

# *Trois leçons sur la pensée tibétaine*

I. Formes du discours et formation de l'esprit : Pratiques dialogiques et controverses dans la pensée tibétaine — p. 3

II. L'auto-production circulaire de l'esprit, première partie : une lecture du premier chapitre du *Trésor de la science logique* de Sa-skya pa<sup>ˆ</sup> ita (1182-1251) — p. 17

III. Introduction à la lecture des textes philosophiques en langue tibétaine : le *Traité de la distinction des vues* de Go-rams-pa bSod-nams seng-ge, deuxième partie. — p. 71

## Présentation

Nous avons tâché de procéder ici comme dans le n°33 des *Papiers du Collège International de Philosophie*, dont ce volume prend la suite ; c'est-à-dire que les textes présentés, sans être nécessairement d'une difficulté philosophique croissante, ont une dimension plus historique et philologique à mesure que l'on passe d'une *leçon* à l'autre.

La première de ces trois *leçons*, intitulée *Formes du discours et formation de l'esprit : pratiques dialogiques et controverses dans la pensée tibétaine*, n'exige guère de connaissance des doctrines du bouddhisme ; on y a souligné les attendus spéculatifs des thèses et des textes, en effaçant autant que possible leur ancrage dans la profondeur historique et l'épaisseur culturelle. Il s'agit en fait de notre contribution à une journée de travail organisée au Collège par Fr. Cossutta dans le courant de l'année universitaire 1996-97, sur le thème de la forme dialoguée en philosophie. Mais comme son contenu présentait de nombreux points de convergence avec celui des deux autres *leçons*, il nous a paru opportun de les présenter de concert.

Le deuxième texte, *L'auto-production circulaire de l'esprit, première partie : une lecture du premier chapitre du Trésor de la science logique de Sa-skya pa<sup>ˆ</sup> ita (1182-1251)*, présente l'essentiel des analyses menées dans le cadre du séminaire sur *la psychologie et la noétique spéculatives du bouddhisme tardif*, dont la première partie figurait dans le n°33 des *Papiers*. Il a pour propos la démonstration de l'idéalisme à partir des doctrines des logiciens bouddhiques. C'est-à-dire que nous avons voulu montrer en quoi certaines spécificités dans cette démonstration pouvaient impliquer de la

singularité dans la teneur même de l'idéalisme bouddhique ou *vijñānavāda*, relativement à diverses formes occidentales d'idéalisme. Cette recherche a impliqué plus que la précédente une attention au détail littéral des textes sur lesquels elle se fonde.

Pour finir, nous livrons comme l'an passé les produits de notre "atelier de traduction", *Introduction à la lecture des textes philosophiques en langue tibétaine*, où l'on a poursuivi la lecture, engagée l'an passé, du *Traité de la distinction des vues* de Go-rams-pa bSod-nams seng-ge (XVème Siècle). Dans ce séminaire, organisé en association avec la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, où il fait l'objet d'une charge de conférences libre, nous nous confrontons aux problèmes les plus concrets impliqués par la lecture et la traduction de la littérature philosophique tibétaine. Le texte ici présenté ne rend pas compte de ce qui dans ce séminaire relève des *travaux pratiques* ; les traces du travail de traduction, presque artisanal et en partie collectif, disparaissent à peu près dans le produit fini. Mais la présente reprise des travaux du groupe qui s'est constitué depuis la rentrée 1995 autour de cette entreprise de lecture des textes philosophiques tibétain, outre son intérêt général pour toute personne curieuse de la pensée bouddhique, a pour objectif particulier de mettre au clair et de récapituler les points-clefs des textes lus en 1996-97, pour la commodité des anciens auditeurs et plus encore des nouveaux.

## FORMES DU DISCOURS ET FORMATION DE L'ESPRIT

### Pratiques dialogiques et controverses dans la pensée tibétaine

Présenter une pensée inconnue, c'est s'exposer toujours à deux écueils, auxquels on ne peut échapper qu'en prenant une direction elle-même périlleuse. Soit en effet on s'attache aux aspects les plus substantiels de cette pensée étrangère — au risque de n'être pas entendu d'un public peu familier de ses subtilités ; soit on se soucie davantage d'être facilement compris — en courant le danger de ne présenter que l'écorce triviale d'une pensée, dont l'auditoire se détournera alors avec mépris. La solution comparatiste, qui voudrait donner accès à un monde moins connu à partir de références bien repérées, peut être un remède pire que le mal : le *bien connu* est trop souvent un haut-fond où s'enlise l'intelligence<sup>1</sup>. Nous demandons donc une certaine indulgence à l'égard de cet exposé : le souci d'échapper à ce triple travers nous aura peut-être précipité dans les trois gouffres à la fois, chacun apparaissant spécieusement comme un refuge contre l'effroi des deux autres.

Je parlerai ici des pratiques dialogiques et des controverses dans la pensée tibétaine. C'est-à-dire que s'est développée, dans les monastères tibétains, une pratique des débats (*rtsod-pa*) qui peut à bon droit passer pour la méthode essentielle de *formation* de l'esprit philosophique ; que ces disputations, très libres dans leur contenu, sont parfaitement codifiées dans leur modalités formelles ; que l'usage de ces formes réglées dans le débat conditionne considérablement l'écriture philosophique en général, de telle sorte que même en l'absence de *dialogues* vraiment caractérisés, toute la littérature philosophique tibétaine porte la marque de la disputation (on en verra un exemple).

Mais il y a plus : si nous avons proposé ce titre, *formes du discours et formation de l'esprit*, c'est avec une intention bien déterminée. La pensée bouddhique est dans une très large mesure une méditation de la causalité, et notamment de la causalité psychique. Dès lors, ces "longues chaînes de raisons", d'objections et de réponses, qui apparaissent tant dans la disputation orale que dans les traités, ne sont pas seulement des dispositifs démonstratifs par la médiation desquels l'idée vraie serait simplement établie dans sa teneur

---

<sup>1</sup> C'est pourquoi il est bien injuste de reprocher aux spécialistes des pensées d'Asie leur tendance à se cantonner dans l'érudition : ce sont bien plutôt les intellectuels français, et les philosophes peut-être plus que d'autres, qui se cantonnent dans l'ethnocentrisme. Il n'en reste pas moins, il est vrai, que même si les concepts du bouddhisme tardif, par exemple, n'ont en soi rien d'opaque ni d'irréductiblement étranger, la communication des problématiques et des solutions les plus spéculatives suppose leur maniement habituel, qui en France ne se trouve que dans des cercles très limités.

objective ; ce sont également des chaînes de *causes* qui produisent l'idée vraie dans sa réalité formelle.

Autrement dit, ce n'est pas ici d'une simple accession à la vérité qu'il est question, mais d'une véritable réforme de l'entendement, de son régime de fonctionnement, de son être même. L'agencement des arguments est aussi bien disposition des causes dans une machinerie intellectuelle qui a vocation à transformer effectivement l'esprit. Ainsi, la question de l'usage de la forme dialogique dans le bouddhisme engage deux problèmes subsidiaires : (1) celui de la nature de l'esprit comme processus réel ; (2) et celui, corrélatif, d'une pensée de l'intersubjectivité en termes de communauté (causalité réciproque) des consciences.

### 1. Disputations orales

Dans le cursus philosophique de l'ancienne société tibétaine, la formation commençait par l'apprentissage d'une discipline que grossièrement on peut appeler *logique*<sup>2</sup> — mais qui enveloppe en fait, plus largement qu'une simple analyse des modalités de l'inférence, un examen des voies de la connaissance valide, et de plus toute une théorie du langage, une psychologie cognitive ; on y aborde par implication l'examen de la nature même de l'esprit et des choses pour autant qu'elles sont objet d'une connaissance possible. Bref, il s'agit d'un système complet de philosophie ; il est cependant jugé élémentaire en regard d'autres doctrines qu'il introduit.

Dans son petit livre, *Debate in Tibetan Buddhist Education*, Daniel Perdue présente les formes élémentaires de cette pratique des disputations. Il ressort clairement de ses explications — et mes propres observations m'assurent de leur exactitude — que les débats rudimentaires pratiqués par les élèves des petites classes ont pour seul objet l'apprentissage des relations logiques élémentaires, non d'une manière théorique, mais au moyen d'*exercices* simples impliquant le maniement rapide de ces relations logiques dans toutes les configurations possibles.

On choisit un objet sans mystère, qui n'occupera pas par lui-même la capacité de l'esprit, et ne sera pas de nature à distraire l'attention de l'élève des relations logiques simples qu'il doit maîtriser. Dans le manuel de dialectique choisi par l'auteur, la *Prodigieuse clef de la voie rationnelle* (*Rigs lam 'phrul*

---

<sup>2</sup> En tibétain, *tshad-ma rigs-pa*, littéralement, science des mesures (normes), c'est-à-dire théorie des opérations de connaissance.

*Ide*) de Phur-bu-lcog Byams-pa rgya-mtsho (1825-1901), il s'agit des couleurs. Le contenu est volontairement puéril, insignifiant jusqu'au ridicule<sup>3</sup>.

En voici un échantillon, que j'ai retraduit sur l'original tibétain, la version proposée par D. Perdue me semblant parfois s'écarter de ce que je lis dans l'édition dont je dispose<sup>4</sup> :

"Quelques-un diront : — Si [quelque chose] est une couleur, cela implique (*khyab*) qu'elle soit rouge.

[Objection:] — Soit la couleur d'une conque blanche, sujet (*chos-can*) ; cela entraînerait fatalement (*thal*) qu'elle serait rouge; puisque (*phyir*) c'est une couleur. [Vous avez] posé l'implication (*khyab-pa khas*).

[Réponse: — La raison n'est] pas établie (*[rtags] ma grub*).

[Objection:] — Soit la couleur d'une conque blanche, sujet (*chos-can*) ; il s'ensuit nécessairement (*thal*) qu'elle est une couleur, de ce (*phyir*) qu'elle est blanche."

Le livre de Perdue comporte une quarantaine de pages de traduction de ce genre de fadaises ; un extrait plus bref eut été aussi convainquant — et moins fastidieux. Tout d'abord, et en passant outre quelques détails de *mise en scène*<sup>5</sup> éventuellement intéressants (par exemple, toute la gestuelle si spectaculaire qui accompagne l'échange des objections et des réponses), disons surtout que les rôles sont clairement impartis dès le début de l'assaut dialectique : "En ce qui concerne la session de débat proprement dit, un débat implique deux personnes, un défenseur ou répondant, qui est assis, et un attaquant ou questionnant, debout, « comme si ce dernier avait des doutes et approchait respectueusement l'autre pour en obtenir des réponses. »"<sup>6</sup> En fonction de cette répartition convenue des rôles, s'opère une distribution du type des interventions dans le débat : tandis que l'attaquant formule les objections, et peut à cet égard parler un peu plus longuement (quoi que dans un style codifié), le répondant n'a droit qu'à des réponses comprises dans une liste très restreinte<sup>7</sup>. Les explications développées sont exclues ; même

---

<sup>3</sup> Ce qui fait d'ailleurs l'étrangeté et même le comique du livre de Perdue qui présente le texte inepte d'un manuel scolaire comme s'il s'agissait d'une grande affaire de la pensée tibétaine.

<sup>4</sup> Yongs-'dzin Phur-lcog-pa Blo-bzang thul-khrims byams-pa rgya-mtsho, *Tshad-ma'i gzhung don 'byed-pa'i bsdu grva dang blo rtags kyi rnam-bzhag rigs lam 'phrul gyi lde-mig ces bya-ba*, Kan-su'u mi-rigs dpe-skrun-khang, 1988, pp. 1 - 2

<sup>5</sup> Perdue, *Debate...*, fait allusion à cette dimension théâtrale du débat, qui est essentiellement public.

<sup>6</sup> Perdue, *Debate...*, p. 29.

<sup>7</sup> Pour l'exposé suivant, cf. Op. cit. pp. 82 - 83

lorsqu'il enchaîne des propositions qui découlent manifestement de ce que le répondant a déjà concédé, l'attaquant doit à chaque étape du raisonnement lui demander son consentement.

Le répondant assume — de manière sincère, ou bien simplement à titre d'exercice scolaire — une thèse quelconque (dans l'exemple précédent, la thèse absurde selon laquelle toute couleur est rouge) ; l'attaquant doit faire apparaître une impossibilité dans cette position, relativement à d'autres assertions auxquelles le répondant aura donné son assentiment.

Supposons que nous en sommes au moment où l'attaquant fait état d'une telle contradiction, réelle ou supposée. "...le défenseur a le choix entre trois réponses possibles. Il peut dire que *la raison n'est pas établie* ; il peut *nier l'implication* ; ou il peut *accepter la conséquence*." <sup>8</sup>

Autrement dit, en termes de logique aristotélicienne, il peut dire que le petit terme n'est pas inclus dans le moyen terme ; ou que le moyen terme n'est pas inclus dans le grand terme ; sinon il doit admettre que le syllogisme est concluant. Par exemple, dans l'exemple classique du syllogisme sur la mortalité de l'homme, si le défenseur avait posé qu'il pût y avoir des hommes immortels, l'inférence de l'attaquant, remise en forme de syllogisme, aurait la tournure bien connue : "Tout homme est animal ; or tout animal est mortel ; donc tout homme est mortel."

(1) Le répondant pourrait nier la mineure, c'est-à-dire refuser la présence du moyen terme (ou raison : le caractère *animal*) dans le petit terme (le sujet de la conclusion : l'homme). Dans ce cas, il dira : "*rtags ma grub*", "la raison n'est pas établie." (autrement dit, cette raison que vous alléguiez pour prouver que l'homme est mortel, à savoir qu'il est animal, est incertaine, dans la mesure où il n'est pas établi que l'homme soit un animal)

(2) Il pourrait encore nier la majeure, c'est-à-dire refuser l'implication du grand terme dans le moyen terme, en supposant que l'animalité n'implique pas la mortalité ; dans ce cas, il dira : "*ma khyab*", "il n'y a pas implication".

(3) Enfin, quand il ne voit pas d'issue, le défenseur peut admettre la validité de l'inférence, en disant " *'dod*", "je l'accepte". Cela n'implique pas forcément sa défaite immédiate, dans la mesure où l'attaquant, comme Socrate dans les dialogues platoniciens, a pu remonter à des principes assez éloignés

---

<sup>8</sup> Op. cit. p. 82

de la thèse disputée, qu'il n'entend réfuter qu'au moyen d'une chaîne d'inférences de ce genre, dont il aura fait admettre par étapes tous les maillons au répondant. Il ne reste à ce dernier qu'à espérer qu'il trouvera ultérieurement une faille de l'une des deux espèces précisées (*raison non établie* ou *absence d'implication*).

Quand le répondant dit que "la raison n'est pas établie", l'attaquant a deux possibilités : ou bien il entreprend de démontrer la mineure par un autre syllogisme (en alléguant une raison, un nouveau moyen terme pour lier le petit et le moyen termes du syllogisme précédent), ou bien il démontre par l'absurde l'impossibilité de la contradictoire de la mineure. Dans l'un et l'autre cas, on reprend la forme mentionnée ci-dessus de l'inférence abrégée, à savoir : "soit *x* le sujet (*x chos-can*); il est *y* (*y yin ste*) [variante: *il faut nécessairement qu'il soit y* (*y yin-par thal*)], puisqu'il est *z* (*z yin-pa'i phyir*).". Éventuellement, on ajoute : "vous admettez l'implication" (*khyab-pa khas*), c'est-à-dire : vous avez antérieurement posé vous-même que pour tout *x*, s'il est *z* alors il est *y*.

On ne peut décrire tout le détail du protocole qui règle le débat ; il faut tout de même observer que si le répondant *rejette l'implication* (c'est-à-dire nie la majeure), il est supposé qu'il admet la mineure, autrement dit, qu'il *ne nie pas la présence de la raison* dans le sujet de la thèse à démontrer (qui dans le syllogisme aristotélicien se formule dans la conclusion). "C'est pourquoi il ne peut revenir ultérieurement, après avoir rejeté l'implication, à une négation de la raison. Cette règle du débat montre que, pour les logiciens bouddhistes, l'antécédente de la conditionnelle exprimant l'*implication positive*<sup>9</sup> que l'on examine (par exemple, la formule : "si A est une couleur ...", telle qu'elle figure dans la conditionnelle : "si A est une couleur, alors A est nécessairement rouge"), doit être vraie afin [que la conditionnelle] ait un sens."<sup>10</sup> Autrement dit, le débat ne porte pas sur la simple vérité *formelle* des inférences, mais également sur la vérité *matérielle* des raisons alléguées.

Cette nouvelle règle — on pourrait en mentionner encore bien d'autres du même genre, mais ce serait fastidieux — a l'intérêt de nous montrer que le débat n'est pas ordonné par de simples règles de logique, mais également par une *procédure* qui n'est qu'en partie fondée sur des nécessités strictement logiques. Cela met bien en lumière le caractère factice d'exercice, l'aspect pédagogique de cette pratique des questions disputées dans leur usage pour la

---

<sup>9</sup> Sur la notion d'implication positive (*anvayavyāpti*) et sa réciproque, l'implication négative (*vyatirekavyāpti*), cf. op. cit. p. 18, par exemple.

<sup>10</sup> Op. cit. p. 83

formation de l'esprit. Il va sans dire que cela rend nécessaire, dans la discussion avec les savants tibétains, la maîtrise de cette procédure conventionnelle, sans quoi on peut se voir, si l'on peut dire, clouer le bec, sans jamais avoir été convaincu, en n'ayant que le sentiment d'avoir commis une faute relativement aux règles arbitraires d'un jeu d'esprit, bien éloigné de la véritable réflexion philosophique.

D'une manière très concrète, voici comment les débats entrent en jeu dans l'éducation monacale tibétaine : tout d'abord, un professeur dispense un enseignement magistral sur une question déterminée du programme (qui est très nettement fixé sur plusieurs années) ; cet enseignement, qui consiste généralement en un commentaire de texte, peut lui-même éventuellement être donné sous la forme d'objections et réponses, etc. (on en verra un exemple avec un passage du commentaire de gSer-mdog pa<sup>^</sup>-chen sur le *Madhyamakāvātāra* de Candrakīrti, commentaire entièrement rédigé dans ce style). Puis les élèves, ayant mémorisé cette matière, l'examinent non seulement personnellement, mais encore, précisément, en débattant (selon les règles) sur les points délicats du contenu exposé.

Il est précisé que même l'examen intérieur, personnel, devrait être mené selon cette formule, qui devient ainsi un *protocole d'examen critique*<sup>11</sup> des thèses exposées. Au total, on pourrait dire que cela ne diffère guère des modalités classiques de l'enseignement de la philosophie en classe Terminale, dans la mesure où la leçon est accompagnée ou suivie par l'exercice de la dissertation, pour laquelle on prescrit généralement une méthode dialectique, où l'analyse avance par objections et réponses. La seule différence tient à la préférence occidentale et moderne pour le débat intérieur de la pensée et sa transposition écrite, là où les Tibétains — comme certainement nos Médiévaux — ont préféré cet exercice oral à deux, se déroulant en plein air et en public.

Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur la relation qui peut exister entre la valorisation de cette *pratique pédagogique*<sup>12</sup> et l'intérêt préférentiel pour certains domaines de la philosophie : ainsi la pensée tibétaine, comme notre scolastique, est-elle riche d'une production considérable dans le domaine de la logique et de la dialectique.

---

<sup>11</sup> Op. cit. p. 4

<sup>12</sup> Il faut d'ailleurs savoir que les plus hauts titres de savant en doctrine bouddhique étaient accordés à la suite de disputations publiques de ce genre.

Il serait sans doute intéressant de souligner l'infléchissement que cette pratique systématiquement développée a pu contribuer à donner à des pans entiers de la philosophie bouddhique, a priori étrangers aux spéculations des logiciens bouddhistes de l'école de Dignāga et Dharmakīrti. Cet *organon* en effet, cet outil de pensée supposé neutre, porte avec lui certaines présuppositions, dont il n'est pas évident qu'elles soient toujours compatibles avec les doctrines plus relevées où il se trouve mis en œuvre. Sous le masque de la rigueur dans l'exposition et de l'exactitude des démonstrations a pu se jouer un certain nivellement des spéculations les plus intéressantes de la pensée bouddhique. Dans l'état actuel des études tibétaines, une évaluation précise sur ce chapitre n'est guère praticable ; mais il est clair que la forme dialogique réglée a certainement fini par agir sur le contenu même qu'elle devait véhiculer.

## **2. Textes composés sous la forme de ces débats réglés / conception de l'esprit comme processus et de la communauté psychique**

Passons à un autre thème, ou plutôt à un couple de thèmes, que nous découvrirons à partir d'un exemple textuel : à savoir (1) la trace de cette pratique dans l'écriture des traités, qui sans prendre jamais la forme littéraire du dialogue, conservent à un très haut degré la tournure originellement dialogique des questions disputées ; et (2) *comment ce qui apparaît comme enchaînement des raisons du point de vue de la teneur objective du propos doit être conçu comme enchaînement des causes du point de vue de la production psychique de l'idée vraie, prise selon sa réalité formelle*. Le débat, ainsi considéré, apparaît pour ainsi dire comme la machination de deux esprits l'un sur l'autre, composant un dispositif où l'un et l'autre est produit sous une forme nouvelle. C'est ce que nous découvrirons à la faveur d'un texte qui, selon sa forme, suit parfaitement les protocoles de la controverse réglée, et qui, quant à son contenu, porte sur l'esprit comme série causale, sur sa clôture supposée par les théoriciens de l'idéalisme bouddhique (*vijñānavāda*) et récusée par certains partisans de l'école de la "voie médiane" (*madhyamaka*), héritière de la pensée de Nāgārjuna.

Le texte suivant est un extrait du commentaire de Īākya mchog-ldan, *alias* gSer-mdog pa<sup>^</sup>-chen (Tibet, 1428-1507), sur un passage du *Madhyamakāvātāra* de Candrakīrti (Inde, VII<sup>ème</sup> S.), partie lui-même d'un examen critique de l'idéalisme bouddhique, où Candrakīrti s'en prend à la conception propre à cette tendance du *mahāyāna* (bouddhisme tardif), selon

laquelle chaque conscience est un processus causal clos, un faisceau autonome de séries causales.

La conscience croit exister dans un monde commun, à l'égard duquel en tant que sensible elle serait passive (le monde se donne à moi) et finie (le moi est limité par le non-moi). Mais en fait, selon les idéalistes (*vijñānavādin*), elle est active à son insu, dans la mesure où le flux du vécu<sup>13</sup> est en fait un flux causal auto-suffisant, sans portes ni fenêtres. Ces idéalistes posent donc à la fois la clôture de chaque conscience (et donc son *unité fonctionnelle* comme série causale autonome) et *l'absence d'unité substantielle* (la conscience n'est pas une monade vraie, elle est bien plutôt un ensemble de séries coordonnées en faisceaux).

On se trouve donc dans une situation bien paradoxale à l'égard des pratiques dialogiques : d'un côté, on dispose ici d'un modèle pour penser l'efficacité de l'idée, puisque les idées ne sont pas conçues seulement dans leur teneur objective (représentative d'une réalité supposée), mais également dans leur réalité formelle, selon laquelle elles s'insèrent dans un processus d'auto-production psychique. Sur ce point, une comparaison méthodique avec Spinoza vaudrait d'être tentée. Mais d'un autre côté, on a affaire à un modèle où, la clôture des séries psychiques étant posée, l'intersubjectivité, ou plus précisément la communauté (action réciproque) des consciences devient impensable. Il faut dire par ailleurs qu'une solution du type *harmonie préétablie* est ici exclue, en raison de l'athéisme résolu des philosophes bouddhistes.

Le commentaire de Īākya mchog-ldan, dont nous allons lire un bref extrait, permettra à la fois d'illustrer la prégnance de la forme dialogique dans l'écriture philosophique tibétaine, et d'aborder ce qu'il y a de plus essentiel dans la thématique de l'articulation des formes de discours et de la formation de l'esprit. En effet, l'auteur entend montrer la fausseté du postulat idéaliste de la clôture des consciences, en mettant en lumière l'absurdité (à ses yeux) de la conception de la production psychique sur laquelle elle repose.

La contradiction de la position idéaliste sur ce point, selon la critique de l'auteur *madhyamika*, tient à ce qu'elle pose deux ordres de réalités substantielles : (1) l'élément atomique du procès causal, soit ici quelque chose comme les *minima percipi* du système de Berkeley ; (2) la série causale autonome.

---

<sup>13</sup> Autrement dit les perceptions sériées en quoi consiste la conscience (pas de sujet)

Il est à savoir que le terme de *substance* s'emploie ici dans un sens très déterminé : est substantiel ce qui a *par soi* une efficace causale. Il est certes difficile d'accorder une substantialité aux agrégats, dans la mesure où leur action apparente n'est en réalité que l'action composée de toutes leurs parties prises ensemble. En revanche, on pourrait peut-être se demander si un organisme, au sens large (y compris un corps social), ne serait pas une substance, pour autant que la composition organique des éléments détermine la production d'effets que ne produirait pas la seule somme des actions des parties<sup>14</sup>. Mais selon le postulat de clôture des idéalistes, comme les séries psychiques sont sans communauté, et déroulent parallèlement leurs procès autonomes, une série psychique n'agit sur rien ; elle ne produit que soi-même. Or cela n'arrêterait pas les tenants de l'idéalisme bouddhique, qui considèrent d'une certaine manière qu'il y a altérité ontologique de la série prise dans deux moments successifs de la durée : on peut, sans tomber dans les sophismes attenants au concept de *causa sui*, dire qu'elle se produit *elle-même*, puisqu'ici "elle" et "elle-même" sont deux réalités différentes, successives et connexes.

L'objection du *madhyamaka* est la suivante : deux moments de conscience inclus dans une même série psychique ne sont pas moins différents, ontologiquement parlant, que deux moments psychiques appartenant à deux séries différentes. Dès lors, il n'y a pas de raison qu'une cause appartenant à une série donnée ne produise pas son effet dans une autre série ; autrement dit, la négation du commerce des consciences ne tient pas.

Le véritable enjeu de ce débat est en vérité ailleurs ; il s'agit d'un élément d'une critique très serrée de l'idée d'efficace causale, dont la réfutation est centrale chez ces pyrrhoniens bouddhistes que sont les extrémistes du *madhyamaka*. De plus, l'argument est certainement sophistique : il reproche aux idéalistes de postuler l'ipséité, en supposant que c'est parce que la série psychique a une certaine unité que le processus causal lui reste immanent ; or

---

<sup>14</sup> Cela n'implique pas l'hypothèse métaphysiques de formes substantielles unifiantes. Bien que les bouddhistes aient une forte tendance réductionniste, et soient portés à nier la réalité des composés comme tels, ils devraient reconnaître que c'est la pendule qui donne l'heure, et non la simple somme de ses pièces. Certes, la composition ordonnée des pièces, qui permet le fonctionnement de la machine, ne leur ajoute rien ; mais dans la mesure où un effet spécifique est déterminé par cette composition, il faut accorder de la substantialité non seulement aux éléments pris comme tels (à part), mais encore aux éléments pris selon cet *ordre de composition* sans lequel cet effet ne sera pas produit. Ainsi non seulement l'hypothèse d'une substantialité de la série, ou plutôt de la constellation de tous ses éléments contemporains dans un instant donné, n'est pas absurde, mais encore elle est peut-être même nécessaire, bien qu'elle soit faite pour choquer le commun des amateurs de philosophie bouddhique. Peut-être y-a-t-il dans le bouddhisme nécessité de penser des *individus formés d'individus* (sans que les individus composants perdent leur individualité, et sans que l'individu composé soit un simple agrégat), de même que chez Spinoza.

en vérité leur position est inverse : l'ipséité fonctionnelle est dérivée du fait de la continuité du procès causal.

Quelques précisions encore pour que le texte de Íákya mchog-ldan ne soit pas tout à fait opaque : ici, par *conscience*, il faut entendre moment de conscience, perception atomique. La "vertu" d'une conscience est la trace psychique inconsciente que laisse après elle une de ces perceptions atomiques pour autant qu'elle est accompagnée d'un affect. Cette vertu est "mûrie" quand, au terme d'une longue chaîne de causes et d'effets inconscients, elle détermine l'apparition d'une nouvelle perception consciente. Ici, il est question de l'altérité réciproque des moments psychiques dans une même série, comparée à l'altérité des moments psychiques appartenant à deux séries parallèles — celle de chacun d'entre vous et la mienne, par exemple.

Voici le texte :

"Si l'on dit: — À partir de la vertu (*nus-pa*) mûrie (*smin-pa*) de la conscience abolie (*rnams-shes 'gags-pa*) est produite (*'byung-bar 'gyur*) la conscience ultérieure (*rnam-shes phyi-ma*) . — Il s'ensuivrait (*'gyur*) qu'à partir de la vertu (*nus-pa las*) d'une certaine conscience (*rnam-shes gzhan*) sans relation (*'brel med*) [avec une conscience donnée] serait produite (*'byung-bar*) [cette] autre conscience. — Et pourquoi cela (*gang gi phyir na*) ? — Parce que (*phyir*) [vous] professez (*khas-blangs-pa*) l'existence (*yod-par*) d'une altérité (*tha dad du*) de nature (*rang-bzhin gyis*) entre (*phan tshun*) les moments (*skad cig*) antérieur et postérieur (*snga phyi*) dans ces substances sériées (*rgyun can gyi dngos-po rnams der*). — Et pourquoi le professerions-nous (*ci ste 'dod na*)? — Toute existence ou non-existence d'un effet procède de l'existence ou de la non-existence de [sa] cause ; c'est en raison de cette thèse [qu'il faut bien reconnaître l'altérité des moments successifs de la série psychique].

[Les idéalistes] diront : — Il n'y a pas de faute [dans notre position] ; en effet (...*phyir*), si les instants [de conscience] antérieur et postérieur sont des substances distinctes concaténées, ces [moments] sériés forment un continuum un et substantiellement indifférencié. — Cette [thèse qui comporte] la présence d'un continuum substantiel unique dans des substances distinctes sériées [reste] à démontrer ; que dans un divers [dont les multiples moments] sont établis selon leur nature propre, [il y ait] place (*go skabs*) pour un continuum indifférencié, [cela] est irrecevable. — Et pourquoi serait-ce irrecevable? — Soient des substances dont la particularité est établie en tant [qu'elles sont] des singuliers-réels (*rang-mtshan*), sujet ; il est inconcevable

qu'elles appartiennent à un continuum unique, du fait de leur altérité établie par nature. Par exemple, il en va comme des phénomènes qui sont tributaires de Maitreya [d'une part] et d'Upagupta [d'autre part] ; ils n'appartiennent pas [davantage] à une série unique."

Les enjeux du texte ont déjà été soulignés ; il illustre parfaitement l'entrelacs de l'usage de la forme dialogique, de la conception de l'esprit dans sa production causale, et de la question de l'intersubjectivité entendue comme problème de la communauté psychique. Le contradicteur *madhyamika* récuse ici une position qui faisait de la série psychique "un empire dans un empire" ; que telle soit ou non son intention, il ouvre ainsi la possibilité de cette *machination des consciences* qui, seule, donne toute sa portée à la pratique de la controverse comme formation de l'esprit.

### **3. Formes de discours dans l'hypothèse de la clôture psychique. La subversion du rapport d'interlocution.**

Quelle pertinence accorder à la forme dialoguée dans l'hypothèse idéaliste d'une clôture monadique des consciences ? Car enfin nous avons vu que la prétendue réfutation de Candrakīrti repose peut-être sur un sophisme. Cette hypothèse ne va pas sans une transposition de la forme dialogique à l'intérieur de chaque esprit : il ne reste plus d'elle, apparemment, que sa dimension de protocole d'examen critique des idées. On trouverait sans peine des traités de l'école idéaliste composés selon la même rhétorique ; mais il faut supposer que cela figure désormais le travail intérieur de la pensée qui examine ses propres doutes, ses réticences.

En fait, la forme dialoguée est reprise sous une forme extraordinairement paradoxale et volontairement subvertie dans une part de cette littérature des *tantra*, qui est supposée au Tibet constituer la fine pointe de la spéculation bouddhique. En voici un échantillon, tiré du *Tantra du roi créateur de toutes choses*, texte insolite s'il en est. Ici, un seul personnage s'exprime ; il se présente sous le nom de Roi créateur de toutes choses (*Kun byed rgyal-po*) ; quant à son interlocuteur, le Héros adamantin (*Sems-dpa' rdo-rje*), sa nature apparaît à la fin du paragraphe suivant :

[p.9] "Je suis l'auteur apparu avant qu'il y eût des choses (...)  
Je suis l'âme-éveillée (*byang-chub sems*), l'auteur de toutes choses.  
Dans le temps où je n'étais pas encore,  
Il n'y avait pas encore d'essence productrice des phénomènes.

Dans le temps où je n'étais pas encore,  
Il n'y avait pas de souverain qui produisît tous les phénomènes.

Dans le temps où je n'étais pas encore, il n'y avait personne pour tenir lieu d'enseignant.

Dans le temps où je n'étais pas encore,  
Il n'y avait de toute éternité rien à enseigner.

Dans le temps où je n'étais pas, il n'y avait de toute éternité rien de tel qu'une assemblée.

Esprit adamantin, que le doute ne naisse pas en toi!

Car toi-même, grand héros,

Tu es une émanation de mon essence."

Il y aurait beaucoup à dire de ce texte pour le moins étrange en apparence, surtout relativement aux thèses les plus connues du bouddhisme<sup>15</sup>. Nous en avons commenté les points essentiels dans le n°33 des *Papiers du Collège International de philosophie*.

Ce qui est intéressant pour nous, c'est qu'il retient la forme habituelle des *sĕtra*, par questions et réponses, mais en posant que l'un des interlocuteurs est *la conscience (rnam-shes) comme phénomène (chos-can)* dont l'autre, *la connaissance principielle (ye-shes)*, est *l'essence (chos-nyid)*. Disons, d'une manière très schématique, que c'est la connaissance principielle (*ye-shes*), autrement dit le savoir absolu du bouddhisme tardif, qui s'adresse à notre conscience (*rnam-shes*). La conscience, ici, est la série psychique (*sems kyi rgyud-pa*) dont nous avons parlé jusqu'ici ; bien qu'elle soit "sans porte ni fenêtres", procès totalement immanent, elle se vit comme finie (limitée par un non-moi) et passive (dans la réceptivité sensible). Autrement dit, comme la conscience de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, *elle est essentiellement rapportée à un extérieur qu'elle pose*.

Ainsi la conscience égarée (qui ne connaît pas adéquatement les processus qui la constituent) est-elle essentiellement portée au dialogue, extravertie ; elle cherche la vérité et le contentement au-dehors. Or quand la forme dialogique est reprise, mais que l'un des interlocuteurs qu'elle met en scène est précisément ce qui résorbe en soi toute altérité, ou ce qui surmonte toute extériorité réciproque, ce décalage implique un changement radical de sens et de fonctionnement de la forme dialogique. Au lieu de s'entendre

---

<sup>15</sup> On pourrait croire en effet qu'il réintroduit dans cet athéisme l'hypothèse insolite de l'existence d'un Dieu créateur...

comme machination de deux esprit qui produisent en commun l'idée vraie, elle apparaît comme une subversion du dualisme constitutif de la conscience.

Toute parole, même quand elle se présente comme un monologue, comporte un rapport d'interlocution ou d'advocation qui oppose et qui lie un locuteur et un auditeur ; ainsi tout discours a-t-il peu ou prou le caractère d'une parole adressée par une conscience à une autre. Or cette forme est fatalement inadéquate à la transmission du sens ultime de la doctrine bouddhique, qui est censé être ineffable et sans dualité. Une forme de discours paradoxal est donc produite, qui assume en apparence toutes les formes du dialogue pour briser en fait le dualisme de la conscience, lequel soutient la possibilité du dialogue. Ici, le discours agit autant par *la position fautive et impossible où il place l'auditeur et le locuteur* que par le contenu — généralement un tissu de paradoxes — qu'il semble exprimer.

Hasardons un parallèle occidental : disons que le contenu de la *Science de la logique* de Hegel n'est intelligible qu'en supposant surmontée l'extériorité de la pensée et de son contenu, constitutive de la conscience. Si, communément, on suppose nécessaire le parcours de la *Phénoménologie de l'Esprit* comme introduction au point de vue de la Science, ne pourrait-on pas supposer que le discours de la *Science de la logique* puisse par lui-même produire la savoir absolu qu'il présuppose ? En effet, cette abolition de l'extériorité de la forme et du contenu est *impliquée dans la forme même de ce discours* qui ne parle de rien (d'aucun objet extérieur à lui), qui ne provient de nulle part et ne saurait avoir de destinataire : il pourrait être inducteur de l'immanence parfaite de la pensée qu'il illustre.

Dans la littérature que j'ai en vue, et dont malheureusement il n'est pas possible de donner ici un échantillonnage suffisant, l'effet recherché n'est pas précisément esthétique : il s'agit de mettre en porte-à-faux et de dissoudre la condition inadéquate de la conscience ; le dialogue a pour ainsi dire une dimension performative, mais paradoxale : il nous tend à nous faire accéder à la connaissance principielle, non seulement par la proclamation *qu'elle est*, mais encore par subversion des formes d'interlocution, qui enveloppent ce qui la voile.

Cela nous éclaire par exemple sur l'idée que Klong-chen rab-'byams, l'un des grands philosophes et spirituels du XIV<sup>ème</sup> siècle tibétain, se fait de son œuvre et du rapport de celle-ci à son lecteur : cette parole n'est pas conçue par lui comme à nous adressée par son auteur, mais comme se faisant jour

(*shar*, '*char*) chez le lecteur comme une auto-révélation de sa propre Intelligence (*rig-pa*), synonyme de la connaissance principielle. Son œuvre est un monologue *forcément* intérieur (intériorisant ?), où l'Intelligence se parle à soi-même ; une parole sans interlocution. Ou plutôt, les traités de Klong-chen rab-'byams, pour autant qu'ils sont écrits, imprimés, maniés, lus, expliqués, sont l'image (ou l'icône) de cette parole idéale ; mais une image magique, une icône inductrice, qui sous la forme du discours performatif fait advenir la vérité éternelle qu'elle figure.

En somme, ce n'est pas seulement *ce qui* est dit qui doit nous éveiller ; c'est tout autant le paradoxe de la provenance et de la destination de ce discours insolite, la structure extrêmement particulière de l'interlocution, qui veut nous saisir et nous transfigurer. Ce discours en effet n'a de sens que s'il est énoncé et entendu par l'Intelligence; or il ne décrit rien d'autre que celle-ci. Il prononce l'étonnant miracle du télescopage du sujet du discours (qui parle ?), de son objet (de quoi est-il question ?) et de son destinataire (à qui cela est-il dit ?), tous trois ramenés à la "goutte unique" (*thig-le nyag-gcig*) où est abolie l'extériorité réciproque des pôles du discours.

À ce point, selon Klong-chen rab-'byams, tout ce qui est dialogique *sombre dans la claire lumière de l'Élément Réel*.

# L'auto-production circulaire de l'esprit

## II

### Une lecture du premier chapitre du *Trésor de la science logique* de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita (1182-1251)

En 1995-96, nous avons envisagé, à partir de l'œuvre de Klong-chen rab-'byams (1308-1363), la genèse de l'esprit (*sems*) à partir de l'Intelligence (*rig-pa*). On trouvera le détail de ces analyses dans le n°33 des *Papiers* du Collège International de Philosophie. Rappelons cependant quelques points essentiels, qui doivent replacer dans sa juste perspective le présent essai.

Pour diverses raisons, exposées dans le volume rassemblant les contenus essentiels des séances précédentes de ce séminaire, nous suivons pour présenter la pensée bouddhique tibétaine l'œuvre de Klong-chen rab-'byams, l'un des plus grands esprits de l'école ancienne (*rnying-ma pa*) du bouddhisme tibétain.

Plusieurs textes de Klong-chen rab-'byams présentent la production originare de l'esprit sous la forme d'un mythe de commencement et de chute. Je prends ici le terme de mythe au sens que Plotin donne à ce terme, lorsqu'il dit (*Ennéade III, 5, chp. IX, 24-29*) que "les mythes doivent, d'une part, diviser en des temps différents ce dont ils parlent, et d'autre part séparer les uns des autres nombre de composants qui, bien qu'ils coexistent dans l'unité, se distinguent pourtant par leur rang ou leurs puissances." Ici, d'un côté, pour le dire en termes hégéliens, nous avons tenté d'arracher un contenu de pensée d'une très haute teneur à la forme inadéquate<sup>16</sup> de sa présentation imagée, pour l'élever au concept. Précisément, et en dépit de la lettre du mythe, l'esprit n'est pas *chronologiquement* postérieur à ce que nous appelons le Fond (*gzhi*) ; il ne lui est postérieur qu'*ontologiquement*, dans la mesure où il ne peut se comprendre que comme un état dérivé, une condition déviante à l'égard du Fond, qui est et demeure son essence. Cela dit, l'essence (l'Intelligence) et son phénomène (l'esprit) sont chronologiquement contemporains, pour le dire platement ; on pourrait même dire que le phénomène *précède* l'essence, dans la mesure où l'essence ne vient au jour qu'après réintégration de son phénomène<sup>17</sup>. L'esprit demeure longtemps ce qui voile l'Intelligence, laquelle

---

<sup>16</sup> Inadéquate à son contenu, et non inadéquate d'un point de vue pédagogique.

