sa nature » (c'est-à-dire que l'esprit est pur dans sa nature essentielle) signifie que, en tant que nature-de-bouddha, l'esprit possède une essence propre pourvue au complet de pures qualités, car l'essence de la nature-de-bouddha est totalement parfaite.

Il est possible d'utiliser des descriptions du *Sutra de l'Entrée à Lankâ* et du *Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule* pour comprendre comment la théorie du *tathāgatagarbha* interprète « l'esprit pur de par sa nature » :

La nature-de-bouddha est fondamentalement pure, éternelle, incessante, immuable et pourvue des trente-deux marques majeures ; elle se trouve dans le corps de chacun des êtres animés, enveloppée dans les vêtements sales des agrégats (*skandha*), des domaines (*dhātu*) et des sources (*āyatana*), souillée par la saleté des idées fausses qu'engendrent le désir, la

³¹⁵ *Ibid.*, p. 508c.

colère, l'ignorance et les autres émotions négatives, et elle évoque un joyau inestimable caché dans un habit sale.³¹⁶

Il en est comme d'une pierre précieuse ternie par des scories qui ne saurait briller sans être purifiée. Chez la multitude des êtres, la nature essentielle de l'esprit, vide et pure, est ternie par les innombrables impuretés des souillures mentales.³¹⁷

Dans la seconde période du Mahāyāna, la proposition selon laquelle « l'esprit est essentiellement pur » est devenue la proposition selon laquelle « le *tathāgatagarbha* est doué de pures qualités ». Le *tathāgatagarbha* a non seulement la signification de la vacuité, mais aussi celle de la non-vacuité :

- Lorsque la doctrine du *tathāgatagarbha* parle de « vacuité du *tathāgatagarbha* », ou de « réalité telle quelle en tant que vacuité », cela souligne que, depuis toujours, aucun élément de souillure n'est associé à l'essence du *tathāgatagarbha*. Le *tathāgatagarbha* est au-delà des marques différenciées de toutes choses, car il est dénué de toute vue fausse.³¹⁸ En bref, si la doctrine du *tathāgatagarbha* parle de vacuité, c'est pour souligner que tous les êtres animés possèdent des vues fausses qui

³¹⁶ *Lankāvatārasūtra (Sutra de l'Entrée à Lankā)*, N° 672, *Taishō*16, p. 599b (trad. *op. cit.*, p. 106-107).

³¹⁷ *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra (Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule)*, N° 1666, *Taishō* 32, p. 580c (trad. *op. cit.*, p.142).

³¹⁸ Ainsi le *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule* dit que :

La nature de l'esprit ne naît ni ne disparaît. Tous les choses se différencient uniquement sur la base des pensées fictives. Si l'on se détache des pensées de l'esprit, plus aucune marque n'apparaît dans aucun domaine.

Ibid., p. 576a (trad. *op. cit.*, p.111).

créent des distinctions à tout moment et empêchent les êtres d'entrer en résonance avec *tathatā* (réalité telle quelle)³¹⁹.

- La « vacuité du *tathāgatagarbha* » signifie que la vacuité ne résonne pas avec les vues fausses, l'esprit fictif et les éléments de souillure. Mais, une fois détaché des idées fausses, il n'est de vacuité qui tienne. En conséquence, si cette doctrine parle de « non-vacuité du *tathāgatagarbha* », ou de « réalité telle quelle qui n'est pas vide », cela montre que l'essence des choses est dénuée d'illusion : le *tathāgatagarbha* est l'esprit véritable, permanent et immuable, où toutes choses sont pures et parfaites³²⁰.

Concernant la « vacuité » et la « non-vacuité », la théorie du *tathāgatagarbha* les explique comme ceci :

- Les idées fausses sont vides, mais l'esprit pur ne s'associant pas aux idées fausses n'est pas vide ;
- Les *dharma* mondains et conditionnés sont vides, mais les *dharma* supramondains et le *nirvāṇa* ne sont pas vides.

Il convient de considérer la doctrine du *tathāgatagarbha* comme l'enseignement de « l'existence », car l'essence de l'esprit, c'est-à-dire la nature-de-bouddha, est une substance d'éternité, de félicité, de pureté et d'être en soi.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 576a (trad. *op. cit.*, p.112).

³²⁰ *Ibid.*, p. 576b (trad. *op. cit.*, p. 112).

Cela est l'idée définitive de la théorie du *tathāgatagarbha* et le fond de la pensée de « l'éveil foncier » du *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule* (*Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*) :

L'« éveil » désigne l'essence de l'esprit dégagé de toute pensée ; ce détachement des marques des pensées le rend égal au domaine de l'espace en ce qu'il n'est nul lieu où il ne s'étende. Aussi bien est-il la marque unitive du domaine de l'Absolu, le corps de Loi (*dharmakāya*) du bouddha. Comme cet éveil se fonde sur le corps de Loi, on y fait référence en parlant d'« éveil foncier ».³²¹

L'éveil foncier est l'essence de l'esprit des êtres. Cet éveil se présente sous deux aspects : un éveil inconditionné, jamais souillé par l'ignorance et un éveil conditionné sujet à l'ignorance³²². Le premier fait référence à « l'éveil initial » et le second à « l'éveil ultime » :

- « C'est sur la base de l'éveil foncier que vient à exister un non-éveil et c'est en raison de ce non-éveil que l'on parle d'éveil initial »³²³. Autrement dit, l'éveil foncier est posé en regard d'un éveil initial et l'éveil initial est identique à l'éveil foncier. L'éveil initial a pour source l'esprit foncièrement éveillé des êtres qui, à partir de l'ignorance, se met en

³²¹ *Ibid.*, p. 576b (trad. *op. cit.*, p. 113).

³²² *Soûtra de l'Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, traduit par Cartherine Despeux, p. 170.

³²³ *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (*Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*), N° 1666, *Taishō* 32, p. 576a (trad. *op. cit.*, p.113).

mouvement et s'imprègne d'éveil ou de non-éveil, et plus précisément, l'éveil initial surgit de l'éveil foncier grâce à l'imprégnation de l'esprit par la *tathatā* et grâce à l'enseignement bouddhique³²⁴.

- « C'est parce qu'on s'éveille à la source de l'esprit qu'on parle d'éveil ultime »³²⁵. Lorsque l'éveil initial arrivé à maturité s'accorde parfaitement avec l'éveil foncier, c'est-à-dire que l'on s'éveille à la source de l'esprit, on parle d'éveil ultime³²⁶ :

Étant détachés des pensées les plus subtiles, les êtres d'éveil obtiennent de voir la nature de l'esprit. Cet esprit étant constamment présent, on parle d'éveil ultime.³²⁷

Étant donnée l'essence de l'esprit, le non-éveil, l'éveil initial et l'éveil ultime tout existent. La pensée de l'éveil foncier est identique à la pensée de la nature-de-bouddha. Elles défendent le concept de *tathāgatagarbha* qui est réceptacle contenant toutes choses ou les engendrant, et qui est, pour toutes choses, à la fois la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice et la cause finale. De la « vacuité de l'esprit » à « l'existence réelle de l'esprit », il est possible de voir la trajectoire de développement de l'ontologie bouddhique.

³²⁴ Traduit par Cartherine Despeux, *op. cit.*, p.171.

³²⁵ *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule), N° 1666, *Taishō* 32, p. 576a (trad. *op. cit.*, p.113).

³²⁶ Traduit par Cartherine Despeux, *op. cit.*, p.172.

³²⁷ *Ibid.*, p. 576b (trad. *op. cit.*, p. 114).

II. La gestation et l'achèvement de la doctrine du *tathāgatagarbha*

D'après Yin Shun,³²⁸ au sens strict, la théorie du *tathāgatagarbha* n'hérite pas directement de la doctrine du bouddhisme originel, mais du concept important dans le *Sutra de l'Ornementation fleurie* : « interpénétration » – non-obstruction entre les phénomènes individuels. Autrement dit, tout phénomène individuel contient en lui tous les autres phénomènes, et inversement.

Les sutras de la première période du Mahāyāna se divisent en deux courants principaux : les sutras de la *prajñā* et les sutras de l'*Ornementation fleurie* (*Avataṃsaka*). La doctrine de la *prajñā* dit que « tous les phénomènes sont subsumés à chacun phénomène », ce qui semble se confondre avec la pensée de l'interpénétration du *Sutra de l'Ornementation fleurie*. En fait, les sutras de la *prajñā* veulent dire : « étant donnée coproduction conditionnée, tous les phénomènes sont dépourvus de nature propre ; étant donnée l'absence de nature propre, tous les phénomènes aboutissent en définitive à la vacuité ». Le fait que tout est vide ne signifie pas que tout est identique. Du point de vue des sutras de la *prajñā*, tous les phénomènes sont absolument vides et insubstantiels comme un rêve. Puisque tout est illusoire, il est faux de dire que tout est pareil, il est également faux de dire que tout est différent. En conséquence, le *Traité du Milieu* commence par une déclaration claire : les phénomènes issus des causes et des conditions ne sont ni identiques ni différents.

³²⁸ Yin Shun, *Recherche sur le tathāgatagarbha*, p. 89-97.

Le discours similaire selon lequel « tous les phénomènes sont subsumés à chacun phénomène » a une signification différente dans le *Sutra de l'Ornementation fleurie* que dans les sutras de la *prajñā*. Le concept d'« identification mutuelle de tous les phénomènes » du *Sutra de l'Ornementation fleurie* est une identité idéaliste. Ce sutra se concentre sur les qualités de l'état de bouddha et dit directement qu'il n'y a pas de différence en tout. Tous les phénomènes relatifs apparaissent simultanément au sein d'un esprit absolu appelé *dharmakāya* (corps de Loi), *dharmadhātu* (espace de la réalité absolue) ou *prakṛti-prabhāsvara-citta* (esprit pur de par sa nature). Étant donné que « tous les phénomènes ne sont qu'esprit³²⁹ », ce sutra propose la doctrine de l'interpénétration :

- « L'interpénétration sans obstruction du principe³³⁰ et des phénomènes » – cela signifie l'interpénétration complète et sans entraves du principe et de tous les phénomènes subsumés dans la dimension de la réalité absolue.
- « L'identification mutuelle de tous les phénomènes »³³¹ – tous les phénomènes particuliers sont englobés dans la dimension de la réalité absolue et chacun d'eux enveloppe l'ensemble des autres.

Basé sur ce concept d'interpénétration, le monde du principe et le monde des phénomènes s'interpénètrent, et tout phénomène individuel contient en lui tous les autres phénomènes. Par conséquent, « l'un est le multiple et le multiple

³²⁹ Ici, l'esprit signifie l'esprit pur de par sa nature (*prakṛti-prabhāsvara-citta*).

³³⁰ Ici, le principe signifie la *tathatā* (l'essence véritable) ou le *dharmadhātu* (l'espace de la réalité absolue), le principe universel dont la dynamique constitue le déploiement phénoménal.

³³¹ Kenneth Ch'en, *Histoire du Bouddhisme en Chine*, op. cit., p. 22.

est l'un », et il n'y a aucune différence entre l'esprit, le bouddha et l'être animé. Ainsi, dans cette doctrine de l'interpénétration – l'être animé n'est pas en dehors du bouddha et le bouddha n'est pas en dehors de l'être animé ; l'être animé est identique au bouddha et le bouddha est identique à l'être animé – l'idée selon laquelle « tout être animé possède la nature-de-bouddha » s'est progressivement développée sous forme de symboles et de métaphores.

Dans le *Sutra de l'Ornementation fleurie*, il est possible de trouver des expressions de la pensée du *tathāgatagarbha* à travers des métaphores :

- « Tout être possède la sagesse de bouddha, de même que tous les sutras du *grand univers*³³² existent dans une particule de poussière, et chaque particule de poussière possède tous les sutras du *grand univers* »³³³. Tous les sutras du *grand univers* existent dans une particule de poussière, ce qui symbolise que la sagesse de bouddha existe dans un individuel ; chaque particule de poussière possède tous les sutras du *grand univers*, ce qui symbolise que tous les êtres possèdent la sagesse de bouddha.
- Ce sutra utilise des métaphores de l'or et du *grand joyau magique* (*chintamani*) pour montrer que l'Éveil (*bodhi*) est inhérent à tous les êtres³³⁴. L'or peut être fondu pour révéler la couleur d'origine ; après le

³³² Selon la cosmologie bouddhique, un petit univers constitue un ensemble des neuf montagnes, des huit océans et des quatre continents habités par les êtres animés des cinq destinées. Un millier de petits univers constitue un « petit chiliocosme » ou une « petite unité de 1000 univers » (chilio=1000) ; un millier de ces petits chiliocosmes constitue un « chiliocosme intermédiaire » ; un millier de ces derniers constitue un « trichiliocosme » ou grand univers (*tri-sāhasra-mahā-sāhasra-loka-dhātu*). Un grand univers, ainsi constitué d'un milliard de petits univers, constitue le champ de conversion d'un bouddha particulier.

³³³ *Avataṃsaka Sūtra* (*Sutra de l'Ornementation fleurie*), N° 278, *Taishō* 9, p. 623c-624a.

³³⁴ *Ibid.*, p. 547a, 559c, 575b.

traitement de l'artisan, le *grand joyau magique* peut montrer toutes les qualités dont, dès l'origine, il est riche. Ces métaphores suggèrent que l'Éveil était à l'origine comme tel. En outre, dans la métaphore du *grand joyau magique*, les dix qualités du *grand joyau magique* sont également utilisées pour décrire le processus du chemin du *bodhisattva* – de « la première production de la pensée de la *bodhi* » à « devenir bouddha »³³⁵.

- Le lotus dans « le monde-réceptacle du Lotus (*padma-garbha-loka-dhātu* ou *kusuma-tala garbha-vyūhālaṃkāraloka-dhātu-samudra*) du *Vairocana*

³³⁵ Les dix qualités du *grand joyau magique* :

1. Il provient du grand océan.
2. Il permet au souverain de maintenir habilement l'ordre dans son royaume.
3. Il est impeccable et parfait.
4. Il est pur et immaculé.
5. Il est parfaitement transparent.
6. Il est pur et immaculé.
7. Il est parfaitement transparent.
8. On l'accroche à la pointe de cristal d'une haute bannière de victoire.
9. Il émet des rayons de lumière de toutes les couleurs dans toutes les directions.
10. Il peut, aux ordres du roi, faire pleuvoir les choses les plus précieuses et combler les vœux de chacun selon son cœur.

Les dix qualités du *bodhisattva* :

1. Il veut être omniscient.
2. Il respecte l'ascèse vigoureuse de ses vœux dans l'éclat et la pureté de la juste conduite.
3. Il pratique tous les recueils de concentration dans leur perfection et leur impeccabilité.
4. Ses pratiques sont d'une blancheur éclatante que ne souille la moindre impureté.
5. Les pouvoirs extraordinaires que lui confèrent les méthodes habiles lui permettent d'opérer comme si toutes choses étaient parfaitement transparentes.
6. La connaissance de la production interdépendante lui permet de percevoir toutes choses.
7. Il s'enveloppe dans les rubans multicolores de la sagesse des méthodes habiles.
8. Il trône à la cime de la haute bannière de victoire de l'indépendance absolue.
9. Il observe la conduite des êtres et leur envoie des rayons de lumière qui leur permettent d'écouter les enseignements et de les retenir.
10. Investi de la sagesse des bouddhas, il fait partie du nombre des bouddhas et peut largement s'adonner, pour le bien de tous les êtres, aux activités des bouddhas.

Ibid., p. 575b.

(le corps de Loi du bouddha ou le corps de jouissance du bouddha) » a deux significations :

1. Les lotus proviennent de la boue, mais ils ne sont pas pollués. Cela signifie que le *bodhisattva* ne quitte pas le *saṃsāra*, de même que les lotus ne poussent pas dans la terre des hauts plateaux mais dans les lieux bas, humides et boueux.
2. Du bouton au fleurissement, les fruits se sont développés au sein des lotus. Les pétales peuvent être comparés au chemin du *bodhisattva*, et les fruits peuvent être comparés à la terre de l'accomplissement de la bouddhité. Cela signifie que, lors de sa première production de la pensée de la *bodhi*, l'Éveil existe dans le *bodhisattva*. De plus, après que les pétales sont tombés, les fruits se présentent. Cela signifie que lorsque le chemin du *bodhisattva* est complet, il atteint l'Éveil parfait.

Enfin, selon ces métaphores, même si le *Sutra de l'Ornementation fleurie* ne fournit aucune précision sur le terme « *tathāgatarbha* », la théorie du *tathāgatarbha* arrive à son stade de naissance.

En héritant du *Sutra de l'Ornementation fleurie*, le *Sutra du tathāgatarbha* est le plus ancien sutra avec le thème de la « nature-de-bouddha ». Ce sutra commence par une description : Śākyamuni a manifesté toutes espèces de miracles : « Il existe d'innombrables lotus à mille pétales, aussi grands que la roue d'un char. Ces lotus ne se sont pas encore épanouis et il y a un

corps d'apparition du bouddha dans chaque lotus. [...] Toutes les lotus s'épanouissent soudainement puis se flétrissent immédiatement, révélant les bouddhas assis »³³⁶. Cette description hérite du sens du *Sutra de l'Ornementation fleurie* : le lotus ne s'est pas encore épanoui, mais le fruit a été retrouvé dans le bouton floral. Cela symbolise que la nature-de-bouddha existe chez tous les êtres sans aucune exception, et elle peut être révélée après avoir cultivé le chemin de bouddhité. Ensuite, le *Sutra du tathāgatagarbha* utilise neuf métaphores pour montrer que le *tathāgatagarbha* est caché dans l'enveloppe des impuretés adventices :

1. Une statue du bouddha dans un lotus fané.
2. Le miel entouré des abeilles.
3. Une graine dans sa cosse.
4. De l'or dans des immondices.
5. Un trésor dans le sol.
6. Une semence d'arbre dans un fruit.
7. Une statue du bouddha sous des oripeaux.
8. Un futur guide des hommes dans le sein d'une femme laide et pauvre.
9. Une statue en métal précieux dans de l'argile.³³⁷

Dans ce sutra, la terminologie « *tathāgatagarbha* » est formellement proposée. Ces neuf métaphores montrent que tous les êtres possèdent la sagesse

³³⁶ *Tathāgatagarbhasūtra* – fr. *Sutra du tathāgatagarbha* – ch. *Da-fang-deng-ru-lai-cang-jing* (大方等如來藏經), N° 666, *Taishō* 16, p. 457a-b.

³³⁷ *Ibid.*, p. 457b-459b.

Traduit par Philippe Cornu, Article « *tathāgatagarbha* », *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 612.

de bouddha et les qualités de bouddha, ce qui donne à chacun le sentiment que le corps de Loi (*dharmakāya*) de bouddha existe dans son propre corps, afin de stimuler la volonté de cultiver diligemment le chemin du *bodhisattva*.

Les neuf métaphores ci-dessus apparaissent également dans le *Continuum sublime* (*Ratnagotravibhāga*). Basé sur le *Sutra du tathāgatagarbha*, cette œuvre montre pourquoi le *tathāgatagarbha* est dans tous les êtres en tout temps :

1. Le *dharmakāya* (le corps de Loi) de la parfaite bouddhité pénètre tout.
2. Tous les êtres ont réellement la *tathāgatagotra* (la lignée de bouddha, la Base originelle de la bouddhité).
3. La *tathatā* (réalité telle quelle) est sans distinction pour les êtres et les bouddhas.³³⁸

Le *Ratnagotravibhāga* utilise trois orientations pour expliquer la position selon laquelle « tous les êtres ont le *tathāgatagarbha* » : le *dharmakāya*, la *gotra* (la lignée ou la caste) et la *tathatā*.

En bref, du point de vue du *dharmakāya*, les bouddhas sont les êtres (bouddhas → êtres) ; du point de vue de la *gotra*, les êtres sont les bouddhas (êtres → bouddhas) ; du point de vue de la *tathatā*, les êtres et les bouddhas ne sont pas différents (êtres = bouddhas). Peu importe à quel aspect, tous les êtres ont la cause génératrice (*janakanimitta*) qui permet de devenir bouddha : dans la position des bouddhas, cette cause génératrice s'appelle *dharmakāya* ; dans la position des êtres, cette cause génératrice s'appelle *tathāgatagarbha*. En

³³⁸ Sthiramati, *Ratnagotravibhāga* (*Continuum sublime*), N° 1611, *Taishō* 31, p. 828b.

conséquence, la conclusion est bien sûr que « tous les êtres ont le *tathāgatagarbha* ».

III. La fusion de l'*ālayavijñāna* et du *tathāgatagarbha*

La poursuite du développement de la doctrine du *tathāgatagarbha* est la combinaison des deux concepts de *tathāgatagarbha* et d'*ālayavijñāna* dans le *Sutra de l'Entrée à Lankā*. Ce sutra entretient des relations très étroites avec l'école Cittamātra, mais il existe également une différence décisive.

L'école Cittamātra parle aussi du *tathāgatagarbha*, mais elle interprète le *tathāgatagarbha* presque exclusivement dans le sens de la *tathatā* (réalité telle quelle). Comme indiqué précédemment, d'après le *Ratnagoṭravibhāga*, le *tathāgatagarbha* a trois significations : le *dharmakāya* omniprésent, la *gotra* de bouddha, et aucune différence entre les êtres et les bouddhas. Dans ces trois significations, l'école Cittamātra ne met l'accent que sur la dernière : la *tathatā* est indifférenciée entre les êtres et les bouddhas.

Du point de vue de l'école Cittamātra, la *tathatā* qui est un alias de la nature parfaitement établie (*pariniṣpanna-svabhāva*), est pure de par sa nature, c'est-à-dire primordialement pure³³⁹. La *tathatā* n'est ni imaginaire ni dépendante,

³³⁹ La nature parfaitement établie (*pariniṣpanna-svabhāva*) est douée de quatre puretés : la pureté essentielle, la pureté immaculée, la pureté du chemin conduisant à la pureté essentielle, et la pureté d'objet destinée à engendrer le chemin.

Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (*La somme du grand véhicule*), N° 1594, Taishō 31, p. 140b (trad. op. cit., p. 121).

mais est réellement la nature propre en tant qu'essence commune des êtres et des bouddhas. Cette *tathatā* est identique au *tathāgatagarbha*, comme l'explique Vasubandhu :

La pureté essentielle signifie que la nature propre est
primordialement pure, c'est-à-dire la *tathatā* ayant réellement la
nature propre en tant que caractère commun de tous les êtres ;
donc tous les *dharma* sont doués du *tathāgatagarbha*.³⁴⁰

Concernant les éléments importants de la doctrine du *tathāgatagarbha*, tels que la nature-de-bouddha, le Soi, l'esprit pur et même la lignée de bouddha, comme mentionné précédemment, l'école Cittamātra les interprète du point de vue de la *tathatā* : la nature pure. Mais le *Sutra de l'Entrée à Lankā* fusionne le pur *tathāgatagarbha* avec l'impure *ālayavijñāna* :

Le *tathāgatagarbha*, qui est la cause du bien et du mal, a le
pouvoir de construire toutes les sphères d'existence. [...]
Conditionnée par les mauvaises habitudes contractées au fil de
l'erreur depuis la nuit des temps, la désignation « conscience
fondamentale » donne naissance aux sept autres consciences, à
l'ignorance fondamentale et aux « passions enterrées ». ³⁴¹

³⁴⁰ Vasubandhu, *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya* (Introduction à la Somme du grand véhicule, 攝大乘論釋), N° 1597, Taishō 31, p. 344a.

³⁴¹ *Laṅkāvatārasūtra* (Sutra de l'Entrée à Lankā), N° 672, Taishō 16, p. 619c (trad. op. cit., p. 233-234).

La « conscience fondamentale » dans cette citation est l'*ālayavijñāna*. « Cette conscience fondamentale en tant que *tathāgatarbha* est primordialement pure, et ce sont des souillures adventices qui la font paraître impure »³⁴². Pourquoi le *tathāgatarbha* basé sur la pure *tathatā* se transforme-t-il en *ālayavijñāna* souillée ? La clé est l'ignorance, ce que le *Sutra de l'Entrée à Lankā* appelle les souillures adventices – l'*ālayavijñāna* est conditionnée par les mauvaises habitudes contractées au fil de l'erreur depuis la nuit des temps.

Le *Sutra de l'Entrée à Lankā* combine le pur *tathāgatarbha* et la souillée *ālayavijñāna* pour devenir la « conscience fondamentale en tant que *tathāgatarbha* ». Ce développement théorique peut résoudre deux problèmes difficiles de l'ontologie bouddhique :

1. Puisque l'esprit est primordialement pur, pourquoi est-il pollué ?
2. Comment l'*ālayavijñāna* munie de toutes les semences qui est cause de souillure peut-elle être la semence³⁴³ de la pensée supra-mondaine qui contrecarre cette souillure ?

Dans l'école Cittamātra, les semences peuvent être considérées comme un synonyme de l'*ālayavijñāna* ; dans la pensée du *tathāgatarbha*, la *tathatā* est équivalente au *tathāgatarbha*. La fusion de l'*ālayavijñāna* avec le *tathāgatarbha* est l'union des semences avec la *tathatā*. À travers l'unité de l'impureté et la pureté, la doctrine du *tathāgatarbha* développe la théorie de

³⁴² *Ibid.*, p. 619c (trad. *op. cit.*, p. 235-236).

³⁴³ D'après l'école Cittamātra, les semences ne sont ni identiques ni différentes de l'*ālayavijñāna*.

l'immersion mutuelle de l'impureté et de la pureté. Cela peut répondre à la question de la « pureté existant dans l'impureté » (la nature-de-bouddha chez les êtres du *saṃsāra*) et de la « transformation de l'impureté à la pureté » (comment les êtres peuvent atteindre la bouddhité) en termes ontologiques.

Dans le *Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule* (*Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*), il est possible de trouver la relation entre le *tathāgatagarbha* et l'*ālayavijñāna* :

Sur la base du *tathāgatagarbha*, l'esprit sujet aux naissances et aux disparitions vient à exister. Ce qui ne naît ni ne disparaît coïncide avec ce qui naît et disparaît, sans que l'on puisse dire qu'il y ait identité ou distinction entre le premier et le second.

Voilà ce que l'on appelle « *ālayavijñāna* ». ³⁴⁴

Selon l'esprit pur de par sa nature, l'essence de l'esprit des êtres est le *tathāgatagarbha* ; cet esprit se met en mouvement sous l'effet du vent de l'ignorance, donc l'esprit manifeste l'aspect conditionné au sein des naissances et des disparitions. Il en est comme l'eau d'un vaste océan qui forme des vagues sous l'effet du vent ; l'eau de mer et les vagues ne sont ni identiques ni différentes ; de même, le pur *tathāgatagarbha* et l'impure *ālayavijñāna* ne sont ni identiques ni différents.

Le *tathāgatagarbha* devient *ālayavijñāna* à cause de l'ignorance : « le non-éveil désigne la méconnaissance de la *tathatā*, d'où résulte l'émergence d'un

³⁴⁴ *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (*Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*), N° 1666, *Taishō* 32, p. 576b (trad. *op. cit.*, p. 113).

esprit non éveillé qui conçoit des pensées erronées »³⁴⁵. « Cet esprit a une nature intrinsèque foncièrement pure, même quand l'ignorance l'accompagne. C'est en raison d'une souillure par l'ignorance que l'esprit souillé vient à exister ».³⁴⁶ L'ignorance peut produire toutes les souillures, et le *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* utilise neuf phases pour illustrer la relation causale entre l'ignorance, l'acte et la souffrance :

1. La marque de l'acte de l'ignorance : À partir du non-éveil, l'esprit se met en mouvement.
2. La marque de la vision : À partir du mouvement, la vision apparaît.
3. La marque des objets : À partir de la vision, des objets apparaissent de manière fictive.
4. La marque du savoir : Prenant appui sur les objets, l'esprit produit des distinctions entre ce qu'il aime et ce qu'il n'aime pas.
5. La marque de la continuité : Prenant appui sur le savoir, l'esprit engendre les sentiments de souffrance et de plaisir. Il crée des pensées auxquelles il s'attache, en une continuité ininterrompue.
6. La marque de l'appropriation : Du fait de la continuité, l'esprit surimpose ses pensées illusoire aux mondes d'objets, s'agrippe et s'attache à la souffrance ou à la joie.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 576c-577a (trad. *op. cit.*, p. 116).

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 577c (trad. *op. cit.*, p. 121).

7. La marque de la spéculation sur les dénominations : À partir d'appropriations erronées, l'esprit analyse des dénominations conventionnelles.

8. La marque d'apparition d'actes : À partir des dénominations, l'esprit cherche des noms et s'attache à toutes les activités possibles.

9. La marque de la souffrance liée aux actes : Du fait de la loi de rétribution des actes, l'esprit n'est pas souverainement libre.³⁴⁷

Ces neuf phases peuvent être résumées dans le diagramme suivant :

la marque de l'acte de l'ignorance → la marque de la vision →
la marque des objets → la marque du savoir → la marque de la
continuité → la marque de l'appropriation → la marque de la
spéculation sur les dénominations → la marque d'apparition
d'actes → la marque de la souffrance liée aux actes

L'union du *tathāgatagarbha* et de l'*ālayavijñāna* est également une théorie du « Rien qu'esprit », bien que différente de celle de l'école Cittamātra. Il est possible de voir comment le *Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule* déclare que « le triple monde n'est que création de l'esprit » :

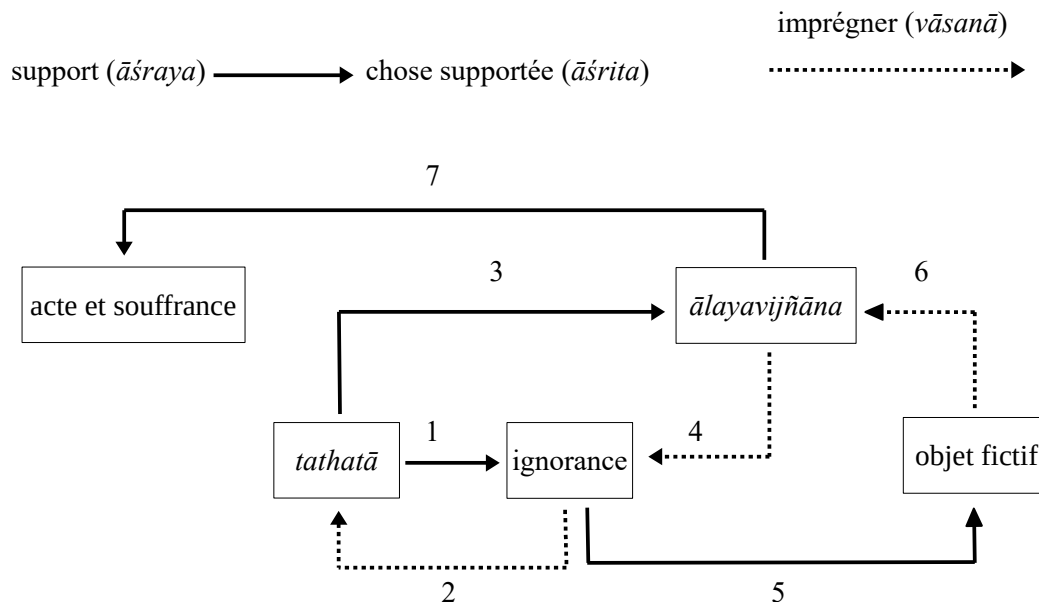
Toute chose, sans exception, est produite à partir des pensées
fictives qui surgissent de cet esprit : toutes les différenciations

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 577a (trad. *op. cit.*, p. 117-118).

ne sont rien d'autre que des différenciations au sein de l'esprit.

[...] Sachez que les mondes d'objets émergent et durent sur la base de l'esprit fictif et de l'ignorance des êtres. Ainsi, toute chose est simplement pareille à un reflet dans un miroir ; vide d'essence que l'on puisse saisir, elle n'est qu'une illusion émanant de l'esprit. Quand l'esprit fictif vient à exister, la multiplicité des choses naît, et quand cet esprit cesse, la multiplicité aussi.³⁴⁸

Ainsi, le triple monde est irréel, il n'est que création de l'esprit, et les objets des sens n'existent pas en dehors de l'esprit. Pour expliquer la relation entre la *tathatā*, l'ignorance, l'*ālayavijñāna*, l'objet fictif, l'acte et la souffrance, il est possible d'utiliser la figure suivante :



³⁴⁸ *Ibid.*, p. 577b (trad. *op. cit.*, p. 120).

1. Parce que c'est en prenant appui sur la *tathatā* que l'ignorance apparaît (le non-éveil désigne la méconnaissance de la *tathatā*).
2. C'est parce qu'il existe une cause pour les choses souillées, à savoir l'ignorance, qu'il y a imprégnation de la *tathatā*.
3. Du fait de cette imprégnation vient à exister un esprit irréel.
4. C'est en raison de l'existence de cet esprit irréel qu'il y a imprégnation de l'ignorance.
5. Si l'on ne prend pas conscience de la *tathatā*, les pensées surgissent dans l'état non éveillé et font apparaître des domaines extérieurs fictifs.
6. C'est parce qu'il existe une condition pour les choses souillées, à savoir les domaines fictifs, qu'il y a imprégnation de l'esprit fictif.
7. Cet esprit s'attache à ses pensées, créant divers types d'actes et provoquant de multiples souffrances physiques et mentales.³⁴⁹

Grâce à la combinaison de la *tathatā* et l'*ālayavijñāna*, la théorie du *tathāgatarbha* fournit une base théorique à la proposition que « tous les êtres ont la nature-de-bouddha et tous les êtres peuvent devenir des bouddhas ». Il est possible de se référer à l'explication de Philippe Cornu :

On trouve dans le *Mahāyānaśraddhotpādāśāstra* une identification de la *tathatā* avec l'*ālayavijñāna* en tant que *tathāgatarbha*, lorsque ce dernier, complètement purifié, devient Tathāgata (bouddha). C'est l'ainsité (*tathatā*) des êtres,

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 578a (trad. *op. cit.*, p. 125).

leur nature ultime, qui fait qu'ils peuvent devenir des bouddhas.³⁵⁰

La combinaison du *tathāgatagarbha* (ou *tathatā*) et de l'*ālayavijñāna* est une combinaison de pureté et d'impureté. Cette pureté et cette impureté peuvent s'interpénétrer :

L'élément pur de la *tathatā* n'est en vérité pas souillé, mais comme il est imprégné par l'ignorance, des marques de souillure apparaissent. L'élément souillant de l'ignorance est dénué de toute activité pure, mais comme il est imprégné par la *tathatā*, il présente des marques de pureté.³⁵¹

En prenant appui sur la *tathatā*, l'ignorance apparaît ; la *tathatā* imprègne également l'ignorance, c'est-à-dire l'*ālayavijñāna*. Cela résout un problème de l'école Cittamātra : « puisque la caractéristique de l'*ālayavijñāna* est impure et illusoire, d'où proviennent les semences pures ? »

Nous avons déjà dit qu'il y a trois positions différentes sur la source des semences détenues par les théoriciens de l'école Cittamātra³⁵² :

1. Toutes les semences naissent par des empreintes d'actes.
2. Toutes les semences sont naturelles ou innées.

³⁵⁰ Philippe Cornu, article « *tathatā* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 613-614.

³⁵¹ *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule), N° 1666, *Taishō* 32, p. 578a (trad. *op. cit.*, p. 125).

³⁵² Voir le chapitre 3.2.2.-I, « Les semences (*bīja*) et l'empreinte (*vāsanā*) ».

3. Il existe à la fois des semences nées des empreintes des actes et des semences naturelles.

Concernant la première position, il convient de s'interroger : « La pensée supra-mondaine est étrangère, donc son imprégnation n'existe pas encore. N'ayant pas d'imprégnation, de quelle semence peut-on dire qu'elle naît ? »³⁵³ Si toutes les semences ne proviennent que de l'imprégnation des actes, comment les êtres animés, qui sont souillés, obtiennent-ils des semences pures ? Certains théoriciens de l'école Cittamātra donnent une explication : « les semences pures sont l'imprégnation d'audition, écoulement de l'enseignement de l'Éveillé ». Cette réponse conduit à d'autres questions : est-il nécessaire d'avoir un premier Éveillé naturel qui ne vienne pas d'êtres souillés ? C'est une question similaire à celle qui porte sur la cause première, c'est-à-dire le premier moteur (ce qui meut sans être mû), et qui est manifestement déjà contraire aux principes de base du bouddhisme. C'est pourquoi des semences naturelles de pureté doivent exister. Cependant, puisque l'*ālayavijñāna*, la conscience base-de-tout, est impure et illusoire, comment les semences naturelles pures peuvent-elles exister ? La fusion du *tathāgatagarbha* et de l'*ālayavijñāna* explique la raison de leur existence : les semences naturelles pures proviennent d'écoulement du *tathāgatagarbha* absolument pur. C'est la pensée de « l'éveil foncier ».

Les semences naturelles de pureté sont liées à l'idée selon laquelle « tous les êtres sont doués du *tathāgatagarbha* ». Plutôt que la nécessité du concept de semences naturelles de pureté, le concept de *tathāgatagarbha* résout un problème

³⁵³ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (La somme du grand véhicule), N° 1594, *Taishō* 31, p. 136c (trad. op. cit., p. 66).

incontournable de la théorie du « Rien qu'esprit » de l'école Cittamātra. L'orientation ontologique de la théorie du *tathāgatagarbha* a été très critiquée par l'école Cittamātra qui préconise que la *tathatā* ne peut pas être imprégnée. Cependant, l'idéalisme de l'école Cittamātra, qui consiste en une conscience fondamentale et des semences, implique non seulement que la théorie du « Rien qu'esprit » appartient au domaine de l'ontologie, mais préfigure également l'inévitable fusion des théories du « Rien qu'esprit » et du *tathāgatagarbha*.

L'intégration du *tathāgatagarbha* et de l'*ālayavijñāna* constitue le fondement de la théorie de la « coproduction conditionnée en raison du *tathāgatagarbha* ». Cela peut être illustré en analysant la structure de base du *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule* :

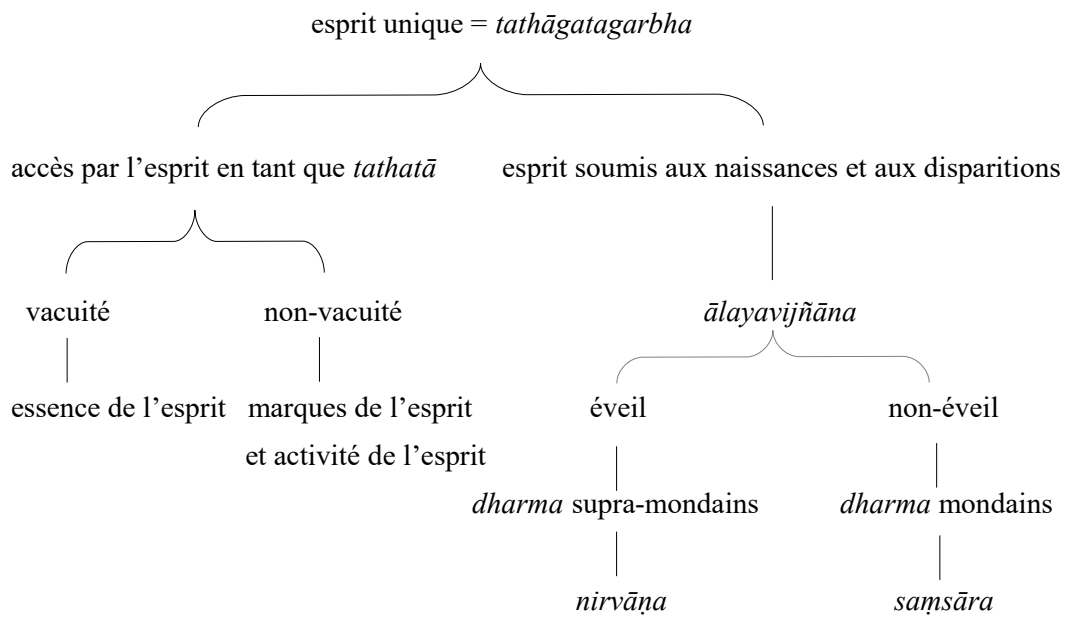
En partant de l'élément de l'esprit un, on distingue deux portes d'accès. Quelles sont-elles ? La première est l'accès par l'esprit en tant que *tathatā*, la seconde par l'esprit soumis aux naissances et aux disparitions. Ces deux portes d'accès englobent chacune toutes choses. Qu'est-ce que cela signifie ?

Qu'elles ne sont pas séparées l'une de l'autre.³⁵⁴

L'esprit unique (*tathāgatagarbha*) compote deux portes d'accès : la porte du *nirvāṇa* et la porte du *saṃsāra*. Le *saṃsāra* repose sur la base du *tathāgatagarbha* et le *nirvāṇa* s'accomplit sur cette même base. La *tathatā* pure, qui ne naît ni ne disparaît, manifeste l'essence du *tathāgatagarbha* ;

³⁵⁴ *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (*Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*), N° 1666, *Taishō* 32, p. 576a (trad. *op. cit.*, p. 110).

l'*ālayavijñāna* souillée, qui naît et disparaît, manifeste les marques et l'activité du *tathāgatagarbha*. Pour la théorie du *tathāgatagarbha*, le *tathāgatagarbha* qui embrasse toutes choses mondaines et supra-mondaines est vraiment le support commun et ultime de tous les *dharma*. Cette structure ontologique peut être illustrée par le schéma suivant :



Pour les théoriciens de la doctrine du *tathāgatagarbha*, le concept d'*ālayavijñāna* n'est que les marques et l'activité du *tathāgatagarbha*, par conséquent, l'idée de la « coproduction conditionnée en raison de l'*ālayavijñāna* » n'est ni complète ni approfondie. C'est pourquoi ils considèrent la théorie du « Rien qu'esprit » de l'école Cittamātra comme l'enseignement élémentaire ne dévoilant pas à fond le principe et l'essence du Mahāyāna. Quant au jugement de la doctrine du *tathāgatagarbha*, ses théoriciens la considèrent certainement comme l'enseignement ultime et parfait³⁵⁵.

³⁵⁵ Voir le chapitre 5.1.3, « La classification critique des doctrines », pour plus de détails.

QUATRIÈME CHAPITRE

La vacuité : la position anti-ontologique des doctrines de la prajñā et du Mādhyamaka

*C'est la coproduction conditionnée que nous entendons
sous le nom de vacuité. C'est là une désignation nominale,
ce n'est rien que la voie du milieu.³⁵⁶*

³⁵⁶ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, Taishō 30, p.33b (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 311).

§ 4.1. *L'enseignement de la vacuité*

Le passage du bouddhisme originel au bouddhisme ancien puis au Mahāyāna n'est pas seulement un processus de transformation de la théorie de la coproduction conditionnée à l'ontologie. Dans le Mahāyāna, la pensée de la *prajñā* et l'école Mādhyamaka peuvent être considérées comme une révélation plus profonde de la coproduction conditionnée, une position complètement négative sur l'ontologie.

Au début du Mahāyāna (vers I^{er} s. - IV^e s. ap. J.-C.), le concept d'inexistence du soi (*anātman*) devient le concept de vacuité (*śūnyatā*) : l'absence d'être en soi et par soi ou de substantialité d'un phénomène. Au sens strict, « s'il n'y a ni moi ni mien, on aboutit automatiquement à la vacuité des phénomènes »³⁵⁷ ; la différence entre l'*anātman* et la *śūnyatā* ne réside que dans la différence d'objet d'analyse :

- Le bouddhisme originel analyse les êtres individuels à travers la coproduction conditionnée et obtient la conclusion de *l'absence de soi* – l'inexistence du sujet réel et éternel des êtres animés.
- L'école Mādhyamaka analyse également les phénomènes à travers la coproduction conditionnée et obtient la conclusion de la *vacuité* – l'inexistence de la substance, de l'essence réelle ou de la nature propre (*svabhāva*) des phénomènes.

³⁵⁷ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 292b (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2115).

Bien que le concept d'absence de soi puisse mener au concept de vacuité, ce n'est pas nécessairement le cas avec le développement de différentes écoles. Depuis l'époque du bouddhisme ancien, le bouddhisme a développé deux enseignements majeurs : l'enseignement de l'existence (*bhava*) et l'enseignement de la vacuité (*śūnyatā*). D'une manière générale, l'enseignement de l'existence affirme l'inexistence d'un soi individuel mais affirme l'existence de la substantialité des phénomènes ; l'enseignement de la vacuité affirme que ni le soi individuel ni la substantialité des phénomènes n'existent.

Mis à part quelques écoles dites Pudgalavāda (ex. Vātsīputrīya) qui prônent l'existence d'un soi individuel, toutes les écoles bouddhistes s'accordent à réfuter son existence. Mais pour ce qui est de la substantialité des phénomènes, à proprement parler, seules certaines écoles mahāyāna (ex. Mādhyamaka) réfutent complètement son existence.

Les enseignements de l'existence et ceux de la vacuité sont relatifs. Si l'on compare le brahmanisme au bouddhisme, le brahmanisme qui affirme l'*Ātman* éternel en tant que principe ultime, appartient à l'enseignement de l'existence, et le bouddhisme qui met l'accent sur l'absence de soi, appartient à l'enseignement de la vacuité. Cependant, au sein du bouddhisme, on peut encore faire une distinction entre les enseignements de l'existence et de la vacuité :

- Si l'on compare les différentes écoles du bouddhisme ancien, Sarvāstivādin et Vātsīputrīya appartiennent à l'enseignement de

l'existence, et Mahāsāṃghika et Vibhajyavada peuvent être qualifiées de l'enseignement de la vacuité.

- S'il s'agit d'une comparaison entre le bouddhisme ancien et le Mahāyāna, tout bouddhisme ancien appartient à l'enseignement de l'existence parce qu'il accepte le concept selon lequel « le soi individuel n'existe pas, mais que les phénomènes existent », tandis que le Mahāyāna appartient à l'enseignement de la vacuité parce qu'il accepte à la fois la vacuité du soi individuel et la vacuité des phénomènes³⁵⁸.
- De même, en comparant les différentes écoles du Mahāyāna, l'école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha* peuvent être classées comme enseignement de l'existence, tandis que l'école Mādhyamaka peut être classée comme enseignement de la vacuité.

Comme le montre le tableau :

³⁵⁸ En général, le bouddhisme ancien reconnaît la vacuité comme l'absence d'existence du soi individuel, et le Mahāyāna reconnaît non seulement la vacuité du soi individuel mais aussi celle des phénomènes extérieurs.

Ainsi Nāgārjuna dit :

Le véhicule des auditeurs (*śrāvakayāna*) est étroit, le véhicule des Buddha (*buddhayāna*) est large ; le véhicule des auditeurs est celui de l'intérêt personnel, de l'action pour soi, le véhicule des Buddha est celui du profit pour tous. En outre, le véhicule des auditeurs enseigne surtout la vacuité de l'être (*anātman*) tandis que le véhicule des Buddha enseigne à la fois la vacuité de l'être et la vacuité des choses (*dharmasūnyatā*).

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 85b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 238-239).

	Enseignement de l'existence	Enseignement de la vacuité
Brahmanisme et bouddhisme	Brahmanisme	Bouddhisme
Deux grandes écoles du bouddhisme ancien	Sthaviravādin	Mahāsāṃghika
Quatre écoles majeures du bouddhisme ancien	Sarvāstivādin Vātsīputrīya	Mahāsāṃghika Vibhajyavada
Bouddhisme ancien et Mahāyāna	Bouddhisme ancien	Mahāyāna
Mahāyāna	Cittamātra Théorie du <i>tathāgatagarbha</i>	Sutras de la <i>prajñā</i> Mādhyamaka

Comment distinguons-nous les enseignements de l'existence et de la vacuité dans le Mahāyāna ? En fait, la pensée de la *prajñā* et l'école Mādhyamaka, qui sont subsumées sous l'enseignement de la vacuité, affirment toutes deux que les phénomènes se produisent selon la coproduction conditionnée ; l'école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha*, qui sont subsumées sous l'enseignement de l'existence, disent aussi que les phénomènes conditionnés sont illusoires. La différence fondamentale entre les enseignements de l'existence et ceux de la vacuité est leur position sur la *réalité ultime* (*paramārtha-satya*).

- D'après l'enseignement de l'existence du Mahāyāna, en réalité ultime, tout étant esprit, il y a vacuité de la dualité sujet-objet illusoirement déployée au sein de l'esprit ; seul l'esprit est ultimement réel. Les apparences externes sont vides d'existence ultime, et seul l'élément (*dhātu*) qui est le

support commun de tous les phénomènes est finalement réel – pour l'école Cittamātra, cet élément signifie la conscience base-de-tout (*ālayavijñāna*) ; pour la théorie du *tathāgatagarbha*, cet élément signifie la nature-de-bouddha (*tathāgatagarbha*).

- D'après l'enseignement de la vacuité du Mahāyāna, la vacuité signifie l'absence d'être en soi et de substantialité d'un phénomène. La réalité ultime est la vacuité de tous les phénomènes, y compris l'esprit ou tout élément considéré comme le fondement ultime, leur absence d'être en soi et insubstantialité. Mais la vacuité ne signifie pas le néant puisque les phénomènes se produisent selon la coproduction conditionnée au niveau apparent.³⁵⁹ Contrairement à l'enseignement de l'existence qui soutient que la production interdépendante des phénomènes doit s'appuyer sur l'essence substantielle, la pensée de la *prajñā* et l'école Mādhyamaka affirment l'inexistence de tout fondement de tous les phénomènes, comme dans le *Sutra de la Liberté inconcevable*, qui dit : « c'est sur l'inexistence de tout fondement que s'élèvent toutes choses »³⁶⁰, et dans le *Traité du Milieu*, qui dit :

Dans le système pour lequel la vacuité est acceptable

Tout est acceptable ;

Dans le système pour lequel la vacuité est inacceptable

³⁵⁹ Philippe Cornu, article « deux réalités », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 171.

³⁶⁰ Le texte original se lit comme suit : « l'absence de fixation n'a pas de fondement, et c'est sur le fondement de l'absence de fixation que s'élèvent toutes choses », de sorte qu'il peut être interprété comme : « c'est sur l'inexistence de tout fondement que s'élèvent toutes choses ».

Vimalakīrti-nirdeśa (*L'enseignement de Vimalakīrti* ou *Sutra de la liberté inconcevable*), N° 475, *Taishō* 14, p. 547c (trad. *op. cit.*, p. 116).

Rien n'est acceptable. (24, 14)³⁶¹

Dans le Mahāyāna, les enseignements de l'existence et de la vacuité ont différentes interprétations de la réalité ultime, c'est-à-dire différentes interprétations de la vacuité, comme le décrit brièvement Philippe Cornu :

Dans le Cittamātra, la vacuité des phénomènes est vacuité de la dualité sujet-objet illusoirement déployée au sein de la conscience qui seule est réelle. Dans le Mādhyamaka, la vacuité est l'insubstantialité du « moi » et de tous les phénomènes, y compris de la conscience.³⁶²

En bref, dans le Mahāyāna, l'enseignement de l'existence préconise que la coproduction conditionnée (c'est-à-dire la désignation nominale) doit s'appuyer sur l'essence substantielle ; l'enseignement de la vacuité préconise que tous les phénomènes sont vides de nature propre (*prakṛti-sūnyatā*, la vacuité des essences) et que tous les phénomènes, depuis l'origine, sont absolument vides (*atyanta-sūnyatā*, l'absolue vacuité).

Dans l'histoire du bouddhisme, les interprétations et les positions sur la vacuité (*sūnyatā*) et sur l'existence (*bhava*) constituent un indice important pour distinguer les différentes écoles du bouddhisme, comme le montre le tableau suivant :

³⁶¹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33a (traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p. 224-225).

³⁶² Philippe Cornu, article « vacuité », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 677.

Doctrines	Religion ou école	Position sur l'ontologie
• Substantialité du soi vrai	• Brahmanisme • Pudgalavāda – Vātsīputrīya	Ontologique
• Insubstantialité du soi individuel • Substantialité des phénomènes	• Bouddhisme ancien	
• Insubstantialité du soi individuel • Insubstantialité des phénomènes • Substantialité de l'esprit	• Enseignement de l'existence du Mahāyāna – Cīttamātra – Tathāgatagarbha	
• Absolue vacuité (<i>atyanta-śūnyatā</i>) • Insubstantialité des phénomènes, y compris de l'esprit	• Enseignement de la vacuité du Mahāyāna – Prajñā – Mādhyamaka	Anti-ontologique

§ 4.2. *L'origine de la doctrine de la vacuité*

Pour le bouddhisme, la signification de la vacuité (*śūnyatā*) était, à l'origine, l'insubstantialité du soi individuel, puis elle s'est élargie à l'absence de substantialité de tous les phénomènes.

De *l'absence de soi* (*anātman*) du bouddhisme originel à la *vacuité* (*śūnyatā*) du Mahāyāna, leur principe est identique. La doctrine de l'absence de soi doit mener à la doctrine de la vacuité. « Parce que les hommes s'attachent surtout à leur moi et leur mien, le Bouddha dit seulement qu'il n'y a ni moi ni mien ». « Se détacher des phénomènes du moi et du mien, c'est se détacher a fortiori des autres choses ». C'est-à-dire que « s'il n'y a ni moi ni mien, on aboutit automatiquement à la vacuité des phénomènes »³⁶³.

En théorie, la conclusion de l'absence de soi vient de l'analyse de la coproduction conditionnée. Étant donné que tous les phénomènes ne sont qu'une réunion de causes et de conditions, le bouddhisme peut non seulement inférer l'absence de soi individuel, mais également l'absence de substantialité des phénomènes.

La pensée de vacuité est issue des *Āgama* (le bouddhisme originel), nourrie dans l'*Abhidharma* (le bouddhisme ancien), et prospère avec la série des sutras de la *prajñā* et l'enseignement de Nāgārjuna. Si nous ne recherchons pas les sutras de la *prajñā* et l'enseignement de Nāgārjuna, nous comprenons

³⁶³ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 292b (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2115).

difficilement le sens vrai de la vacuité. Si nous ne cherchons pas sa source dans les *Āgama* et l'*Abhidharma*, nous ne pouvons pas savoir que la vacuité, équivalant à la coproduction conditionnelle, est la « voie du milieu » (*madhyamā-pratipad*) en tant que noyau du bouddhisme originel.

4.2.1. Le concept de vacuité dans les *Āgama*

I. La vacuité des cinq agrégats

Dans les *Āgama*, Śākyamuni analyse souvent les cinq agrégats (*pañca-skandha*) pour expliquer : « tous les phénomènes conditionnés sont impermanents puisqu'ils sont sujets à la naissance et à la destruction ». Les cinq agrégats sont : les formes (*rūpa*), les sensations (*vedanā*), les représentations mentales (*saṃjñā*), les facteurs de composition ou formations karmiques (*saṃskāra*), et les consciences (*viññāna*). D'après Philippe Cornu, il est possible de comprendre les cinq agrégats selon deux niveaux :

- Au niveau d'un individu, les cinq agrégats sont la base de personnalité sur laquelle on établit à tort l'idée d'un « soi » (*ātman*) et d'une personne (*pudgala*) réellement existants.
- Au niveau général, les cinq agrégats constituent la liste de tous les phénomènes composés existants dans l'univers³⁶⁴.

³⁶⁴ Philippe Cornu, article « agrégats », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 38.

En analysant l'impermanence des cinq agrégats, il est possible de tirer deux conclusions :

1. L'insubstantialité du soi individuel

Le soi individuel n'est qu'une combinaison temporaire des cinq agrégats, de sorte qu'il n'est qu'une désignation (*prajñapti*) nominale et qu'il n'y a pas de substantialité : dans la réunion et la désunion des cinq agrégats, il n'y a là ni moi, ni individu, ni âme ; il n'y a pas d'individu qui aille de l'existence présente à l'existence future ; il n'y a qu'un être de nom et de convention résultant d'un complexe de causes et de conditions.

2. L'insubstantialité des phénomènes

Non seulement la combinaison des cinq agrégats n'est pas substantielle, mais les cinq agrégats eux-mêmes ne sont pas substantiels. Cela implique non seulement l'inexistence du soi individuel (*anātman*), mais aussi la vacuité des phénomènes (*dharmasūnyatā*).

II. La vacuité des dix-huit dhātu

Le bouddhisme divise les phénomènes en dix-huit éléments (*dhātu*), qui couvrent l'ensemble des phénomènes connaissables. Ces dix-huit éléments sont généralement divisés en trois catégories.

1. Six facultés des sens (*ṣaḍ indriyāṇi*) : il s'agit des facultés ou pouvoirs de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps et du mental.
2. Six objets des sens (*ṣaḍ viṣayāḥ*) : il s'agit des formes visibles, des sons, des odeurs, des goûts ou des saveurs, des textures tangibles et des phénomènes mentaux.
3. Six consciences (*ṣaḍ vijñāna*) : il s'agit de la conscience de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps et du mental.

Les trois groupes de six éléments chacun sont reliés entre eux par affinités ; lorsque les six facultés des sens rencontrent les six objets des sens, les six consciences se manifestent. Par exemple, la conscience de l'œil perçoit et appréhende les formes grâce à la faculté de l'œil.

La rencontre des facultés des sens (*indriya*) et des objets des sens (*viṣaya*) produit les consciences (*vijñāna*). La rencontre des trois (rencontre des facultés, des objets et des consciences) est nommée contact (*sparśa*). Le contact produit la sensation (*vedanā*), la représentation mentale (*saṃjñā*), la volition (*cetanā*) et autres *dharma* mentaux. L'intégration des activités des facultés, des objets et des consciences est ce qu'on appelle « soi » (*ātman*) – une désignation nominale, parce que ce « soi » n'est rien d'autre que l'activité de la combinaison des facultés, des objets et des consciences (dix-huit éléments). On ne trouve l'*ātman* nulle part.

Il est indéniable que, à l’instar de l’analyse des cinq agrégats, l’analyse des dix-huit éléments peut également produire un point de vue selon lequel le soi individuel n’existe pas, mais les phénomènes existent réellement. Comme Nāgārjuna décrit la position de l’école Sthaviravādin : « En aucune manière, en aucun temps, en aucun enseignement, le *Pudgala* n’est établi. Il est inexistant comme la corne du lièvre ou le poil de la tortue. De plus, les dix-huit éléments, les douze bases de la connaissance et les cinq agrégats existent réellement, mais parmi eux ne se trouve pas de *Pudgala* »³⁶⁵. Cependant, lorsqu’on procède à une analyse plus approfondie des dix-huit éléments : chaque élément qui constitue la désignation nominale du soi individuel est impermanent, parce qu’il est aussi produit par causalité. En d’autres termes, « les facteurs de composition sont impermanents puisqu’ils sont sujets à la naissance et à la cessation »³⁶⁶. Le phénomène et les éléments qui le composent sont produits par causes et conditions, donc ils sont aussi impermanents et dépourvus de substantialité. En conséquence, l’analyse des dix-huit éléments peut aussi signaler la vacuité des phénomènes – tous les phénomènes sont insubstantiels.

³⁶⁵ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 61a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 44).

³⁶⁶ Cette stance apparaît plusieurs fois dans les documents des *Āgama* et est également commune dans les documents du bouddhisme ancien et du Mahāyāna.

Sajyuktāgama (Recueil d’*Āgama* par groupes), chapitre 576 et 956, N° 99, *Taishō* 2, p. 153c, 244a.

Mūla-sarvāstivāda-vinaya (Sutra explicatif de la discipline), N° 1442, *Taishō* 23, p. 664b, 668b.

Mahā-parinirvāṇa-sūtra (Sutra du grand passage dans l’au-delà de la souffrance), N° 374, *Taishō* 12, p. 450a, 692a.

Laṅkāvatārasūtra (Sutra de l’Entrée à Lankā), N° 672, *Taishō* 16, p. 617b.

En fait, dans les « trois sceaux des préceptes »³⁶⁷ du bouddhisme originel, « tous les *dharma* conditionnés sont impermanents » (*anityāḥ sarva-saṃskārāḥ*), ce qui signifie qu'il n'y a de substantialité dans aucun des éléments des phénomènes connaissables. En se référant au concept de coproduction conditionnée discuté au deuxième chapitre : « tout *dharma* est impermanent » et « tout *dharma* est dépourvu de soi », les deux propositions découlent de l'analyse suivante : « tout *dharma* étant issu des causes et conditions n'a pas de nature propre ». On peut donc dire que « l'impermanence » et « l'absence de soi » sont établies conformément au principe de « l'interdépendance ».

Nous appelons vacuité

Ce qui apparaît en dépendance.³⁶⁸

Les *dharma* issus des causes et conditions

Sont nommés vides de caractère.³⁶⁹

La vacuité ne signifie rien d'autre que l'absence de nature propre. En tant que synonyme de coproduction conditionnée, la vacuité est également un principe universel du bouddhisme. À ce sujet, il est possible d'analyser les trois sceaux des préceptes comme exemple : *l'impermanence* et *l'absence de soi* sont établies par

³⁶⁷ Les trois sceaux des préceptes (voir le chapitre 2.3.2 – IV) :

1. Tous les *dharma* conditionnés sont impermanents.
2. Tous les *dharma* sont dépourvus de soi.
3. Le *nirvāṇa* est paix, au-delà de la souffrance.

³⁶⁸ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33b (traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p. 226).

³⁶⁹ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 107a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 396).

la vacuité, et le *nirvāṇa* signifiant l’extinction de l’existence conditionnée et de ses causes, est expliqué dans le sens de la vacuité. Les trois sceaux des préceptes sont basés sur le principe de la vacuité :

- Étant dépourvus de nature propre, tous les *dharma* sont impermanents et dépourvus de soi.
- Connaître la vacuité des phénomènes telle qu’elle est, c’est le chemin qui mène au *nirvāṇa*.

Il y a une stance célèbre dans le *Recueil d’Āgama par groupes* (*Sajyuktāgama*) :

Les facteurs de composition sont impermanents

Puisqu’ils sont sujets à la naissance et à la cessation.

Tout ce qui est né est destiné à la destruction ;

Seul le *nirvāṇa* est la félicité.³⁷⁰

Montrant la vacuité à travers l’impermanence et ouvrant le chemin du *nirvāṇa*, les dix-huit éléments ne sont pas seulement un enseignement déclarant l’absence de soi, mais aussi un enseignement déclarant la vacuité.

³⁷⁰ *Sajyuktāgama* (*Recueil d’Āgama par groupes*), chapitre 956, N° 99, *Taishō* 2, p. 244a.

III. La vacuité de la coproduction conditionnée

Tout comme le *Recueil d'Āgama par groupes* affirme que la loi de la coproduction conditionnée correspond à la vacuité³⁷¹, la théorie de la coproduction conditionnée est le plus compatible avec la signification de la vacuité.

L'une des descriptions les plus profondes et les plus connues du concept de coproduction conditionnée dans les *Āgama* est la stance suivante :

Ceci étant, cela vient à exister.
De l'apparition de ceci vient cela ;
ceci étant absent, cela n'est pas ;
par la cessation de cela, ceci cesse.³⁷²

Cette stance décrit non seulement la relation de cause à effet entre les *dharma*, mais également la porte du *saṃsāra* (« ceci étant, cela vient à exister ; de l'apparition de ceci vient cela » – les *dharma* naissent des causes) et la porte du *nirvāṇa* (« ceci étant absent, cela n'est pas ; par la cessation de cela, ceci cesse » – les *dharma* périssent par les causes), et surtout le fait que tous les phénomènes découlant des causes et des conditions sont dépourvus de nature propre. Comme le dit Nāgārjuna :

Si les *dharma* sont issus de causes et conditions,
Ils sont réellement vides de nature propre ;
Si ces *dharma* n'étaient pas vides,

³⁷¹ *Ibid.*, chapitre 293, N° 99, *Taishō* 2, p. 93c.

³⁷² *Ibid.*, chapitre 262, N° 99, *Taishō* 2, p. 67a.

Ils ne seraient pas issus des causes et conditions.³⁷³

La coproduction conditionnée révèle que les phénomènes sont vides d'essence substantielle. Il convient de noter que la vacuité n'est pas un néant, car elle signifie l'absence de nature propre des phénomènes, mais ne nie pas les phénomènes qui sont produits en dépendance. La relation entre la coproduction conditionnée et la vacuité est que sans la coproduction conditionnée, la signification de la vacuité n'existe pas ; inversement, ce n'est que lorsque la nature des phénomènes est vide que les phénomènes peuvent être produits en coproduction conditionnée. On peut même dire : la coproduction conditionnée n'est autre que la vacuité ; la vacuité n'est autre que la coproduction conditionnée.

Puisqu'il n'existe aucun phénomène
Qui ne soit une production dépendante,
Il n'existe aucun phénomène
Qui ne soit vide. (24, 19)³⁷⁴

La signification de la vacuité du Mahāyāna provient de la doctrine de la coproduction conditionnée du bouddhisme originel. La vacuité doit être analysée par la coproduction conditionnée, et l'interprétation de la coproduction conditionnée doit se conclure par la vacuité. L'unité de la coproduction conditionnée et de la vacuité est la « voie du milieu » qui s'affranchit des deux extrêmes que sont l'éternalisme et le nihilisme.

³⁷³ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 105a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 381).

³⁷⁴ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33b (traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p. 226).

4.2.2. Le concept de vacuité dans l'*Abhidharma*

L'interprétation et la discussion sur les enseignements de Śākyamuni et les sutras s'appellent « *Māṭrkā* » et « *Abhidharma* ». Le *Māṭrkā* qui est principalement l'explication des sutras sur des sujets comme la nature de l'existence, l'esprit, la causalité, et qui peut être constitué des paroles même de Śākyamuni ou des discussions des disciples, est à l'origine des *Abhidharma*. *Abhi* signifie « supérieur », *dharma* désigne les phénomènes. Le terme *Abhidharma* a été traduit par « scolastique », « super-doctrine », « connaissance manifeste » ou « phénoménologie bouddhiste ». Les Sarvāstivādin définissent l'*Abhidharma* comme une « analyse des *dharma* selon le point de vue supérieur de la connaissance pure »³⁷⁵. Ou comme le dit Nāgārjuna : « Qu'entend-on par enseignement de l'*Abhidharma* ? Tantôt le Bouddha a défini lui-même le sens des *dharma* qu'il enseignait, tantôt il s'est contenté d'en donner le nom, et ses disciples, par toutes sortes d'exposés, en ont expliqué le sens »³⁷⁶. Les *Abhidharma* appartenant principalement au bouddhisme ancien se présentent comme l'amplification, la clarification et la théorisation des sutras. La corbeille des sutras, la corbeille de la discipline et la corbeille de l'*Abhidharma* sont collectivement appelées « triple corbeille ».

Au fur et à mesure du développement des *Abhidharma*, les différentes analyses des *dharma* ont provoqué des scissions dans la communauté monastique.

³⁷⁵ Philippe Cornu, article « *Abhidharma* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 27.

³⁷⁶ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 192c (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1077).

En général, parmi les deux grandes écoles du bouddhisme ancien, l'école Sthaviravāda avait tendance à l'enseignement de l'existence (l'absence de soi individuel mais l'existence de substantialité d'un phénomène), et l'école Mahāsāṃghika avait tendance à l'enseignement de la vacuité (l'absence de soi individuel et de substantialité d'un phénomène). Si nous divisons le bouddhisme ancien en quatre écoles majeures, le Sthaviravāda et le Vātsīputrīya³⁷⁷ appartiennent à l'enseignement de l'existence, tandis que le Mahāsāṃghika et le Vibhajyavada appartiennent à l'enseignement de la vacuité.

Du bouddhisme originel au bouddhisme ancien, la théorie de la coproduction conditionnée et le concept d'absence de soi sont les caractéristiques principales du bouddhisme. Bien que le concept d'absence de soi découle de l'analyse de la coproduction conditionnée, tous deux se sont développés à leur manière. Les écoles qui mettaient l'accent sur l'analyse de la causalité des phénomènes se sont orientées vers la construction de semences et de conscience subtile (l'enseignement de l'existence) ; les écoles qui mettaient l'accent sur l'absence de soi se sont orientées vers la pensée de vacuité (l'enseignement de la vacuité).

Dans *Le Traité de la grande perfection de sagesse* (*Mahāprajñāpāramitāsāstra*), Nāgārjuna divise le système des Śrāvaka (Auditeur) en trois types d'enseignements :

³⁷⁷ Vātsīputrīya prône l'existence de soi individuel et l'existence de substantialité d'un phénomène.

1. L'enseignement du *Piṭaka*, qui parle de l'existence et de la vacuité.
2. L'enseignement de l'*Abhidharma*, qui parle de l'existence.
3. L'enseignement de la vacuité, qui parle de la vacuité du soi individuel (*ātma-sūnyatā*) et de la vacuité du soi phénoménal (*dharma-sūnyatā*).³⁷⁸

Bien que la signification de la vacuité dans le bouddhisme ancien soit différente de la signification de la vacuité du Mahāyāna, la différence entre les deux n'est pas, comme le décrit l'école Cittamātra, que « toutes les écoles du bouddhisme ancien enseignent uniquement l'absence de soi individuel et non la vacuité des phénomènes »³⁷⁹, mais plutôt que « le bouddhisme ancien enseigne *principalement* la vacuité du soi individuel, tandis que le Mahāyāna enseigne *à la fois* la vacuité du soi individuel et la vacuité des phénomènes ».

La signification de la vacuité est un développement du concept d'absence de soi. Selon Yin Shun, le développement de la signification de la vacuité était inévitable dans le bouddhisme ancien pour les raisons suivantes :

1. Le chemin du *nirvāṇa* aboutit finalement à la vacuité.

Le *nirvāṇa* est expliqué dans la signification de vacuité : l'extinction de l'existence conditionnée et de ses causes.

2. Le chemin de la *bodhi* (Éveil) réside dans la vacuité.

³⁷⁸ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, Taishō 25, p. 292c (trad. op. cit., Tome IV, p. 1077).

³⁷⁹ Yin Shun, *La source de la théorie de la vacuité* (性空學探源), Taipei : Jheng Wun, 1989, p. 240.

Les *bodhisattva*, qui résident dans la vacuité, n'associent pas aux souillures et n'abandonnent pas le *saṃsāra* afin de rendre service à tous les êtres.

3. L'existence de désignation nominale évolue finalement vers la vacuité.

Même dans l'enseignement de l'existence (par exemple, Sthaviravādin), l'analyse des phénomènes a progressivement évolué vers un nominalisme qui rejette l'idée de l'existence réelle des entités.³⁸⁰

Dans les *Abhidharma*, les théoriciens divisent la vacuité décrite par les *Āgama* en six types de vacuité et dix types de vacuité :

- Les six types de vacuité, selon *Śāriputrābhidharma-śāstra*³⁸¹ :
 1. Vacuité des *dharma* internes (*adhyātma-śūnyatā*)
 - vacuité des facultés des sens.
 2. Vacuité des *dharma* externes (*bahirdhā-śūnyatā*)
 - vacuité des objets des sens.
 3. Vacuité des *dharma* internes et externes (*adhyātma-bahirdhā-śūnyatā*)
 - vacuité des organes et des sens.
 4. Vacuité de la vacuité (*śūnyatā-śūnyatā*)
 - la vacuité elle-même est vide d'existence en soi.
 5. Vacuité de la grandeur (*mahā-śūnyatā*)
 - vacuité des dix directions qui ne sont pas mesurables en soi.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 111-119.

³⁸¹ *Śāriputrābhidharma-śāstra* (舍利弗阿毘曇論), N° 1548, *Taishō* 28, p. 633a.

6. Vacuité de l'ultime (*paramārtha-sūnyatā*)
– vacuité du *nirvāṇa*.
- Les dix types de vacuité, selon l'*Abhidharma Mahāvibhāṣāśāstra*³⁸² :
 1. Vacuité des *dharma* internes (*adhyātma-sūnyatā*)
 2. Vacuité des *dharma* externes (*bahirdhā-sūnyatā*)
 3. Vacuité des *dharma* internes et externes (*adhyātma-bahirdhā-sūnyatā*)
 4. Vacuité des *dharma* conditionnés ou composés (*saṃskṛta-sūnyatā*)
– vacuité de tout ce qui est conditionné.
 5. Vacuité des *dharma* inconditionnés ou incomposés (*asaṃskṛta-sūnyatā*)
– vacuité des *dharma* sans causes ni conditions, non-nés, non-détruits.
 6. Vacuité des *dharma* dispersés (*avakāra-sūnyatā*)
– vacuité de la désunion des cinq agrégats.³⁸³
 7. Vacuité de nature des *dharma* (*prakṛti-sūnyatā*)
– la vacuité est vide d'être en soi.³⁸⁴
 8. Vacuité de ce qui n'a ni commencement ni fin (*anavarāgra-sūnyatā*)
– la vacuité du *saṃsāra*.
 9. Vacuité de l'ultime (*paramārtha-sūnyatā*)
 10. Vacuité de la vacuité (*sūnyatā-sūnyatā*)

³⁸² *Abhidharma Mahāvibhāṣāśāstra (Le traité de la grande exposition)*, N° 1545, *Taishō* 27, p. 37a, 540a.

³⁸³ La dispersion (*avakāra*) signifie désunion. Certains *dharma* existent en vertu d'une réunion, tel l'homme : quand les cinq agrégats sont réunis, on parle d'homme, mais si on disperse les cinq agrégats, l'homme n'existe pas.

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra (Traité de la grande perfection de sagesse)*, N° 1509, *Taishō* 25, p. 291c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2105-2106).

³⁸⁴ « L'œil est vide, privé de moi et privé de mien. Pourquoi ? Parce que telle est son essence ». *Ibid.*, p. 292b (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2112).

Bien que la signification de la vacuité soit dérivée des *Āgama* et des *Abhidharma*, il existe des différences fondamentales entre l'interprétation du bouddhisme ancien et celle du Mahāyāna. Comme le dit Nāgārjuna, il existe deux types de vacuité :

1. Dans le système des *Śrāvaka* :

Dans les douze sources de connaissance, il n'y a pas de moi et il n'a pas de mien. La vacuité propre aux douze sources de connaissance consiste dans l'absence de moi et l'absence de mien.

2. Dans le système du Mahāyāna :

Les douze sources de connaissance n'ayant ni moi ni mien sont vides ; l'essence des douze sources de connaissance n'existant pas est elle-même vide.³⁸⁵

Les douze sources de connaissance (*āyatana*) sont également appelées les douze sphères psychosensorielles ou bases de connaissance. Elles regroupent tous les phénomènes. D'une manière générale, ces douze sources peuvent être divisées en deux groupes de six éléments chacun :

1. Six facultés des sens (*ṣaḍ indriyāṇi*) ou six sources internes : la source de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps et du mental.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 292b (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2114-2115).

2. Six objets des sens (*ṣaḍ viṣayāḥ*) ou six sources externes : les formes, les sons, les odeurs, les saveurs, les textures et les phénomènes mentaux.

Pour le système des *Śrāvaka* du bouddhisme ancien, il n'y a ni moi ni mien dans les douze sources de connaissance, ce qui implique la vacuité du soi individuel. Mais pour le système du Mahāyāna, la nature propre des douze sources de connaissance est elle-même vide, ce qui implique la vacuité de la nature des phénomènes.

Cependant, comme le dit Nāgārjuna : « la vacuité des êtres animés et la vacuité des phénomènes aboutissent finalement à un sens identique », car « se détacher des phénomènes du moi et du mien, c'est se détacher a fortiori des autres phénomènes »³⁸⁶. S'il n'y a ni moi ni mien, on aboutit automatiquement à la vacuité des phénomènes. L'absence de soi et la vacuité ne diffèrent que par leur ordre, mais elles signifient toutes deux l'inexistence de la nature propre des phénomènes issus des causes et des conditions.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 292b (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2115).

§ 4.3. La signification de la vacuité dans les sutras de la *prajñā*

4.3.1. La première période du Mahāyāna

En général, on situe le moment de l'émergence du Mahāyāna aux environs du 1^{er} s.ap. J.-C. La plupart des historiens s'accorde à penser qu'après la division de la communauté monastique en deux courants, les Sthaviravādin et les Mahāsāṃghika, certains des courants issus des Mahāsāṃghika élaborèrent des théories propres à engendrer le Mahāyāna³⁸⁷.

Le Mahāyāna signifie « grand véhicule ». Le nom du Mahāyāna est de distinguer le dénommé péjoratif « Hīnayāna » ou « petit véhicule ». Toutefois par respect on devrait appeler ce dernier « bouddhisme ancien » ou « véhicule des auditeurs » (*Śrāvakayāna*).

En principe, la principale différence entre le Mahāyāna et le *Śrāvakayāna* est que le *Śrāvakayāna* enseigne principalement la vacuité du moi individuel, alors que le Mahāyāna enseigne la vacuité des phénomènes. Il convient de se référer à la description de Nāgārjuna³⁸⁸ :

- Le *Śrāvaka* détruisant seulement les causes et conditions de sa « croyance au moi » (*ātma-grāha*) ne produit plus de passions obscurcissantes (*kleśa*) et élimine la soif (*tṛṣṇā*) et l'attachement (*upādāna*) au moi et au mien,

³⁸⁷ Philippe Cornu, article « Mahāyāna », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 353-354.

³⁸⁸ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 287b-c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2061).

mais il n'enquête pas radicalement sur le caractère véritable de tous les phénomènes (*bhūtalakṣaṇa*) : pour lui, seule la libération (*mokṣa*) du *saṃsāra* est importante.

- Le Mahāyānaniste connaît clairement la vacuité de tous les phénomènes si bien qu'à ses yeux, le *saṃsāra* est pareil au *nirvāṇa*³⁸⁹ et se confond avec l'extinction, l'apaisement. Sa sagesse pénètre sans obstacle le caractère véritable de tous les phénomènes, donc il obtient le parfait Éveil authentique et insurpassable (*anuttara-samyak-saṃbodhi*), guide tous les êtres et les fait sortir du *saṃsāra*.

Le *Śrāvakayāna* sait *seulement* que tous les phénomènes sont dépourvus de soi individuel (l'absence de soi) ; le Mahāyāna comprend *plus profondément* que tous les phénomènes sont insubstantiels (la vacuité). La différence entre les deux affecte également leurs interprétations de « l'ignorance » (*avidyā*), de « l'Éveil » (*bodhi*), de la « transmigration » (*saṃsāra*) et du « *nirvāṇa* », etc.

Pour le *Śrāvakayāna*, l'ignorance est définie comme la croyance au moi (*ātmagrāha*) et l'ignorance de la coproduction conditionnée et du *karman*. Dans le Mahāyāna, l'ignorance est avant tout l'attachement à la substantialité et le manque de compréhension de la vacuité des phénomènes. Ainsi, dans le *Śrāvakayāna*, l'Éveil se caractérise principalement par une libération complète de la transmigration : lorsque les *Śrāvaka* éliminent la croyance au moi, ils atteignent

³⁸⁹ « À cause de la vacuité, le *saṃsāra* est identique au *nirvāṇa* », telle est l'opinion générale des sutras de la *prajñā* dans la première période du Mahāyāna. Mais selon Nāgārjuna et l'école Mādhyamaka, « le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ne sont ni identiques ni différents ».

l'Éveil en devenant *arhat* (ils ne se réincarnent pas) ou *pratyekabuddha* (bouddha-par-soi). Mais pour le Mahāyāna, l'Éveil parfait est la compréhension de la vacuité des phénomènes, donc le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* sont insubstantiels et dépourvus de nature propre – ils ne sont ni identiques ni différents. Au contraire, le *Śrāvakayāna* considère le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* comme deux phénomènes opposés ayant leur nature propre et ne pouvant pas coexister.

Par conséquent, on peut comprendre pourquoi le *Śrāvakayāna* et le Mahāyāna se distinguent de cette manière dans le *Sutra du Lotus* :

S'il est des êtres qui, entendant la Loi de l'Éveillé Vénéré du monde, la reçoivent avec foi, désirent avec diligence et énergie sortir rapidement des trois mondes (*saṃsāra*) et se mettent spontanément en quête de l'Extinction (*nirvāṇa*), ceux-ci constituent le véhicule des auditeurs (*Śrāvakayāna*).

S'il est des êtres qui, entendant la Loi du de l'Éveillé Vénéré du monde, la reçoivent avec foi et se mettent en quête, avec diligence et énergie, de la sagesse d'Éveillé et des forces du Bouddha, et qu'apitoyés par les innombrable êtres et voulant leur bien-être, ils dispensent leurs bienfaits aux dieux et aux hommes et les délivrent tous tant qu'ils sont, ceux-ci constituent le Mahāyāna.³⁹⁰

³⁹⁰ *Sutra du Lotus (Sad-dharma Puṇḍarīka Sūtra)*, N° 262, *Taishō* 9, p. 13b (trad. *op. cit.*, p. 107).

Les *Śrāvaka* redoutent le *saṃsāra* et cherchent à entrer au plus tôt dans le *nirvāṇa*, mais les *bodhisattva* mahāyāna ne se dégoûtent pas du *saṃsāra* et ne se complaisent pas dans le *nirvāṇa*. La clé de la différence entre les deux réside dans leur compréhension des phénomènes. C'est ce qui a déjà dit : les *Śrāvaka* ne connaissent que l'absence de soi individuel, tandis que les *bodhisattva* connaissent à la fois la vacuité du soi individuel et la vacuité des phénomènes.

Contrairement au bouddhisme ancien, le Mahāyāna a tendance à affirmer la vacuité des phénomènes – voici une description générale du Mahāyāna. Cependant, en fonction des différences d'enseignement, le Mahāyāna peut également être divisé en deux périodes :

- La première période du Mahāyāna (I^{er} s. - IV^e s. ap. J.-C.) est caractérisée par la proclamation de la vacuité de tous les phénomènes.
- La seconde période du Mahāyāna (IV^e s. - VI^e s. ap. J.-C.) est caractérisée par la doctrine idéaliste concernant la conscience base-de-tout (*ālayavijñāna*) ou la nature-de-bouddha (*tathāgatagarbha*).

Le système de *Śrāvaka* parle de l'absence de soi individuel ; le système de première période du Mahāyāna parle de la vacuité de nature des phénomènes ; le système de seconde période du Mahāyāna parle du fondement commun de tous les phénomènes. Les trois phrases ci-dessus sont classées par ordre chronologique et sont conformes aux « trois roues du *Dharma* » décrites dans le *Sutra du Dévoilement du sens profond* (*Samdhinirmocana-sūtra*)³⁹¹ :

³⁹¹ *Samdhinirmocana-sūtra* (*Sutra du Dévoilement du sens profond*), N° 676, *Taishō* 16, p. 697a-b (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 82-83).

- La première mise en mouvement de la Roue du *Dharma*

Śākyamuni enseigna les quatre nobles vérités aux auditeurs (*Śrāvaka*) qui étaient entrés dans le premier véhicule.

- La deuxième mise en mouvement de la Roue du *Dharma*

En enseignant l'absence d'essence des phénomènes, Śākyamuni proclama la vacuité pour ceux qui étaient réellement entrés dans le grand véhicule.

- La troisième mise en mouvement de la Roue du *Dharma*

En enseignant que « tout dans ce monde n'est qu'esprit », pour ceux qui sont réellement engagés dans tous les véhicules, Śākyamuni parla de la vacuité et de la non-vacuité : les phénomènes sont vides et seul l'esprit est ultimement réel.

La description des « trois roues du *Dharma* » est empruntée uniquement pour illustrer l'ordre chronologique des enseignements de la vacuité et de l'existence dans la période du Mahāyāna, mais cela ne signifie pas que cette classification des doctrines, qui implique des critiques et des jugements de valeur, ne soit pas controversée³⁹². Les philosophies dominantes de la seconde période du Mahāyāna sont l'école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha*, dont les caractéristiques ontologiques sont analysées au troisième chapitre. Ensuite, il faut examiner les philosophies dominantes de la première période du Mahāyāna

³⁹² La question de la classification doctrinale est examinée en détail au chapitre 5.

caractérisées par l'opposition à l'ontologie : les sutras de *prajñā* et l'école Mādhyamaka.

4.3.2. *La prajñā et les sutras de la prajñā*

I. *Les sutras diffusés au début du Mahāyāna*

Il existe de nombreux sutras et les enseignements ont leurs propres objectifs, mais ils visent tous à produire la *bodhicitta* (pensée de l'Éveil), à cultiver le chemin des *bodhisattva* et au fait de devenir un bouddha. Selon Yin Shun, les sutras diffusés au début du Mahāyāna peuvent être divisés en cinq catégories :³⁹³

1. La famille de la *prajñā*³⁹⁴
2. La famille de l'*Avataṃsaka* (Ornementation fleurie)³⁹⁵

³⁹³ Yin Shun, *Histoire de la pensée du bouddhisme indien*, p. 82-90.

³⁹⁴ Par exemple :

- *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (La Connaissance transcendante en 8000 śloka) qui est le plus ancien
- *Mahā-prajñāpāramitā-sūtra* (Grand sutra de la connaissance transcendante) en 600 rouleaux
- *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (La Connaissance transcendante en 25000 śloka)
- *Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-Sūtra* (Sutra du diamant)
- *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra* (Sutra du cœur de la Connaissance transcendante)

³⁹⁵ Par exemple :

- *Daśabhūmikāsūtra* (Sutra des dix terres)
- *Dharmadhātupraveśa* (Entrée dans le dharmadhātu) aussi appelé *Gaṇḍavyūha-sūtra* (Sutra du pendentif d'oreille)

3. La famille du *ratnakūṭa* (amas de bijoux)³⁹⁶
4. L'enseignement de Mañjuśrī³⁹⁷
5. Les autres³⁹⁸

Cependant, il ne fait aucun doute que les sutras de la *prajñā* peuvent représenter le courant philosophique du début mahāyāna. En conséquence, Philippe Cornu précise :

Les premiers textes écrits du Mahāyāna apparaissent avec certitude vers le 1^{er} s. ap. J.-C. : il s'agit des *Prajñāpāramitāsūtra*.³⁹⁹

³⁹⁶ Par exemple, certains sutras liés à la *Sukhāvatī* (Terre pure) :

- *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* (Sutra du Pratyutpannasamādhi)
- grand *Sukhāvatī-vyūha-sūtra* (Sutra de Vie-Infinité)
- petit *Sukhāvatī-vyūha-sūtra* (Sutra d'Amitābha)

³⁹⁷ Par exemple :

- *Mañjuśrīpariṣeccha* (Les Questions de Mañjuśrī)
- *Vimalakīrti-nirdeśa* (L'enseignement de Vimalakīrti)

Mañjuśrī a une relation profonde avec les sutras de la *prajñā*. Selon Tāranātha, Mañjuśrī aurait prêché le premier *Prajñāpāramitāsūtra* (La Connaissance transcendante en 8000 śloka) au 1^{er} s., lors d'une visite à Candrarakṣita, roi de l'Odiviśa (Orissa).

Tāranātha's History of buddhism in India, traduction de Tibétain par Lama Chimpa, Alaka Chattopadhyaya, édité par Debitrasad Chattopadhyaya, 1990, p. 90.

³⁹⁸ Par exemple :

- *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* (Sutra du Lotus)
- *Śālistamba* (Sutra de la pousse de riz) qui est probablement le sutra mahāyaniste le plus ancien

³⁹⁹ Philippe Cornu, article « Mahāyāna », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 354.

II. *Prajñā-pāramitā : la connaissance transcendante*

La *prajñā* signifie « sagesse » ou « connaissance supérieure », la connaissance directe de la vérité qui mène à l'autre rive (*pāra*, libération).

Philippe Cornu précise :

Dans le Hīnayāna, la *prajñā* permet d'accéder à la connaissance directe des quatre nobles vérités et de l'absence de soi qui donnent accès à la libération et à l'état d'*arhat*.

Dans le Mahāyāna, la *prajñā* est la connaissance directe de la vacuité du soi individuel et de tous les phénomènes.⁴⁰⁰

Le premier s'appelle « la *prajñā* commune » et le second s'appelle « la *prajñā* non commune », parce que le premier est commun aux trois véhicules (le véhicule des auditeurs, le véhicule des bouddhas-par-soi et le véhicule des *bodhisattva*), et le dernier n'appartient qu'au véhicule des *bodhisattva*. Mais, toutes les écoles s'accordent que la *prajñā* signifie la sagesse pénétrant profondément le caractère véritable de tous les phénomènes. Outre la définition du caractère véritable des phénomènes, la différence fondamentale entre le bouddhisme ancien et la doctrine de la *prajñā* est « la manière dont le caractère véritable est comprise et pénétrée » :

⁴⁰⁰ Philippe Cornu, article « *prajñā* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 454.

- Diverses écoles du bouddhisme ancien contemplent l'impermanence, la douleur et l'absence de soi individuel à travers l'analyse des phénomènes.
- La doctrine de la *prajñā* met directement l'accent sur la vacuité des phénomènes selon la « réalité de sens ultime » (*paramārtha-satya*).

Le bouddhisme ancien préconise d'analyser la coproduction conditionnée pour connaître le vrai caractère des phénomènes mondains et atteindre le *nirvāṇa*. Mais la doctrine de la *prajñā* enseigne aux êtres à se lancer directement dans le « caractère profond de la connaissance transcendante » qui équivaut à la signification du *nirvāṇa*. Comme *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (*La Connaissance transcendante en 8000 śloka*) précise :

Le caractère profond de la connaissance transcendante est identique à la signification de la vacuité, du sans-caractéristique (*animitta*), du sans-production (*akarmaka*), du sans-naissance, du sans-destruction, de l'inexistence, du sans-souillure, de l'extinction et du *nirvāṇa*.⁴⁰¹

La vacuité est le *nirvāṇa* et le *nirvāṇa* est la vacuité. Ainsi Subhūti demanda à Śākyamuni : « ce caractère profond est identique à la signification de la vacuité et même à la signification du *nirvāṇa*, mais n'est pas identique au sens de tous les phénomènes ? » Śākyamuni répondit : « il en est de même pour tous

⁴⁰¹ *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* – fr. *La Connaissance transcendante en 8000 śloka* – ch. *Siao-pin-bo-re-bo-luo-mi-jing* (小品般若波羅蜜經), N° 227, *Taishō* 8, p. 566a.

les phénomènes »⁴⁰², car la nature des phénomènes, la vraie nature, est par elle-même toujours vide. C'est ainsi que Śākyamuni dit à Śāriputra :

Les formes ne sont autres que la vacuité ; la vacuité n'est différente des formes ; les formes sont vides ; la vacuité elle-même, ce sont les formes. De même, les sensations, les représentations, les formations karmiques et les consciences sont vides.