<sup>17</sup> Nous ne prétendons rien dire d'original, mais simplement reprendre quelques traits saillants et élémentaires de la logique de l'essence telle qu'elle est exposée par Hegel, par exemple dans ce passage de la *Doctrine de l'essence* de la *Science de la logique* : "L'essence provient de l'être ; dans cette mesure elle n'est pas immédiatement en et pour soi, mais un *résultat* de ce mouvement-là. Ou bien l'essence, prise d'abord comme un immédiat, est un être-là déterminé auquel un autre fait face ; elle est seulement être-là

ne se révèle qu'au bout d'un long cheminement. En définitive, la question de l'avant et de l'après est à peu près sans pertinence, puisque, comme on l'a vu, esprit et Intelligence ont chacun leur temporalité propre — le devenir pour l'esprit et l'éternité pour l'Intelligence.

Dans les analyses qui vont suivre, nous n'aurons affaire qu'à l'esprit ; le titre de ce séminaire - *l'auto-production circulaire de l'esprit* - vise précisément à souligner que, si l'esprit se fonde en un sens dans l'Intelligence (comme on l'a vu dans les leçons reprises dans le n°33 des *Papiers*), il peut en un autre sens être présenté comme s'engendrant perpétuellement lui-même, comme se produisant soi-même, comme ne dépendant que de soi. Nous sommes passés, à la fin de l'année dernière, dans le registre de *l'oubli de l'être*, comme eût dit Heidegger ; l'esprit, faut-il le rappeler, est constitutivement un être égaré, un être qui ne se reconnaît pas, qui a perdu de vue sa source originelle. Or nous ne retrouverons cette source, ou cette essence, qu'au terme d'un parcours, qui doit s'étendre sur trois ans : deux années pour la description des mécanismes de l'auto-production de l'esprit, une année pour en établir l'inconsistance, autrement dit la vacuité. Ce n'est que par-delà la reconnaissance de cette vacuité que doit se faire jour le soleil de l'Intelligence, pour parler dans le goût tibétain. L'esprit en effet a l'Intelligence pour essence ; mais il n'en est pas moins le voile d'apparences confuses, au travers duquel l'éclat Intelligible ne transparaît que faiblement. Nous y reviendrons bien plus tard.

Il est cependant capital de souligner, pour bien faire voir la particularité du système d'idéalisme qui doit être introduit par le présent essai, qu'il est aux antipodes d'un certain idéalisme moderne, qui est l'une des postérités de Descartes, et pour lequel le point de départ absolu est l'acte libre d'une conscience de soi. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles nous n'avons pas craint, jusqu'ici, l'emploi du terme vieilli d'âme : il nous apparaissait capital de souligner ainsi que le sujet errant est aux antipodes de cette pleine possession de soi dans l'absolue transparence, postulée par une certaine philosophie transcendante. C'est pourquoi nous avons passé tellement de temps sur l'opposition de l'âme et de l'Intelligence. Si nous revenons finalement au terme d'*esprit* pour rendre le terme tibétain *sems*, c'est essentiellement en pensant à la *mens* du système de Spinoza, qui dans *l'Éthique* pense l'esprit d'une manière qui n'est pas sans rapprochements possibles avec le bouddhisme. Par ailleurs, nous ne recuse pas l'emploi du

---

*essentiel* en regard d' [un être-là] *inessentiel*. Mais l'essence est l'être en et pour soi sursumé ; ce qui lui fait face n'est qu'*apparence*. Seulement l'apparence est le poser propre de l'essence." (trad. Labarrière et Jarczyk, Aubier, p. 7)

terme de conscience pour rendre le tibétain *rnam-shes* (skt. *vijñāna*) ; mais par allusion à la conscience dont il est question dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel plutôt qu'à celle qui apparaît au début du *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling ou dans la phénoménologie Husserlienne<sup>18</sup>.

Maintenant, prenons notre parti de cet oubli de l'Intelligence, et observons cet esprit égarée — notre condition présente — dans sa nature et ses fonctionnements. C'est l'objet de la doctrine philosophique dite *vijñānavāda* du bouddhisme du *mahāyāna* que de décrire les processus psychiques ; Klong-chen rab-'byams ne modifie guère ce système, hérité de la tradition indienne. Son apport consiste surtout à lui conférer la place exacte qui lui revient dans la perspective d'ensemble de *la pensée définitive* du bouddhisme tardif. Toujours est-il que pour nous, dans la mesure où nous n'en sommes pas encore à l'esquisse de cette synthèse vaste et décisive, il n'est pas nécessairement utile de nous en tenir à l'œuvre de cet auteur. En effet, bien souvent il suppose connues ces thèses classiques du bouddhisme, qu'il ne reformule qu'allusivement parfois. Je prendrai donc la liberté de revenir aux sources indiennes de ce qu'il est convenu d'appeler l'idéalisme bouddhique, et aussi bien de me référer à des commentateurs soit plus tardifs, soit dénués par ailleurs de toute relation de filiation avec la pensée de Klong-chen rab-'byams.

Il s'agit donc de présenter un système d'idéalisme, c'est-à-dire, un système pour lequel l'objet de la perception ne peut se concevoir séparément de la conscience percevante. L'idéalisme bouddhique est même un idéalisme radical, puisqu'il va jusqu'à nier absolument l'existence de toute chose hors des consciences ; d'où le nom qui lui est donné de *vijñaptimātra* (*rnam-rig tsam*), "rien que conscience", ou *cittamātra* (*sems tsam*), "rien qu'esprit". Cette doctrine ne se contente pas en effet, à la différence de l'idéalisme kantien par exemple, de nier la possibilité d'un accès à la chose telle qu'elle est en elle-même, sans suspendre l'idée de l'existence de cette dernière. Nous verrons même<sup>19</sup> que ce système d'idéalisme est plus extrême que ceux même de Leibniz ou de Berkeley en Occident. D'un autre côté, bien loin de la pensée schellingienne du Moi se produisant absolument dans un acte d'intuition

---

<sup>18</sup> Un lecteur de Spinoza familier de l'interprétation deleuzienne de cet auteur serait certainement choqué que l'on puisse oser un rapprochement de la conscience dont il est question dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, étant travaillé par le négatif, concept typique d'un système idéaliste (au sens polémique où Deleuze prend ce terme), et l'esprit tel qu'il est présenté dans l'*Éthique* de Spinoza, où le négatif passe pour n'avoir pas de statut. Nous assumons ce paradoxe ; la tension nous paraît féconde. Elle sera traitée comme telle dans le volume des *Papiers* du Collège qui reprendra le contenu du séminaire de l'année 1997-98.

<sup>19</sup> Dans le volume où sera présenté le séminaire de 1997-98.

intellectuelle, l'idéalisme bouddhique est une pensée de la conscience décentrée, de la conscience aveuglée et aliénée.

Puisqu'il est question d'idéalisme, il faut commencer par se demander comment les bouddhistes du *mahāyāna* se défont de l'idée d'une réalité extérieure, indépendante de la conscience. D'une manière générale, en Occident comme en Orient, les systèmes d'idéalisme justifient leurs thèses (1) en réfutant le réalisme et (2) en montrant que l'idéalisme, rendu nécessaire par l'impossibilité du réalisme, n'est pas impossible lui-même<sup>20</sup>. Autrement dit, pour parler le langage des traducteurs la *Critique de la raison pure* de Kant, la démonstration de l'idéalisme est toujours plus *apagogique* qu'elle n'est *ostensive* : on ne démontre pas directement la thèse de l'existence de la seule conscience, mais on prétend la prouver par l'absurdité de la contradictoire.

Cette remarque est peut-être d'une importance capitale, dans la mesure où, comme le souligne Kant (*TP* p. 535), "la démonstration apagogique ne peut être permise que dans les sciences où il est impossible de substituer le subjectif de nos représentations à l'objectif, je veux dire à la connaissance de ce qui est dans l'objet. Là où domine l'objectif, il doit arriver fréquemment ou bien que le contraire d'une certaine proposition contredise simplement aux conditions subjectives de la pensée, mais non à l'objet, ou bien que les deux propositions ne se contredisent l'une l'autre que sous une condition subjective, que l'on prend faussement comme objective, et que, comme la condition est fautive, toutes deux peuvent être fautes, sans que de la fausseté de l'une on puisse conclure la vérité de l'autre."

Si ce passage de Kant a un sens, il ne peut l'avoir qu'en présupposant une opposition frontale du subjectif et de l'objectif, de ce qui est *pour moi* et de ce qui est *en soi*. Autrement dit, en quelque sorte, si la démonstration de l'idéalisme ne peut se faire que *par l'absurde* (au moyen de la preuve dite *apagogique*), n'y a-t-il pas une sorte de vice de forme dans le raisonnement, puisque la forme même de la démonstration présuppose la vanité de cette opposition du subjectif et de l'objectif, autrement dit, la vérité de l'idéalisme?

En somme, le réalisme, comme doctrine qui pose qu'il existe quelque chose à part de la conscience, une réalité en soi irréductible à l'esprit, peut toujours se retrancher derrière cette objection de principe, selon laquelle, de

---

<sup>20</sup> "On peut démontrer même au dogmatique le plus entêté que le monde ne consiste au fond qu'en représentations, mais la pleine et entière conviction n'est obtenue qu'en exposant complètement le mécanisme de leur genèse à partir du principe intérieur de l'activité spirituelle." (Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Dubois, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1978, p. 42

l'absurdité de la thèse *pour moi* (pour la pensée, pour la conscience), on ne peut déduire son absurdité *en soi*. Ce qui est réel peut être impensable, puisqu'il n'est pas nécessairement de l'ordre de la pensée ; dès lors, les prétendues réfutations de la chose en soi ne peuvent l'atteindre ; elles ne dénotent que l'impuissance de la pensée à penser son autre, à concevoir ce qui n'est pas de l'ordre de la pensée.

D'un autre côté, d'une part les réfutations du réalisme ont pour signification essentielle, non de *nier une thèse qui, dans un autre monde possible, aurait pu être vraie, moyennant une autre constitution du monde réel*; elles visent à *souligner le non-sens absolu du réalisme ; non sa fausseté, mais sa radicale inintelligibilité*. Cela apparaît clairement chez Berkeley, qui bien souvent ne peut à l'égard de la thèse réaliste qu'exprimer sa perplexité, devant une pensée qui lorsqu'on veut simplement l'exprimer avec rigueur, s'évanouit sans résidu. On ne peut au fond pas même nier le réalisme ; et cela en vertu de la règle de logique rappelée par Kant dans le même chapitre de la *Critique de la raison pure*, selon lequel *non entis nulla sunt prædicata*.

D'autre part, l'idéalisme bouddhique, à la différence de celui de Berkeley, ne se contente pas de se poser dogmatiquement sur la base de la simple réfutation de la contradictoire ; il développe également une justification positive de ses thèses. Enfin, comme on le verra, le bouddhisme n'est pas précisément suspect, dans son idéalisme, de construire un système où *réel* et *rationnel* se superposeraient ; autrement dit, il ne constitue pas une doctrine où, puisque par hypothèse l'esprit est sans autre, le tout de l'expérience de la conscience serait d'emblée et par principe transparent pour la pensée concevante. Plus on y pense, et plus il apparaît clairement que c'est l'une des caractéristiques typiques de cet idéalisme que d'être un *idéalisme du sujet décentré*, un *idéalisme de la conscience égarée*, un *idéalisme de l'esprit aveuglé*. Au demeurant, cette allusion à la formule hégélienne relative à l'identité de l'effectif et du rationnel ne doit pas apparaître comme une attaque frontale à l'égard de cet auteur, puisqu'en Occident, la *Phénoménologie de l'Esprit* est l'un des rares textes où se trouve pensé quelque chose de cette conjonction de l'idéalisme le plus radical et du décentrement du sujet.

Nous allons examiner ici les arguments traditionnels qui servent à la réfutation du réalisme dans la littérature philosophique bouddhiste, en préambule à la description des thèses idéalistes (celles des *vijñānavādin*) à propos de l'auto-production circulaire de l'esprit, qui seront détaillées

ultérieurement<sup>21</sup>. Ces dernières sont absolument propres au bouddhisme du *mahāyāna*, et n'ont à notre connaissance aucun répondant occidental ; quant à la réfutation du réalisme, elle a beaucoup de points communs avec les raisonnements de plusieurs philosophes occidentaux, mais elle présente un certain nombre de singularités, qui *méritent le détour*. Et c'est ce détour que nous allons emprunter dans les pages suivantes.

Le réalisme est souvent récusé sur la base de principes empruntés aux écoles philosophiques du bouddhisme ancien (*hīnayāna*), lesquelles sont pourtant réalistes à certains égards ; or la nature même de ces principes au nom desquels se fonde de l'idéalisme bouddhique en détermine largement les singularités doctrinales. Ainsi, notamment, le bouddhisme est-il toujours centré sur le concept de causalité ; c'est au nom d'une certaine conception de l'être, qui le rapporte à l'efficience causale, que cet idéalisme à la fois surmonte le réalisme et construit son objet majeur - l'esprit ou la conscience - sous l'aspect singulier de *l'étant, qui se produit radicalement soi-même en son être*<sup>22</sup>. C'est pourquoi nous ne croyons pas pouvoir renvoyer à Berkeley, ni à Hegel, ni à quelque autre philosophe occidental, pour cette démonstration préalable du principe idéaliste. De plus, la chose est capitale, dans la mesure même où *cette position de la question de l'idéalisme dans l'horizon d'une réflexion sur la causalité interdit d'emblée toute pensée de l'acte absolu et fondateur de la conscience de soi qui se pose dans la transparence* : ici au contraire, l'esprit est un ensemble de processus réels, interdépendants, conditionnés, enracinés dans une histoire personnelle qui selon le bouddhisme n'a jamais commencé, et par là l'esprit reste toujours à certains égards opaque ; il ne peut accéder à la transparence qu'en s'abolissant, qu'en se surmontant dans l'Intelligence.

En ce qui concerne la réfutation préalable du réalisme, en fait les arguments des philosophes idéalistes du bouddhisme ne s'entendent qu'à la

---

<sup>21</sup> Séminaire 1997-98.

<sup>22</sup> — Peut-être faut-il opposer à cet égard le bouddhisme à l'occident, où le passage du réalisme à un certain idéalisme en philosophie semble s'être accompagné (sans doute sous l'influence de la mathématisation de la physique) de l'oubli du souci de la production causale en faveur d'un intérêt croissant pour la *simple consécution réglée* des phénomènes ("lois de la nature"). Il arrive bien souvent qu'une idée forte, qui dans un système ou une constellation historique de doctrines, n'apparaît que comme un moment dans une économie générale de concepts, reste longtemps captive de ce montage où elle a fait sa première apparition. Ainsi le principe idéaliste n'a-t-il pas été appréhendé dans toute sa portée par les philosophes qui n'ont pas su l'abstraire du dispositif cartésien, où d'ailleurs, comme le souligne Heidegger, la mathématisation n'est pas le point capital, mais bien plutôt ses traits caractéristiques sont certainement de poser "l'être comme re-présentété et la vérité en tant que certitude. Ce sur quoi toutes choses se trouvent replacées comme sur un fondement inébranlable est *la pleine essence de la représentation même*, pour autant que à partir de cette essence se déterminent celle de l'être et de la vérité, mais aussi l'essence de l'homme en tant que celle du re-présentateur et le mode de la règle." (Heidegger, *Nietzsche II*, "le nihilisme européen" (1940), p. 131.

lumière d'une théorie de la connaissance et d'une ontologie générale, qui apparaissent plus clairement dans les traités de logique (*tshad-ma*). Puisque le propos de ce séminaire n'est pas moins de faire connaître la littérature philosophique tibétaine que de traiter un ensemble de thèmes, nous proposons que nous fassions une sorte de détour par le *Trésor de la science logique* (*Tshad-ma rigs-pa'i gter*) de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita (1182-1251), dont nous étudierons quelques passages du premier chapitre. Comme le fait observer le grand philosophe sa-skya-pa Go-rams-pa bSod-nams seng-ge (1429-1490) dans son traité sur les points difficiles du *Trésor de la science logique*, ce premier chapitre, relatif à la nature de l'objet de la connaissance en général, introduit les vues idéalistes de l'école *vijñānavāda* sur la base de l'approfondissement de doctrines appartenant à l'école *sautrāntika*, réaliste mitigée. Il est à cet égard dans le droit fil des logiciens bouddhistes indiens de la tradition de Dignāga et Dharmakīrti, rattachés à l'idéalisme bouddhique par leur lien avec l'œuvre et la personne de Vasubandhu, mais professant généralement dans leurs traités un tel réalisme critique.

Le texte que nous allons maintenant étudier est une traduction de l'auto-commentaire de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita; nous nous sommes servi, pour éclaircir les difficultés subsistantes, des commentaires suivants: quatre commentaires du quinzième siècle: (1) g.Yag-ston Sangs-rgyas 'phel ; (2) Go-ram-pa bSod-nams seng-ge (deux commentaires) ; (3) Klo-bo mkhan-chen bSod-nams lhun-grub ; — un commentaire moderne : 'Ju Mi-pham (1846-1912).

*Extrait du*  
TRÉSOR DE LA SCIENCE LOGIQUE  
de Sa-skya Pa<sup>^</sup> ita

SECTION DE L'EXAMEN DE L'OBJET CONNAISSABLE

"La première [partie] comporte deux [paragraphe], dont voici [le premier, traitant des] caractéristiques [de l'objet]: **La caractéristique (*mtshan-nyid*) de l'objet (*yul*) est d'être perceptible (*rig-bya*) par un entendement (*blo*).**"

Avant d'aller plus loin, plusieurs points sont à préciser: (1) ici, le terme d'*entendement* (*blo*) s'applique à toute faculté cognitive, intuitive comme discursive, y compris les facultés sensibles. La définition est donc très générale ; on devine cependant la marque d'un *certain* idéalisme, en ce qu'on ne nous parle pas d'abord de la *chose* (qui en soi serait indifférente au fait

d'être ou non connue) mais de l'*objet*, dont la définition inclut d'emblée une référence à la conscience.

Les traités de logique ne veulent pas préjuger de la solution que l'on donnera à la question de l'idéalisme et du réalisme ; c'est pourquoi leur classification des formes de l'objectivité reste ouverte. L'objet se prend en effet en quatre sens, selon les explications précieuses que donne le premier commentaire de Go-ram-pa bSod-nams seng-ge<sup>23</sup>.

En somme, il apparaît que le premier chapitre du *Trésor de la Science logique* est bâti selon le plan d'une réduction de l'objectivité, où celle-ci est d'abord donnée selon quatre modes, qui se réduisent à deux, puis à un seul, comportant deux aspects, puis enfin à la seule conscience aperceptive modalisée. Pour que le texte de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita soit intelligible, nous devons d'abord résumer les trois premières classifications (celle qui comporte quatre termes, puis celle qui ramène ceux-ci à deux formes, et enfin la réduction de ces dernières à une seule). Nous laisserons d'abord de côté la réduction finale, qui introduit l'idéalisme proprement dit.

Il y a donc tout d'abord quatre formes de l'objet; en ce qui les concerne, nous n'avons pas trouvé jusqu'ici de traduction satisfaisante ; mais nous utiliserons des équivalents conventionnels.

(1) La première modalité de l'objectif est celle de l'objet-apparent (*snang-yul*). En première approximation, il s'agit de la représentation entendue comme un mode de l'esprit, représentatif d'un objet réel ou fictif. Pour le dire en termes cartésiens, c'est *l'idée prise selon sa réalité formelle de mode de l'esprit, sans méconnaître sa teneur objective*.

(2) La deuxième modalité de l'objectif est celle de l'objet-support (*gzung-yul*). Par souci de cohérence avec la terminologie adoptée dans l'autre séminaire, et pour rester plus près de la littéralité, on aurait pu préférer la désignation d'*objet-préhensible*. Toujours est-il qu'il s'agit de *la chose en soi, conçue (dans les systèmes réalistes) comme base réelle (ou cause) de l'opération cognitive*.

Go-rams-pa précise que cet objet-préhensible ou objet-support ne se trouve que "dans les deux cas de perceptions objectives intuitives", soit l'intuition sensible<sup>24</sup> et l'intuition mentale<sup>25</sup> (dont le cas est un peu particulier,

---

<sup>23</sup> *Œuvres complètes*, vol. II, pp. 385 sqq. — Il existe un autre commentaire du même auteur, qui occupe l'ensemble du volume III; il s'agit d'une discussion des points difficile (*dka'-ba'i gnad*) du *Trésor des raisonnements logiques*.

<sup>24</sup> *dbang-po'i mngon-sum*

<sup>25</sup> *yid kyī mngon-sum*

mais ce n'est pas notre propos). Autrement dit, il s'agit de *la chose en soi, directement appréhendée à travers l'intuition*, en particulier l'intuition sensible, selon le système réaliste mitigé (*sautrāntika*) des logiciens.

Ce qui est remarquable, c'est que l'objet-support est défini comme comprenant uniquement les cinq qualités sensibles -forme, son, odeur, saveur et qualité tactile-, comme si la chose comportait en soi, d'avance, cinq modalités correspondant exactement aux champs de nos cinq facultés sensibles<sup>26</sup>. Ici encore, un certain idéalisme pointe, dans la mesure où la chose apparaît comme constituée en soi d'un conglomérat de qualités sensibles. Cette conception paraît naïve ; elle est cependant nécessaire, si l'on veut trouver de la vérité dans la sensation — autrement dit, si l'adéquation de la sensibilité à la réalité sensible doit être possible. Soit dit en passant, il est clair que les écoles réalistes du bouddhisme n'ont pas formulé nettement la distinction, depuis longtemps familière à l'Occident, des qualités premières et des qualités secondes.

Un autre point capital, qui sera à la base de la démonstration de l'idéalisme, tient à la définition de cet objet-support comme *cause* des impressions qui le représentent aux sens. L'idéalisme bouddhique, ainsi d'ailleurs que le tout de la philosophie bouddhique, étant indissociable d'une méditation de la causalité, il nous faudra bientôt aborder le pendant bouddhique de la théorie aristotélicienne des quatre causes. C'est là que se nouera le rapport, déjà annoncé, entre la question de l'idéalisme et la question de la causalité.

(3) L'objet-d'appréhension (*zhen yul*, où *zhen* se prend au sens vieilli de *len*, prendre). Il s'agit de l'objet des "conceptions conformes à la réalité objective" (*rtog-pa don mthun*), ou conception se prend par opposé à intuition<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Il est curieux que les auteurs bouddhistes ne semblent pas s'être posé la question de ce que perçoivent des êtres dont les facultés sensibles sont organisées tout autrement que les nôtres. On peut se demander ce qu'ils auraient dit des hypothèses soulevées par exemple par Montaigne dans l'*Apologie de Raimond Sebond* (*Essais*, II, 12) : "Nous avons formé une vérité par la consultation et concurrence de nos cinq sens ; mais à l'avanture falloir-il l'accord de huit ou de dix sens et leur contribution pour l'apercevoir certainement et en son essence." — Il est à supposer que c'est la théorie de la concordance des cinq éléments matériels et des cinq qualités sensibles qui a retenu les auteurs réalistes du bouddhisme ancien de prendre au sérieux l'idée de facultés sensibles supplémentaires, propres à nous découvrir des dimensions cachées des choses. Naturellement, cette difficulté tombe immédiatement, dans le contexte d'un idéalisme conséquent, où en un sens la chose s'épuise dans la perception que j'en ai.

<sup>27</sup> — Pratiquement au sens de l'idée chez Hume, qui se définit comme "une image effacée des sensations". Pour bien comprendre ce dont il est question, peut-être serait-il bon de creuser quelque peu le parallèle Humien, esquissé naguère par Stcherbatsky en plusieurs points de son livre (resté classique, en dépit de ses défauts innombrables), *Buddhist Logic*. Hume écrit en effet, au tout début du *Traité de la nature humaine*, les lignes suivantes: "Toutes les perceptions de l'esprit humain se ramènent à deux genres distincts, que j'appellerai *impressions* et *idées*. Leur différence réside dans les degrés de force et de vivacité, avec lesquels elles frappent l'intelligence et font leur chemin dans notre pensée et conscience. Les perceptions qui pénètrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les nommer

(4) Enfin, il reste une quatrième catégorie d'objet, celle de *l'objet d'application* (*'jug yul*), catégorie qui rassemble *tous les objets intentionnels d'une connaissance valide*, qu'elle soit intuitive (dans le cas de l'objet-support donné immédiatement par l'intuition sensible ou mentale, et probablement<sup>28</sup> des objets propres des autres formes d'intuitivité, du moins celles qui en comportent) ou discursive, idéative (dans le cas de l'objet-d'appréhension donné médiatement par le biais d'une idée)<sup>29</sup>.

Les objets sont également répartis en deux classes, qui en définitive se ramènent à une seule: il s'agit des êtres de raison (*spyi mtshan*) et des singuliers réels (*rang mtshan*). Chez les logiciens bouddhiques, comme il n'y a au fond que deux sources de la connaissance valide, à savoir l'intuition (perception directe) et l'inférence, et comme une connaissance non valide est par définition une conscience sans objet (du moins chez Sa-skya pa<sup>^</sup> ita<sup>30</sup>), les seuls objets (ou *connaissables*) sont les objets-d'application (*'jug yul*) soit d'une perception directe, soit d'une inférence. Or les premiers - objets d'une intuition - sont toujours des singuliers réels, tandis que les seconds - objets d'une inférence - sont toujours, en un sens, des êtres de raison. L'idée paraît étrange, quand on se rappelle que chez les logiciens indiens, et surtout chez les bouddhistes, l'inférence n'est qu'un instrument d'extension de la perception, visant à faire connaître le "caché" (*lkog-'gyur*), c'est-à-dire ce qui ne tombe pas sous le sens, mais qui est *en droit* intuitionnable. Autrement dit,

---

*impressions*; et, sous ce nom, je comprends toutes nos sensations, passions et émotions, telles qu'elles font leur première apparition dans l'âme. Par *idées*, j'entends les images effacées des impressions dans nos pensées et nos raisonnements ; telles sont, par exemple, les perceptions éveillées par le présent exposé, à l'exception de celles qui naissent de la vue et du toucher et du plaisir ou du désagrément qu'il peut produire."

Naturellement, le bouddhisme ne saurait souscrire littéralement à ce passage, dans la mesure où le champ de l'intuitivité y déborde largement le seul cadre de l'intuitivité sensible. Il faudrait ajouter aux impressions sensibles les données de l'intuition mentale (*vid kyi mngon-sum*), de l'intuition aperceptive (*rang-rig mngon-sum*), et de l'intuition des adeptes (*rnal-'byor mngon-sum*). Mais, en laissant de côté ces subtilités pourtant importantes, en somme, dans le cas de toutes les *impressions* non-illusoires, ainsi que dans le cas de toutes les *idées*, il y a un objet apparent (*snang-yul*); autrement dit l'objet apparent est présent même dans le cas des idées fictives, mais il n'y en a pas, ce qui est plus curieux, dans le cas des illusions perceptives (la "deuxième lune" perçue dans les cas de diplopie). L'objet préhensible ou objet support (*gzung yul*) n'est donné que dans les *impressions non-illusoires*; l'objet d'appréhension n'est présent que dans le cas des *idées conformes à la réalité*.

<sup>28</sup> — La question n'est pas explicitement envisagée dans les commentaires de Go-rams-pa.

<sup>29</sup> — Ce qui fait l'étrangeté de cette catégorie, c'est qu'elle sert également à penser ce qu'est le *sens des mots* : l'objet d'application d'une désignation verbale est sa signification. Or ce qui est curieux, c'est que dans ce cas, on ne saurait apparemment limiter l'application de ce concept au seul cas de la connaissance valide (des mots qui ne désignent aucune réalité donnée n'ont-ils pas aussi un sens ? C'est du moins une question qui vaut d'être examinée).

<sup>30</sup> — On pourrait se demander ce qu'il en est dans cette mesure de l'intuition aperceptive. Celle-ci en effet est *stricto sensu* sans objet, quel que soit celui des quatre sens de l'objectivité que l'on veuille envisager. D'un autre côté, elle n'est pas sans cause ; or nous verrons que l'auteur renverse l'idée commune (et d'ailleurs soutenue par l'autorité de Dharmakīrti) selon laquelle la cause de ma représentation est la chose même que je perçois, qui agit sur ma réceptivité sensible : pour Sa-skya pa<sup>^</sup> ita, la cause productrice d'un moment de conscience, fût-elle un moment antérieur de la même série psychique, est l'objet de cette conscience. Dès lors, on ne peut dire de la conscience aperceptive qu'à tous égards elle soit sans objet ; il faudrait alors poser un effet sans cause au sein de la conscience, à quoi le bouddhisme répugne absolument.

ce qui n'est l'objet d'aucune intuition possible (sachant que le sens externe et le sens intime n'épuisent pas tout le domaine de l'intuitivité) n'est pas un objet réel, même pour l'inférence<sup>31</sup>. Dès lors, puisque seul le singulier est intuitionnable, il faudrait dire que l'objet de l'inférence est en vérité un singulier (*rang mtshan*).

C'est bien la thèse de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita, qui dit que seul le singulier est "évaluable" (*gzhal bya*), c'est-à-dire objet d'une connaissance possible, puisqu'en dernière analyse seul le singulier est réel, et que l'irréel, n'étant pas un objet, n'est pas au sens strict un connaissable. Cette thèse n'est pas incompatible avec la précédente : selon l'auteur, si le grand logicien indien Dignāga a pu affirmer que l'objet de connaissance était double, singulier réel et être de raison (ou concept), c'est au sens où l'unique "évaluable", soit le singulier sensible, est donné par deux voies d'accès, à savoir l'intuition et l'inférence. Or l'inférence aboutit au singulier réel (non perceptible) *par le détour d'un être de raison*, au sens où elle pallie le défaut d'impression par le recours à l'idée, à une fiction (*rtog-pa*).

Ce qui doit donner à penser, dans ce modèle, c'est la détermination de l'objet de l'idée comme un être de raison ; autrement dit, la conception de l'idée comme *un singulier réel* (si on considère l'idée dans sa réalité formelle de mode de l'esprit) *représentant un être de raison* (teneur objective de l'idée) *par la médiation duquel l'entendement accède ('jug) à la connaissance d'un autre singulier réel* (par exemple, la réalité sensible qui se situe hors du champs de mes facultés). Cela est manifestement lié au souci des logiciens d'insister sur le fait que l'idée est une perception coupée du contact direct avec le singulier réel. Dans cette mesure, comme on va le voir, à la fois toute notion est fautive (parce qu'elle est déjà coupée du contact originaire avec le réel, donné seulement dans l'évidence intuitive), et support de vérité, dans la mesure où l'inférence, dans laquelle elle joue un rôle de médiation, permet de compenser les lacunes de la perception directe.

Il y aurait lieu de mettre en lumière la nature du fameux *nominalisme* de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita, dont on entend beaucoup parler chez les amateurs de

---

<sup>31</sup> Le cas de la connaissance de l'inexistence d'un objet est un peu particulier. On ne saurait voir en effet une absence en tant que telle ; l'absence des feuilles dans l'arbre d'où elles sont tombées n'est pas visible comme telle ; mais du moins on peut voir clairement les branches dénudées, où les feuilles ne manqueraient pas de se donner à percevoir, si elles étaient présentes. Sans doute l'objet réel, intuitif, de la connaissance de l'absence des feuilles, est-il tout simplement chaque branche d'arbre ; l'absence des feuilles est une idée conforme à la réalité objective (*rtog-pa don mthun*) et non un singulier réel (*rang mtshan*). Malgré tout, la question n'est pas vaine, dans la mesure où le bouddhisme tend à définir la nature ultime des choses de manière négative, comme absence -*nairātmya*, non-soi, inipséité. Or cette nature doit bien faire l'objet d'une connaissance directe, relevant de l'intuition des adeptes (*nal-'byor mngon-sum*). C'est là un point sur lequel nous reviendrons à l'avenir.

philosophie tibétaine. Cette rumeur de nominalisme est assez risible, dans la mesure où l'on ne voit guère qu'un auteur bouddhiste puisse n'être pas à un degré ou à un autre nominaliste, si par nominalisme il faut entendre une doctrine qui n'admet de réel que singulier, et qui tient pour fictions de la pensée toutes les généralités, tous les êtres de raison réalisés par l'imagination. Il faudrait certes d'abord clarifier notre propre terminologie ; à ce propos nous saluons respectueusement le très grand livre d'Alain de Libera, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, récemment paru, et qui apporte une contribution décisive à l'éclaircissement d'un débat confus. D'autre part, la pensée tibétaine ayant été particulièrement féconde dans le domaine de la logique (au sens large d'une psychologie cognitive doublée d'une théorie du langage, enveloppant une certaine ontologie, et instrumentant tout le discours philosophique), il faudrait se pencher sur les divers courants dans leur développement historique. Certains *dge-lugs-pa* semblent en effet admettre une part de réalité des universaux ; il faudrait voir en quel sens et à quel degré.

Mais revenons au texte de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita :

"Deuxièmement, en ce qui concerne les divisions [de ce chapitre], il y en a trois, dont la première [consiste en] la réfutation des autres systèmes, [qui se fera elle-même en deux temps : présentation de leurs thèses et réfutation]."

Il faut rappeler que ce chapitre du *Trésor de la science logique* de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita est composé comme une réduction idéaliste ; l'impression de désordre dans l'argumentation disparaît quand on reconnaît l'unité d'intention de l'auteur, qui n'est qu'apparemment occupé de recenser des erreurs qu'il récuserait tour à tour. La critique puriste des errements des premiers logiciens tibétains sert de prétexte à l'introduction du point de vue idéaliste.

"Premièrement, énonçons leurs thèses (*khas blang brjod*). **Si l'on dit des concepts (*don spyi*) et des faux-semblants (*med snang*) qu'ils sont objets** : — [Selon] les [anciens logiciens] tibétains, si [d'une part] l'objet de la méprise notionnelle (*rtog-pa 'khrul-pa'i yul*) [à savoir] un concept (*don spyi*), et [d'autre part] l'objet de la méprise non-discursive, [à savoir] les néants clairement apparents, n'existent ni l'un ni l'autre, alors les méprises seront sans base."

Ce texte nous fait connaître que les illusions sont de deux sortes, discursives et non-discursives. Les illusions dites discursives sont des erreurs de jugement. Soit un jugement erroné relatif à une certaine constellation de données des sens ; on appelle ici *objet* d'une telle erreur de jugement, non les impressions sensibles mal interprétées par le jugement, mais au contraire le

contenu de ce jugement identifiant, à savoir, le *concept* sous lequel le divers sensible est subsumé. Autrement dit, l'objet de l'erreur n'est pas ici ce sur quoi porte l'erreur de jugement, mais le contenu intentionnel de cette erreur. C'est en ce sens qu'ici l'on se demande si le concept, qui est l'objet intentionnel de cette perception, a une certaine existence objective ou non.

À part des idées fictives (*rtog-pa*), il y a également des pseudo-perceptions non-discursives, à savoir les illusions des sens, dans la mesure où elles ne sont pas confondues avec des erreurs de jugement.

À cet égard, les logiciens bouddhistes ne souscriraient certainement pas à cette pensée de Malebranche dans *La recherche de la vérité* : "Lorsque nous voyons de la lumière, des couleurs ou d'autres objets ; il est vrai que nous les voyons, quand même nous serions frénétiques. car il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient ; et leur erreur ne consiste que dans les jugements qu'ils font, que ce qu'ils voient existe véritablement au dehors, à cause qu'ils le voient au dehors." À la différence des cartésiens, les auteurs bouddhistes ne semblent pas établir une différence essentielle entre les illusions des sens et les erreurs du jugement, fondée sur l'idée que les secondes seules seraient au sens propre des erreurs<sup>32</sup>.

Quelle qu'ait pu être l'intention des anciens logiciens tibétains mentionnés par notre auteur<sup>33</sup>, la discussion critique de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita permet, d'une manière directe, de tirer très précisément au clair le concept d'objet. Or cela est capital pour nous, dans la mesure où toute forme d'idéalisme s'éloigne sur ce point de toutes les représentations courantes. Mais revenons au *Trésor de la science de la logique*, qui poursuit l'exposé préliminaire de la thèse adverse :

"Ces deux *objets apparents* (*snang-yul*) existent donc ; d'ailleurs il sont établis à partir de l'aperception qui saisit [ces] deux cognitions égarées."

Nous avons survolé la classification des types d'objectivité d'après le commentaire de Go-rams-pa : il est remarquable que l'auteur semble s'attaquer ici à l'idée de la présence d'un objet-apparent (*snang-yul*) dans le cas des

---

<sup>32</sup> — Il faudra y revenir lorsque nous aurons accédé au point de vue idéaliste : pour les bouddhistes, notre sensibilité et le monde sensible qui nous entourent sont à bien des égards notre œuvre ; aussi n'est-il pas pertinent d'opposer d'une part une sensibilité purement réceptive, passive, et à cet égard innocente quant au vrai et au faux, et d'autre part une faculté de juger active, volontaire, et à ce titre seule responsable de l'erreur.

<sup>33</sup> — L'intention de quelques-uns des auteurs qui ont pu soutenir que les êtres fictifs (forgés) des erreurs de jugement et les faux-semblants des illusions de la perception pouvaient être considérés comme des objets est mise en lumière par Klo-bo mkhan-chen : il s'agit de dire que l'objet d'une réfutation, l'objet illusoire que l'esprit prend en considération, existe en tant qu'objet intentionnel d'une négation. C'est en ce sens que certains anciens logiciens tibétains admettent une certaine réalité des concepts ou êtres de raison (*don spyi*), d'une part, et concèdent aux illusions des sens une certaine objectivité, d'autre part. En effet, selon eux, d'une part il faut que la méprise *porte sur quelque chose*.

illusions des deux espèces. En fait, comme l'indiquent les deux commentaires de Go-rams-pa, il est clair que ce qu'il a en vue, c'est l'idée de la présence d'objets-supports (*bzung-yul*) dans ces deux formes de cognitions erronées ; mais apparemment il adopte pour commencer la terminologie confuse des auteurs qu'il veut réfuter.

En effet, le terme d'*objet-apparent* est équivoque : s'agit-il de l'apparence de l'objet, qui n'est qu'un mode (*rnam-pa*) de la conscience (*shes-pa*), et qui certes est présent dans toutes les opérations cognitives, même erronées ? Ou bien s'agit-il de l'objet-support qui est censé apparaître par l'entremise de ce mode objectif de l'esprit ? L'auteur restreint l'usage de ce terme au premier sens ; mais tous n'ont pas toujours nécessairement fait preuve d'une telle exactitude. Dans le passage précédent, il se fait certainement l'écho de telles confusions dans le vocabulaire technique, sans lesquelles les erreurs qu'ils dénonce ne se concevraient même pas.

"Des partisans des *brāvaka*, tels les *Sāμmitīya* (*Mang-pos bkur-ba*) voyant que les modes [de conscience] *des noms et caractéristiques* (*ming / mtshan-ma*) [correspondant] aux termes génériques [langagiers] et aux concepts ne sont pas associés à la forme, ni à l'esprit ou aux facteurs mentaux, affirment qu'il y a des concrétions non associées [à la pensée] (*[citta-] viprayukta-saμskāra*), établies comme substantielles<sup>34</sup>.

[Quant aux] non-êtres manifestes, objets du rêve [par exemple], ils seraient des concrétions dépourvues de caractère d'objectité (*don gyi mtshan ma mi-ldan-pa'i 'du-byed*), [mais] établies comme substantielles, et à partir desquels se produit la conscience (*shes-pa*) du rêve."

Ces justifications de la thèse sont extrêmement scolastiques ; nous ne les citons qu'en passant. L'auto-commentaire de L'*Abhidharmakośa*, II, 35-36a, définit ainsi les "concrétions (*saμskāra*) non associées à la pensée" :

"Ces *dharma* ne sont pas associés (*saμprayukta*) à la pensée ; ils ne sont pas de la nature du *rĕpa* ou matière ; ils sont inclus dans le *saμskāraskandha* : c'est pourquoi on les nomme *cittaviprayukta saμskāra*, (1) parce qu'ils sont

<sup>34</sup> Il s'agit de ce que le sanskrit nomme *citta-viprayukta-saμskāra*. L'*Abhidharma-kośa*, qui les détaille en II, 35-48, en compte quatorze, dont la liste, assez hétéroclite, comporte aussi bien le nom de certains états méditatifs (*āsaμjñika, āsaμjñika-samāpathi, nirodha-samāpathi*) que toute une série de catégories très abstraites, telles l'acquisition, la non-acquisition, la similarité, la vie, la naissance, la stabilité, le déclin, l'impermanence, le mot, la phrase, la lettre. Cette liste se trouve encore amplifiée dans l'idéalisme bouddhique, dont la tradition d'*abhidharma* dénombre vingt-trois (*Abhidharmasamuccaya*, trad. Rahula p. 14) ou vingt-quatre *citta-viprayukta-saμskāra*. Cf. Junjirō Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, pp. 72a et 96a.

disjoints de la pensée, (2) parce que, étant immatériels, ils ressemblent à la pensée.”<sup>35</sup>

En somme, les *citta-viprayukta-saṃskāra* semblent être des abstractions, des significations envisagées abstraitement de la pensée qui les conçoit, des états de choses ou événements dissociés des situations concrètes où ils se produisent. On peut se demander pourquoi ces configurations du sens sont classées parmi les concrétions psychiques, qui en général sont des *habitus*, des schémas mentaux acquis.

Vasubandhu donne, au début de l'*Abhidharmakośa* (I, 15 a-b, auto-commentaire, trad. fr. t. I pp. 28-29), la clef de cette étrangeté, lorsqu'il définit l'agrégat des concrétions :

“Les *saṃskāra*, c'est tout ce qui est conditionné (*saṃskṛta*) ; mais on réserve le nom de *saṃskāra-skandha* aux conditionnés qui ne rentrent ni dans les *skandha* de *rūpa*, de *vedanā*, de *saṃjñā*, expliqués ci-dessus, ni dans le *skandha* de *vijñāna* expliqué ci-dessous.