Tous les phénomènes sont vacuité : dépourvus de caractéristiques essentielles, ils ne naissent ni ne cessent ; immaculés et libres de toute impureté, ils ne croissent ni ne décroissent.⁴⁰³

Pourquoi ? Parce que tous les phénomènes sont issus du complexe des causes et conditions. Ce qui naît du complexe n'a pas de nature propre, et ce qui n'a pas de nature propre est vide. Puisque tous les phénomènes ont pour attribut essentiel la vacuité, c'est-à-dire qu'ils sont insubstantiels, ils ne naissent pas essentiellement et ne s'éteignent pas essentiellement. La vraie nature de tous les phénomènes est elle-même absolument vide, en d'autres termes, tous les phénomènes sont eux-mêmes vides : les phénomènes sont eux-mêmes le *nirvāṇa*. Le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* aboutissent finalement à un sens identique appelé vacuité.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 566a.

⁴⁰³ *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* – fr. *La Connaissance transcendante en 25000 śloka* – ch. *Mo-he-bo-re-bo-luo-mi-jing* (摩訶般若波羅蜜經), N° 223, *Taishō* 8, p. 223a.

C'est pourquoi le Mahāyāna dit que le *nirvāṇa* ne diffère pas du *saṃsāra* et le *saṃsāra* ne diffère pas du *nirvāṇa*. Il n'est pas nécessaire de quitter le *saṃsāra* pour atteindre le *nirvāṇa*. Par conséquent, les *bodhisattva* qui pénètrent la vacuité des phénomènes ne se dégoûtent pas du *saṃsāra* et ne se complaisent pas dans le *nirvāṇa*. En revanche, les *Śrāvaka* ne connaissent que l'absence de soi individuel mais pas la vacuité des phénomènes. Ils pensent que l'opposition entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* est réelle, de sorte qu'ils redoutent le *saṃsāra* et cherchent à entrer dans le *nirvāṇa* le plus rapidement possible, comme décrit dans cette stance :

J'ai épuisé les naissances ;

Ma conduite est pure ;

Mes actes sont décidés ;

Je n'ai plus d'existence à subir.⁴⁰⁴

Les *Śrāvaka* ignorent que la différence entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* est vide et insubstantielle. Ils ont peur des souffrances du *saṃsāra*, en conséquence, ils aspirent au *nirvāṇa* et imaginent à tort que le *nirvāṇa* consiste en la cessation des facultés des sens et de leurs objets à venir. C'est pourquoi le système des *Śrāvaka* ne s'appelle pas *pāramitā* (arriver à l'autre rive), comme l'explique Nāgārjuna :

⁴⁰⁴ *Samyuktāgama (Recueil d'Āgama par groupes)*, N° 99, Taishō 2, p. 1a.
Traduit par Patrick Carré.

Question. — Mais les *arhat* et les *pratyeka-buddha* eux aussi, parviennent à l'autre rive. Pourquoi alors en ce qui les concerne ne parle-t-on pas de *pāramitā* ?

Réponse. — Les *arhat* et les *pratyeka-buddha* abordent à l'autre rive tout comme le bouddha arrive à l'autre rive ; mais, si l'expression est la même, la réalité est différente.⁴⁰⁵

Le bord qu'il veut quitter, c'est le *saṃsāra* ; la rive où il veut aborder, c'est le *nirvāṇa* ; cependant le *Śrāvaka* ne peut pas atteindre, comme le bouddha, l'autre rive. Pourquoi ? Prenons l'exemple du « *dāna* » (générosité, fait de donner). Le *Śrāvaka* ne sait pas que celui qui fait l'aumône est inexistant en soi ; il ignore que celui qui reçoit l'aumône est inexistant en soi ; il ignore que la chose donnée est dépourvue de nature propre. Bien qu'il se sacrifie pour tous les êtres animés, sa pensée est impure, car il s'attache à la substantialité des phénomènes. En revanche, le *bodhisattva* sait que celui qui fait l'aumône, celui qui reçoit l'aumône et la chose donnée, sont produits par causalité et conditionnalité, et dépourvus de nature propre. Ainsi, le *bodhisattva* est capable de donner tout, en tout temps et de toute manière pour tous les êtres animés. Plus important encore, le *bodhisattva*, lorsqu'il fait l'aumône, sait que l'aumône est vide et ne possède aucune substantialité. Une telle aumône est libre de toute souillure et de tout attachement, tout comme la vacuité du *nirvāṇa*, et est donc appelée « générosité transcendante » (*dāna-pāramitā*). C'est pourquoi le *Sutra du Diamant* dit :

⁴⁰⁵ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 145c (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 708).

Le *bodhisattva* pratiquera la générosité sans se fixer sur ce qu’il donne ; il pratiquera le don sans croire à la réalité de quoi que ce soit ; il pratiquera le don sans se fixer sur les formes, sans se fixer sur les sons, les odeurs, les saveurs, les tangibles ni les phénomènes mentaux : voilà comment le *bodhisattva* pratiquera la générosité.⁴⁰⁶

La *pāramitā* signifie « arriver à l’autre rive », « action transcendante », « transcendance », « perfection ». Les *pāramitā* désignent spécifiquement les vertus transcendantes éclairées par la connaissance supérieure et pratiquées par *bodhisattva* au cours de ses nombreuses existences avant l’Éveil. Cela a trois significations :

- La *prajñā* est la *prajñāpāramitā*, la connaissance transcendante qui peut voir entièrement les phénomènes et en discerner le caractère véritable – la vacuité. Ainsi Nāgārjuna dit que :

La *prajñā* est nommée *pāramitā*, parce qu’elle arrive à l’autre rive de l’océan de la sagesse, parce qu’elle arrive au bout de toutes les sagesse et qu’elle en atteint le sommet.⁴⁰⁷

- Seul le véhicule des *bodhisattva* peut être considéré comme une *pāramitā*.
- Sans la *prajñāpāramitā*, les autres vertus ne s’appellent pas *pāramitā*, et ne sont pas des activités transcendantes mais de simples activités

⁴⁰⁶ *Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra (Sutra du Diamant)*, N° 235, *Taishō* 8, p. 749a (trad. *op. cit.*, p. 23).

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 191a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1066).

ordinaires et mondaines. Ainsi le *Mahā-prajñāpāramitā-sūtra* (*Grand sutra de la connaissance transcendante*) :

Sans la *prajñāpāramitā*, il n'y a pas de *pāramitā*.⁴⁰⁸

Sans la *prajñāpāramitā*, les cinq autres *pāramitā* ne seraient nommées *pāramitā*.⁴⁰⁹

Pour le chemin des *bodhisattva* du Mahāyāna, en général, il existe les six *pāramitā* (*ṣaḍ-pāramitā*) :

1. La générosité transcendante (*dāna-pāramitā*)
2. La discipline transcendante (*śīla-pāramitā*)
3. La patience transcendante (*kṣānti-pāramitā*)
4. Le courage transcendant (*vīrya-pāramitā*)
5. La méditation transcendante (*dhyāna-pāramitā*)
6. La connaissance transcendante (*prajñā-pāramitā*)

En pratiquant la connaissance transcendante (*prajñāpāramitā*), les *bodhisattva* peuvent voir clairement et distinctement la vacuité des cinq agrégats et de tous les phénomènes. Les actions transcendantes (*pāramitā*) résultent du développement de connaissance supérieure (*prajñā*) par la pratique et l'étude. Sans la connaissance transcendante, même si les êtres animés cultivent la générosité, la discipline, la patience, le courage et la méditation, ils obtiennent seulement des fruits mondains de rétribution, mais ne peuvent pas arriver l'autre

⁴⁰⁸ *Mahā-prajñāpāramitā-sūtra* – fr. *Grand sutra de la connaissance transcendante* – ch. *Da-bo-re-bo-luo-mi-duo-jing* (大般若波羅蜜多經), N° 220b, *Taishō* 6, p. 751a.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 803c.

rive, car toutes leurs vertus sont liées à la croyance au moi et à la croyance à la substantialité des phénomènes. C'est-à-dire que « sans la connaissance transcendante, les cinq autres *pāramitā* sont comme privées d'yeux et ne permettraient pas d'atteindre l'Éveil. Dès que *prajñā* les anime, elles trouvent des yeux et méritent leur nom de transcendances »⁴¹⁰. C'est pourquoi la *prajñāpāramitā* est-elle la seule appelée « *Mahā -* », alors que les cinq autres *pāramitā* ne le sont point. Ainsi *Mahā-prajñāpāramitā-sūtra* (*Grand sutra de la connaissance transcendante*) dit :

La *prajñāpāramitā* est nommée la mère des bouddhas : elle
donne la révélatrice du vrai caractère des phénomènes.⁴¹¹

La *prajñāpāramitā* peut voir entièrement la vacuité des phénomènes ; si le *bodhisattva* réside dans la *prajñāpāramitā*, toutes ses actions (*karman*) ne contredisent point le caractère véritable des phénomènes (*bhūtalakṣaṇa*). C'est-à-dire que le *bodhisattva* œuvre en vacuité sans toutefois refuser les phénomènes conditionnés, ou bien le *bodhisattva* développe une grande compassion tout en voyant la vacuité des phénomènes. « Il est impossible de défaire les liens d'autrui lorsque soi-même on est lié ; il est possible de défaire les liens d'autrui lorsqu'on n'est pas lié soi-même ».⁴¹² Pour le chemin des *bodhisattva*, la connaissance transcendante est omniscience (*sarvajña*) dévolue au bien des êtres animés et n'œuvre qu'en vacuité. « Les six *pāramitā* et la *prajñāpāramitā* sont choses

⁴¹⁰ Philippe Cornu, article « *pāramitā* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 446.

⁴¹¹ *Mahā-prajñāpāramitā-sūtra* (*Grand sutra de la connaissance transcendante*), N° 220b, *Taishō* 6, p. 560c.

⁴¹² *Vimalakīrti-nirdeśa* (*L'enseignement de Vimalakīrti ou Sutra de la liberté inconcevable*), N° 475, *Taishō* 14, p. 545b (trad. *op. cit.*, p. 95).

identiques et non différentes »⁴¹³. Grâce à la pénétration de la *prajñā*, les cinq premières *pāramitā* (générosité, discipline, patience, courage et méditation) associées à la *prajñāpāramitā* (connaissance transcendante) peuvent marcher vers l’omniscience, comme le dit le *Mahāprajñāpāramitāsāstra* :

La *prajñā* est un *Dharma* unique,
Auquel le Bouddha applique toutes sortes de noms ;
Selon les capacités des êtres,
Il lui applique des vocables différents.⁴¹⁴

III. Révéler le caractère véritable des phénomènes sans refuser la désignation nominale

La grande signification de tous les sutras de la *prajñā* est de dire qu’il faut s’exercer dans la *prajñāpāramitā*.

Les *bodhisattva*, dès la première production de la pensée d’Éveil (*bodhicitta*), recherchent le Savoir de tous les aspects, au cours duquel ils connaissent le vrai caractère des phénomènes : cette sagesse est la *prajñāpāramitā*.⁴¹⁵

⁴¹³ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 116b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 470).

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 190c (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1062).

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 190a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1058).

Pour le Mahāyāna, ou plus précisément pour les sutras de la *prajñā*, la grande sagesse qui peut voir clairement et distinctement le caractère véritable des phénomènes, arriver au bout de toutes les sagesse et atteindre l'autre rive, est nommée *prajñāpāramitā*.

La manière dont la *prajñāpāramitā* est révélée par les sutras de la *prajñā* est en bref : le *bhūtalakṣaṇa* (véritable caractère des phénomènes) est révélé directement sans refuser la désignation nominale.

Le terme sanskrit « *bhūtalakṣaṇa* » peut être traduit par « le caractère véritable des phénomènes » ou « la vraie nature des phénomènes », c'est-à-dire la réalité ultime, le *nirvāṇa* ou la vacuité. Comme le dit Nāgārjuna :

Dès l'origine les phénomènes sont non-nés, non-détruits, pareils
au *nirvāṇa* et tous leurs caractères sont même genre : c'est là le
caractère véritable des phénomènes.⁴¹⁶

La façon dont les sutras de la *prajñā* parlent du caractère véritable des phénomènes, c'est-à-dire de la vacuité, se caractérise par deux choses : « la révélation directe de la réalité ultime » et « le non rejet de la désignation nominale ».

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 190b (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1060).

1. Révéler directement le caractère véritable des phénomènes

La Connaissance transcendante en 25000 śloka détaille quels sont tous les *dharma* : les *dharma* bons, mauvais et non-définis ; mondains et supramondains ; impurs et purs, conditionnés et inconditionnés, etc.⁴¹⁷ Mais les sutras de la *prajñā* ne construisent aucun système ontologique pour expliquer n'importe quel *dharma*. Ils parlent des divers *dharma*, juste pour montrer que tous les *dharma* sont absolument vides (tous les *dharma* aboutissent à la vacuité) et que le caractère véritable des *dharma* est sans marque⁴¹⁸. Comme indiqué dans ce passage :

Le *bodhisattva* voit tous les *dharma* comme étant sans cohésion
ni dispersion, sans couleur ni figure, non-résistants (*apratigha*),
de caractère unique (*eka-lakṣaṇa*), c'est-à-dire sans marque
(*animitta*).⁴¹⁹

La nature des *dharma* est vide ; tel est le caractère unique qu'on découvre en tout *dharma*. Reste que ce caractère unique n'est pas une marque substantielle, comme le dit le *Sutra du Diamant* : « tout ce qui comporte des marques est illusoire »⁴²⁰. C'est pourquoi ce caractère unique est appelé sans marque. Autrement dit, le caractère véritable des phénomènes est la vacuité, et cette dernière est le caractère unique des phénomènes, exempt de marques.

⁴¹⁷ *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (*La Connaissance transcendante en 25000 śloka*), N° 223, *Taishō* 8, p. 242c.

⁴¹⁸ MOU Zongsan (牟宗三), *La nature-de-bouddha et la prajñā*, Taipei : Étudiant, 1997, p. 3-17.

⁴¹⁹ *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (*La Connaissance transcendante en 25000 śloka*), N° 223, *Taishō* 8, p. 242c.

⁴²⁰ *Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra* (*Sutra du Diamant*), N° 235, *Taishō* 8, p. 749a (trad. *op. cit.*, p. 25).

La doctrine de la *prajñā* révèle directement le caractère véritable des phénomènes sans construire aucun système ontologique qui explore le fondement en tant que support de l'existence des phénomènes, tel que le *pudgala* (le vrai Soi), l'*ālayavijñāna* (la conscience fondamentale) ou le *tathāgatagarbha* (la nature-de-bouddha) :

- En établissant le *pudgala*, l'école Vātsīputrīya explique le lien de continuité entre le passé, le présent et le futur d'un être animé.
- En construisant l'*ālayavijñāna*, l'école Cittamātra préconise que tout dans ce monde n'est que conscience.
- En attribuant au *tathāgatagarbha*, le théoricien du *tathāgatagarbha* croit que tous les phénomènes se manifestant en raison du *tathāgatagarbha*.

Contrairement à l'ontologie, les sutras de la *prajñā* n'établissent aucun système pour expliquer l'existence des phénomènes. La doctrine de la *prajñā* n'établit pas son propre système, mais souligne plutôt que tout est vide à travers les systèmes et les terminologies déjà établis dans le bouddhisme. Il est possible de prendre comme exemple « l'attention au corps » dans les « quatre fixations de l'attention » (*catvāri smṛty-upasthānāni*) :

- La considération du corps en conformité avec l'enseignement des *Śrāvaka* – durant cette application, le *bhikṣu* considère les trente-six éléments de son propre corps et chasse la maladie de l'attachement.

- La considération du corps en conformité avec l'enseignement de la *prajñā* – le *bodhisattva* considère le corps sans produire la notion de corps, car le corps n'existe pas.⁴²¹

« Le corps n'existe pas », ce qui ne signifie pas refuser la désignation nominale qui est produite par la réunion temporaire de conditions. En fait, la doctrine de la *prajñā* affirme directement que le corps, issu des causes et des conditions, est réellement privé de soi substantiel, car le phénomène n'existe que par la combinaison de causes et de conditions, et tous les phénomènes sont inexistants en soi. Comme le dit Vimalakīrti :

Cette combinaison des quatre éléments⁴²² porte par convention le nom de « corps », mais les quatre éléments n'ont pas de propriétaire et le corps est dépourvu de moi.⁴²³

Le corps n'est autre que la combinaison de multiples éléments. Son apparition n'est qu'apparition d'éléments et sa cessation n'est que cessation d'éléments. Par conséquent, le corps est dépourvu de moi et de mien, et est vide.

⁴²¹ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 62b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 53-54).

⁴²² Les quatre formes causales du corps :

1. La terre : la solidité dont la fonction est de soutenir.
2. L'eau : la fluidité dont la fonction est créer la cohésion.
3. Le feu : la chaleur dont la fonction est de faire mûrir ou de cuire.
4. L'air : la mobilité donc la fonction est est la diffusion, l'expansion ou le transport.

Philippe Cornu, article « éléments », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 211.

⁴²³ *Vimalakīrti-nirdeśa* (L'enseignement de Vimalakīrti ou Sutra de la liberté inconcevable), N° 475, *Taishō* 14, p. 544c-545a (trad. *op. cit.*, p. 92).

Résumons : les sutras de la *prajñā* affirment que tous les phénomènes d'association composée des causes et des conditions ne sont que des désignations nominales et ne possèdent aucune substantialité.

2. Sans refuser la désignation nominale

Les phénomènes sont le résultat de causes et de conditions ; il n'y a pas de phénomènes réels, seulement des désignations nominales, et les êtres animés, saisissant ces dénominations provisoires, s'attachent au moi et au mien. La désignation nominale résultant de la conditionnalité appartient à la *réalité conventionnelle et mondaine (saṃvṛti-satya)* qui décrit le monde d'apparence des phénomènes et de l'existence. La doctrine de la *prajñā* révèle la *réalité de sens ultime (paramārtha-satya)* sans refuser la réalité conventionnelle et mondaine, c'est-à-dire que cette doctrine révèle la vacuité sans nier de la désignation nominale, ou, la *prajñā* œuvre dans le sans-marque sans toutefois refuser les phénomènes composés. La vacuité ne signifie que l'inexistence de la nature propre dans la production interdépendante des phénomènes. Ce qui croit qu'il existe une vacuité en dehors de la coproduction conditionnée, tombe dans une vue erronée : la vacuité deviendrait une substance qui existe indépendamment. Ainsi Nāgārjuna précise :

Sans s'appuyer sur la réalité conventionnelle et mondaine,

La réalité de sens ultime n'est pas réalisée. (24, 10ab)⁴²⁴

Selon le *Traité de la grande perfection de sagesse* (traité et commentaire sur *La Connaissance transcendante en 25000 śloka*), ce qu'on appelle monde provient seulement d'une réflexion erronée et d'une dualité trompeuse ; il est pareil à une magie, à un rêve⁴²⁵. Étant donnée l'ignorance, ceux qui croient la substantialité des phénomènes, tiennent ce rêve pour monde objectif et substantiel. Mais ce monde provient d'un faux : faux aujourd'hui, il était faux dès l'origine. En réalité, le monde ne naît pas et n'agit pas – il provient seulement de conditions constituées par la rencontre entre les six organes internes et les objets externes⁴²⁶. Dans le *Sutra du Diamant*, il y a une stance célèbre qui décrit la vérité du monde tel que nous le percevons :

Comme les étoiles, les mouches volantes ou la flamme d'une
lampe, comme une illusion magique, une goutte de rosée ou une
bulle, comme un rêve, un éclair ou un nuage : ainsi devrait-on
voir les phénomènes conditionnés.⁴²⁷

⁴²⁴ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33a.

⁴²⁵ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 258b (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 1741).

⁴²⁶ Les six organes internes : les facultés de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps et du mental.

Les objets externes : les formes visibles, les sons, les odeurs, les saveurs, les textures tangibles et les phénomènes mentaux.

⁴²⁷ *Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra* (*Sutra du diamant*), N° 235, *Taishō* 8, p. 752b (trad. *op. cit.*, p. 74).

« L'Éveil », tel que défini par la doctrine de la *prajñā*, est le fait de savoir que les rêves sont des rêves. C'est pourquoi Nāgārjuna dit :

Connaître le monde conformément à la réalité, c'est cela le chemin supramondain.⁴²⁸

Cependant, le chemin supramondain ne signifie pas exister en dehors du monde, mais savoir que le monde est vide et illusoire. « C'est seulement pour détruire l'attachement au monde qu'on parle de supramonde ». Le véritable caractère du monde est précisément le supramonde, car dans les choses de ce monde, tout caractère fixe est inexistant. Parce que le caractère substantiel du monde est inexistant, et que le caractère du supramonde n'est pas en dehors du monde, Nāgārjuna dit : « le yogin ne s'attache pas au monde et ne s'attache pas non plus au supramonde »⁴²⁹. À travers le concept d'« inexistence de la nature propre de la coproduction conditionnée », c'est-à-dire de « vacuité », la doctrine de la *prajñā* filtre la dualité qui découle de la croyance à la substantialité des phénomènes. Par exemple, pour la doctrine de la *prajñā*, ces cinq ensembles de dualités – monde et supramonde, *saṃsāra* et *nirvāṇa*, réalité conventionnelle et réalité ultime, désignation nominale et caractère véritable, coproduction conditionnée et vacuité – ont les mêmes principes :

- En dehors du monde, il n'y a pas de supramonde ;
- En dehors du *saṃsāra*, il n'y a pas du *nirvāṇa* ;
- En dehors de la réalité conventionnelle, il n'y a pas de réalité ultime ;

⁴²⁸ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 258c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 1742).

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 258c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 1742).

- En dehors de la désignation nominale, il n'y a pas du caractère véritable ;
- En dehors de la coproduction conditionnée, il n'y a pas de vacuité.

Ce qui ne s'attache pas à la désignation nominale en dépendance n'implique pas le refus de celle. La *prajñā* ne nie pas les phénomènes mondains, alors on dit qu'elle ne refuse pas la désignation nominale ; la *prajñā* ne s'attache à aucun phénomène, on dit donc qu'elle pénètre profondément le caractère véritable des phénomènes. Si le caractère véritable des phénomènes, à savoir le vide, est considéré comme indépendant des désignations nominales découlant de la causalité et de la conditionnalité, c'est aussi une croyance à la substantialité des phénomènes (*dharma-grāha*). Par conséquent, les *bodhisattva*, qui résident dans la *prajñāpāramitā* et pénètrent le caractère véritable des phénomènes, et qui considèrent le *saṃsāra* (monde) et le *nirvāṇa* (supramonde) comme dépourvus de nature propre et comprennent qu'il n'y a pas de *nirvāṇa* en dehors du *saṃsāra*, ne se dégoûtent pas du *saṃsāra* et ne se complaisent pas dans le *nirvāṇa*.

Dans la doctrine de la *prajñā*, le caractère véritable des phénomènes est révélé par la sagesse mettant fin à l'idée du soi individuel et à l'idée de substantialité des phénomènes. Les sutras de la *prajñā* n'établissent aucun système ontologique, ni même un système quelconque pour expliquer l'existence des phénomènes. Ils ne sont responsables que d'une chose : détruire radicalement la croyance au soi individuel et à la substantialité des phénomènes. Ainsi, la vacuité, signée par la *prajñā*, ne peut pas être interprétée comme l'essence ou le

fondement du phénomène, mais doit être comprise comme l'absence de nature propre de toute chose.

IV. La *prajñā* et les dix-huit vacuités

Afin de détruire toutes sortes d'opinions fausses, les sutras de la *prajñā* énumèrent dix-huit sortes de vacuité⁴³⁰ :

1. Vacuité des *dharma* internes (*adhyātma-śūnyatā*)
2. Vacuité des *dharma* externes (*bahirdhā-śūnyatā*)
3. Vacuité des *dharma* internes et externes (*adhyātma-bahirdhā-śūnyatā*)
4. Vacuité de la vacuité (*śūnyatā-śūnyatā*)
5. Vacuité de la grandeur (*mahā-śūnyatā*)
6. Vacuité de l'ultime (*paramārtha-śūnyatā*)
7. Vacuité des *dharma* conditionnés ou composés (*saṃskṛta-śūnyatā*)
8. Vacuité des *dharma* inconditionnés ou incomposés (*asaṃskṛta-śūnyatā*)
9. Vacuité de ce qui est au-delà des extrêmes (*atyanta-śūnyatā*)
– vacuité absolue ou vacuité de l'infini
10. Vacuité de ce qui n'a ni commencement ni fin (*anavarāgra-śūnyatā*)
11. Vacuité des *dharma* dispersés (*avakāra-śūnyatā*)
12. Vacuité de nature des *dharma* (*prakṛti-śūnyatā*)
13. Vacuité des caractères propres (*svalakṣaṇa-śūnyatā*)
– vacuité des caractères spécifiques qui définissent chaque phénomène

⁴³⁰ *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (La Connaissance transcendante en 25000 śloka), N° 223, Taishō 8, p. 219c.

14. Vacuité de tous les *dharma* (*sarva-dharma-śūnyatā*)
 - vacuité des *dharma* composés et incomposés
15. Vacuité de l'inconcevable (*anupalambha-śūnyatā*)
 - vacuité des *dharma* intérieurs et extérieurs dans les trois temps
16. Vacuité des non-choses (*abhāva-śūnyatā*)
 - vacuité du non-être
17. Vacuité des choses substantielles (*svabhāva-śūnyatā*)
 - vacuité de l'être
18. Vacuité des non-choses et des choses substantielles (*abhāva-svabhāva-śūnyatā*)
 - vacuité du non-être et de l'être

Pourquoi les sutras de la *prajñā* posent-ils dix-huit vacuités ? Nāgārjuna utilise l'analogie avec la prise de médicaments : quand on prend un médicament, si on en prend trop peu, on ne chasse pas la maladie ; si on en prend trop, on aggrave les tourments.

Si le Bouddha ne parlait que d'une unique vacuité, on ne pourrait pas détruire les multiples vues fausses et passions ; s'il posait une vacuité à propre de chaque vue fausse, les vacuités seraient trop nombreuses. [...] Les *dharma* existent chacun en nombre défini. C'est par dix-huit sortes de *dharma* que l'on détruit l'inclination à leur endroit.⁴³¹

⁴³¹ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 285b-c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2045-2046).

Les dix-huit vacuités peuvent être répartis en quatre catégories⁴³² :

1. La vacuité des *dharma* internes, la vacuité des *dharma* externes, la vacuité des *dharma* internes et externes, la vacuité des *dharma* conditionnés ou composés, la vacuité des *dharma* dispersés, la vacuité de nature des *dharma*, la vacuité des caractères propres, la vacuité de tous les *dharma*, la vacuité de l'inconcevable, la vacuité des non-choses, la vacuité des choses substantielles, la vacuité des choses substantielles et la vacuité des non-choses et des choses substantielles, ces douze vacuités peuvent être regroupées en une seule catégorie, qui affirme que les *dharma* conditionnés sont dépourvus de nature propre.
2. La vacuité de l'ultime et la vacuité des *dharma* inconditionnés ou incomposés peuvent être regroupées dans une seule catégorie, signifiant le caractère véritable des *dharma*.
3. La vacuité de la grandeur et la vacuité de ce qui n'a ni commencement ni fin peuvent être regroupées dans une seule catégorie, indiquant que les formations dissociées de la pensée (*citta-viprayukta-saṃskāra*) telles que le temps et l'espace sont dépourvues de nature propre.
4. La vacuité de la vacuité et la vacuité de ce qui est au-delà des extrêmes, ces deux vacuités peuvent être regroupées dans une seule catégorie, car elles détruisent tout ce qui s'attache au point qu'il n'y a plus de reste.

⁴³² MOU Zongsan, *op. cit.*, p. 54-55.

- La vacuité des vacuités détruit les vacuités. Quand les vacuités ont détruit tous les attachements, il ne reste plus que des vacuités, mais après avoir détruit tous les attachements, ces vacuités doivent à leur tour être rejetées. Par exemple, quand on avale un remède, le remède supprime la maladie, mais la maladie une fois détruite, le remède à son tour doit être rejeté. Si le remède n'était pas rejeté, il y aurait à nouvelle maladie. De même, quand on a détruit par les vacuités les maladies des passions, il est à craindre que ces vacuités ne présentent à leur tour des inconvénients. C'est pourquoi on recourt à une autre vacuité pour détruire les précédentes : on l'appelle vacuité des vacuités.
- La vacuité des conditionnés et la vacuité des inconditionnés détruisent tous les attachements au point qu'il n'y a plus de reste : c'est cela la vacuité de ce qui est au-delà des extrêmes ou la vacuité de l'infini.

Les quatre catégories de dix-huit vacuités ci-dessus peuvent être résumées dans deux stances du *Traité du Milieu* :

Puisqu'il n'existe aucun phénomène qui se produise hors causalité et conditionnalité, il n'existe aucun phénomène qui ne soit vide. (24, 19)⁴³³

⁴³³ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), No° 1564, *Taishō* 30, p. 33b.

– Cela signifie que tous les *dharma* sont vides selon le mode de l’absence de nature propre.

Les Victorieux ont proclamé que la vacuité est le fait d’échapper à tous les points de vue. Quant à ceux qui font de la vacuité un point de vue, ils les ont déclarés incurables. (13, 8)⁴³⁴

– Cela signifie que la vacuité est aussi vide, c’est-à-dire que la vacuité est également dépourvue de nature propre.

En fait, la *prajñāpāramitā* (connaissance transcendante) et les dix-huit vacuités sont différentes et identiques :

- Elles sont différentes :

La *prajñāpāramitā* appelée caractère véritable des *dharma* supprime toute considération sur les *dharma*. Les dix-huit vacuités sont dix-huit manières de considérer les *dharma* en tant que vides. C’est en s’exerçant dans le caractère véritable des *dharma* que le *bodhisattva* produit ces dix-huit sortes de vacuités. Donc la *prajñāpāramitā* et les dix-huit vacuités sont différentes.⁴³⁵

- Elles sont identiques :

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 18c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 173).

⁴³⁵ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 285c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2046).

Les dix-huit vacuités sont vides et irréelles ; la *prajñāpāramitā*, elle aussi, est vide et irréelle. – Les dix-huit vacuités sont rejets de caractéristiques ; la *prajñāpāramitā*, elle aussi, est rejet de caractéristiques. – Les dix-huit vacuités ne s’attachent à aucune caractéristique ; la *prajñāpāramitā*, elle non plus, ne s’attache à aucune caractéristique. En conséquence s’exercer dans la *prajñāpāramitā*, c’est s’exercer dans les dix-huit vacuités : il n’y a pas de différence.⁴³⁶

D’une part, le *bodhisattva* qui veut s’établir dans les dix-huit vacuités doit s’exercer dans la *prajñāpāramitā* ; d’autre part, il faut s’exercer dans les dix-huit vacuités afin d’atteindre la *prajñāpāramitā*.

V. L’absence de fondement

La vacuité révélée dans la doctrine de la *prajñā* est le caractère véritable des phénomènes, et non un concept substantiel tel que la nature propre des phénomènes, le fondement des phénomènes ou la cause première des phénomènes. D’après la « vacuité de la vacuité » et la « vacuité de ce qui est au-delà des extrêmes », il convient de dire que la *prajñā* est un enseignement pour détruire sans cesse l’idée substantielle. Il est possible de se référer au dialogue suivant entre Mañjuśrī et Vimalakīrti :

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 285c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2046).

Mañjuśrī : Sur quoi se fondent le bien et le mal ?

Vimalakīrti : Sur la personne.

Mañjuśrī : Et la personne, sur quoi se fonde-t-elle ?

Vimalakīrti : Sur le désir et l'attachement.

Mañjuśrī : Sur quoi se fondent le désir et l'attachement ?

Vimalakīrti : Sur les discriminations illusoires.

Mañjuśrī : Sur quoi se fondent les discriminations illusoires ?

Vimalakīrti : Sur une conscience distordue.

Mañjuśrī : Quel est le fondement de cette conscience distordue ?

Vimalakīrti : Son fondement, c'est l'absence de fixation.

Mañjuśrī : Et l'absence de fixation ?

Vimalakīrti : Elle n'a pas de fondement, et c'est sur le fondement de l'absence de fixation, ô Mañjuśrī, que s'élèvent toutes choses.⁴³⁷

Il y a cinq niveaux allant de « bien et mal » à la source en « absence de fixation » : le bien et le mal se fondent sur la personne ; la personne se fonde sur le désir et l'attachement ; le désir et l'attachement se fondent sur les discriminations illusoires ; les discriminations illusoires se fondent sur une conscience distordue ; une conscience distordue se fonde sur l'absence de fixation. Selon Kumārajīva, Daosheng et Sengzao, l'explication est la suivante⁴³⁸ :

⁴³⁷ *Vimalakīrti-nirdeśa* (*L'enseignement de Vimalakīrti* ou *Sutra de la liberté inconcevable*), N° 475, *Taishō* 14, p. 547c (trad. *op. cit.*, p. 116).

⁴³⁸ Seng Zhao, *Commentaire du Sutra de la Liberté inconcevable*, N° 1775, *Taishō* 38, p. 386b-c (trad. *op. cit.*, p. 333-336).

1. Le bien et le mal se fondent sur la personne

La « personne » désigne les cinq agrégats. Il n'y aurait pas d'actes bons et mauvais s'il n'y avait « personne ».

2. La personne se fonde sur le désir et l'attachement

Quand le désir et l'attachement sont profonds, on ne cesse de produire des karmas erronés, de même, la soif imprégnant tout acte, les causes sont réunies pour produire une autre naissance.

3. Le désir et l'attachement se fondent sur les discriminations illusoires

C'est à cause des discriminations illusoires que le désir et l'attachement sont possibles.

4. Les discriminations illusoires se fondent sur une conscience distordue

La distorsion de la conscience consiste à s'opposer à la nature des phénomènes en les jugeant existantes ou inexistantes. Quand on croit que les choses existent réellement, on choisit entre celles que l'on trouve bonnes et laides : voilà la discrimination.

5. Une conscience distordue se fonde sur l'absence de fixation

Les choses n'ont pas de nature propre mais se constituent à partir de la réunion des causes et conditions. Tant que cette rencontre n'a pas eu lieu, nul ne sait où elles séjournent. Leur lieu de séjour étant inconnu, elles

n'ont pas d'endroit où se fixer. Le sans-fixation épuise leur source et elles s'avèrent sans provenance, d'où leur qualification de « sans fondement ». Et cette absence de fondement est le fondement même des choses : c'est de là, dit Vimalakīrti, que « s'élèvent toutes choses ».

En fait, ce dialogue est fini dans la phrase : « son fondement, c'est l'absence de fixation », car l'absence de fixation est identique à l'absence de fondement. Les concepts d'absence de fixation et d'absence de fondement sont négatifs, ce qui signifie qu'il n'y a aucun support ultime pour aucun phénomène. Ces deux concepts ne peuvent pas être considérés comme quelque chose qui indique l'origine des phénomènes. La conclusion selon laquelle « toutes choses s'élèvent sur le fondement de l'absence de fixation » implique que toutes choses n'ont aucun fondement, c'est-à-dire que tous les phénomènes sont dépourvus de nature propre. Étant dépourvus de nature propre, les phénomènes peuvent apparaître en dépendance. Ainsi le *Traité du Milieu* dit :

Dans le système pour lequel la vacuité est acceptable,
Tout est acceptable ;
Dans le système pour lequel la vacuité est inacceptable,
Rien n'est acceptable. (24, 14)⁴³⁹

La doctrine de la *prajñā* établit tous les *dharma* à partir de la vacuité, c'est-à-dire que tous les *dharma* sont dépourvus de nature propre, plutôt que de prendre la vacuité comme fondement des *dharma*. Bien que la syntaxe de « tout

⁴³⁹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33a (traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p. 224-225).

selon la vacuité » soit la même que celle de « tout selon l'esprit » et de « tout selon la nature-de-bouddha », l'école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha* sont des ontologistes qui établissent tout à partir de la vraie essence, alors que la doctrine de la *prajñā* est anti-ontologique et détruit toute idée concernant le fondement ultime des phénomènes. C'est ce qui a été dit précédemment : les sutras de la *prajñā* n'établissent aucun système ontologique pour expliquer la raison de l'existence des phénomènes, mais font plutôt remarquer, à travers les terminologies déjà données, que tout est vide. Cette doctrine, qui est uniquement responsable de détruire la croyance au soi individuel et celle à la substantialité des phénomènes, fait de *prajñā* un principe commun du bouddhisme, connu sous le nom de « doctrine exempte de querelle » ou « sujets apaisants » (*araṇāsthāna*), car les autres doctrines discernent les caractéristiques des phénomènes et s'attachent à leurs propres idées, mais la *prajñā* dit seulement que tous les phénomènes sont absolument vides.

§ 4.4. *Les opinions extrêmes qui ont eu lieu dans la première période du Mahāyāna*

Deux cents ans après la diffusion du bouddhisme mahāyāna, ces trois problèmes deviennent de plus en plus extrêmes :

1. L'antagonisme extrême entre les écoles du bouddhisme ancien.
2. L'attachement à la vacuité et la négation de la causalité.
3. L'opposition entre le Hīnayāna et le Mahāyāna.

4.4.1. *L'antagonisme extrême entre les écoles du bouddhisme ancien*

Selon les dispositions des êtres animés, l'enseignement du Bouddha est prêché de diverses manières : tantôt il parle d'existence et tantôt de non-existence, d'éternité ou d'impermanence, de douleur ou de bonheur, de moi ou de non-moi ; tantôt il enseigne à exercer diligemment la triple activité (du corps, de la voix et de la pensée) qui embrasse tous les bons *dharma*, tantôt il enseigne que tous les *dharma* sont essentiellement vides et inexistant. D'après Nāgārjuna, ces enseignements nombreux et variés peuvent être divisés en trois types d'enseignements⁴⁴⁰ :

⁴⁴⁰ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 192b-c (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1074-1078).

1. L'enseignement du *Piṭaka*

Pour celui qui pénètre dans l'enseignement du *Piṭaka*, les discussions sont sans fin car on y trouve toutes sortes d'enseignements différents, tels que l'enseignement par implication (*anuvartana*), l'enseignement par opposition (*pratipakṣa*), etc.

2. L'enseignement de l'*Abhidharma*

Dire à quel monde (*dhātu*) les phénomènes appartiennent, quels sont leur cause, leur objet et leur fruit de rétribution ; faire connaître les diverses pratiques du chemin du *Śrāvaka* ; analyser un à un les caractéristiques et le sens des phénomènes : voilà ce qu'on appelle enseignement de l'*Abhidharma*.

3. L'enseignement de la vacuité

C'est la vacuité du soi individuel et la vacuité des phénomènes.

Du point de vue de Nāgārjuna, ceux qui pénètrent les trois enseignements savent que les enseignements du Bouddha sont le *Dharma* véritable et ne se contredisent pas les uns les autres. « Comprendre cela, c'est la force de la *prajñāpāramitā* qui, en face de tous les enseignements du Bouddha, ne rencontre aucun obstacle »⁴⁴¹. Quiconque n'a point saisi la règle de la *prajñāpāramitā* se heurtera dans l'interprétation des *Dharma* à des contradictions sans nombre : s'il

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 194a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1095).

aborde l'enseignement de *l'Abhidharma*, il tombe dans le substantialisme ; s'il aborde l'enseignement de la vacuité, il tombe dans le nihilisme ; s'il aborde l'enseignement du *Piṭaka*, il tombe tantôt dans le substantialisme et tantôt dans le nihilisme⁴⁴².

En ne saisissant pas la règle de la *prajñāpāramitā*, certaines écoles du bouddhisme ancien s'attachent au substantialisme et d'autres au nihilisme. La situation entre les écoles est devenue de plus en plus antagoniste et leurs opinions sont devenues de plus en plus extrêmes. Par exemple, l'école Vātsīputrīya déclare : « Par la réunion des cinq agrégats, il y a un soi individuel. Les cinq agrégats ne sont pas à part du soi et le soi n'est pas à part des cinq agrégats »⁴⁴³, ce qui tombe dans le substantialisme ; les adeptes du Fangkouang disent : « Tous les phénomènes sont non-nés, non-détruits, vides, et inexistants. Ils sont inexistants comme la corne du lièvre ou le poil de la tortue »⁴⁴⁴ – ils sont pris au piège du nihilisme et détruisent la causalité.

4.4.2. L'attachement à la vacuité et la négation de la causalité

Le bouddhisme originel et le bouddhisme ancien enseignent principalement à analyser les phénomènes en observant la loi de coproduction conditionnée afin de savoir que : « tous les phénomènes conditionnés, étant issus

⁴⁴² *Ibid.*, p. 194a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1095).

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 61a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 43).

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 61a-b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 44-45).

des causes et des conditions, sont impermanents ; étant impermanents, ils sont privés de moi et de mien ». Libérés de la croyance au moi et au mien, les êtres animés peuvent atteindre le *nirvāṇa*.

À la différence du bouddhisme traditionnel, le Mahāyāna donne la priorité à la réalité ultime (*paramārtha-satya*), en particulier les sutras de la *prajñā* qui prônent le concept de vacuité. Comme mentionné précédemment, la doctrine de la *prajñā* enseigne aux êtres animés à pénétrer directement la vacuité du *nirvāṇa*. Mais les gens de facultés obtuses (*mṛdvindriya*) ne connaissent pas la clé des sutras de la *prajñā* : « révéler le caractère véritable des phénomènes sans refuser la désignation nominale », de sorte qu'il existe une vue gravement fausse : s'attacher à la réalité ultime et nier la réalité conventionnelle du monde (*saṃvṛti-satya*). Par exemple, ils croient qu'il n'y aurait plus ni cause ni effet, ni péché ni mérite, ni bien ni mal, ni mondain ni sainteté, ni exercice (*bhāvanā*) ni réalisation (*sāṅskātkāra*), et méprisent ou détruisent la « noble voie octuple » (la vue juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, les moyens d'existence justes, l'effort juste, l'attention juste et le recueillement juste). Nāgārjuna critique ceux qui s'attachent à la vacuité et de nient la causalité :

- Ils tombent dans les vaines discussions ou pensée discursive (*prapañca*).

L'homme de vue fausse déclare tous les phénomènes vides et inexistants, mais s'attache à la caractéristique vide des phénomènes et en discute.⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 193c-194a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1093).

- Ils se trompent eux-mêmes et trompent les autres.

L'homme de vue fausse, bien qu'il confesse de bouche le vide universel, aime quand il a l'occasion d'aimer, s'irrite quand il a l'occasion de s'irriter, s'enorgueillit quand il a l'occasion de s'enorgueillir, se trompe quand il a l'occasion de se tromper ; il se ment donc à lui-même.⁴⁴⁶

- Ils manquent de méditation (*samādhi*).

Dans le vide véritable, on trouve le recueillement méditatif de la vacuité du vide. Dans le vide incorrectement perçu, on trouve bien du vide, mais non pas le recueillement méditatif de la vacuité du vide : il veut seulement saisir le vide à l'aide de spéculations, d'analyses et de notions fausses.⁴⁴⁷

- Ils détruisent leurs racines de vertu (*kuśala-mūla*).

L'ignorant qui entend parler de la porte de délivrance surnommée vacuité ne cultive pas les qualités, mais désire seulement obtenir le vide : c'est là une vue fausse qui détruit toutes les racines de vertu.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 194a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1093).

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 194a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1094).

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 194a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1094-1095).

En fait, c'est à cause de la vacuité des phénomènes qu'il y a cause et effet, péché et mérite. Sans cette vacuité des phénomènes, il n'y aurait ni cause ni effet ni péché ni mérite. Pourquoi en est-il ainsi ? Si les phénomènes possédaient réellement une nature propre, ils seraient indestructibles, leur caractéristique n'étant pas issue de causes et de conditions. La nature propre est par définition inconditionnée et existe indépendamment des causes et des conditions. Si les phénomènes possèdent la nature propre, cela signifie qu'ils existent en soi avant de naître ; étant sans naissance, ils sont sans destruction ; naissance et destruction n'ayant pas lieu, il n'y a ni cause ni effet ni péché ni mérite ni transmigration ni extinction ni quatre nobles vérités (*catvāryāryasatyāni*) ni tout noble chemin. Comme l'annotation de Guy Bugault sur la quatorzième stance au chapitre 24 des *Stances du milieu par excellence* :

Si la vacuité est juste, tous les éléments de la doctrine et du chemin bouddhiques trouvent leur place. Si l'absence d'être en soi ou de nature propre paraît absurde, alors comment expliquer le dynamisme du monde, le devenir ?⁴⁴⁹

De plus, bien que les phénomènes soient vides, on peut les voir, on peut les entendre, et ils ne se confondent pas les uns avec les autres. Les phénomènes, étant issus des causes et des conditions, sont dépourvus de nature propre, ce qui ne veut pas dire que les phénomènes n'existent pas. La cause, l'effet, le bien, le mal,

⁴⁴⁹ Cette stance a été traduite par Guy Bugault comme suit :

Si l'on trouve que la vacuité est logiquement fondée, tout est logiquement fondé. Si on la trouve absurde, tout est absurde. (24, 14)

Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, traduit par Guy Bugault, p. 310.

le chemin, la réalisation, etc., sont dépourvus de nature propre, ce qui ne signifie pas qu'on peut s'attacher à la vacuité et nier la causalité, confondre le bien et le mal, et détruire les quatre nobles vérités. À ceux qui tombent dans cette vue fausse, le *Sutra de la trésorerie du Mahāyāna* (*Mahā-ratnakūṭa-sūtra*) dit :

Mieux vaut croire au moi haut comme le mont Mérou que
s'enorgueillir d'une vision nihiliste de la vacuité.⁴⁵⁰

Il convient de réfléchir plus profondément : si on considère la vacuité et les caractéristiques des phénomènes comme des opposés, ou si on considère la vacuité comme quelque chose au-delà des caractéristiques des phénomènes, est-ce qu'on s'attache à la vacuité, ou même on traite la vacuité comme une existence indépendante et substantielle ? Selon la doctrine de la *prajñā*, la vacuité ne signifie que l'absence de nature propre, et non une chose indépendante et substantielle au-delà de la coproduction conditionnée. C'est pourquoi les sutras de la *prajñā* mettent l'accent sur la « vacuité de la vacuité » afin de prévenir l'attachement à la vacuité. Il convient de revenir sur cette stance de Nāgārjuna :

Les Victorieux ont proclamé que la vacuité est le fait
d'échapper à tous les points de vue. Quant à ceux qui font de la
vacuité un point de vue, ils les ont déclarés incurables. (13, 8)⁴⁵¹

⁴⁵⁰ *Mahā-ratnakūṭa-sūtra* (*Sutra de la trésorerie du Mahāyāna*), N° 310, *Taishō* 11, p. 634a.

Traduit par Patrick Carré, *Soûtra de l'Entrée à Lankā*, Fayard, 2006, p. 166.

⁴⁵¹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p.18c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 173).

C'est condamnation décisive du nihilisme. Afin de détruire la croyance à la substantialité des phénomènes et de se détacher de l'attachement au moi et au mien, les sutras de la *prajñā* disent que *les phénomènes sont tous absolument vides*. En fait, la vacuité est également vide, sinon il s'agit de traiter la vacuité en tant que substance et de s'y attacher, ce qui est illogique et entraînera des contradictions.

4.4.3. *L'opposition entre le bouddhisme ancien et le Mahāyāna*

À l'époque de Nāgārjuna, il existait un grave malentendu entre le bouddhisme traditionnel et le Mahāyāna. Par exemple, certains bouddhistes traditionnels ont dit que le Mahāyāna n'était pas enseigné par le Bouddha, et certains adeptes du Mahāyāna ont dit que le bouddhisme traditionnel était le « véhicule petit » (*hīnayāna*).

Ce malentendu et cet antagonisme reflétaient également la déconnexion entre le concept de coproduction conditionnée et celui de vacuité à cette époque :

- Certains adeptes du Mahāyāna ne mettent l'accent que sur la vacuité et ignorent l'analyse des caractéristiques des phénomènes, ce qui conduit à la négation de la vérité conventionnelle, de l'action juste, d'éthique (*śīla*), de la discipline (*vinaya*), et même des quatre nobles vérités.

- Certains bouddhistes traditionnels s'attachent à l'existence des phénomènes issus des causes et des conditions, et quand ils entendent la doctrine de la *prajñā* affirmant que tous les phénomènes sont absolument vides, ils semblent être poignardés au cœur par un couteau.⁴⁵²

Le bouddhisme traditionnel met l'accent sur la coproduction conditionnée, tandis que le Mahāyāna donne la priorité à la vacuité. Mais pourquoi les phénomènes sont-ils vides ? Parce qu'ils sont dépourvus de nature propre. Pourquoi les phénomènes n'ont-ils pas de nature propre ? Parce qu'ils découlent de la causalité et de la conditionnalité. Pourquoi les phénomènes peuvent-ils être produits par la réunion de causes et de conditions ? Parce qu'ils sont dépourvus de nature propre. Par conséquent, la coproduction conditionnée et la vacuité ne peuvent être séparées. « La coproduction conditionnée est la vacuité » – c'est le caractère véritable des phénomènes (*bhūtalakṣaṇa*) et la réalité ultime (*paramārtha-satya*).

En analysant « les phénomènes comme résultant d'une combinaison temporaire de causes et de conditions », le bouddhisme traditionnel soutient que tous les phénomènes sont impermanents et que tous les phénomènes sont dépourvus de moi et mien. En fait, l'impermanence et l'absence de soi signifient la vacuité. La proposition selon laquelle toutes les choses sont impermanentes et dépourvues de soi conduit inévitablement à la réalisation que toutes les choses sont vides.

⁴⁵² Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, Taishō 25, p. 503c.

Considérer l'impermanence, c'est considérer la vacuité. Comme expliqué dans le *Traité de la grande perfection de sagesse* :

Si on considère la matière, instantanée et impermanente, on sait qu'elle est vide. La matière passée étant déjà détruite est invisible, donc sans caractéristique de matière. La matière future, n'étant pas encore née, est sans caractéristique de matière. La matière présente, elle aussi, est sans durée, invisible et indiscernable, donc sans caractéristique de matière.

L'absence de caractéristique de matière, c'est la vacuité.⁴⁵³

La vacuité est la non-naissance et la non-destruction ; l'impermanence est la naissance et la destruction. D'après Nāgārjuna, les phénomènes conditionnés sont impermanents parce qu'ils naissent et périssent d'instant en instant. Dépendant tous des causes et conditions, ils n'ont pas d'autonomie. Étant sans autonomie, ils sont dépourvus de soi. Puisqu'ils sont impermanents, dépourvus de soi et sans substantialité, la pensée ne s'y attache pas⁴⁵⁴. Puisqu'il n'y a plus d'attachement, il y a la vacuité comme *nirvāṇa*. Par conséquent, la vacuité (non-naissance et non-destruction) et l'impermanence (naissance et destruction) sont en réalité une seule et même chose. L'impermanence et l'absence de soi révélées par la théorie de la coproduction conditionnée sont la signification de la vacuité du Mahāyāna.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 222c (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1376-1377).

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 223b (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1382).

Le bouddhisme traditionnel enseigne surtout l'absence de soi tandis que le Mahāyāna enseigne à la fois la vacuité du soi individuel et la vacuité des phénomènes, ce qui ne signifie pas que le bouddhisme traditionnel n'enseigne pas la vacuité des phénomènes. Les enseignements bouddhiques s'expriment de deux manières : s'ils parlent clairement, ils disent que tous les phénomènes sont vides ; s'ils s'expriment en artifice salvifique, ils disent qu'il n'y a pas de soi. Ces deux façons de prêcher le *Dharma* aboutissent au caractère même de la *prajñāpāramitā*. Alors, Nāgārjuna dit :

Aux êtres animés de facultés obtuses on dit qu'il n'y a pas de soi ; aux êtres animés de facultés aiguës et de sagesse profonde, on dit que les phénomènes sont vides du début à la fin. Pourquoi ? Parce que l'absence de soi entraîne le rejet de l'attachement des phénomènes.⁴⁵⁵

La coproduction conditionnée et la vacuité, ou l'absence de soi individuel et la vacuité des phénomènes, sont une seule et même chose et ne doivent pas être opposées l'une à l'autre. Le bouddhisme traditionnel correspond au Mahāyāna : la connaissance du fait que tous les phénomènes sont dépourvus de soi, et la connaissance du fait que tous les phénomènes sont insubstantiels, pénètrent toutes deux le caractère véritable des phénomènes.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 254a (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1686).

§ 4.5. *Nāgārjuna et l'école Mādhyamaka*

Environ deux cents ans après la propagation du Mahāyāna, le bouddhisme a dû faire face aux défis suivants : les interrogations du brahmanisme, les vues extrêmes des écoles du bouddhisme ancien, l'opposition entre le bouddhisme traditionnel et le Mahāyāna, et le mauvais usage du concept de vacuité. Par conséquent, la signification de Mahāyāna devait être redéfinie et rétablie. Nāgārjuna, le premier *ābhidhārmika*⁴⁵⁶ du Mahāyāna, a répondu aux besoins de cette époque.

Selon la traduction chinoise de la *Biographie de Nāgārjuna*, il est possible de supposer que l'époque de Nāgārjuna se situe entre 150 ap. J.-C. et 250 ap. J.-C.⁴⁵⁷ Il est né dans le sud de l'Inde (la dynastie d'Andhra) et est devenu moine à l'école Sarvāstivādin, mais il a lu les sutras du Mahāyāna dans le nord de l'Inde.⁴⁵⁸ Nāgārjuna était en effet un excellent successeur du bouddhisme originel, mais il était encore plus un commentateur des sutras de la *prajñā*, les premiers textes du Mahāyāna où la vacuité du soi individuel et l'insubstantialité de tous les phénomènes sont clairement déclarées⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ Le terme sanskrit « *ābhidhārmika* » signifie le savant qui est spécialisé d'écrire ou d'interpréter l'*Abhidharma*. L'*ābhidhārmika* peut être traduit par théoricien.

⁴⁵⁷ Yin Shun, *Histoire de la pensée du bouddhisme indien*, p. 119.

⁴⁵⁸ *Biographie de Nāgārjuna*, N° 2047b, *Taishō* 50, p. 185b-186a.

⁴⁵⁹ Philippe Cornu, article « Mādhyamaka », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 340.

L'école Mādhyamaka est l'une des trois grands systèmes philosophiques du Mahāyāna⁴⁶⁰, fondée en Inde au II^e s. par Nāgārjuna et son disciple Āryadeva. Le Mādhyamaka signifie « voie du milieu » à laquelle Śākyamuni faisait référence dès ses premiers enseignements : la vue juste (*samyag-drṣṭi*), qui pénètre la loi de coproduction conditionnée et évite les vues fausses et extrêmes comme l'éternalisme et le nihilisme. Dans le bouddhisme originel, la voie du milieu fait référence à l'unité de la coproduction conditionnée et de l'absence de soi ; dans le Mahāyāna, la voie du milieu signifie l'unité de la coproduction conditionnée et de la vacuité.

4.5.1. L'unité de la coproduction conditionnée et de la vacuité

Que tous les phénomènes sont produits par la réunion des causes et des conditions est l'analyse soulignée par le bouddhisme originel. Que tous les phénomènes sont absolument vides est l'affirmation prioritaire du Mahāyāna. Au début de la période du Mahāyāna, les deux enseignements de la coproduction conditionnée et de la vacuité avaient des tendances opposées. Face à diverses contradictions et arguments au sein du bouddhisme, Nāgārjuna a utilisé le concept de coproduction conditionnée pour pénétrer la notion de vacuité et expliquer la signification profonde du Mahāyāna.

⁴⁶⁰ Les trois grands systèmes philosophiques du Mahāyāna : l'école Mādhyamaka, l'école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha*.

C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation nominale, ce n'est rien que la voie du milieu. (24, 18)⁴⁶¹

Tous les phénomènes résultent d'un concours de causes et de conditions, et en ce sens, ils n'ont pas une nature qui leur appartient en propre. Par conséquent, la coproduction conditionnée est également acceptée sous le nom de vacuité. Mais la vacuité n'est pas un néant puisque les choses apparaissent en coproduction conditionnée. Le mot sanskrit pour « désignation nominale » est *prajñapti upādāya*, « désignation sur-la-base-de »⁴⁶². La vacuité est également *prajñapti upādāya*, ce qui signifie que cette désignation est sur la base de la coproduction conditionnée. Ainsi, la coproduction conditionnée n'est rien autre que la vacuité ; la vacuité elle-même est la coproduction conditionnée. En d'autres termes, tous les phénomènes, issus de causes et de conditions, ne sont que des désignations nominales et ne possèdent aucune nature propre. L'unité de la coproduction conditionnée et de la vacuité est la voie du milieu. La clé de cette unité est l'absence de nature propre (*niḥsvabhāvatā*). Comme le dit Nāgārjuna dans le *Traité de la grande perfection de sagesse* :

⁴⁶¹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, *Taishō* 30, p.33b (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 311).

Le terme sanskrit « *prajñapti upādāya* » est traduit par Guy Bugault par « désignation métaphorique » et par Philippe Cornu par « désignation nominale », et j'ai choisi cette dernière.

⁴⁶² Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, traduit par Guy Bugault, p. 311-312.

Le triple monde est issu du complexe des causes et conditions.

Ce qui naît de ce complexe n'a pas de nature propre ; n'ayant pas de nature propre, il est vide.⁴⁶³

Le terme sanskrit *svabhāva* signifie la nature propre, la nature véritable, la nature autonome, la nature intrinsèque, l'être en soi ou l'identité absolue. Ce terme est dérivé de la philosophie indienne ancienne et signifie la nature propre d'un individu ou d'une chose, c'est-à-dire l'*Ātman* indépendant, permanent, unique et autonome. Le *svabhāva* est proche du sens du noumène, de l'essence, de la substance dans la métaphysique grecque ancienne et de la chose en soi (en allemand : *das Ding an sich*) dans la philosophie kantienne. Dans une loi ontologique axiomatique, cette nature propre est considérée comme ce par quoi un être est ce qu'il est en se distinguant des autres êtres ; sans nature propre, l'existence n'est pas possible. Comme Thomas d'Aquin définit l'essence : « L'essence énonce que par elle et en elle, l'être possède l'existence »⁴⁶⁴.

Les ontologistes du bouddhisme, tels que les théoriciens des écoles Cittamātra et Tathāgatagarbha, ont également des positions similaires à celles de la métaphysique occidentale :

⁴⁶³ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 197c (trad. *op. cit.*, Tome III p. 1141).

⁴⁶⁴ Thomas d'Aquin, *De ente et essentia* (Ch., I, 25), Vrin, 1991, p. 18.

Traduit par Jean-Marc Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris : Albin Michel, 2009, p. 26.

Tout être qui existe est une essence réalisée et déterminée en son être. Tout être qui existe est une essence par laquelle il est ce qu'il est, par la quelle il subsiste dans l'être. C'est de cette essence qu'il tient son être, et par là même son existence propre.⁴⁶⁵

Mais d'après Nāgārjuna, les phénomènes issus des causes et des conditions ne possèdent pas de nature propre. Ce qu'on appelle la nature propre est ce qui existe par lui-même, indépendamment des causes et des conditions. Par conséquent, il n'est pas permis de conférer une nature propre à ce qui n'est que dépendant, causé et conditionné. « Ce qui naît d'une cause n'est donc pas réellement existant pour Nāgārjuna ; naître en dépendance, pour lui, ce n'est pas naître véritablement, ce n'est pas posséder d'existence propre ». Puisque tout se manifeste de la relation de dépendance, rien n'a d'attribution d'une nature propre⁴⁶⁶.

Tel est le sens de l'expression si fréquemment rencontrée chez Nāgārjuna : « tous les phénomènes sont vides selon le mode de l'absence de nature propre ». La théorie de la coproduction conditionnée ne cherche pas à expliquer ce qu'est l'être, ou sur quoi l'être se fonde, mais plutôt à exposer l'être comme n'ayant pas de nature propre. Puisque l'être est dépourvu de nature propre et ne possède strictement parlant aucune essence, en dernière analyse, il n'est pas une vraie

⁴⁶⁵ Jean-Marc Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 27.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 25.

existence, c'est-à-dire une existence en soi ; ou plus justement il « ex-iste » dans son inexistence⁴⁶⁷.

Pour être précis, Nāgārjuna ne choisit pas entre « les choses existent » et « les choses n'existent pas », mais affirme directement que toutes les choses sont dépourvues de nature propre (ainsi Nāgārjuna dit : c'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité). Un phénomène vide de nature propre est établi en tant que désignation dépendante (ainsi Nāgārjuna dit : c'est là une désignation nominale). L'absence de nature propre qui est production dépendante, cela est la voie du milieu libre des deux extrêmes d'éternalisme et de nihilisme (ainsi Nāgārjuna dit : ce n'est rien que la voie du milieu).

Ce qu'on appelle nature propre, c'est exister par soi-même, indépendamment des causes et conditions. Ce qui dépend des causes et conditions est un être fabriqué et non pas une nature véritable. Il n'y a de nature propre en aucun phénomène, parce que tous les phénomènes naissent de causes et de conditions⁴⁶⁸, comme décrit dans ces deux stances :

En fait, on ne trouve dans aucune de ces conditions rien qui possède une nature autonome. (1, 3ab)⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁶⁸ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 292b (trad. *op. cit.*, Tome IV p. 2115).

⁴⁶⁹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, *Taishō* 30, p. 2b (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 46).

Qu'un être en soi vienne à l'existence en raison de causes et conditions est contradictoire. Un être en soi engendré par des causes et conditions serait, en réalité, un être fabriqué. (15, 1)⁴⁷⁰

La nature propre n'est pas fabriqué et ne dépend de rien d'autre. Par conséquent, l'émergence d'une nature propre à partir de causes et conditions est illogique. C'est l'absence de nature propre en tout phénomène que l'on nomme « vacuité d'essence » (*prakṛti-sūnyatā*).

D'un point de vue ontologique, « l'existence n'est rien d'autre que la modalité d'être propre à l'essence prise en chacun des états où elle se trouve »⁴⁷¹. Se demander, par conséquent, « qu'est-ce que l'être ? », c'est se demander en premier « qu'est-ce que cette essence qui existe ? ». Puisque Nāgārjuna pense que les phénomènes sont dépourvus de nature propre, comment explique-t-il l'existence des phénomènes ? Il soutient que les phénomènes sont pareils au reflet dans le miroir :

C'est comme le reflet dans le miroir
Il ne provient pas du miroir, ni du visage,
Ni de la personne qui tient le miroir,
Ni de lui-même ; mais il n'est pas sans cause.⁴⁷²

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 19c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 187).

⁴⁷¹ Étienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, Vrin, 1987, p. 132. (Voir : Jean-Marc Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, *op. cit.*, p. 26)

⁴⁷² Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra (Traité de la grande perfection de sagesse)*, N° 1509, *Taishō* 25, p. 105a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 381).

L'apparition du phénomène n'est que réunion des causes, et la disparition du phénomène n'est que cessation des causes. Selon la réalité de sens ultime (*paramārtha-satya*), tous les phénomènes sont non-nés (non-production en soi), non-détruits (non-destruction en soi) et vides de nature propre, mais selon la réalité conventionnelle et mondaine (*saṃvṛti-satya*), les phénomènes sont comme des images dans le miroir. La métaphore de l'image dans le miroir signifie que les phénomènes sont dépourvus d'essence, c'est-à-dire vides. Il n'y a pas de contradiction ou de rupture entre la réalité ultime et la réalité mondaine.

Tous les phénomènes découlent de causes et de conditions, c'est-à-dire que tous les phénomènes sont dépourvus de nature propre, c'est-à-dire que tous les phénomènes sont absolument vides. L'absence de nature propre (*niḥsvabhāvatā*) est un autre nom pour la vacuité (*śūnyatā*), et en ce sens la vacuité ne peut que signifier que la coproduction conditionnée est dépourvue de nature propre. La vacuité n'est pas une situation, ni un référent, ni un concret ; la vacuité est une négation de la nature propre des choses et une affirmation de l'absence de nature propre. En toute logique, on ne peut pas attribuer une identité propre à ce qui n'est pas. « Le vide de nature est l'unique nature de la vacuité »⁴⁷³. Comme l'explique Jean-Marc Vivenza :

Toute volonté, imaginant fixer une détermination spécifiante au vide, est une tentative vouée irrémédiablement et radicalement à

⁴⁷³ Le texte original était : « Le vide de nature est l'unique nature du vide ». Jean-Marc Vivenza, *op. cit.*, p. 24.

l'échec et à l'erreur. À ce qui n'est que relatif, dépendant, causé,
il ne peut être permis de conférer une essence.⁴⁷⁴

La coproduction conditionnée signifie l'absence de nature propre, et l'absence de nature propre signifie la vacuité. En raison du concept d'absence de nature propre, le principe de coproduction conditionnée et la notion de vacuité sont unifiés. Comme indiqué dans cette stance :

Si les phénomènes sont issus de causes et conditions,
Ils sont réellement vides de nature propre ;
Si ces phénomènes n'étaient pas vides,
Ils ne seraient pas issus de causes et conditions.⁴⁷⁵

Les phénomènes sont produits par la causalité et la conditionnalité, donc ils sont vides de nature propre ; les phénomènes sont vides de nature propre, donc ils peuvent être produits par la causalité et la conditionnalité. En bref, la coproduction conditionnée et la vacuité sont inséparables. Bien que chacun ait ses propres priorités, mais il ne devrait y avoir aucun obstacle entre les deux.

Puisque la coproduction conditionnée et la vacuité sont inséparables, pourquoi le Mahāyāna ne parle-t-il pas simplement de coproduction conditionnée, mais met l'accent sur la vacuité ? Parce qu'il est nécessaire de pénétrer la vacuité des phénomènes pour comprendre la signification profonde de la coproduction conditionnée.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁷⁵ Nāgārjuna, *op. cit.*, p. 105a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 381).

Les *Śrāvaka* ordinaires, bien qu'ils comprennent l'absence de soi individuel en analysant la coproduction conditionnée, ne connaissent que l'insubstantialité du soi individuel et non l'insubstantialité des phénomènes, ou pensent qu'il y a une vacuité en dehors des phénomènes dépendants, ou considèrent la vacuité comme un référent concret. Ils considèrent la production dépendante et la vacuité comme des opposés absolus, de sorte que le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* sont considérés comme des opposés.

En revanche, les *bodhisattva*, qui savent que la nature propre des phénomènes est vide et ne refusent pas la désignation nominale de coproduction conditionnée, peuvent comprendre la non-dualité de la coproduction conditionnée et de la vacuité, de sorte que, pour eux, le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ont en commun le fait de n'avoir point de nature propre, donc le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ne sont ni identiques (parce qu'ils sont des désignations nominales de coproduction conditionnée) ni différents (parce qu'ils sont vides)⁴⁷⁶. En conséquence, remplissant parfaitement la connaissance transcendante (*prajñāpāramitā*), les *bodhisattva* connaissent la vacuité des phénomènes, et dans un sentiment de grande compassion, ils ont pitié des êtres animés. Comme l'explique Nāgārjuna :

Par la force de sa connaissance transcendante, le *bodhisattva*
n'éprouve aucun attachement pour les choses.

⁴⁷⁶ Nāgārjuna déclare que le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ne sont aucunement différents, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient identiques. Ce que Nāgārjuna préconise, c'est que le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ne sont ni identiques ni différents.

Bien qu'il connaisse la vacuité des phénomènes, il n'abandonne pas les êtres animés. Sans abandonner les êtres animés, il connaît la vacuité des phénomènes.⁴⁷⁷

Nāgārjuna prêche le concept de vacuité, non pas pour remédier aux insuffisances de la théorie de la coproduction conditionnée, mais pour révéler le sens profond de la coproduction conditionnée. En prenant comme clé l'affirmation selon laquelle « tous les phénomènes sont dépourvus de nature propre », la proposition selon laquelle « tous les phénomènes sont dépourvus de soi » telle que révélée par le bouddhisme traditionnel peut correspondre à l'enseignement des sutras de la *prajñā* selon lequel « tous les phénomènes sont insubstantiels ».

Comme nous l'avons vu au chapitre deux, le bouddhisme traditionnel établit les « trois sceaux de la loi du Bouddha » (*dharmamudrā-trilakṣaṇā*) à partir de la théorie de la coproduction conditionnée : « tous les phénomènes conditionnés sont impermanents », « tous les phénomènes sont dépourvus de soi », et « le *nirvāṇa* est paix ». Cependant, certains ignorants ne savent pas que la coproduction conditionnée signifie l'absence de nature propre, mais interprètent les trois sceaux avec la croyance à la substantialité des phénomènes (*dharmagrāha*), ce qui conduit à une rupture entre « impermanence » et « *nirvāṇa* » dans ces trois sceaux.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 262c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 1797-1798).

Le bouddhisme traditionnel considère que tous les phénomènes sont dépourvus de soi, et il s'agit principalement d'une analyse des êtres animés. Mais en fait, du point de vue de la coproduction conditionnée, les êtres animés et tous les phénomènes sont dépourvus de nature propre, c'est-à-dire dépourvus d'être en soi. La vacuité des êtres animés et la vacuité des phénomènes aboutissent finalement à une signification identique appelée « vacuité d'essence ».

Considérer l'impermanence, c'est considérer la vacuité. [...]

Non-naissance et non-destruction, naissance et destruction sont
en réalité une seule et même chose.⁴⁷⁸

« Non-naissance et non-destruction » indiquent le *nirvāṇa*, et « naissance et destruction » indiquent l'impermanence. En connaissant la vacuité, les phénomènes impermanents qui naissent et périssent d'instant en instant, et le *nirvāṇa* paix qui ne naît ni ne périt, peuvent être liés. Les trois sceaux de la loi du Bouddha sont capables de communiquer sans obstacle grâce à la doctrine de Nāgārjuna que « la coproduction conditionnée, nous l'appelons vacuité » (24, 18ab).⁴⁷⁹ Le fait que la coproduction conditionnée est identique à la vacuité, est le caractère véritable des phénomènes, la voie du milieu, également appelé « sceau du caractère véritable ». Les trois sceaux du bouddhisme traditionnel sont parfaitement conformes au sceau du caractère véritable, et les deux ne doivent pas être distingués en « petit véhicule » et « grand véhicule ».

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 222c (trad. *op. cit.*, Tome III, p. 1376-1377).

⁴⁷⁹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33b.
Traduit par Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 338.

4.5.2. Deux réalités

C'est en prenant appui sur deux vérités que les bouddhas enseignent la Loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime. (24, 8)⁴⁸⁰

Yin Shun caractérise de la doctrine de Nāgārjuna à travers les deux réalités (*satyadvaya*)⁴⁸¹ :

- Selon la réalité conventionnelle et mondaine (*saṃvṛti-satya*), tous les phénomènes ne sont que la désignation nominale.
- Selon la réalité de sens ultime (*paramārtha-satya*), tous les phénomènes sont absolument vides.⁴⁸²

Dans le bouddhisme, l'existence et la réalité sont interprétées sous deux perspectives appelées les « deux réalités ». Cependant, les textes du bouddhisme originel n'expliquent pas clairement ces deux réalités. Dans les *sutras des Āgama de taille moyenne* (*Madhyamāgama*), il n'y a que le terme « réalité de sens ultime » (*paramārtha-satya*), mais pas le terme « réalité conventionnelle et mondaine » (*saṃvṛti-satya*) pour former les « deux réalités » (*satyadvaya*). Ou encor, l'expression « deux réalités » se trouve dans la *Classe d'Āgama en 51*

⁴⁸⁰ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p.32c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 306).

⁴⁸¹ Le terme sanskrit « *satya* » peut être traduit par « vérité » ou « réalité », donc « *satyadvaya* » peut être appelé « les deux vérités » ou « les deux réalités ».

⁴⁸² Yin Shun, *Commentaire des stances du traité du Milieu* (中觀論頌講記, *Jhong-Guan-Lun-Song-Jiang-Ji*), Taipei : Jheng Wun, 1989, p. 12.

fascicules (*Ekottarikāgama*), mais sans explication. Cependant, définir et distinguer ces deux réalités était une tâche philosophique importante pour le bouddhisme ancien et le Mahāyāna. Les différentes écoles ont des interprétations différentes des deux réalités, ce qui reflète les différences fondamentales entre les écoles.

De manière générale, ces deux réalités peuvent être distinguées selon la description de Philippe Cornu :

La réalité conventionnelle rapporte au monde d'apparence des phénomènes et de l'existence. Elle décrit non seulement comment apparaissent les phénomènes aux yeux des êtres animés, mais aussi les mécanismes de la causalité, les interactions entre les phénomènes.

La réalité ultime désigne le mode réel des choses, leur nature essentielle et ultime⁴⁸³.

Comment l'école Mādhyamaka définit-elle et distingue-t-elle les deux réalités ? Candrakīrti (600-650) explique :

Tous les phénomènes ont deux natures : celle trouvée en percevant leur réalité et celle trouvée en percevant leur caractère trompeur. L'objet de la perception correcte est la

⁴⁸³ Philippe Cornu, article « deux réalités », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 169.

réalité absolue, celui de la perception trompeuse, la réalité conventionnelle⁴⁸⁴.

D'après Philippe Cornu, la réalité de sens ultime est la vacuité de tous les phénomènes, y compris de la conscience, leur absence d'être en soi ou insubstantialité. La réalité conventionnelle et mondaine concerne tous les phénomènes perçus sous leur mode apparent, trompeusement considérés comme réels⁴⁸⁵.

Ainsi, la réalité conventionnelle et mondaine, c'est ce qui est complètement enveloppé en l'ignorance, et cache complètement le caractère véritable des phénomènes. Le mot *Samvṛti* peut avoir trois significations :

1. *Samvṛti* est ce qui masque entièrement, cela consiste en l'ignorance qui recouvre le caractère véritable des phénomènes.
2. *Samvṛti* a aussi le sens de « dépendance mutuelle », c'est ce qui n'est pas vrai en tant que nature propre capable de s'établir elle-même.
3. *Samvṛti* veut aussi dire « convention mondaine », se définissant par les caractères de l'expression et de l'objet exprimé, de la connaissances et de l'objet connu, et ainsi de suite.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra (L'Introduction à la voie médiane)*, VI, 23, traduit par Philippe Cornu.

Article « Mādhyamaka », *Ibid.*, p. 338.

⁴⁸⁵ Philippe Cornu, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁸⁶ Nāgārjuna, *Traité du Milieu*, traduit par Georges Driessens, p. 222.

La *saṃvṛti-satya* est constituée de combinaisons interdépendantes, il n'y a donc pas d'existence substantielle. Celui qui considère les phénomènes du monde comme réels, est enveloppé par l'ignorance. La *saṃvṛti-satya* cache complètement le caractère véritable des phénomènes, c'est pourquoi *saṃvṛti-satya* est également traduit par « réalité d'enveloppement »⁴⁸⁷.

Partant du principe que la coproduction conditionnée est la vacuité, l'école Mādhyamaka estime que la réalité conventionnelle et mondaine n'est qu'une désignation nominale qui est dépourvue d'essence et est finalement vide. Celui qui connaît l'absence de nature propre de la réalité conventionnelle et mondaine peut pénétrer la réalité de sens ultime.

Ainsi, la proposition selon laquelle « la réalité conventionnelle et mondaine n'est qu'une désignation nominale, et la réalité de sens ultime est absolument vide » n'implique pas que la réalité conventionnelle et mondaine doit être abandonnée pour accéder à la réalité de sens ultime, mais plutôt que la compréhension correcte de la réalité conventionnelle et mondaine est la réalité de sens ultime. C'est pourquoi Nāgārjuna dit :

Sans s'appuyer sur la convention, le sens ultime n'est pas
réalisé. (24, 10ab)⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Candrakīrti, *Prasannapadā* (Commentaire du Traité du milieu de Nāgārjuna).

Traduction par Philippe Cornu, article « deux réalités », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 170.

⁴⁸⁸ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33a (traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p. 222).

Nāgārjuna enseigne ces deux réalités non seulement pour encourager les disciples bouddhistes à reconnaître la réalité ultime à travers la réalité mondaine, mais aussi pour leur montrer que la réalité ultime ne peut être accessible qu'à travers la réalité mondaine. Autrement dit, bien que la réalité ultime soit le but, elle ne peut être atteinte sans s'appuyer sur la réalité mondaine. Et sans réaliser la réalité ultime, on ne peut atteindre le *nirvāṇa*. Ce point de vue fait écho à la doctrine de la *prajñā*, qui révèle qu'il n'y a pas de *nirvāṇa* en dehors du *saṃsāra*. C'est également ce que continue de dire Nāgārjuna :

Sans réaliser le sens ultime, l'au-delà des peines n'est pas
obtenu. (24, 10cd)⁴⁸⁹

La vacuité des phénomènes n'est pas en dehors de la coproduction conditionnée, le caractère véritable des phénomènes n'est pas en dehors de la désignation nominale, le *nirvāṇa* n'est pas en dehors du *saṃsāra*, et la réalité ultime n'est pas en dehors de la réalité mondaine – c'est la « voie du milieu ». Ainsi, bien que l'enseignement de la vacuité parle de la vacuité absolue des phénomènes, il cautionne également l'analyse des caractéristiques des phénomènes, et même, Nāgārjuna utilise beaucoup d'analyse logique pour analyser les phénomènes dans *Les Stances du milieu*.

Parler de sujets favorisant l'action :

Tels sont les systèmes mondains.

Parler de sujet favorisant l'inaction :

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 33a (traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p. 222).

Tel est le système absolu.⁴⁹⁰

« Dévoiler directement la vacuité » et « analyser la coproduction conditionnée », sont deux moyens qui peuvent fonctionner ensemble. C'est la même chose que l'enseignement de Nāgārjuna sur la voie du milieu : la coproduction conditionnée est identique à la vacuité, donc les deux réalités s'interpénètrent sans obstruction.

4.5.3. La logique de la voie médiane

Les Vainqueurs ont déclaré que la vacuité est l'extirpation de toutes les vues. (13, 8ab)⁴⁹¹

Nāgārjuna définit la vacuité comme le fait de ne pas s'attacher à toutes opinions. « L'extirpation de tous les points de vue » signifie non seulement que les disciples bouddhistes ne doivent pas être biaisés vers des pensées extrêmes, mais aussi qu'ils ne doivent s'attacher à aucun point de vue. Pourquoi ? Parce que l'attachement à un point de vue quelconque appartient au *prapañca*.

Le terme sanskrit *prapañca* est traduit par « mouvement discursif de l'esprit et des facteurs mentaux », « élaborations mentales », « pensée construite », « pensée discursive » ou « vains bavardages », et fait référence non

⁴⁹⁰ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 61b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 45).

⁴⁹¹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, *Taishō* 30, p. 18c (traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p. 129).

seulement à toutes sortes d'extrêmes de la pensée, mais aussi aux vues fausses découlant d'un manque de compréhension du caractère véritable des phénomènes. Selon le dix-huitième chapitre des *Stances du milieu*, « Analyse du je et des phénomènes », le *prapañca* est divisé en deux types : la pensée discursive attachée au *moi* et la pensée discursive attachée aux *vues fixes*. Par conséquent, la pensée discursive signifie les vues qui proviennent de la fausse imagination découlant de la croyance au soi individuel et de la croyance à la substantialité des phénomènes. Précisément, les *prapañca* est issue des vues fausses, et il est également possible de dire que la vue fausse est un alias du *prapañca* :

Les gens du monde s'appuient sur des vues fausses, sur des systèmes, sur des théories, et ainsi suscitent des querelles. Les vains bavardages sont l'origine des querelles, et les vains bavardages naissent des vues fausses.⁴⁹²

Celui qui apaise le *prapañca* (c'est-à-dire celui qui n'adhère à aucun point de vue) peut voir le caractère véritable des phénomènes. Comme indiqué dans *Les Stances du milieu* :

Quand la pensée intentionnelle cesse de se mouvoir en quête d'un aliment, la chose sur laquelle on cherche à mettre un nom cesse aussi. Le caractère véritable des phénomènes est sans production, sans destruction, comme le *nirvāṇa*. (18, 7)⁴⁹³

⁴⁹² Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 61a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 41).

⁴⁹³ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, *Taishō* 30, p. 24a (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 233).

Selon l'interprétation littérale, dans la pratique profonde de la connaissance transcendante (*prajñāpāramitā*), lorsque la pensée discursive s'arrête, c'est-à-dire que le fonctionnement de la pensée est arrêté et détruit, et que le chemin du discours est coupé et supprimé, le méditant est capable de voir le véritable caractère des phénomènes.

Toutefois, cesser le *prapañca* ne signifie pas cesser de penser et de parler. Comme indiqué précédemment : « la vacuité n'est pas en dehors de la coproduction conditionnée, et le caractère véritable ne refuse pas la désignation nominale », arrêter le *prapañca* ne signifie pas cesser de pensée et de parler, mais « cultiver un esprit libre de toute fixation »⁴⁹⁴ – les *bodhisattva* devraient cultiver l'esprit qui ne se fige sur rien. La cessation du *prapañca* est basée sur « l'absence de fixation », tout comme les *bodhisattva* cultivent un esprit qui ne s'appuie sur aucune croyance au moi et aucun attachement à la nature propre des phénomènes.

Comment Nāgārjuna montre-t-il l'absence de fixation ? En d'autres termes, comment est-il possible d'exprimer le rejet du *prapañca* par le langage ? Pratiquant le principe de contradiction, mais abandonnant le principe du tiers exclu (*principe of excluded middle*) (*tertium non datur*) et du tétralemmes (*catuṣkoṭi*), et restant silencieux aux vaines questions qui ne devraient pas recevoir de réponse, Nāgārjuna évacue la fixation de toutes les relations imaginables entre le sujet et le prédicat.

⁴⁹⁴ *Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra* (Sutra du Diamant), N° 235, Taishō 8, p. 749c (trad. *op. cit.*, p. 35-36).

« Il est impossible qu'un même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps et sous le même rapport à un même sujet »⁴⁹⁵. Nāgārjuna attache une très grande importance aux raisonnements afin de démontrer la vacuité des phénomènes. Cependant, le plus frappant est que, par l'application constante du principe de contradiction, la logique de Nāgārjuna est non seulement incompatible avec le principe du tiers exclu, mais s'y oppose.

Le principe de contradiction et le principe du tiers exclu peuvent être définis comme suit :

- Le principe de contradiction : opposition de deux propositions ou énoncés dont l'une affirme ce que l'autre nie.
- Le principe du tiers exclu : principe selon lequel deux énoncés ou propositions contradictoires ne peuvent pas être faux en même temps.⁴⁹⁶

Bien que le principe de contradiction ne doive pas être confondu avec le principe du tiers exclu, le corollaire habituel du principe de contradiction implique le principe du tiers exclu. Dans *Les Stances du milieu*, cependant, le principe de contradiction y fonctionne intensément⁴⁹⁷, tandis que le principe du tiers exclu est abandonné.

⁴⁹⁵ Aristote, *Métaphysique*, 1005b.

⁴⁹⁶ Michel Blay, article « contradiction » et « tiers exclu », *Dictionnaire des concepts philosophiques*, p. 151, 791.

⁴⁹⁷ Selon le décompte de Guy Bugault, le principe de contradiction apparaît environ 140 fois dans *Les Stances du milieu*.

Guy Bugault, Introduction des *Stances du milieu par excellence*, op. cit., p. 19.

Nous savons que le principe de contradiction et le principe du tiers exclu ont été formulés pour la première fois clairement par Aristote dans sa *Métaphysique*. Selon Guy Bugault :

Le fait qu'il n'y ait pas d'intermédiaire entre deux assertions contradictoires entraîne l'obligation de choisir. Mais cette obligation est double. De deux propositions contradictoires on *peut* accepter l'une au plus, on *doit* accepter l'une au moins.⁴⁹⁸

Le principe du tiers exclu pose, en effet, que de deux propositions contradictoires l'une est nécessairement vraie, l'autre nécessairement fausse ; elles ne peuvent être vraies toutes les deux à la fois, ni fausses toutes les deux à la fois. Ou encore, [...] de deux propositions contradictoires on peut accepter l'une au plus, on doit accepter l'une au moins. C'est le dernier point qui est important.⁴⁹⁹

De la double obligation de choisir entre deux propositions contradictoires – « on *peut* accepter l'une au plus » et « on *doit* accepter l'une au moins », on peut considérer la première contrainte (on *peut* accepter l'une au plus) comme le centre du principe de contradiction et la seconde (on *doit* accepter l'une au moins) comme le noyau du principe du tiers exclu. Dans *Les Stances du milieu*, Nāgārjuna utilise souvent le principe de contradiction pour astreindre son

⁴⁹⁸ Guy Bugault, Introduction des *Stances du milieu par excellence*, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁹⁹ Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 264.

adversaire – de deux propositions contradictoires on peut accepter l’une au plus ; mais il en va tout autrement pour la seconde contrainte – de deux propositions contradictoires on *doit* accepter l’une au moins. En d’autres termes, à travers le principe de contradiction, Nāgārjuna nie sans arrêt les propositions des adversaires, mais refuse de faire lui-même un choix entre deux propositions contradictoires, c’est-à-dire qu’il ne se sent pas obligé d’appliquer le principe du tiers exclu. Cela signifie-t-il que Nāgārjuna s’attend à plus d’options, comme le tétralemmes qui étend le principe du dilemme à un choix entre quatre options ? Il ne s’agit pas d’un choix sur le dilemme ou le tétralemmes. En fait, Nāgārjuna refuse également de se placer dans l’option du tétralemmes.

Le tétralemmes est un type de proposition existant en logique indienne. Il consiste en un groupe de quatre propositions : affirmation, négation, addition des deux, soustraction des deux. La deuxième est la contradictoire de la première ; la troisième est l’addition des deux ; la quatrième est leur annulation. Par exemple, pour une proposition X, il y aurait quatre possibilités :

- **X** (affirmation)
- **¬ X** (négation)
- **X ∧ ¬X** (affirmation et négation)
- **¬ (X ∨ ¬X)** (ni affirmation ni négation)

Guy Bugault explique :

Ensemble elles visent à faire le tour de toutes relations concevables entre un sujet et un prédicat. On dira, par exemple, d'une entité qu'elle existe, n'existe pas, à la fois existe et n'existe pas, ni existe ni n'existe pas.⁵⁰⁰

Le tétralemmes est utilisé comme méthode de discussion. C'est une manière d'argumenter destinée à épuiser, lors d'un débat entre adversaires, tous les cas de figure à propos d'une question.⁵⁰¹

En fait, Nāgārjuna utilise souvent le tétralemmes, un mode d'investigation familier aux bouddhistes. Cependant, Nāgārjuna lui-même refuse de répondre aux questions dans le cadre du tétralemmes et réfute toutes les options du tétralemmes. En d'autres termes, Nāgārjuna fait un usage du tétralemmes pour critiquer également les *prapañca*, y compris les propositions extrêmes et fixes ou les vains bavardages. Plus évidemment, afin de souligner les limites de la langue (précisément, la langue qui ne peut pas échapper au *prapañca*), et de désigner que le caractère véritable des phénomènes se situe au-delà de l'attachement au tétralemmes et est donc introuvable, Nāgārjuna emprunte la forme du tétragramme pour exprimer la négation complète du *prapañca*, par exemple :

- Ni « Être »
- Ni « Non-Être »
- Ni « Être et non-Être »

⁵⁰⁰ Guy Bugault, Introduction des *Stances du milieu par excellence*, op. cit., p. 20.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 20.

- Ni « Ni Être ni Non-Être »

Par exemple, Nāgārjuna réfute l'imagination selon laquelle « tous les phénomènes possèdent une nature propre » par un rejet en bloc du tétragramme dans la première stance des *Stances du milieu* :

Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'autre chose, ni des deux à la fois, ni sans cause. (1, 1)⁵⁰²

Cette stance présente la structure d'un tétralemmes : « soi », « non-soi », « les deux la fois », « ni l'un ni l'autre ». À travers le quadruple aporie, Nāgārjuna déclare :

- Rien ne naît de soi-même.
- Une chose ne naît pas d'autre chose.
- Ni non plus des deux à la fois : soi-même et autre chose.
- Les choses ne naissent pas non plus sans cause ou raison d'être.⁵⁰³

Les choses ne sont jamais produites à partir d'elles-mêmes, d'autres, des deux à la fois ou sans cause. Nāgārjuna énumère ces quatre options afin de souligner que ces quatre positions sont absurdes ; en balayant les *prapañca*, Nāgārjuna montre que les choses n'ont pas de nature propre.

⁵⁰² Nous pouvons également nous référer à la traduction de L. Biton :

Où que ce soit, quelles qu'elles soient, ni de soi ni d'autrui, ni de l'un et de l'autre, ni indépendamment de l'un et de l'autre, les choses ne sont jamais produites.

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 2b (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 43).

Philippe Cornu, article « Mādhyamaka », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 338.

⁵⁰³ Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 43-44.

Il convient de se référer à un autre exemple :

Par-delà l'arrêt final, le Bouddha existe-t-il ? Cela ne peut se dire. Il n'existe pas ? Ou bien à la fois, ou encore ni l'un ni l'autre ? Cela ne peut se dire. (25, 17)⁵⁰⁴

Ce qui considère que, dans le *nirvāṇa*, il y a existence, inexistence, les deux ou aucune des deux, est des vues fausses. Pour Nāgārjuna, le *nirvāṇa* n'est qu'un exemple, et en effet toute volonté fixant les élaborations mentales au *nirvāṇa*, à la vacuité, au caractère véritable des phénomènes et à la réalité ultime, est une tentative vouée à l'erreur. Nāgārjuna affirme que dans le *nirvāṇa*, la vacuité, le caractère véritable des phénomènes et la réalité ultime, il n'y a ni existence, ni inexistence, ni les deux, ni aucune des deux.

Le fait que Nāgārjuna abandonne le principe du tiers exclu et refuse la contrainte du tétralemmes ne signifie pas que Nāgārjuna est irrationnel. Face aux énoncés de l'adversaire, Nāgārjuna fait valoir son point de vue à travers trois types de réfutation :

1. *na yujyate*, cela n'est pas logiquement cohérent (exemple : le fils d'une femme stérile) ;
2. *na upapadyate*, cela ne tombe pas juste (exemple : *gandharva-nagara*, une ville de génies célestes, suspendue dans le ciel) ;

⁵⁰⁴ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 35c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 331).