Il est vrai que le SĒtra dit : “Le *saṃskāra-skandha*, c'est les six classes de volition (*cetanā*) “ ; et cette définition exclut du *saṃskāra-skandha* 1. tous les *viprayuktasaṃskāra*, 2. les *saṃpratyuktasaṃskāra* à l'exception de la volition elle-même. Mais le SĒtra s'exprime ainsi en raison de l'importance capitale de la volition, laquelle, étant acte de sa nature, est par définition le facteur qui modèle, conditionne, crée (*abhisamkar*) l'existence à venir. Aussi le Bhagavat a dit : “L'*upādāna-skandha* nommé *saṃskāra* est ainsi nommés parce qu'il conditionne (*abhisamkar*) le conditionné (*saṃskṛta*)”, c'est-à-dire parce qu'il crée et détermine les cinq *skandha* de l'existence à venir.

À prendre à la lettre la définition du SĒtra, on arriverait à cette conclusion que les *dharma* mentaux (*saṃpratyukta*), à l'exception de la volition, et tous les *dharma* de la classe *viprayukta* ne font partie d'aucun *skandha*. Ils ne feraient donc pas partie des Vérités de la douleur et de l'origine : on n'aurait ni à les connaître (*parijñā*), ni à les abandonner (*prahāṇa*). Or Bhagavat a dit : “S'il est un seul *dharma* qui ne soit connu et pénétré, je déclare qu'on ne peut mettre un terme à la douleur.” Et encore : “S'il est un seul *dharma* qui ne soit abandonné...” Donc l'ensemble des mentaux (*caitta*) et des *viprayukta* est inclus dans le *saṃskāra-skandha*.”

On excusera cette longue citation, qui est utile à l'éclaircissement du point discuté par Sa-skyapaṇḍita. Elle montre en effet que la classe de l'agrégat des concrétions (*saṃskāra-skandha*) est grossie de tous les composés

---

<sup>35</sup> Traduction L. de La Vallée Poussin, t. I, p. 179.

que l'on ne peut pas déceimment associer à l'un quelconque des autres *skandha* qui constituent le conditionné (*saṃskṛta*). Ainsi, cette catégorie perd à peu près toute cohérence. Toutes sortes d'état de choses qui doivent être connus, mais dont la réalité ne relève ni de la matière ni de l'esprit, bref toutes sortes d'abstractions, s'y retrouvent. Les *Saṃmitīya* mentionnés par l'auteur vont jusqu'à faire de ces "concrétions dissociées de la pensée" des réalités substantielles, c'est-à-dire des effets réels de causes réelles, susceptibles d'efficience. Il est manifeste qu'il s'agit de spéculateurs naïfs pour qui rien ne peut être connu qui ne soit une chose, et qui plus est une chose existant séparément des opérations de l'esprit, et sur laquelle ces opérations se fondent. L'étrangeté de leur pensée devient plus apparente encore quand on apprend que, selon eux, les perceptions de l'état de rêve doivent avoir une sorte de contrepartie extra-mentale. On peut se demander si ces penseurs n'avaient pas en vue quelque grossière préfiguration du noème husserlien ; mais force est de constater que leur thèse, telle qu'ils la présentent, est par trop absurde. Sa-skyapaṅdita n'aura pas de peine à le montrer :

"Deuxièmement, la réfutation de ces [thèses se fera en] deux [temps]. Premièrement, en ce qui concerne la conséquence fatale d'une absence d'égarement de l'entendement, **Cela répugne ('gal) au fait que les consciences qui les prennent [pour objets] soient toutes deux égarées.** Si le concept ainsi que l'illusion d'optique (*skra-shad*) étaient des objets, il s'ensuivrait que la conscience *discursive* ou [respectivement] la conscience visuelle qui les prennent [pour objets] ne seraient pas égarées. C'est en effet parce qu'elle a un objet que la conscience visuelle portant sur un vase (*bum 'dzin gyi mig shes*) [est une cognition non-égarée]."

Selon l'auteur, une méprise est une pseudo-connaissance, une connaissance sans objet, une connaissance qui ne porte sur rien<sup>36</sup>. Si donc ces deux formes d'illusion — discursive et non-discursive — avaient un objet (à savoir, un objet-support), elles ne seraient pas des méprises. Cela est tout à fait intéressant, car à première vue, cela devrait entraîner l'anéantissement de toute connaissance possible dans un système d'idéalisme subjectif, où *a priori* la connaissance ne porte sur rien, ou bien sur un noème qui n'est que formellement distinct de la conscience elle-même.

"[Objection: — Mais, dira-t-on] peut-être, l'implication n'est pas établie : **Bien qu'il ait un objet[-support], le [fait de] prendre une corde**

---

<sup>36</sup> Il est d'ailleurs à noter que l'invention des *viprayukta-saṃskāra* chez les auteurs d'*Abhidharma* part précisément de la réciproque de ce raisonnement : c'est parce que par hypothèse certaines vérités abstraites doivent être connues qu'on les hypostasie.

**pour un serpent est une illusion (*'khrul-pa*)**. L'on dira qu'il en va comme [du cas où] l'on prend une corde pour un serpent, ou de la nacre pour de l'argent, [méprises] qui ont [elles aussi] un objet. [Réponse: — Mais] **c'est parce que l'appréhension de [l'aspect] rayé [de la corde] a un objet qu'elle n'est pas une méprise ; et c'est parce qu'il n'a pas d'objet que l'appréhension d'un serpent est une méprise**. La [couleur] rayée de la corde est établie substantiellement en tant que particules de couleur ; c'est pourquoi, en cette occasion, la conscience visuelle percevant le rayé n'est pas égarée. En revanche, le serpent, surimposition de l'imagination (*rtog-pa'i sgro-btags-pa*) n'est pas objectivement (*don la*) établi ; et c'est pourquoi, du fait qu'elle est appréhension d'un objet inexistant, la [conscience du serpent] est une imagination erronée."

Cete réfutation est assez piquante, quand on sait qu'à la fin du chapitre l'auteur va ramener toute perception à la simple conscience aperceptive. Si seule existe la conscience de soi, *l'autoconscience*, comme disent quelques traducteurs de Hegel, ne faudra-t-il pas dire de toute conscience qu'étant sans objet elle est sans valeur cognitive, ou plutôt, qu'en toutes choses on ne connaît que le sentiment de sa propre existence ? Mais l'auteur poursuit sa réfutation de l'objectivité des illusions :

"Deuxièmement, [si ces pseudo-objets avaient la moindre réalité autonome,] il s'ensuivrait fatalement qu'ils seraient susceptibles d'apparaître en tant qu'objets [à d'autres consciences]. **Si les deux objets apparents [en question] étaient distincts de la conscience, d'autres personnes se tenant en un lieu convenable [pour cela] les percevraient, à l'exemple d'un vase**. Si les concepts ainsi que les néants clairement apparents étaient des objets distincts de la conscience, [à supposer que] l'aspect de l'objet soit grossier, qu'il y ait une faculté cognitive [*entendement*] pour s'y appliquer (*nye-bar gtad-pa*), et qu'il n'y ait pas de cause de méprise, d'autres personnes se trouvant [ainsi] dans une situation où l'objet puisse leur apparaître le percevraient également.

Il en irait comme du vase que tous peçoivent, dans la mesure où il n'y aurait aucune différence [entre ce dernier et les deux catégories d'objets fictifs] pour ce qui est d'être des objets perceptibles. Comme le dit une formule du *Pramāṅga-vārtika*, "si ce mode [de la conscience] était distinct [de celle-ci], autrui le percevrait également."

— "[Mais,] **diront-ils, Bien qu'il soit objectif, l'intérieur du corps n'est point perçu [d'autrui] ; de même, c'est parce que les**

**deux [espèces] de perceptions erronées me sont constamment reliées qu'autrui ne les perçoit pas.**" — Bien que les concepts et les faux-semblants soient établis en tant qu'objets, ils ne sont pas perçus d'autrui, de même que, bien que ce qui est à l'intérieur de mon corps soit objectif, il n'est pas perçu. — **Si l'intérieur du corps propre ne pouvait être objet, alors on ne le percevrait pas soi-même.** Il ne convient pas de prendre l'intérieur du corps comme exemple d'imperceptible ; s'il ne peut être objet [dans l'absolu], alors on ne le percevra pas soi-même ; s'il le peut, il sera perçu si l'on se tient au point de vue convenable (*rung-ba na gnas na mthong-bar 'gyur ro*).

— [Mais, objectera-t-on, précisément], **puisqu'ils me sont toujours reliés, ni l'un ni l'autre ne peut être objet [de la perception d'autrui].** On pourrait penser que les concepts ainsi que [les illusions des sens, comme par exemple] les illusions d'optique, ne sont pas des objets susceptibles d'apparaître à autrui, et que c'est en raison du fait qu'ils sont toujours reliés aux propres facultés cognitives [de celui qui est sujet à ces méprises]."

La réponse est assez curieuse ; elle consiste à poser que l'objet illusoire n'est pas au fond plus irréel que l'objet correctement perçu, mais qu'il s'agit avant tout d'un objet privé. Ainsi par exemple, on pourrait concevoir une objectivité de la couleur jaune perçue sur les objets blancs par celui qui est affecté de jaunisse. Cette couleur jaune, si elle n'est pas dans la chose, est en effet réellement dans l'œil. Si autrui ne peut la percevoir, c'est tout simplement parce que "cette perception m'est constamment reliée", ou en d'autres termes, parce qu'elle est tributaire de la constitution ou de l'état de mes propres facultés sensibles. Autrement dit, d'une manière plus technique, cette perception de la conque blanche comme jaune (pour prendre un lieu commun des exercices de dialectique des monastères tibétains) n'a pas seulement un objet apparent (*snang-yul*) ; elle comporte également un objet support (*bzung yul*), à savoir, la composition altérée de l'état de l'humeur vitreuse dans l'œil.

Cependant, la réfutation est aisée : car s'il y a en effet une certaine cause objective de la vision de la couleur jaune sur la conque blanche, *la vision de la conque en tant que jaune*, elle, n'est pas objective; la *conque jaune* qu'elle fait paraître à mes yeux est en effet un non-étant.

On répondra peut-être qu'en tout état de cause, la couleur, qualité seconde, est toujours tributaire de l'état de mes organes de vision ; qu'elle naît à la rencontre de la chose, de la lumière qui se réfléchit à sa surface, et de l'œil

qui reçoit cette lumière à la mesure de ses dispositions (sans parler du système nerveux et du cerveau, qui sont hors du champ de la théorie bouddhique de la connaissance). Au fond, il serait donc difficile de poser que le blanc soit plus que le jaune *la couleur de la conque en soi*. Mais ici, et en laissant de côté les théories naïves relatives aux "atomes de couleur" dont il était question plus haut, il est capital de ne pas attacher aux illustrations simplistes plus de poids ou de portée qu'elle n'en ont en vérité ; il est clair que l'auteur, qui est au fond idéaliste, ne se soucie pas de démontrer qu'il y aurait une couleur propre de la chose en soi, bien au contraire. Le sens de l'exemple est tout simplement celui-ci : quand bien même il y aurait une cause réelle aux distorsions de ma perception (et il faut bien qu'il y en ait, sans quoi mes perceptions erronées seraient des effets sans cause), l'objet intentionnel de ces perceptions (par exemple le *jaune de la conque*) n'en serait pas moins chimérique. Ce texte annonce *un glissement d'une problématique qui confond cause de la perception et objet perçu vers une problématique qui fait de l'objet perçu l'épiphénomène d'une cause, éventuellement interne à la conscience, qui peut être sans relation de similitude avec l'objet perçu*. Mais revenons au texte, qui doit nous éclairer :

**"— Puisqu'ils sont reliés seulement à mes facultés cognitives, autrui ne les comprendra pas, même si je [tente de] les exprimer.** S'ils sont liés exclusivement à l'entendement de chacun, alors à l'exemple de l'aperception, autrui n'y comprendra rien, même si on lui explique. À cet égard, selon le *Pramāṅga-vārtika* : "Si cela m'est constamment lié, cela sera incompréhensible [pour autrui] même si [je] l'explique."

L'auteur veut dire qu'une perception absolument privée serait nécessairement incommunicable. En somme, toute communication verbale repose sur une communauté d'expérience au moins postulée. Or il est vrai qu'en général toute expérience est *personnelle*, même si elle n'est pas *originale*. Cela est d'autant plus vrai dans le contexte de l'idéalisme bouddhique, où les consciences sont conçues comme des séries causales autonomes, à la manière des monades dont Leibniz dit qu'elles sont "sans portes ni fenêtres". Malgré tout, *la différence des expériences sur le plan ontologique n'exclut pas le parallélisme des contenus, de même que la différence des signifiants n'entraîne pas nécessairement une différence des signifiés* (sans quoi toute traduction serait fatalement impraticable ; ce que l'on dit bien par goût du paradoxe ou de l'exactitude, mais qui n'est vrai qu'à la rigueur). Autrement dit, *s'il est vrai que tel percept qui est en moi est comme tel un autre étant que tel percept, si semblable soit-il qui serait en autrui, cela*

*n'empêche pas que ces deux expériences distinctes soient rapportées à un même objet intentionnel, à la manière de deux mots synonymes.*

Ainsi par exemple, l'expérience de la conscience aperceptive - disons, le *cogito* cartésien - est certainement la plus privée qui soit, et pourtant, il semble se dégager une communauté parfaite d'intention entre tous les hommes qui disent "je pense, je suis"<sup>37</sup>. Telle est du moins la pensée du contradicteur, pour qui il y a communicabilité de certaines expériences que chacun fait à part soi, pour autant qu'elles sont analogues. La question est capitale, dans la mesure où, en définitive, rapportée au point de vue idéaliste, ce n'est pas seulement la possibilité pratique d'une communication langagière entre les consciences qui est en question, c'est aussi et surtout la question ontologique de l'existence d'un monde commun. Le parallélisme factuel des expériences vécues par les monades diverses est-il fondateur d'un monde commun, en l'absence d'une monade des monades, d'un géométral de toutes les perspectives, qui fonde l'accord de leur concert ? Dès lors qu'il n'y a *pas de causes communes* de part et d'autre de perceptions pseudo-objectives même très similaires, peut-on dire qu'*une même chose* est perçue ? Chez Leibniz ou Berkeley, l'existence d'un Dieu unique totalise et unifie les séries psychiques en un même monde, malgré l'absence d'une réalité matérielle commune, qui serait la cause externe commune de toutes les perceptions subjectives. Mais dans le bouddhisme, où un certain acosmisme se conjugue à l'athéisme, on ne voit aucun contrepoids à l'absolue solitude ontologique des consciences, dans le système des *vijñānavādin* du moins.

Mais revenons au *Trésor de la science logique* :

" — **Parce que cela est relié à l'entendement de chacun, si on l'exprime il sera compris, diront-ils.** [Ils objecteront en effet que] dans la mesure où [ces deux formes d'objectivité illusoire] sont liées à l'entendement de chaque personne, quand [l'une] nomme l'objet de son propre entendement, [les autres] entendent chacun leur objet propre."

En somme, si nous nous comprenons, même en parlant d'expériences que nécessairement chacun n'a pu vivre que dans l'absolue solitude, c'est en vertu de certaines homologues de structure. Parce que l'expérience B est au sujet A ce que l'expérience D est au sujet C, alors, bien que lorsque A parle de B à C, et que celui-ci pense à D, au fond ils se comprennent assez bien, tout en

---

<sup>37</sup> Cela ne paraît pas impliquer cependant que dans cette expérience exactement analogue, nous communions dans la vision simultanée d'un unique objet, comparable à l'intellect agent séparé des averroïstes.

parlant de réalité absolument différentes du point de vue ontologique. Tel est du moins l'expression de l'optimisme des thèses que réfute notre auteur :

" — [Mais] puisque l'objet signifié (*brjod bya'i don*) par [chacune des] deux personnes est individuel, elles ne sauraient se rencontrer (*sbyor mi nus*). [Autrement dit], puisqu'est exprimé quelque chose qui est lié aux facultés cognitives individuelles d'une personne [donnée, chacun, en entendant ce discours,] comprend ce qui est lié à son propre entendement ; et de ce fait, il ne se peut que [les interlocuteurs] entendent un signifié [qui soit] commun aux deux. Il n'y a en effet nul moyen de confronter les deux [expériences].

À cet égard encore, il en va selon [ces vers du] *Pramāṅga-vārtika*: "Quand [le signifié] est lié à chacun, certains s'attachent [pourtant] à la réalité (*mngon zhen*) d'un [prétendu] objet-intentionnel (*don*) unique ; mais la pensée du locuteur et celle de l'auditeur ne trouveront pas de point de rencontre."

[Objection:] — C'est en raison de la similitude des modes de l'esprit, qui [certes] sont propres à chaque personne, qu'il est possible de se rencontrer dans la formulation verbale, *le similaire étant tenu pour identique* ; il n'y a donc pas contradiction [à poser la communication d'expériences qui, au sens strict, sont absolument individuelles]. Certes, le concept [que se forme] chacune des deux personnes, faisant office [soit] de locuteur, [soit] d'auditeur, soit lié à son entendement particulier. Mais en raison de la similitude des modes (tels que "pansu au pied plat" (*zhabs zhum*)), on tient le similaire pour identique [unique, une même substance], et dès lors il n'y a pas contradiction à appliquer un [même] terme [à ces deux expériences purement individuelles, et la compréhension n'est pas entravée.]"

L'exemple curieux de la formule "pansu..." s'éclaire si l'on sait qu'il s'agit d'une définition conventionnelle du vase, un peu comme nous dirions "animal raisonnable", voire "bipède sans plumes", pour l'être humain. Ici, le rapport entre le mot et sa signification (confondue avec sa définition) sert de modèle pour représenter le rapport entre ma perception (absolument privée) et son objet (qui peut être commun aux yeux des auteurs que critique Sa-skyapaṅgita). Le modèle linguistique implicite sert à représenter la possibilité d'une communauté de dénotation subsistant en dépit d'une variété du côté des signes. Il faut d'ailleurs penser que la circulation entre les deux domaines est facilitée par le fait qu'en tibétain, il y a un mot commun pour dire "objet" et "signification" (le mot *don*, qui est le pendant du sanskrit *artha*). En fait, bien

que ce chapitre soit censé traiter seulement de l'objet de la connaissance, il esquisse d'avance toutes les analyses des chapitres suivants, dont l'un au moins (le cinquième, ou "section de l'examen du signifié et du signifiant") porte sur le langage.

Notre auteur récuse cette idée d'une communauté d'objet intentionnel de perceptions diverses:

" — Cela n'est point ; **Ce qui apparaît à quelqu'un est son objet propre ; ce qui ne lui apparaît pas ne lui est pas objet. Comment dans cette mesure serait-il possible de tenir pour identique (*gcig tu 'dzin-pa*) ce qui est diversement appréhendé (*tha-dad gzung-ba*)?** — Dans la mesure où il se donne à quelque entendement, le concept relié à l'entendement de chacune des personnes est un objet qui lui est propre. On ne tient donc pas pour un seul et même [objet ces contenus d'expérience strictement personnelles, quelle que soit leur similitude supposée]. Et pour autant que ne se manifeste pas à l'entendement [de l'un des deux interlocuteurs la représentation de l'autre], cela n'est point objet [pour la première] ; de ce fait, il n'y a pas de reconnaissance réciproque de la similitude [des modes objectifs de l'esprit]. Il est donc impossible que soit compris [par l'un] le sens-intentionnel [exprimé par l'autre<sup>38</sup>, quand l'expérience n'est pas effectivement commune].

[Objection :] — **Bien que [les modes de l'esprit] soient distincts, en raison de l'égarement on les appréhende comme [s'ils étaient] un seul et même objet.** Bien que les concepts [*les universaux, mais aussi les phénomènes en tant qu'ils sont issus de la subsomption d'un divers sensible sous un tel concept*] soient [en fait] des objets propres à chacun, [et de ce fait] différents [d'une personne à l'autre], du fait de l'égarement, on les appréhende comme identiques. Il n'y a donc pas contradiction. [Réponse :] **Puisque leur appréhension unitaire [relève de] l'égarement, il est démontré que [les concepts ainsi que les illusions de la perception] sont dénués d'objet-support.** Le concept<sup>39</sup> est appréhendé à partir de la représentation unitaire de ce qui n'est pas un objet unitaire (*don spyi yul gcig med-pa la gcig tu rtogs-pas*). Donc il est prouvé que toute idée fictive (*rtog-pa*) est dénuée d'objet-apparent<sup>40</sup>. Le *Pramāṅkā-vārtika* le dit en effet : "Si [l'on tient] le similaire pour identique, [sachant que] si cela est distinct, cela n'apparaîtra point [sous cette forme unitaire], comment

---

<sup>38</sup> Ou (autre lecture possible du texte tibétain), "que soit connu [par l'un] l'objet [perçu par l'autre...]"

<sup>39</sup> *don spyi* = le "conçu" du concept, sa teneur, non le concept comme opération de l'esprit

<sup>40</sup> au sens figuré : il s'agit de *gzung-yul* sous le nom de *snang-yul*

appréhenderait-on [simultanément, sous un concept unique] des natures diverses? L'entendement est alors sans objet."

**À l'examen rationnel, [ces] faux-semblants, qu'aujourd'hui la plupart [des logiciens] prennent pour des objets, [sont illustrés par l'exemple] des sots qui s'égarent, en disant voir l'espace [vide] lorsqu'on le désigne du doigt. Telle était la stance récapitulative (*bar-skabs kyi tshigs su bcad pa'o*).**"

Il paraît utile de reprendre quelque peu ces dernières étapes du raisonnement de l'auteur, dans la mesure où il se livre à une sorte de circulation spéculative, déplaçant les schémas de pensée d'un registre dans un autre, ou les réfléchissant sur eux-mêmes d'une manière très curieuse. L'objet du passage du *Pramāṅga-vārtika* de Dharmakīrti qu'il cite est de critiquer les universaux dans leur rapport au divers qui est en eux subsumé ; il l'applique pour critiquer l'idée d'une communication des concepts d'une conscience à l'autre. Chez Dharmakīrti, il nous semble qu'il s'agit avant tout de dire que, puisque par hypothèse dans un concept la multiplicité des singuliers est saisie sous la raison d'une unité fictive, le concept est en vérité sans objet réel ; autrement dit, les universaux sont des produits de la pensée qui n'ont aucun répondant dans un monde conçu comme fourmillement de la différence, comme poudroïement de forces instantanées. Mais chez Sa-skya paṅ ita, le même principe est transporté hors de son champs d'application originel : il s'agit de poser que *chaque concept n'existe en vérité que comme mode singulier d'une conscience individuelle donnée*. Le concept, comme un signe, a une double face : celle par laquelle il dénote un universel, et celle par laquelle il est un mode singulier de l'esprit. Or du fait que le concept est, du second point de vue, différent en chaque esprit, il n'y a pas de raison de poser une véritable communauté de sens entre ces signes divers. Ainsi, les sphères individuelles d'expérience sont refermées sur elles-mêmes, et l'idée d'une communication ou d'une communauté semble abolie.

Par le biais d'une critique des universaux (qui sera reprise et amplifiée dans le troisième chapitre du traité, mais il n'en sera pas question ici), l'auteur s'est défait de l'idée d'un monde commun, et ainsi il a frayé la voie à l'idéalisme.

Ce texte est à nos yeux absolument fascinant, dans la mesure où il est on ne peut plus typique de la philosophie tibétaine : sous le lourd maniement des autorités, sous le fastidieux déploiement des controverses de détail, s'annonce en vérité une philosophie où tous les domaines (logique, théorie du langage,

psychologie, ontologie, éthique et sotériologie) sont embrassés d'une vue synoptique et, placés en regard les uns des autres, se reflètent les uns dans les autres, en démultipliant ainsi leur portée initiale. C'est bien le cas d'appliquer les remarques de Libera, en les transposant du Moyen-Age occidental qu'il étudie à nos auteurs tibétains : "Combien de doctrines solennelles ne sont que des citations muettes, voire des cascades de citations enchâssées les unes dans les autres !... Combien de phrases à l'architecture compliquée synthétisent en fait deux ou trois autres écritures qu'elles forcent à poser ensemble !... Telle est la matière médiévale : un monde d'énoncé circulant les uns dans les autres, se parasitant les uns les autres jusqu'à produire un effet nouveau dans le jeu - transparent pour les médiévaux, opaque pour nous - des déformations et des refontes.<sup>41</sup>"

Notre objectif, en engageant ce détour par le *Trésor de la science logique* est clair : il s'agit d'introduire à l'idéalisme bouddhique par la voie de sa genèse *historique et conceptuelle*. Toute approche généalogique n'est pas nécessairement réductrice ; pour préférer les définitions génétiques, on ne tombe pas nécessairement dans la misère de l'historicisme. Quant à l'ordre chronologique, certes, le traité de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita (1182-1251) est bien postérieur à Dignāga et Dharmakīrti<sup>42</sup> ; certes, l'école des logiciens, dont ce traité est le fruit tardif, est elle-même quelque peu postérieure à l'essor du *vijñānavāda*, même sous sa forme systématisée par Asa ga et Vasubandhu. Mais on trouve dans cette école l'amplification des spéculations des auteurs du bouddhisme ancien, notamment *sautrāntika* ; et il est manifeste que l'idéalisme bouddhique s'est largement constitué sur la base des positions de cette dernière école<sup>43</sup>, dont il vise à surmonter les contradictions internes. Or s'il dépasse les doctrines des *sautrāntika*, c'est au nom de certains principes propres à cette école. Ainsi, l'étude des logiciens bouddhiques (dont la littérature représente au Tibet la survivance majeure des doctrines du *hīnayāna*) permet une sorte d'archéologie de l'idéalisme, à la fois historique et conceptuelle. Historique, dans la mesure c'est en ce confrontant aux apories du bouddhisme archaïque que l'on en vient à comprendre ce qui a pu motiver les recherches des fondateurs de l'idéalisme ; et conceptuelle, dans la mesure où

<sup>41</sup> — A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, p. 68 de la réédition dans la collection Points - Essais (Seuil).

<sup>42</sup> Sur la vie de ces deux auteurs, voir Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, t. I pp. 31 sqq.

<sup>43</sup> Cf. A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1962, 1975, 1987, chp. I notamment, par exemple p. 11: "The Yogācāra also takes his cue from the Sautrāntika, which thus plays a pivotal rôle...", etc.

c'est dans les doctrines surmontées qu'il faut tâcher de retrouver une bonne partie des concepts fondamentaux dont l'idéalisme présente un développement plus conséquent, tout en les refoulant parfois à la périphérie de ses exposés dogmatiques. Bref, chez les logiciens, nous recherchons le socle conceptuel occulté, l'ontologie cachée, qui donne la clef de la spécificité du bouddhisme. Une histoire de la philosophie bouddhique véritablement solide ne saurait se constituer que dans ces allers et retours temporels, où la clef d'une doctrine se cherche aussi bien dans sa postérité (où ce dont elle était grosse vient au jour) que dans ses préfigurations, que bien souvent elle vient recouvrir, comme une nouvelle sédimentation de pensée qui cacherait les précédentes.

Notre autre objectif était naturellement de présenter un auteur majeur de la pensée tibétaine, Sa-skya pa<sup>^</sup> ita, et, à la faveur de la démonstration de l'idéalisme, d'illustrer son génie particulier.

Dans les analyses précédentes, nous avons commencé la lecture du premier chapitre, consacré à la théorie de l'objet de la connaissance, par une première partie, où Sa-skya pa<sup>^</sup> ita réfutait les doctrines confuses d'anciens logiciens tibétains. Il faudrait un jour explorer plus précisément, pour autant que la conservation et la publication des textes le permette, ces premiers philosophes tibétains des XI<sup>ème</sup> et XII<sup>ème</sup> siècles<sup>44</sup>.

Reprenons notre lecture au point où nous l'avions laissée, c'est-à-dire au début de l'exposé de la solution de l'auteur aux apories présentées :

"Deuxièmement, exposons notre propre thèse. **Il n'est d'évaluable (*gzhal-bya*) que le singulier réel.** L'objet de la connaissance, c'est le singulier réel et lui seul ; c'est pourquoi toutes les conduites d'adoption et de rejet s'appliquent à l'existence et à l'inexistence du singulier réel ; elles ne s'appliquent point à l'inefficient, en raison de son impropriété à [toute] utilité. Le *Pramá<sup>^</sup>a-vártika* le dit : "Le singulier réel et lui seul est évaluable ; en effet, les actions (*don bya*) [fondées] sur l'examen de [son] existence et de son inexistence réussissent de ce fait" [*traduction à vérifier*]; et ailleurs : "Les non étants ne sont point évaluable ; c'est pourquoi pour notre part, nous

---

<sup>44</sup> Les Tibétains eux-mêmes ne les lisent plus guère ; mais certains ont dû exercer une influence durable sur la suite du développement de la philosophie au Tibet. Des divers commentaires consultés du *Trésor de la science logique*, c'est celui de Klo-bo mkhan-chen bSod-nams lhun-grub qui me semble être le plus riche de précisions sur ces anciens logiciens. Cet auteur a notamment composé une sorte d'introduction au *Trésor de la science logique*, formant un traité séparé ou du moins un appendice autonome, intitulé *Tshad-ma rigs-gter gyi phyogs-snga rnam-par bshad-pa rigs lam gsal byed* ; il est dévolu à la présentation des divers systèmes philosophiques réfutés au fil du *Rigs-gter*. Or le dernier chapitre porte sur les thèses de ces anciens logiciens ; à chacun sont attribuées les doctrines qui lui sont propres, alors que Sa-skya pa<sup>^</sup> ita les attaque sans restituer chacune des pensées dans sa particularité. Mais notre propos n'est pas ici de détailler ces systèmes variés.

souscrivons à [la thèse de] l'unité [du connaissable]." Si ce singulier réel est *effectivement* évalué<sup>45</sup>, il s'agit d'un *objet-support* ; s'il s'agit d'une évaluation portant sur de *l'occulté*<sup>46</sup> (*lkog gyur*), il est *objet d'appréhension*. Dans l'un et l'autre cas, comme l'individu qui s'y applique ne se fourvoie point, ce sont des *objets d'application*."

Cela ne demande aucune explication, mais nous rafraîchit quelque peu la mémoire à propos des diverses formes de l'objectivité, que nous avons étudiées antérieurement.

### [3. Réponse aux objections]

#### [3.a *Objections relatives à l'absence d'objectité de la cognition erronée*]

[aa] *La thèse est incompatible avec l'affirmation [qui se trouve chez Dignāga notamment, qui pose] la dualité de l'évaluable.*

[ab] *L'équivalence dans l'objectité des concepts et des faux semblants*

[ac] *La contradiction avec l'expérience.*

[ad] *La conséquence fatale de l'impossibilité pour les négations d'êtres comprises par un moyen de connaissance droit.*

#### [3.b *Réponse à l'objection relative au caractère singulier réel de l'objet support*]

##### [ba] *Présentation de l'objection*

" — Troisièmement, il y a deux parties à la réponse aux objections, à savoir : les réponses aux objections portant sur l'absence d'objectité de la cognition erronée, et les réponses aux objections [relatives à l'affirmation selon laquelle] le singulier réel [et lui seul] est objet-support. — Les premières se subdivisent en quatre [objections et réponses], dont [aa] la première est la *réfutation de [l'objection selon laquelle notre thèse] contredit l'affirmation [qui se trouve chez Dignāga notamment, qui pose] la dualité de l'évaluable*. [Votre doctrine, diront ces contradicteurs,] **est récusée par la thèse [courante chez les logiciens indiens] selon laquelle l'objet [de la connaissance valide] est double**. Si les concepts n'étaient pas des objets, cela contredirait l'affirmation de Dignāga, selon laquelle l'évaluable est de deux sortes.

[Réponse : ] — **Du point de vue du mode d'accès, il y en a deux, le singulier réel et le concept**. Ce n'est pas [en effet] que [cet auteur] ait

<sup>45</sup> C'est-à-dire s'il est donné à l'intuition, notamment sensible

<sup>46</sup> Au moyen d'une inférence

affirmé la dualité de l'évaluable du point de vue de l'existence [réelle] de deux [espèces d'] évaluables ; il a posé cette dualité de l'évaluable en se plaçant au point de vue des modes d'évaluation : le singulier réel manifeste [qui tombe sous l'intuition] se donne à évaluer par lui-même, tandis que le singulier réel occulté est évalué par l'intermédiaire d'un autre [singulier réel, qui est, lui, intuitivement donné]. Il en va [de ces questions] selon ce passage du *Pramāṅa-vārtika* : "Selon qu'on le connaît à partir de sa propre nature ou de celle d'un autre, on parle d'une dualité de l'évaluable." Et [on lit encore dans le même texte que] "L'évaluable est double en raison de la dualité des moyens de connaissance droits, et à cause de la dualité de l'efficient et de l'inefficient."

[ab] Deuxièmement, récusons l'objection relative à l'équivalence dans l'objectivité des concepts et des faux semblants. [Selon votre thèse, diraient nos contradicteurs, les concepts] **seront équivalents aux non-étants** [purs et simples] **pour ce qui est de l'objectivité**. Selon certains, si d'une part on dit que les concepts et les faux-semblants sont équivalents pour ce qui est de n'être point objets, mais que d'autre part on pose que les concepts sont des évaluables eu égard au mode d'application des facultés cognitives, alors de la même manière, pourquoi ce qui est visé par la méprise non discursive [= l'*intentum* de l'illusion des sens] ne serait-il pas un objet [d'une] troisième [espèce] ? [Réponse :] Ce que représente une illusion d'optique (*skra shad*) ne correspond à aucun objet existant effectivement à l'extérieur [de la conscience victime de cette illusion] ; de plus, même si on l'appréhende [= si on se fonde sur cette apparence pour tenter de connaître indirectement une réalité effective], on ne rencontre pas la réalité objective ; et si même on la rencontrait, comme il faudrait [pour cela] un troisième moyen de connaissance droit, un tel objet [d'une] troisième [espèce] est impossible."

Le sens précis de l'argument est le suivant : l'auteur, fidèle à Dharmakīrti, ne tient pour évaluable que le singulier réel ; or il n'est donné que dans l'évidence intuitive (*mngon-sum*), dont il est l'objet propre. Pourtant, il admet deux moyens de connaissance droits, soit l'intuition et l'inférence. Dès lors, l'inférence permet une connaissance objective, bien qu'elle soit en un autre sens une cognition sans objet. Elle est sans objet puisqu'elle opère sur un concept (*spyi-mtshan*), qui en tant que tel, on l'a vu, ne représente rien de réel ; mais elle permet de rejoindre la réalité objective par l'intermédiaire de cette idée fictive (*rtog-pa*) de l'esprit. Disons que l'idée fictive, comme chez Spinoza, est inadéquate mais opérante. Dès lors, demande l'objecteur, pourquoi ne pas concevoir une troisième forme de connaissance valide, qui reposerait sur les illusions des sens ? Celles-ci sont sans objet ; mais cela ne

suffisait pas à ôter aux concepts toute valeur opératoire dans l'établissement d'une connaissance valide, c'est-à-dire conforme à la réalité objective. N'est-il pas possible, de même, d'aboutir à une connaissance valide par la médiation des illusions des sens ?

La supposition n'est pas *a priori* indigne d'être examinée ; mais en fait elle s'avère totalement vide. En effet, intuition et inférence épuisent nécessairement tout le champ des moyens de connaissance droits ; car hors de l'immédiat (intuitif) et du médiat (inférentiel), on ne voit pas quelle place il pourrait demeurer pour un troisième cas de figure.

Ce passage est par ailleurs tout à fait intéressant, si l'on pense aux doctrines idéalistes que nous avons en vue. En effet, d'un certain point de vue, l'idéalisme supprime l'objet-support (*gzung yul*), c'est-à-dire ce singulier réel, indépendant de la conscience, qui se révèle à elle à la faveur du contact des facultés sensibles avec lui, à travers un objet apparent (*sang-yul*) qui en est l'image. Dès lors, jusqu'à un certain point, il faudrait traiter toutes les impressions sensibles comme relevant de la "méprise non discursive" ; leurs objets intentionnels relèvent tous du faux-semblant. Or il est curieux que l'expérience quotidienne de la vie ne nous confronte pas parfois à des démentis flagrants : plongés dans l'hallucination, nous agissons cependant d'une manière convenablement adaptée. Dès lors, on pourrait se demander ce qu'il faut penser du principe tiré de Dharmakīrti et cité plus haut, selon lequel "le singulier réel et lui seul est évaluable ; en effet, les actions (*don bya*) [fondées] sur l'examen de [son] existence et de son inexistence réussissent de ce fait".

Dharmakīrti lie la vérité d'une connaissance et sa pertinence pragmatique. Ce n'est pas certainement qu'il fasse de cette pertinence le critère de la vérité ; mais elle en est le corrélat constant et naturel. Dès lors, n'y a-t-il pas contradiction entre l'affirmation de l'illusion universelle chez les *vijñānavādin* et cette adaptation pragmatique suffisante, sinon parfaite, des individus égarés aux circonstances de leur monde environnant ?

À vrai dire, il faut prendre la formule de Dharmakīrti à un double niveau : d'une part, de la manière la plus élémentaire, elle vaut dans le registre d'une *pragmatique mondaine*, qui ne se soucie pas de dégager une vérité ultime ni de nous mener à une libération radicale de la souffrance. Il s'agit à ce titre simplement de récuser d'abord ce que le jugement éclairé du bon sens mondain et la religion (*dharma*) bannissent de concert. Et plus encore, il s'agit d'exercer la sagacité de l'esprit par des exercices préliminaires de

discernement. Dans ce registre, qu'importe si le sol qui est sous nos pieds, et nos pieds eux-même, ne sont que des vues de l'esprit, pourvu que le premier porte les seconds ? Qu'importe que la vie soit un songe, si du moins il est possible d'adopter une *tactique* qui rende ce songe vivable, voire, passablement agréable?

Sur un second plan, Dharmakīrti n'a plus en vue la simple adaptation pragmatique aux circonstances du monde, mais la pertinence de notre pensée et de la conduite qui en découle en vue du but ultime, soit l'obtention d'un bonheur définitif, au moins pour soi-même et éventuellement pour autrui. Dans cette optique, il peut être nécessaire de reconnaître l'inanité des perceptions sensibles pseudo-objectives. Une erreur qui, pour différentes raisons que nous rencontrerons plus tard, ne gêne en rien notre adaptation au *songe bien lié* de l'expérience quotidienne, peut être pernicieuse du point de vue d'une autre *praxis*, celle qui vise l'Éveil.

Cette considération explique pourquoi l'auteur admet d'un côté que les concepts (les abstractions de l'esprit), qui sont sans objet réel, soient des *connaissables* (dans la mesure où l'on peut en se fondant sur eux *tomber juste* en théorie comme en pratique), tandis que les objets des méprises non-discursives ou illusions des sens, ne le sont pas, alors même que du point de vue de l'idéalisme, la conduite mondaine adaptée prend appui sur ces fictions. Cette asymétrie est nécessaire, au demeurant, pour *donner à la pensée* (pourtant discréditée par le primat de l'intuitif et de l'immédiat dans le système de Dignāga et Dharmakīrti) *le pouvoir de récuser les impressions sensibles*, non en elles-mêmes, mais dans l'illusion qu'elles comportent de la donation immédiate d'une chose en soi distincte de la conscience.

Revenons au texte :

"Même si le concept est sans objectité, on le compte [pourtant] parmi les objets [de connaissance] en raison du fait que ceux qui s'y appliquent, [même] en se méprenant [sur ce point], sont en mesure d'atteindre un *objet d'application* (*jug-yul*). Dès lors, comment y aurait-il similitude [avec les faux-semblants, qui n'ont certes pas cette qualité d'être du moins les supports d'une connaissance valide indirecte] ?

— Mais alors, où classer ces cheveux hallucinatoires qui apparaissent à ceux qui sont affectés de cataracte ? En effet, comme ils ne sont pas efficaces, ils ne sont pas [de l'ordre du] singulier réel objectif ; et comme ils ne sont pas le *préhensible* [= corrélat intentionnel] d'une opération discursive (*rtog-pas ma bzung bas*), ce ne sont pas non plus des concepts. [Réponse : ] **L'apparence**

**de cheveux, etc. , est la faculté cognitive elle-même ; ce qui se manifeste sous forme de cheveux n'est pas établi dans l'objectivité. On dit que cela n'a pas d'existence substantielle. Lorsque la pensée discursive l'examine (*rtog-pas dpyod na*), cela relève du concept. Le sujet qui appréhende les cheveux hallucinatoires étant la conscience, on ne sort pas [du registre] du singulier réel. Quant à la prétendue objectivité (*yul du rlom-pa*) de cette apparence de cheveux, comme il s'agit d'une méprise sans fondement (*gzhi med la 'khrul-pas*), elle n'a aucun caractère d'objectivité. Dès lors qu'il y a examen quant à l'objectivité ou au défaut d'objectivité de cette apparence de cheveux, elle [tombe] dans le champ de la pensée discursive, auquel titre elle est comprise dans [la catégorie des] concepts. À cet égard, selon le *Pramāṅga-vārtika* : "Les cheveux hallucinatoires ne sont pas des objets, puisqu'on ne croit (*mos-pa*) [même] pas qu'ils le soient." Et [ailleurs] : "les [illusions des sens] telles que les cheveux hallucinatoires ne sont pas des concepts, car [l'entendement] ne les appréhende pas comme des objets." Et [dans un autre passage, on lit dans le même traité que] "leur claire apparition indéniable, [qui] en tant que telle [est] substantielle (?), est en vérité (?) de la nature de la conscience ; c'est pourquoi les consciences-de-cheveux, etc, ont pour objet un concept, tandis que l'apparence de cheveux [comme telle] est sans objet." Ainsi expose-t-il cela d'une manière détaillée."**

Ici il faut insérer quelques explications complémentaires. L'auteur distingue en fait trois moments dans ce phénomène apparemment unitaire que l'on appelle faux-semblant ou illusion des sens. Et en présentant ces trois aspects, on aura par le fait même accédé au cœur de l'idéalisme bouddhique, même s'il n'en est pas apparemment question dans le texte de Sa-skya paṅ ita jusqu'ici. Il est très facile en effet de comprendre la triple nature (*trisvabhāva*), doctrine centrale du *vijñānavāda*, à partir de ce discernement des trois modalités de l'illusion des sens.