3. *na vidyate*, cela ne se trouve pas, n'existe pas (exemple : un manteau en poils de tortue).⁵⁰⁵

Par un constat d'impossibilité logique ou réelle (premier et deuxième opérateurs), soit par le constat d'une absence de référent (troisième opérateur), Nāgārjuna, tout comme le Bouddha, balaie les deux prises de position dans le dilemme (lié au principe du tiers exclu) et les quatre prises de position dans le tétralemmes. Pour Nāgārjuna, le dilemme et le tétralemmes appartiennent au *prapañca* : toute proposition du dilemme et du tétralemmes est fausse.

Après avoir détruit les *prapañca* tels que le dilemme et le tétralemmes, Nāgārjuna ne présente aucune position ni thèse portant sur des existences (*bhava*) ; il est silencieux, tout comme le Bouddha qui restait silencieux lorsqu'on lui posait les quatorze questions de métaphysique. Quelles sont ces quatorze questions ?

(1-4). Le monde et le Soi sont-ils éternels ? Sont-ils non-éternels ? Sont-ils à la fois éternels et non-éternels ? Ne sont-ils ni éternels ni non-éternels ?

(5-8). Le monde et le Soi sont-ils finis ? Sont-ils infinis ? Sont-ils à la fois finis et infinis ? Ne sont-ils ni finis ni infinis ?

(9-12). Le Tathāgata existe-t-il après la mort ? N'existe-t-il pas après la mort ? Existe-t-il et n'existe-t-il pas à la fois après la mort ? N'existe-t-il ni n'existe-t-il pas à la fois après la mort ?

⁵⁰⁵ Guy Bugault, Introduction des *Stances du milieu par excellence*, op. cit., p. 18.

(13-14). Le soi est-il identique au corps ? Le soi est-il différent du corps ?⁵⁰⁶

À plusieurs reprises dans les textes des *Āgama*, l'ascète errant Vacchagotta propose au Bouddha quatorze points auxquels il refuse de répondre par l'affirmative ou la négative. Ces quatorze questions laissées sans réponse sont également appelées « quatorze questions difficiles » ou « quatorze points réservés ou non-définis ». Ces quatorze questions ne sont rien d'autre que des *prapañca* sous la forme du tétralemmes : « A, Ā, A et Ā, ni A ni Ā » ou « oui, non, oui et non, ni oui ni non » ou « ainsi, non-ainsi, ainsi et non-ainsi, ni ainsi ni non-ainsi ».

Selon l'explication de Nāgārjuna, « s'arrêter et ne pas répondre, c'est une réponse ».⁵⁰⁷ Il y a quatre manières de répondre :

1. Répondre d'une manière catégorique (*ekāṃśena vyākaraṇa*) ;
2. Répondre en distinguant (*vibhajyavyākaraṇa*) ;
3. Répondre en posant une question (*paripṛcchāvyākaraṇa*) ;
4. Répondre en ne répondant pas (*sthāpanīyavyākaraṇa*).⁵⁰⁸

Pourquoi ici le Bouddha répond-il en ne répondant pas ? Nāgārjuna explique :

⁵⁰⁶ *Samyuktāgama* (Recueil d'Āgama par groupes), N° 99, *Taishō* 2, p. 246a-b, 247c, 248c, 249a.

Dīrghāgamasūtra (Les Sūtras des Āgama long), N° 1, *Taishō* 1, p. 128a.

Madhyamāgama (Les sūtras d'Āgama de taille moyenne), N° 26, *Taishō* 1, p. 803c-804a.

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 74c (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 155).

⁵⁰⁷ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 75a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 158).

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 75a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 158).

- Ces questions sont vaines et illusoires. Répondre aux quatorze questions serait commettre une faute. Si on vous demandait de quel genre est la taille ou le physique du fils d'une femme stérile et d'un eunuque, cela ne mériterait pas réponse, car ce n'est pas là une question.
- L'éternité des phénomènes est irrationnelle, et le néant des phénomènes est également irrationnel. Ces questions sont des vues fausses, pas des réalités. Or le Bouddha ne s'occupe jamais que de réalités. C'est pourquoi il s'arrête et ne répond pas.
- Ces questions sont des sujets de dispute et ne sont que de vaines discussions (*prapañca*) qui ne profitent pas à l'enseignement. Répondre à ces questions n'offre aucun avantage pour atteindre l'Éveil, mais présente l'inconvénient d'entraîner l'interlocuteur à l'erreur. Le Bouddha sait que ces quatorze points cachent sans cesse les quatre nobles vérités et le caractère véritable des phénomènes. Si un endroit guéable contient de mauvais insectes, il ne faut pas inviter les hommes à le traverser.⁵⁰⁹

Śākyamuni a donné l'exemple en gardant le silence face aux questions de *prapañca*. Ces *prapañca*, comme ces quatorze questions, obligent le yogi à choisir entre différents attachements ou fixations, tels que le nihilisme (*uccheda-dṛṣṇa*) et l'éternalisme (*nitya-dṛṣṇa*), dans le cadre du tétragramme ou du principe du tiers exclu. La non-réponse de Śākyamuni est un rejet total de ces fausses vues établies par les règles de la logique. Si le Bouddha voulait répondre clairement, sa réponse

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 74c-75a, 170a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 155-158, Tome II, p. 914).

serait : « le monde et le Soi ne sont pas éternels, ni anéantis, ni éternels ni anéantis, ni non éternels ni non anéantis... »⁵¹⁰. Ces négations ne sont pas la négation d'une seule proposition de quatre phrases du tétralemmes, mais la négation totale de toutes les imaginations basées sur l'ignorance (*avidyā*). En d'autres termes, X et non-X sont tous deux rejetés, il n'y a pas d'attachement ou de fixation, et la fausse vue n'a pas sa place. Il s'agit d'une pure négation, qui n'implique pas l'affirmation du contraire de ce qui est nié. Le but de cette négation est de détruire l'attachement au *prapañca*. Comme le dit Nāgārjuna :

Le *bodhisattva* qui voit que tous les phénomènes ne sont ni éternels ni transitoires, ni douloureux ni plaisants, ni vides ni réels, ni personnels, ni impersonnels, ni nés-détruits ni non-nés-non-détruits, celui-là réside dans la profonde *prajñāpāramitā* (la connaissance transcendante), sans y saisir de caractéristiques. Ceci s'appelle : résider en elle par la méthode de non-résidence.⁵¹¹

⁵¹⁰ Affirmer l'éternité du monde et du Soi est vue fausse, parce que le monde et le Soi n'existent pas en nature propre. Affirmer la non-éternité du Soi est aussi vue fausse, parce que le Soi n'existant pas en nature propre, on ne peut le proclamer non-éternité. Cependant, pourquoi est-ce également une vue fausse d'affirmer la non-éternité du monde ? Parce que :

1. Le monde n'existant pas en nature propre, on ne peut le proclamer non-éternité.
2. Si tous les phénomènes, naissant et périssant d'instant en instant, sont non-éternels, comment la causalité est-elle établie dans le nihilisme ? C'est pourquoi les phénomènes ou le monde ne sont pas de nature non-éternelle.

On peut alors demander : « Si la non-éternité n'existe pas, pourquoi le Bouddha en a-t-il parlé ? » Nāgārjuna a répondu :

Le Bouddha prêche les enseignements selon les besoins des êtres animés : Pour détruire la méprise qui pose un principe éternel, il prêche la non-éternité. Par contre, aux hommes qui ne connaissent pas ou n'admettent pas les renaissances, il enseigne que « Peccamineux ou méritoires, les actes ne périssent pas, fût-ce après des milliards de périodes cosmiques ».

Ibid., p. 193b (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1083).

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 140a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 656).

D'après Jean-Marc Vivenza, « dans la pensée de Nāgārjuna, le vide n'est pas une situation, n'est pas un constitutif formel ; à ce qui n'est pas, en toute logique, on ne peut absolument pas attribuer une identité propre »⁵¹². Toute volonté, imaginant fixer une caractéristique à la vacuité, est une tentative vouée à l'échec et à l'erreur. Ainsi, dans la strophe de dédicace des *Stances du milieu*, Nāgārjuna utilise huit « non » pour dévoiler la coproduction conditionnée, c'est-à-dire la vacuité :

Sans rien qui cesse ou se produise, sans rien qui soit anéanti ou
qui soit éternel, sans unité ni diversité, sans arrivée ni départ,
telle est la coproduction conditionnée, des mots et des choses
apaisement béni. Celui qui nous l'a enseignée, l'Éveillé parfait,
le meilleur des instructeurs, je le salue.⁵¹³

La coproduction conditionnée concerne le caractère véritable des phénomènes, qui échappe aux quatre alternatives de « l'être », du « néant », de « l'être et du non-être à la fois » et du « ni être ni non-être ». Libéré de la dualité substantielle, Śākyamuni enseigne la voie du milieu comme une doctrine apaisante (*araṇadharma*) qui échappe aux vaines discussions et aux querelles. « Nāgārjuna qualifie donc la production interdépendante des phénomènes au moyen de huit négations : absence de production et de cessation, de permanence

⁵¹² Jean-Marc Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 24.

⁵¹³ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 1b (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 35).

et d'annihilation, d'allées et de venues, d'unité et de multiplicité »⁵¹⁴. Ces huit négations peuvent être comprises à deux niveaux :

1. Tous les phénomènes ne sont que des désignations nominales découlant de la causalité. Il n'y a donc aucune chose réelle qui cesse ou qui se produit, qui s'anéantit ou qui est éternelle, qui est identique ou différente, qui vient ou qui va.
2. Les concepts de production et de cessation, de permanence et d'annihilation, d'unité et de multiplicité, de va-et-vient, etc. sont également des désignations nominales issues de la causalité, de sorte qu'ils sont dépourvus de nature propre, c'est-à-dire que les marques de production et de cessation, de permanence et d'annihilation, d'unité et de multiplicité, de va-et-vient, etc. ne sont pas le caractère véritable des phénomènes.

Ces huit négations sont divisées en quatre aspects : la manifestation, le temps, l'espace et le mouvement, capturant toutes les marques des phénomènes. En utilisant les huit négations pour évacuer l'attachement à la nature propre des phénomènes, Nāgārjuna indique la voie permettant de connaître la coproduction conditionnée, la vacuité ou le caractère véritable des phénomènes : la « voie du milieu ».

Nāgārjuna et ses continuateurs ont en effet mené à son aboutissement la notion de « voie du milieu » dans une

⁵¹⁴ Philippe Cornu, article « Mādhyamaka », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 338.

dialectique qui ne penche vers aucun extrême de la pensée et n'affirme aucune opinion, se contentant de demeurer dans une attitude non fixée menant à la compréhension de la vacuité de toutes choses.⁵¹⁵

Bien que l'on puisse débattre du caractère dialectique de la philosophie du Mādhyamaka, il ne fait aucun doute que Philippe Cornu a raison lorsqu'il affirme que Nāgārjuna ne s'est attaché à aucun point de vue, mais se contente de rester dans une attitude non fixée. La vacuité n'est pas une situation objective, ni un objet conceptuel ou même un concept signifié. L'enseignement de la vacuité souligne la compréhension du caractère véritable des phénomènes – le phénomène est dépourvu de nature propre. Autrement dit, la vacuité est une analyse logique et linguistique, et non une description ontologique. Grâce à la doctrine de la vacuité de l'école Mādhyamaka, cette question – « qu'est-ce que l'être ? » – peut être libérée du présupposé ontologique de « qu'est-ce que l'essence de l'être ? ». Utilisant le principe de contradiction, mais abandonnant la règle du tiers exclu et du tétralemmes, Nāgārjuna montre une tentative de refuser toutes catégories ontologiques du *où*, du *quand*, du *qui* et du *quoi*. La négation nāgārjunienne vise à souligner les limites du langage, comme doigt pointant vers la lune. À travers les doigts, on voit la lune, mais les doigts ne sont pas la lune. La doctrine nāgārjunienne soutient que celui qui élimine l'attachement à l'être en soi peut voir le caractère véritable des phénomènes, et Nāgārjuna n'imagine fixer aucun point de vue au caractère véritable des phénomènes. C'est pourquoi Nāgārjuna dit

⁵¹⁵ *Ibid*, p. 338.

que « quant à ceux qui font de la vacuité un point de vue, les bouddhas les ont déclarés incurables », ⁵¹⁶ et que « les hommes de facultés vives connaissant l'intention du Bouddha, ne suscitent pas de querelle ; les hommes de facultés faibles ne connaissent pas l'intention du Bouddha : saisissant des marques, attachés à leurs idées, ils cherchent querelle à cette *Prajñāpāramitā* » ⁵¹⁷.

En extirpant les vues fausses, en ne construisant pas de systèmes ontologiques, en évitant d'assigner des relations substantielles entre les sujets et les prédicats, et en rejetant la vaine discussion et la pensée discursive, l'enseignement de la vacuité est appelé « doctrine exempte de querelle (*araṇāsthāna*) ».

4.5.4. *Le langage analytique des Stances du milieu*

D'après Huntington, l'étude de la philosophie du Mādhyamaka en Europe et aux États-Unis peut être divisée en trois étapes :

1. Interprétation de nihilisme – considérer la philosophie du Mādhyamaka comme un nihilisme ;
2. Interprétation d'absolutisme – considérer la philosophie du Mādhyamaka comme un absolutisme ;

⁵¹⁶ Nāgārjuna, *op. cit.*, p. 18c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 173).

⁵¹⁷ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra (Traité de la grande perfection de sagesse)*, N° 1509, *Taishō* 25, p. 62b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 52).

3. Interprétation de langage analytique – interpréter la philosophie du Mādhyamaka à travers le langage analytique.⁵¹⁸

Selon *La vacuité et la modernité* de Lin Chen-kuo, l'interprétation de nihilisme émerge avec l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* d'Eugène Burnouf (1801-1852), ouvrage dans lequel la pensée de Nāgārjuna est qualifiée de nihilisme scolastique. Puis, H. Kern (1833-1917) caractérise cette pensée comme un nihilisme complètement pur. M. Walleser (1874-1954), quant à lui, considère qu'elle est une négation complète, tout comme Vallée-Poussin (1869-1938) qui soutient que le *nirvāṇa* mentionné dans le Mādhyamaka est une réalisation faite dans le néant absolu⁵¹⁹.

Après la qualification de nihilisme, vient celle de monisme. Fyodor Shcherbatskoy (1866-1942) lit le Mādhyamaka à travers le prisme de la philosophie critique de Kant et de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Ceci le conduit à affirmer que le Mādhyamaka est moniste. Puis, T. R. V. Murti (1902-1986) soutient, dans *Une étude du système du Mādhyamak*, que la philosophie du Mādhyamaka introduit une révolution métaphysique dans le bouddhisme, lequel glisse du pluralisme à l'absolutisme⁵²⁰.

Après Murti, *Les premiers Mādhyamaka en Inde et en Chine* de Richard Robinson (1926-1970) introduit l'analyse logique dans l'interprétation moderne du Mādhyamaka. En cela, ce dernier s'oppose à l'approche métaphysique pour

⁵¹⁸ C. W. Huntington, Jr. & Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness : An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, Delhi : Motilal Banarsidass, 2003, p. 25-32.

⁵¹⁹ Lin Chen-kuo, *La vacuité et la modernité*, p. 183-184.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 186-189.

interpréter la pensée du Mādhyamaka, mais également à l'interprétation de la logique de Nāgārjuna à travers la dialectique de Hegel. Il estime que Nāgārjuna utilise le principe de contradiction pour nier un à un les « tétralemmes » ($P ; \sim P ; P \cdot \sim P ; \sim P \cdot \sim \sim P$), ceci afin d'éliminer tous les points de vue⁵²¹.

Dans *Vacuité : étude du sens religieux*, Frederick Streng (1933-1993) interprète la pensée de Nāgārjuna en utilisant les outils de « l'analyse du langage » de Wittgenstein. Il affirme que le langage et l'expression ne sont que des outils pratiques à l'existence, et que leur sens n'est pas issu de références à des réalités qui existent en dehors du système du langage. Nāgārjuna s'oppose au fait que le langage crée un sens par la référence à des choses en dehors du système du langage. En effet, il affirme que la relation entre les mots dans une expression n'a qu'une valeur pratique et aucun statut ontologique. La volonté de Nāgārjuna et de Wittgenstein n'est pas de nier la « réalité conventionnelle et mondaine » (*samvṛti-satya*) ou le langage ordinaire, mais de souligner que l'introduction de concepts relevant de la métaphysique dans le processus de philosphisation du langage ordinaire est une méthode erronée. Mathan Katz considère que les « deux réalités » exprimées par Nāgārjuna ne doivent pas être considérées comme une distinction ontologique, mais davantage comme une distinction grammaticale, l'accent étant mis sur la démonstration des limites du langage. Cette approche va dans le sens des théories de Huntington. En effet, Huntington considère que la réalité conventionnelle est basée sur « l'utilisation référentielle du langage », comme le tétralemmes, et que la vérité ultime se fonde sur « l'utilisation non

⁵²¹ *Ibid.*, p. 191-193.

référentielle du langage », comme la négation du tétralemmes. Le tétralemmes est un enseignement du sens provisoire, tandis que la négation du tétralemmes, qui expose les limites du langage, est l'enseignement du sens définitif⁵²².

La mise en lumière des limites du langage n'est pas le fait de la négation de la réalité conventionnelle, mais davantage de la déconstruction de la philosophie systématique de l'idéalisme et de la volonté de rompre avec le cadre ontologique de l'ancien système. Huntington considère que le Mādhyamaka (voie du milieu) n'est pas utilisé pour exprimer un certain point de vue, mais davantage pour accéder à une pratique de délivrance religieuse effective, comme un retour à position originelle de l'époque du Bouddha.⁵²³ À ce titre, Nāgārjuna dit :

La fin des discours,
L'arrêt du fonctionnement de la pensée,
La non-naissance et non-destruction,
Les *dharma* semblables au *nirvāṇa*.
Parler de sujets favorisant l'action :
Tels sont les systèmes mondains.
Parler de sujets favorisant l'inaction :
Tel est le système absolu.⁵²⁴

Quiconque adhère à un discours quelconque ou s'accroche à un point de vue quelconque tombe dans une croyance en soi ou dans la croyance à la substantialité des phénomènes. Dans un tel cas, tout discours, tout point de vue est

⁵²² Huntington, *op. cit.*, p. 38-39.

⁵²³ Lin Chen-kuo, *op. cit.*, p. 194-198.

⁵²⁴ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra (Traité de la grande perfection de sagesse)*, N° 1509, *Taishō* 25, p. 61b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 45).

le *prapañca*, c'est-à-dire une vaine discussion ou une vaine querelle. Au contraire, le fait de pénétrer la vacuité de la coproduction conditionnée et de ne croire en aucune perspective substantielle peut apaiser ou arrêter le *prapañca*. Dans ce cas, tout discours bouddhique peut se tenir. Ainsi, le fait qu'une doctrine bouddhique soit un *prapañca* ou non ne dépend pas du caractère de cette doctrine elle-même, mais de la perspective à partir de laquelle cette doctrine est considérée. Si elles sont interprétées du point de vue de la substantialité, toutes les doctrines sont le *prapañca* ; si elles sont comprises comme étant insubstantielles, toutes les doctrines sont la vue juste. Il convient de citer une stance de Nāgārjuna comme conclusion :

Chacun, se basant sur des vues fausses,
Et de vains bavardage, suscite des querelles.
Voir le néant de tout cela,
C'est la vue correcte de savoir.⁵²⁵

⁵²⁵ *Ibid.*, p.60c (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 45).

CINQUIÈME CHAPITRE

Critique et interprétation des doctrines

*Les enseignements bouddhiques n'ont qu'une
signification fonctionnelle, à l'exclusion de
toute signification substantielle.*

§ 5.1. Les conflits et les classifications des doctrines

5.1.1. Les débats entre la « vacuité » et « l'existence » dans le Mahāyāna

Concernant l'interrogation sur la nature *vide* ou *existante* des phénomènes, le conflit entre les deux grandes écoles du Mahāyāna indien, soit l'école Mādhyamaka et l'école Cittamātra, est appelé la « polémique entre la vacuité et l'existence ».

La controverse est née du fait que l'école Cittamātra soutenait que l'idée épousée par les sutras de la *prajñā* et par l'école Mādhyamaka, selon laquelle *tout est dépourvu de nature propre et est vide*, est une doctrine qui ne révèle pas la réalité ultime. Cependant, les théoriciens de l'école Cittamātra ont évité de critiquer directement les fondateurs de l'école Mādhyamaka, Nāgārjuna et Āryadeva (III^e siècle, disciples de Nāgārjuna), et ont plutôt interprété et analysé les ouvrages importants de l'école Mādhyamaka dans la perspective de l'école Cittamātra. Par exemple, Sthiramati (c. 477 – c. 555) a rédigé *l'Explication du Traité Mādhyamaka du Mahāyāna* (*Mūla-madhyamaka-sandhi-nirmocana-vyākhyā*) afin d'annoter *Les Stances du milieu* (*Mūlamadhyamaka-kārikā*) de Nāgārjuna, tandis que Dharmapāla (c. 530 – c. 561) a écrit *l'Explication des 400 stances* (*Catuḥśatakavṛtti*) pour annoter *Les 400 stances* (*Catuḥśataka*) d'Āryadeva⁵²⁶.

⁵²⁶ Tāranātha's *History of buddhism in India*, p. 187.

Yin Shun, *Histoire de la pensée du bouddhisme indien*, p. 371.

Les philosophes du Mādhyamaka ont, non seulement, répondu en réactif à ces interprétations et analyses, tout en critiquant et refutant eux-mêmes la doctrine de l'école Cittamātra au sein de leurs oeuvres, comme le démontrent les ouvrages de Bhavya (c. 490 – c. 570), *Les Stances du cœur de la voie médiane* (*Madhyamakahrdaya-karika*), ou *La Lampe de la connaissance* (*Prajñāpradīpa*), ainsi que celui de Candrakīrti (c. 600 – c. 650), *L'Introduction à la voie médiane* (*Madhyamakāvatāra*).

Les discussions entre l'école Mādhyamaka et l'école Cittamātra ne se limite pas seulement à leurs travaux, mais s'introduisent également dans le débat public. D'après *Tāranātha's History of buddhism in India*, Candrakīrti (l'école Mādhyamaka) et Candragomin (disciple de Sthiramati de l'école Cittamātra) ont tenu des débats publics à l'université de Nālandā pendant sept ans⁵²⁷. De même, Sampradūtaḥ (disciple de Bhavya de l'école Mādhyamaka) et Guṇamati (l'école Cittamātra) ont animé un long débat à Balapurī⁵²⁸.

Il convient de présenter ci-après les principaux points de dissension entre les deux écoles :

1. L'école Cittamātra qualifie l'école Mādhyamaka de nihiliste :

- Pour les Cittamātrin, la vacuité signifie uniquement l'absence de dualité sujet-objet au sein de l'esprit (ou conscience), mais ne constitue pas une négation de l'esprit qui, lui, existe en tant que tel ;

⁵²⁷ *Tāranātha's History of buddhism in India*, p. 203-204.

⁵²⁸ *Ibid*, p. 212.

- Les Cittamātrin qualifient la position de Mādhyamaka selon laquelle « tout est vide » de mauvaise vacuité (*dur-grhītā śūnyatā*, la vacuité qui est mal appréhendée) ou de faux jugement (*mithyā-dṛṣṭi*), car la coproduction conditionnée doit s'appuyer sur l'essence.

2. L'école Mādhyamaka, de son côté, reproche à l'école Cittamātra ses tendances substantialistes :

- L'école Cittamātra affirme l'esprit en tant qu'existence réelle et ultime ;
- L'école Cittamātra défend l'existence réelle des phénomènes éprouvés par la conscience dans leur « nature dépendante » (*para-tantra-svabhāva*), c'est-à-dire en tant que phénomènes efficients ;
- L'école Cittamātra soutient l'existence véritable de la « nature parfaitement établie » (*pariniṣpanna-svabhāva*).

Pour autant, le cœur du conflit entre les deux écoles est la tension entre, d'un côté, l'école Mādhyamaka qui affirme que *tout est dépourvu de nature propre, donc tout est vide de substance réelle*, et, de l'autre, l'école Cittamātra qui préconise que *l'être doit s'appuyer sur l'essence*. Cette différence fondamentale se traduit dans leur positionnement respectif à l'égard des « trois natures » (*tri-svabhāva*), ainsi que des « deux réalités » (*satyadvaya*).

L'école Cittamātra établit les trois natures selon le *Sutra du dévoilement du sens profond* (*Samdhinirmocana-sūtra*) : la nature entièrement imaginaire (*parikalpita-svabhāva*), la nature dépendante (*para-tantra-svabhāva*) et la nature parfaitement établie (*pariniṣpanna-svabhāva*). Parmi ces trois natures, seule la nature entièrement imaginaire est vide, tandis que les deux autres sont existantes⁵²⁹. Comme l'affirme Asaṅga :

Si la nature dépendante et la nature parfaitement établie
n'existent pas, la souillure et la purification feraient défaut.⁵³⁰

Cela signifie que puisque la souillure et la purification existent, il est faux que tout soit inexistant. Selon Cittamātra, la nature dépendante signifie que tout ce qui existe n'est que conscience. Les Cittamātrin construisent l'*ālayavijñāna* comme un support à partir duquel établir les phénomènes souillés (*saṃsāra*), les phénomènes purs (*nirvāṇa*), ainsi que le lien de cause à effet. Quand la nature dépendante change avec la souillure, la nature entièrement imaginaire se manifeste ; quand la nature dépendante change avec la purification, la nature parfaitement établie se manifeste. Par conséquent, sans nature dépendante, il n'y a pas de « révolution du support » (*āśrayaparavṛtti*), le processus de transformation de l'*ālayavijñāna*.

Pour ce qui est de la nature parfaitement établie, Asaṅga la décrit comme suit :

⁵²⁹ Voir le chapitre 3.2.2 – IV pour plus de détails.

⁵³⁰ Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* (*La somme du grand véhicule d'Asaṅga*), N° 1594, dans *Taishō* 31, p. 140a (trad. *op. cit.*, p. 120).

Concernant le produit on parle de magie, concernant la nature imaginaire on parle d'inexistence, mais concernant la quadruple pureté on parle de la nature parfaitement établie. Les puretés sont la pureté essentielle, la pureté immaculée, la pureté du chemin et la pureté d'objet. En effet les phénomènes purs ressortissent à ces quatre caractères.⁵³¹

La nature parfaitement établie s'apparente au *tathāgatagarbha* non-vide qui englobe tous les phénomènes purs et elle est éternelle. Elle est identique au « corps essentiel du bouddha » (*svābhāvikakāya*), c'est-à-dire au « corps de Loi » (*dharmakāya*) qui est le support de la souveraineté sur tous les phénomènes⁵³². Environ deux cents ans après Vasubandhu, soit à l'époque de Śīlabhadra (c. 528 – c. 651), certains théoriciens au sein de l'école Cittamātra combinaient d'ores et déjà l'*ālayavijñāna* avec le *tathāgatagarbha*.

Pour l'école Cittamātra, la nature dépendante et la nature parfaitement établie ne peuvent être vides ou inexistantes, sinon le *saṃsāra*, le *nirvāṇa* et le lien de cause à effet ne sauraient être établis, et de même, la base de l'école Cittamātra – la théorie du « Rien qu'esprit » – serait illogique. En vertu de cette approche, les théoriciens de l'école Cittamātra considèrent la proposition de l'école Mādhyamaka selon laquelle « tout est dépourvu de nature propre et est absolument vide » comme une doctrine ne révélant pas la réalité ultime.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 140b (trad. *op. cit.*, p. 122).

⁵³² Pour plus de détails sur le concept de corps de Loi, voir le chapitre 3.3.2.I-1, « Le bouddha (*tathāgata*) et le corps de Loi (*dharmakāya*) ».

L'école Mādhyamaka s'oppose à l'approche de l'école Cittamātra sur les trois natures. En effet, pour Candrakīrti, la construction des trois natures est conçue pour empêcher les gens de facultés obtuses, autrement dit les gens d'intelligence moindre, incapables de comprendre que « la coproduction conditionnée est acceptable dans le système pour lequel la vacuité est fondée », de sombrer dans le nihilisme. Pour ce qui est des gens de facultés aiguës, c'est-à-dire les personnes de grande intelligence susceptible de savoir que « si la vacuité est logiquement fondée, la coproduction conditionnée est logiquement fondée », ces derniers sont en mesure d'appréhender que « tout est vide » – c'est la doctrine révélant la réalité ultime⁵³³. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Nāgārjuna par ces propos : « Si l'on trouve que la vacuité est logiquement fondée, tout est logiquement fondé. Si on la trouve absurde, tout est absurde » (24, 14)⁵³⁴. En d'autres termes : « Si vous considérez que les choses ont une existence réelle au sens d'un être-en-soi, en ce cas vous regardez les choses comme dépourvues de causes et de conditions » (24, 16)⁵³⁵.

Est-ce que « tout est dépourvu de nature propre » ou « l'être doit-il s'appuyer sur l'essence » ? La position sur les deux réalités – la réalité conventionnelle et mondaine (*saṃvṛti-satya*) et la réalité ultime (*paramārtha-satya*) – constitue également une différence fondamentale entre l'école Mādhyamaka et l'école Cittamātra. Sans prendre précisément en compte les distinctions opérées entre les différentes écoles, les deux réalités, dans leur

⁵³³ Yin Shun, *Le bouddhisme en Inde* (印度之佛教), Taipei : Jheng Wun, 1992, p. 290.

⁵³⁴ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33a (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 310).

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 33b (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 311).

généralité, peuvent être résumées ainsi : la réalité conventionnelle et mondaine (*saṃvṛti-satya*) relève du registre des apparences phénoménales, tandis que la réalité de sens ultime (*paramārtha-satya*) concerne l'essence des phénomènes.

Comme mentionné au quatrième chapitre, l'école Mādhyamaka définit les deux réalités comme suit :

- Selon la réalité conventionnelle et mondaine, tous les phénomènes ne sont qu'une désignation nominale ;
- Selon la réalité de sens ultime, tous les phénomènes sont absolument vides ;

Par conséquent, du point de vue du Mādhyamaka, que cela soit au regard de la réalité conventionnelle et mondaine ou de la réalité de sens ultime, tout est dépourvu de nature propre et aboutit finalement à la vacuité.

De manière distincte, l'école Cittamātra ne regarde pas la nature des phénomènes comme inexistante en termes de réalité mondaine, ni même de réalité ultime. À ce sujet, Philippe Cornu explique :

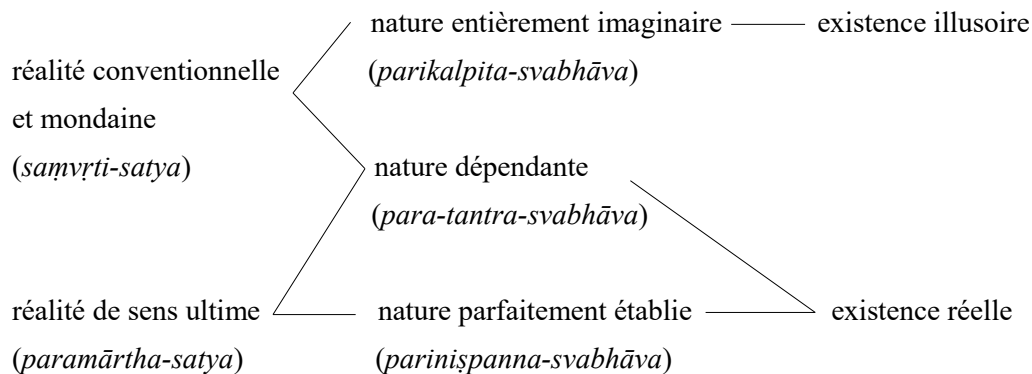
- En réalité conventionnelle et mondaine, tous les phénomènes apparents sont de la nature de l'esprit, simples apparences pour l'esprit sans existence externe. En tant qu'efficients, les phénomènes sont réels.

- En réalité de sens ultime, tout étant esprit, il y a vacuité de la dualité sujet-objet. Les apparences externes sont donc vides d'existence ultime. Seule la conscience est ultimement réelle.⁵³⁶

Dans l'école Cittamātra, la nature dépendante est le point de jonction entre les deux réalités : la réalité conventionnelle et mondaine est la nature dépendante souillée par la nature entièrement imaginaire, tandis que la réalité de sens ultime est la nature dépendante privée de la nature entièrement imaginaire⁵³⁷. Puisque la réalité de sens ultime signifie la nature parfaitement établie, il n'est pas possible d'avancer que tout est dépourvu de nature propre. En ce qui concerne la réalité conventionnelle et mondaine, étant donné que le phénomène (désignation nominale) doit dépendre de la nature essentielle, la réalité mondaine est divisée en deux parties : d'une part, la nature entièrement imaginaire qui signifie que le phénomène est considéré comme une existence réelle en dehors de l'esprit ; d'autre part, la nature dépendante qui signifie que le phénomène efficient est le produit de l'esprit. Bien que la nature entièrement imaginaire soit illusoire et vide, la nature dépendante n'est pas inexistante. Conséquemment, la réalité conventionnelle et mondaine n'est pas entièrement vide. Afin de faciliter la compréhension des positions, nous représentons l'approche des deux réalités et des trois natures de l'école Cittamātra par le tableau suivant :

⁵³⁶ Philippe Cornu, article « deux réalités », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 170-171.

⁵³⁷ Article « Cittamātra », *Ibid.*, p. 143-144.



Les théoriciens de l'école Cittamātra défendent ce principe fondamental : tout phénomène dépend de la nature substantielle. Ce principe peut être résumé par ces trois phrases dans la théorie du « Rien qu'esprit » :

1. Le phénomène extérieur à l'esprit n'existe pas.
2. Le phénomène produit par l'esprit n'est pas inexistant.
3. En tant que support commun de tous les phénomènes, l'esprit est réel.

L'école Mādhyamaka est d'avis que l'école Cittamātra insiste sur la nature dépendante des phénomènes comme existence réelle, car ses membres ne comprennent pas que la coproduction conditionnée est identique à la vacuité ou, en d'autres termes, que « si la vacuité est logiquement fondée, tout est logiquement fondé ». De ce fait, ces derniers risquent de s'en remettre au substantialisme pour soutenir ou expliquer la causalité karmique des phénomènes.

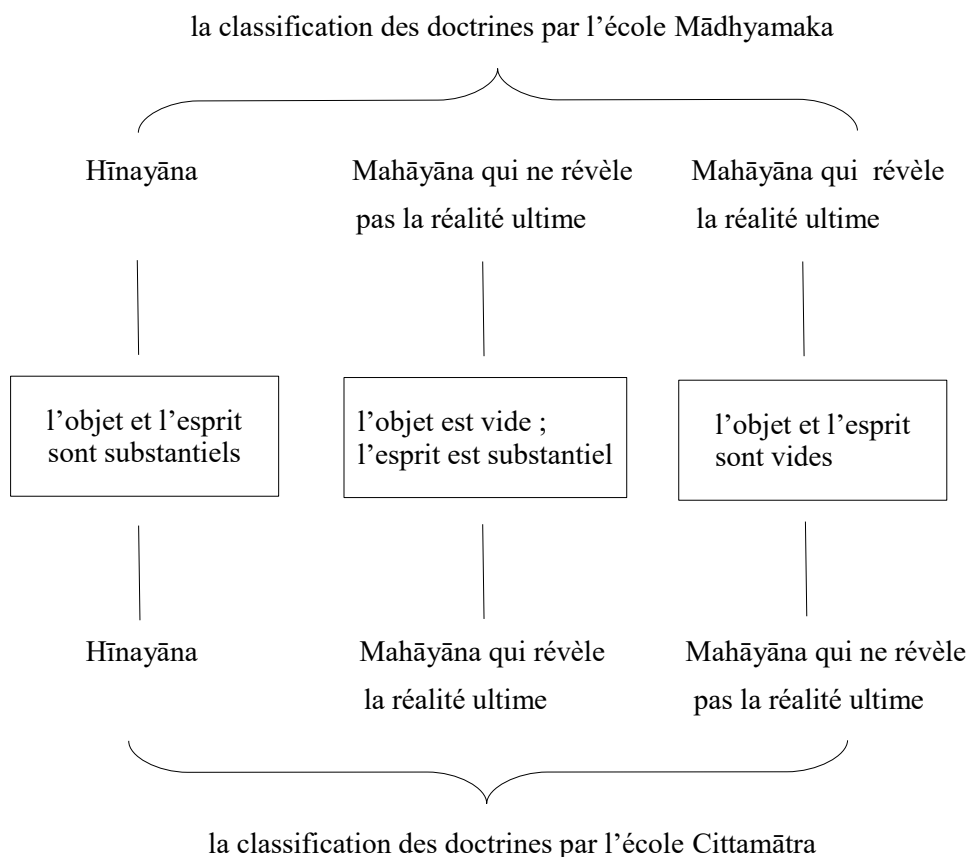
Les philosophes du Mādhyamaka considèrent également la théorie du « Rien qu'esprit » comme un expédient provisoire qui ne révèle pas la réalité ultime. Ils estiment que⁵³⁸ :

⁵³⁸ Yin Shun, *Histoire de la pensée du bouddhisme indien*, p. 366-367.

- Des sutras disent « Rien qu'esprit » afin de réfuter l'idée (le Soi en dehors de l'esprit) prônée par certains religieux non-bouddhistes, ainsi que de souligner que les phénomènes extérieurs ne sont pas doués de nature propre, mais plutôt que les phénomènes sont produits par l'esprit. Ceci implique que la doctrine qui affirme que « les phénomènes ne sont produits que par l'esprit » est de sens provisoire et non de sens définitif.
- Pour les individus de faible capacité intellectuelle et craignant l'inexistence du soi, le Bouddha a formulé le concept de « Rien qu'esprit », comme le dit le *Sutra de l'Entrée à Lankâ* : « le Bouddha enseigne le *tathāgatagarbha* pour délivrer les sots de la peur de l'inexistence du soi »⁵³⁹.
- On peut considérer le concept de « Rien qu'esprit » comme un expédient provisoire destiné à être associée à la pratique méditative. Néanmoins, ce dernier doit être surmonté dans l'expérience de la réalité ultime, car lorsque la méditation mène à l'expérience directe du caractère véritable des phénomènes (*tathatā*), tout concept s'abolit, y compris « Rien qu'esprit ».

Au regard du contexte de l'école Cittamātra, les phénomènes peuvent être divisés en « objets des sens » (*viṣaya, artha, gocara*) et en « esprit ou consciences » (*citta* ou *vijñāna*). Le tableau ci-après permet d'exposer brièvement la distinction entre l'école Mādhyamaka et l'école Cittamātra :

⁵³⁹ *Laṅkāvatārasūtra* (*Sutra de l'Entrée à Lankâ*) , N° 672, *Taishō* 16, p. 599b (trad. *op. cit.*, p. 107).



Au-delà des écoles Mādhyamaka et Cittamātra, il convient de s'interroger sur le rôle de la doctrine du *tathāgatagarbha*, autre école d'importance du Mahāyāna, dans les débats entre la vacuité et l'existence. Cette dernière intervient dans ces débats comme une position intermédiaire. En effet, elle tente de réconcilier le Mādhyamaka et le Cittamātra à travers le concept de *tathāgatagarbha* qui contient à la fois la signification de la vacuité et celle de la non-vacuité.

En réalité, le sens de la vacuité du *tathāgatagarbha* signifie seulement qu'aucun élément de souillure ne lui est associé et non pas que tous les

phénomènes sont dépourvus de nature propre. Fondamentalement, le *tathāgatagarbha* n'est pas vide, car il possède une essence pourvue d'innombrables qualités pures et mérites. Bien que la théorie du *tathāgatagarbha* se considère comme une fusion de la vacuité (l'école Mādhyamaka) et de l'existence (l'école Cittamātra), elle est, en vérité, une doctrine ontologique bien distincte de la « voie du milieu » de Nāgārjuna et du « Rien qu'esprit » d'Asaṅga. Par conséquent, même si le concept de *tathāgatagarbha* intègre l'*ālayavijñāna*, les Cittamātrin traditionnels critiquent sévèrement la pensée du *tathāgatagarbha*, comme cela est le cas de Lü Cheng (呂澂) de l'Académie chinoise du bouddhisme (支那內學院, Zhi-na-nei-xue-yuan).

À proprement parler, la doctrine du *tathāgatagarbha* démontre une tendance au substantialisme plus prononcée encore que l'école Cittamātra, tout en risquant également de défendre une approche proche de la pensée brahmanique : « le Soi est identique au *Brahman* ». Par conséquent, bien que la doctrine du *tathāgatagarbha* contourne les anciens débats indiens entre la vacuité et l'existence, elle reste souvent critiquée étant donné la proposition d'une existence substantielle semblable à l'*ātman*. Ces critiques courent encore à l'époque contemporaine où elles sont même d'autant plus acerbes. À titre d'exemple, des savants du « bouddhisme-critique » (批判仏教) au Japon considèrent l'absence de nature propre comme un principe commun du bouddhisme et, de ce fait, qualifient la doctrine du *tathāgatagarbha* comme non bouddhique.

5.1.2. La tempête de polémiques suscitée par le « bouddhisme-critique »

Des années 1980 aux années 1990, le courant du *bouddhisme-critique* (批判仏教) dirigé par deux universitaires japonais, Hakamaya Noriaki (袴谷憲昭, 1943 -) et Matsumoto Shirō (松本史朗, 1950 -), indiquent : « la pensée du *tathāgatarbha* n'est pas le bouddhisme ». Hakamaya et Matsumoto considèrent que les enseignements de base du bouddhisme sont la coproduction conditionnée et l'absence de soi : la coproduction conditionnée se réfère à la relation causale temporelle entre les phénomènes, tandis que l'absence de soi signifie le rejet de tout élément (*dhātu*) comme fondement ontologique de tout *dharma*. Ainsi, le bouddhisme-critique condamne, non seulement, la pensée du *tathāgatarbha*, mais également l'école Huayan (華嚴宗), l'école Chan (禪宗) et l'école de Kyōto (京都学派), tous dérivés la pensée du *tathāgatarbha*⁵⁴⁰.

Pour Hakamaya, la cible de la critique du bouddhisme-critique est le *bouddhisme-topique* structurellement analogue à la méthode de la topique (*topica*) préconisée par Giambattista Vico (1668-1744). Le bouddhisme-topique est un néologisme inventé pour désigner un monisme substantiel et génératif, une connaissance ineffable, une expérience d'auto-validation, ainsi qu'un inclusivisme coercitif⁵⁴¹ : « le bouddhisme-topique est un terme inventé pour désigner un mysticisme esthétique sans souci de différenciation critique entre la vérité et la

⁵⁴⁰ Lin Chen-kuo (林鎮國), *La vacuité et la modernité* (空性與現代性), Taipei : Li Xu, 1999, p. 3, 21.

⁵⁴¹ Jamie Hubbard, « Topophobia », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 82.

fausseté, et n'a pas besoin de démonstration rationnelle »⁵⁴². À ce sujet, Jamie Hubbard explique :

Au sens d'un monisme génératif, le bouddhisme-topique indique l'idée d'un « sol » de toute existence, ce « lieu » (en grec : *topos*) d'où toutes choses naissent ou dans lequel toutes choses sont enracinées, typiquement exprimé comme l'esprit pur (*citta-viśuddhi*) ou à travers les notions alliées de nature-de-bouddha (*tathāgatagarbha*) et d'éveil foncier. En termes épistémologiques, le bouddhisme topique indique l'idée : la pensée et le langage découlent de la même manière d'une unité transcendante de la conscience tout en cachant la vérité de cette unité (c'est-à-dire que la vérité transcende le langage ou est ineffable).⁵⁴³

Le terme « monisme », quant à lui, a été forgé à partir du grec *μόνος* (*monos*), lequel signifie « seul » ou « unique ». Le monisme désigne, ainsi, toute doctrine qui cherche à rendre compte de la diversité des êtres à partir d'un seul principe explicatif ou d'une substance, qu'il s'agisse de la matière ou de l'esprit⁵⁴⁴. Du point de vue de Hakamaya, le bouddhisme-topique appartient au monisme idéaliste.

⁵⁴² Jamie Hubbard, « Introduction », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. vii.

⁵⁴³ Jamie Hubbard, « Topophobia », *op. cit.*, p. 82.

⁵⁴⁴ Michel Blay, article « Monisme », *Dictionnaire des concepts philosophiques*, p. 530.

Dans l'introduction des *Critiques de la pensée de l'éveil foncier* (本覚思想批判), Hakamaya exprime clairement son intention, à savoir : montrer que la théorie de « l'éveil foncier »⁵⁴⁵ dans la pensée du *tathāgatarbha* ne relève pas du bouddhisme. Le terme « éveil foncier » est formulé pour la première fois dans le *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*⁵⁴⁶. Il se réfère à l'essence de l'esprit dégagée de la pensée et du langage, ainsi qu'au corps de Loi (*dharmakāya*) des bouddhas. Il s'affilie, en cela, à la signification de la non-vacuité du *tathāgatarbha*.⁵⁴⁷ Au sens ontologique, la description suivante peut le mieux montrer la pensée de l'éveil foncier : « le *samsāra* repose sur la base du *tathāgatarbha* et le *nirvāṇa* s'accomplit sur cette même base ».⁵⁴⁸

Sur la théorie de l'éveil foncier, Paul L. Swanson explique :

Hakamaya comprend la théorie de l'éveil foncier au sens large :
une façon de penser que toutes choses sont embrassées dans une
réalité fondamentale, unique et ineffable (un état d'illumination
originelle) qui fonctionne comme une idéologie autoritaire et

⁵⁴⁵ Pour plus de détails sur le concept d'éveil foncier, voir le chapitre 3.3.2.I-1, « Le bouddha (*tathāgata*) et le corps de Loi (*dharmakāya*) ».

⁵⁴⁶ *Mahāyānaśraddhotpādāśāstra* :

L'éveil désigne l'essence de l'esprit dégagé de toute pensée ; ce détachement des marque des pensées le rend égal au domaine de l'espace en ce qu'il n'est nul lieu où il ne s'étende. Aussi bien est-il la marque unitive du domaine de l'Absolu, le corps de Loi du bouddha où tout est égal. Comme cet éveil se fonde sur le corps de Loi, on y fait référence en parlant d'éveil foncier.

Mahāyānaśraddhotpādāśāstra (*Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*), N° 1666, *Taishō* 32, p. 576b (trad. *op. cit.*, p.113).

⁵⁴⁷ Le *tathāgatarbha* possède un sens vide et un sens non vide. Selon *Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*, le sens vide indique qu'aucun élément de souillure n'est associé au *tathāgatarbha*, tandis que le sens non vide signifie que le *tathāgatarbha* est l'esprit véritable, permanent et immuable, où toutes choses sont pures et parfaites. *Ibid.*, p. 576a-b (trad. *op. cit.*, p. 112).

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 580a (trad. *op. cit.*, p. 138).

n'admet pas la validité du langage, des concepts, de la foi ou de l'intellect.⁵⁴⁹

Il précise en indiquant que la structure de cette réalité considérée comme consistant une base, au sens d'objet, « pure » est exprimée comme « l'éveil foncier », l'essence ou le principe, tandis que les résultats, au sens de sujet, basés sur cette réalité sont exprimés comme « l'éveil initial », les activités ou les phénomènes. Cette « base » est un *dhātu* (élément, fondement, cause, essence), or Hakamaya soutient que tout ce qui admet un *dhātu* n'est pas bouddhiste⁵⁵⁰. Ce *dhātu* signifie : le support commun de tous les êtres, comme décrit dans la mention citée à plusieurs reprises : « C'est *dhātu* sans commencement ; c'est le support commun de tous les phénomènes. Ce *dhātu* étant donné, existent toute destinée et accès au *nirvāṇa* ».

Le *dhātu* qui renvoie au concept de soi (*ātman*) dans la philosophie indienne est antagonique à la coproduction conditionnée (*pratītya-samutpāda*), concept de base du bouddhisme. Dans l'introduction de *La Signification de la critique de l'éveil foncier*, Hakamaya écrit :

L'enseignement de base du Bouddha est la loi de causalité (*pratītya-samutpāda*), formulée en réponse à la philosophie indienne d'un soi (*ātman*) substantiel. Toute idée qui implique

⁵⁴⁹ Paul L. Swanson, « Why They Say Zen Is Not Buddhism », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 13.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 13.

une substance étant à la base et toute philosophie qui accepte un

lieu (topos) est appelée *dhātu-vāda* (théorie du *lieu*).⁵⁵¹

Hakamaya identifie trois caractéristiques comme critères à partir desquels déterminer ce qui relève ou non du bouddhisme : insister sur la théorie de la coproduction conditionnée, souligner l'absence de soi et admettre la valeur du langage dans l'affirmation de la vérité⁵⁵². En application de ces critères, il identifie les formes de bouddhisme-topique qui prônent le monisme comme l'éveil foncier et le *tathāgatagarbha*, comme des pseudo-bouddhismes⁵⁵³.

Le *dhātu-vāda* (théorie du *dhātu*, théorie du *lieu*), mot sanskrit inventé par Matsumoto Shirō⁵⁵⁴, signifie : reconnaître un *lieu (dhātu)* éternel, substantiel et fondamental dont tous les phénomènes découlent. Pour Matsumoto, toute doctrine qui implique l'existence d'un *dhātu* est qualifiée de *dhātu-vāda*.

Matsumoto croit que la théorie du *tathāgatagarbha* est une forme de *dhātu-vāda*⁵⁵⁵, dès lors qu'elle définit une source unique vraiment existante comme le fondement des divers phénomènes, et l'interprète comme « la fondation existentielle », « le *Sein* (Être) en tant que strates fondamentales », « la source unique du monde », et « le *Sein* qui est le fondement existentiel des

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

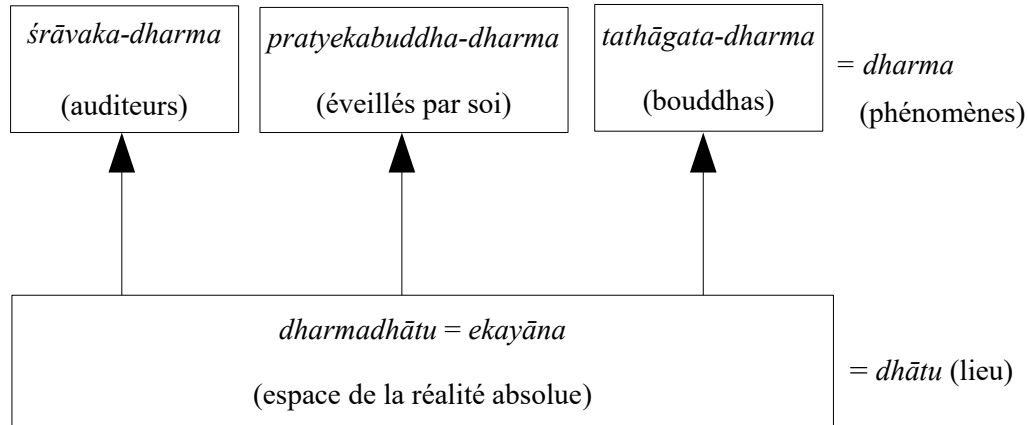
⁵⁵² *Ibid.*, p. 13-14.

⁵⁵³ Hakamaya Noriaki, « Critical Philosophy versus Topical Philosophy », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 56.

⁵⁵⁴ Matsumoto Shirō, « The Doctrine of *Tathāgata-garbha* Is Not Buddhist », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 169.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 172.

phénomènes »⁵⁵⁶. Matsumoto explique la structure de la théorie du *tathāgatagarbha* avec la théorie du *lieu*, comme démontré ci-dessous :



1. Le *lieu* est la base des phénomènes.
2. Le *lieu* donne lieu à des phénomènes.
3. Le *lieu* est unique et les phénomènes sont nombreux.
4. Le *lieu* est réel mais les phénomènes ne sont pas réels.
5. Le *lieu* est la nature essentielle (*ātman*) des phénomènes.
6. Les phénomènes ne sont finalement pas réels, mais ont une certaine réalité en ce sens qu'ils sont issus du *lieu* et partagent sa nature.⁵⁵⁷

À ce propos, Matsumoto synthétise :

En résumé, la structure de base du *dhātu-vāda* est celle d'un *lieu* (*dhātu*) réel et unique qui donne naissance à une pluralité de phénomènes. On peut aussi en parler comme un « monisme génératif » ou un « réalisme fondamental ».⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 171.

Le *dhātu-vāda*, qui est en fait une sorte d'ontologie, est exactement le type d'objet critiqué par la théorie de la coproduction conditionnée. Pour Matsumoto, la compréhension correcte de la coproduction conditionnée n'est pas une causalité spatiale ou mutuellement inclusive, mais une causalité temporelle d'un effet suivant une cause. Il n'y a pas de réalité (*dhātu*) au-delà ou sous-jacente à cette séquence temporelle de causalité⁵⁵⁹.

Le concept d'éveil foncier postule un « pretime » ou un état au-delà du temps à partir duquel tous les phénomènes surgissent, ou dans lequel tous les phénomènes sont simultanément et mutuellement liées. C'est *dhātu-vāda*.⁵⁶⁰

Après avoir affirmé que « la doctrine du *tathāgatagarbha* n'est pas du bouddhisme », Matsumoto conclut en ce sens sur la qualité de cette doctrine :

- La doctrine du *tathāgatagarbha* est une forme de *dhātu-vāda*.
- Le *dhātu-vāda* est l'objet de la critique de Śākyamuni, et l'enseignement bouddhiste valable de la coproduction conditionnée est le déni du *dhātu-vāda*.⁵⁶¹

Les points de vue de Hakamaya et de Matsumoto ne sont pas nouveaux. La théorie du *tathāgatagarbha* a toujours été accusée de défendre une existence substantielle ou semblable à un *ātman*⁵⁶². À titre d'exemple, Takasaki Jidō (高崎

⁵⁵⁹ Paul L. Swanson, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁶¹ Matsumoto Shirō, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁶² Même dans le *Sutra de l'Entrée à Lankā*, le bouddhisme se demande :

直道, 1926-2013), l'enseignant de Hakamaya et de Matsumoto, affirme : « la pensée du *tathāgatarbha* a beaucoup en commun avec l'enseignement du courant dominant de la pensée indienne tel que représenté par les *Upaniṣad* et la philosophie du *Vedānta* »⁵⁶³.

Cependant, l'approche de Hakamaya et de Matsumoto a ses propres détracteurs. Ainsi, Takasaki refuse leur conclusion selon laquelle la théorie du *tathāgatarbha* et la pensée de l'éveil foncier ne sont pas bouddhiques. « Il souligne que les textes du *tathāgatarbha* eux-mêmes sont constamment conscients qu'ils sont critiqués comme posant l'*ātman*, et nient cette accusation. Cette accusation n'a conduit personne en Inde à les accuser de ne pas être bouddhiques »⁵⁶⁴. Par exemple, dans le *Sutra de l'Entrée à Lankā*, le théoricien du *tathāgatarbha* se défend : « ce qu'ignorant, les non-bouddhistes croient à l'existence réelle d'une cause créatrice »⁵⁶⁵. Il est vrai que l'école Mādhyamaka a critiqué la théorie du *tathāgatarbha*, ainsi que l'école Cittamātra, à cause de l'utilisation d'expressions qui impliquaient l'existence substantielle. Pourtant, les théoriciens du Mādhyamaka ont toujours accepté ces discours comme faisant

La nature-de-bouddha enseignée dans les sūtras est fondamentalement pure, éternelle, incessante, immuable et pourvue des trente-deux marques majeures ; elle se trouve dans le corps de chacun des êtres animés [...] Or le soi des non-bouddhistes est un créateur éternel, libre des qualités, indépendant et indestructible. Alors, en quoi la nature-de-bouddha enseigné par le Vénéré des mondes n'a-t-elle pas la même signification que le soi des non-bouddhistes ?

Lankāvatārasūtra (Sutra de l'Entrée à Lankā), N° 672, Taishō 16, p. 599b (trad. *op. cit.*, p. 107).

⁵⁶³ Takasaki Jiidō, « Thoughts on *Dhātu-vāda* and Recent Trends in Buddhist Studies », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 314.

⁵⁶⁴ Paul L. Swanson, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁶⁵ *Lankāvatārasūtra* (Sutra de l'Entrée à Lankā), N° 672, Taishō 16, p. 619c (trad. *op. cit.*, p. 233).

partie du Mahāyāna, même s'ils les considéraient en même temps comme un enseignement incomplet non-révéléateur de la réalité ultime⁵⁶⁶.

Matsumoto fonde sa discussion sur l'hypothèse selon laquelle le bouddhisme ne devrait pas permettre l'influence d'autres modes de pensée indiens. Cela explique peut-être pourquoi il essaie de proscrire tout enseignement qui ressemble même légèrement à la pensée indienne non bouddhiste ou qui semble avoir des tendances du *dhātu-vāda*.⁵⁶⁷

Takasaki considère que la définition du bouddhisme formulée par Matsumoto est restrictive. Cette approche le conduit finalement à critiquer tous les aspects de la tradition bouddhique⁵⁶⁸. Cela l'amène même à considérer la méditation (*dhyāna*) et le concept de *nirvāṇa* comme non bouddhiques⁵⁶⁹.

Sallie B. King (1952-) est également une défenseuse de la doctrine du *tathāgatagarbha*. Sur la base du *Traité sur la nature de bouddha* de Vasubandhu, elle souligne que le *tathāgatagarbha* est une métaphore de la capacité de tous les êtres à atteindre la bouddhéité⁵⁷⁰. Dans son essai *The Doctrine of Buddha-Nature Is Impeccably Buddhist*, elle qualifie à plusieurs reprises le *tathāgatagarbha* comme un dispositif sotériologique et une déclaration de foi, c'est-à-dire comme

⁵⁶⁶ Paul L. Swanson, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁶⁷ Takasaki Jiidō, *op. cit.*, p. 318.

⁵⁶⁸ Paul L. Swanson, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁶⁹ Takasaki Jiidō, *op. cit.*, p. 318.

⁵⁷⁰ Sallie B. King, « The Doctrine of Buddha-Nature Is Impeccably Buddhist », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 189.

une métaphore à des fins sotériologiques, plutôt que de le considérer comme une théorie ontologique⁵⁷¹.

Comme déjà mentionné par les références à Takasaki, les textes sur le *tathāgatagarbha* eux-mêmes rejettent l'accusation selon laquelle ils proposeraient un concept similaire à celui de l'*ātman*. Partant de cela, dans le *Traité sur la nature de bouddha*, Vasubandhu justifie l'usage par Bouddha du concept de nature-de-bouddha comme une volonté d'aider les êtres animés à éliminer les cinq défauts : le complexe d'infériorité, l'arrogance, l'illusion, le déni du vrai *Dharma* et l'attachement au soi⁵⁷². Le *Sutra de l'Entrée à Lankā* explique de son côté : « le *tathāgatagarbha* qu'enseignent les bouddhas n'est pas la même chose que le soi enseigné par les non-bouddhistes », car « le Bouddha enseigne le *tathāgatagarbha* pour délivrer les sots de la peur de l'inexistence du soi »⁵⁷³.

Cependant, même si les vues de Hakamaya et de Matsumoto semblent radicales par leur rigorisme, Takasaki estime que l'idée du *dhātu-vāda* est une proposition utile pour critiquer la théorie du *tathāgatagarbha* et l'école Cittamātra, car le *dhātu-vāda* est structurellement similaire à l'idée d'*Upaniṣad* (l'unité du *Brahman* et de l'*Ātman*)⁵⁷⁴.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 188-189.

⁵⁷² Vasubandhu, *Traité sur la nature de bouddha*, N° 1610, *Taishō* 31, p. 787a.

⁵⁷³ *Lankāvatārasūtra* (*Sutra de l'Entrée à Lankā*) , N° 672, *Taishō* 16, p. 599b (trad. *op. cit.*, p. 107-108).

⁵⁷⁴ Paul L. Swanson, *op. cit.*, p. 24.

5.1.3. *La classification critique des doctrines*

La dispute entre la vacuité et l'existence, ainsi que la polémique déclenchée par le bouddhisme-critique est essentiellement un conflit entre la théorie de la coproduction conditionnée et l'ontologie. Ce conflit entre la théorie de la coproduction conditionnée et l'ontologie est ancienne et dure encore aujourd'hui. Au sein du bouddhisme, c'est un débat qui dure depuis l'époque du bouddhisme ancien. À l'extérieur de la sphère bouddhique, cela renvoie à la confrontation continue entre le bouddhisme et le brahmanisme depuis la naissance du bouddhisme. Comme l'a dit Dan Lusthaus :

En termes simples, comme on le voit mis en évidence dans l'approche Mādhyamaka de Nāgārjuna, c'est l'opposition entre l'insistance de la substance métaphysique et la vision de conditions causales non substantielles.⁵⁷⁵

L'ontologie bouddhique est *structurellement* similaire au monisme indien traditionnel. En d'autres termes, l'ontologie bouddhique est, à bien des égards, suspecté de relever du monisme brahmanique. Conséquemment, il convient de s'interroger sur l'approche à développer face à de telles similitudes et suspicions et, surtout, face au différend entre la théorie de la coproduction conditionnée et l'ontologie bouddhique. Dans le cadre de la polémique déclenchée par le bouddhisme-critique, Takasaki identifie la tension entre la philologie et l'herméneutique dans la méthodologie :

⁵⁷⁵ Dan Lusthaus, « Critical Buddhism and Returning to the Sources », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 43.

- Basé sur la recherche de la philologie historique et sur la méthode de l'exégèse philologique, le bouddhisme-critique qualifie les doctrines à tendance ontologique comme non-bouddhistes. Cependant, ce positivisme historique a des limites, à savoir son trop plein d'optimisme quant à l'acquisition de la vérité objective, ainsi que l'absence de connaissance de l'essence linguistique et historique des activités d'interprétation.
- L'herméneutique bouddhique se manifeste principalement dans les théories de la *classification critique des doctrines* : juger et réorganiser toutes les doctrines bouddhiques d'un point de vue spécifique.⁵⁷⁶

Force est de s'interroger sur ce qu'est la classification critique des doctrines. Andō Toshio (安藤俊雄, 1909-1973) propose la définition suivante :

Selon divers points de vue, par exemple, en distinguant l'ordre chronologique et la différence de niveau, les doctrines enseignées par le Bouddha sont interprétées et classifiées, de sorte que toutes les écritures bouddhiques deviennent une relation unifiée dans un ordre organique.⁵⁷⁷

Toutes les classifications des doctrines se fondent sur le même présupposé : les enseignements de Śākyamuni conviennent toujours à un groupe particulier d'auditeurs ou, plus précisément, chacun de ses enseignements est destiné à des êtres avec une compréhension particulière. En même temps, la

⁵⁷⁶ Lin Chen-kuo, *op. cit.*, p. 5-6.

⁵⁷⁷ Andō Toshio, *L'école Tiantai : la pensée fondamentale et son développement*, p. 54.

classification des doctrines laisse place à l'interprétation selon laquelle « le Bouddha ne recourt que d'un seul son pour expliquer le *Dharma*, et tous les êtres animés, chacun selon son espèce ou sa faculté, en acquièrent la compréhension »⁵⁷⁸.

En comparaison au bouddhisme-critique qui considère l'ontologie bouddhique comme non-bouddhique, la classification critique des doctrines se concentre sur l'analyse de l'intention de l'auteur et sur la signification du texte, et même sur la compréhension du lecteur (auditeur), trois pans ignorés par la philologie historique, et cherche à intégrer les doctrines différentes, voire contradictoires, dans un système bouddhique. En outre, la notion de « classification critique des doctrines » implique une approche critique, ce qui signifie que la classification intègre une évaluation basée sur des points de vue d'appréciation distincts. Autrement dit : la question de la classification est une question de critique, tandis que la question de la critique est une question d'évaluation et de création de valeur. Dès lors, l'activité de l'herméneutique bouddhique ne se limite pas à une construction de divers systèmes de classification doctrinale, mais constitue un mécanisme interprétatif à partir duquel sont réalisés les systèmes de classification.

De longue date, le bouddhisme considère la coexistence de doctrines différentes, et même contradictoires, comme un sujet en tant que tel. De ce fait, la classification des doctrines, qui est un exercice de signification herméneutique, s'inscrit dans une longue histoire riche de résultats.

⁵⁷⁸ *Vimalakīrti-nirdeśa* (*L'enseignement de Vimalakīrti* ou *Sutra de la liberté inconcevable*), N° 475, *Taishō* 14, p. 538a (trad. *op. cit.*, p. 30).

Les indices et les critères de la classification des doctrines peuvent, tout d'abord, être identifiés dans le *Sutra du Lotus* :

- Utiliser la métaphore de « l'enfant pauvre » pour faire la distinction entre le grand véhicule (Mahāyāna) et le petit véhicule (Hīnayāna)⁵⁷⁹ ;
- Utiliser la parabole de la « maison en flammes » pour distinguer les trois véhicules – le véhicule des auditeurs (*śrāvakayāna*), le véhicule des éveillés-par-soi (*pratyekabuddha*) et le grand véhicule (Mahāyāna)⁵⁸⁰.

Le *Sutra du grand passage dans l'au-delà de la souffrance* (*Mahā-parinirvāṇa-sūtra*) et le *Sutra du Dévoilement du sens profond* (*Samdhinirmocana-sūtra*) contiennent également des indices sur les critères de classification des doctrines. Le *Sutra du grand passage dans l'au-delà de la souffrance* utilise, ainsi, les « demi-mots » et les « mots complets » pour distinguer le Hīnayāna et le Mahāyāna.⁵⁸¹ Il utilise également la métaphore des cinq saveurs : le lait (*kṣīra*), la crème (*dadhi*), la caillebotte (*navanīta*), le beurre (*ghṛta*) et le nectar (*sarpirmaṇḍa*) à des fins d'illustration de la gradation de la prédication de la doctrine⁵⁸². Quant au *Sutra du Dévoilement du sens profond*, il

⁵⁷⁹ Le chapitre IV, « Croire et comprendre », *Sutra du Lotus* (*Sad-dharma Puṇḍārīka Sūtra*), N° 262, *Taishō* 9, p. 16b-17c (trad. *op. cit.*, p. 128-132).

⁵⁸⁰ Le chapitre III, « La parabole », *Ibid.*, p. 12b-13c (trad. *op. cit.*, p. 102-108).

⁵⁸¹ *Mahā-parinirvāṇa-sūtra* (*Sutra du grand passage dans l'au-delà de la souffrance*), N° 374, *Taishō* 12, p. 390c-391a.

⁵⁸² Voir le *Sutra du grand passage dans l'au-delà de la souffrance* :

Prenons l'exemple du lait, qui provient de la vache ; du lait provient la crème, de la crème la caillebotte, de la caillebotte le beurre et du beurre le nectar. De la même façon, du Bouddha proviennent les douze classes de textes canoniques, de ceux-ci proviennent les sutras, de ces derniers les sutras Développés, d'où sortent les sutra de la *prajñā*, lesquels donnent enfin naissance au sutra de l'Extinction suprême.

Ibid., p. 449a.

avance les « trois mises en mouvement de la roue du *Dharma* » pour distinguer le Hīnayāna, le Mahāyāna qui ne révèle pas la réalité ultime et le Mahāyāna, lui, qui révèle la réalité ultime⁵⁸³.

Les classifications doctrinales les plus emblématiques impliquant le conflit entre les enseignements de la vacuité et de l'existence sont les systèmes de classification de l'école Cittamātra et de l'école Mādhyamaka. Śīlabhadra de l'école Cittamātra et Jñāna-prabhā de l'école Mādhyamaka, tous les deux théoriciens, utilisent les « trois mises en mouvement de la roue du *Dharma* » pour organiser toutes les doctrines en trois catégories :

- Śīlabhadra de l'école Cittamātra

1. La première mise en mouvement de la roue du *Dharma* :

Le Bouddha enseigna l'absence de soi individuel, mais n'enseigna pas la vacuité des phénomènes. Ces enseignements sont appelés Hīnayāna, en référence aux *Āgama*.

2. La deuxième mise en mouvement de la roue du *Dharma* :

Le Bouddha enseigna la vacuité des phénomènes, mais n'enseigna pas la nature dépendante et la nature parfaitement établie. Ces enseignements appartiennent au Mahāyāna, mais ne révèlent pas la réalité ultime. Cela fait référence aux sutras de la *prajñā*.

Quatre courts traités sur la Terrasse Céleste, traduit par Jean-Noël Robert, Fayard, 2007, p. 228.

⁵⁸³ *Samdhinirmocana-sūtra* (*Sutra du Dévoilement du sens profond*), N° 676, *Taishō* 16, p. 697a-b (trad. *op. cit.*, p. 82-83).

3. La troisième mise en mouvement de la roue du *Dharma* :

Le Bouddha enseigna les trois natures des phénomènes et les trois absences d'essence des phénomènes produits. Ces enseignements révèlent la réalité ultime, comme le *Sutra du Dévoilement du sens profond*.⁵⁸⁴

- Jñāna-prabhā de l'école Mādhyamaka

1. La première mise en mouvement de la roue du *Dharma* :

Pour les êtres aux petites facultés, le Bouddha enseigna que l'objet et l'esprit sont réellement existants.

2. La deuxième mise en mouvement de la roue du *Dharma* :

Pour les êtres aux facultés moyennes qui ne peuvent pas comprendre la vacuité, le Bouddha enseigna que l'objet est vide, mais que l'esprit est existant, c'est-à-dire que tous les phénomènes ne sont qu'esprit.

3. La troisième mise en mouvement de la roue du *Dharma* :

Pour les êtres aux facultés supérieures, le Bouddha enseigna que l'objet et l'esprit sont vides. Ces enseignements révèlent la réalité ultime.⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ Fazang (法藏), *Notes de recherches sur la profondeur du sutra de l'Ornementation fleurie* (華嚴經探玄記), N° 1733, *Taishō* 35, p. 111c ; *Commentaire sur le traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule* (大乘起信論義記), N° 1846, *Taishō* 44, p. 242b.

⁵⁸⁵ Fazang, *Notes de recherches sur la profondeur du sutra de l'Ornementation fleurie*, N° 1733, *Taishō* 35, p. 112a ; *Commentaire sur le traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, N° 1846, *Taishō* 44, p. 242b.

La comparaison des systèmes de Śīlabhadra et de Jñāna-prabhā permet de discerner en filigrane le mécanisme d'interprétation à l'origine de leurs classifications : Śīlabhadra est basé sur la doctrine du Cittamātra (tout n'est qu'esprit), tandis que Jñāna-prabhā se fonde sur la doctrine du Mādhyamaka (tout est vide). Pour ce qui est la classification doctrinale basée sur la doctrine du *tathāgatagarbha*, celle-ci peut être représentée par l'école Huayan du bouddhisme chinois.

L'école Huayan assoit son enseignement sur le concept de nature-de-bouddha – tous les phénomènes découlent simultanément de la nature-de-bouddha, autrement dit : « la coproduction conditionnée en raison du *tathāgatagarbha* », ou « l'interdépendance au sein du *dharmadhātu* (espace de la réalité absolue) ». Si l'on se place du point de vue du *tathāgatagarbha* comme réalité ultime, Fazang (643-712) classifie les doctrines bouddhiques en cinq types⁵⁸⁶ :

1. Le petit enseignement ou l'enseignement des *śrāvaka* (小乘教) :

Cet enseignement fait référence à la doctrine hīnayāna contenue dans les *Āgama* qui nie l'existence du soi individuel, mais admet l'existence des phénomènes.

⁵⁸⁶ Fazang, *Notes de recherches sur la profondeur du sutra de l'Ornementation fleurie*, N° 1733, *Taishō* 35, p. 115c-116a.

Philippe Cornu, article « Huayan » , *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 255.

Kenneth Ch'en, *Histoire du Bouddhisme en Chine*, p. 316.

2. L'enseignement élémentaire du Mahāyāna (大乘始教) :

Ce dernier est divisé en deux fondamentaux :

- (a) L'enseignement de la vacuité qui enseigne que tous les phénomènes sont vacuité. Tel est l'objet des sutras de la *prajñā* et de l'école Mādhyamaka (ou l'école Sanlun, 三論宗) ;
- (b) L'enseignement des caractéristiques des phénomènes qui souligne les huit consciences et la théorie du « rien-que-conscience ». Les exemples sont ceux du *Sutra du Dévoilement du sens profond* (*Samdhinirmocana-sūtra*) et de l'école Cittamātra (ou l'école Faxiang, 法相宗).

Ces deux enseignements sont dits « élémentaire » parce qu'ils n'admettent pas la présence du *tathāgatagarbha* en chaque être.

3. L'enseignement final du Mahāyāna (大乘終教) :

Cet enseignement dévoile la coproduction conditionnée en raison du *tathāgatagarbha* et souligne la présence du *tathāgatagarbha*, qui rend possible l'Éveil de tous, chez l'ensemble des êtres. Cet enseignement correspond au *Sutra de l'Entrée à Lankâ*, au *Sutra du rugissement du lion adressé à la reine Śrīmālādevī* (*Śrīmālā-siṃha-nāda-sūtra*) et au *Traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule* (*Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*).

4. L'enseignement abrupt du Mahāyāna (頓教) :

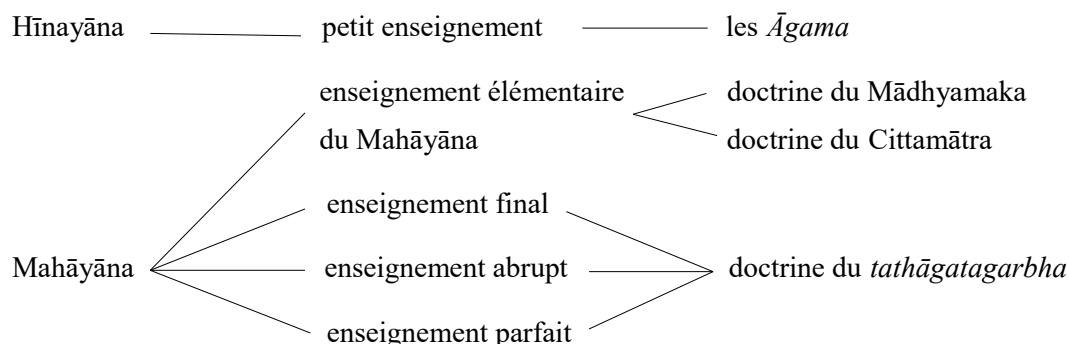
Cet enseignement est celui qui ouvre l'accès à l'Éveil direct sans que ne soient nécessaire ni l'étude des textes bouddhiques, ni la pratique de la discipline religieuse. Cette expérience silencieuse de l'Éveil est décrite dans le *Sutra de Vimalakīrti* et l'école Chan.

5. L'enseignement parfait du Mahāyāna (大乘圓教) :

Ce dernier est divisé en deux grandes catégories :

- (a) Le « véhicule unique spéciale » enseigne l'interpénétration sans obstruction du principe absolu du *tathāgatagarbha* et de tous les phénomènes (donc l'un est le multiple et le multiple est l'un). Cela fait référence au *Sutra de l'Ornementation fleurie (Avataṃsaka Sūtra)* ;
- (b) Le « véhicule unique semblable » intègre les trois véhicules (véhicule des *śrāvaka*, véhicule des *pratyekabuddha* et véhicules de *bodhisattva*) en un véhicule unique des bouddhas. Cela fait renvoie au *Sutra du Lotus (Sad-dharma Puṇḍarīka Sūtra)*.

Il est possible d'illustrer schématiquement les cinq types susconsidérés comme suit :



Les théories de classification des doctrines de l'école Cittamātra, de l'école Mādhyamaka et de l'école Huayan critiquent, par l'opération de classification, les différentes doctrines à partir de mécanismes respectifs d'interprétation. « Chaque école a tendance à prendre à la lettre les textes doctrinaux conformes à ses thèses et à considérer ceux qui causent des dilemmes comme ayant seulement un sens provisoire »⁵⁸⁷. Par conséquent, en étudiant les systèmes de classification doctrinale de ces trois écoles, il est possible de discerner leurs différentes définitions de la réalité ultime (ou la doctrine parfaite) :

- La réalité ultime de l'école Cittamātra : tous les phénomènes ne sont qu'esprit ;
- La réalité ultime de l'école Mādhyamaka : tous les phénomènes sont dépourvus de nature propre ;
- La doctrine parfaite de l'école Huayan : tous les phénomènes surgissent simultanément du *tathāgatagarbha* et donc s'interpénètrent, c'est-à-dire que l'un reflète le tout et le tout reflète l'un.

⁵⁸⁷ Étienne Lamotte, « Assessment of Textual Interpretation in Buddhism », *Buddhist Hermeneutics*, édité par Donald S. Lopez, Jr., Honolulu : University of Hawai'i Press, 1988, p. 11-27.

Cependant, le système de classification des doctrines le plus remarquable, qui est celui créé par Zhiyi (智顗, 539-597) de l'école Tiantai (Terrasse Céleste, 天台宗)⁵⁸⁸, fournit une définition distincte de la doctrine parfaite. Dans l'approche développée dans le *Sutra du Lotus*, Zhiyi met en avant l'importance hiérarchique des textes principaux grâce à quatre types de doctrines, également appelés quatre contenus de la conversion⁵⁸⁹ :

1. La doctrine des Trois Corbeilles (三藏教) :

Cette doctrine est destinée au Hīnayāna (*śrāvaka* et *pratyekabuddha*)⁵⁹⁰ et correspond aux *Āgama*. Elle apprend à comprendre l'inexistence du soi individuel par l'analyse de la conditionnalité (ou l'impermanence) des phénomènes.

⁵⁸⁸ Le système de classification des doctrines de Zhiyi, résumé sous l'appellation « cinq périodes et huit doctrines », effectue un classement chronologique et une répartition des enseignements selon leur méthode et leur type. Chegwan (? - 970), le moine de Goryeo, a fait l'éloge :

Le Sage, grand Maître du Tiantai, à l'aide des cinq périodes et des huit doctrines, a fait une classification critique de la sainte doctrine enseignée pendant la durée d'une vie du Bouddha et propagée vers l'Orient, sans y laisser rien d'incomplet.

Chegwan, *La Disposition des quatre doctrines de la Terrasse Céleste* (天台四教儀), N° 1931, *Taishō* 46, p. 774c.

Traduit par Jean-Noël Robert, *Quatre courts traités sur la Terrasse Céleste*, p. 329.

⁵⁸⁹ Le mot « doctrine » signifie l'examen du principe en vue de la conversion des êtres.

La « conversion des êtres » signifie la transformation de la pensée des êtres.

Gishin (義真), *Le compendium des doctrines de l'école du Lotus de la Terrasse Céleste* (天台法華宗義集), N° 2366, *Taishō* 74, p. 263a.

Traduit par Jean-Noël Robert, *Quatre courts traités sur la Terrasse Céleste*, p. 190.

⁵⁹⁰ Les Trois Corbeilles sont : les sutras, le *Vinaya* (discipline) et l'*Abhidharma*.

Cette appellation de « Trois Corbeilles » est commune au Mahāyāna et au Hīnayāna, mais selon le *Sutra du Lotus* et le *Traité de la grande perfection de sagesse*, Zhiyi prend à présent les Trois Corbeilles du Hīnayāna.

Chegwan, *op. cit.*, p. 776a (trad. *op. cit.*, p. 342).

2. La doctrine Commune (通教) :

Elle est qualifiée de « commune » parce qu'elle communique aussi bien avec la doctrine des Trois Corbeilles qui la précède qu'avec les doctrines Particulière et Parfaite qui la suivent. Cette doctrine, qui est enseignée aussi bien aux *śrāvaka* et aux *pratyekabuddha* qu'aux *bodhisattva* débutants, apprend à pénétrer directement la vacuité par la compréhension de la coproduction conditionnée.

3. La doctrine Particulière (別教) :

Cette doctrine est prêchée uniquement aux *bodhisattva* qui peut percevoir la vacuité et la non-vacuité. Elle enseigne la « voie du milieu simple », soit le fait que le principe ultime et les phénomènes ne s'interpénètrent pas.

4. La doctrine Parfaite (圓教) :

Cette doctrine, qui expose le « véhicule unique » (véhicule du bouddha), enseigne la « voie du milieu parfait » : il n'y a aucune contradiction entre la vacuité et la coproduction conditionnée. Le fait que chaque phénomène est, en lui-même, identique à la vacuité et à la conditionnalité est identique à la voie du milieu. Cela signifie l'interpénétration de « la vérité de la vacuité », de « la vérité de la conditionnalité » et de « la vérité de la voie du milieu »⁵⁹¹. Du fait de l'interpénétration des phénomènes ou de

⁵⁹¹ Le concept de « trois vérités s'interpénétrant complètement » de Zhiyi se réclame de Nāgārjuna. Dans le *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), Nāgārjuna dit :

La production conditionnée, nous l'appelons vacuité. C'est une désignation métaphorique, la voie du milieu. (24, 18, traduit par Philippe Cornu)

l'identification mutuelle des phénomènes, chaque phénomène inclut tous les autres.

La doctrine parfaite défendue par l'école Tiantai est différente de celle formulée par l'école Huayan :

- La doctrine parfaite de l'école Huayan :

Etant donné l'identité absolue du *tathāgatagarbha*, tout s'interpénètre, c'est-à-dire que l'un est le multiple et le multiple est l'un.

Sur la base de cette stance, Zhiyi établit la notion de triple vérité : vérité de la vacuité, vérité de la conditionnalité et vérité de la voie du milieu. Philippe Cornu explique :

- La vérité de la vacuité :
Fondamentalement, les phénomènes sont constitués de combinaisons interdépendantes. Rien n'a donc d'existence indépendante ou substantielle et nul phénomène n'est jamais complètement dissocié des autres. Telle est la vacuité de la tathatā.
- La vérité de la conditionnalité (ou la vérité de l'apparence phénoménale temporaire) :
Pourtant, qu'il s'agisse des phénomènes inanimés, des êtres nous prouvent qu'ils existent. Toutefois, cette existence est dépendante et temporelle, donc impermanente. Il s'agit de l'aspect apparent ou manifeste de la réalité.
- La vérité de la médianité (ou la vérité médiane) :
Il n'y a aucune contradiction entre les deux propositions précédentes : l'apparente existence des phénomènes est indissociable de leur vacuité ; telle est la vérité médiane de la réalité.

Il poursuit en expliquant :

Les trois vérités se complètent et s'interpénètrent : la compréhension de l'aspect vide des phénomènes justifie leur existence apparente et la vérité médiane. La claire pénétration des apparences phénoménales sous-entend leur vacuité et leur caractère médian, et la compréhension de la vérité médiane révèle ce double aspect d'apparence et de vacuité.

En fait, Nāgārjuna a déjà précisé que la vacuité est identique à la coproduction conditionnée, tandis que Zhiyi utilise la notion de triple vérité pour souligner l'interpénétration de la vacuité et de la coproduction conditionnée.

Zhiyi, *Le Sens profond du Sutra du Lotus du merveilleux Dharma* (妙法蓮華經玄義), N° 1716, *Taishō* 33, tome I-II.

Zhiyi, *Le Grand Śamatha-vipaśyanā* (摩訶止觀), N° 1911, *Taishō* 46, tome I, III, V.

Philippe Cornu, article « Tiantai », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 642-643.

- La doctrine parfaite de l'école Tiantai :

Les trois vérités (la vacuité, la conditionnalité et la voie médiane) s'interpénètrent complètement. Par conséquent, chaque phénomène est *en lui-même immédiatement* la réalité ultime qui contient tous les phénomènes. Pour ce qui est de l'ontologie selon laquelle « l'esprit (*tathāgatagarbha* ou *ālayavijñāna*) produit ou inclut tous les phénomènes », celle-ci appartient à la doctrine finale et parfaite dans l'école Huayan, mais est jugée comme une doctrine particulière (non parfaite) par Zhiyi,⁵⁹² car il considère que si l'interpénétration des phénomènes nécessite un intermédiaire tel que l'esprit, cela implique un cloisonnement.

En raison des différentes interprétations des sutras, les doctrines des écoles ne sont pas nécessairement équivalentes aux sutras sur lesquels elles sont basées. Les « quatre types de doctrines » sont issus de la classification des doctrines, tandis que les « cinq périodes » sont issues de la classification des sutras.

La classification adoptée par Zhiyi définit cinq cycles d'enseignements⁵⁹³ :

⁵⁹² Zhiyi, *Le Sens profond du Sutra du Lotus du merveilleux Dharma*, N° 1716, *Taishō* 33, p. 699c. Zhiyi, *Le Grand Śamatha-vipaśyanā*, N° 1911, *Taishō* 46, p. 54a.

⁵⁹³ Zhiyi, *Le Sens profond du Sutra du Lotus du merveilleux Dharma*, N° 1716, *Taishō* 33, p. 683b-c.

Chegwan, *La Disposition des quatre doctrines de la Terrasse Céleste*, N° 1931, *Taishō* 46, p. 774c-775b (trad. *op. cit.*, p. 330-336).

Kenneth Ch'en, *Histoire du Bouddhisme en Chine*, p. 305-306.

Philippe Cornu, article « Tiantai », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 644.

1. La période du *Sutra de l'Ornementation fleurie (Avataṃsakasūtra)* :

Après avoir atteint l'Éveil, Śākyamuni exposa le champ de bouddha et prêcha l'*Avataṃsakasūtra*. Seuls ceux qui possédaient de hautes capacités intellectuelles furent capables de comprendre le sens de ce sutra, lequel enseigne que la totalité de l'univers n'est que la révélation de l'esprit absolu, c'est-à-dire l'interpénétration de l'unité et du multiple au sein de l'absolu. La majorité de l'auditoire resta sourd à cet enseignement et s'en alla.

Au regard des quatre doctrines considérées ci-dessus, la période de l'*Avataṃsakasūtra* correspond à la fois à la doctrine Particulière et à la doctrine Parfaite.

2. La période des *Āgama* :

Pour les êtres de moindre capacité, Śākyamuni prêcha la doctrine des quatre nobles vérités et des douze liens de production conditionnée, aisées à comprendre.

La période des *Āgama* relève uniquement de la doctrine des Trois Corbeilles.

3. La période des sutras Développés (*Vaipulyasūtra*) :

Cette période correspond à une première approche du Mahāyāna, qui s'attache principalement à vilipender le Hīnayāna, et consacre la supériorité du *bodhisattva* sur l'*arhat*.

La période des sutras Développés participe des quatre types de doctrines.

4. La période des sutras de la *prajñā* (*Prajñāpāramitāsūtra*) :

Śākyamuni enseigna la vacuité de tous les phénomènes et la non-dualité.

La période des sutras de la *prajñā* relève de la doctrine Commune, de la doctrine Particulière et de la doctrine Parfaite.

5. La période du *Sutra du Lotus* et du *Sutra du Nirvāṇa* :

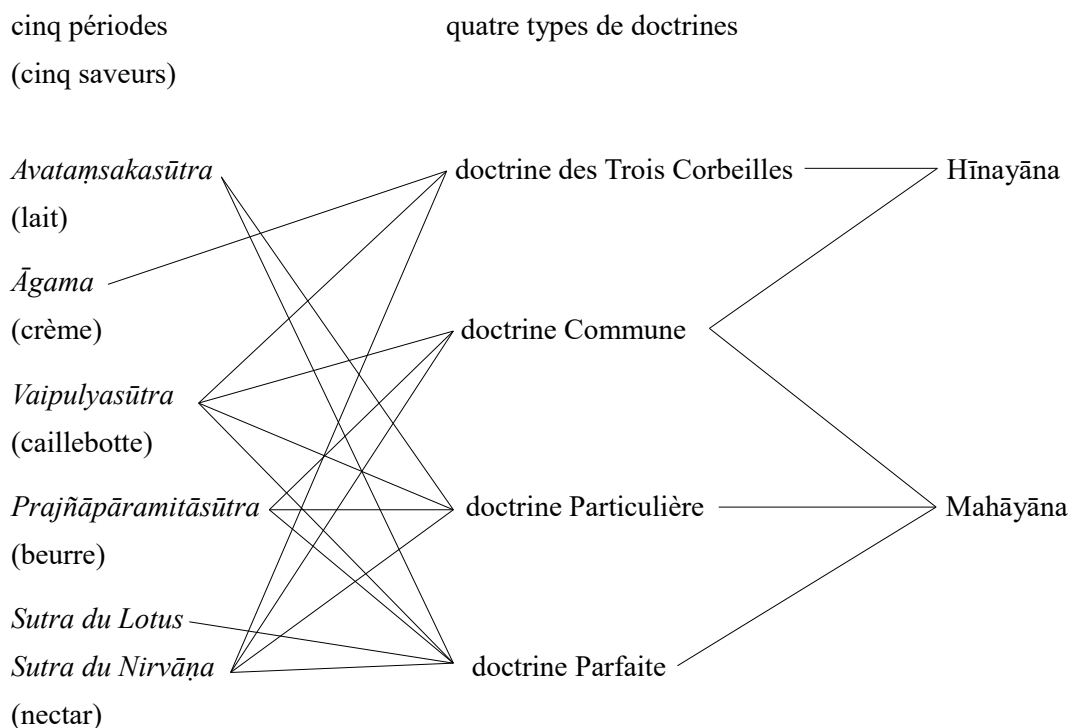
Śākyamuni prêcha sa doctrine définitive : les trois véhicules (véhicule des *śrāvaka*, véhicule des *pratyekabuddha* et véhicules de *bodhisattva*) sont, en fait, des moyens provisoires qui rejoignent à terme le véhicule unique des bouddhas. C'est ce que l'on appelle « la révélation du circonstanciel et la manifestation du réel », ou encore : « l'abolition du circonstanciel et l'établissement du réel », ou encore : « l'intégration des trois en un »⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ Zhiyi, *Le Sens profond du Sutra du Lotus du merveilleux Dharma*, N° 1716, Taishō 33, p. 685b, 738a.

Zhanran (湛然), *Le Commentaire du Sens profond du Sutra du Lotus du merveilleux Dharma*, N° 1717, Taishō 33, p. 926c.

La période du *Sutra du Lotus* ne correspond qu'à la doctrine Parfaite, tandis que la période du *Sutra du Nirvāṇa* participe des quatre types de doctrines.