Soit par exemple les cheveux hallucinatoires (*skra shad*) que sont supposés voir les individus atteints de cataracte. On peut les considérer sous trois rapports au moins :

(1) L'objet de l'hallucination, pris en lui-même comme s'il existait indépendamment de la conscience, autrement dit comme objet-support (*gzung yul*). Descartes dirait : la chose prétendue, prise selon la réalité formelle qu'on lui impute à tort (par exemple, en tant que mode supposé de l'étendue).

(2) L'hallucination en tant que vécu de conscience, dont la "claire apparition indéniable, en tant que telle, [est] substantielle<sup>47</sup>" ; autrement dit les cheveux hallucinatoires pris comme *objets apparents* (ou apparence d'objets, *snang yul*). Il s'agit cette fois de l'apparence prise comme un mode de la conscience elle-même.

(3) La méprise de l'entendement, qui sur la base de l'hallucination en tant que vécu de conscience (seconde modalité) impute la réalité substantielle de son corrélat objectif (première modalité).

Le premier aspect de l'hallucination est l'objet fictif ; le second est la simple apparence, en tant que telle ni vraie ni fausse quoi que trompeuse ; et la troisième est une erreur de jugement. Au fond, il faut donc nuancer la remarque que nous avons faite plus haut, selon laquelle, dans le système des logiciens, à côté des méprises discursives, il y aurait une place *symétrique* pour les méprises non discursives. En effet, on voit ici que la méprise non discursive (l'illusion considérée abstraction faite des erreur de jugement qui peuvent s'y greffer) est plutôt la *cause occasionnelle* de l'erreur qu'une erreur à proprement parler. Mais en avançant dans l'exploration de l'idéalisme , nous verrons que les choses sont plus complexes, dans la mesure où les illusions sensibles - soit à vrai dire tout ce que nos sens nous donnent, selon cette doctrine - ne sont pas moins *le vestige d'erreurs passées* que l'occasion d'erreurs présentes. Autrement dit, *si le contenu de notre expérience sensible n'était pas la quasi-matérialisation d'erreurs antérieures, il n'aurait pas cette puissance de séduction dans l'erreur*. L'idéalisme bouddhique permet de penser en quel sens, sans poser avec Descartes un "je ne sais quel rusé trompeur", notre expérience peut être positivement trompeuse, et non seulement occasion indifférente d'une erreur de jugement dont toute la responsabilité serait imputable à l'activité présente de l'esprit jugeant.

Sa-skya pa<sup>^</sup> ita poursuit sa démonstration en répondant à d'autres objections:

"[ac] — Troisièmement, réfutons la contradiction [prétendue] avec l'expérience. **Puisque les deux insubstantiels sont établis à partir de (*shugs la*) l'aperception, il est clair, dira-t-on, [qu'objectivement ils existent]. Si tant est que les concepts (*don spyi*) et les faux-semblants soient sans objectité, comment réfutera-t-on ce qui est établi par l'expérience ? [— Réponse : ] **Les deux cognitions erronées sont sans objet ; et c'est parce que [leurs objets prétendus ne] sont [que] des expériences de****

---

<sup>47</sup> C'est-à-dire incluse dans une chaîne de production causale, ici celle par laquelle les modes de la consciences s'engendrent les uns les autres.

**l'aperception qu'ils sont [de la nature de] la conscience elle-même ; c'est en raison de l'appréhension d'un néant qu'il y a cognition erronée.** Comme, si l'on en faisait des objets, il y aurait des opérations de connaissance valides pour les infirmer, les apparences de cheveux hallucinatoires ou de [corrélats objectifs des] concepts sont des cognitions erronées. À cet égard, comme il est dit dans le *Pramāṅga-vārtika* : "Ce qui n'est point connu [par un autre, placé dans une condition] convenable [à la perception de] l'objet [s'il existait, mais] que je perçois [seul,] cela est [de la nature de ma propre] conscience." Et ailleurs : "S'il se trouvait que l'universel (*spyi*) fût de la quiddité de la conscience, et s'il était [par ailleurs] un objet, il y aurait des conséquences fâcheuses ; comme nous professons qu'il est ainsi [de la nature de la conscience et dénué d'objectivité], il n'y a point de faute".

Ce passage, assez scolastique, demanderait dans le détail beaucoup d'explications complémentaires, pour lesquelles la place fait défaut. Pour aller à l'essentiel, l'objection signifie simplement que dans la mesure où il y a une expérience de la conscience, comme il ne peut pas y avoir une expérience *de rien*, par le fait même il est clair que cette expérience me donne des objets. Or s'il est vrai que toute expérience comporte certainement un objet apparent (*snang-yul*), autrement dit toute expérience est une modification (*rnam-pa*) de la conscience (*shes-pa*), cela n'entraîne pas que toute conscience comporte un objet-support (*gzung-yul*) ou un objet d'appréhension (*zhen-yul*). Autrement, l'existence de cognitions erronées serait par définition impossible.

"[ad] Quatrièmement, récusons [l'objection selon laquelle notre position] entraînerait fatalement l'impossibilité pour les négations d'êtres comprises par un moyen de connaissance droit. **On objectera que s'il n'est d'objet qui ne soit singulier réel, il y aura contradiction à faire de l'insubstantiel un évaluable.** S'il n'est d'évaluable en-dehors des objets (*don*) singuliers réels, il sera impossible [de concevoir] un moyen de connaissance droit évaluant les insubstantiels. [—Réponse : ] **Étant établi que les réfutables n'existent pas substantiellement, il n'y a pas de contradiction.** On réfute l'objection en disant que si [une chose] est établie, elle existe substantiellement, tandis que si elle est niée, elle n'a pas d'existence substantielle."

L'argument signifie que si seul le singulier réel est évaluable, alors la négation est sans objet. Pour prendre un exemple classique, je puis voir ou inférer la présence de tel objet réel, soit par exemple un lièvre ; mais je ne peux pas connaître l'absence d'un objet irréel, par exemple la *corne du lièvre*. Autrement dit, pour le contradictoire, si l'objet irréel n'était pas un objet réel,

on ne pourrait pas même le nier, puisqu'il ne pourrait être le support (ou l'objet) d'aucune opération cognitive. Il s'agit manifestement d'un sophisme, même si l'opération logique de négation, en ce qu'elle introduit du néant dans l'être, n'a pas moins arrêté les penseurs occidentaux (du *Sophiste* de Platon à *L'Être et le Néant* de Sartre). Ce problème est central pour les bouddhistes, dont la philosophie repose à bien des égards sur la réduction des illusions, donc sur des opérations répétées de négation. Si la réfutation devient impossible, comment accèdera-t-on à l'inipséité (ou *non-soi*), qui sous diverses formes est centrale dans toutes les écoles du bouddhisme?

La réponse de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita est simple ; elle sera surtout développée dans les chapitres consacrés spécifiquement à la logique de la négation. Elle consistera à dire que l'objet (connaissable) de la négation n'est peut-être pas tant ce qui est nié (la corne) que ce en quoi cette chose est niée (le lièvre). Constaté l'absence dans la chose A du caractère B, ce n'est qu'énoncer la réciproque de la connaissance positive que l'on a des déterminités de A ; autrement dit, pour inverser une formule aussi fameuse que mal comprise, *toute négation est détermination* ; dire que A n'est pas non-A, ce n'est que dire d'une manière indirecte que A est A. C'est en ce sens que la négation de la corne du lièvre ne repose pas sur la connaissance d'un objet qui serait cette corne, ou un lièvre qui en serait hypothétiquement pourvu ; ce n'est que le retournement de la connaissance du lièvre tel qu'il est.

Suit une citation du *Pramā<sup>^</sup>a-vārtika* assez obscure ; nous la laissons de côté.

[3b. *Réponse à l'objection relative au caractère singulier réel de l'objet support*]

"Deuxièmement, il y a deux points en ce qui concerne la réponse à l'objection relative au caractère singulier réel de l'objet support ; [ba] le premier [consiste en] la présentation de l'objection : **L'objet support externe est récusé par les avisés. [Or] un objet support [fait] de conscience serait ici impossible. Dès lors, aux dires de certains, même [la thèse d'] un évaluable unique est irrecevable.** Si cet objet-support singulier réel est un objet extérieur [à la conscience], l'*ācārya* [Dharmakīrti] le récusé ; mais s'il est la conscience aperceptive [elle-même], cela répugne à [son] objectité, disent-ils."

Nous sommes passés d'une quadruple modalité de l'objectité (*snang-yul, gzung-yul, zhen-yul, 'jug-yul*) à une classification à deux termes (*rang-mtshan, spyi-mtshan*) qui se ramenaient à un seul évaluable (*rang mtshan*). C'est ce

dernier résidu de la réduction, l'objet-support singulier réel, qui va maintenant être examiné.

La réponse aux objections comporte un abrégé préliminaire des points de vue sur cette question des diverses tendances philosophiques indiennes, non-bouddhistes puis bouddhistes. Ce passage est un peu fastidieux ; on nous permettra de laisser de côté les quelques lignes consacrées aux écoles brahmaniques. Suit un passage exposant l'intention générale des systèmes philosophiques bouddhiques en ce qui concerne la problématique de l'idéalisme et du réalisme, puis quelques vers de Dharmakīrti, que nous ne lirons pas. Nous reprenons la lecture du texte un peu plus loin. Il faut d'abord esquisser l'ordre des matières : l'auteur entend exposer "comment le maître [Dharmakīrti] détermine [la nature de l'objet]" dans cette controverse de l'idéalisme et du réalisme. Cet exposé comporte deux sections, intitulées *don-rig* et *mam-rig*, que l'on pourrait traduire par *réalisme* et *idéalisme*, ou plus littéralement par "conscience objective" et "conscience modalisée", le second point de vue désignant l'objet apparent comme un simple mode de la conscience.

La section "réalisme" comporte à son tour trois parties : réfutation des systèmes contraires, présentation de la solution de l'auteur et réponse aux objections. Nous allons du moins survoler cette section, dont l'objet est de montrer l'inconsistance de la solution réaliste. On pourrait passer directement à la section "idéalisme", correspondant à la pensée de l'auteur ; mais cela serait maladroit, dans la mesure où, comme on l'a vu, l'idéalisme tend toujours à s'imposer dans un dépassement des apories du réalisme. Malgré tout, nous ne suivrons pas tout le détail du texte, faute de place. Voici donc une table des deux sections pour nous permettre de nous repérer dans les fragments suivants:

Table générale de ces deux sections :

**I. REALISME**

1. Réfutation des systèmes contraires

a. *Les vaibhāṣika*

b. *Les logiciens tibétains*

2. Présentation de la solution de l'auteur

3. Réponse aux objections

**II. IDEALISME**

1. Réfutation des autres doctrines

- a. *Réfutation des arguments en faveur de l'objet extérieur*
- b. *Contre ceux qui se fondent sur la convention mondaine*

## 2. Présentation de la solution de l'auteur

- a. *Argument de la "clarté"*
- b. *Argument de la "simultanéité"*

## 3. Réponse aux objections

- a. *L'unité prétendue de l'objet n'est pas établie*
- b. *L'unité prétendue de l'objet serait même contradictoire*
- c. *L'argument est incertain*

# I. REALISME

## 1. Réfutation des systèmes contraires

### a. *Les vaibhāṣika*

Les arguments opposés aux *vaibhāṣika* visent deux traits caractéristiques de leur système. Selon ces auteurs du bouddhisme ancien, dont les doctrines sont notamment présentées dans l'*Abhidharma-kośa-śāstra* de Vasubandhu, d'une part le sujet de la perception (*Ita byed*) est l'organe sensible, conçu comme une réalité matérielle, et d'autre part l'objet et le sujet (conçus comme singuliers réels, c'est-à-dire comme réalités absolument ponctuelles, y compris quant à la durée) sont simultanés.

Sa-skyapa<sup>^</sup> ita répond que "**puisque** [l'organe sensible] **est matériel** [selon la thèse des écoles réalistes du *hīnayāna*] **il n'est point agent de la perception** [littéralement: "voyant" (*Ita byed*)] ; **ce qui est contemporain est sans relation.**"

Le premier argument ne demande guère d'explication : certes, l'organe sensible en bon état de fonctionnement peut être une condition nécessaire de la perception ; mais de là à poser que c'est l'œil, pris dans sa matérialité, qui voit, et non l'esprit, il y a un pas. Pour les *Vaibhāṣika* faire de la conscience le "voyant" de la vision impliquerait l'inintelligibilité des limitations du champ perceptif, etc., qui ne s'expliquent que par la matérialité et la localisation de l'œil, par exemple, dans l'étendue du monde. La conscience n'est pas en tant que telle située (puisque'elle embrasse également, sur son mode propre, des lieux divers, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du corps). Si donc elle était

le sujet de la perception, elle devrait voir le monde en survol, sans insertion définie, sans ce point de vue déterminé qui est tributaire de l'incarnation.

Les *Sautrāntika* ou réalistes mitigés du petit véhicule répondent qu'il suffit, tout en faisant de la conscience le témoin de la vision, de poser que l'œil en est une condition nécessaire, la "condition régente" (*bdag-po'i rkyen*), pour parler la langue technique des textes d'*Abhidharma*.

L'argument de la simultanéité est beaucoup plus déterminant. Dans un système instantanéiste où le temps est discontinu, *si le sujet et l'objet sont contemporains, cela veut dire que la chose et ma vision de la chose naissent et s'abolissent dans un même instant*. Dans une telle perspective, la contemporanéité *partielle* ("chevauchement", recouvrement incomplet) est impossible ; par simultanéité, on entend l'existence de deux ou plusieurs choses en un même instant atomique. Or, par principe, entre deux choses contemporaines on ne peut poser une relation de causalité<sup>48</sup> : comme elles adviennent strictement en même temps, l'existence de l'une ne pouvait être requise pour la production de l'autre, étant donné que la seconde s'est produite à partir d'une situation immédiatement antécédente, où la première n'existait pas encore. Dès lors, poser la simultanéité de l'objet (comme objet-support) et de la conscience d'objet (autrement dit de l'objet apparent comme mode de la conscience), c'est poser que le premier n'est pas la cause du second, voire, qu'il n'y a aucune sorte de relation entre les deux. Il faudrait alors expliquer l'adéquation de la perception à son objet par une sorte de parallélisme de la production des choses dans le monde hors de moi et des idées dans ma conscience. Or même à supposer un tel parallélisme (que rien ne fonderait dans le contexte doctrinal du bouddhisme), la perception n'étant pas liée à l'objet ne peut passer pour une représentation de celui-ci ; sa ressemblance avec l'objet relèverait en quelque sorte de la coïncidence fortuite.

Pour rester dans la sphère du réalisme, il faut nécessairement poser un *décalage temporel* entre l'objet et sa représentation dans la conscience : ainsi l'objet pourrait-il être conçu comme la cause (condition causale, *rgu'i rkyen*) de la perception que j'en ai. Mais dans le cadre de la conception du temps

---

<sup>48</sup> Les bouddhistes, de même les stoïciens (d'une manière qui n'eût pas manqué d'intéresser l'auteur de la *Logique du sens*, si, comme tous ses pareils il n'avait pas négligé d'étendre sa curiosité aux pensées de l'Asie), distinguent bien la causalité vraie d'une causalité purement phénoménale, celle par exemple selon laquelle le fils n'est pas moins cause du père que le père n'est cause du fils. C'est-à-dire que la qualité "être père" se produit simultanément à la qualité "être fils" au moment de la naissance de l'enfant, de telle manière que les deux déterminations dépendent réciproquement l'une de l'autre. Mais il est clair que cette production du père à partir du fils ne désigne rien de réel et est purement nominale.

commune à la majorité des écoles philosophiques du bouddhisme<sup>49</sup>, cela implique au fond l'idée que l'objet que je vois est un objet passé, un objet révolu, un objet déjà anéanti ; si bien que ma perception est toujours sans objet, c'est-à-dire qu'elle relève des méprises ou cognitions erronées (puisque, par définition, une perception d'objet en l'absence de l'objet correspondant est une cognition erronée).

Bref, de deux choses l'une : ou bien le sujet et l'objet sont contemporains, et alors ils sont sans relation, donc la connaissance objective est impossible ; ou bien ils sont successifs, et dans ce cas je ne perçois que de l'aboli, et donc la connaissance objective est également impossible.

En fait, l'intention de l'auteur est la suivante : il s'agit de montrer qu'il n'est pas d'autre forme de réalisme consistant que celui des *sautrāntika*, réalisme mitigé qu'il sera aisé de dépasser vers l'idéalisme. À cette fin, il a récusé le réalisme des *vaibhāṣika* ; nous en sommes à la réfutation d'une doctrine curieuse, apparemment inventée par les logiciens tibétains, et qui ne correspond à aucun système philosophique indien.

Tout l'argumentaire repose sur une analyse de la représentation dans son rapport à la temporalité. Le réalisme se trouve en effet confronté à une double exigence qui, du moins dans le cadre des conceptions bouddhiques du temps, est contradictoire. Pour le bouddhisme, le temps pris en général n'est pas comme tel une réalité ; il est imputé sur la base du devenir ou du passage des instants. Il n'y a pas d'abord le temps comme forme pure ou comme structure transcendantale, et ensuite, dans le temps, l'enchaînement des instants. Bien au contraire, il y a d'abord la causalité, c'est-à-dire, au fond, la définition de l'être de l'étant par son efficence. Si tout l'être de l'étant se ramène à son efficace, et tient à son être-cause, sa constitution ontologique exige qu'aussitôt paru, il s'efface devant son effet. Le temps n'est pas ce qui permet la causalité, il est ce qui dérive du fait que l'étant, en tant que pur moment de force causale, est immédiatement évanouissant.

C'est la théorie de la causalité qui exige une conception discontinue du temps. En occident, lorsque Hume analyse l'idée de causalité et qu'il y trouve les trois représentations de l'*antériorité*, de la *contiguïté* et de la *connexion nécessaire*, il est tout près de l'apercevoir : la conjonction de l'antériorité et de la contiguïté serait impossible, si la durée n'était pas constituée de moments

---

<sup>49</sup> Cf. notamment L. Silburn, *Instant et cause — le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Vrin, 1955, rééd. De Boccard, 1989.

atomiques, à la fois indivisibles et non dénués d'une certaine *épaisseur*. Si le temps était infiniment divisible, la contiguïté temporelle impliquerait la confusion de la cause et de l'effet en un même instant, de même que deux points mathématiques situés sur une droite sont tout simplement confondus s'ils sont contigus. Etre placé "l'un à côté de l'autre" pour ces deux points signifie être le même point. Ainsi il y aurait contradiction entre les deux relations d'antériorité et de contiguïté si le temps était divisible à l'infini.

À vrai dire, l'antériorité deviendrait impossible, cause et effet étant dès lors contemporains : ce qui entraînerait, outre les inconvénients soulignés plus haut, le télescopage de l'immense durée universelle en un seul instant sans durée. Hume le souligne d'ailleurs dans son *Traité de la nature humaine* : "...si une cause quelconque peut être parfaitement contemporaine de son effet, il est certain, d'après cette maxime, que toutes doivent l'être aussi (...). Ce raisonnement n'aboutirait à rien de moins qu'à détruire la succession des causes que nous observons dans le monde ; et, en vérité, à annihiler complètement le temps." (trad. fr. Aubier T. I pp. 148-149). Ou bien, si l'on admet le moindre délai entre la cause et l'effet, c'est la contiguïté qui disparaît; et alors on retombe dans l'idée d'une cause agissant sans médiation à distance de soi, longtemps après son abolition, bref, d'un néant agissant ou d'un *aboli substantiel* (*zhig-pa dngos-po-ba*)<sup>50</sup>.

En Occident, avant Hume, Berkeley a clairement articulé la réfutation de la divisibilité à l'infini de l'espace et du temps ; mais comme ni l'un ni l'autre de ces auteurs n'avait vu la corrélation entre l'être et la causalité, entre l'effectivité et l'efficience, l'un parce qu'il niait la réalité de la relation causale, l'autre parce qu'il en réservait à Dieu le mystère, leurs conceptions restent inachevées et déséquilibrées. Schopenhauer seul semble avoir su ramener le temps à la causalité : dans sa critique de la présentation des formes et concepts purs de la *Critique de la raison pure* de Kant, il propose en effet de ramener les deux formes pures de la sensibilité et les douze catégories à la seule causalité. Mais il ne paraît guère s'être intéressé à la question de la divisibilité à l'infini de l'étendue et de la durée. Cela est typique des inconséquences doctrinales de ce penseur, qui a entrevu une quantité de choses, auxquelles il n'a donné qu'un développement confus ou insuffisant.

Pour en revenir à Sa-skya pa<sup>^</sup> ita, dans ce contexte d'un temps constitué d'éléments discrets contigus, il nous confrontait au dilemme suivant : ou bien

---

<sup>50</sup> Ce concept est abordé dans le texte de l'autre séminaire, à l'occasion de l'exposé de la doctrine de Tsong-kha-pa.

l'événement et sa représentation sont *successifs*, mais alors le premier est déjà révolu lorsque la seconde se forme, si bien que mes perceptions sont toujours sans objet (elles portent sur une réalité *déjà abolie*) ; ou bien les deux sont *simultanés*, mais alors la représentation ne procède pas de l'événement comme l'effet de sa cause, et dès lors il est vain de les croire liés l'un à l'autre. Deux événements simultanés, à moins qu'ils ne soient les deux effets d'une même cause, sont sans lien entre eux. Chez Spinoza, l'unité de la substance expressive peut rendre compte de la coexistence de plusieurs ordres représentatifs les uns des autres, même en l'absence d'une action causale des modes d'un attribut de la substance sur les modes d'un autre attribut. Dans la pensée de Spinoza en effet, Dieu, ou la Nature, est un, et l'infinité des modes qui déterminent ses attributs infinis (autrement dit, le tout de la réalité) procède en lui de l'unique nécessité de son essence. Mais dans le bouddhisme, il n'y a rien de tel, en particulier dans le cadre de la doctrine des *sautrāntika* ; dès lors, la simultanéité de la représentation et de la chose représentée est impossible, puisque la seconde est la cause de la première ; et pourtant cette simultanéité est exigible, puisque sans elle la conscience ne saisirait toujours que de l'aboli, du révolu, de l'anéanti.

Nous avons vu que certains logiciens tibétains avaient pu proposer un expédient très scolastique, mais éventuellement pertinent : selon eux, *un instant de conscience donné est à la fois l'effet d'un événement externe antérieur, et la représentation d'un événement externe simultané*. Reprenons leurs arguments.

Reconnaissant l'impossibilité de la connaissance si l'objet et la conscience d'objet sont successifs et non simultanés, ils ont posé que "**L'objet de l'instant antérieur est la cause** [de la conscience-d'objet présente] ; **l'objet contemporain est l'objet-support**." Autrement dit, cette conscience-d'objet qui se produit en moi à présent est certes l'effet de l'action sur mes sens d'un objet antérieurement donné ; mais elle ne s'en rapporte pas moins (comme un signe à sa signification) à un objet simultané, plutôt qu'à l'objet antérieur dont elle procède. C'est dire que l'objet *Aa* de l'instant *Ta* a deux suites dans l'instant *Tb* : d'une part, la conscience *Cb* et d'autre part l'objet *Ab*. La conscience *Cb* est un effet de *Aa*, mais elle représente *Ab* ; *Ab* est un état ultérieur de la série *Ax*, qui n'est pas une chose restant fondamentalement identique à travers des états divers, mais une *séquence d'objets instantanés similaires*.

Ce modèle est ingénieux ; mais nous sort-il de l'aporie ? En effet, l'idée selon laquelle le mode conscient *Cb* représenterait l'objet *Ab*, avec lequel il n'a aucun rapport causal, étant produit à partir de l'objet *Aa*, paraît arbitraire. Comme le dit Sa-skya pa<sup>^</sup> ita, "cela revient à dire que pour la naissance d'un arbre de santal sur le mont Malaya, où les conditions sont réunies, il faudrait encore, comme accompagnement, les montagnes du Tibet." Autrement dit, c'est considérer que le monde entier est nécessaire à la production de son moindre détail, au point que de proche en proche les états simultanés du monde interagissent tous les uns sur les autres. C'est introduire de la nécessité là où le bouddhisme classique ne peut voir que de la coïncidence<sup>51</sup>.

Il semble en effet que si le bouddhisme pose que pour la production d'un effet, il faut tout un réseau de causes et conditions, tout un *concours de circonstance*, il ne va pas jusqu'à constituer le monde en un organisme dont tous les éléments seraient solidaires. Il faut se souvenir, en dépit de certains préjugés mystiques en faveur de la totalité, de la prétendue unité totale où les limites de l'individu se fondraient (préjugés courants chez les nouveaux convertis occidentaux du bouddhisme, mais qui n'ont aucun fondement traditionnel), que la tendance générale du bouddhisme le porte plus à la décomposition des totalités fictives qu'à la reconduction de la partie au tout.

C'est d'ailleurs un point d'une assez grande importance psychologique, où il apparaît que la méditation bouddhique ne peut pas être jugée comme procédant d'une affectivité fusionnelle : si les conditions limitées doivent être surmontées, c'est, selon l'esprit général du bouddhisme, plus par atomisation des pseudo-individus que par fusion "de la goutte d'eau dans l'océan". En somme, dans ce contexte, on pourrait presque dire que *le tout est toujours moins que la somme des parties* : en effet, si les parties sont réelles, le tout n'est que le phénomène d'une synthèse mentale sans positivité.

Dès lors, c'est un concours de circonstances survenu dans un secteur limité du monde qui est requis pour la production d'un événement atomique donné ; les événements atomiques en quantité indénombrable mais finie qui composent ce secteur du monde sont eux-même les fruits de concours de circonstances antérieurs, et ainsi, de proche en proche, il y aurait un sens à dire de chaque événement ponctuel qu'il peut infléchir un tant soit peu le tout du monde, du moins dans les systèmes réalistes (car les systèmes idéalistes vont

---

<sup>51</sup> L'école chinoise Hua-yen et ses prolongements coréens et japonais ont introduit une pensée de la totalité qui semble admettre ce genre de dépendance réciproque des phénomènes simultanés dans un univers conçu comme un organisme. Malheureusement, la littérature en langues occidentale est très lacunaire en ce qui concerne les spéculations du Hua-yen.

constituer les séries psychiques en départements hermétiques du réel). Seulement, tel événement ponctuel donné conditionne indirectement les états *futurs* du complexe causal ; ses effets *ne sont pas simultanés* à son existence. Une allumette peut mettre le feu à la forêt ; mais si toute la forêt prend feu au même instant que l'allumette, ce faisceau d'innombrables événements ne peut s'être trouvé rassemblé qu'à la faveur d'une coïncidence, à moins qu'il soit déterminé par une cause antérieure commune (par exemple, l'échauffement général de l'air à un très haut degré, etc.).

Il est maintenant clair que deux phénomènes contemporains ne peuvent pas plus être déterminés comme cause et effet que deux phénomènes disjoints dans le temps ou l'espace, ou deux phénomènes manifestement étrangers l'un à l'autre, au point que chacun puisse exister sans l'autre.

La relation, s'il en est une, qui lie la conscience Cb de l'instant Tb à l'objet Ab du même instant, n'est donc pas une relation causale. Mais après tout, un lien de causalité entre l'objet et la conscience de cet objet est-il exigible ? Pour le dire en termes aristotéliens, s'il fallait que l'objet soit la cause de sa représentation, ce serait surtout en tant que cause *formelle* qu'il devrait l'être ; la causalité *efficiente* est secondaire. Autrement dit, la conformité de la conscience à l'objet, ou encore, à défaut même de similitude, la relation de dénotation de l'une à l'autre, semblent plus déterminantes. Une image doit pouvoir représenter une chose qui ne l'a pas produite ; et même si l'on dit que l'artiste *ne peint jamais que soi-même*, un portrait, œuvre d'un peintre, peut représenter une autre personne, réelle ou fictive, qui n'a pas contribué à sa production en qualité de cause *efficiente*.

La réponse de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita, comme toujours, est simple : si véritablement l'objet (c'est-à-dire l'objet-support, *gzung-yul*) ne fait pas partie des causes nécessaires à la production de la conscience d'objet, alors celle-ci peut être donnée même en l'absence de celui-là. Autrement dit, *l'existence du monde hors de moi n'est pas requise pour ma perception du monde*. Tel est le sens de la formule:

**"C'est parce qu'elle est produite à partir de l'objet que la conscience est établie [comme conscience de cet objet ; ] pour cela, [un objet] simultané est superflu."**

L'auteur explique:

"La conscience peut bien (*mod*) être établie à partir de l'objet, des facultés [sensibles] et de l'élaboration mentale (*yid la byed-pa*) de l'instant antérieur ; mais à quoi servirait un objet contemporain différent [de ces divers facteurs du moment précédent] ? Si, bien que la conscience soit née de ces causes, il fallait encore à chaque fois un objet contemporain comme accompagnement, alors cela impliquerait la conséquence fatale d'une nécessité des facultés sensibles et autres [éléments] contemporains."

L'argument s'entend si l'on voit que Sa-skya pa<sup>^</sup> ita reproche aux logiciens tibétains dont il réfute les doctrines de revenir aux positions des *vaibhāṣikā* antérieurement rejetées, qui posaient la simultanéité de l'existence de l'objet, de l'opération des facultés sensibles et de la conscience de l'objet. Suit l'exemple, que nous avons déjà rencontré, de l'arbre de santal sur le mont Malaya, puis quelques citations. Selon le *Pramā<sup>^</sup>a-vārtika* de Dharmakīrti :

"À part de ce qui a la nature de la cause, il n'est rien qui puisse être appelé *support*."

De cette formule lapidaire on peut retirer cette conséquence que le véritable objet-support est avant tout la *cause* de ma représentation. Il en ressortira dans la perspective idéaliste un dépassement de l'idée d'une ressemblance (*'dra-ba*) de la perception à son "objet support", une fois qu'il aura été reconnu que le seul support d'une perception est une cause interne à la conscience, donnée dans le moment immédiatement antécédent. Pour les *vijñānavādin*, les imprégnations psychiques (*bag-chags*) sont bien les causes des perceptions sensibles pseudo-objectives ; mais il n'est pas certain qu'elles aient de la ressemblance avec ce qui procède d'elles. On devra ultérieurement<sup>52</sup> se demander plus précisément en quoi elles consistent.

Après quelques lignes dans le texte, Sa-skya pa<sup>^</sup> ita en vient à exposer sa propre thèse.

## 2. Présentation de la solution de l'auteur

"Deuxièmement, en ce qui concerne notre propre thèse, si l'on professe une réalité extérieure (*phyi rol gyi don*), il faut s'en tenir [aux positions] des *sautrāntika*. **Ce qui est produit à partir de l'objet, des facultés et de l'élaboration mentale est la conscience** [de l'objet]. Le premier instant, où se trouvent rassemblés l'objet, les facultés et l'élaboration mentale est en

---

<sup>52</sup> En particulier dans le séminaire de l'année 1997-98.

lui-même producteur (*skyed byed*) d'un simulacre (*'dra-ba*) [psychique] de l'objet externe matériel. C'est du rassemblement de ces [éléments] que procède dans l'instant subséquent la production [dans la] conscience d'un [mode] similaire à l'aspect (*rnam-pa*) de l'objet externe ; telle est *la conscience analogue à ce produit* (?). Comme ces deux [termes] sont cause et effet, sujet et objet (*gzung 'dzin*) ne sont point simultanés. — Mais, objectera-t-on, alors que [tous ces facteurs du premier moment] sont tous également causes de la conscience [du second moment], pourquoi la conscience est-elle similaire au seul objet? Et pourquoi ne se produit-elle pas à l'image des facultés, etc. ? — C'est dans la nature des choses (*dnagos-po'i chos-nyid*): **Bien que les aliments soient [également] causes du fils, il est à l'image [seulement] du corps de ses parents ; [de même est-ce] à la ressemblance de l'objet [que se produisent les modes psychiques].** Il en va comme du cas de l'enfant, qui ressemble physiquement à ses parents, bien qu'il ait [également] pour causes la nourriture [consommée par sa mère], le temps [de la gestation], la chaleur [de la matrice], et ainsi de suite."

La question ici soulevée a vocation à déterminer pourquoi l'objet ne *représente* que l'un des nombreux facteurs requis pour sa production. À vrai dire, la réponse qui explique ce fait par "la nature des choses" paraît à première vue exagérément faible. En fait elle s'entend à de multiples niveaux : d'une part l'argument recouvre une explication de la perception où tous ces facteurs ne sont pas placés à égalité : ils sont tous causes et conditions de la conscience de l'objet, et à ce titre on peut abstraitement les mettre sur le même plan; mais en vérité, il faut distinguer :

- [1] condition causale (*rgyu'i rkyen*),
- [2] condition régente (*bdag-po'i rkyen*),
- [3] condition immédiatement antécédente (*de ma thag pa'i rkyen*), et
- [4] condition objective (*dmigs-pa'i rkyen*).

Les fonctions n'étant pas égales, le rapport des diverses conditions à l'objet n'a pas de raison d'être identique. Nous aurons à y revenir. D'autre part, cet argument prend de la consistance quand on pense à son application dans des systèmes de philosophie bouddhique plus avancés que celui des *sautrāntika*. Dans l'idéalisme des *vijñānavādin* aussi bien que dans les diverses formes de l'illusionnisme du *madhyamaka*, la portée de l'idée commune au bouddhisme, selon laquelle au fond la réalité phénoménale procède de l'égarement, est mieux aperçue : il en découle naturellement (et il faudra le montrer dans la suite de ce séminaire) que le monde phénoménal, qui procède

de la confusion, n'est sujet à une clarification rationnelle que jusqu'à un certain degré. Ce n'est pas qu'il y ait un mystère ineffable sous les apparences ; c'est que les apparences sont, si l'on ose dire, mal agencées, cousues de fil blanc, fondamentalement confuses, ombres qui s'évanouissent sous le regard trop clair du penseur qui veut les connaître exactement. Ici, parler de la *nature des choses*, ce n'est donc pas faire référence à une loi sainte et cachée qui affleurerait dans les apparences du monde ; c'est au contraire souligner à quel point "il faut bien s'arrêter quelque part" sans trop s'apesantir dans la recherche du pourquoi, comme il faut passer bien légèrement sur la surface précaire d'un lac gelé.

Le passage précédent du texte est suivi par une citation du *Pramāṅa-vārtika* qui répète le même argument ; il n'est pas nécessaire de le reprendre ici une troisième fois. Puis vient une remarque qui ne présente pas de difficulté, et qui souligne simplement, comme on l'a déjà vu, que "**dans cette mesure l'objet a deux effets**", à savoir, d'une part le membre immédiatement postérieur de la même série objective matérielle, et d'autre part le mode psychique qui le représente. L'auteur souligne une dualité parallèle du côté du sujet de la connaissance: "**l'entendement aussi comporte deux formes**. L'entendement est double, entendement conscient de l'objet et entendement conscient de ce [dernier] entendement." Autrement dit, toute conscience-d'objet est en même temps consciente d'elle-même.

Ces deux dualités ne sont pas sans faire difficulté. En effet, dans une ontologie qui définit l'être par l'efficace, une même cause peut-elle produire deux effets ? Peut-on admettre en un étant unique deux modes par lesquels il est producteur de deux étants distincts ? Ou bien le "singulier réel" est-il d'une simplicité telle, que la production à partir de lui d'une pluralité d'effets soit impossible ? Et de même, que dire de la relation entre la conscience d'objet et l'aperception de cette conscience ? Sont-elles simultanées ou successives ? Identiques ou différentes ? — À vrai dire, toutes ces apories et ces paradoxes tombent d'eux-mêmes dès lors que l'on adopte la perspective idéaliste des *vijñānavādin*.

### 3. Réponse aux objections

L'auteur récuse certains logiciens tibétains qui avaient appelé l'objet externe *lkog na-mo*, formule curieuse qui signifie littéralement "le *un tel caché*", autrement dit la chose en soi posée comme inconnaissable. Quel que soit le sens précis et le détail historique de la controverse, il est clair que le

propos de l'auteur est de couper court à tous les subterfuges doctrinaux visant à poser une autre forme de réalisme possible dans le bouddhisme que celui des *sautrāntika*. La visée est claire : il veut éviter un *réalisme de la chose indéterminée* qui à la faveur de la confusion de ses formules prétendrait se prémunir contre les réfutations idéalistes. Le sophiste ressemble, on s'en souvient, à la seiche qui projette un nuage d'encre pour échapper à ses ennemis.

En somme, le point établi par Sa-skya pa<sup>^</sup> ita est le suivant : s'il doit exister une réalité extérieure matérielle, elle sera formée de singuliers sensibles (ponctuels, dont l'effectivité se résume à l'efficience), qui relativement aux modes psychiques par l'intermédiaire desquels je les connais, seront similaires, causes de ces modes psychiques, immédiatement antérieurs à eux et déjà révolus au moment de la connaissance.

Sur cette base clairement dégagée, nous pouvons enfin accéder au point de vue idéaliste.

## II. IDEALISME

### 1. Réfutation des autres doctrines

#### a. *Réfutation des arguments en faveur de l'objet extérieur*

"Puisqu'il est dénué d'unité comme de multiplicité [l'objet matériel n'existe pas]. Ayant examiné si l'objet [consiste en] une substance grossière composée de parties (*rags-pa yan-lag can gyi rdzas*) ou bien en une multiplicité d'atomes subtils, on le réfute [dans l'une et l'autre hypothèse]. On récuse la substance composée de parties [dont l'existence est] professée par les atomistes (*bye-brag-pas*) [en disant qu'elle] n'a pas d'unité, puisqu'elle est tributaire d'une multiplicité de parties localisées [en divers points de l'étendue], à l'exemple d'un tas de grains. En ce qui concerne [d'autre part] la réalité d'une multiplicité d'atomes subtils, on réfute les particules imaginées par les infidèles et les auditeurs [du petit véhicule] en disant que [ces particules] dépendent [elles-mêmes] de [leurs] six parties orientées, à l'exemple d'une maison. Comme il est dit : "si en effet elle était l'assemblage de ces six [parties orientées], la particule extrêmement subtile serait [divisible] en six parts ; mais si les six ["faces" de l'atome] étaient en un même lieu, la molécule (*gong-bu*) elle-même deviendrait un simple atome."

On réfute également [l'atomisme] en examinant [la question de savoir si] il y a une distinction de grandeur entre un atome et deux atomes conjoints. À cet égard, selon Dharmakīrti, "pour qui analyse à fond les substances, il n'y a point en elles de substantialité. Pourquoi cela ? Parce qu'en elles, il n'est de nature ni simple ni multiple".

Ce n'est pas le lieu de s'étendre longuement sur ces arguments<sup>53</sup>. En substance, la réfutation de la matière repose sur une discussion relative à son unité et à sa multiplicité. Les composés, ou agrégats, n'ont comme tels d'existence que par la synthèse mentale qui envisage globalement toutes leurs parties ; comme le dit Leibniz, "ce qui n'est pas *une* chose n'est pas une *chose*." Quant à leurs parties, de deux choses l'une : ou bien la décomposition peut se poursuivre à l'infini, et dans ce cas, les imputations mentales étant en définitive sans fondement, les choses sont purement et simplement des fictions mentales. Ou bien il y a un terme à la décomposition, à savoir les atomes : ce

---

<sup>53</sup> Ils sont bien connus dans la littérature du *madhyamaka*, à cette réserve près que dans les traités de Nāgārjuna et de ses commentateurs les plus fidèles, ils sont appliqués à la conscience non moins qu'à la matière.

qu'affirment les doctrines réalistes ici examinées<sup>54</sup>. Or si ces atomes doivent être indécomposables, même seulement par la pensée, cela implique qu'ils soient sans parties, absolument ponctuels. Autrement, ils seraient eux-mêmes composés, ce qui par hypothèse n'est pas le cas. Mais s'ils sont effectivement ponctuels, leur combinaison, même en aussi grand nombre que l'on voudra, ne produira jamais un agrégat étendu ; en effet, ils seront tous confondus en un même point.

On pourrait reprocher à l'auteur d'accepter la thèse d'instant atomiques pour rendre compte de l'expérience de la succession des causes et des effets, et de refuser celle des atomes matériels, à la faveur de laquelle on pourrait pourtant invoquer l'expérience de la différence réciproque des lieux dans l'étendue. C'est qu'à vrai dire ces deux thèses ne sont pas aussi symétriques qu'il paraît. En effet, si dans le cadre de l'idéalisme l'auteur devra bien admettre, comme Berkeley, des *minima percipi*, des grandeurs infinitésimales incomposées, aussi bien dans le registre de l'étendue que dans celui de la durée, c'est bien parce que l'idéalisme est en position de dire que ce qui n'est aucunement perceptible n'existe pas du tout. Dans une doctrine réaliste, l'idée d'une décomposition de la durée et de la matière au-delà du seuil de ce que les sens discernent ne présente pas le même caractère d'absurdité ; c'est pourquoi l'auteur peut récuser ces étendues atomiques dans leur version réaliste (matérialiste), tout en les réinstallant finalement dans un tout autre registre, celui de l'idéalisme. L'objection, courante dans le bouddhisme<sup>55</sup>, qui récuse les instants atomiques de conscience au même titre que les atomes matériels, sous le prétexte d'une apparente analogie, est certainement sophistique.

Revenons au texte de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita :

---

<sup>54</sup> Ces raisonnements rappellent fortement la deuxième antinomie de la *Critique de la raison pure*. Mais la perspective selon laquelle elles sont ici présentées est tout opposée à celle de Kant. Il ne s'agit pas en effet de mettre la raison en conflit avec elle-même, mais de montrer que sous le concept de matière extérieure à l'esprit, rien n'est pensé ni pensable. Ce n'est donc pas le pouvoir de la raison qui est en question, mais seulement les fictions produites par l'imagination déréglée des esprits aveuglés. On est bien plus proche de Berkeley, quand au fond de la démarche, que de Kant. Quant à savoir si ce procédé relève de la métaphysique dogmatique, c'est une question que nous abandonnons à ceux qui la trouveront pertinente. Il est vrai que, d'un certain point de vue, c'est l'idéalisme, établi sur la base de tels arguments, qui en fonde logiquement la vérité. C'est-à-dire que c'est la certitude de l'inexistence de la chose en soi qui assure l'esprit de la possibilité de raisonner sans obstacle...

<sup>55</sup> Dans la littérature du *madhyamaka* notamment.

b. *Contre ceux qui se fondent sur la convention mondaine*

"Deuxièmement, réfutons ceux qui se fondent sur la convention mondaine. **Si [l'on établissait la réalité] superficielle en se fondant sur la convention du monde, cela irait à l'encontre de la détermination des moyens de connaissance droits.** Quelques cavillateurs fidèles au maître Candrakīrti établissent la superficialité en s'accordant à la convention mondaine. Ils disent qu'ils ne se règlent pas tant sur la *mondanité des personnes* que sur la *mondanité des facultés cognitives*, à savoir, [qu'ils se règlent sur] ce à quoi souscrit (*jug-pa*) [un entendement] irréfléchi, non critique."

La distinction de la *mondanité des personnes* et de la *mondanité des facultés cognitives*, à première vue, est obscure. L'auteur fait ici allusion à des controverses classiques d'interprétation de la doctrine dite *madhyamaka prāsaṅgika*. La position de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita, suivie par d'autres auteurs *Sa-skya-pa* comme Go-rams-pa au XV<sup>ème</sup> siècle, et, bien plus tard, par 'Ju Mi-pham, est bien exposée par ce dernier dans son *joyau opalescent*, commentaire au neuvième chapitre du *Bodhicaryāvatāra* de Īāntideva (comm. k° 3-4, pp. 9-10 du vol. XIV de l'éd. 'Jam-dbyangs mkhyen-btrse). On y lit les lignes suivantes:

"Il apparaît qu'en fait d'individus comprenant un tel objet - les deux réalités - il y a deux sortes de "mondanité", celle des adeptes (*yogin*) qui sont pourvus de l'éminente [inspection (*lhag-mthong*)], et celle qui est ordinaire, de ceux qui n'en sont pas pourvus ; il n'en est pas de troisième. Or en ce qui concerne la vision ordinaire du monde, elle est infirmée par la vision yogique. Pour ce qui est de l'infirmité [des positions] des adeptes eux-mêmes, en raison de la différence dans leur entente (*blo*) du mode-d'être, chaque système invalide les points de vue du système immédiatement inférieur, et, de la sorte, les supprime. À mesure que s'améliore l'entente du mode-d'être, [les systèmes] qui ont de [meilleurs] fondements réfutent les moins relevés ; mais la réciproque n'est pas vraie :

"De même que la visée (*dmigs-pa*) d'un œil affecté de cataracte

Ne saurait invalider une conscience [visuelle] (*shes*) exempte de cataracte,

De même, qu'un entendement qui se détourne de la pure sagesse

Invalide un entendement immaculé, est une chose impossible.<sup>56</sup>"

---

<sup>56</sup> *Madhyamakāvatāra*, k° 70, chp. VI

C'est ainsi que l'opinion des mondains ordinaires à l'endroit des substances, [qu'il se représentent] dotées de permanence et d'unité, est supprimée par le point de vue des *vaibhāṣika* et *sautrāntika* [qui les tiennent pour composées de] particules et momentanées ; l'opinion de ceux-ci relativement à la réalité des atomes est [elle-même] récusée par [la doctrine] des idéalistes (*sems-tsam-pa*) [qui professent] une [simple] apparence de production (*skyes la 'dra-ba*); et [enfin la thèse] de ces derniers, [qui posent que] l'esprit est établi comme réel, est supprimée par [les arguments] du *madhyamaka*, tel que celui qui est afférent au défaut d'unité comme de multiplicité, et ainsi de suite."

Voilà ce qu'on appelle la *mondanité des personnes* : sous cet intitulé curieux, il faut comprendre la vision du monde qu'ont divers individus classés hiérarchiquement selon l'avancement de leur pensée. Autrement dit, selon Sa-skya pa<sup>^</sup> ita, lorsqu'il est question, dans le *madhyamaka* notamment, de déterminer la réalité phénoménale à partir de "la convention du monde", paradoxalement cela signifie qu'il faut se régler sur l'idéalisme bouddhique, sommet des discours sur les phénomènes, en matière de "convention mondaine valide". L'opinion commune irréfléchie ne peut servir de base pour la détermination de la réalité phénoménale, en dépit de ce que veulent "quelques cavillateurs fidèles au maître Candrakīrti". En effet, l'auteur poursuit :

"Or ceci est irrecevable du point de vue de l'examen [opéré par] les moyens de connaissance droits [dans l'ordre] conventionnel ; en effet, comme un entendement non critique ne fait cas ni de l'évidence intuitive, ni de l'inférence, ni des démonstrations, ni des réfutations, la mise au clair des cognitions valides et non-valides, telles qu'elles sont exposées dans les sept rubriques [de la logique] dans son ensemble sombrerait [et avec elle toutes les thèses de la sotériologie bouddhique].

Si même on veut se conformer aux conceptions du monde, il n'est de connaissable qui ne soit substantiel ou insubstantiel, et parmi les substances, il n'est rien qui ne soit matériel (*bems*) ou mental (*rig*). Or quand on a réfuté toute représentation que l'on puisse se faire de la matière (*bems-po'i lugs gang 'dod kyang*), pour ce qui est de la conscience, rien n'est recevable que les [doctrines des] idéalistes.

## 2. Présentation de la solution de l'auteur

Deuxièmement, en ce qui concerne la démonstration de [l'existence de la seule] conscience, nous suivrons ce qui est présenté (*mdzad-pa*) dans le *sĔtra* ainsi que dans le *Pramāṅga-vārtika*. Il y a deux points [dans cette démonstration].

a. *Argument de la "clarté"*

**Cela est établi par la perception** [infailliblement conjointe] **avec la clarté**. Premier point : la caractéristique de la conscience est d'être clairement connaissante ; or un connaissable qui ne serait pas accompagné (*ldan-pa*) de claire connaissance est impossible. Ainsi démontre-t-on que tout connaissable est [de la nature de] l'esprit, comme par le fanon (*lkog shal*) on démontre [la présence] du bœuf.

b. *Argument de la "simultanéité"*

Deuxièmement, on démontre [l'idéalisme par l'argument] de l'observation invariablement concomitante. **Il ne se peut que** [deux ou plusieurs phénomènes] **qui s'observent** [dans une invariable] **concomitance soient** [réciproquement] **autres**. **S'il s'agissait de substances distinctes, l'inférence serait impossible** (*rtags mi srid*) [de l'une à l'autre]. **À l'exemple de l'apparence d'une double lune,** [de même] **l'appréhension du bleu** [où le pôle-objet - le bleu - et le pôle-sujet - la conscience du bleu - sont simultanés (?)]."

Ces deux arguments, que l'on peut juger puérils ou sophistiqués tant ils sont évidents, reposent sur le fait que nous ne connaissons les choses que par l'entremise de la conscience, de sorte qu'il n'existe pas un seul cas où la chose nous soit donnée sans être accompagnée par la conscience. Dès lors, puisque l'une (la chose) n'est jamais observée sans l'autre (la conscience), rien ne prouve que la première existe indépendamment de la seconde. Tout au contraire, la chose est inconcevable sans la conscience qui l'accompagne ; lors même que j'imagine une chose qui ne serait perçue par aucun être conscient, ma conscience est nécessairement impliquée dans cette représentation. La chose ne peut être conçue sans la conscience, puisque toute représentation exige la conscience. Cet argument, tout à fait enfantin mais irréfutable, est sensiblement celui qu'emploie Berkeley dans les *Principes de la connaissance humaine* : l'idée de la matière en tant qu'extérieure à l'esprit n'en est pas une, puisqu'en elle *rien* n'est représenté.

Nous sommes maintenant parvenus au bout de la réfutation du réalisme, et au seuil de la présentation de l'idéalisme ; et de cette manière nous pourrions aborder la description du mécanisme auto-productif du psychisme dans la suite de ce séminaire.

Il reste seulement à dire un mot de la solution que l'auteur présente dans les dernières lignes du chapitre, et qui précisément nous fournira le point de départ des analyses à venir.

Il fallait un objet support par hypothèse distinct de la conscience, cause d'un mode psychique, et à ce titre immédiatement antérieur. Selon Sa-skyapa<sup>57</sup>, puisque l'objet support singulier réel matériel et extérieur à la conscience est impossible, il suffit de poser un objet support singulier réel intérieur à la conscience. Dira-t-on que l'altérité requise entre l'objet et la conscience d'objet ferait alors défaut ? Nullement, car la série psychique n'a d'unité que nominale ; d'un moment à l'autre, elle est autre ; dès lors, c'est un mode psychique immédiatement antérieur de la même série psychique qui tiendra lieu d'objet-support. Telles seront les imprégnations psychiques (*vāsana*), dont nous parlerons l'an prochain. Naturellement, on renonce ainsi à la simultanéité, sinon à la relation causale ; et plus encore à la ressemblance de la conscience à ce qui la cause<sup>57</sup>. De même que la conscience visuelle, qui requiert pour condition l'œil en bon état de fonctionnement, ne représente pas l'œil, mais la forme visible seule, de même ne représentera-t-elle pas non plus l'imprégnation psychique dont elle naît. Mais il faut remarquer un point étrange, sur lequel nous reviendrons : la représentation n'ayant plus, apparemment, aucune ressemblance avec son objet-support, toute perception pseudo-objective n'est-elle pas de l'ordre de l'hallucination ? Si la vérité doit être adéquation de la conscience à son objet (c'est-à-dire, ici, sa cause), est-elle possible dans un système pareil ?

---

<sup>57</sup> C'est un point qui ne nous semble pas être expressément abordé dans les traités des auteurs *vijñānavādīn*. Il nous semble qu'il faudrait tester la solidité de leur système en explorant précisément les questions laissées dans l'ombre, ou dont le traitement n'est qu'à peine esquissé.

## Bibliographie (ouvrages cités)

Asa ga, *Abhidharmasamuccaya* : cf. Rahula, *Le compendium de la super-doctrine...*

Berkeley, *Principles of Human Knowledge / Three Dialogues*, Penguin Classics, Londres, 1988.

A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Motilal Banarsidas, Delhi, Inde, 1962, 1975, 1987

Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, 1968

Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, 1969

Go-rams-pa bSod-nams seng-ge, *sDe bdun mdo dang bcas-pa'i dgongs-pa phyin ci ma log-par 'grel-pa tshad-ma rigs-pa'i gter gyi don gsal-bar byed-pa*, commentaire du *Trésor de la science logique*, *Œuvres complètes*, Dzongsar Institute, Bir (H. P.), Inde, 1995 (reproduction d'une édition xylographique), vol. II, pp. 385 sqq.

Go-rams-pa bSod-nams seng-ge, *Tshad-ma rigs-pa'i gter gyi dka'-ba'i gnas nam-par bshad-pa sde bdun rab-gsal*, explication des points difficiles du *Trésor des raisonnements logiques*, *Œuvres complètes*, éd. cit., volume III.

Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, présentation, traduction et notes par Gw. Jarczyk et P. J. Labarrière, Gallimard, 1993.

Hegel, *Science de la logique*, Premier tome - deuxième livre : *La doctrine de l'essence* ; trad. P. J. Labarrière & G. Jarczyk, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1976

Heidegger, *Nietzsche II*, "le nihilisme européen" (1940), trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971.

Hume, *A Treatise of Human Nature*, Penguin Books, Londres, 1969.

'Ju Mi-pham nam-rgyal rgya-mtsho, *Tshad-ma rigs gter mchan 'grel phyogs las nam-rgyal ru mtshon*, commentaire du *Trésor de la science logique*, vol. XI des *Œuvres complètes* dans l'édition Dil-go mKhyen-brtse.

Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues - Pacaud, PUF, 1944.

Klo-bo mkhan-chen bSod-nams lhun-grub, *Tshad-ma rigs-gter gyi 'grel-pa'i rnam-bshad rigs-lam gsal-ba'i nyi-ma* et *Tshad-ma rigs-gter gyi phyogs-snga rnam-par bshad-pa rigs-lam gsal-byed*, réunis dans un volume, avec d'autres opuscules, sous le titre *Tshad-ma rigs-gter gyi 'grel-pa*, dans la collection Gangs ljongs shes-rig gyi nying-bcud, Krung-go bod kyi shes-rig dpe skrun khang, 1988.

La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, vol. I - VI, éd. originale 1923 - 1931, rééd. Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, 1980.

Libera, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Des Travaux, Seuil, 1996.

Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Chemins de Pensée, 1991 ; réédition dans la collection Points - Essais.

Malebranche, *La recherche de la vérité*, t. I des *Œuvres*, Pléiade, Gallimard, 1979.

Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond (Essais, II, 12)*, Gallimard, Pléiade, pp. 415 sqq., Paris, 1962.

Plotin, *Ennéade III, 5*, trad. Bréhier, Belles Lettres, 1925.

Rahula, *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asafga*, Paris, 1971

Sa-skyapa<sup>^</sup> ita, *Trésor de la science logique (Tshad-ma rigs-pa'i gter)*, éd. rDo-rje rgyal-po, *Mi-rigs dpe-skrun-khang*, 1989.

Sa-skyapa<sup>^</sup> ita, *Auto-commentaire du trésor de la science logique (Tshad-ma rigs-pa'i gter gyi rang-'grel)*, Sakya Centre, Dehradun, Inde, 1982 (reproduction de l'édition xylographique de Derge).

Schelling, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, présentation, traduction et notes par Chr. Dubois, Bibliothèque Philosophique de Louvain, 1978.

L. Silburn, *Instant et cause — le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Vrin, 1955, rééd. De Boccard, 1989

Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, première publication vol. XXVI, part. I & II de la *Bibliotheca Buddhica*, Leningrad, vers 1930 ; rééd. New York, 1962 ; réimpression en Inde, Munsjiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 1984 (2 vol.).

Takakusu Junjirō , *The Essentials of Buddhist Philosophy*, University of Hawaii, Honolulu, 1947.

Vasubandhu, *Abhidharmakośa* : cf. La Vallée Poussin

# Seconde Année du séminaire sur la *Distinction des vues* de Go-rams-pa bSod-nams seng-ge

## INTRODUCTION GENERALE

### A. GENERALITES

### B. REPRISE DE L'EXPOSE DU *TRAITE DE LA DISTINCTION DES VUES*

### C. ABREGE DU DEBUT DU CHAPITRE TRAITANT "*DE CEUX QUI PRONENT LA LIMITE-EXTREME DE L'ANEANTISSEMENT EN TANT QUE [VOIE] MEDIANE*"

Nous poursuivons ici les analyses présentées dans le troisième essai du n°33 des *Papiers du Collège International de Philosophie*, lequel reprenait les travaux de l'atelier de traduction en 1995-96.

### A. GENERALITES

(1) Il faut rappeler que le séminaire dont les contenus sont livrés dans les pages suivantes, à la différence de celui dont le compte-rendu précède celui-ci dans ce volume, est intitulé *atelier de traduction*, pour souligner le fait qu'il est conçu dans l'esprit de séances de travaux pratiques de lecture et d'interprétation de textes philosophiques tibétains. Plus précisément, nous avons choisi, à l'issue de nos travaux de 1995-96, de poursuivre notre étude du *Traité de la distinction des vues* de Go-rams-pa bSod-nams seng-ge (1429-1490).

(2) Sur les raisons de ce choix, et pour quelques éléments biographiques sur cet auteur, rappelons que l'essentiel du contenu de la partie précédente de ce séminaire a été repris dans le n° 33 des *Papiers du Collège International de Philosophie*, intitulé *Trois essais sur la philosophie bouddhique*. Il en forme la troisième et dernière partie ; outre une présentation générale de notre travail et de l'auteur et de ce traité en particulier, on y trouvera une édition en translittération de la portion étudiée du *Traité de la distinction des vues*, accompagnée de sa traduction commentée. On y renverra précisément à l'occasion.

(3) Depuis le début, pour plus de commodité, nous avons travaillé sur l'édition du *Traité de la distinction des vues* procurée par le Central Institute of Higher Tibetan Studies de Sarnath (U. P., Inde) ; elle est pratique en raison

de son format "de poche", bien qu'elle soit manifestement assez défectueuse par ailleurs. Nous disposons maintenant de la récente édition des *Œuvres complètes* de Go-rams-pa, publiée par le Dzongsar Institute de Bir. Il nous semble que celle-ci ne se distingue que par le format de celle qui est reprise dans l'édition japonaise du *Sa-skya bka'-'bum* : il s'agit manifestement dans l'un et l'autre cas de la reproduction d'une édition xylographique tibétaine. Quoiqu'il en soit, notre traité se trouve aux pp. 417 -510 du volume V de cette édition ; nous collationnerons les deux éditions, en nous servant de celle de Bir pour corriger celle de Sarnath s'il y a lieu<sup>58</sup>. Mais nous continuerons d'utiliser le petit volume publié à Sarnath, et à nous référer à sa pagination : dans l'édition du texte tibétain, celle-ci figurera entre parenthèses carrées [ ], tandis que la pagination de l'édition de Bir sera donnée entre parenthèses < >. Notons par ailleurs que, dans la traduction, les parenthèses carrées [ ] signalent les ajouts que nous avons cru devoir faire au texte pour le rendre plus intelligible, tandis que les parenthèses rondes en italiques ( ) accompagnent certains mots tibétains qui nous semblent remarquables. Les parenthèses rondes ordinaires ( ) n'ont de sens que celui que leur assigne en général la ponctuation française.

## B. REPRISE DE L'EXPOSE DU *TRAITE DE LA DISTINCTION DES VUES*

Rappelons en deux mots quel est l'objet du traité, et comment il est bâti. Son titre complet nous en informe : *ITa-ba'i shan 'byed theg mchog gnad kyi zla zer*, c'est-à-dire: *La distinction des vues, rayonnement lunaire des points clefs du véhicule suprême*. Ici, par *véhicule suprême* il faut entendre la doctrine ultime du *mahāyāna*. En apparence, le traité porte sur le *madhyamaka* et ses diverses interprétations tibétaines ; cela n'est pas faux, mais il faut comprendre que le *madhyamaka* tel que le prennent les tibétains a beaucoup plus d'ampleur que ce que les indianistes spécialistes du bouddhisme entendent généralement sous cet intitulé. Il ne s'agit pas seulement en effet pour Go-rams-pa de déterminer exactement le sens de la lettre de l'œuvre de Nāgārjuna et de ses continuateurs directs, mais aussi et surtout d'en dégager toutes les implications, et d'en résoudre toutes les apories, même dans des domaines qui manifestement ne sont qu'à peine esquissés dans les écrits des grands fondateurs indiens.

---

<sup>58</sup> Nous avons en général mentionné les différences entre les deux éditions ; elles sont en général insignifiantes. Nous n'avons pas eu cependant la pédanterie de faire observer à chaque fois l'omission des signes voyelles suscrits et souscrits, très fréquente dans l'édition de Sarnath.

L'approche des grands commentateurs tibétains, je le rappelle, se caractérise notamment par la volonté de ramener à un système doctrinal unique toute une littérature du *mahāyāna*, dont il est douteux qu'à l'origine ses auteurs indiens l'aient ainsi conçu comme un grand organisme articulé. Cela ne veut pas dire que l'entreprise des penseurs tibétains soit vaine ; au contraire elle était philosophiquement nécessaire, s'il s'agissait de concevoir toutes ces doctrines particulières comme autant d'aspects ou de moments d'une vérité unique. Disons qu'une telle démarche, qui est peut-être aussi étrange (du point de vue de la rigueur philologique) que certaines tentatives analogues de concordisme philosophique du moyen-âge et de la Renaissance en Europe, n'en a pas moins été aussi pertinente et féconde dans le domaine spéculatif que ses équivalents occidentaux.

La pensée de Go-rams-pa est le témoin d'un style particulier de résolution des apories, style qu'il nous paraît avoir en commun avec 'Ju Mi-pham (1846-1912)<sup>59</sup> : on y trouve l'idée d'une unité de la pensée des *ārya*, — non seulement en ce qui concerne leur compréhension intime, mais encore dans l'exposé de celle-ci. D'où l'expression *theg-mchog [gi] gnad* dans le titre du traité : il s'agit d'exposer les points clefs, ou les points essentiels, du "véhicule suprême", c'est-à-dire du *mahāyāna* en général, pris selon son interprétation ultime. Il ne s'agit pas du *madhyamaka* au sens où celui-ci serait une doctrine singulière du *mahāyāna*, une partie de sa littérature distincte des autres, etc. ... Il nous semble que le fait de nommer ici le *madhyamaka* "véhicule suprême" signifie que l'auteur ne se soucie pas seulement de questions d'interprétations littérales du corpus indien du *madhyamaka*, mais qu'il veut résoudre toutes les difficultés relatives à la base, à la voie et au fruit des trois véhicules en général, dans la perspective du *madhyamaka*.

Les questions que pose le traité de Go-rams-pa ont été diversement résolues : il y a manifestement désaccord sur ces *points clefs du véhicule*

---

<sup>59</sup> Cette tendance est constante dans l'œuvre de Mi-pham. Ainsi par exemple, c'est en ce sens qu'il faut entendre ses allusions à la doctrine de "véhicule unique" du *SĒtra du lotus*, du *Laṅkāvatāra-sĒtra* ou du *Īrṅmaladevī* au début du commentaire du second chapitre de l'*Abhisamayālaṅkāra* (éd. mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*, vol. IV p. 111), ou mieux encore la longue introduction du commentaire du *Ratnagotravibhāṅga* (éd. cit. vol. IV, pp. 354 sqq., notamment pp. 371-374, puis pp. 381-383). Le *bDe-gshegs snying-po stong-mthun seng-ge'i nga-ro* revient sur cette question avec la plus grande précision (éd. cit. vol. IV). La formule de l'unité d'intention des auteurs du *mahāyāna* est énoncée de la manière la plus claire dans le commentaire du *Dharmadharmatāvibhāṅga* (éd. cit. vol. IV, p. 612), lorsque Mi-pham écrit : "*kun-rdzoḅ chos-can gyi 'dod tshul sems-tsam dang mthun-la / don-dam chos-nyid kyi 'dod-tshul dbu-ma dang mthun-pas mthar-thug gi dgongs-pa dbu-mar gnas shing dbu sems zung-'jug gi tshul gyis theg-pa chen-po'i lta-ba'i gnad ston-pa'i tshul du go zhing bshad na...*". Enfin on n'en finirait pas d'inventorier chez cet auteur ce genre de déclarations, qui nous paraissent typiques d'une pensée qui, à l'égal de celle de Go-rams-pa, ne veut s'aligner ni sur une lecture "éternaliste", ni sur une interprétation "nihiliste" du *madhyamaka*.

*suprême*. D'où la nécessité d'une *distinction des vues*, visant à départager ces interprétations diverses.

Selon Go-rams-pa, il y a au fond trois tendances principales ; comme la *Distinction des vues* comporte leur exposé préliminaire, puis la critique des deux systèmes que l'auteur tient pour erronées, et la démonstration de la doctrine qui selon lui est juste, le traité se subdivise en deux sections comptant trois parties chacune.

Dans le n°33 des *Papiers*, nous avons présenté, après la brève introduction générale où l'auteur présente son projet, l'exposé qu'il donne de la lecture *éternaliste* du *madhyamaka* — soit la doctrine dite *gzhan-stong-pa* de Dol-bu-pa Shes-rab rgyal-mtshan et de sa postérité — et une bonne partie de sa présentation de l'interprétation dite *nihiliste* — c'est-à-dire la pensée de Tsong-kha-pa et de ses continuateurs *dge-lugs-pa*. Nous commencerons donc par une récapitulation rapide du début de ce second chapitre de la première section, avant de reprendre la lecture détaillée de la portion que nous n'avons pas encore étudiée.

### **C. ABREGÉ DU DÉBUT DU CHAPITRE TRAITANT "DE CEUX QUI PRONENT LA LIMITE-EXTREME DE L'ANEANTISSEMENT EN TANT QUE [VOIE] MEDIANE"**

Au début de ce chapitre, l'auteur présentait rapidement la personne et l'œuvre de Tsong-kha-pa (1357-1419), en soulignant, d'une manière pour nous assez piquante, *l'originalité* de sa doctrine. Bien que la pensée de ce grand réformateur se soit par la suite imposée au point de passer pour la norme absolument classique, elle ne laissait pas de paraître très singulière à ses contemporains et à la génération suivante.

La présentation de ses doctrines comportait trois parties : "détermination de la vacuité absolue ; détermination des apparences superficielles ; ce qui s'ensuit de ces deux [premiers groupes de thèses]."

[(a) détermination de la vacuité absolue] Nous étions venus à bout du premier paragraphe, pp. 10 - 13 de l'édition de Sarnath ; nous avons donné un résumé de ses grandes lignes, qui est repris dans le volume publié par le Collège (pp. 116 - 118). Pour plus de commodité, nous reprenons ici ce résumé.

(1) "le réfutable du *madhyamaka* n'est rien d'autre que la méprise réaliste qui tient pour réelles les choses et les personnes." La question de la nature du réfutable (*dgag-bya*) est capitale dans le *madhyamaka* ; en effet, et cela vaut chez Tsong-kha-pa plus encore que chez Dol-bu-pa, la vacuité, mode-d'être (*gnas-lugs*) des choses, est une négation (*dgag-pa*) ; aussi son concept ne prend-il sa teneur que de ce qui en lui est nié.

Deux doctrines de la vacuité s'opposent sur la base de deux manières de prendre de l'opération de négation. La négation *absolue* (*med-dgag*) est pure et simple négation du terme sur lequel elle porte, négation de l'existence même du sujet de la proposition ; la négation déterminée (*min-dgag*), en revanche, nie de lui certains prédicats, et non son être même<sup>60</sup>.

La logique de la négation déterminée joue particulièrement dans la doctrine de Dol-bu-pa, et c'est ce qui vaut à la vacuité telle qu'il la comprend la désignation de *vide extrinsèque* (*gzhan-stong*). La négation s'y entend au sens d'une négation de tous les aspects *superficiels*, laquelle n'entame pas cependant les déterminités *absolues* du mode-d'être, ainsi qu'on l'a vu. Ces déterminités absolues sont les qualités positives de l'Éveil des *Buddha*, qui selon Dol-bu-pa sont sempiternellement préexistantes dans la série psychique des migrants, en-deçà de la double occultation. Mais il est clair que les *prāsaṅgika* ne se contentent pas, dans leurs traités, de cette négation déterminée ; Tsong-kha-pa va jusqu'à la négation absolue, et s'y arrête d'une certaine manière ; d'où le nihilisme attribué à son système.

Go-rams-pa, ainsi que son lointain successeur Mi-pham, tient non seulement la négation déterminée mais encore la négation absolue pour insuffisantes : la première l'est manifestement ; la seconde s'emporte avec ce qu'elle nie, et ne peut selon ces auteurs être maintenue comme telle, en dépit de ce qu'affirme Tsong-kha-pa. Plus précisément, selon le traité *De la distinction des vues*, la négation absolue caractérise l'*absolu catégoriel* (*rnam-grangs-pa'i don-dam*) ou *absolu de comparaison* (*mthun-pa'i don-dam*), autrement dit une *représentation* approchante de l'absolu, mais non l'*absolu proprement dit* (*don-dam mtshan-nyid-pa*).

---

<sup>60</sup> — Ou, pour plus de rigueur, si l'on se souvient que dans le bouddhisme (et particulièrement chez les logiciens de l'école de Dignāga et Dharmakīrti) la substance ne saurait comporter une multiplicité d'attributs coordonnés, puisque seul le pur singulier est réel, il faut dire que la négation absolue est négation de l'être de la chose, tandis que la négation déterminée n'est négation que de son être-tel. Cette remarque au demeurant n'est guère pertinente s'agissant de la pensée de Dol-bu-pa, qui est certainement bien éloignée de cette partition du tout du connaissable en singulier réel (*rang mtshan*) et étant générique (*spyi mtshan*), propre aux seuls *sautrāntika* (cf. Go-rams-pa, *Œuvres Complètes*, vol. 3 (grand commentaire sur les points difficiles du *Trésor de la science de la logique* de Sa-skya paṅ-ita), p. 57).

Je vous rappelle que cette distinction semble être empruntée aux *svātantrika*, et telle est certainement la raison pour laquelle elle est rejetée massivement par l'école de Tsong-kha-pa. Pour ce qui est de Go-rams-pa, comme selon son grand traité *rGyal-ba thams-cad kyi thugs kyi dgongs-pa zab-mo dbu-ma'i de-kho-na-nyid spyi'i ngag gis ston-pa nges-don rab gsal* (plus connu sous le titre abrégé de *dBu-ma spyi ston*, *Œuvres complètes*, vol. V, pp. 1-415), il ne considère pas que cette distinction soit pertinente pour départager les écoles *svātantrika* et *prāsaṅgika*, il ne voit pas d'inconvénient à l'importer dans la vue *prāsaṅgika*.

Quoi qu'il en soit de cette question particulière, il importe donc, pour comprendre la vacuité, de bien définir l'objet de réfutation ou réfutable (*dgag-bya*) d'une part, et le mode de négation d'autre part ; enfin il est capital de distinguer le degré d'exactitude attribué au discours (vise-t-il l'absolu de comparaison ? ou bien l'absolu proprement dit ?).

(2) Selon Tsong-kha-pa, cette réalité prétendue des choses et des personnes, objet de réfutation (*dgag-bya*) du *madhyamaka*, n'est pas définie de la même manière par les *svātantrika* et les *prāsaṅgika*. Pour cet auteur en effet, les premiers s'en tiennent à un "objet de négation grossier" (*dgag-bya rags-pa*), défini comme existence supposée de l'objet, en soi et par soi, indépendamment des facultés cognitives (*blo*). Mais les *svātantrika* admettent, selon cet auteur, une existence conventionnelle de l'objet selon sa caractéristique propre (*thasnyad du rang gi mtshan-nyid kyis grub-pa*). Ou, pour éclaircir quelque peu cette formule à partir du sens qu'elle aurait chez les logiciens, il faudrait peut-être dire qu'ils admettent que les choses, qui ultimement sont reconnues comme vides, existent cependant conventionnellement en tant que singuliers réels (*rang gi mtshan-nyid*). Autrement dit, ce qui est capital, la formule signifierait que les *svātantrika* accordent aux phénomènes illusoire une certaine efficience (*don byed nus-pa*), puisqu'il y a un lien entre le concept du singulier réel (pur point d'effectivité évanouissante) et la représentation d'une efficace causale.

Quant aux *prāsaṅgika*, ils seraient d'une plus grande radicalité dans la négation, en ajoutant au "réfutable grossier" un "réfutable subtil" : "tant qu'il y a quelque chose que l'on trouve [au terme de] la recherche de l'objet imputé, cela est [censé être] établi comme réel ; tel est le réfutable subtil."

(3) La vue ultime du *madhyamaka* consisterait dans la pure et simple négation, ou négation absolue, de ces deux objets de réfutation, grossier et subtil.

(4) Ceci implique le rejet de toute idée d'une contrepartie positive (à l'opposé du système de Dol-bu-pa), aussi bien qu'une certaine manière de *s'en tenir fermement à la négation* (contre la tendance d'un certain nombre de commentateurs anciens, dont la doctrine est, sur ce point, suivie par Go-rams-pa). La logique des différentes interprétations est claire :

— (a) *thèse (Dol-bu-pa)* : il y a une affirmation cachée au fond de toutes les négations du *madhyamaka* ;

— (b) *antithèse (Tsong-kha-pa)* : la thèse est entachée de réalisme ; il faut plus de radicalité dans la négation ; mais dans ce cas, on fait disparaître la nature de *Buddha* dotée de qualités positives des *gzhan-stong-pa*. Les textes traditionnels qui en font mention seront donc traités comme relevant du *drang-don*, de l' "interprétable", c'est-à-dire de ce qui n'a de vérité que métaphorique et exige une interprétation.

Ce changement de conception de la nature des choses implique une modification de la conception du chemin vers l'Éveil : il ne s'agit plus de faire seulement *émerger* des qualités éternellement préexistantes, en les dégagant de la gangue des surimpositions imaginaires, mais bien plutôt de *produire* ces qualités dans l'esprit.

Dès lors, il faut que la compréhension de la vacuité soit conçue, d'une certaine façon, comme *l'acquisition d'une disposition de pensée juste*, plutôt que comme la *simple destruction de pensées fausses*. C'est pourquoi les *dGe-lugs-pa* veulent maintenir la négation, sans la nier elle-même : il faut qu'il reste dans l'entendement de l'adepte sur le chemin une certaine représentation de la vacuité ; nier à la fois l'affirmation et la négation, ce serait tomber dans l'hébétéude, dans la confusion universelle. En somme, *Tsong-kha-pa est plus soucieux que Dol-bu-pa de l'aspect du concept de la vacuité, selon lequel il n'est pas seulement une représentation plus ou moins adéquate de la nature des choses, mais également un mode de l'entendement, qui exerce une certaine causalité sur celui-ci.*

Les idées comme toutes choses, pour autant qu'elles ne sont pas rien, ont une efficience ; dans l'ontologie des *sautrāntrika*, qui sert d'infrastructure à toute la logique bouddhiste, le singulier réel se prend en deux sens : (1) les

atomes matériels momentanés et ponctuels et (2) les instants atomiques de conscience. La réalité de la pensée tient à l'enchaînement causal de ces moments de conscience ; une idée n'est pas simplement la représentation d'une chose, mais aussi une réalité psychique. Autrement dit, les modes de l'entendement doivent être conçus non seulement selon leur teneur objective, mais encore selon leur réalité formelle, envisagée dans le mouvement de sa production causale. Or une idée indéterminée, une idée sans contenu objectif, c'est-à-dire l'idée de rien, n'est pas une idée ; elle est aussi dénuée de réalité formelle que de teneur objective (ou de sens). C'est pourquoi Tsong-kha-pa et sa postérité sont soucieux de maintenir fermement ce que l'on pourrait appeler une *position négative* : si la négation s'emporte avec ce qu'elle nie, l'idée de vacuité s'évanouit, et sa productivité, son impact psychique sera nul.

(c) *synthèse* : c'est la doctrine de Go-rams-pa, que nous découvrirons peu à peu dans les chapitres suivants. Cette doctrine conjoint un négativisme poussé, conforme à la tradition de pensée de Nāgārjuna, et dépassant même le "nihilisme" des *dGe-lugs-pa*, à une conception de la connaissance principielle (*ye-shes / jñāna*) et du *Dharmadhātu*, qui est conforme aux traités attribués à Maitreya, et rejoint la position *gzhan-stong-pa*, mais sans cette naïveté grossière dans la formulation, qui prêtait à une lecture éternaliste.

Relisons un paragraphe du texte de Go-rams-pa, qui présente ce point d'une manière limpide (on d'ailleurs peut se demander jusqu'à quel point cet exposé n'est pas fait de citations littérales, empruntées aux œuvres de Tsong-kha-pa. Toujours est-il que, si la critique est féroce, la présentation des doctrines est à notre avis très précise et très fiable) :

"Une telle réalité, la réalité du [caractère] introuvable [des choses] lorsqu'on les recherche au moyen des raisonnements qu'enseignent les traités fondamentaux du *madhyamaka*, cette vacuité absolument négative, c'est précisément la vue ultime du *madhyamaka* ; c'est la réalité absolue proprement dite, autrement dit, l'ultime mode-d'être de toutes choses. Mais il ne convient pas, au terme de la négation de la réalité, de nier [même la tendance à] s'attacher comme [si elle était elle-même une chose] manifestation-[existante] à cette vacuité de négation de [toute] réalité. Il s'agit là en effet de l'entendement qui comprend le mode-d'être de l'objet, et [d'autre part] le réfutable du *madhyamaka* est simplement la réalité ; or cet [entendement] n'est pas tenu pour réel."

C'est ainsi que Tsong-kha-pa répond à une objection qu'on pourrait lui faire. En effet, ne pourrait-on pas dire que, si l'auteur s'attache à maintenir la pure et simple négation, son nihilisme du côté de l'objet s'accorde avec un certain réalisme du côté du sujet ? En effet, *maintenir la pure négation, ici, implique que l'on maintienne fermement la position d'un entendement négateur*<sup>61</sup>. Dès lors, certains pourraient croire que cet entendement est une sorte de reste, une zone de réalité qui n'est pas touchée par la réduction universelle, un envers de la vacuité, le témoin réel de l'irréalité du monde. Mais il n'en est rien ; car en fait on pourrait dire qu'il y a une sorte de réflexion de cette pensée du vide sur elle-même : *l'idée de la vacuité non seulement est vide, mais elle se sait elle-même vide*. C'est pourquoi on ne peut reprocher à Tsong-kha-pa de maintenir un témoin du vide, qui ne serait pas lui-même atteint par l'universelle vacuité.

(4) Il restait à savoir comment comprendre les passages de Nāgārjuna qui semblent rejeter la négation aussi bien que l'affirmation. La réponse donnée par Go-rams-pa au nom de Tsong-kha-pa était si claire, qu'il suffit de la citer telle quelle :

"Pour ce qui est du sens [de ces citations] elles veulent dire que, puisque [les choses] dans l'absolu ne sont certes pas être, [tandis que] superficiellement elle ne sont pas non plus néant, il ne convient pas que l'entendement lui-même les prenne pour telles. Mais il ne conviendrait pas que l'on professe la formule "ni être ni néant" telle quelle [au pied de la lettre]. Celui qui, ne comprenant pas la nature (*rnal*) de la double négation, [selon laquelle] ce qui n'est point être est forcément néant, tandis que ce qui n'est point néant est être, [celui-là,] professant en fait de vue du *madhyamaka* le fait pour l'entendement de ne se tenir à rien [=de n'avoir pas du tout de représentations] serait d'accord avec la vue des Ha-shang de Chine<sup>62</sup>. Donc, après que l'on a réfuté la réalité, s'en tenir sans plus à la vacuité du vide de réalité, tel est l'entendement qui comprend le mode-d'être."

[(b) détermination des apparences superficielles] — Dans les dernières séances du séminaire de 1995-96, nous avons commencé l'étude de cette seconde partie du second chapitre de la première section du *Traité*. Le premier point, qui présentait la manière qu'a Tsong-kha-pa de poser la simple

<sup>61</sup> — comp. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Labarrière et Jarczyk p. 234: "L'autoconscience sceptique fait donc, dans la mutation de tout ce qui pour elle veut se fixer, l'expérience de sa liberté propre comme par elle-même donnée et maintenue ; elle est à soi cette ataraxie du se penser soi-même, l'immuable et véritable certitude de soi-même.."

<sup>62</sup> Le Ch'an tel que les tibétains se le représentent.

désignation conventionnelle comme fondement des apparences superficielles, avait été suffisamment expliqué ; du moins en première approche, car cette doctrine est évidemment très paradoxale, et mériterait à elle seule une longue analyse. En tout état de cause, nous aurons à y revenir à plusieurs reprises, notamment à l'occasion de la critique détaillée de cette thèse dans le second chapitre de la deuxième section du *Traité*. Pour l'instant, il nous suffira de relire l'exposé de la thèse:

"<426> [14] ...en ce qui concerne la détermination des apparences superficielles, si les *madhyamika svāntrika* professent [qu'il y a] des choses conventionnellement établies selon leur caractéristique propre [ou : en tant que singuliers réels], ici [au contraire, chez les *prāsaṅgika*,] on ne considère pas qu'il en soit ainsi.

Pour ce qui est donc du mode de position des personnes et des choses en convention, quand on impose une désignation conventionnelle, telle que "voici Devadatta", ou "ceci est l'oreille de Devadatta", c'est par l'effet de cette [seule] désignation conventionnelle que Devadatta, l'oreille de Devadatta, etc., sont posées dans l'être. Or le fait même qu'il n'y ait rien d'autre pour les poser, <427> [voilà ce que] signifie [leur] existence [simplement] conventionnelle.

Même si l'on ne trouve [rien] lorsque l'on recherche quel sens il peut bien y avoir à appliquer à ces [chose] ces désignations conventionnelles, c'est à ces pures imputations conventionnelles qu'il faut appliquer la causalité, etc. C'est là une singularité de cette tendance [*prāsaṅgika*, selon l'exégèse de Tsong-kha-pa].<sup>63</sup>"

On voit ici la pertinence du choix de traduction de *rang gi mtshan-nyid* par "singulier réel", au sens où l'entendent les logiciens : car il est clair que ce qui importe ici, ce n'est pas tant de nier seulement que les phénomènes aient des "caractéristiques propres", mais de refuser qu'ils aient la moindre efficience (*don byed nus-pa*), même superficielle ; car l'effectivité (réalité) d'un étant se mesure à son efficience, dans le bouddhisme en général.