On peut représenter graphiquement la relation entre les quatre types de doctrines et les cinq périodes (avec les cinq saveurs) comme suit :



À l'issue des septième et huitième siècles, le bouddhisme chinois développe son caractère décisif ontologique ayant pour noyau la doctrine du *tathāgatagarbha*⁵⁹⁵. La critique faite par Zhiyi sur le monisme ou sur l'ontologie, y compris la distinction entre la voie du milieu (doctrine Parfaite) et la théorie de la nature-de-bouddha (doctrine Particulière), n'est jamais devenue le courant dominant, et n'a pas même été universellement et correctement connue. Surtout,

⁵⁹⁵ Dan Lusthaus, « Critical Buddhism and Returning to the Sources », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 35-39.

dans les générations suivantes, l'école Tiantai s'est progressivement orientée vers l'ontologie.

Bien que le travail de classification des doctrines permette de faire coexister des doctrines contradictoires, la critique de l'ontologie et la circonspection à l'égard du monisme doivent être considérées comme un socle d'importance pour la construction de la théorie de la classification des doctrines. L'accusation de *dhātu-vāda* formulée par le « bouddhisme-critique », laquelle va dans le sens l'intention originelle du bouddhisme, fait sens pour la classification doctrinale et l'herméneutique bouddhique.

§ 5.2. *L'herméneutique bouddhique*

5.2.1. *La différence et l'identité*

La classification des doctrines permet de faire coexister des doctrines contradictoires dans un seul bouddhisme. Reste qu'il convient d'analyser également la signification philosophique du conflit entre la doctrine de la théorie de la coproduction conditionnée et la doctrine ontologique. Le conflit entre ces deux doctrines peut être résumé comme suit :

- La théorie de la coproduction conditionnée soutient que tout être est issu du complexe des causes et des conditions, tout être est donc dépourvu de nature propre ;
- L'ontologie bouddhique insiste pour trouver l'Un immuable dans les phénomènes muables.

Derrière le débat sur la question de savoir si l'être a une essence immuable se trouve le conflit entre le point de vue de la différence et le point de vue de l'identité. La théorie de la coproduction conditionnée appartient à la philosophie de la différence, tandis que l'ontologie bouddhique appartient à la philosophie de l'identité.

I. L'ontologie bouddhique en tant que philosophie de l'identité

Le terme « identité », du bas latin *identitas, de idem*, signifie « le même ». En son sens philosophique classique, l'identité d'un être réside dans son unité et dans son caractère substantiel : se demander si un objet est un seul et le même, revient à s'interroger sur sa continuité dans le temps et l'espace⁵⁹⁶.

L'identité logique est une relation d'équivalence caractérisée par l'indiscernabilité : l'identité des indiscernables et l'indiscernabilité des identiques. Pour Frege (1848-1925) et Russell (1872-1970), l'identité est intégrée au sein des notions logiques, en tant que relation d'équivalence : elle est réflexive ($x = x$), symétrique, (si $x = y$, alors $y = x$) et transitive (si $x = y$ et $y = z$, alors $x = z$)⁵⁹⁷.

Au sein de la métaphysique, le concept d'identité renvoie à un problème fondamental dans la philosophie occidentale : l'un et le multiple et les questions sur la relation entre le même et l'autre, ainsi que sur le devenir.

Le sens général de la philosophie de l'identité est de prétendre que toutes les oppositions et les différences ne sont, à l'origine, qu'une partie de l'Absolu. Ainsi, Schelling (1775-1854), dans le processus de développement de son système philosophique, intègre les propositions philosophiques de Spinoza (1632-1677) et Fichte (1762-1814), et formule cette philosophie de l'identité : le sujet et l'objet, le réel et l'idéal, la nature et l'esprit font tous partie d'une Idée absolue ; les deux parties opposées partagent essentiellement la même source et il n'y a aucune

⁵⁹⁶ Michel Blay, article « Identité », *Dictionnaire des concepts philosophiques*, p. 392.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 392.

différence substantielle entre les deux. La conclusion selon laquelle « l'identité absolument indiscernable est la racine de tout être » signifie que l'absolu est l'unité, y compris son opposition, car l'Un-Tout ne se dérobe pas au non-Un.

Il convient de passer en revue les deux courants majeurs de la seconde période du Mahāyāna : tout d'abord, l'école Cittamātra qui considère que tout n'est qu'esprit – la dualité sujet-objet au sein de l'esprit est dépourvue de substantialité, et seul l'esprit est une existence réelle ; ensuite, la théorie du *tathāgatagarbha* qui prône l'interpénétration sans obstruction du principe absolu (*tathāgatagarbha*) et de tous les phénomènes, ainsi que la non-obstruction entre les phénomènes individuels. Plus particulièrement, la théorie du *tathāgatagarbha* insiste sur l'indivisibilité de la nature-de-bouddha en tant que source de toutes choses ; la nature-de-bouddha est l'esprit véritable, permanent et immuable : « en elle apparaissent tous domaines mondains sans jamais y entrer ni en sortir, sans jamais être perdus ni détruits. Elle est l'esprit un, toujours pérenne, où tous les éléments sont identiques à la nature de l'authentique réalité »⁵⁹⁸.

Il s'ensuit que l'ontologie bouddhique appartient à la philosophie de l'identité, puisqu'elle cherche l'identité absolue de l'être à travers la réalité absolue dans laquelle tous les êtres obtiennent le fondement ultime de l'existence et l'explication la plus fondamentale.

Parmi les ontologies bouddhiques, l'école Cittamātra et la théorie du *tathāgatagarbha* sont les plus célèbres et les plus influentes. Ces deux

⁵⁹⁸ *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule), N° 1666, Taishō 32, p. 576c (trad. *op. cit.*, p. 116).

philosophies idéalistes considèrent les phénomènes conditionnés comme des illusions ou des apparences et l'esprit absolu (*ālayavijñāna* ou *tathāgatagarbha*) comme la seule réalité ultime. Elles considèrent que le monde est irréel, simple création de l'esprit :

Que toute chose, sans exception, est produite à partir des pensées fictives qui surgissent de cet esprit : toutes les différenciations ne sont rien d'autre que des différenciations au sein de l'esprit.⁵⁹⁹

Ce texte contient deux points d'importance :

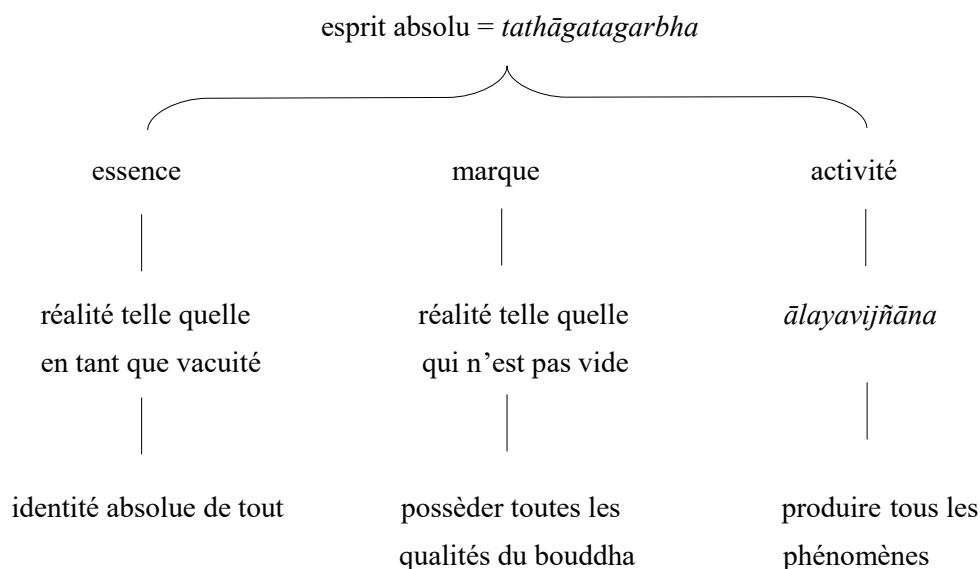
1. L'existence et le devenir des phénomènes conditionnés sont souillés. Les mondes d'objets émergent et durent sur la base de l'esprit fictif et de l'ignorance des êtres.
2. L'existence et le devenir des phénomènes conditionnés sont illusoires. Toute chose est simplement pareille à un reflet dans un miroir ; vide d'essence saisissable, elle n'est qu'une illusion émanant de l'esprit. Quand l'ignorance vient à exister, la multiplicité des choses naît, et quand l'ignorance cesse, la multiplicité cesse aussi.

Pour l'ontologie bouddhique, les phénomènes ne sont que la *représentation* de l'identité absolue, c'est-à-dire de l'esprit. Et la représentation n'a qu'un seul centre – l'esprit absolu. En tant qu'identité absolue, perspective

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 577b (trad. *op. cit.*, p. 120).

unique et cause première de toutes choses, cet esprit médiatise, engendre ou supporte tous les phénomènes de « représentation », y compris tout être et tout devenir. C'est ainsi que les ontologistes bouddhiques, tels que les théoriciens du *tathāgatagarbha*, estiment que la théorie de la coproduction conditionnée considère la production et la cessation de l'apparence de l'être, sans toutefois dévoiler véritablement le fondement de l'être. Ils exigent que l'apparence s'appuie sur l'essence, autrement dit la coproduction conditionnée doit se fonder sur l'identité absolue, comme la nature-de-bouddha, le support commun de tous les phénomènes. En d'autres termes, pour l'ontologie bouddhique, la différence doit se subordonner à l'identité, et les phénomènes conditionnés et muables doivent se soumettre au seul esprit véritable et immuable.

Selon *Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule*, cet esprit absolu offre trois aspects : premièrement, l'essence de l'esprit, ce qui signifie que tous les phénomènes dans leur réalité telle quelle (*tathatā*) sont égaux ; deuxièmement, les marques de l'esprit, ce qui signifie cet esprit est pourvu d'innombrables et excellentes qualités et mérites ; troisièmement, l'activité de l'esprit, ce qui signifie que cet esprit peut engendrer les causes et les effets de tous les phénomènes, c'est-à-dire qu'il est réceptacle contenant toutes choses. Il est possible d'illustrer schématiquement cette structure de l'ontologie bouddhique comme suit :



La relation entre l'essence et l'activé est la relation entre l'essence et la représentation. Les phénomènes de coproduction conditionnée ne sont rien d'autre que la représentation de l'esprit absolu. Le sens de l'existence et du devenir des phénomènes est finalement interprété ou donné par l'esprit absolu. Ceci est en effet similaire à la théologie moniste.

On avait besoin d'un Dieu pour interpréter l'existence. On avait
besoin d'accuser la vie pour la racheter, de la racheter pour la
justifier.⁶⁰⁰

Cette citation est la critique formulée par Deleuze (à travers Nietzsche) sur le christianisme. La cible de cette critique peut être transposable à l'ontologie bouddhique grâce au simple remplacement du terme « Dieu » par « esprit véritable et immuable ». Deux célèbres descriptions de l'esprit absolu illustrent ce propos : « étant donné cet esprit, toute destinée et accès au *nirvāṇa* existent » ;

⁶⁰⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 26.

« le *saṃsāra* repose sur la base du *tathāgatagarbha* et le *nirvāṇa* s’accomplit sur cette même base ». Il est possible de se référer à nouveau à la critique de Deleuze : « il n’y a pas de plus beau sauveur que celui qui serait à la fois bourreau, victime et consolateur, la sainte Trinité, le rêve prodigieux de la mauvaise conscience ».⁶⁰¹ Bien que des théoriciens de l’ontologie bouddhique insistent sur l’interpénétration sans obstruction de l’Un immuable (le principe absolu) et du multiple muable (les phénomènes), ce qui signifie que l’un est le multiple et le multiple est l’un, toute la structure de l’ontologie bouddhique est, en fait, toujours dominée par la distinction entre l’Un immuable et le multiple impermanent – le multiple et la différence sont subordonnés à une origine indifférenciée, à un fondement ultime ou à l’identité absolue. Il est même possible de dire que toute ontologie bouddhique juge, déprécie et rachète l’être de conditionnalité au nom de l’identité absolue.

II. La théorie de la coproduction conditionnée en tant que philosophie de la différence

Lorsque nous sommes confrontés à l’évaluation selon laquelle « l’existence et le devenir des phénomènes sont souillés et illusoires », il est possible d’apercevoir l’accusation de Nietzsche comme suit : « nous nions l’existence elle-même, nous remplaçons l’interprétation par la dépréciation »⁶⁰². Du point de vue de la philosophie de l’identité, le multiple, l’existence et le

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 26.

devenir sont, au contraire de l'Un absolu et immuable, considérés comme châtement, expiation et culpabilité et doivent donc être niés et transcendés. C'est la même chose que l'observation de Deleuze :

Ainsi pour Platon, le devenir est lui-même un devenir illimité, un devenir fou, un devenir hybride et coupable, qui, pour être mis en cercle, a besoin de subir l'action d'un démiurge qui le ploie de force, qui lui impose la limite ou le modèle de l'idée.⁶⁰³

Aux yeux de Deleuze, Nietzsche est un opposant à l'hégémonie de cette philosophie de l'identité. Nietzsche défend le devenir : à travers Héraclite, il voit la justification de l'être en devenir. Il formule une double affirmation du devenir et de l'être du devenir :

- « L'être n'est pas, tout est en devenir » ; autrement dit, seul le devenir est.
- « L'être est l'être du devenir en tant que tel ».⁶⁰⁴

Le premier point de vue affirme le « devenir » tandis que le second affirme « l'être du devenir ». Pour Nietzsche, « il n'y a pas d'être au-delà du devenir, pas d'un au-delà du multiple ; ni le multiple ni le devenir ne sont des apparences ou des illusions »⁶⁰⁵, car « l'affirmation du devenir est elle-même l'être, l'affirmation du multiple est elle-même l'un »⁶⁰⁶. Pour illustrer sa thèse, il utilise la métaphore du lancer de dés : au moment du lancé, les dés sont l'affirmation du hasard et de la

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁰⁵ « Mais il n'y a pas non plus de réalités multiples et éternelles qui serait, à leur tour, comme des essences au-delà de l'apparence ».

Ibid., p. 27.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 27.

multiplicité, mais la combinaison qu'ils forment ensuite est l'affirmation du « Tout », c'est-à-dire l'affirmation de la nécessité du nombre de la combinaison produite⁶⁰⁷. Par conséquent, l'être est affirmé par le devenir, tandis que l'Un-Tout est affirmé par le multiple. Cela signifie que la hiérarchie et la relation entre l'Un-Tout et le multiple, entre l'être et le devenir, entre l'essence et le phénomène, laquelle puise son origine dans la philosophie de l'identité, sont *redéfinies*. Autrement dit, le multiple, le devenir et le phénomène ne sont plus subordonnés à l'Un-Tout, à l'être et à l'essence.

L'opinion de Nietzsche selon laquelle « l'un, c'est le multiple »⁶⁰⁸ est très différente du fondement de la théorie du *tathāgatagarbha* : « l'interpénétration de l'unité et du multiple au sein de la réalité ultime ». L'ontologie bouddhique soutient que la pluralité doit être centrée sur l'Un absolu, alors que le pluralisme de Nietzsche affirme l'unité par le multiple et le Tout par la différence. La critique nietzschéenne la plus significative est qu'« il n'y a pas de tout et il faut perdre le respect du tout »⁶⁰⁹.

À la dualité ontologique de l'apparence et de l'essence, Nietzsche substitue la corrélation du phénomène et du sens⁶¹⁰. Le sens du phénomène est, en soi, une notion complexe : « il y a toujours une pluralité de sens, une *constellation*, un complexe de successions, mais aussi de coexistence »⁶¹¹. Tout phénomène se rapporte aux *forces* capables de l'interpréter. Autrement dit, le sens

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 3-4. Dans ses propos Deleuze parle de « métaphysique ». Ce terme a, ici, été volontairement substitué par, « ontologique ».

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 4.

du phénomène est le rapport de ce phénomène à la force qui s'en empare. D'après Deleuze, le phénomène n'est que l'apparition des forces qui le possèdent⁶¹². Le concept de force renvoie, en l'espèce, à celui d'une force se rapportant à une autre force, autrement dit toute force est toujours en relation avec une autre force : « l'être de force au singulier est le pluriel ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier »⁶¹³. Un phénomène a autant de sens qu'il existe de forces capables de s'en emparer⁶¹⁴. En cela, il y a donc toujours une pluralité de sens. Dans cette approche du « rien que force », le concept d'essence prend une nouvelle signification : on appelle essence, « parmi tous les sens d'une chose, celui que lui donne la force qui présente avec elle le plus d'affinité »⁶¹⁵.

Nous ne trouverons jamais le sens de quelque chose, si nous ne savons pas quelle est la force qui s'approprie la chose, qui l'exploite, qui s'en empare ou s'exprime en elle.⁶¹⁶

Un phénomène n'est pas une apparence relative à l'essence, mais « un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle »⁶¹⁷. À ce titre, Deleuze pense que la philosophie tout entière est une symptomatologie et une séméiologie.

⁶¹² *Ibid.*, p. 7.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 7.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 3.

Cependant, l'affirmation d'une pluralité de sens seule ne suffit pas à caractériser la philosophie de la différence, car une Idée absolue peut également admettre la pluralité de sens d'un phénomène. Deleuze, tout comme Nietzsche, défend une philosophie de la différence qui construit le sens et la valeur des phénomènes grâce au concept de force. Celui-ci ne peut être compris comme de l'atomisme, puisque la force est une *volonté*⁶¹⁸. La volonté est l'élément différentiel de la force. En effet, la force est divisée en force dominante, ou force active, et en force dominée, ou force réactive, volonté obéie et volonté obéissante.

Il n'est pas de phénomène qui ne soit déjà possédé par des forces. Cela signifie, non seulement, que le sens et la valeur du phénomène sont interprétés par les volontés qui le possèdent, mais également que le phénomène lui-même est volonté plurielle (il n'existe pas de force au singulier) et manifestation des volontés. La volonté, quant à elle, est toujours multiple et il n'y a pas deux forces égales⁶¹⁹.

Par conséquent, toute volonté se rapporte à une autre et s'organise dans un rapport de ce qui commande à ce qui obéit. Autrement dit, le rapport d'une force à l'autre force est celui d'une volonté qui dicte à une autre volonté, qui, elle, obéit plus ou moins. Toutefois, il faut noter que le rapport du commandement à l'obéissance indique la différence, mais pas l'identité – l'obéissance n'est pas assimilée par le commandement. En effet, la relation entre la force dominante et la

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁶¹⁹ Deleuze précise : « la différence de quantité est l'essence de la force, le rapport de la force avec la force », et « les qualités ne sont rien, sauf la différence de quantité à laquelle elles correspondent dans deux forces au moins supposées en rapport ».

Ibid., p. 49.

force dominée n'est pas une négation de l'autre, mais davantage une affirmation de la différence. Autrement dit, dans le tournoi des forces, les forces obéissantes ne perdent rien de leur force, puisqu'aucune force ne saurait renoncer à sa puissance propre :

Dans son rapport essentiel avec l'autre, une volonté fait de sa différence un objet d'affirmation.⁶²⁰

Pour Nietzsche, « ce que veut une volonté, c'est affirmer sa différence »⁶²¹. En cela, il affirme : « on doit nécessairement nier la volonté, quand on en pose l'unité, l'identité »⁶²². Si la différence entre les volontés n'est considérée que comme une négation, qui appartient finalement au concept de l'identité, alors cette « philosophie de la volonté » n'a pas échappé à la domination de la philosophie de l'identité.

Pour résumer, force est de dire que le concept d'« absence de fondement » peut être utilisé pour caractériser la philosophie de la différence : il n'y a pas d'identité absolue comme origine indifférenciée, fondement commun ou finalité transcendante de tous les phénomènes, car l'être dépend des forces qui le possèdent, et non de l'origine indiscernable, ou de l'unité primitive. S'il faut supposer un concept d'origine, alors « l'origine est la différence dans l'origine », ⁶²³ c'est-à-dire la *hiérarchie*, le rapport d'une force dominante à une force dominée. La réalité originelle est la *hiérarchie*, ce qui signifie l'identité de la

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 10.

⁶²² *Ibid.*, p. 8.

⁶²³ *Ibid.*, p. 8.

différence et de l'origine⁶²⁴. L'origine est la différence, car l'être lui-même est un ensemble de forces, l'expression de ces forces, et il n'y a rien derrière celles-ci. En bref : tout n'est qu'une relation variable des forces, et tout est dépourvu de fondement substantiel.

Bien que « l'absence de fondement » considérée ici se distingue de la notion de « l'effondement » de Deleuze, l'emprunt de sa description est encore viable si l'on remplace « effondement » par « absence de fondement » :

Par « *absence de fondement* », il faut entendre cette liberté du fond non médiatisée, cette découverte d'un fond derrière tout autre fond, ce rapport du sans-fond avec le non-fondé.⁶²⁵

Le concept d'absence de fondement permet à la philosophie de la différence de s'affirmer en opposition à la philosophie de l'identité, notamment à celle du monisme et du substantialisme. Selon la philosophie de la différence, le concept d'origine, ou le concept bouddhique de *dhātu*, « *s'effonde* au lieu d'un fondement solide »⁶²⁶. Toute hypothèse sur l'origine, y compris la causalité, ne fait qu'assigner un fondement insubstantiel dans un monde pourtant déjà caractérisé par l'absence universel de fondement.

Du point de vue de la négation, l'identité est niée par la différence. Néanmoins, si la Différence n'est que négative, c'est-à-dire réduite au négatif, celle-ci reste subordonnée à l'identité, car l'Un ne se dérobe pas au non-Un : « il

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 8-9.

⁶²⁵ Les modifications du texte original sont signalées par l'usage de l'italique. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p.92.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 258.

est vrai que le platonisme représente déjà la subordination de la différence aux puissances de l'Un, de l'Analogie, du Semblable et même du Négatif »⁶²⁷.

Ce que la philosophie de la différence refuse : *omnis determinatio negatio*. [...] Dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même. Dans son essence, l'affirmation est elle-même différence.⁶²⁸

La citation ci-dessus peut être comprise à travers la propre interprétation de Deleuze : « la différence, c'est l'affirmation, mais cette proposition a beaucoup de sens ; que la différence est objet d'affirmation ; que l'affirmation même est multiple ; qu'elle est création, mais aussi qu'elle doit être créée, comme affirmant la différence, comme étant différence en elle-même »⁶²⁹. Par conséquent, au même titre que le concept d'*absence de fondement*, la *différence en elle-même* peut être utilisée pour caractériser la philosophie de la différence.

La Différence doit être en soi, elle doit donc être l'affirmation. Si la différence n'est que de nature négative, cela signifie que cette différence a été incorporée dans une identité préalable par la contrainte. On parle de « différence en elle-même », car tout phénomène est, en soi, une expression des forces qui s'en emparent, la première et la seule manifestation de ces forces. Chaque force s'inscrit dans un rapport dynamique avec une autre force⁶³⁰. La variation de sens

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 82-83.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁶³⁰ Deleuze a précisé :

« Il faut en venir à l'idée que partout où l'on constate des effets, c'est qu'une volonté agit sur une volonté ». « Toute force est en rapport avec d'autre, soit pour obéir, soit pour commander ».

Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 8, 45.

du phénomène est le résultat de la succession et de l'alternance des forces qui possèdent ce phénomène. Ainsi, un même phénomène change de sens en fonction des forces en tension en son sein et qui s'y succèdent. « L'histoire d'une chose, en général, est la succession des forces qui s'en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s'en emparer »⁶³¹. La relation entre la tension ou la lutte des forces est en changement constant, c'est-à-dire que les conditions des phénomènes ne sont jamais identiques. Par conséquent, tout n'est qu'une seule et unique fois. Étant donné que tout n'est qu'une seule et unique fois, tout n'est interprété et affirmé que par les forces qui le possèdent, en lieu et place d'être défini par l'analogie, le semblable, la contradiction, la négation, voire même par l'Un. En ce sens, il peut être affirmé que l'être est Différence, la différence en elle-même, c'est-à-dire que chaque être n'est pas autre chose que ce qu'il est.

Étant donné que la philosophie de la différence est caractérisée par « l'absence de fondement » et par « la différence en elle-même », il est tout naturel d'observer une tendance à la philosophie de la différence dans la théorie bouddhique de la coproduction conditionnée.

- La coproduction conditionnée signifie l'absence de fondement :

L'apparition de l'être n'est qu'apparition de ses conditions et sa cessation n'est que cessation de ses conditions. La coproduction conditionnée signifie que l'être n'est que conditionnalité : tout est rapport de conditions interdépendantes et, au-delà de leur interdépendance, n'est que rien, ce qui signifie que l'être est dépourvu de nature propre. L'absence de nature

⁶³¹ *Ibid.*, p. 4.

propre signifie la vacuité. La vacuité définie par la coproduction conditionnée n'est pas l'essence, ni le support, ni l'origine ou la finalité de l'être, mais renvoie à l'inexistence du fondement substantiel et ultime de l'être.

La théorie de la coproduction conditionnée substitue la corrélation de l'être et de la condition à la dualité ontologique de l'apparence et de l'essence. L'être n'est que conditionnalité, ce qui implique, d'une part, que l'être n'est interprété que par *ses propres conditions* et, d'autre part, qu'il ne peut être qu'expression des conditions qui le manifestent. Au même titre que le concept de « forces » développé par Nietzsche et par Deleuze, les « conditions » du bouddhisme n'existent qu'en tant qu'éléments interdépendants. Toute condition est dans un rapport avec d'autres conditions et, par conséquent, l'existence de la condition est toujours plurielle. « Ceci étant, cela vient à exister ; de l'apparition de ceci vient cela ». La signification de « l'interdépendance » de la coproduction conditionnée implique, non seulement, une relation entre l'être et ses conditions, mais également une relation entre les conditions elles-mêmes. Tout être est l'expression de conditions qui se l'approprient, ce qui signifie que l'être est à la fois la succession des conditions qui s'en emparent et la coexistence des conditions qui luttent pour s'en emparer. Comme déjà mentionné, la relation entre les forces n'est pas statique, tout comme les conditions de l'être. L'être est l'être du devenir et, en cela, est muable. Ainsi, un même être change de sens en fonction des conditions qui le

possèdent. En fait, l'impermanence, qui est l'une des caractéristiques de la coproduction conditionnée, indique que l'être est en constante changement.

- La coproduction conditionnée signifie que l'être est Différence :

Le fait que l'être n'est que conditionnalité, signifie non seulement que l'être est dépourvu de fondement ultime, mais également que l'être est unique. La « différence de l'être » signalée par cette unicité de l'être n'est pas le résultat de la comparaison entre deux choses, car l'être lui-même n'est que ses propres conditions. Cela ne veut pas dire que l'être est indépendant et ne dépend pas d'autres choses, mais que le sens de l'être en tant que tel est interprété et déterminé par ses propres conditions. Autrement dit, le sens de l'être n'a rien à voir avec le principe ultime de l'ontologie, que cela soit par comparaison, analogie, différence, contradiction, ou encore par similitude ou identité. Plus précisément, l'être est ses conditions elles-mêmes, l'expression du rapport de ses propres conditions, et la seule manifestation de ses propres conditions. Par conséquent, l'être est Différence, la différence en elle-même – cette Différence est l'être lui-même, mais pas « entre... ».

Il est particulièrement important de noter que les propres conditions de l'être existent en même temps que l'être. En fait, les conditions qui produisent l'être n'existent pas comme « conditions de cet être » avant que cet être se

produise. Tout être, y compris les conditions de cet être, ne se manifeste que dans la relation interdépendante.

La coproduction conditionnée établit que l'être n'a pas de fondement substantiel, mais est seulement conditionnel. Le « rien que conditionnalité » renvoie à la désignation nominale (*prajñapti upādāya*) et à la réalité conventionnelle (*saṃvṛti-satya*), tandis que « l'absence de fondement » désigne la vacuité et la réalité de sens ultime. Le propos selon lequel « la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité », ou « révéler le caractère véritable sans refuser la désignation nominale », ou « sans s'appuyer sur la réalité conventionnelle, la réalité de sens ultime n'est pas réalisée », démontre que « l'absence de fondement » et le « rien que conditionnalité », ainsi que la « vacuité » et « l'interdépendance », ne sont pas, par nature, en conflit.

Il est possible de se référer à la distinction entre la philosophie de l'identité et la philosophie de la différence pour résumer la distinction entre l'ontologie bouddhique et la théorie de la coproduction conditionnée :

- L'ontologie bouddhique prétend que l'être issu des conditions est muable, mais que derrière les conditions il y a une identité immuable qui est la vraie nature propre. La théorie de la coproduction conditionnée prétend que l'être issu de conditionnalité est dépourvu de nature propre – son apparition n'est qu'apparition de conditions et sa cessation n'est que cessation de conditions. Par ailleurs, au-delà de ces conditions, il n'existe

aucun véritable maître qui présiderait aux processus d'apparition et de cessation de l'être.

- L'ontologie bouddhiste soutient que l'être conditionné n'est que l'apparence, tandis que l'essence est l'identité absolue dissimulée par l'apparence. La théorie de la coproduction conditionnée, quant à elle, considère que l'être lui-même ne peut être que l'expression de ses conditions. Ceci signifie que l'être et ses conditions ne s'insèrent pas dans une relation dualité entre l'apparence et l'essence, car l'être est ses propres conditions, et l'essence n'existe pas.

Dans une certaine mesure, nous pouvons dire : l'histoire, du brahmanisme au bouddhisme et du bouddhisme originel au Mahāyāna, est occupée par le conflit entre la philosophie de l'identité et la philosophie de la différence :

religion ou école	doctrine	caractéristique philosophique
brahmanisme	l'identité du <i>Brahman</i> et de l' <i>Ātman</i>	philosophie de l'identité
bouddhisme originel	la théorie de la coproduction conditionnée	philosophie de la différence
bouddhisme ancien	les <i>Pudgalavādin</i> et le substantialisme	philosophie de l'identité
sutras de la <i>prajñā</i> et école Mādhyamaka	l'enseignement de la vacuité	philosophie de la différence
école Cittamātra	l'ontologie bouddhique	philosophie de l'identité
théorie du <i>tathāgatagarbha</i>		
Vajrayāna		

5.2.2. Le concept de vacuité et la pluralité des doctrines

Du bouddhisme originel au bouddhisme contemporain, la dispute entre la théorie de la coproduction conditionnée et l'ontologie renvoie au débat entre la philosophie de la différence, qui prétend que l'être n'est que conditionnalité et qu'il n'y a pas de fondement en tant qu'essence de l'être, et la philosophie de l'identité, qui soutient que l'interdépendance n'est que l'apparence de l'être et qu'il y a nécessairement un élément immuable en tant qu'essence de l'être. Les théories de la classification doctrinale permettent effectivement la coexistence de doctrines opposées, mais il convient de remettre en question la théorie de la classification doctrinale qui est dominée par la vision ontologique, c'est-à-dire la vision philosophique de l'identité.

Afin de maintenir la cohérence et l'unité du bouddhisme, la classification critique des doctrines ne fait pas seulement office de classification, mais se base également sur un mécanisme d'interprétation cohérent pour distinguer les niveaux des doctrines. Par conséquent, la « coexistence » dans le système de classification doctrinale est, en réalité, une relation entre « subordonnant et subordonné », ou entre « dominant et dominé ». Par exemple, les systèmes de la classification doctrinale de l'école Cittamātra, de l'école Huayan et de l'école Tiantai subordonnent la théorie de la coproduction conditionnée et l'enseignement de la vacuité à une ontologie par le biais de caractéristiques propres à philosophie de l'identité. Reste que ces herméneutiques bouddhiques, qui placent l'identité absolue comme considération ultime, rapprochent le bouddhisme du

brahmanisme, voire même rendent difficile la distinction des deux disciplines. Afin d'éviter que le bouddhisme ne glisse vers la « brahmanisation », il est nécessaire de revenir à l'objectif initial du bouddhisme, et de construire un système de classification critique des doctrines via l'usage de la théorie de la coproduction conditionnée comme mécanisme interprétatif. Autrement dit, il convient d'interpréter et de définir toutes les doctrines via le concept de coproduction conditionnée.

La question des modalités de subordination de l'ontologie bouddhique à la théorie de la coproduction conditionnée, c'est-à-dire à l'enseignement de la vacuité, doit être posée. La clé à cette interrogation réside dans le discours de *Vimalakīrti-nirdeśa* : « tous les *dharma* s'élèvent sur l'inexistence de fondement »⁶³², ce que Nāgārjuna affirme également : « tout *dharma* est acceptable dans le système pour lequel la vacuité est acceptable »⁶³³. Dans le premier chapitre, nous avons expliqué que le *dharma* peut désigner « l'être » ou « l'enseignement du Bouddha ». En l'espèce, le *dharma* renvoie aux deux désignations.

En ce qui concerne la relation entre l'être et l'absence de fondement : d'une part, l'être est dépourvu de nature propre ; et d'autre part, l'être s'élève sur l'absence de nature propre. Notre quatrième chapitre affirmait déjà : si l'être possède la nature propre, cela signifie qu'il existe en soi avant de naître ; étant

⁶³² *Vimalakīrti-nirdeśa* (*L'enseignement de Vimalakīrti* ou *Sutra de la liberté inconcevable*), N° 475, *Taishō* 14, p. 547c.

⁶³³ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33a .

sans naissance, il est sans destruction ; naissance et destruction n'ayant pas lieu, il n'y a ni cause ni effet. Comme le dit Nāgārjuna :

Dans l'hypothèse de l'être-en-soi, le monde ne comporterait rien qui naisse, rien qui cesse. Immuable serait-il, dépourvu de ses états variés. (24, 38)⁶³⁴

Si une nature propre existe, tous les phénomènes, quant à eux, demeurent immuables. En vérité, cela signifie qu'aucun phénomène ne peut se manifester parce qu'il n'y a ni naissance, ni destruction, ni cause, ni effet. À ce sujet, Nāgārjuna précise : « qu'un être en soi vienne à l'existence en raison de causes et conditions est contradictoire »⁶³⁵. Par conséquent, le fait que tous les êtres soient dépourvus de nature propre signifie que tous les êtres se fondent sur l'absence de fondement substantiel.

Pour ce qui est de la relation entre l'enseignement du Bouddha et la vacuité, il est possible de citer de nouveau l'éclairage de Guy Bugault :

Si la vacuité est juste, tous les éléments de la doctrine et du chemin bouddhiques trouvent leur place.⁶³⁶

Ce n'est que lorsque la vacuité des phénomènes est logiquement fondée que tous les enseignements du Bouddha, tels que les quatre nobles vérités et les douze maillons de la coproduction conditionnée, peuvent être logiquement fondés.

⁶³⁴ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 34b (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 315).

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 19c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 187).

⁶³⁶ Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, traduit par Guy Bugault, p. 310.

Si l'absence de nature propre paraît absurde, ou bien si tout existe selon une nature propre, tous les enseignements du Bouddha sont également absurdes. Il est possible d'utiliser les quatre nobles vérités comme exemple :

- Si elle se produit hors de toutes conditions, comment la souffrance viendra-t-elle à exister (la souffrance renvoyant ici à l'impermanent) ?
- Si la souffrance existe selon une nature propre, comment aurait-t-elle une origine ?
- Il n'y a pas non plus de terme à la souffrance, si celle-ci existe selon sa nature propre.
- Si le Chemin existe selon sa nature propre, il est impossible de le cultiver.⁶³⁷

À ce propos, telles sont les considérations de Nāgārjuna :

Si tout ce qui est donné dans l'expérience est non vide, il n'y ni apparition ni disparition. Cela entraîne nécessairement pour vous l'inexistence des quatre nobles vérité. (24, 20)⁶³⁸

« Si l'on trouve que la vacuité est logiquement fondée, tous les enseignements fondés ». Ceci signifie que toutes les doctrines sont basées sur la considération de la vacuité, ou que toutes les doctrines aboutissent finalement à une perspective de la vacuité, ou que toutes les doctrines sont établies pour révéler la vacuité. Selon les sutras de la *prajñā*, une conclusion sur la relation entre toutes

⁶³⁷ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (Les Stances du milieu), N° 1564, *Taishō* 30, p. 33b-c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 313, et traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p. 227-228).

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 33b (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 312).

les doctrines et la vacuité est possible : la révélation de la réalité ultime sans refus de la désignation nominale résultant de la conditionnalité. Toutes les doctrines sont une désignation dépendante produite par la réunion temporaire de conditions afin de montrer le caractère véritable des phénomènes, c'est-à-dire la vacuité – c'est ainsi que les sutra de la *prajñā* interprètent tous les enseignements bouddhiques. Ceci explique le fait que, dans le système de classification des doctrines réalisé par Zhiyi, la caractéristique de la période des sutras de la *prajñā* identifiée est l'« intégration » : intégrer tous les enseignements du Bouddha dans la perspective de la vacuité.

Néanmoins, il convient d'insister sur le fait que l'approche légitime de la vacuité est une compréhension de l'absence de nature propre de la coproduction conditionnée et non l'identification de la vacuité comme fondement ontologique des phénomènes. L'imagination de la vacuité en dehors de coproduction conditionnée n'est pas la voie du milieu préconisée par Śākyamuni et Nāgārjuna, ni même la philosophie de la différence qui refuse la pensée du monisme du brahmanisme, mais davantage une conception de l'identité qui considère la vacuité comme une identité absolue. La voie du milieu du bouddhisme considère que la coproduction conditionnée est la vacuité, donc ces deux éléments ne sont pas en opposition. Par conséquent, nous pouvons considérer à nouveau la stance de Nāgārjuna :

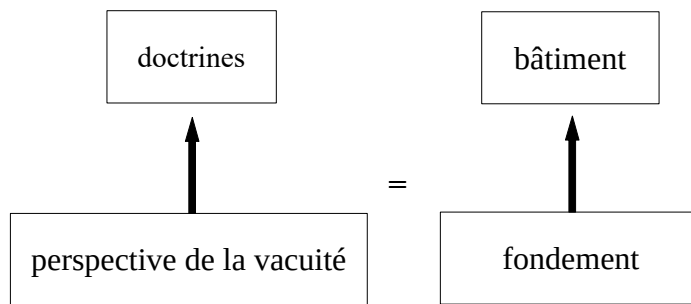
C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation nominale, ce n'est rien que la voie du milieu. (24, 18)⁶³⁹

Il convient de revenir à la question de la vacuité et des doctrines. Considérer la perspective de la vacuité comme fondatrice de l'ensemble des doctrines revient à considérer que celles-ci, y compris l'ontologie prônant le fondement substantiel, sont basées sur l'enseignement de la vacuité qui prône l'inexistence du fondement substantiel. L'enseignement de la vacuité soutient que tous les phénomènes sont dépourvus de nature propre, c'est-à-dire dépourvus de fondement substantiel. C'est ce qu'affirme Vimalakīrti : « toutes les choses s'élèvent sur le fondement de l'absence de fixation »⁶⁴⁰. Il convient également de considérer l'établissement des doctrines bouddhiques à partir du principe selon lequel toutes les doctrines s'élèvent sur le fondement de l'absence de fixation. L'enseignement de la vacuité est l'extirpation de tous les attachements à la substantialité imaginaire. Par conséquent, utiliser l'enseignement de la vacuité comme le fondement des doctrines bouddhiques ne leur confère pas un fondement substantiel, mais signifie plutôt que toutes les doctrines ne sont qu'une désignation nominale produite par la causalité et la conditionnalité. Pour ceux qui considèrent la vacuité comme le fondement des doctrines d'un point de vue substantialiste, Nāgārjuna indique que « les bouddhas les ont déclarés

⁶³⁹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p.33b (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 311).

⁶⁴⁰ *Vimalakīrti-nirdeśa* (*L'enseignement de Vimalakīrti ou Sutra de la liberté inconcevable*), N° 475, *Taishō* 14, p. 547c (trad. *op. cit.*, p. 116).

incurables »⁶⁴¹. Toutes les doctrines se fondent sur la vacuité, c'est-à-dire que toutes les doctrines sont fondées sur la perspective de la vacuité. La vacuité en tant que fondement ne contredit pas « l'absence de fondement » considérée par la philosophie de la différence. Par conséquent, bien que la philosophie de la différence défende l'absence de fondement, l'ontologie bouddhique peut être appréhendée comme relevant de la philosophie de la différence si l'on fonde celle-ci sur la perspective de la vacuité. La relation entre les doctrines et la perspective de la vacuité est identique à la relation entre le « bâtiment » et le « fondement », comme l'illustre la figure ci-après :



D'après la proposition des sutras de la *prajñā* selon laquelle « sans *prajñāpāramitā* (connaissance transcendante), les autres vertus ne s'appellent pas *pāramitā* (action transcendante) », il est également possible d'affirmer que tous les enseignements bouddhiques sont invalides en l'absence de la vue de vacuité. Étant donné que la perspective de la vacuité est au fondement de toutes les doctrines, l'interprétation de toutes les doctrines doit être orientée vers la vue de vacuité.

⁶⁴¹ Nāgārjuna, *op. cit.*, p. 18c (traduit par Guy Bugault, *op. cit.*, p. 173).

Reste que l'ontologie bouddhique prône clairement l'existence d'un fondement substantiel des phénomènes. De ce fait, il convient de s'interroger : comment est-il possible d'interpréter l'ontologie bouddhique du point de vue de la vacuité ? La réponse est : afin de se conformer à l'intention générale du bouddhisme, seule une signification fonctionnelle et aucune signification substantielle peut être donnée aux doctrines bouddhiques.

D'après le *Sutra du Lotus*, tous les enseignements bouddhiques n'ont qu'une seule signification fonctionnelle, un sens qui est en accord avec l'intention générale du bouddhisme : « ouvrir les êtres au savoir et à la vision de bouddha ». Plus particulièrement, l'intention peut être expliquée à deux niveaux.

Tout d'abord, les « quatre *siddhānta* » sont utilisées pour classer l'intention des enseignements de Śākyamuni. Le sanskrit *siddhānta* peut être traduit par « point de vue », « conclusion établie » ou « doctrine définitive ». Selon Nāgārjuna, il y a quatre *siddhānta*⁶⁴² :

1. Le point de vue mondain (*laukika siddhānta*) : se conformer à la réalité conventionnelle et mondaine, afin que les êtres ordinaires puissent être joyeux et obtenir la sagesse mondaine. Par exemple, le Bouddha dit que les phénomènes provenant du complexe des causes et des conditions existent, et que l'homme existe par la réunion des cinq agrégats.
2. Le point de vue individuel (*prātipauruṣika siddhānta*) : afin que les êtres animés puissent posséder les racines de vertu supra-mondaine. C'est

⁶⁴² Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 59b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 27).

prêcher le Dharma en tenant compte de l'état de l'individu. Sur un même sujet, ce dernier entend ou n'entend pas. Par exemple, pour l'homme qui ne croit pas à la causalité et tombe dans la vue fausse du nihilisme, le Bouddha affirme que l'homme renaît dans des univers différents, avec des contacts différents et des sensations différentes ; mais pour l'homme qui croit à l'existence de l'âme et tombe dans la vue fausse de l'éternalisme, le Bouddha nie qu'il y ait un être qui sente ou un être qui touche.

3. Le point de vue thérapeutique (*prātipākṣika siddhānta*) : afin que les êtres animés puissent éliminer les passions obscurcissantes (*kleśa*). Nāgārjuna donne des exemples : la considération de l'horrible, dans la maladie de l'attachement, est un bon remède ; la méditation amicale, dans la maladie de la haine, est un bon remède ; la considération des causes et des conditions, dans la maladie de la sottise, est un bon remède⁶⁴³.
4. Le point de vue absolu (*pāramārthika siddhānta*) : apaiser tous les *prapañca* (le mouvement discursif de l'esprit et des facteurs mentaux), afin que les êtres animés puissent comprendre la vérité ultime : la vacuité. Selon Nāgārjuna, le point de vue absolu est le chemin qui transcende tout discours, l'arrêt et la destruction du fonctionnement de la pensée, l'absence de tout support, la non-déclaration des *Dharma* et le caractère véritable des *dharmas*⁶⁴⁴.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 60a, (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 34).

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 61b, (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 45).

Les finalités de toutes les doctrines bouddhiques, y compris la succession et la création après le *nirvāṇa* de Śākyamuni, peuvent être caractérisées par les quatre *siddhānta*. « Dans ces quatre points de vue sont contenues en entier les écritures à douze membres et les quatre-vingt-quatre mille corbeilles du *Dharma* »⁶⁴⁵. Par exemple, selon le *Sutra de l'Entrée à Lankâ* et le *Traité sur la nature de bouddha*, l'idée de la nature-de-bouddha est utilisée pour :

- délivrer les sots de la peur de l'inexistence du soi (par la signification non-vide du *tathāgatagarbha*)⁶⁴⁶ ;
- amener les non-bouddhistes attachés à l'idée de l'*Ātman* à se débarrasser de leurs jugements erronés (par la signification vide du *tathāgatagarbha*)⁶⁴⁷ ;
- aider les êtres animés à éliminer certains défauts tels que le complexe d'infériorité et l'arrogance⁶⁴⁸.

En conséquence, il est possible de considérer la doctrine du *tathāgatagarbha* comme ayant l'intention du *siddhānta* individuel (au regard de la volonté de produire les racines de vertu), du *siddhānta* thérapeutique (briser les passions et les vices), voire même du *siddhānta* mondain (afin que les êtres ordinaires puissent atteindre la joie). « Tous les quatre points de vue sont vrais et

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 59b, (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 27).

⁶⁴⁶ *Laṅkāvatārasūtra* (*Sutra de l'Entrée à Lankâ*) , N° 672, *Taishō* 16, p. 599b (trad. *op. cit.*, p. 107).

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 599b (trad. *op. cit.*, p. 107-108).

⁶⁴⁸ Vasubandhu, *Traité sur la nature de bouddha*, N° 1610, *Taishō* 31, p. 787a.

ne se contredisent pas mutuellement »⁶⁴⁹ ; étant donnés des raisons au sein des quatre *siddhānta*, tout *Dharma*, y compris l'ontologie, est logiquement fondé.

Ensuite, tout comme la déclaration de « l'intégration des trois en un » dans le *Sutra du Lotus* : « dans les terres d'Éveillé des dix régions, il n'y a que la Loi du véhicule unique (qui mène au plein Éveil d'un bouddha), il n'y en a pas deux, il n'y en a pas trois »⁶⁵⁰, le point de vue mondain, le point de vue individuel et le point de vue thérapeutique doivent finalement aboutir au point de vue absolu. Cela ne veut pas dire distinguer les trois premiers *siddhānta* du *siddhānta* absolu par l'opposition de « l'enseignement par expédients provisoires » et de « l'enseignement définitif », car toutes les doctrines bouddhiques se situent dans les trois premiers *siddhānta*. En tant que point de convergence et intention ultime de toutes les doctrines, le *siddhānta* absolu, lequel n'appartient à aucune doctrine particulière, est l'interprétation définitive des toutes les doctrines. Autrement dit, le *siddhānta* absolu, étant comme la *prajñā*, ne construit aucun système doctrinal et n'est responsable que de révéler que toutes les choses sont dépourvues de nature propre, et d'intégrer toutes les doctrines dans la perspective de la vacuité. Par conséquent, en tant que synonyme de vue de vacuité, le *siddhānta* absolu est la loi commune et fondamentale des doctrines bouddhiques. Au même titre que la vacuité – qui signifie absence de nature propre, mais n'existe pas indépendamment de la coproduction conditionnée – le *siddhānta* absolu pénètre

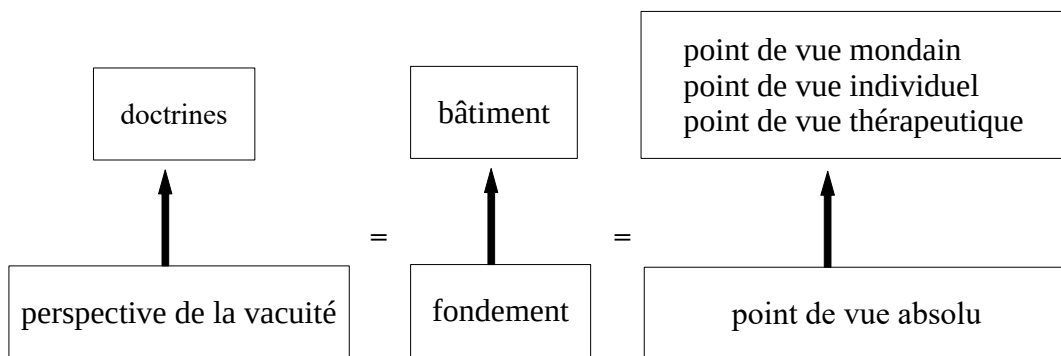
⁶⁴⁹ Nāgārjuna, *op. cit.*, p. 59b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 27).

⁶⁵⁰ Les deux véhicules indiquent le Mahāyāna et le Hīnayāna.

Les trois véhicules indiquent le véhicule des auditeurs (*śrāvakayāna*), le véhicule des éveillés-par-soi (*pratyekabuddha*) et le grand véhicule (Mahāyāna).

Le Sutra du Lotus (Sad-dharma Puṇḍarīka Sūtra), N° 262, *Taishō* 9, p. 7c (trad. *op. cit.*, p. 80).

les trois premiers *siddhānta* avec la vue de vacuité, mais voit sa réalité conditionnée par les trois premiers *siddhānta*. De fait, le fondement de toutes les doctrines est le fait des quatre *siddhānta*, ce qui approuve la valeur de l'ontologie bouddhique tout en fondant sa valeur sur la perspective de la vacuité, c'est-à-dire sur la vue de la coproduction conditionnée. Nous pouvons donc spécifier la figure précédente comme suit :



5.2.3. En tant que guides de pratique méditative, les doctrines bouddhiques n'ont qu'une signification fonctionnelle

Le Bouddha prêche la Loi par des artifices salvifiques, et l'ascète, qui agit en conformité avec cette prédication, finit par acquérir la Loi. C'est comme s'il empruntait une échelle pour gravir une falaise abrupte, ou s'il prenait un bateau pour traverser la grande mer.⁶⁵¹

⁶⁵¹ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 196a (trad. *op. cit.*, Tome II, p. 1106).

La fonctionnalité des doctrines bouddhiques peut être considérée par la figure bouddhique de la « métaphore du radeau » : un homme prend un radeau pour traverser la rivière et lorsqu'il arrive sur l'autre rive, il doit quitter le radeau pour arriver. Les enseignements du Bouddha sont comme un radeau et le *saṃsāra* est comme une rivière : puisque la rivière a été traversée, il convient renoncer au radeau pour atteindre la rive du *nirvāṇa*. À ce sujet, le *Sutra du Diamant* indique :

Ceux qui savent que les nombreuses réalités du *Dharma* sont comparables à un radeau se détachent de l'idée même de ces réalités et à plus forte raison de l'idée que ces réalités sont irréelles.⁶⁵²

« S'il faut renoncer aux réalités, à plus forte raison faudra-t-il renoncer aux irréalités »⁶⁵³, soit : la doctrine bouddhique est souvent comparée à un radeau qu'il faut abandonner une fois le fleuve du *saṃsāra* traversé. Plus précisément, la doctrine bouddhique n'est qu'une existence fonctionnelle, au même titre que le radeau utilisé pour traverser une rivière. Après avoir traversé la rivière, le radeau doit être abandonné. « Les bons *dharma* doivent être détruits et a fortiori les mauvais »⁶⁵⁴, ce qui signifie que tous les enseignements établis par le bouddhisme doivent être fondés sur la renonciation à toute forme d'attachement. Aucune doctrine bouddhique n'est substantielle et figée, car toutes les doctrines sont le résultat d'un enchevêtrement complexe de causes et de conditions – n'existant pas

⁶⁵² *Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra (Sutra du Diamant)*, N° 235, *Taishō* 8, p. 749b (trad. *op. cit.*, p. 28).

⁶⁵³ *Laṅkāvatārasūtra (Sutra de l'Entrée à Lankā)*, N° 672, *Taishō* 16, p. 589c (trad. *op. cit.*, p. 48).

⁶⁵⁴ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra (Traité de la grande perfection de sagesse)*, N° 1509, *Taishō* 25, p. 290c (trad. *op. cit.*, Tome IV, p. 2094).

auparavant, elles existent maintenant, et existant maintenant, elles n'existent plus à l'avenir. En effet, elles ne peuvent être ni fixées, ni saisies. Autrement dit, les doctrines sont exemptes de fondement substantiel, car elles ne sont rien d'autre que les quatre *siddhānta* orientés vers le point de vue de la vacuité. Étant donné que la vacuité est vide, la doctrine n'a pas de nature propre.

La métaphore du « doigt montrant la lune » peut également être utilisées pour illustrer la fonctionnalité des doctrines bouddhiques :

L'enseignement des sutras est semblable au doigt qui montre la lune : quand on voit la lune, on sait que le doigt pointé n'est pas la lune. Tous les propres que les Ainsi-venus tiennent pour épanouir l'esprit des êtres d'éveil sont comparables au doigt pointé vers la lune.⁶⁵⁵

« Je vous montre la lune du doigt pour que vous la remarquiez. Pourquoi fixez-vous mon doigt au lieu de regarder la lune ? »⁶⁵⁶ C'est ce que le Bouddha a averti ses disciples lorsqu'il était au moment d'entrer dans le *nirvāṇa* : « il vous faudra recourir au sens et non pas à la lettre »⁶⁵⁷ – fiez-vous au sens, pas à la lettre. Quand la doctrine montre la lune du bout du doigt, la finalité est de regarder la

⁶⁵⁵ *Sutra de l'Éveil parfait* (圓覺經), N° 842, *Taishō* 17, p. 917a.

Traduit du chinois par Cartherine Despeux, *Soûtra de l'Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, Paris : Fayard, 2005, p. 64.

⁶⁵⁶ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 125b (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 538).

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 125a.

lune. Celui qui regarde le doigt en le considérant comme étant la lune ne parvient pas à voir la lune. Sur ce point, Nāgārjuna affirme :

Les Vainqueurs ont déclaré que la vacuité
Est l'extirpation de toutes les vues
Et ont proclamé incurable
Ceux qui font de la vacuité une vue. (13, 8)⁶⁵⁸

Les doctrines bouddhiques sont à l'image du radeau traversant une rivière et du doigt pointé vers la lune : leur signification est uniquement fonctionnelle, à l'image du remède pour soigner la maladie. L'existence du remède est conditionnée par la réalité de la maladie, mais le remède doit être supprimé une fois la maladie soignée. Si le remède n'était pas supprimé, une nouvelle maladie émergeait.

Aucun enseignement de Śākyamuni n'est formulé à des fins d'attachement à la pensée discursive ou aux vaines discussions (*prapañca*). Le *prapañca* n'est qu'une querelle vaine. Une fois dit cela, il convient de définir ce que sont les vaines discussions. Pour cela, il est possible de se référer à une autre métaphore emblématique, la « métaphore de la flèche » :

Un homme a été frappé d'une flèche empoisonnée ; ses parents
et son entourage ont appelé un médecin pour extraire la flèche
et appliquer un remède. Et le blessé dit au médecin : « Je ne
permets pas que tu extraies la flèche avant que je ne sache quel

⁶⁵⁸ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* (*Les Stances du milieu*), N° 1564, *Taishō* 30, p. 18c (traduit par Georges Driessens, *op. cit.*, p. 129).

est ton clan, ton nom, ta famille, ton village, tes père et mère et ton âge ; je veux savoir de quelle montagne provient la flèche, quelle est la nature de son bois et de ses plumes, qui a fabriqué la pointe de la flèche, et quel en est le fer ; ensuite, je veux savoir si l'arc est en bois de montagne ou en corne d'animal ; enfin, je veux savoir d'où provient le remède et quel est son nom. Après que j'aurai appris toutes ces choses, je te permettrai d'extraire la flèche et d'appliquer le remède ». – Le Bouddha demanda alors au *bhikṣu* « Cet homme pourra-t-il connaître toutes ces choses et, après seulement, laisser enlever la flèche ? » – Le *bhikṣu* répondit : « L'homme ne parviendra pas à savoir cela, car s'il attendait de tout savoir, il serait mort avant l'opération ». ⁶⁵⁹

Les vaines discussions sont à l'image de cette parabole : la flèche des vues fausses, enduite du poison de la soif, a percé l'esprit d'un homme, mais ce dernier refuse de l'extraire avant de savoir si le monde est éternel ou non-éternel, fini ou infini, etc. Il ne trouvera pas ce qu'il cherche et finira même par perdre la vie de la sagesse. Bien que le *bodhisattva* souhaite devenir omniscient, la prémisse est qu'il doit connaître le caractère véritable des phénomènes, c'est-à-dire la vacuité, plutôt que de tomber dans de vaines interrogations, telles que les « quatorze questions » ⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹ *Madhyamāgama* (Les sutras des Āgama de taille moyenne), N° 26, *Taishō* 1, p. 804c.

Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (Traité de la grande perfection de sagesse), N° 1509, *Taishō* 25, p. 170a (trad. op. cit., Tome II, p. 914-915).

⁶⁶⁰ Voir le chapitre 4.5.3, « La logique de la voie médiane ».

Pour les doctrines bouddhiques, seule la pratique qui vise à comprendre et à pénétrer le caractère véritable des phénomènes est leur intention. Cette pratique religieuse est guidée par la *prajñā*, c'est-à-dire par la sagesse de perspective de la vacuité. Le *saṃsāra* provient des ignorances (*avidyā*), lesquelles découlent de la croyance en l'être-en-soi des phénomènes et de l'individu. Par conséquent, pour ce qui est de l'aspect général, la fonction première des enseignements bouddhiques est d'éliminer toute vue fausse, telle que la croyance en un soi réel et la croyance à la substantialité des phénomènes. L'émergence et le développement des doctrines bouddhiques s'expliquent par une nécessité pratique de faire face à la maladie (c'est-à-dire aux vues fausses) ou de disposer de facultés particulières de compréhension. Ce type de psychiatrie religieuse et de traitement spirituel religieux est basé sur le savoir conforme à la réalité révélée par la sagesse philosophique unique du bouddhisme. Ce savoir consiste à comprendre que la coproduction conditionnée est la vacuité.

Pour résumer, l'intention des doctrines bouddhiques est de révéler la perspective de la vacuité tandis que la fonction de celles-ci est de pénétrer la vacuité de tous les phénomènes grâce à la pratique de la méditation. C'est d'ailleurs ce que dit le *Sutra du Lotus* : « ouvrir le savoir et la vision du bouddha », « manifester le savoir et la vision du bouddha », « faire comprendre le savoir et la vision du bouddha » et « faire pénétrer le savoir et la vision du bouddha ». La raison pour laquelle les êtres peuvent devenir des bouddhas n'est pas l'existence de l'identité absolue, telle que la nature-de-bouddha ontologique,

mais plutôt le fait que chacun dispose de la capacité de comprendre et de pénétrer le savoir et la vision du bouddha, c'est-à-dire la vision exacte de la vacuité.

Au regard de l'intention et de la fonctionnalité des doctrines bouddhiques, il est possible de conclure que les doctrines bouddhiques n'ont pas de signification substantielle, mais uniquement une signification fonctionnelle. Cette interprétation bouddhique déconstruit le fondement de toute ontologie bouddhique et transforme le concept ontologique d'identité absolue en un langage purement fonctionnel, c'est-à-dire n'ayant plus aucune signification relevant de l'essence substantielle. En tant que langage fonctionnel, l'ensemble des doctrines doit donc être considéré comme un guide de *vipaśyanā*. C'est ce que préconise Lamotte : parce que le but du bouddhisme est de devenir éclairé, la principale validation de sa méthode herméneutique est l'expérience de la méditation⁶⁶¹.

Vipaśyanā est formé de « *vi-* », signifiant « supérieur », et de « *paśyanā* », qui veut dire « vision », au sens de vision supérieure ou vision pénétrante, c'est-à-dire pratique méditative qui suit, accompagne ou précède la pratique de *śamatha*, « le calme mental » ou « la quiétude »⁶⁶². *Śamatha*, qui désigne la cessation de toutes les marques des mondes d'objets, permet en tant que tel la stabilisation de l'esprit, mais ne permet pas d'accéder à la compréhension du caractère véritable des phénomènes : la vacuité. Par exemple, il y a également des pratiques de calme mental dans le brahmanisme, mais ces pratiques ne permettent pas d'observer l'absence de soi. C'est là le rôle de *vipaśyanā*, lequel allie la stabilité du *śamatha*

⁶⁶¹ Étienne Lamotte, « Assessment of Textual Interpretation in Buddhism », *Buddhist Hermeneutics*, p. 11-27.

⁶⁶² Philippe Cornu, article « *vipaśyanā* », *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, p. 703-704.

à l'usage de la vigilance pour discerner les marques de naissance et de disparition par des causes et des conditions, pour pénétrer le caractère véritable des phénomènes et pour développer, ainsi, l'intelligence éclairée de la connaissance suprême.

De manière succincte, *vipaśyanā* consiste à observer, à examiner et à pénétrer les doctrines bouddhiques grâce à l'état de calme mental. Il existe de nombreux modèles de *vipaśyanā*, les plus courants étant « les quatre fixations de l'attention » et « les cinq arrêts de la pensée ». En réalité, tous les enseignements bouddhistes sont des guides de *vipaśyanā*, comme « la coproduction conditionnée », « l'impermanence », « les quatre nobles vérités », « les douze maillons de la coproduction conditionnée », « la vacuité », « le rien-que-conscience », « l'interdépendance au sein de la dimension de la réalité absolue » et « une seule pensée contenant les trois mille choses », etc. Toutes les doctrines sont formulées pour guider *vipaśyanā* et non pour argumenter objectivement ou répondre à la question ontologique de la nature propre de l'être. Dans cette optique, la doctrine de l'école Cittamātra est d'observer que « tout dans ce monde n'est que pensée », tandis que la doctrine du *tathāgatagarbha* est de guider l'observation de « l'interpénétration du principe absolu et de tous les phénomènes ». La conscience fondamentale (*ālayavijñāna*) ou la nature-de-bouddha (*tathāgatagarbha*) ne saurait plus être la base ontologique des phénomènes, car elles ne sont que les éléments constitutifs d'une sorte de pratique de *vipaśyanā*. Prenons le *Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*

comme exemple pour illustrer que la contemplation de la nature-de-bouddha poursuit plusieurs finalités :

- Établir fermement et sans régression dans la foi en doctrine du Mahāyāna la multitude des êtres dont les racines de bien sont arrivées à maturité.
- Exhorter la multitude des êtres dont les racines de bien sont frêles à cultiver et à mettre en pratique l'esprit de foi.
- Révéler les expédients qui dissipent les obstacles provenant des mauvaises conduites et excellent à protéger l'esprit, qui écartent de la stupidité et de l'arrogance, et délivrent du filet des hérésies.
- Révéler les pratiques de la quiétude (*śamatha*) et de la contemplation (*vipaśyanā*), remèdes aux erreurs commises par l'esprit des profanes et des adeptes du Hīnayāna.⁶⁶³

Pour des êtres qui ont peur de l'inexistence du soi et qui s'attachent à l'*Ātman*, la doctrine du *tathāgatagarbha* les guide à observer que « le monde n'est que création de l'esprit » et que « quand l'esprit vient à exister, la multiplicité des choses naît, et quand cet esprit cesse, la multiplicité des choses est aussi détruite », ceci afin de leur faire comprendre que « toute chose est simplement pareille à un reflet dans un miroir ; vide d'essence que l'on puisse saisir, elle n'est qu'une illusion émanant de l'esprit »⁶⁶⁴. Bien que la doctrine du *tathāgatagarbha*

⁶⁶³ *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra (Le traité de la naissance de la foi dans le grand véhicule)*, N° 1666, *Taishō* 32, p. 575b-c (trad. *op. cit.*, p. 105-106).

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 577b (trad. *op. cit.*, p. 120).

ne mène pas directement à la compréhension selon laquelle « l'être est absolument vide, ainsi qu'il n'a pas de nature définie à laquelle on puisse croire ou adhérer », le fait d'admettre qu'il n'y ni moi, ni mien revient à se diriger de manière inéluctable vers la vacuité des phénomènes.

À titre de conclusion, nous pouvons affirmer que les doctrines bouddhiques doivent être considérées comme des guides de pratique méditative adaptés aux facultés particulières de compréhension de chacun, ceci afin d'atteindre l'intention religieuse. Elles ne sont qu'un langage fonctionnel lié à pratique du calme mental et de la méditation, et non une réponse objective et substantielle à « qu'est-ce que l'être ? ». L'interprétation des doctrines doit être effectuée à travers le principe de la méditation guidée. Toutes les doctrines ont pour finalité d'expliquer « comment pratiquer la méditation », et toutes les questions sur « qu'est-ce que » sont remplacées par « pourquoi », « pour qui » et « comment ». En tant que guide de pratique méditative, bien que les doctrines ontologiques dans le bouddhisme conservent leur structure ontologique, elles ont perdu leur essence ontologique.

Pour le bouddhisme, les vérités, c'est-à-dire la vision supérieure, révélées par les enseignements sont une désignation nominale qui n'existe que pour la pratique méditative. Toute ontologie bouddhique qui suppose l'identité absolue est, à ce titre, instable et l'essence du phénomène n'est alors plus imaginée comme une substance permanente. Ceci signifie que le substantialisme devient impossible dans l'ontologie bouddhique.

La fonctionnalisation des doctrines bouddhiques ne suppose pas une perte d'efficacité de la critique et de l'évaluation des doctrines, car la classification critique des doctrines reste un travail herméneutique nécessaire. Bien que les doctrines soient à l'image du doigt pointé vers la lune, si le doigt est orienté vers le sol plutôt que vers la lune, il y a peu de chances que notre regard se dirige vers la lumière de la lune. Cela ne signifie pas que la vérité ultime (*paramārtha-satya*) du bouddhisme est une existence substantielle et objective comme la lune. Cette vérité ultime réside davantage dans le fait que la coproduction conditionnée est la vacuité. La coproduction conditionnée signifie que l'être est une réunion de conditions, tandis que la vacuité signifie que l'être est dépourvu de nature propre. La vérité ultime est une perspective pénétrant à la fois la coproduction conditionnée et la vacuité, et non un étant objectif.

CONCLUSION

L'histoire du conflit entre l'enseignement de l'existence et l'enseignement de la vacuité est marquée par une relation de répétitions et de différences. Néanmoins, l'existence d'une relation d'affirmations et de négations successives n'est pas nécessairement constitutive d'une dialectique. Dans la lutte entre les doctrines, la « négation » n'est pas l'activité de la lutte, mais le résultat de l'activité, le résultat de l'affirmation de leur différence. Pour ce qui est du conflit entre l'existence et la vacuité, il est plus pertinent d'évaluer et d'analyser ce dernier par le biais de la généalogie et de l'herméneutique plutôt que par celui de la dialectique.

« Généalogie veut dire origine ou naissance, mais aussi différence ou distance dans l'origine »⁶⁶⁵. Toutes les doctrines bouddhiques se fondent sur l'espace de discursivité – caractérisé par la théorie de la coproduction conditionnée – ouvert par Śākyamuni. La répétition, la différence et la distance entre le bouddhisme originel, les doctrines de la vacuité et les doctrines de l'existence s'entrelacent intimement sur la généalogie de la philosophie bouddhique. Cependant, comme le dit Deleuze : « la généalogie n'apparaît pas au début » et « la différence dans l'origine n'apparaît pas dès l'origine »⁶⁶⁶, c'est donc seulement lorsque le bouddhisme atteint un stade de maturité que nous pouvons en saisir la généalogie. Pour saisir la généalogie de la philosophie

⁶⁶⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 3.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 6.

bouddhique, il est nécessaire d'interpréter, d'évaluer et de critiquer la différence entre la théorie de la vacuité et la théorie de l'existence au travers au prisme de l'herméneutique. Seule une telle approche permet de saisir les fonctions problématisantes de l'espace de discursivité du bouddhisme dans ce débat et d'affirmer la diversité de l'histoire de la philosophie bouddhique.

Face à l'opposition entre l'enseignement de l'existence et l'enseignement de la vacuité, la conscience herméneutique révélée par la classification critique des doctrines défend la coexistence de doctrines différentes et les multiples interprétations des textes bouddhiques. Cependant, basée sur la conscience herméneutique, l'interprétation des doctrines bouddhiques abandonne la « théorie de la vérité-correspondance »⁶⁶⁷, ce qui ne signifie pas pour autant que l'interprétation bouddhique peut ignorer l'intention des enseignements de Śākyamuni. En effet, force est de constater que la considération herméneutique basée sur l'ontologie a permis la domination de l'interprétation du Mahāyāna par l'ontologie bouddhique. Cela a non seulement conduit à la brahmanisation du Mahāyāna, mais aussi à des considérations éthiques conservatrices dans le Mahāyāna en ce qui concerne les questions politiques et sociales. Cela va dans le sens de ce que les philosophes du bouddhisme-critique ont observé, à savoir que « l'enseignement du *dhātu-vāda* donne la fausse apparence d'un

⁶⁶⁷ Selon la théorie de la vérité-correspondance, la valeur des doctrines bouddhiques est jugée par l'objectivité de la vérité.

enseignement de l'égalité »⁶⁶⁸. Ceci s'explique, notamment, par le fait que toutes les formes d'injustices, dont la discrimination, sont considérées par l'ontologie bouddhique comme étant le fait d'une identité absolue au sein de laquelle tous les phénomènes ont une origine et une fin identiques. En d'autres termes, toute différence mondaine n'est que de fausses apparences en vain, donc les bouddhistes doivent se consacrer exclusivement à la poursuite de l'identité de l'essence, c'est-à-dire au retour à la source qui transcende les apparences du monde. De cette façon, le bouddhisme affaiblit la critique de la discrimination et de l'injustice.

L'acceptation d'interprétations diverses n'est pas uniquement la question d'une tolérance et d'une ouverture pluralistes. D'après Seyfort Ruegg, la recherche philologique (édition critique de textes), la recherche historique (étude historique du contenu doctrinal) et la recherche herméneutique (étude philosophique et herméneutique) constitue la trilogie nécessaire pour initier toute étude de la philosophie bouddhique⁶⁶⁹. Au moment d'entrer dans le *nirvāṇa*, Śākyamuni déclare à ses disciples : « désormais, il vous faudra recourir au *Dharma* et non pas à l'autorité de qui que ce soit ; il faudra recourir au sens et non

⁶⁶⁸ « Une partie importante de l'argument de Matsumoto est que l'enseignement du *dhātu-vāda* donne la fausse apparence d'un enseignement de l'égalité – après tout, il prétend que toutes les choses sont basées sur une réalité unique, universelle, éternelle. En pratique, il conduit à la discrimination, car si l'on part du principe que toutes les choses reposent sur une seule et même réalité – que le bien et le mal, le fort et le faible, le riche et le pauvre, le bien et le mal, sont fondamentalement les mêmes – il n'y a ni besoin ni incitation à corriger l'injustice ou à redresser un quelconque tort ou à remettre en cause le statu quo. En pratique, donc, le *dhātu-vāda* soutient et encourage la discrimination et l'injustice. L'idée de nature-de-bouddha universelle et inhérente semble optimiste, mais renforce en fait le statu quo et supprime les incitations à améliorer la condition humaine ».

Paul L. Swanson, « Why They Say Zen Is Not Buddhism », *Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism*, p. 7-8.

⁶⁶⁹ D. Seyfort Ruegg « Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism », *JlABS*, 18.2 Winter, 1995, p. 163-169.

pas à la lettre ; il faudra recourir à la sagesse et non pas au savoir discursif ; il faudra recourir aux sutras de sens définitif et non pas aux sutras de sens provisoire »⁶⁷⁰. Ces « quatre autorités » forment le principe de base de l'herméneutique bouddhique. Le langage a ses limites, ce qui suppose que les doctrines ne peuvent être utilisées que comme des intermédiaires fonctionnels, autrement dit comme un doigt pointé vers la lune, ou encore comme un radeau pour traverser le fleuve. Toutefois, quand bien même les doctrines exprimées en mots ne soient qu'une désignation nominale uniquement dotée d'un sens fonctionnel, elles ont aussi une valeur d'être établies. Les études philologiques et historiques des textes doctrinaux n'entrent pas en conflit avec le principe des « quatre autorités », car même si la compréhension de l'intention de l'auteur d'un texte ne garantit pas nécessairement l'acquisition de la vérité, elle en est une condition préalable.

Śākyamuni analyse l'impermanence et l'absence de soi des phénomènes issus des causes et des conditions, sans rompre avec la connaissance, le langage et la logique conventionnels et mondains. Dans ce cadre il exprime à plusieurs reprises sa désapprobation à l'égard de l'imagination métaphysique. Par conséquent, l'interprétation des doctrines bouddhiques doit tout de même prendre conscience du problème des concepts métaphysiques produits dans le processus de la production de philosophie. De ce fait, Yuda Yutaka (湯田豊) préconise que le modèle de l'interprétation bouddhique passe de la philosophie de Kant à la philosophie de Nietzsche, car Nietzsche, au même titre que le bouddhisme, admet

⁶⁷⁰ Nāgārjuna, *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (*Traité de la grande perfection de sagesse*), N° 1509, *Taishō* 25, p. 125a (trad. *op. cit.*, Tome I, p. 536-538).

que le Soi ou la substance ne sont rien de plus qu'un produit métaphysique de la croyance en la grammaire⁶⁷¹. À titre d'exemple, les « deux réalités » exprimées par Nāgārjuna ne doivent pas être considérées comme distinguant les deux existences réelles, mais comme distinguant les deux manières du discours. Comme l'explique Mathan Katz, les deux réalités sont des distinctions grammaticales et non des distinctions ontologiques. Il s'agit, ainsi, de mettre en évidence les limitations du langage⁶⁷². Montrer les limites du langage ne signifie pas qu'une certaine essence métaphysique existe en dehors du langage. Cela implique plutôt une vigilance et une résistance aux présupposés ou aux imaginations métaphysiques lors de l'interprétation des doctrines bouddhiques.

Par conséquent, basé sur le principe de coproduction conditionnée, le bouddhisme a besoin d'une herméneutique de déconstruction qui défait l'identité ontologique, la croyance au substantialisme et les vaines discussions, et qui mène l'interprétation des doctrines vers la signification fonctionnelle. Étant donnée l'idée selon laquelle la coproduction conditionnée est la vacuité, la pratique religieuse prônée par le bouddhisme renvoie à la possibilité fondée sur la causalité et la conditionnalité, en lieu et place de la nécessité basée sur l'essence métaphysique. Le phénomène n'est donc pas une représentation de l'identité absolue et ce qui devient un bouddha n'est pas une représentation de la nature-de-bouddha. Les êtres animés doivent se cultiver dans les « terres causales », c'est-à-dire s'investir dans les causes des phénomènes, car tout être, ou bien tout devenir,

⁶⁷¹ Lin Chen-kuo, *La vacuité et la modernité*, p. 5.

⁶⁷² Andrew P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of the Scholarship : On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, 1990, p. 83, 87.

n'est que produit par la réunion de causes – tout est dépourvu de nature propre. Tels sont les propos de Nāgārjuna : « tout phénomène est acceptable dans le système pour lequel la vacuité est acceptable ». Considérer la coproduction conditionnée comme principe commun permet à l'interprétation des doctrines bouddhiques d'écarter l'ombre du monisme tout en permettant la modernité de la philosophie bouddhique, c'est-à-dire en lui permettant d'intégrer des valeurs telles que la rationalité, les droits de l'Homme, ou encore la démocratie, puisque « sans s'appuyer sur la convention laïque, le sens ultime n'est pas réalisé ».

Enfin, reste la question fondamentale de l'ontologie : « qu'en est-il de l'être ? ». Au regard du principe interprétatif selon lequel « les doctrines n'ont qu'une signification fonctionnelle », le bouddhisme n'a pas besoin de répondre à cette question d'un point de vue ontologique, puisque toutes les doctrines se contentent d'exprimer « comment analyser l'être ». À travers l'analyse de la coproduction conditionnée, le bouddhisme doit insister sur l'inexistence de la nature propre de l'être, sans toutefois proposer un modèle substantif, solide et permanent concernant l'essence de l'être. Parce que le but du bouddhisme est de devenir Éveillé, la méthode de l'interprétation bouddhique doit être étroitement liée à la pratique méditative, et la principale validation de sa méthode herméneutique est l'expérience de la méditation. Par conséquent, à l'interrogation : « qu'est-ce que l'être ? », le bouddhisme répond qu'il convient de ne s'attacher sur aucune réponse, puisque toute forme de réponse n'est qu'un radeau pour traverser la rivière.

BIBLIOGRAPHIE

Textes inclus dans la collection *Taishō*

Asaṅga, *L'Ornement des sutras du Mahāyāna (Mahāyāna-sūtrālaṃkāra-kārikā)*, N° 1604, *Taishō* 31

Asaṅga, *La Somme du grand véhicule (Mahāyānasaṃgraha)*, N° 1594, *Taishō* 31

- Traduit par Étienne Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asaṅga, tome II*, Louvain : Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1973

Aśvaghōṣa, *L'Ornement des sutras du Mahāyāna (Mahāyānasūtrālaṅkāra)*, N° 201, *Taishō* 4

Bhavya, *Lampe de la connaissance (Prajñā-pradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti)*, N° 1566, *Taishō* 30

Cheng-guan, *Annotation du Sutra de l'Ornementation fleurie*, N° 1735, *Taishō* 35

Cheguan, *La Disposition des quatre doctrines de la Terrasse Céleste*, N° 1931, *Taishō* 46

Devasarman, *Le Traité du Groupe de la conscience (Vijñānakaya-śāstra)*, N° 1539, *Taishō* 26

Dharma-pāla, etc., *Traité du Rien que connaissance (Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra)*, N° 1585, *Taishō* 31

Fazang, *Commentaire sur le traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, N° 1846, *Taishō* 44

Fazang, *Notes de Recherches sur la profondeur du sutra de l'Ornementation fleurie*, N° 1733, *Taishō* 35

Gishin, *Le Compendium des doctrines de l'école du Lotus de la Terrasse Céleste*, N° 2366, *Taishō* 74

Jih-syue, *Commentaire de la règle des huit consciences*, N° 895, *Taishō* 55

Nāgārjuna, *Les Stances du milieu (Mūlamadhyamaka-kārikā)*, N° 1564, Taishō 30

- Traduit par Georges Driessens, *Traité du Milieu*, Paris : Seuil, 1995
- Traduit par Guy Bugault, *Stances du milieu par excellence*, Paris : Gallimard, 2014

Nāgārjuna, *Traité de la grande perfection de sagesse (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, N° 1509, Taishō 25

- Traduit par Étienne Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse*
 - Tome I, Louvain : Bureaux du Muséon, 1944
 - Tome II, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1949
 - Tome III, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1970
 - Tome IV, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1976
 - Tome V, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1980

Samghabhadra, *Conformément à la vérité de l'Abhidharma (Abhidharma-nyāyānusāra śāstra)*, N° 1562, Taishō 29

Seng Zhao, *Commentaire du Sutra de la Liberté inconcevable*, N° 1775, Taishō 38

- Traduit par Patrick Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité*, Paris : Fayard, 2004

Sthiramati, *Continuum sublime (Ratnagotravibhāga)*, N° 1611, Taishō 31

Tao-siuan, *Catalogue des doctrines bouddhiques*, N° 2149, Taishō 55

Vasubandhu, *Autocommentaire du Trésor de l'Abhidharma (Abhidharmakośabhāṣya)*, N° 1558, Taishō 29

- Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakosa*,
 - Volume 1, Louvain : J.-B. ISTAS, imprimeur, 1923
 - Volume 2, Louvain : J.-B. ISTAS, imprimeur, 1926
 - Volume 3, Louvain : J.-B. ISTAS, imprimeur, 1924

- *Volume 4*, Louvain : J.-B. ISTAS, imprimeur, 1925
- *Volume 5*, Louvain : J.-B. ISTAS, imprimeur, 1925
- *Volume 6*, Louvain : J.-B. ISTAS, imprimeur, 1931

Vasubandhu, *Introduction à la Somme du grand véhicule (Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya)*, N° 1597, Taishō 31

Vasubandhu, *Porte pour clarifier les cent phénomènes du Mahāyāna (Mahāyāna-śatadharma-prakāśamukha-śāstra)*, N° 1614, Taishō 31

Vasubandhu, *Les 20 stances sur le Rien que connaissance (Viṃśatikā vijñapti-mātratā-siddhiḥ)*, N° 1590, Taishō 31

Vasubandhu, *Traité sur la Nature de bouddha*, N° 1610, Taishō 31

Vasumitra, *Traité des Sectes (Samayabhedoparacanacakra)*, N° 2031, N° 2032 et N° 2033, Taishō 49

Zhanran, *Le Commentaire du Sens profond du Sutra du Lotus du merveilleux Dharma*, N° 1717, Taishō 33

Zhiyi, *Le Grand Śamatha-vipaśyanā*, N° 1911, Taishō 46

Zhiyi, *Le Sens profond du Sutra du Lotus du merveilleux Dharma*, N° 1716, Taishō 33

Les Āgama

- *Les Sutras des Āgama long (Dīrghāgama)*, N° 1, Taishō 1
- *Les Sutras des Āgama de taille moyenne (Madhyamāgama)*, N° 26, Taishō 1
- *Recueil d'Āgama par groupes (Saṃyuktāgama)*, N° 99, Taishō 2
- *Classe d'Āgama en 51 fascicules (Ekottara Āgama)*, N° 125, Taishō 2

Biographie de Nāgārjuna, N° 2047b, Taishō 50

Commentaire sur le Vinaya Piṭaka (Samantapāsādikā), N° 1462, Taishō 24

Compilation de Saṃgharakṣa, N° 194, Taishō 4

La Connaissance transcendante en 25000 śloka (Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra), N° 223, Taishō 8

La Connaissance transcendante en 8000 śloka (Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra), N° 227, Taishō 8

Les Disciplines de Mahāsāṃghika (Mahāsaṅghavinaya), N° 1425, Taishō 22

L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrti-nirdeśa), N° 475, Taishō 14

- Traduit par Patrick Carré, *Soûtra de la Liberté inconcevable*, Fayard, 2011

Grand sutra de la Connaissance transcendante (Mahā-prajñāpāramitā-sūtra), N° 220b, Taishō 6

Sutra d'Asoka (Aśokāvadāna), N° 2042, Taishō 50 et N° 2043, Taishō 50

Sutra du Dévoilement du sens profond (Saṃdhinirmocana-sūtra), N° 676, Taishō 16

- Traduit par Philippe Cornu, *Soûtra du Dévoilement du sens profond*, Paris : Fayard, 2005

Sutra du Diamant (Vajracchedikā-prajñāpāramitā Sūtra), N° 235, Taishō 8

- Traduit par Philippe Cornu et Patrick Carré, *Soûtra du Diamant*, Paris : Fayard, 2001

Sutra des Dix Terres (Daśabhūmika Sūtra), N° 287, Taishō 10

- Traduit par Patrick Carré, *Soûtra des Dix Terres*, Paris : Fayard, 2004

Sutra de l'Entrée à Lankâ (Laṅkāvatārasūtra), N° 672, Taishō 16

- Traduit par Patrick Carré, *Soûtra de l'Entrée à Lankâ*, Paris : Fayard, 2006

Sutra de l'Éveil parfait, N° 842, Taishō 17

- Traduit par Cartherine Despeux, *Soûtra de l'Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, Paris : Fayard, 2005, p. 64.

Sutra explicatif de la discipline (Mūla-sarvāstivāda-vinaya), N° 1442, Taishō 23

Sutra du Grand passage dans l'au-delà de la souffrance (Mahā-parinirvāṇa-sūtra), N° 374, Taishō 12

Sutra de Huit sortes d'éveil, N° 779, Taishō 17

Sutra du Lotus (Sad-dharma Puṇḍārīka Sūtra), N° 262, Taishō 9

- Traduit par Jean-Noël Robert, *Le Sūtra du Lotus*, Paris : Fayard, 1997

Sutra des Métaphores, N° 205, Taishō 4

Sutra de l'Ornementation fleurie (Avataṃsaka Sūtra), N° 278, Taishō 9

Sutra des Sages et des insensés (Daśamūka-nidāna-sūtra), N° 202, Taishō 4

Sutra du Tathāgatagarbha (Tathāgatagarbhasūtra), N° 666, N° 667, Taishō 16

Sutra de la Trésorerie du Mahāyāna (Mahā-ratnakūṭa-sūtra), N° 310, Taishō 11

Śāriputrābhidharma-śāstra, N° 1548, Taishō 28

Le Traité de la grande exposition (Abhidharma Mahāvibhāṣāśāstra), N° 1545, Taishō 27

Le Traité de la Naissance de la foi dans le grand véhicule (Mahāyānaśraddhotpādaśāstra), N° 1666, Taishō 32

- Traduit par Cartherine Despeux, *Soûtra de l'Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, Paris : Fayard, 2005

Divers

ANDŌ Toshio, *L'école Tiantai : la pensée fondamentale et son développement*, Kyōto-shi : Heirakuji Shoten, 1982

Aristote, *Métaphysique*, traduit par Jules Brathélemy-Saint-Hilaire, revue et annotée par Paul Mathias, Paris : Pocket, 1991

Aristote, *La physique*, traduit par A. Stevens, Paris : J. VRIN, 2008

BERVAL René, *Présence du Bouddhisme*, Paris : Gallimard, 2008

- BLAY Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris : Larousse, 2013
- BUGAULT Guy, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, Presses universitaires de France, 1994
- BURNOUF Eugène, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris : Maisonneuve, 1876.
- CH'EN Kenneth, *Histoire du Bouddhisme en Chine*, traduit de l'anglais par Dominique Kych, Paris : Les Belles Lettres, 2015
- CORNU Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris : Seuil, 2006
- D'AQUIN Thomas, *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, Paris : Librairie de Louis Vivès, 1858
- D'AQUIN Thomas, *Questions disputées sur la puissance de Dieu*, traduit par Enrique Alarcón, Université de Navarre, 2004
- DELEUZE Gilles, *Différence et Répétition*, Paris : Presses Universitaires de France, 1968
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris : Quadrige, 2003
- DELEUZE Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Minuit, 2005
- DESCOMBES Vincent, *Le même et l'autre*, Paris : Minuit, 2005
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits I*, Paris : Gallimard, 1994
- FOULQUIÉ Paul, *Précis de philosophie, Tome II*, Paris : École, 1947
- GADAMER Hans-Georg, *Herméneutique II, Vérité et Méthode*, traduit par Hong Han-ding et Sia Jhen-ping, Taipei : Shih-bao, 1995
- GADAMER Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, traduit par Étienne Sacre ; Paris : Seuil, 1996
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, traduit par Vezin, Paris : Gallimard, 1986
- HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Paris : Gallimard, 1967

HEIDEGGER Martin, *Question I et II*, traduit par Kostas Axelos, etc., Paris : Gallimard, 1968

HUNTINGTON, Jr C. W. & Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness : An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, Delhi : Motilal Banarsidass, 2003

Jean-Marc Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris : Albin Michel, 2009

LAMOTTE Étienne, *Histoire du bouddhisme indien*, Université de Louvain, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1976

LAMOTTE Étienne, « Assessment of Textual Interpretation in Buddhism », *Buddhist Hermeneutics*, édité par Donald S. Lopez, Jr., Honolulu : University of Hawai'i Press, 1988

LIN Chen-kuo, *La vacuité et la modernité*, Taipei : Li Xu, 1999

MOU Zongsan, *La nature-de-bouddha et la prajñā*, Taipei : Étudiant, 1997.

PALMER Richard, *Hermeneutics*, traduit en chinois par Yan Ping, Taipei : Gueiguan, 1992

RICŒUR Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris : Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1982

RICŒUR Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences : Essays on Language, Action and Interpretation*, édité par John B. Thompson, Cambridge University Press, 1981

RUEGG D. Seyfort, « Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism », *JLABS*, 18.2 Winter, 1995

SHEN Cing-song, *Après la physique : le développement de la métaphysique*, Taipei : Newton, 1991

Takakusu Junjiro et Taiken Kimura, *Histoire de la philosophie et de la religion en Inde*, traduit en chinois par Gao Guan-lu, Taipei : Commerciale, 1995

Tāranātha, *History of buddhism in India*, traduction de Tibétain par Lama Chimpa, Alaka Chattopadhaya, édité par Debitrasad Chattopadhaya, 1990

TUCK Andrew, *Comparative Philosophy and the Philosophy of the Scholarship : On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, 1990

Vasubandhu, *Cinq traités sur l'esprit seulement*, traduit par Philippe Cornu, Paris : Fayard, 2008

Yin Shun, *Le bouddhisme en Inde*, Taipei : Jheng Wun, 1992

Yin Shun, *Commentaire des stances du traité du Milieu*, Taipei : Jheng Wun, 1989

Yin Shun, *Histoire de la pensée du bouddhisme indien*, Sin Jhu : Jheng Wun, 1998

Yin Shun, *L'investigation de l'histoire et de la géographie du bouddhisme*, Sin Jhu : Jheng Wun, 1988

Yin Shun, *Recherche sur le tathāgatagarbha*, Taipei : Jheng Wun, 1993

Yin Shun, *La source de la théorie du Rien-que-conscience*, Taipei : Jheng Wun, 1989

Yin Shun, *La source de la théorie de la vacuité*, Taipei : Jheng Wun, 1989

Buddhist Hermeneutics, édité par Donald S. Lopez, Jr., Honolulu : University of Hawai'i Press, 1988

Dictionnaire du Bouddhisme, Paris : Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1999

Mahāvamsa

- Traduit en anglais par Wilhelm Geiger, *The Mahavamsa : or the Great Chronicle of Srilanka*, 1912
- Traduit en chinois par Han Ting-jie, *Chroniques du Sri Lanka : Mahāvamsa*, Taipei : Fo-guang, 2014

Pruning the Bodhi Tree : The Storm Over Critical Buddhism, édité par Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, Honolulu : University of Hawai'i Press, 1997

- HAKAMAYA Noriaki, « Critical Philosophy versus Topical Philosophy »

- HUBBARD Jamie, « Introduction »
- HUBBARD Jamie, « Topophobia »
- KING Sallie, « The Doctrine of Buddha-Nature Is Impeccably Buddhist »
- LUSTHAUS Dan, « Critical Buddhism and Returning to the Sources »
- MATSUMOTO Shirō, « The Doctrine of *Tathāgata-garbha* Is Not Buddhist »
- SWANSON Paul, « Why They Say Zen Is Not Buddhism »
- TAKASAKI Jiidō, « Thoughts on *Dhātu-vāda* and Recent Trends in Buddhist Studies »

Quatre courts traité sur la Terrasse Céleste, traduit par Jean-Noël Robert, Paris : Fayard, 2007