#### **LA DISTINCTION DES VUES, RAYONNEMENT LUNAIRE DU VEHICULE SUPREME, SUITE**

---

<sup>63</sup> Le texte tibétain de ce passage se trouve édité aux pp. 120 - 121 du n°33 des *Papiers*. Une première traduction y figure d'ailleurs, mais elle a été revue et corrigée pour ce nouveau numéro des *Papiers*.

Nous en sommes maintenant revenus au point où nous avons laissé le *Traité de la distinction des vues*. Et précisément, c'est sur une difficulté considérable, mais tout à fait captivante, que nous reprenons notre analyse. En effet, il s'agit maintenant de savoir comment cette conception de Tsong-kha-pa, selon laquelle *la simple désignation conventionnelle constitue tout le semblant de consistance de la réalité phénoménale*, est compatible avec la production conditionnée. Car enfin, la doctrine de Tsong-kha-pa se caractérise entre autres par une certaine manière de concevoir l'unité de la vacuité et de la production conditionnée, qui paraît relativement limpide à première vue, mais qui renferme des paradoxes assez fascinants, si l'on y regarde plus attentivement.

“[15] *Kun-rdzob kyi nang-tshan gyi 'jog-tshul la kun-gzhi med kyang las-'bras 'jog-pa'i tshul ni |*

Comment la causalité est-elle conçue (*'jog-pa'i tshul ni*) [dans cette doctrine qui] ne compte pas le substrat universel au nombre des composantes de la superficialité ?

*Las byas ma-thag tu 'gag-pas las de 'bras-bu'i bar du yang mi 'gro na las 'gag nas yun-ring-po lon-pa des 'bras-bu ci-ltar bskyed ce na |*

Dans la mesure où l'acte, étant aboli aussitôt qu'effectué, ne se poursuit donc pas jusqu'au moment de [son] effet, comment cet acte depuis longtemps aboli pourrait-il produire un effet ?

*'Di la Bye-brag smra-bas las 'gag-pa na las kyi chud mi za skye zhing des 'bras-bu bskyed-par 'dod do|*

Selon les *vaibhāṣikā* lors [même] que l'acte est aboli, il se produit un résidu perdurable (*chud mi za-ba*)<sup>64</sup> de [cet] acte, qui [en] produit le fruit.

*| mDo-sde-pas las kyi thob-pa skye zhing des 'bras-bu bskyed-par 'dod-do|*

Les *sautrāntika*, [eux], pensent qu'est produite l'obtention de l'acte, laquelle engendre [son] résultat.

---

<sup>64</sup> — Cf. Chp. XII de l'auto-commentaire du *Yid-bzhin mdzod* de Klong-chen rab-'byams, p. 523, ces quatre vers probablement tirés de l'*Abhidharmakośa*: "*Lus can dag gi las rnams ni/ /bskal-pa bgryar yang chud mi za//tshogs shing dus la bab-pa na/ /'bras-bu nyid du smin-par 'gyur/'*"

*/ Sems-tsam-pas bag-chags bzhag nas bag-chags des las-'bras bskyed-par 'dod-pa rnam ni las-'bras ngo-bo-nyid grub-pa'i gzhan du 'dod-pa'i lugs yin la/*

Pour les *Cittamātrin*, c'est une imprégnation déposée dans la conscience-substrat-universel qui engendre le fruit de l'acte. Tous ces systèmes-là conçoivent la cause et son effet comme établis *dans l'altérité* par leur propre essence. “

Avant de poursuivre la lecture de l'exposé de la pensée de Tsong-kha-pa, il faut souligner l'importance de cette dernière formule. Les bouddhistes, en tout état de cause, ont toujours récusé (1) l'idée d'une production sans cause et (2) l'idée de l'étant *causa sui*. Ils sont également unanimes pour rejeter la conception d'un étant éternel produisant hors de lui des réalités soumises à la durée, ou produisant en soi-même des modes finis transitoires.

Mais la plupart des écoles philosophiques du bouddhisme — notamment les trois qui viennent d'être mentionnées, *vaibhāṣika sautrāntika* et *vijñānavādin*, s'accordent à poser l'altérité de la cause et de l'effet, successives, instantanées, définis par leur efficience, de telle sorte que pour ainsi dire tout l'être de la cause se résume dans sa puissance de produire l'effet en s'abolissant elle-même, de passer, donc, dans son effet.

Cette doctrine est admise par 'Ju Mi-pham et, nous semble-t-il, par Gorams-pa, à condition qu'on en limite la portée au seul registre superficiel (*kun-rdzob*) des apparences. Autrement dit, selon ces auteurs, si en définitive (*mthar-thug*), dans l'absolu (*don-dam*), la relation de causalité est inassignable (*mtshon du med-pa, ma rnyed-pa*), cela n'implique pas que l'on puisse trouver dans le registre superficiel une manière de concevoir la causalité supérieure à celle des *vijñānavādin*. Ils admettent donc l'existence de l'*ālayavijñāna* (conscience réceptacle) et des *vāsana* (imprégnations psychiques) et tout le système idéaliste de l'explication de la production des apparences, à cette réserve près qu'ils ne posent pas que les éléments de ce processus soient établis comme réels. C'est en effet un lieu commun des doxographies tibétaines (discutable d'ailleurs) que de poser que l'idéalisme bouddhique nie la réalité des pseudo-objets perçus par l'esprit, mais affirme la réalité de l'esprit en tant que processus clos de production de perceptions. Ainsi le *madhyamaka* aurait surtout en propre de pousser la réduction un peu plus loin, en récusant même la réalité absolue de ce processus causal, tout en le recevant toujours comme le meilleur des systèmes explicatifs de la production de l'apparence.

Mais tel n'est pas la doctrine de Tsong-kha-pa, qui, fidèle en cela à son maître Red-mda'-ba (cf. *dBu-ma la 'jug-pa'i rnam-bshad de-kho-na-nyid gsal-ba'i sgron-me*, p. 230 de l'édition de Sarnath), distinguera nettement la "production à partir d'un autre" (altérité de la cause et de l'effet avec efficace de la cause) de la "simple production conditionnée" (*brten 'byung tsam*), où l'idée de l'efficace de la cause disparaît, de sorte qu'à une logique de la cause se substitue une logique de l'occasion : "ceci étant, cela est" ne veut plus dire que ceci produise cela, mais implique seulement que l'existence de tel phénomène est invariablement suivie par celle de tel autre. La différence, on le verra, est de taille, dans la mesure où la doctrine de la production réelle des phénomènes est assez parallèle à celle de la démonstration logique des thèses dans le bouddhisme. Ainsi, quand on passe d'une pensée de la production réelle à une sorte d'occasionnalisme, on passe naturellement d'une doctrine qui établit la nature des choses au moyen de syllogismes (*svātantra*) à un négativisme qui détruit toutes les thèses, sans rien poser en propre, au moyen de réductions à l'absurde (*prāsaṅga*).

Ces questions relatives à la liaison de l'ontologie de la production avec les formes de discours sur la vacuité ont été traitées, mais avec une clarté insuffisantes, par P. Della Santina dans son livre *Madhyamaka Schools in India* (qui est d'ailleurs une paraphrase abrégée du *dBu-ma spyi ston* de Gorams-pa).

*"De dag bkag nas 'dir las kyis zhig-pa dngos-po-ba bskyed-nas des las kyi 'bras-bu bskyed-pa ni thun-mong min-pa'i gnad yin no |*

Or c'est un point crucial singulier dans cette [lecture de la pensée *prāsaṅgika* que de concevoir], après avoir réfuté ces [thèses, que] l'acte produise un "aboli substantiel", lequel produit le fruit de [cet] acte."

L'aboli substantiel, c'est l'étant lui-même, pour autant que, même longtemps après sa disparition, il détermine la production d'un effet, sans qu'il soit besoin d'une chaîne de causes et d'effets ininterrompue, reliant la cause lointaine à son effet. On voit à quel point on est passé d'une conception de la puissance productrice de la cause à une doctrine de la simple succession réglée des apparences. La question même : "qu'est-ce donc qui *fonde* cette régularité des phénomènes ? " pourrait être récusée par Tsong-kha-pa comme relevant de la métaphysique, au sens péjoratif du terme. Rien, précisément, ne fonde rien ; rien n'est fondé d'aucune manière ; la succession réglée des apparences inconsistantes est sans *pourquoi* parce qu'elle est sans *quoi*. C'est en ce sens

que cet auteur est tenu par Go-rams-pa pour nihiliste ; mais force est de constater que sa pensée n'est pas sans consistance, quand elle refuse de répondre à des questions qui pour elles n'en sont pas. La question : "comment cela fonctionne-t-il ? " suppose en effet, en quelque sorte, des rouages cachés, un fond, un fondement, une raison ; peut-être celui pour qui les apparences sont sans fondement doit-il s'interdire de chercher même seulement quel est le mode de leur production. Et pourtant, cette orientation nous entraînerait du côté d'un scepticisme peu conciliable avec le dispositif général de la sotériologie bouddhique.

L'irréalisme radical de Tsong-kha-pa s'illustre encore dans la suite de l'exposé de sa doctrine :

*"Chu phor gang gi go sa na rigs drug gis chu dang | rnag-khrag [16] la sogs-pa'i mthong snang drug 'byung-ba'i tshe mig-shes de dag la 'khrul ma 'khrul gyi khyad-par med-pas chu'i rdzas-cha yod-pa bzhin du dngos-po gzhan rnam ky'i rdzas-cha yod-pa'ang mtshungs-pa yin no|*

Quand il arrive qu'à l'endroit d'un quelconque bol d'eau, les [êtres] des six destinées aient six perceptions, de l'eau, du pus, [p. 16] et ainsi de suite, il n'y a pas de différence entre leurs consciences visuelles pour ce qui est du caractère erroné ou non-erroné : de même qu'il y a [là] le mode réel (*rdzas cha*) de l'eau, de même y a-t-il également les modes réels des autres substances."

Dans le texte paraphrasé par Go-rams-pa, il est vraisemblable que Tsong-kha-pa fait allusion à la *Viṃśatikā-kārikā* de Vasubandhu<sup>65</sup>, où la question de la variété des perceptions des êtres est traitée dans une perspective radicalement idéaliste. Dans une telle optique, une fois supprimée la fiction de la chose en soi, ce n'est plus de la disparité partielle des perceptions qu'il faut rendre compte, mais de leur communauté partielle. De même, comme dans un tel système la question de la vérité comme adéquation de la pensée à une réalité objective supposée n'a plus de sens, on peut dire avec Tsong-kha-pa que les perceptions des uns ne sont pas moins vraies que celles des autres. Mais dans l'idéalisme de Vasubandhu, cette thèse n'entraîne pas un relativisme universel ; car la philosophie garde un terrain propre, celui de la description des fonctionnements aliénés ou libérés de l'esprit, c'est-à-dire des divers modes de production de son expérience. Mais dans le cas de Tsong-kha-pa, qui récuse les explications idéalistes de la production des apparences, on peut se demander ce qui le retient de tomber dans un véritable pyrrhonisme

<sup>65</sup> Cf. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, pp. 157 sqq.

(autrement dit, comment il entend accommoder sa manière de concevoir l'irréalité des phénomènes avec le dispositif général de la sotériologie bouddhique).

C'est précisément ce dont il est question dans la suite du texte :

“[(c) ce qui s'ensuit de ces deux [premiers groupes de thèses]]”

*gSum-pa de dag las 'phros-pa'i don la | sgrib gnyis kyi ngos-'dzin | theg-pa che chung du spang rtogs kyi khyad-par| kun-gzhi dans rang-rig mi 'dod-pas phyi don khas-len-pa'i tshul | rang-rgyud kyi rtags dang dam-bca' med-pa'i tshul dang lnga las |*

Troisièmement, quant à ce qui s'ensuit de ces deux [premiers groupes de thèses, il y a cinq points à traiter] : la définition de la double occultation ; la définition de la double ipséité ; la distinction de ce qui est à bannir et à comprendre dans le petit et le grand véhicule ; <428> la manière dont [Tsongkha-pa] ne veut ni du substrat universel ni de l'aperception, et professe donc [l'existence d'] une réalité extérieure [à la conscience] ; les syllogismes autonomes et la manière d'être exempt de [toute] thèse.

*Dang-po ni | dbu-ma-pa gzhan gyis shes-sgrib tu khas-blangs-pa'i chos kyi bdag-'dzin ni 'di-pa'i lugs kyi nyon-sgrib yin te | yan-lag bcu-gnyis kyi nang-tshan du gyur-pa'i ma-rig-pa yin-pa'i phyir ro|*

En ce qui concerne le premier point, [la définition de la double occultation], la méprise relative à l'ipséité des choses, dont les autres *madhyamika* professent qu'elle relève de l'occultation du connaissable, appartient à l'occultation des obnubilations selon cette tendance, car elle est l'inintelligence qui est comptée au nombre des douze membres [de l'interdépendance].

*| Shes-sgrib ni 'Jug-pa'i rang-'grel las nyon-mongs-pa'i bag-chags yin-par gsungs-pas | nyon-mongs-pa'i bag-chags dang de'i 'bras-bu gnyis-snang [17] 'khrul-pa'i cha'o |*

Quant à l'occultation du connaissable, comme l'auto-commentaire du *Madhyamakāvātāra* dit qu'"il s'agit des imprégnations des obnubilations", elle est *l'aspect d'égarement [constitué par] les imprégnations d'obnubilations et leur fruit, la vision dualiste.*”

Ce qui transparaît dans ces définitions assez scolastiques, ce sont des différences subtiles en apparence, et déterminantes en vérité, relatives à ce qui nous sépare de l'Éveil (la double occultation), et impliquant des conceptions très différentes de la nature et des étapes du chemin qui mène à l'Éveil à partir de l'égarement par suppression progressive de cette double occultation.

On peut remarquer également que Go-rams-pa souligne ici encore l'originalité des positions de Tsong-kha-pa, au moins relativement à celles de ses prédécesseurs au Tibet (mais dans son esprit, cela veut naturellement dire que Tsong-kha-pa s'écarte des thèses classiques des auteurs de l'Inde, dont il prétend rétablir la pensée contre les errements des commentateurs tibétains). Comme le sens de toutes ces définitions apparaît mieux au vu des objections que Go-rams-pa formule à leur encontre, il vaut mieux pour l'instant les laisser sans commentaire, et simplement les traduire, pour ne pas faire double emploi avec les parties ultérieures du texte.

*“/ gN̄yis-pa ni | sLob-dpon Legs-ldan-'byed kyis yid kyī rnam-par shes-pa gang-zag tu 'dod cing | 'di-pa'i lugs kyī ngar-'dzin lhan-skyes kyis nga'o snyam du bzung-ba de la dmigs-pa'i yul ni nga tsam yin zhing |*

Deuxièmement, [voici la doctrine de Tsong-kha-pa à propos de la définition de la double ipséité] : tandis que le maître Bhāvaviveka considère que la conscience mentale est la personne, selon cette tendance, [soit] l'appréhension relative au sentiment du "je" (*nga'o snyam*), [effectuée] par la méprise égoïque spontanée ; son objet intentionnel est le "simple je" (*nga-tsam*).

*'dzin stangs kyī bzung-bya ni bden-par grub-pa yin-pas | dang-po ni gang-zag kyang yin zhing | bdag kyang yin la | phyi-ma ni gang-zag gi bdag yin no | Chos kyī bdag ni dngos-po rnam la gzhan la rag ma las-par rang-dbang du grub-pa zhig yod na de nyid la 'jog go |*

Or le préhensible des modes préhensifs est [l'être-]établi-comme-réel : le premier [= le *sentiment du "je"*] est donc la personne, ou l'ipséité [le soi], tandis que le second [= le *"simple je"*] est l'ipséité de la personne. Quant à l'ipséité des choses, [c'est une désignation qui] s'appliquerait, si cela existait, [au caractère par quoi une chose serait] établie comme réelle en vertu de soi-même, sans dépendre de [nulle] autre substance.

*| gSum-pa ni | theg-pa che chung thams-cad kyis sngar bshad-pa ltar gyī bden-pa bkag tsam gyī stong-nyid de rtogs-par mtshungs shing de las lhag-pa'i rtogs-bya med-pas lta-ba la khyad-par med-pa kho-na'o | |*

Troisièmement, comme il a été expliqué plus haut, le grand et le petit véhicule sont équivalents en ce qui concerne la compréhension d'une vacuité purement négative ; comme il n'y a rien de plus éminent que cela à

comprendre, il n'y a purement et simplement aucune différence de vue [entre le petit et le grand véhicule].

— *'O na shes-sgrib spong nus mi nus kyi khyad-par med-par 'gyur ro snyam na |*

— Mais, pensera-t-on, il n'y a alors aucune différence [entre eux] quant au pouvoir ou à l'impuissance à [nous] départir de l'occultation du connaissable !

— *Goms-pa yun ring thung dang snying-rje dang sems [18] -bskyed la sogs-pa spyod-pa spyod-pa'i grogs kyi khyad <429> -par gyis<sup>66</sup> shes-sgrib spong nus mi nus kyi khyad-par byung-ba yin gyi | shes-sgrib kyi gnyen-po la yang sngar gyi stong-nyid rtogs-pa'i lta-ba las lhag-pa'am gzhan-pa'i gnyen-po ni med do|*

— Il y a certes une différence quant à la capacité ou à l'incapacité à se départir de l'occultation du connaissable, due à la diversité des auxiliaires de la conduite, tels que la méditation plus ou moins prolongée, la compassion et le développement de l'esprit d'Éveil ; mais en ce qui concerne l'antidote [principal] à l'occultation des connaissables, il n'y a rien de mieux et même rien d'autre que la compréhension de la vacuité [évoquée] antérieurement.

*| sPong-ba'i khyad-par la | nyan-thos dgra-bcom-pas nyon-sgrib ma lus-pa spangs-pas bden-'dzin ma lus-par spong-ba yin la | theg-chen gyis ni sa brgyad-pa ma thob kyi bar du bden-'dzin ma spangs-pas ma dag sa bdun gyi skabs su bden-'dzin mngon-gyur-ba 'byung-ba yin-pa'i phyir ro | | Des na madag sa bdun gyi gnas-skabs su nyon-sgrib ko-na spong-ba yin gyi | bden-'dzin sa-bon dang bcas-pa ma bcom gyi bar du | shes-sgrib spong-ba mi srid-pas shes-sgrib spong-ba'i ma mtha'i sa mtshams sa brgyad-pa nas 'dzin-pa yin no |*

Quant aux différences relatives à ce qui est banni, tandis que les *arhat* des *Brāvaka*, en bannissant intégralement l'occultation des obnubilations, se départissent du tout de la méprise réaliste, comme [en revanche] les [adeptes du] grand véhicule, tant qu'ils n'ont pas obtenu la huitième terre, ne se sont point départi de la méprise réaliste, lorsqu'ils en sont aux sept terres impures, des manifestations patentes (*mngon-'gyur*) de la méprise de l'ipséité se produisent [en eux]. Aussi, au temps où ils demeurent dans les sept terres

---

<sup>66</sup> Gyī dans l'édition de Bir.

impures, ne se départissent-ils que de l'occultation des obnubilations ; mais tant qu'il n'ont pas triomphé de la méprise réaliste et de ses "germes", il leur est impossible de se bannir l'occultation du connaissable. La frontière (*sa-mtshams*) du désert (*ma-mtha'*) du bannissement de l'occultation du connaissable est donc atteinte à partir de la huitième terre.”

Cette thèse assez paradoxale, qui permet aux adeptes du *hñayāna* une perception directe de l'absolu aussi parfaite, mais plus prompte et plus aisée que celle qui est propre au *mahāyāna*, suivent naturellement de la composition de la définition de la double occultation propre à Tsong-kha-pa avec certains textes classiques de l'*Abhisamayālaṅkāra*. Tout cela s'éclaircit dans la suite.

“/ *Des na lugs 'di la bden-'dzin shes-sgrib tu 'jog-pa'i lugs kyi | de la shes-sgrib chung 'bring chen-po dgur byas nas sa gnyis-pa sogs sgom-lam dgus spong-ba'i rnam-bzhag khas mi len te da-dung 'chad-par 'gyur ro |*

Dès lors, dans cette tendance, on ne souscrit pas aux classifications (*rnam-bzhag*) [proposées] par la tradition qui, attribuant la méprise de l'ipséité à l'occultation du connaissable, subdivise celui-ci [p. 19] en neuf [degrés] de petite, moyenne ou grande occultation du connaissable, [qui seraient graduellement] bannis par les neuf [étapes du] chemin de la méditation lors de la deuxième terre, etc<sup>67</sup>. C'est ce que l'on va expliquer maintenant.

*Theg-pa gsum-po gang gi yang mthong lam ma thob bar bden bzhi mi rtag la sogs bcu-drug mngon-sum du rtogs zin rgyun ldan du goms-par byas-pas khams gsum gyi nyon-mongs mngon-gyur-ba spangs-pa'i gang-zag gcig yod la des chos kyi bdag-med ma rtogs-pas bden-'dzin nyon-mongs su byas-pa'i nyon-mongs mngon-gyur-ba tsam spong-mi nus la |*

Tant que l'on n'a pas atteint le chemin de la vision de l'un quelconque des trois véhicules, c'est en méditant continuellement la compréhension intuitive préalablement acquise des seize [aspects], telle l'impermanence, des quatre vérités, qu'une personne peut se départir de la manifestation [grossière] des obnubilations des trois mondes. Mais comme cette [personne] n'a point compris l'inipséité des choses, elle ne peut bannir même la simple manifestation [grossière] de cette obnubilation que [constitue] la méprise de l'ipséité, dont [l'auteur] fait une obnubilation.

<sup>67</sup> — Ce sont des points dont l'explication est développée notamment dans toute l'abondante littérature des commentaires sur l'*Abhisamayālaṅkāra*.

*mNgon-pa nas bshad-pa'i dmigs-rnam can gyi nyon-mongs mngon-gyur-ba tsam spong-ba yin no | | zhes dang | sPyod-'jug las | <430> bsTan rtsa dge-slong nyid yin na | | zhes pa nas| Des na stong-nyid bsgom-par bya | | zhes sogs kyi tshig-bcad lnga-po yang| gang-zag 'di la sbyar te 'chad-par byed do |*

Elle ne peut rejeter que la manifestation [grossière] de ces obnubilations dont l'*Abhidharma* dit qu'elles sont "pourvues d'un objet intentionnel" (*dmigs rnam can*). Les cinq vers du *Bodhicaryāvatāra* de "Si tant est que le fondement de la doctrine soit le *bhṣu...*" à "Cela étant, méditons la vacuité" [IX, k° 44-45] s'expliquent si on les applique à un tel individu."

Développement de cette controverse selon un passage du *Joyau opalescent* de 'Ju Mi-pham:

Dans son *Shes-'grel ketaka*, grand commentaire au neuvième chapitre du *Bodhicaryāvatāra* de Īāntideva, 'Ju Mi-pham (1846-1912) dégage toutes les implications de ce passage, qu'il explique dans un sens conforme à la pensée de Klong-chen rab-'byams, de qui Go-rams-pa est très proche sur ce point. La polémique oppose *hñayāna* et *mahāyāna*, dans la mesure où le second semble s'arroger seul la compréhension véritable de la vacuité. Si, dans le texte de Īāntideva, il s'agit avant tout de justifier cette supériorité du grand véhicule, c'est pourtant autour de ce passage que s'est cristallisée l'opposition entre la doctrine générale des philosophes tibétains et la nouvelle pensée de Tsongkha-pa, qui sans se contenter d'affirmer que les *ārya* du petit véhicule ont une part de compréhension de la double inipséité, a été jusqu'à nier toute différence sur ce point entre *hñayāna* et *mahāyāna*. Voici ce qu' 'Ju Mi-pham écrit (pp. 34 sqq du vol. XIV de l'édition 'Jam-dbyangs mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*) :

"Il y a d'ailleurs une autre difficulté [relative au] fondement de la doctrine (*bstan-pa'i rtsa-ba*)<sup>68</sup> : de quel support la doctrine est-elle tributaire ?

<sup>68</sup> Les religieux ordonnés sont le support de la doctrine. Sur ce point, parmi les divers commentaires en tibétain ou en anglais qu'il m'ait été donné de consulter, le plus clair est encore le *mThong-ba don-ldan* de dGe-bshes bsKal-bzang rgya-mtsho, dont la traduction anglaise, *Meaningful to Behold*, comporte ce passage: "After Buddha's passing the monk arhats where those who upheld and where responsible for the propagation of Buddha's teaching. They became like the root of the teaching. But if, as you maintain, they had not understood that all phenomena are devoid of true existence, it would be extremely difficult to maintain that they were actual arhats. It is impossible for there to be an arhat, a being liberated from cyclic existence, who still clings to true existence." Cet argument sert à établir que les *ārya* du petit véhicule ont une compréhension de l'inipséité égale à celle des *ārya* du *mahāyāna*. Tel est la thèse des *dGe-lugs-pa*. Mi-pham va ici prendre le contrepied de leur position, et établir que ce ne sont pas seulement "les auxiliaires de la conduite, tels que la méditation plus ou moins prolongée", qui font la différence entre *hñayāna* et *mahāyāna*.

Si c'est du parfait *Bhṣṣu* ce dernier se trouvant dans l'embarras, il sera difficile que [la doctrine] soit [bien étayée]. On dit en effet qu'il y a cinq espèces de *Bhṣṣu*: celui qui [n']a [que] le nom de *Bhṣṣu*<sup>69</sup> ; le *Bhṣṣu*[auto-] proclamé <sup>70</sup> ; le mendiant qui se fait passer pour un *Bhṣṣu* ; le *Bhṣṣu* effectivement ordonné ; et le *Bhṣṣu* qui s'est défait des obnubilations. Tandis que les trois premiers [ne sont *Bhṣṣu*] que par le nom, les deux derniers valent beaucoup mieux, et ce sont eux qui sont le fondement de la doctrine. De plus, de ces deux, le meilleur des *Bhṣṣu* absolument [parlant], c'est celui qui s'est défait des obnubilations ; [p.35] or c'est lui qui va se trouver en difficulté. En effet, il lui sera impossible de percevoir la vérité, cause de la séparation d'avec les obnubilations, puisqu'on le conçoit comme dépourvu [de la compréhension] du mode-d'être de vacuité. (...)

[Contre-objection] Comment n'y aurait-il pas [hors de la doctrine du *mahāyāna*] de *Bhṣṣu* qui se soit départi des obnubilations ? Même à défaut de la vacuité, il s'en défaira par la [simple] perception des quatre [nobles] vérités.

[Réponse du *mahāyāna* : ] -À cette fin (*de la*), les [seize aspects], tels que l'impermanence, des quatre [nobles] vérités, ne sont pas l'essentiel ; le principe du chemin (*lam gyi gtso-bo*), l'antidote substantiel qui [permet de] rejeter radicalement les obnubilations, est l'éminent discernement qui comprend l'inipsité. Selon les [*Pramāṅga-vārtika*[-*kārikā*]:

"Cette [souffrance inhérente aux composés, telle que] je [la conçois], naît également des conditions [que sont les actes et les obnubilations, et elle se produit sous la forme des agrégats instantanés dépendants] ;

Or ce [mode de production des composés dans leur instantanéité] est le fondement de la vue de l'inipsité.

[Si en effet l'on comprend le mode de production du composé, l'on cesse de percevoir en lui une ipsité, et] c'est par la vue de la vacuité [que l'on se] libère [de tout attachement au *moi* et au *mien*, ce qui ne se peut faire par aucune autre méditation.]

[La vacuité ainsi comprise,] tel est [donc] l'objet de la méditation supérieure."<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Il s'agit du religieux dont le rituel d'ordination a été incorrect, ou dont la motivation est impure.

<sup>70</sup> Celui qui, n'étant pas entré en religion, ou ayant brisé des vœux antérieurement pris, persiste à se proclamer *Bhṣṣu*

<sup>71</sup> *Tshad-ma nam-'grel*, éd. Mi-rigs dpe-skrun-khang, *Tshad-ma rigs-pa'i skor rgya gzhung rtsa 'grel bdam grigs*, vol. I, p. 265. Ce passage se trouve expliqué dans le *Thub-pa'i dgongs-pa rab-tu gsal-ba'i bstan-bcos* de Sa-skya paṅ ita, dans le chapitre relatif à la perfection de l'éminent discernement. Mais ici nous suivons l'exégèse de Mi-pham lui-même, le *Legs bshad snang-ba'i gter* (achevé en 1887 d'après le colophon), que l'on considère comme une de ses œuvres majeures (vol. XX des *Œuvres complètes* dans l'édition citée). C'est en suivant cette glose que je l'ai traduit, en ajoutant entre crochets l'abrégé du

Dès lors, *il serait difficile à ceux qui*, délaissant la vacuité, *ont en l'esprit une visée (sems dmigs-pa dans bcas-pa mams), d'obtenir le nirvā<sup>^</sup>a*, pour cette raison, qu'il n'y a pas moyen de se défaire des obnubilations, tant que l'on ne s'est pas éloigné du voisinage de l'appréhension d'une ipséité <sup>72</sup> :

“Si s'écartant de son voisinage  
On reconnaît l'inipséité de [tout] objet,  
La semence de l'existence est abolie.”

Ainsi, hors de la seule perception de la vacuité de [tout] objet [possible], il ne saurait aucunement y avoir d'autre expédient [propre à] contrer [cette semence de l'existence cyclique, que sont les obnubilations]. Tant que l'on ne se sera pas défait des imprégnations d'attachement à [la représentation d']une existence des objets (*yul*), quand bien même on subjuguerait [un certain temps durant les obnubilations] par exemple au moyen du recueillement, [elles] se produiraient à nouveau [à l'issue de ce recueillement], comme [dans le cas] de l'ataraxie insensible (*'du-shes med-pa'i snyoms-'jug*, skt. *asaṃjñīsamāpatti*). Voilà ce qu'[il faudra] répondre [aux partisans du *hāyāna* qui ne font pas grand cas de la vacuité].

(...)

Ainsi ne convient-il pas [que l'on conçoive l'existence] [p. 36] d'un [moyen] de [se] défaire des obnubilations [qui soit] autre que la vision de la vérité (*bden mthong*) qui est assimilation de (*khong du chud-pa*) la vacuité de non-établissement par nature propre d'un soi de l'objet d'attachement connaturel à la saisie d'un “moi”<sup>73</sup> .

[Objection : ] À quoi ceux-ci [à savoir, les partisans du petit véhicule,] répondent: “Nous acceptons certes la nécessité de la perception de l'inipséité ; mais celle-ci n'est point identique à la vacuité [telle que vous l'entendez], car il convient de considérer la vacuité [du *mahāyāna*] comme une [effroyable] vue de sous-estimation (*skur-'debs*), proclamant le non-être de choses qui [pourtant] existent, telle la forme. Pour ce qui est de l'ipséité des personnes, [en revanche,] reconnaître comme inexistant ce qui est *ab initio* inexistant, est une juste [manière de] voir [les choses].

---

commentaire de Mi-pham.

<sup>72</sup> Paraphrase de la k°44 cd du *Bodhicaryāvatāra*.

<sup>73</sup> Voici ce que je comprends de ce passage d'une grande densité: le seul moyen de mettre un terme définitif aux passions est de percevoir l'inanité de leur objet, que l'on croyait à tort doué d'ipséité, d'une manière en quelque sorte symétrique à (et peut-être par projection de) la fiction d'une ipséité subjective.

[Réponse:] - Il n'y a entre ces deux [vues] aucune différence [du point de vue] de [la] vacuité. En effet, l'inipséité personnelle [n'] est [rien d'autre que le fait] que cette [soi-disant] ipséité personnelle ne soit que simple dénomination sur la base d'agrégats non essentiellement établis. Or la vacuité des choses [est le fait qu'en dépit des] imputations telles que "corps" ou "vase" [effectuées] sur la base d'une collection, telle que les membres [du corps ou les parties du vase], ces agrégats sont [eux aussi] vides d'un essentiel établissement [prétendu]. Il n'y a donc, dans ces deux cas, qu'un simple différence de base de vacuité (*stong gzhi*) [ou de] sujet [de prédication] (*chos*), mais le prédicat (*chos-can*), [qu'il s'agisse de] l'inipséité des choses en général (*chos spyi*) ou des personnes [en particulier], est l'antidote à la cause du *saḍsāra*. Dès lors, il n'y a nulle différence dans la manière d'être vide [dans les deux cas], hormis des distinctions purement oiseuses.

Mais si, sans avoir assimilé [l'idée] que le vide de l'ipséité, c'est [le fait que cette dernière n'est qu'une] simple imputation sur la base des agrégats, on a [seulement] conscience de l'inexistence de [quelque chose] comme un "soi" permanent, unique et autonome, maître et possesseur des agrégats, [en se figurant ces] agrégats [comme] existant assurément, on ne se départira pas ainsi de [la tendance] subtile [à] se prendre pour soi-même. C'est pourquoi, tant que l'on n'aura pas perçu la "vacuité de non-établissement essentiel" de l'ipséité, même en se défaisant de [la fiction] d'un Soi éternel, aussi longtemps que l'on prendra les agrégats de sa propre série pour tels, aussi longtemps [la tendance à] se prendre pour soi-même [subsistera-t-elle] non renversée. Selon la *Ratnāvalī*:

"Aussi longtemps qu'il y aura une saisie (*'dzin*) des agrégats,  
Aussi longtemps se prendra-t-on pour soi-même.  
Et si l'on se prend pour soi-même, il y a aussi l'acte (*karman*)  
Qui est produit de cela seul."

C'est-à-dire qu'hors de la vacuité de non-établissement de l'ipséité personnelle par ses caractéristiques propres, [p. 37] aurait-on même la vue par exemple de l'inexistence d'une ipséité permanente, aussi longtemps qu'il y aura saisie des agrégats, aussi longtemps sera-t-il impossible de renverser la saisie d'une ipséité. Ceux qui présentent [les choses] autrement ne sont pas [en accord] avec la pensée de Nāgārjuna et Candrakīrti. Ainsi, selon le *Madhyamakāvātāra* :

“[Supposons qu’] au moment de la compréhension de l’inipséité, l’on [ne] se défasse [que de l’idée] d’une ipséité permanente,

Comme [nous] ne concevons pas que celle-ci soit le support de [la tendance à] se prendre pour soi-même,

Une thèse qui affirmerait que par la [simple prise de] conscience de l’inexistence d’une ipséité [permanente]

La vue de l’ipséité, abolie, serait balayée, serait extravagante au dernier degré.

Celui qui, voyant qu’un serpent s’est logé dans un creux du mur de sa maison

Serait réconforté, et, en se disant: “il n’y a point ici d’éléphant”,

Se débarrasserait ainsi même de la frayeur [qu’inspirent] les serpents

Serait, - hélas ! - la risée d’autrui...”<sup>74</sup>

C’est ainsi (*des na*) que les thèses (*zhe-‘dod*) de ceux qui, prétendant (*rloms nas*) qu’il y a (*yod-par*) une grande différence (*khyad chen-po*) entre (*la*) l’inipséité des choses et [celle] des personnes (*chos dans gang-zag gi bdag-med*), professent (*‘dod-pa mams kyi*) que la vacuité d’inipséité des choses (*chos bdag-med stong-pa nyid*) est superflue (*mi dgos-par*) et que la seule inipséité des personnes est libératrice (*gang-zag gi bdag-med kho-nas grol-bar*), [ces thèses, dis-je,] reviennent [à affirmer] (*yin la*) que toute substance qui accède à l’être n’est point vide, tandis que ce dont l’être n’est aucunement éprouvé, l’ipséité [subjective], à l’instar des cornes du lièvre, est un irréel (*don la med-pa zhig ste*). [Les partisans de cette vue qui oppose vigoureusement l’inipséité des choses à celle des personnes] nous cherchent querelle en demandant à quoi l’inipséité des choses peut bien être bonne, faute de reconnaître, en l’ipséité personnelle, l’écécité d’une imputation à partir d’un suppôt (*brten nas btags-pa ‘i de kho na nyid*). Or si l’on y regarde bien, les deux inipséités sont unisapides, [pour autant qu’elles sont] simplement vacuité de [ce qui n’est qu’] imputé. Ayant bien réfléchi en moi-même sur le fait qu’elles ne diffèrent en rien, [il m’apparaît que] les *brāvaka* et les *pratyekabuddha* [également] ont la compréhension de l’inipséité des choses, ou vacuité ; ce qui est prouvé par un raisonnement de force substantielle<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Chp. VI, k° 183-184, que je traduis en accord avec la glose de Mi-pham, dans le *Dri-med shel phreng* p. 728 du T. I des *Œuvres complètes* dans l’éd. mKhyen-brtse. On comparera avec profit ce passage du commentaire de Mi-pham avec son pendant dans l’auto-commentaire de Candrakīrti (pp. 246-247 de l’édition de Sarnath) ou dans le commentaire de Red-mda’-ba (pp. 256-257 de l’édition de Sarnath), remarquable pour sa clarté. Il se peut que la différence de la présente traduction et de celle proposée par M. Driessens dans son *Entrée au milieu* soit due à quelque particularité du *dGongs-pa rab gsal*, le commentaire de Tsong-kha-pa, lorsqu’il traduit les deux premiers vers de la k° 183. Il est vrai que l’on a affaire ici à l’un des points controversés de l’interprétation de Tsong-kha-pa.

<sup>75</sup> C’est à dire, un syllogisme où les déterminités pensées dans le grand terme (*gzhal-bya*) et dans le

puisqu'ils ne seraient pas à même de se départir des obnubilations<sup>76</sup>.

[Objection : ] Il faudrait comprendre par là, à cet égard, que les *arhat* des *Brāvaka* et des *pratyekabuddha*, qui comprennent comme vacuité l'inipséité personnelle, [comprennent par là même] les diverses nuances (*bye brag*) de l'inipséité des choses, qui est également vacuité. Or dire qu'ils ont la compréhension du vide de tous les connaissables, tels que les agrégats, etc., [p. 38] ne convient en aucune façon, "puisque c'est [grâce à] cette inipséité que [l'on est] entièrement libéré", selon une formule qui dans l'auto-commentaire du *Madhyamakāvātāra*, est expliquée comme "énoncée pour montrer que l'antidote de la double occultation est la double inipséité"<sup>77</sup>. On avait en effet antérieurement réfuté l'objection (*dogs-pa*) qui [prétendait] établir que les *Brāvaka* et les *pratyekabuddha* ont une pleine compréhension de la vacuité, en disant qu'ils n'ont pas acquis une parfaite accoutumance à l'inipséité, et que la sextuo-décuple vacuité est exposée dans le seul *Mahāyāna*.

[Réponse : ] C'est donc [en se plaçant] au point de vue du caractère incomplet de la compréhension qu'ont *Brāvaka* et les *pratyekabuddha* de l'inipséité des choses, que l'on dit qu'ils ne comprennent pas cette inipséité, formule [dont le dessein est] de récuser [une vue non pas fausse, mais] inférieure. Les *Sĕtra* disent en effet de la sagesse des *Brāvaka* et *pratyekabuddha* qu'elle est aussi menue que la cavité creusée par un ver dans une graine de moutarde. Ils nient d'autre part qu'il y ait, pour qui aurait délaissé la vacuité, un autre chemin libérateur ; c'est donc afin d'accéder à cet unique portail de la quiétude (*zhi sgo gnyis su med-par sgrub-pa'i slad du*) que les *arhat* des [véhicules des] *Brāvaka* et *pratyekabuddha* ont [acquis une

---

moyen terme (*rtags*) sont conjointes dans la nature du sujet même et non posées en lui d'une manière purement verbale. Ainsi, soient les êtres accomplis du petit véhicule, mentionnés par notre auteur (sujet, *dharmīn*) ; ils ont la compréhension de la vacuité (grand terme, *sādhya-dharma*), puisqu'ils ont mis fin aux obnubilations (moyen terme, *hetu*).

<sup>76</sup> Ici la doctrine de Mi-pham paraît rejoindre celle de Tsong-kha-pa, pour autant qu'il ne refuse pas aux adeptes avancés du petit véhicule toute compréhension de l'inipséité. Mais la différence va surgir dès la ligne suivante.

<sup>77</sup> Si ces adeptes du *Hāyāna* avaient la pleine compréhension de la double inipséité, comme l'affirment Tsong-kha-pa et sa postérité, il s'ensuivrait (du point de vue de l'auteur) qu'ils seraient entièrement libérés des deux occultations, et seraient donc des *buddha* ; ce qui n'est pas. Il faut donc maintenir une distinction entre leur compréhension de l'inipséité d'une part, et celle qui, d'autre part, est propre aux pratiquants de la voie des *bodhisattva*.

Le rapport de la compréhension de la vacuité à la double occultation est interprété d'une manière singulière dans la doctrine de Tsong-kha-pa, si bien que pour lui il est parfaitement possible d'avoir intégralement compris la vacuité sans avoir atteint l'état de Buddha. Cette conception singulière de la compréhension de la vacuité égale dans les trois véhicules commande (pp. [17] - [19] de la *Distinction des vues*) une curieuse manière de concevoir la purification de cette double occultation dans les petit véhicule d'une part et le grand véhicule d'autre part. Ce système est réfuté aux pp. [65] - [70] et Go-ram-pa expose sa solution pp. [130] - [132]. La question est très longuement développée dans les deux *brGal-lan* de Mi-pham.

représentation] élémentaire de la vacuité, [ayant pris] conscience de l'écécité produite-en-concaténation de l'ipséité. Il est très important de concevoir [comment] ces deux [discours] ne sont pas incompatibles. Autrement, lorsque la *Mère des vainqueurs*<sup>78</sup> dit à la fois qu'il n'est point de délivrance pour qui a le sentiment de la substantialité, et que les trois Éveils s'obtiennent sur la base de la vacuité, comment comprendre, par exemple, les distinction de "proche" et de "lointain" [que comporte] la *Mātrikā fruitive*<sup>79</sup> relativement à la conscience de la base<sup>80</sup>, lorsqu'elle départage les spécificités des trois modalités telles que la conscience de la base (*gzhi-shes*)<sup>81</sup>? C'est ainsi que, même si, d'une manière générale, la vacuité étant l'unique portail de la quiétude, c'est nécessairement en se fondant sur elle que chacun des trois Éveils [peut être] obtenu.

Ne vous enfermez donc pas tout uniment dans cette croyance des esprits mal dégrossis<sup>82</sup> qui, s'attachant à "la vacuité" comme à une réalité compacte (*ril-po gcig bden du zhen-pa*), se figurent qu'on ne peut la comprendre sans la comprendre toute à la fois (*cig car du*), et que ne point l'entendre c'est n'y rien comprendre du tout. S'il en était ainsi, les Paroles [des Éveillés] ainsi que les expositions de [leur] Pensée seraient d'une prodigieuse confusion (*rmad 'khrugs*). En effet, si la perception [p. 39] de la vacuité d'une seule substance impliquait la perception en celle-ci de la vacuité selon laquelle toutes les substances sont vides<sup>83</sup>, il s'ensuivrait l'impossibilité des seize vacuités établies par les raisonnements divers du grand véhicule, [l'impossibilité] d'une amélioration [graduée] de la perception [de la vacuité] en fonction des distinctions dues aux austérités [poursuivies durant des périodes] telles que les trois *asaṃkhyeya*, et à la séparation d'avec les [occultations] adventices lors de l'élévation d'une Terre (*bhĒmi*) à l'autre ; [l'impossibilité] pour les systèmes philosophiques supérieurs d'avoir le pas sur les inférieurs. S'il en allait de la sorte, il s'ensuivrait, à défaut (*mad* = sic pour *med*) d'une compréhension de la vacuité qui surpassât celle des *brāvaka* et des *pratyekabuddha*, que le *mahāyāna* passerait (*dar*) dans le *hñayāna*, et que les

<sup>78</sup> Épithète de la *Prajñāpāramitā*

<sup>79</sup> Épithète de la *Prajñāpāramitā*

<sup>80</sup> Il s'agit du mode de conscience de l'ipséité qui est propre, selon l'*Abhisamayālaṅkāra*, au *Hñayāna*. Par base, il faut ici entendre les *skandha*, les *dhātu* et les *āyatana*; pour plus de détails, cf. *Bod rgya tshig-mdzod chen-mo*, T.III, p. 2421. L'auteur veut ici faire voir qu'il n'y a pas tant une distinction d'essence qu'une différence de degré entre la conscience de l'ipséité propre aux adeptes du petit véhicule et celle qui n'est donnée qu'aux *bodhisattva* : une différence d'essence serait inintelligible ; mais il ne faut pas aller jusqu'à nier qu'il y ait une différence dans le degré de perfection, sans quoi, en définitive, la différence des Éveillés des trois véhicules deviendrait inassignable..

<sup>81</sup> Allusion à un passage de l'*Abhisamayālaṅkāra*

<sup>82</sup> Les *dGe-lugs-pa* sont ici principalement visés.

<sup>83</sup> Comme semble le dire un fameux passage d'Āryadeva

systèmes philosophiques inférieurs, [qui mènent] plus promptement [à leur but propre] que les supérieurs, seraient donc plus profonds [faute d'une différence dans le degré de perfection de ces divers buts]<sup>84</sup>.

[Objection:] Ces objections (*gnod-pa*) sont en effet incertaines ; car le grand et le petit véhicules se distinguent au point de vue de la méthode, pour ce qui est de [la manière de] se départir de ce qu'il faut abandonner<sup>85</sup>.

[Réponse : ] Si la connaissance principielle (*ye-shes*) qui comprend ce qui est à comprendre (*rtogs-bya rtogs-pa*) et est exempte de [toute] incompréhension de ce qui est à comprendre (*rtogs-bya ma rtogs-pa'i cha yod-pa de dang bral-ba*) n'était pas [à même de nous] défaire de ce dont il faut se départir (*spang-bya spong-ba min na*), on ne se déferait jamais de ce dont il faut se départir (*spang-bya nam yang mi spong-bar 'gyur*), puisque même la présence de la connaissance principielle compréhensive serait incapable de nous en défaire [or tout autre antidote ne serait à plus forte raison pas à même de le faire]. Cela reviendrait à affirmer qu'en dépit du lever du soleil, la ténèbre n'est point abolie.

Cela étant, il faut dire que, lorsque l'éminente connaissance principielle compréhensive se produit, elle ne peut se produire sans relation à l'éminente Méthode ; or si [cette Méthode] n'était point développée, il n'y aurait pas suspension de ce dont il faut se départir ; [mais elle l'est, puisque cela est nécessaire à la connaissance principielle, qui dès lors ne peut être présente, sans que simultanément on soit purifié de "ce dont il faut se départir"]. En revanche, il ne convient pas de professer que, bien que la connaissance principielle compréhensive fût déjà (*dang-po nas*) présente, elle soit tributaire d'autre chose [qu'elle-même] pour ce qui est de nous défaire de ce dont il faut se départir ; [une telle thèse ferait de nous] la risée des sages<sup>86</sup>.

[Objection : ] - Mais n'est-il pas dit que la vacuité d'une chose est la vacuité de toutes ? Et qui pourrait nier que celui qui a conscience de la vacuité d'une [chose] peut, en appliquant [à d'autres cas ce qu'il a compris], percevoir celle de toutes ?

<sup>84</sup> Comp. *Ita-ba'i shan 'byed* pp. [83] sqq.

<sup>85</sup> C'est précisément la thèse de Tsong-kha-pa, telle qu'on l'a rencontrée plus haut.

<sup>86</sup> Cette doctrine, ridicule aux yeux de l'auteur, consisterait à dire que la connaissance principielle étant insuffisante, elle doit être accompagnée d'une méthode qui lui resterait extérieure. Il n'affirme pas pour autant que la connaissance principielle puisse être donnée même en l'absence de la méthode ; mais c'est que la méthode est requise pour la venue au jour de la connaissance principielle, qui, une fois révélée, l'enveloppe et la récapitule en soi.

[Réponse : ] Nous pensons certes [également] que toutes choses sont unes en siccité (*de bzhin nyid du*) ; et que si l'entendement applique à toutes choses le raisonnement qui l'assure de la siccité d'une seule, et qu'il s'y accoutume (*goms*), il apercevra la siccité de toutes choses. [p .40] Qui pourrait nier, cependant, l'existence de tous ces divers degrés des voies de compréhension intuitive, dépendant des particularités des actes et des facultés des sujets à convertir, des précepteurs spirituels et des portails d'accès au chemin ?

Dès lors, même s'il existe une variété de voies circonstanciées pour la conversion des différents mondes, comme hors de l'unique siccité, il n'est point de mode-d'être ultime de toutes choses, [il faut bien] que tous les chemins mènent comme à leur aboutissement à la sagesse omnisciente qui comprend cette [unique siccité]. Et tel est l'unique véhicule ultime. Cette proposition établie à l'aide d'un "raisonnement par l'ordre des choses" est le rugissement léonin de Nāgārjuna et sa postérité ; et c'est de cette manière qu'il faut interpréter (*gtan la dbab-pa*) les thèses [relatives à l'unité du mode-d'être de toutes choses] que l'on a dites (*ji skad bshad-pa'i don*). C'est ainsi que ni [l'idée que] les *brāvaka* et *pratyekabuddha* n'auraient pas la [moindre] compréhension de l'inipsité des choses, ni [l'idée qu'] ils en auraient la compréhension intégrale ne sont [conformes à] la pensée (*dgongs-pa*) des grands auteurs du *mahāyāna* ; [dont on prendra connaissance dans] ce joyau qui dissipe l'indigence de l'entendement qu'est la section explicative [de ce point] (*legs-par bshad-pa'i cha-shas*) du *Trésor de joyaux qui comble les aspirations*<sup>87</sup> du souverain de la Religion Klong-chen [rab-'byams]. On a donc distingué (*nyi tshe-ba*) la connaissance principielle qui comprend l'inipsité des choses, [comme] genre, de la science (*mkhyen-pa*) comprenant l'inipsité subjective, [comme] espèce. [De même,] l'appréhension ('*dzin*) d'une ipsité des choses étant la confusion générique (*rmongs-pa spyi*), la conception d'une ipsité subjective en est un espèce; [il en va de cette relation] comme [du rapport] du bois [genre] au *palāṣa*<sup>88</sup> [espèce].

C'est de la conception d'une ipsité subjective qu'est issue l'occultation des obnubilations (*kleśāvarāṅga*), telles que l'avarice ; et c'est de la conception d'une ipsité des choses que naît l'occultation des connaissables. Cela étant, c'est par sa science compréhensive de la double inipsité que le *bodhisattva* se départit de la double occultation. Par le chemin

<sup>87</sup> le *Yid-bzhin rin-po-che'i mdzod*, dont Mi-pham a composé plusieurs gloses.

<sup>88</sup> Arbre identifié par S. C. Das (*Tibetan-English Dictionary*, p. 777) comme étant le *Butea frondosa*.

des *brāvaka* et *pratyekabuddha*, on ne se défait que des obnubilations. Pour ce qui est du mode de départition, c'est lors du chemin de la vision (*darṣanamārga*) du grand véhicule que l'on se départit de la part de pure imputation (*kun btags kyi cha*) de la double occultation. Puis, s'étant graduellement [appliqué à se] défaire à la fois [p. 41] des deux obnubilations, en dépit de l'absence d'obnubilations chez les [*bodhisattva*] des [trois] Terres pures, [absence] due à la puissance de la répudiation de la conception d'un moi lors de la huitième Terre, ils se départissent alors de la seule occultation des connaissables [qui leur reste partiellement]. Sitôt qu'il aura, au terme de la dixième Terre, triomphé des imprégnations de perceptions trompeuses même les plus subtiles au moyen du recueillement adamantin, le Buddha Bhagavan, parvenu à l'intuition (*mngon-par*) de la siccité [de] l'Élément Réel, aura obtenu le Corps de sagesse adamantine. Telle est l'unique pensée [que partagent] les grands auteurs (*shing-rta chen-po*) de l'Inde ; ne la mêlez point aux opinions tibétaines ! En effet, si l'on a connaissance de ce point essentiel (*gnad*), les digues ('*gags*) des diverses tendances [qui s'expriment dans] la tradition (*gzhung lugs du ma*) s'effondrant d'elles-mêmes (*rang grol te*), le fleuve de la Pensée en viendra à se mêler à la sphère de connaissance principielle.

Aussi, à ceux qui penseraient que l'on atteint au *nirvāṇa* grâce à l'aperception des quatre [nobles] vérités, consummant comme un feu les obnubilations dont il faut se départir, [nous répondrons comme suit : ] il est prouvé qu'à défaut d'une compréhension de la vacuité il est impossible d'apercevoir la vérité ; et de plus, autre inconvénient [de la position du contradictoire], se serait-on même départi des obnubilations à l'aide de l'aperception de l'inipséité subjective que cela ne serait pas la libération parfaite (*grol-ba'i mthar-thug*). En effet, si l'on se libérait par la seule séparation (*spangs-pa*) d'avec les obnubilations, il s'ensuivrait (*rigs*) que l'on serait libéré aussitôt que l'on se serait départi des obnubilations ; et l'on assentirait alors [à la thèse, qui dit que celui qui est libre à l'égard des seules [obnubilations] est délié ('*ching-ba med-pa*) [à tous égards]. Lui donne-t-on son assentiment ? [On sera en position] difficile (*gnod do*), car il est patent (*mthong-ba yin-pas*) que bien qu'ils soient sans obnubilations, les nobles *arhat*, tel Maudgalyāyana, [voient] les virtualités (*nus-pa*) de leurs actes passés mûrir aujourd'hui ."

Revenons au texte de Go-rams-pa bSod-nams seng-ge :

“[20] *bZhi-pa ni | dbu-ma-pa gzhan gyis kun-gzhi med cing | phyi-don khas-len-pa yang yod la | 'ga'-zhig phyi-don khas mi len-par kun-gzhi khas-len-pa'ang yod mod kyi |*

Quatrièmement, certes, parmi les autres adeptes du *madhyamaka*, il y en a pour professer l'inexistence du substrat universel et [l'existence] d'une réalité extérieure<sup>89</sup>, et d'autres qui nient la réalité extérieure tout en souscrivant à la thèse du substrat universel<sup>90</sup>.

*de dag ni yod na rang gi mtshan-nyid kyis yod dgos la rang gi mtshan-nyid kyis med na med dgos-par 'dod-pa'i lugs yin la |*

Mais [ces opinions se développent] au sein de systèmes où ce qui est [dit] exister est censé exister de par ses caractéristiques propres [ou : en tant que singulier réel], et [où] ce qui n'aurait pas d'existence de par ses caractéristiques propres [ou : en tant que singulier réel] n'aurait pas d'être [du tout].

*'dir ni kun-gzhi med kyang las-'bras kyi 'brel-ba 'jog shes-pas kun-gzhi khas mi len-zhing | phyi-don dang shes-pa Sher-phyin gyi mdo las | rang-bzhin gyi<sup>91</sup> stong-par gsungs-par mtshungs shing mNgon-pa las rang spyi'i mtshan-nyid yod mnyam du bshad-pa ltar bya dgos-pas*

Or, [disent les partisans de Tsong-kha-pa,] si nous ne professons pas le substrat universel, c'est parce que nous savons poser la relation entre l'acte et son fruit sans [nous encombrer de l'hypothèse du] substrat universel<sup>92</sup>. Les *sĒtra* de la *Prajñāpāramitā* disent en effet des objets extérieurs et de la conscience qu'ils sont au même titre vides de nature propre ; et il faut faire comme dans l'*Abhidharma*, qui explique de concert [ce qui de part et d'autre relève] du singulier réel et de l'être de raison (*rang spyi'i mtshan-nyid*).

*don shes gnyis-ka la tha-snyad btag<sup>93</sup>-pa'i btag<sup>94</sup>-don yod tshul dpyad na mi rnyed-par mtshungs la de-ltar na'ang tha-snyad kyi dbang gis kun-rdzob tu yod-par 'jog-pa'ang khyad-par med-pa'i phyr ro |*

<sup>89</sup> Notamment les *svātantrika-sautrāntika*, qui suivent l'autorité de Bhāvaviveka.

<sup>90</sup> Les *svātantrika-yogacāra*, qui adhèrent à l'interprétation de Īāntarak ita. À vrai dire, comme on l'a vu, un certain nombre d'auteurs tibétains, à commencer par Go-rams-pa et Mi-pham, ne jugent pas cette position incompatible avec la vue *prāsaṅgika*. Mais tel n'est pas le jugement de Tsong-kha-pa.

<sup>91</sup> *Rang-bzhin gyis* dans l'éd. de Sarnath.

<sup>92</sup> Tsong-kha-pa a consacré un traité aux apories du *manas* et de la conscience-réceptacle, le *Yid dang kun-gzhi'i dka'-ba'i gnad*, avec son auto-commentaire, le *Yid dang kun-gzhi'i dka'-ba'i gnas rgya-cher 'grel-pa*. Ils se trouvent dans le double volume *Tsa-Tsha* de l'édition Mtsho-sngon mi-rigs dpe-skrun-khang des Œuvres de cet auteur, respectivement aux pp. 1113-1117 et 1118-1206.

<sup>93</sup> *btags* dans l'éd. de Sarnath.

En effet, [d'une part] objets et consciences étant [au même titre] les objets d'application d'imputations conventionnelles, il sont également introuvables à l'examen ; et [d'autre part], du point de vue conventionnel, on les classe [les uns et les autres également] parmi les existants superficiels ; ils ne présentent point de différence [à cet égard non plus].”

Il faut ici préciser que le réalisme de Tsong-kha-pa est d'un ordre très particulier. Le vén. dGe-bshes bSod-nams rgyal-mtshan, ancien abbé du Collège Tantrique de rGyud-smad, soulignait précisément, dans un entretien qu'il nous a accordé au début de l'été 1997, la distinction entre *phyi-don*, “objet externe”, et *phyi-gzugs bem-po*, “forme externe matérielle”. Ce représentant de l'école dGe-lugs-pa faisait observer que, selon l'interprétation de la doctrine *prāsaṅgika* qui prévaut dans la postérité de Tsong-kha-pa, si l'on pose l'existence conventionnelle de l'*objet externe*, on récuse en revanche celle de la *forme externe matérielle*, telle qu'elle est conçue dans les écoles du *hīnayāna*.

Nous n'avons pas saisi la teneur précise de cette distinction ; mais il est clair qu'il s'agit de tempérer le réalisme apparent de la doctrine de Tsong-kha-pa, en un sens plutôt phénoméniste que proprement idéaliste.

On pourrait dès lors se demander s'il y a vraiment un abîme entre une pensée (celle de Tsong-kha-pa) qui pose l'existence conventionnelle d'un objet externe, qui à l'analyse s'évanouit non moins que l'esprit, et une doctrine (celle de Go-rams-pa) qui, après un détour par le point de vue idéaliste, abolit l'esprit non moins que l'objet.

Car en effet il nous semble — et sur ce point nous nous sommes heurté aux vives protestations de notre savant interlocuteur — que l'idéalisme bouddhique lui-même s'accorde en définitive avec la perception commune, laquelle, comme le montre Berkeley, ne postule rien de tel que l'existence de la matière, notion obscure et même si dénuée de sens à l'examen. Si affirmer l'existence de l'objet externe, ce n'est que poser la différence, au sein de la série psychique, des modes sur la base desquels s'opère l'appréhension du “moi” et de ceux que l'on tient pour “non-moi”, il nous semble permis de dire que le *vijñānavāda* reconnaît l'existence de l'objet externe, ni plus ni moins que l'opinion commune. Lors même d'un rêve, si je crois percevoir une montagne, celle-ci me paraît relever du non-moi, à la différence des données du sens interne. Certes, pour les *vijñānavādin*, toutes ces perceptions sont

---

<sup>94</sup> *btags* dans l'éd. de Sarnath.

autant de modes de la conscience ; mais celle-ci n'étant que la somme de ses modes, et non quelque substance unique modalisée, la différence réciproque des modes est une différence réelle (ils sont autant d'étants distincts, du moins du point de vue superficiel). Dès lors il y a bien "extériorité" (différence réciproque) entre les modes sur la base desquels s'effectue l'appréhension du "moi" et de ceux sur la base desquels s'opère l'appréhension du "non-moi". Nous maintenons donc que les *vijñānavādin* admettent la réalité de l'objet externe (extérieur au moi), tout en récusant sa transcendance (il est immanent au courant de conscience).

L'enjeu véritable de la discussion nous paraît être le suivant : renvoyer idéalisme et réalisme dos à dos comme vaines constructions métaphysiques au non d'un pur phénoménisme est certes expédient en ce qui concerne la doctrine de la vacuité ; mais c'est s'exposer aux plus graves embarras lorsqu'il s'agira d'expliquer la causalité telle que le bouddhisme l'entend, c'est-à-dire, notamment, selon sa portée éthique. Si, en effet, les perceptions de chacun ne sont pas le développement visible de ses propres imprégnations psychiques, il devient extraordinairement épineux d'expliquer comment il se fait que (comme le bouddhisme l'affirme) les expériences de chacun sont à l'image de sa conduite passée, et en sont le fruit. On aura beau jeu d'invoquer la simple production conditionnée, autrement dit la simple consécution réglée, sans fondement ni raison, des apparences ; il deviendra impossible de démontrer la doctrine du *karman*, qui dès lors deviendra un simple objet de foi. L'idéalisme est nécessaire, même au simple titre de moment dépassé du système (comme chez Klong-chen rab-'byams, Go-rams-pa et Mi-pham) pour fonder en raison les grandes thèses du bouddhisme ; c'est du côté de l'explication de la causalité que le caractère passablement nihiliste des implications de la doctrine de Tsong-kha-pa doit se dévoiler.

Comme on l'a déjà vu, la conception de la causalité n'est pas sans rapport avec la conception de l'inférence (pour autant qu'elle n'est pas moins production causale de l'idée vraie dans l'esprit que démonstration d'un contenu vrai) :

*"Inga-pa ni rang gi mtshan-nyid kyi grub-par 'dod na ni nges-par [21]  
rang-rgyud bya dgos te | rang-sde dngos-por smra-ba dang Legs-len-'byed la  
sogs-pa bzhin no |*

Cinquièmement, si l'on adhère à [la thèse d'un] établissement par sa caractéristique propre [ou : en tant que singulier réel], il faut assurément faire

usage de syllogismes autonomes, comme le font les substantialistes de notre parti [=bouddhistes] ainsi que [des auteurs] tels que Bhāvaviveka.

*| Tha-snyad du yang rang gi mtshan-nyid kyis grub-pa'i chos mi 'dod na ni rang-rgyud khas mi len-par gdon mi za-bar bya dgos-pas 'di dgag-bya phramo nas 'gog-pa 'di la thug go |*

Mais si l'on ne pense pas qu'il y ait même conventionnellement des choses établies de par leur caractéristique propre, il n'est pas douteux que l'on doive s'abstenir de faire usage de syllogismes autonomes. *On arrive à cette réfutation en partant de [la question du] réfutable subtil.*"

On appelle *rang-rgyud*, syllogisme autonome (selon la traduction consacrée), un syllogisme traditionnel indien, de la forme : "soit A le sujet ; il est C, car il est B" (ce qui peut facilement se transposer sous la forme du syllogisme aristotélicien classique, comme on l'a vu dans le premier essai de ce volume). Ce syllogisme est dit autonome, quand le raisonnement repose sur des prémisses que son auteur assume pour son propre compte (ou, dans un débat, sur des prémisses que les deux protagonistes sont censés recevoir pour vraies). Il est analogue à la causalité entendue comme "production à partir d'un autre", au sens où l'idée de la vérité de la conclusion est produite dans l'esprit à partir de l'idée des prémisses, d'abord posées comme vraies. Or le singulier réel (*rang-mtshan*) est déterminé dans sa réalité par son efficence, c'est-à-dire par sa vertu productive. Si bien qu'il y a un lien entre (1) une certaine conception de l'être ; (2) une certaine conception de la causalité ; et (3) une certaine conception de la démonstration comme instrument de vérité.

Dès lors que Tsong-kha-pa renonce aux deux premières, il doit, fidèle à Candrakīrti, rejeter la troisième ; et c'est à l'aide du seul *prasaṅga* ou réduction à l'absurde qu'il doit établir la vacuité des phénomènes. La réduction à l'absurde en effet est un raisonnement hypothétique, qui ne repose pas sur la présupposition de la vérité des prémisses, mais qui au contraire en développe les implications pour les ruiner : "Si A existait, nécessairement B existerait ; mais B n'existe point, donc A n'est pas." Ainsi la vacuité ne repose sur aucune présupposition logique, qui serait en même temps une position ontologique subtile.

On pourrait cependant se demander si la simple forme logique de la recherche des conséquences fatales d'une prémisse donnée n'enveloppe pas elle-même une certaine présupposition ontologique du même ordre. En

chandeant de registre dans la démonstration, est-on passé de la “production à partir d’un autre” à la “simple production conditionnée” ? C’est là un point qu’il faudrait examiner plus à fond.

“ *Des na Legs-ldan-'byad la sogs-pas rang gi mthsan-nyid kyis grub-pa'i chos khas- <431> blangs-pas de bsgrub-pa'i phyir du rang-rgyud kyi gtan-tshigs khas-blangs dgos la | sLob-dpon Zla-ba la sogs-pas rang gi mthan-nyid kyis grub-pa'i chos khas ma blangs-pas rang-rgyud kyi rtags dang dam-bca' khas-len-pa'i don med do |*

C'est parce que Bhāvaviveka et ses pareils conçoivent des choses existant de par leurs caractéristiques propres [ou en tant que singuliers réels] qu'ils sont bien obligés d'adhérer à [la méthode des] syllogismes autonomes. En revanche, dans la mesure où [les *prāsaṅgika*], tel le maître Candra [kṛti], ne conçoivent point de choses existant de par leurs caractéristiques propres [ou en tant que singuliers réels], ils serait absurde qu'ils adhèrent à [la méthode des] syllogismes autonomes, ou qu'ils professent [quelque] thèse [que ce soit].

*// Tshig gsal las dbu-ma yin na ni rang gi rgyud kyis rjes su dpag-par bya-ba rigs-pa min te | phyogs gzhan khas-blangs-pa med-pa'i phyir | zhes gsungs-pas kyang rang-rgyud khas mi len-pa'i shes-byed du rang gi mtshan-nyid kyis grub-pa'i chos khas-len-pa [22] med-pa bkod-pa yin no bzhed do ||*

*(mTha' bral la dbu-mar smra-ba'i lugs brjod-pa)*

[p. 22] [De ceux qui prônent l'absence de limite-extrême en tant que [voie] médiane]<sup>95</sup>

*Lugs gsum-pa ni | Gangs-ri'i khrod kyis Thub-pa'i rgyal-tshab rNgog-lo chen-po la sogs-pa gSang-phu'i dge-ba'i bshes-gnyen gong-ma rnam dang |*

Quant à la troisième tendance, il s'agit de la vue médiane dénuée de limites extrêmes, que méditèrent et enseignèrent à autrui les sages accomplis du Tibet, la mélodie unique qu'entonnaient d'une seule voix les anciens maîtres de gSang-phu, tel le grand rNgog lo-tsa-ba, régent de l'anachorète en notre amas de neigeuses montagnes ;

*bshad sgrub gnyis kyis sgo nas rGyal-ba'i bstan-pa 'dzin-pa la 'gran-zla dang bral-ba rje-btsun Sa-skya yab sras rnam dang |*

<sup>95</sup> Cette tête de chapitre ne se trouve que dans l'édition de Sarnath ; c'est à l'évidence un ajout de l'éditeur, au demeurant utile pour faciliter la lecture.

les vénérables *sa-skya-pa* père et fils, incomparables détenteurs de l'enseignement du Vainqueur tant dans le registre de l'étude que dans le domaine de la pratique ;

*sgrub-rgyud bstan-pa'i rgyal-mtshan 'dzin-pa Mar-pa dang | Mi-la la sogs-pa'i skyes chen rnams dang |*

des grands êtres tels que Mar-pa et Mi-la, qui tenaient la bannière de l'enseignement de la lignée de la pratique ;

*mtha'-bral dbu-ma'i srol-'byed lo-tsa-ba Pa-tshab Nyi-ma grags dang | de'i dngos-slob Zhang thang-sag-pa Ye-shes 'byung-gnas la sogs-pa dang |*

de l'initiateur [au Tibet] de la tradition du *madhyamaka* exempt de limites extrêmes, le traducteur Pa-tshab [ou sPa tshab] Nyi-ma grags, et de ses disciples véritables, tels Zhang Thang sag-pa Ye-shes 'byung-gnas<sup>96</sup> ;

*rMa-bya Byang-chub brtson-'grus dang | de'i rjes 'brang gZad-pa ring-mo dang rtogs-pa nang nas rdol-bas nges-don gyi dgongs-pa rang-dbang du 'chad-pa lCe-sgom Shes-rab rdo-rje la sogs-pa nas bzung ste dpal-ldan Sa- [23] -skya-pa'i mkhas-pa g.Yag gZhon gnyis kyi bar du byon-pa'i Bod yul gyi mkhas-grub mtha' bral dbu-ma'i lta-ba rang gis bsgom zhing | gzhan la 'chad-pa <432> thams-cad mgrin gcig dbyangs gcig tu 'di ltar gsung ste |*

de rMa-bya Byang-chub brtson-'grus et de ses successeurs<sup>97</sup>, [tel] gZad-pa ring-mo (?) ; lCe-sgom Shes-rab rdo-rje, qui expliqua la pensée du sens certain après que la compréhension eut jailli de l'intérieur ; et ainsi de suite jusqu'aux deux savants *sa-skya-pa* g.Yag [-phrug (ou g.Yag-brugs) Sangs-rgyas dpal ('phel)] et [Red-mda'-ba] gZhon-[nu blo-gros].”

Le dernier nom de cette liste ne manque pas de piquant, dans la mesure où il s'agit du propre maître de Tsong-kha-pa sur ces questions. Nous avons pourtant vu que, sur la question de la causalité, il était fort proche de ce dernier, voire plus à l'extrême encore (une comparaison systématique de leurs doctrines serait éminemment utile pour éclairer la genèse de la pensée des *dGe-lugs-pa*). Ce sur quoi il s'accorde vraisemblablement avec Go-rams-pa, c'est bien plutôt la manière de concevoir la négation conjointe de l'être et du non-être ; et sur ce thème il se peut que Tsong-kha-pa se soit nettement écarté de ses options. C'est ce que semble affirmer notre auteur :

<sup>96</sup> *Blue Annals* pp. 343-344

<sup>97</sup> id. p. 334 et 343

*“dBu-ma'i don ni yod med dang yin min la sogs-pa'i mtha' thams-cad dang bral-ba yin-pas | mthar-'dzin-pa dang mtshan-mar 'dzin-pa thams-cad spong dgos-la |*

Que veut dire [le terme de] "médian" ? C'est ce qui est dénué de toutes les limites-extrêmes telles que l'existence et l'inexistence [privation, absence], l'être et le néant. Il faut donc bannir la méprise des limites-extrêmes comme celle des caractéristiques.

*de la thog-mar bden-par 'dzin-pa'i yul gyi bden-pa ma bkag na mthar-'dzin phyi-ma rnam d'gag tu med-pas |*

Or si l'on ne réfute pas d'abord cette réalité qui fait l'objet de la méprise réaliste, il sera impossible d'abolir ensuite la méprise réaliste [elle-même].

*gcig dang du bral la sogs-pa'i rigs-pa rnam kyis phyi nang gi dngos-po thams-cad bden med du gtan la dbab-par bya dgos |*

C'est pourquoi il faut, au moyen des raisonnements tels que celui [qui porte] sur le défaut d'unité comme de multiplicité, établir l'irréalité des substances externes et internes.

*'dir<sup>98</sup> dgag-bya rags-pa yin zhing'khor-ba rgyu'i gtso-bo yang yin-pas |*

[Cela] constitue dans cette [tradition d'interprétation du *madhyamaka*] le réfutable grossier, lequel est d'ailleurs la cause principale du Cycle.

*gzhung rnam las | de'i zhen-yul bden-pa 'gog-byed kyis rigs-pa rgyas-par gsungs-pa yin la |*

En effet, dans les autorités canoniques, les arguments propres à réfuter la réalité qui en est l'objet d'attachement sont abondamment exposés.

*de bkag nas bden-pas [24] stong-pa-nyid du bzung<sup>99</sup> | dper na rta la zhon-pa g.yas phyogs su ma lhung yang | g.yon phyogs su shung-ba ltar chad-pa'i mthar lhung-ba las ma 'das-pas de yang dgag-par bya-ba yin no |*

Mais lorsqu'on l'a réfutée, et que l'on se tient à la vacuité de réalité, semblable par exemple à un cavalier qui, pour ne pas choir à droite, tomberait

<sup>98</sup> 'Di dans l'édition de Sarnath.

<sup>99</sup> bZung-ba dans l'éd. de Sarnath

à gauche, on n'a pas [encore] surmonté la limite-extrême du nihilisme. Il faut donc la réfuter à son tour.”

Cette affirmation est traditionnelle dans ce courant d'interprétation du *madhyamaka* ; mais ici il n'est que trop clair qu'elle vise la pensée de Tsong-kha-pa, pour autant que, comme on l'a vu, cet auteur estime que la négation de la négation même relève de la surenchère oiseuse, puisque nier la négation, c'est fatalement en revenir à l'affirmation.

Il est capital de se souvenir des implications de ces remarques logiques dans le domaine de la psychologie cognitive et relativement à la conception d'ensemble de la nature du chemin vers l'Éveil. En effet, on aura compris que, pour Tsong-kha-pa, comme une idée de rien (ayant le néant pour teneur objective) est un néant d'idée (dénué de réalité formelle), il faut s'arrêter à la négation simple et la retenir, faute de quoi l'idée vraie ne sera pas produite, et l'on tombera dans une sorte de blanc mental, hébétude sans représentations qui, selon lui, serait le vrai nihilisme.

Mais, pour ses adversaires, qu'ils appartiennent à la postérité de Dol-bu-pa ou à la tendance incarnée par Go-rams-pa, bien au contraire, il est capital de suspendre le fonctionnement de l'esprit (*sems*), dont le genre de connaissance ne dépasse pas le registre des idées fictives (*rtog-pa*). C'est dans la suspension de cette incessante activité fictionnante qu'on appelle esprit, que selon eux se découvre la connaissance principielle (*ye-shes*), qui n'est pas moins l'absolu que la connaissance de l'absolu. Ainsi ne craignent-ils pas le “blanc mental”, le coma non-discursif, dont les menacent les partisans de Tsong-kha-pa ; car ils sont assurés qu'au moment même où l'esprit s'arrête, le Corps de Réalité (*chos-sku*) se fait jour. Et cette position est exactement fidèle à la lettre de Candrakīrti.

Les deux tendances, celles des *gzhan-stong-pa* et celle que représente Go-rams-pa, se distinguent par ailleurs, nous semble-t-il, sur le point de savoir si la connaissance principielle (*ye-shes*) préexiste ou non sur un mode latent dans l'esprit ordinaire (*sems*) avant sa révélation. Cette querelle est certainement à bien des égards verbale, dans la mesure où les uns et les autres s'accordent au fond à la concevoir comme éternelle, c'est-à-dire étrangère au temps. Ainsi, à l'instant où elle se révèle dans sa propre lumière, elle est sans avant ni après ; elle abolit et récapitule en quelque sorte dans sa propre sphère la durée qui l'a précédée.

“/ De'i phyir gnyis 'dzin dang gnyis-min du 'dzin-pa yang bkag dgos-pas mtha' bzhi gang du yang bzung-ba'i yul ma rnyed-pas / Der 'dzin-pa med-pa la dbu-ma'i lta-ba rtogs zhes tha-snyad 'dogs-pa yin gyi /

Puisque les méprises de la conjonction [d'être et de néant] et de la disjonction négative [ni être ni néant] doivent être également réfutées, comme on ne trouvera plus aucun d'objet pour une saisie dans les termes des quatre limites-extrêmes, on nomme conventionnellement "compréhension de la vue médiane" le fait de ne rien tenir pour "tel".

*dBu-ma'i lta-ba 'di'o zhes mtha' gcig tu 'dzin-pa gcig<sup>100</sup> byung na stong mi stong sogs gang du bzung yang mthar-'dzin las ma 'das-pas dbu-ma'i lta-ba min no bzhed do /*

Si au contraire il se trouvait que, disant "telle est la vue médiane", on se tînt à l'une des limites-extrêmes, que l'on se méprenne de quelque façon que ce soit, dans le sens du vide ou du non-vide, etc., on n'aurait pas surmonté la méprise extrémiste, et ce ne serait pas la vue médiane. Telle est [du moins notre] thèse.

*Tsong-kha-pa'i 'Jug-pa'i Èkar / de-ltar bden-'dzin legs-par ngos-zin na dgag-'dzin gnyis min-pa'i rtog-pa du-ma zhig yod-pa shes-par 'gyur-bas rtog-pas gang bzung gi <433> yul thams-cad de-kho-na-nyid la dpyod-pa'i rigs-pas 'gog-par 'dod- [25] -pa'i log-rtog thams-cad bzlog-par 'gyur ro | | zhes gsungs-pa yang grub-mtha' 'di la dgongs-par snang ngo /*

Dans [un passage de] son *ñika* de l'*Introduction au système du milieu*, Tsong-kha-pa écrit que "si l'on a de la sorte bien défini la méprise réaliste, on prendra conscience de ce qu'il y a une multiplicité d'imaginations relatives à ce qui n'est pas la double méprise de l'ipséité ; ainsi on répudiera toutes les imaginations erronées [relatives à] la thèse [qui prétend] récuser tout objet de saisie de l'imagination au moyen des raisonnements qui opèrent dans le registre de l'écécité". Ceci paraît viser notre système philosophique.

*/ Lugs 'di mtha' chod-pa'i rigs-pa dang / yid-ches-pa'i lung gis zhib tu gtan la dbab-pa ni / 'og rang lugs kyi skabs su 'chad do /*

Quant à l'établissement détaillé de notre doctrine au moyen des raisonnements qui détruisent les limites extrêmes et grâce à des sources

---

<sup>100</sup> Ce mot est omis dans l'édition de Sarnath.

scripturaires fiables, il sera exposé plus bas à l'occasion [du chapitre] relatif à notre propre tradition.

[DEUXIEME SECTION: LA REFUTATION DES DEUX DOCTRINES ERRONEES ET L'EXPOSE DETAILLE DE LA VUE JUSTE]

[Réfutation de la doctrine qui professe la limite-extrême de l'éternité en guise de [voie] médiane]<sup>101</sup>

Les arguments qui suivent sont assez faciles ; ils n'exigent guère de commentaire, sinon cette remarque : il ne s'agit pas ici de montrer rationnellement la fausseté ou l'absurdité des doctrines du vide extrinsèque, mais seulement d'établir qu'elles sont étrangères à l'orthodoxie bouddhique. Il faut souligner que ce n'est que le point de vue de Red-mda'-ba, que Go-rams-pa cite respectueusement, mais auquel il n'adhère pas, comme il apparaîtra par la suite (pp. [32] sqq., dont la traduction ne figure pas dans le présent volume).

L'argumentation présuppose que les "quatre systèmes philosophiques", selon leur présentation tibétaine, épuisent tout le champ de l'orthodoxie philosophique du bouddhisme, parce que, pense-t-on, il n'y a pas d'autre voie que ces quatre grands courants pour expliquer l'Écriture. Or (1) cette classification des écoles philosophiques bouddhiques de l'Inde est largement une construction de la doxographie tibétaine. Est-il bien certain que les grands auteurs du bouddhisme indien n'aient rien pensé ni écrit qui ne trouve sa place dans l'une de ces quatre classes ? (2) Et quand bien même, l'Inde a-t-elle livré au Tibet un système exhaustif des interprétations rationnellement possibles, qu'il ne resterait plus qu'à gloser ? (3) Et serait-ce même le cas, est-il clair que la doctrine de Dol-bu-pa ne trouverait pas elle-même sa place dans le cadre de l'un des quatre systèmes philosophiques ?

Red-mda'-ba et Go-rams-pa semblent admettre de concert les deux premières présuppositions, à cette différence près que leur définition des positions fondamentales des quatre systèmes philosophiques peut différer quelque peu. Mais tandis que Red-mda'-ba répond clairement par l'affirmative à la troisième question (au terme de l'analyse qui suit), Go-rams-pa trouve un tel jugement trop sévère et associe les doctrines des *gzhan-stong-pa* à une branche de l'un des quatre systèmes, celui des idéalistes dits "partisans de

---

<sup>101</sup> Titre de chapitre ajouté par l'éditeur de Sarnath.

l'irréalité des modifications aspectuelles de la conscience" (*sems-tsam-pa nam-rdzun-pa*).

"*De-ltar lugs gsum las | dang-po la mkhas-pa 'i dbang-po Red-mda'-bas dgag-pa 'di ltar mdzad de |*

Ainsi, de ces trois tendances [de l'interprétation du *madhyamaka* au Tibet], le prince des sages, Red-mda'-ba, a proposé de la première la réfutation que voici.

*'Di ni theg-pa che chung gi mdo-sde gang gi yang dgongs-pa min la | grub-mtha' smra-ba bzhi-po gang dang yang mi mthun zhing | rGya Bod kyi shing-rta chen-po su gang gi yang bzhed-pa min-pas | chos 'di-pa las phyi-rol-du gyur-pa kho-na yin-pas | de'i phyir Sangs-rgyas kyi bstan-pa la gces spras su byed-pa rnams kyis dgag-pa bya-ba kho-na yin-pas | 'dir yang cung-zad<sup>102</sup> mdor-bsdus te smra-bar bya'o |*

"Cela n'est l'esprit (*dgongs-pa*) des *sĕtra* ni (*gang gi yang*) du Grand véhicule ni du petit ; cette [doctrine] ne s'accorde à aucun des quatre systèmes philosophiques professés [dans le bouddhisme] ; elle n'a été soutenue par aucun des grands auteurs traditionnels ni en Inde, ni au Tibet ; donc elle est purement étrangère à ce *Dharma*. C'est pourquoi ceux qui présentent l'enseignement de l'Éveillé doivent tout simplement (*kho na*) la récuser. Présentons donc ici un petit abrégé [de cette réfutation].

[26] / *De la bye-brag tu smra-ba dang | mdo-sde-pa dag gis ni stong-nyid ces-pa gang-zag gi bdag gis stong-pa tsam la 'dod la |*

Les *vaibhaṣika* et les *sautrāntika* prennent le terme de vacuité simplement [au sens de] vide de l'ipséité des personnes.

*de yang gang la gang med-pa de ni des stong ngo zhes-pa 'i tha-snyad du ji-skad bshad-pa ltar rtag sogs kyis khyad-par du byas-pa 'i bdag med la |*

Or [il en va pour eux] comme dans la formule : *soit une chose en laquelle quelque chose n'est point, celle-là est vide de celle-ci*<sup>103</sup> — ainsi ils professent

<sup>102</sup> *Zad* omis dans l'éd. de Sarnath

<sup>103</sup> — Il s'agit d'une paraphrase d'un passage que nous avons déjà rencontré sous sa forme exacte complète à la p. 8 (p. 113 du n°33 des *Papiers*): "Soit une chose en laquelle quelque chose n'est point; ayant vu exactement que celle-là est vide de celle-ci, on voit exactement que quel que soit ce qui en elle reste, cela existe". Il s'agit à mon avis d'un passage du *Tshad-ma kun-btus* (*Pramāṇa-samuccaya*) de Dignāga, mais je ne l'ai pas encore localisé.

qu'il n'y a point d'ipséité qui soit caractérisée par [des qualités] tels que la permanence,

*des stong-pa'i phung-po chos tsam zhig grub-par 'dod la |*

tandis que les agrégats [et les] choses qui sont vides de cette [ipséité] sont établis.

*de yang mi-rtag sdug-bsngal sogs kyi rang-bzhin yin gyi |*

Mais ces [agrégats] sont de nature impermanente, douloureuse, etc. ;

*rtag sogs kyis khyad-par du byas-pa'i stong-nyid ni cung-zad kyang mi 'dod do.*

ils ne veulent pas le moins du monde d'une vacuité caractérisée par la permanence, etc. [à la différence des *gzhan-stong-pa*].

*de'i phyir lugs snga-ma de ni theg-pa chung-ngu'i mdo rnams kyi dgongs-pa yang min no zhes-bya-bar <434> yang grub-pa yin no |*

— En ce sens, est démontrée [notre affirmation] selon laquelle cette précédente doctrine [des partisans du *vide extrinsèque*] n'est pas [dans] l'esprit des *sĔtra* du petit véhicule.

*| Theg-pa<sup>104</sup> chen-po'i mdo-sde dgongs-pa 'grel-bar byed-pa la |*

En ce qui concerne l'explication de l'esprit des *sĔtra* du grand véhicule,

*Tshad-ma'i skyes-bur gyur-pa ni 'phags-pa Klu-sgrub dang | 'phags-pa Thogs-med gnyis las |*

les autorités (*tshad-ma'i skyes-bu*) sont Ārya Nāgārjuna et Ārya Asa ga.

*Klu-sgrub kyi gzhung-lugs las byung-ba'i stong-nyid ni rnam-pa gnyis te |*

Or dans la doctrine [tradition] des traités de Nāgārjuna, la vacuité [présente] deux aspects :

*rigs-pas dpyad-pa'i stong- [27] nyid dang | rnal-'byor-pas so-so rang gis rigs<sup>105</sup>-par bya'i stong-nyid do |*

<sup>104</sup> *Thegs* dans l'éd. de Bir : manifestement une erreur du copiste.

<sup>105</sup> *Rig* dans l'éd. de Samath. Cette leçon est peut-être préférable.

vacuité discernée (*dpyad-pa*) par les raisonnements et vacuité que l'adepte doit intelliger individuellement, par lui-même.

*/ Dang-po ni | gang-zag gi bdag gi stong-pa-nyid dang | chos kyi bdag gi stong-pa-nyid do |*

Pour ce qui est de la première, [elle se ramène à ses deux modalités : ] vacuité d'ipséité personnelle et vacuité des choses.

*/ De la dang-po ni re zhig phung khams skye-mched rnams la 'jig-rten-pa dang phyi-rol-pa rnams kyis kun-brtags-pa'i gang zag dang | bdag dang skyebu sogs la longs-spyod-pa -po'i rang-bzhin bkag nas phung sogs chos tsam du sgrub-par byed-pa yin te |*

La première, il s'agit du fait qu'une fois réfutés (*bkag nas*) [d'une part] la personne entièrement imaginée [forgée] (*kun brtags*) par les mondains (*jig-rten-pa*) et les [philosophes] non-bouddhistes (*phyi-rol-pa*) sur [la base] des agrégats (*phung*), des éléments cognitifs (*khams*) et des bases de la connaissance (*skye mched*), et [d'autre part toute idée d'une] ipséité ou d'un individu [dont] la nature [consisterait] à éprouver l'objet, seules sont établies des choses (*chos*) telles que les agrégats.

*/ Ji-skad du 'Jig-rten las 'das-par bstod-pa las |*

Il en va comme l'exprime l'*Hymne au supramondain* :

*/ Phung-po tsam las grol-ba yi |*

*/ Sems-can med-par khyod bzhed lags || zhes gsungs-pa ltar ro |*

"Tu as affirmé qu'il n'y a point d'être animé

Qui transcende (...*las grol ba*) les simples agrégats"<sup>106</sup>

*/ gNyis-pa ni | phyi nang gi khams skye-mched rnams la rang-bzhin gyi grub-mtha' smra-ba rnams<sup>107</sup> kun brtag-pa'i rtag mi-rtag yod med | skye mi-skye sogs thams-cad bkag nas rten-cing 'brel-bar 'byung-ba tsam zhig tu zad-par ston-par byed do |*

<sup>106</sup> Il est visible que cette citation n'est pas sans intention polémique : les *gzhan-stong-pa* aiment à citer les *Hymnes* de Nāgārjuna à l'appui de leur doctrine ; or celle-ci, aux yeux de Red-mda'-ba, est crypto-brahmanique en ce qu'elle tend à réintroduire dans le bouddhisme un Soi permanent (cf. notre traduction, n°33 des *Papiers du C. I. Ph.*, p. 112 : "...elle est qualifiée [des prédicats d'] éternelle et stable ; elle est pure, bienheureuse, éternelle et [douée d'] ipséité ; elle est sainte transcendance."). Or le passage cité semble établir qu'une telle pensée est tout à fait étrangère aux *Hymnes* de Nāgārjuna.

<sup>107</sup> *rNams kyis* dans l'éd. de Sarnath, ce qui paraît grammaticalement plus correct.

Quant à la deuxième [modalité de la vacuité], en réfutant toutes [les formes de] permanence et impermanence, être et néant, naissance et non naissance, que tous les systèmes philosophiques, bouddhistes ou non bouddhistes (*rang gzhan*) forgent à propos des bases internes et externes de la connaissance, on montre (*ston-par byed*) qu'[elles] ne sont rien de plus que (...*tsam zhig tu zad-par...*) fantasmagorie produite en concaténation.

[28] / *De nyid las* /

Selon le même [texte] :

*Blo-ldan khyod kyis phung-po de'ang* |  
 / *sGyu-ma smig-rgyu dri-za yi* |  
 / *Grong khyer rmi-lam 'jig-rten du* |  
 / *Blo-ldan rnam la khyod kyis bstan* | / *Ces gsungs so* |

"Toi l'avisé, tu démontras aux avisés  
 Que dans le monde ces agrégats eux-mêmes  
 Sont une fantasmagorie, une hallucination, une cité  
 De Gandharva ["aromaphages"], un songe."

| *'di dag ni rigs-pa'i rjes su 'brang-ba'i thos bsam gyi shes-pas dpyad nas stong-par bzhag-pa yin-pa'i phyir* | *rnam-grangs-pa'i* <435> *stong-pa-nyid ces bya'o* |

Un examen mené par une conscience qui [s'applique] à l'étude et à la réflexion par les voies rationnelles détermine en effet (*phyir*) que ces [bases de la connaissances] sont vides. [Telle] est la vacuité catégorielle [=la vacuité au plan de la représentation].

| *gNyis-pa ni* | *'phags-pa rnam kyis so-so rang gis rig-pa'i ye-shes kyis brjod du med-pa'i tshul du rtogs-par bya-ba'i stong-pa-nyid don-dam-pa'i bden-pa zhes tha-snyad du btags-pa gang yin-pa de ni*

En ce qui concerne la deuxième [modalité de la vacuité], qu'est-ce donc que l'on désigne de la formule (*tha-snyad*) de "réalité absolue, vacuité compréhensible (*rtogs-par bya-ba*) sur un mode ineffable (*brjod du med-pa'i tshul du*) par la connaissance principielle de la propre intelligence individuelle des *ārya* ?

*yod med | rtag cad stong mi-stong spros-pa'i mtha' gang du yang tshig gi lam nas bstan-par mi nus-pa tha-snyad thams-cad kyi yul las 'das-pa zhig yin no |*

— C'est quelque chose (*zhig*) qui ne se peut enseigner aucunement par la voie verbale [cantonée dans le registre] des limites extrêmes de la prolifération discursive, tels la permanence et l'anéantissement, le vide et le non-vide ; [quelque chose, donc,] qui est par-delà le domaine de toute formulation.

*De lta-bu'i chos-nyid stong-pa-nyid de yang ci-ltar snang-ba'i rten cing 'brel-bar 'byung-ba sgyu-ma lta-bu 'di'i rang-bzhin yin gyi 'di las logs su grub-pa ni [29] cung-zad kyang med do |*

[Pour autant,] une telle Réalité, cette vacuité elle-même, est la nature de cette production concaténée, pareille à l'illusion magique ; elle n'est pas le moins du monde [quelque chose qui serait] établi à part de cela.”

Ici, la critique de la doctrine du vide extrinsèque est frontale : selon cette tendance, il y aurait pour ainsi dire une vacuité seconde, découverte par-delà la vacuité de simple inconsistance ontologique des phénomènes ; cette Réalité (*dharmatā*) serait vide, non de ses déterminités propres (les qualités de l'Éveil), mais des déterminités de la réalité superficielle, d'où son nom de “vide extrinsèque” (vide non de soi-même, mais de ce qui lui est étranger).

Quelles que soient les difficultés logiques que cette thèse peut comporter, il est permis de se demander en quoi elle est distincte, sur le fond, de celle de Go-rams-pa et plus encore de celle de 'Ju Mi-pham. En effet, quoiqu'ils ne posent nul absolu sous-jacent aux phénomènes, et souscrivent apparemment à la formule de Red-mdā'-ba que l'on vient de lire, il n'empêche que la connaissance principielle (*ye-shes*) qui se fait jour (*shar*) lorsque l'inconsistance des phénomènes a été comprise est à peu près dotée des caractéristiques que les *gzhan-stong-pa* accordent à leur absolu. On dira que l'on est tout de même plus près des thèses de Tsong-kha-pa, dans la mesure où du moins ces qualités ne sont pas posées comme préexistantes dans la nature à connaître. Mais cette réponse est faible, dans la mesure où (1) la connaissance principielle a pour caractéristique de connaître l'absolu sur un mode non-duel (ici également, la substance est aussi sujet) ; (2) elle est également en soi éternelle, c'est-à-dire soustraite à la durée ; de telle sorte que l'on ne peut guère qu'elle soit produite en un moment quelconque.

On pourrait donc dire que les doctrines de Go-rams-pa et Mi-pham disent avec plus de rigueur presque la même chose que celles de l'école de Dol-bu-pa. Tandis que Dol-bu-pa a besoin de présenter l'absolu comme un résidu irréductible que l'on découvre au terme d'une démarche négative, nos auteurs, eux, l'identifient avec la forme ultime de connaissance qui se révèle lorsque tout résidu d'appréhension réaliste s'est évanoui. Ils évitent ainsi de poser un tel résidu de la réduction et de l'élever à l'absolu. C'est en ce sens, par exemple, que l'on peut comprendre l'éloge de la doctrine *prāsaṅgika* qui se trouve en plusieurs points de l'œuvre de Klong-chen rab-'byams, auteur que d'aucuns voudraient pourtant classer parmi les *gzhan-stong-pa*<sup>108</sup>. La vue de la "pureté primordiale" (*ka-dag*), d'une importance si déterminante dans le *rdzogs-chen*, n'est pas compatible en effet avec la position du moindre résidu réel de la réduction. Ce n'est pas dire, pour autant, que toute interprétation de la doctrine *prāsaṅgika* constitue une introduction adéquate au *rdzogs-chen* ; celle des *dGe-lugs-pa* notamment nous paraît, du moins à la lettre, encore plus difficilement compatible avec la grande complétude que les conceptions *gzhan-stong-pa*.

Le jugement de Red-mda'-ba est certainement moins indulgent :

*"gSum-po 'di las gzhan-pa'i stong-gzhi don-dam-par grub-pa la | dgag-bya kun-rdzob bkag-pa'i stong-pa-nyid ces bya-ba cung-zad kyang bzhed-pa min te | rTsa-ba shes-rab las |*

Pour ce qui est de l'établissement [prétendu] en tant qu'absolu d'une *base de vacuité* distincte de ces trois [modalités]-là, nous ne reconnaissons nullement cette [soi-disant] "vacuité réfutant les réfutables conventionnels." En effet, selon les *Stances du milieu par excellence*,

*Gal-te stong-min cung-zad yod |  
| sTong-pa cung-zad yod-par 'gyur |  
| Mi-stong cung-zad yod min na |  
| sTong-pa'ang yod-pa ga la 'gyur |*

"S'il existait un tant soi-peu de non-vidé,  
Le vidé existerait tant soit peu;  
Mais comme il n'existe pas le moindre non-vidé,  
Comment y aurait-il même du vidé?"

<sup>108</sup> C'est apparemment l'avis du *mKan-poTshul-khrims rgya-mtsho Rin-po-che* en particulier.

*zhes stong-gzhi ma grub-pas | stong-pa yang ma grub-par gsungs la | yang de nyid las | rGyal-ba rnam kyis stong-pa-nyid | | ces sogs stong-nyid la bden-par 'dzin-pa rnam gsor mi rung-ba'i lta-ba-can du gsungs pa'i phyir ro |*

C'est dire que puisque la base de vacuité n'est pas établie, le vide ne l'est pas non plus. [On lit] également dans le même [texte les vers] "Tous les vainqueurs la vacuité...", s'adressant à ceux qui adhèrent à la vue incorrecte (...) (?gsor?) [consistant à] tenir la vacuité pour réelle.

*| Gal-te rigs-tshogs dag las rang-stong tsam las ma bstan la | bstod-tshogs las gzhan-stong don-dam-pa'i bden-pa bstan-pa yin no zhe na |*

— Mais, diront [les partisans du vide extrinsèque], si dans les *Amas de raisonnements*, seul le vide intrinsèque est enseigné, dans les *Amas d'hymnes* [en revanche, c'est] le vide extrinsèque, réalité absolue, [qui] est enseigné.

*bstod-tshogs las kyang de-bzhin du don-dam-par grub-pa ston-pa'i tshig cung-zad kyang med kyis rigs-tshogs dang mthun-par spros-pa'i [30] mtha' <436> thams-cad 'gog-par mdzad do |*

— Même dans les *Amas d'hymnes*, il n'y a pas la moindre expression qui présente une telle chose comme étant établie en tant qu'absolu. Bien au contraire, d'accord avec les *Amas de raisonnements*, ils accomplissent la réfutation de toutes les limites-extrêmes des proliférations discursives.

*| De'i phyir gzhan-stong smra-ba'i lugs 'di ni 'phags-pa Klu-sgrub kyis lugs las phyi-rol du gyur-pa yin no |*

C'est en ce sens que cette tendance qui professe le vide extrinsèque est étrangère à la doctrine d'Órya Nāgārjuna.

*| Byams-chos phyi-ma gsum dang | Thogs-med sku-mched kyis gzhang-lugs las byung-ba'i stong-pa-nyid ni rnam-pa gsum ste |*

La vacuité qui apparaît dans les trois *Dharma de Maitreya* postérieurs<sup>109</sup> ainsi que dans les œuvres des frères Asa ga [et Vasubandhu présente, elle,] trois modes :

*rang gi mtshan-nyid kyis stong-pa-nyid dang | de-bzhin du yod-pa min-pa'i stong-pa dang | rang-bzhin gyis stong-pa-nyid do |*

<sup>109</sup> L' *Abhisamayālaṅkāra*, le *Mahāyānasātrālaṅkāra* et l' *Uttara-tantra*, ce dernier texte étant ici d'une importance particulière dans la mesure où il sert de caution scripturaire majeure aux *gzhan-stong-pa*.

vacuité [du défaut d'existence en tant que] singulier réel, vacuité de ce qui n'est point tel [qu'il paraît], et vacuité de nature.

*/ Dang-po kun-brtag / gnyis-pa gzhan-dbang // gsum-pa ni yongs-grub bo /*

La première [est le propre de] l'entièrement-imaginé<sup>110</sup> ; la seconde [appartient à] l'hétéronome<sup>111</sup> ; et la troisième [relève du] parfaitement établi<sup>112</sup>.

*De las gzhan-dbang rang gi mtshan-nyid kyis grub cing / de la kun-btags kyi stong-pa'i stong-nyid yongs-grub don-dam-par yod-pas rtag-chad dang bral-bas dbu-ma'i lam du bzhed de /*

Entre ces [trois termes], l'hétéronome est établi selon sa détermination propre [= en tant que singulier réel] ; et par [le fait] qu'en lui existe dans l'absolu le parfaitement-établi, [qui est] la vacuité du vide d'entièrement imaginaire<sup>113</sup>, [cette doctrine] est dénuée d'éternalisme comme de nihilisme, [et c'est là] ce qu'ils professent en fait de voie médiane.

*dBu-mtha' las /*

Selon *La distinction du milieu et des extrêmes*:

*Yang-dag ma yin kun-rtog yod /  
/ De la gnyis-po yod-par min /  
/ sTong-pa-nyid ni 'di la yod /  
/ De la yang ni de yod do /  
/ sTong-pa yang min mi-stong min /  
/ Yod-pas med- [31] pas yod-pas na /*

<sup>110</sup> Sa vacuité consiste à être dépourvu du caractère de singulier réel (*rang-mtshan*), c'est-à-dire avant tout de l'efficience qui caractérise le réel chez les *sautrāntika* (il est à noter que les Tibétains semblent exagérer la convergence des doctrines *sautrāntika* et *vijñānavāda*. Sans doute est-ce un effet de leur intérêt pour la littérature de l'école des logiciens, qui se situe d'une certaine façon à la charnière de ces deux tendances, comme on l'a bien vu dans le précédent essai). C'est dire que l'entièrement-imaginaire est irréel pour autant qu'il est comme tel dénué d'effet (comme le serpent que l'on croit voir sur la base d'une corde dans la pénombre), quoique la méprise par laquelle on le tient à tort pour réel, qui comme telle relève de l'hétéronome, ne soit pas, elle, inefficente.

<sup>111</sup> L'hétéronome n'est pas comme tel irréel, du moins dans cette interprétation de l'idéalisme bouddhique, mais il n'est pas ce qu'il paraît être (comme par exemple un trompe-l'œil, qui est réel en tant que peinture, sans que cela implique la réalité de ce qui est lui est perçu à tort).

<sup>112</sup> Le parfaitement-établi, c'est l'inexistence de l'imaginaire dans l'hétéronome, ce que l'on appelle vacuité de nature.

<sup>113</sup> Cette formule assez contournée veut dire que le parfaitement établi se définit ici comme la pure et simple *absence*, dans l'hétéronome, des caractères de l'entièrement-imaginaire. On trouvera aux pp. 97 sqq. du n° 33 des *Papiers* la présentation par Go-rams-pa de la doctrine des *gzhan-stong-pa* sur la triple nature, et un commentaire que nous lui avons ajouté pour éclaircir ces points à la fois assez techniques et tout à fait déterminants.

*/ De-lta-bas na thams-cad bshad /  
/ 'Di ni dbu-ma'i lam yin no || zhes gsungs so /*

"L'imagination de ce qui au juste n'est point existe ;  
En elle le couple n'existe pas ;  
Quant à la vacuité, en cela elle existe  
Et celui-là en celle-ci existe.  
Ce n'est point vide, ce n'est pas non vide,  
Du fait de l'existence, de l'inexistence et de l'existence.  
D'une telle manière tout est expliqué ;  
Telle est la voie médiane."

*Glose selon les commentaires classiques :*

*"L'imagination de ce qui au juste n'est point [autrement dit l'hétéronome] existe ;*

*En elle le couple [sujet-objet, c'est-à-dire l'entièrement-imaginaire] n'existe pas ;*

*Quant à la vacuité, en cet [hétéronome,] elle existe [en tant qu'absence de l'entièrement-imaginaire]*

*Et celui-ci [l'hétéronome] en celle-la [la vacuité] existe.*

*Ce n'est point vide, ce n'est pas non vide,*

*Du fait de l'existence [de l'hétéronome], de l'inexistence [de l'entièrement imaginaire] et de l'existence [du parfaitement établi en tant qu'inexistence de l'imaginaire dans le dépendant]..."*

Cette manière traditionnelle d'expliquer ce passage très dense ne va pas dans le sens de la lecture qu'en donnent les *gzhan-stong-pa*. Pour eux, la vacuité n'est pas avant tout l'inexistence des caractères de l'entièrement-imaginaire dans l'hétéronome, mais bien plutôt l'irréalité tant de l'hétéronome (ce qui n'a d'existence que superficielle ou conventionnelle) que de l'entièrement-imaginaire (ce qui n'a pas d'existence même superficielle) dans le parfaitement-établi (ce qui seul existe dans l'absolu). La difficulté logique sera alors la suivante : en quel sens le parfaitement-établi existe-t-il "dans" l'hétéronome, comme le dit ce passage ? Autant dire que la corde existe "dans" le serpent sous la forme duquel on l'a perçue à tort. Rien n'existe en fait "dans" le serpent, puisqu'il n'est qu'une méprise. Bref, c'est le rapport de l'essence (*chos-nyid*) au phénomène (*chos-can*) qui devient éminemment obscure. Comment pourra-t-on encore dire que "la forme est le vide et le vide est la forme", si l'on a réalisé la vacuité à part des phénomènes vides ?

L'absolu des *gzhan-stong-pa* n'est pas *la nature des choses*, mais une sorte de noumène qui se découvre par-delà le voile des phénomènes (comme dans le *vedānta* non-duel, en somme).

D'une certaine manière, on pourrait dire que le rapport de *chos-nyid* et *chos-can* est inversé chez les *gzhan-stong-pa* ; car, en prenant ces termes non dans le sens qu'ils ont en particulier dans le *mahāyāna* (essence et phénomène), mais dans les traités de logique, où ils signifient respectivement soit prédicat et sujet, soit attribut et substance, on pourrait dire ici que la relation du superficiel à l'absolu est pensée sous la forme du rapport des attributs (*chos-nyid*) à la substance (*chos-can*). C'est sur ce point que cette doctrine, dans sa formulation du moins, a un caractère quasi-brahmanique.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que le bouddhisme, dans les développements par lesquels il semble retrouver le champ de la métaphysique, utilise pour "essence" et "phénomène" des mots qui signifiaient respectivement "attribut" et "substance" : la quiddité semble être valorisée contre l'existence pure, le fait d'être, la quoddité — à ceci près, naturellement, que comme dans toute grande pensée spéculative, ces deux aspects opposés sont voués finalement à la réconciliation.

*" / De-ltar na gzhan-dbang dang / kun-brtags kyi stong-pa'i yongs-grub  
gzhan-stong bden-par grub bo /*

[Les partisans du vide extrinsèque s'appuient sur ce passage, qu'ils commentent à leur manière, et en tirent la conclusion suivante : ] — Ainsi établit-on la vérité du vide extrinsèque, [à savoir le fait que] le parfaitement établi est vide de l'hétéronome ainsi que de l'entièrement forgé.

*/ zhes-pa'i [bod kyi gzhan-stong-pa'i]<sup>114</sup> tshul 'di ni / 'phags-pa Byams-  
pa dang / Thogs-med sku-mched kyi gzhung dang mi mthun te /*

Mais cette manière [de solliciter le texte, *propre aux partisans tibétains du vide extrinsèque*<sup>115</sup>] n'est conforme aux œuvres ni d'Órya Maitreya, ni des deux frères Asa ga [et Vasubandhu].

*[Bod snga-ma<sup>116</sup>] de dag gi ltar na kun-brtag bzhin du gzhan-dbang yang  
rang gi mthan-nyid kyis ma grub-par 'gyur dgos na /*

<sup>114</sup> Note manuscrite d'auteur inconnu, figurant dans l'édition de Bir.

<sup>115</sup> Le passage en italiques est la traduction de la note manuscrite ajoutée dans l'édition de Bir.

<sup>116</sup> Note manuscrite d'auteur inconnu, figurant dans l'édition de Bir.

S'il faut, selon ces [anciens auteurs tibétains<sup>117</sup>], qu'à l'égal de l'entièrement-imaginaire, l'hétéronome lui-même ne soit pas établi en tant que singulier réel,

*[Byams chos phyi-ma 'i<sup>118</sup>] gzhung 'di dag tu ni gzhan-dbang ni sgyu-ma 'i sprul-gzhi ltar yang-dag-par rdzas su grub-pa bshad-pa 'i phyir |*

sachant que (*phyir*) dans ces traités canoniques (*gzhung*) [que sont les *Dharma de Maitreya postérieurs*<sup>119</sup>] l'hétéronome est précisément établi comme substantiel à l'exemple de la base d'émanation d'une illusion magique,

*de 'i phyir <437> 'di ni theg-pa chen-po 'i mdo-sde rnams kyi dgongs-pa dang de 'i dgongs-'grel nam-rig-pa dang | dbu-ma 'i grub-mtha' las kyang phyi-rol du gyur-pa yin no |*

cette [doctrine du vide-extrinsèque] est donc également étrangère aux *sĕtra* du grand véhicule ainsi qu'aux systèmes *vijñānavāda* et *madhyamaka* qui sont l'explication de l'esprit [de ces *sĕtra*].

*| Zhes bya-ba legs-par grub-pa yin no |*

*Ce qu'il fallait démontrer.*

*| 'Di rnams ni kho-bos grub-mtha' ngan-pa 'di 'i mtshang rag-pa cung-zad smos-par zad kyi |*

Je n'ai ici qu'à peine évoqué les erreurs grossières dont ce système vil [est entaché] ;

*| zhib- [32] mor spyad na | mdo-sde la mi 'jug | | 'dul-bar mi snang | mngon-pa 'i chos-nyid dang 'gal-ba sogs lung dang | rigs-pa 'i gnod-byed du-ma zhig yod med kyi 'dir ni dkyus-ma 'chad-pa 'i gegs su 'gyur-ba 'i phyir ma spros so |*

or si on l'examine dans le détail, il ne s'applique pas aux *sĕtra*, il n'apparaît point dans le *vinaya*, et il est en contradiction avec l'*abhidharma*. Ainsi il y a toute une diversité de [passages des] Écritures (*lung*) et [d'arguments] de raison qui le récuse ; mais je ne les développerai point, car cela répugne au [format] d'un petit (*dkyus-ma*) exposé [comme celui-ci]."

<sup>117</sup> Le passage en italiques est la traduction de la note manuscrite ajoutée dans l'édition de Bir.

<sup>118</sup> Note manuscrite d'auteur inconnu, figurant dans l'édition de Bir.

<sup>119</sup> Le passage en italiques est la traduction de la note manuscrite ajoutée dans l'édition de Bir.

| *Zhes-pa'i dgag-pa 'di mdzad do* |

— Telle était la réfutation que fit [Red-mda'-ba des thèses de Dol-bu-pa].”

Nous verrons par la suite quelles nuances Go-rams-pa apporte à cette critique, qu'il juge outrée. Il associe en effet les spéculations des *gzhan-stong-pa* à une branche de l'une des quatre écoles philosophiques, celle dite *sems-tsam-pa rnam-rdzun-pa* (les “idéalistes partisans de l'irréalité des médifications aspectuelles de la conscience”). C'est à la fois réhabiliter cette école (elle est reconnue comme relevant du *mahāyāna* orthodoxe) et en rabaisser les prétentions (elle ne saurait constituer l'interprétation ultime de la doctrine bouddhique, puisque par hypothèse<sup>120</sup> celle-ci doit se trouver du côté du *madhyamaka* et non chez les idéalistes).

---

<sup>120</sup> Il s'agit d'une thèse courante de la pensée tibétaine, dont on pourrait interroger le bien-fondé.

## Lexique Français-Tibétain des termes techniques, actualisé et complété

**Absolu** : *don-dam*, skt. *paramārtha*

**Absolu catégoriel** : *mam-grangs-pa'i don-dam*

**Absolu de comparaison** : *mthun-pa'i don-dam*

**Absolu non-catégoriel** : *mam-grangs min-pa'i don-dam*

**Abstraction** : sens occasionnel de *ldog-pa*.

**Apparence** : *snang-ba* ; **simple apparence** ou **pure apparence** : *snang-tsam*

**Antidote** : *gnyen-po*

**Aperception** : *rang-rig* (sauf quand cette expression est l'abrégé de *so-so rang gi rig-pa*, intelligence propre)

**Ataraxie insensible** : *'du-shes med-pa'i snyoms-'jug* = skt. *asaṃjñīsamāpatti*

**Attribut** : traduit occasionnellement *yon-tan*, autrement rendu par "qualité".

**Au juste...** : *yang-dag tu*

**Autonome** : *rang rkya thub-pa*

**Base de distinction** : *dbye-gzhi*

**Caractérisé** : *khyad-par du byas-pa*

**Circonstanciel** : *gnas-skabs kyi...*

**Chose** : *chos* éq. skt. *dharma*, ou *chos-can*, éq. skt. *dharmin* (lorsque ce terme est couplé avec *chos-nyid* éq. skt. *dharmatā*)

**Concaténation(s)** : *rten-'brel*, skt. *nidāna*

**Configuration psychique** : *'du-byed*, skt. *saṃskāra*

**Confusion** : *rmongs-pa*, skt. *moha*

**Conjonction** : *zung-'jug*

**Connaissable** : *shes-bya*, skt. *jñeya*

**Conscience** : *mam-shes*, skt. *vijñāna*

**Consistance** : *snying-po*

**Conventionnel** : *tha-snyad kyi...*

**Conventionnellement ou en convention** : *tha-snyad du*

**Corps de nature mentale** : *yid kyi rang-bzhin gyi lus* (se trouve chez les *arhat* du petit véhicule)

**Déterminité** : *mtshan-nyid*, skt. *lakṣana*

**Déterminité propre** : *rang gi mtshan-nyid*, skt. *svalakṣana*. -dans un autre sens, le même terme tibétain (ou sanskrit) désigne le pur singulier *index sui*, donné tel qu'il est en lui-même dans une intuition ineffable, selon la doctrine des *sautrāntika* et des logiciens (voir : *singulier réel*).

**Dieu privé de sentiment** : *'du-shes med-pa'i lha*, éq. skt. *asaṃjñisattva* (?)

**Dualiste** : *gnyis-snang*

**Égarement** : *'khrul-pa*, skt. *bhrānti*

**Élément** : *dbyings*, skt. *dhātu* (syn. de *chos kyi dbyings*, skt. *dharmadhātu*, lorsqu'il porte une majuscule)

**Élément Réel** : *chos kyi dbyings*, skt. *dharmadhātu*

**Éminent discernement** : *shes-rab*, skt. *prajñā* (parfois aussi discernement).

**Entendement** : *blo* ou *yid* -sens très vaste en logique, où le mot *blo* désigne toute faculté cognitive en général.

**Essence** : *ngo-bo*

**Fantasmagorie** : voir Illusion magique

**Fantasmagorique** : *sgyu-ma'i...* (épithète)

**Fiction** : voir **Idée fictive**

**Forme** : *gzugs*, skt. *rĕpa*

**Eccéité** : *de-kho-na-nyid*, skt. *tattva* (comme nom de l'absolu dans le *madhyamaka*)

**Idée fictive, fiction** : *mam-rtog, kun-rtog*, skt. *parikalpa, vikalpa, saṃkalpa*, etc.

**Ignorance** : *ma-rig-pa*, skt. *avidyā*

**Illusion magique** : *sgyu-ma*, skt. *māyā*

**Imaginaire** : *brtag-pa*, skt. *kalpita* —> **entièrement-imaginaire**, *kun-brtags*, skt. *parikalpita*

**Imagination** : au sens de produit de l'—, fiction, voir : **Idée fictive**

**Imputé, imputation** : '*dogs-pa, btags-pa*, skt. *prajñāpti* ; —> **entièrement imputé**, *kun-btags*

**Infus** : *khyab-pa*, dans son usage adjectival —> *kun-khyab*, **universellement infus**

**Inipséité** : *bdag-med*, skt. *nairātmya*

**Inipséité subjective** : *gang zag gi bdag-med*, skt. *pudgalanairātmya*

**Insensible (substance -)** : *bems-po*

**Insubsistance, insubstant** : *gnas-med*

**Intuition** : *mngon-sum* (substantif), skt. *pratyākṣa*

**Intuition aperceptive** : *rang-rig mngon-sum*

**Intuition des adeptes** : *nal-'byor mngon-sum*

**Intuition mentale** : *yid kyi mngon-sum*

**Intuition sensible** : *dbang-po'i mngon-sum*

**Intuitionner** : *mngon-pa, mngon-par byed-pa...*

**Irréalité** : *mi bden-pa, bden-med*

**Manifeste** : *mngon-sum* (adjectif) ; parfois “il est manifeste que...” peut rendre le verbe *mthong-ba*

**Mode-d’être** : *gnas-lugs* ou *gnas-tshul*

**Moyen de connaissance droit** : *tshad-ma*, skt. *pramāṅa*

**Moyen de connaissance droite opérant dans le registre conventionnel** : *tha-snyad du dpyod-pa’i tshad-ma*

**Nature [propre]** : *rang-bzhin*, skt. *svabhāva*

**Négation, négatif** : *dgag-pa, ‘gog-pa...*

**Négation absolue** : *med-dgag* ; simple négation absolue : *med-dgag tsam*

**Négation déterminée** : *min-dgag, ma yin-pa’i dgag-pa.*

**Objet (épistémologique)** : *yul*

**Objet relevant de...** (telle faculté cognitive) : *spyod-yul* -traduit quelquefois par “champ d’expérience”

**Obnubilations** : *nyon-mongs-pa*, skt. *kleṣā*

**Occultation** : *sgrib-pa*, skt. *āvaraṅa* ; **double occultation** : *sgrib gnyis* ; **occultation des obnubilations** : *nyon-mongs gyi sgrib-pa* ou *nyon-sgrib*, skt. *kleṣāvaraṅa* ; **occultation du connaissable** : *shes-bya’i sgrib-pa*, skt. *jñeyāvaraṅa*

**Omniscience** : *thams-cad mkyen-pa* ou *rnam-mkhyen*, skt. *sarvajñāna*

**Particulier** : *bye-brag (-pa)*

**Principe de la voie** : *lam gyi gtso-bo* -désigne la *prajñāpāramitā*

**Proprement dit(e)** : *mtshan-nyid-pa*

**Quiddité** : *ngo-bo* ou *ngo-bo-nyid*

**Réalité** : *chos-nyid*, skt. *dharmatā* (avec majuscule) ; *bden-pa* (dans des expressions comme “tenir pour réel...”, *bden-par* ‘*dzin-pa*)

**Recueillement** : *ting-nge-’dzin*, skt. *samādhi*

**Sagesse** : *ye-shes*, skt. *jñāna*

**Sensation** : *tshor-ba*, skt. *vedāna*

**Sentiment** : ‘*du-shes*, skt. *saṃjñā*

**Siccité** : *de-bzhin-nyid*, skt. *tathāta*

**Singulier** : *nyi-tshe-ba* (signifie aussi quelquefois : partiel, unilatéral)

**Singulier réel** : *rang (gi) mtshan-(nyid)* (dans le contexte des traités de logique ; sinon, voir : *déterminité propre*. Noter que les deux significations empiètent souvent l'une sur l'autre chez les auteurs tibétains, qui sur la trace d'auteurs indiens comme Jñānagarbha, ont injecté dans le *madhyamaka* de nombreuses problématiques issues du système de Dharmakīrti, tandis que par ailleurs (cf. le *Tshad-ma rigs-gter* de Sa-skya pa<sup>^</sup> ita), ils cherchaient à montrer que l'esprit du *Pramā<sup>^</sup>a-vārtika* rejoignait le *madhyamaka*, même si la lettre de ce traité relève manifestement des écoles *sautrāntika* (en général) et *vijñānavāda* (ponctuellement).

**Sombrer** : *nub-pa*

**Spécifiant** : *khyad-par du byed-pa*

**Spécifique, spécificité** : *khyad-pa*

**Substance** : *dngos-po*, étant pourvu d'effcience, et à ce titre réel au point de vue de la “superficialité adéquate” (*yang-dag-pa'i kun-rdzob*), du moins dans tous les systèmes philosophiques du bouddhisme hormis les *prāsaṅgika*

**Sujet (épistémologique)** : *yul-can*

**Sujet (au point de vue de l'ontologie de la personne)** : *gang-zag* éq. skt. *pudgala*

**Sujet (ontologique), ou substrat** : *rten* (le soi comme sujet inconscient des déterminations individuelles dans le *Nyāya*, cf. *Ketaka*, p.55)

**Superficiel** : *kun-rdzob kyi...*

**Superficiellement ou en surface** : *kun-rdzob tu...*

**Tourment(s)** : *sdug-bsngal*

**Ultime** : *mthar-thug*

**Universel** : *spyi* ; **De portée universelle** : *spyi la khyab-pa*

**Unilatéral** : *phyogs re-ba*, ou *phyogs gcig-pa*

**Visée** : *dmigs-pa*

## Bibliographie de cet essai

Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1984, 1986

P. Della Santina, *Madhyamaka Schools in India*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1986

Dharmakīrti, *Pramāṅavārtika* : nous avons utilisé la version tibétaine, *Tshad-ma nam-'grel*, dans l'édition procurée par le Mi-rigs dpe-skrun-khang, *Tshad-ma rigs-pa'i skor rgya gzhung rtsa 'grel bdam grigs*, vol. I

Driessens, *Entrée au milieu* (traduction commentée du *Madhyamkāvatāra* de Candrakīrti), Éditions Dharma, Anduze, 1985.

Go-rams-pa bSod-nams seng-ge, *sDe bdun mdo dang bcas-pa'i dgongs-pa phyin ci ma log-par 'grel-pa tshad-ma rigs-pa'i gter gyi don gsal-bar byed-pa*, commentaire du *Trésor de la science logique*, *Œuvres complètes*, Dzongsar Institute, Bir (H. P.), Inde, 1995 (reproduction d'une édition xylographique), vol. II, pp. 385 sqq.

Go-rams-pa bSod-nams seng-ge, *Tshad-ma rigs-pa'i gter gyi dka'-ba'i gnas nam-par bshad-pa sde bdun rab-gsal*, explication des points difficiles du *Trésor des raisonnements logiques*, *Œuvres complètes*, éd. cit., volume III.

Go-rams-pa, *rGyal-ba thams-cad kyi thugs kyi dgongs-pa zab-mo dbu-ma'i de-kho-na-nyid spyi'i ngag gis ston-pa nges-don rab gsal* (plus connu sous le titre abrégé de *dBu-ma spyi ston*), *Œuvres complètes*, éd. cit., vol. V, pp. 1 - 415

Go-rams-pa, *lTa-ba'i shan-'byed theg-mchog gnad kyi zla zer*, *Œuvres complètes*, éd. cit., pp. 417-510 du volume V.

Go-rams-pa, *lTa-ba'i shan-'byed theg-mchog gnad kyi zla zer*, éd. séparée en un volume, avec le petit traité *rTags kyi nam-bzhag rigs-lam gsal-ba'i sgron-me* de Klo-bo mkhan-chen bSod-nams lhun-grub, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sakya Students' Union, Sarnath, Varanasi, Inde, 1988.

'Ju Mi-ham rnam-rgyal rgya-mtsho, *Sher-phyin mngon-rtogs rgyan gyi mchan-'grel pu<sup>ˆ</sup>arika'i do-shal*, éd. mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*, vol. IV pp. 1 - 346

'Ju Mi-ham rnam-rgyal rgya-mtsho, *Theg-pa chen-po'i rgyud bla-ma'i bstan-bcos kyi mcan-'grel mi-pham zhal-lung*, éd. mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*, vol. IV pp. 349 - 591

'Ju Mi-ham rnam-rgyal rgya-mtsho, *bDe-gshegs snying-po stong-mthun seng-ge'i nga-ro*, éd. mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*, vol. IV pp. 563 - 607

'Ju Mi-ham rnam-rgyal rgya-mtsho, *Chos dang chos-nyid rnam-par 'byed-pa'i tshig le'ur byas-pa'i 'grel-pa ye-shes snang-ba rnam-'byed*, éd. mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*, vol. IV pp. 609 - 657

'Ju Mi-pham, *Shes-'grel ketaka*, grand commentaire au neuvième chapitre du *Bodhicaryāvatāra* de Īāntideva, vol. XIV de l'édition 'Jam-dbyangs mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*

'Ju Mi-pham, *Legs-bshad snang-ba'i gter*, grand commentaire du *Pramā<sup>ˆ</sup>avārtika* de Dharmakīrti, vol. XX des *Œuvres complètes* dans l'édition citée.

'Ju Mi-pham, *Dri-med shel phreng*, commentaire du *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti, t. I des *Œuvres complètes* dans l'éd. mKhyen-brtse.

Kelsang Gyatso, *Meaningful to Behold - A commentary to Shantideva's Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Tharpa Publications, Londres, 1989

Klong-chen rab-'byams, *Theg-pa chen-po'i man-ngag gi bstan-bcos yid-bzhin rin-po-che'i mdzod kyi 'grel-pa Padma dkar-po*, éd. Dodrupchen Rinpoche, Gangtok, Sikkim.

Red-mda'-ba gZhon-nu blo-gros, *dBu-ma la 'jug-pa'i rnam-bshad de-kho-na-nyid gsal-ba'i sgron-me*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 1990.

Sa-skyapa<sup>ˆ</sup> ita, *Trésor de la science logique (Tshad-ma rigs-pa'i gter)*, éd. rDo-rje rgyal-po, *Mi-rigs dpe-skrun-khang*, 1989.

Sa-skyapa<sup>^</sup> ita, *Auto-commentaire du trésor de la science logique* (*Tshad-ma rigs-pa'i gter gyi rang-'grel*), Sakya Centre, Dehradun, Inde, 1982 (reproduction de l'édition xylographique de Derge).

Tsong-kha-pa Blo-bzang grags-pa, *dGongs-pa rab gsal*, commentaire du *Madhyamkāvātāra* de Candrakīrti, éd. du C.I.H.T.S. de Sarnath, Varanasi, Inde.