

LES FONDEMENTS DU BOUDDHISME EN CHINE

Paul Magnin

La pensée bouddhique chinoise est d'une telle richesse que nous devons nous limiter à la présentation des fondements du Grand Véhicule (mahāyāna, 大乘 *da sheng*) qui prédomina en Chine, bien que les textes et les doctrines du Petit Véhicule (hinayāna, 小乘 *xiao sheng*) aient également été en circulation notamment dans les écoles 俱舍宗 *ju she zong*, 成實宗 *cheng shi zong* et 律宗 *ly zong*. Le choix de la terminologie retenue dans cette présentation du bouddhisme en Chine se veut fidèle à l'usage le plus courant, mais laisse nécessairement sous silence la plus grande partie du vocabulaire bouddhique et ignore tout ce qui a trait aux pratiques.

Deux points de doctrine fondamentaux peuvent caractériser le bouddhisme du Grand Véhicule : la nature du Buddha (佛性 *fo xing*) et du bodhisattva (菩薩 *pu sa*) ainsi que la vacuité de toutes choses (一切空 *yi qie kong*). Le mahāyāna se caractérise en effet par l'importance accordée principalement au bodhisattva et à la vacuité. L'arhat (阿羅漢 *a luo han*), le saint du Petit Véhicule qui est arrivé au terme de ses existences, n'occupe plus la première place dans l'idéal religieux de la délivrance, bien qu'en Chine il ait été en quelque sorte sublimé en s'intégrant dans un collectif dit des « cinq cents arhats » (五百羅漢 *wu bai luo han*). Quant à la doctrine de la vacuité (空 *kong*), elle a déjà ses antécédents dans certains traités du Petit Véhicule.

L'un des textes les plus pertinents, le *Satyasiddhiśāstra* (成實論 *Cheng Shi Lun*), par Harivarman (訶梨跋摩 *he li ba mo*; III^e – IV^e s. A.C. ?), énonce implicitement la théorie des deux catégories de vérité (二諦 *er di*) : la vérité ordinaire qui reconnaît une existence phénoménale, mais impermanente, aux choses soumises à la loi de cause et effet (因緣 *yin yuan* et 因果 *yin guo*) d'une part, la vérité supérieure selon laquelle les choses sont vides et irréelles d'autre part. Le Soi et les choses du monde extérieur n'ont aucune existence permanente; ils sont vides de toute substance. Les Prajñaptivādin, « Tenants de la sagesse » (說假部 *shuo jia bu*), qui appartiennent au groupe des Mahāsaṃghika (大眾部 *da zhong bu*) et dont les thèses présentent de nombreuses ressemblances avec celles du mahāyāna, s'accordent avec Harivarman. Ils distinguent aussi une vérité absolue et une vérité contingente; comme lui, ils déclarent que tout n'est que dénomination (prajñapti, 假名 *jia ming*). D'autres auteurs de la même époque soutiennent également que les choses sont à la fois fictives et réelles.

On peut donc dire que certains courants appartenant au groupe des Mahāsaṃghika et implantés plus particulièrement dans le nord du Dekkan, point de convergences de nombreuses influences au cœur de l'Inde, ont peu à peu évolué vers des doctrines qui ont constitué le fond de celles du mahāyāna, notamment de son courant de la « Voie moyenne », madhyamāka (中觀派 *zhong guan pai*).

I. APERÇU GÉNÉRAL SUR LE MAHAYANA

Mahāyāna, « Grand Véhicule » est un terme métaphorique qui s'est imposé peu à peu. Il décrit un mouvement de type sotériologique qui se développa dans le bouddhisme pour promouvoir la conduite du bodhisattva (菩薩 *pu sa*) comme idéal des fidèles. Une telle perspective est la conséquence d'un phénomène de sécularisation, de présence dans le monde, puisque le monachisme n'est plus la voie unique conduisant à l'éveil, parallèlement au développement de la foi (bhakti, 信 *xin*).

Le Grand Véhicule, désigné aussi comme le « Véhicule unique » (一乘 *yi sheng*), postérieur au Petit Véhicule (hinayāna), ce dernier étant également désigné sous le terme « Véhicule des Anciens » (theravāda, 上座部 *shang zuo bu*), s'est exprimé dans une très abondante littérature. La primauté y est accordée aux textes de sagesse, prajñāpāramitā (般若波羅蜜多 *bo [ban] re bo luo mi duo*), et à la doctrine de la vacuité, śūnyatā (空 *kong* ou 無 *wu*). Le grand texte de référence est celui de l'*Upadeśa* (大智度論 *Da Zhi Du Lun*) attribué à Nāgārjuna (龍樹 *Longshu*) et traduit en chinois en 406 par Kumārajīva (鳩摩羅什 *jiu mo luo shi* ou simplement 羅什 *luo shi*). Ce traité devient la référence mais il ne doit pas être séparé d'un sūtra fondamental, le *Sūtra de la grande perfection de sagesse* (*Maha prajñāpāramitā sūtra*, 大乘般若波羅蜜多經 *Da Sheng Bo Re Bo Luo Mi Duo Jing*), traduit par 玄奘 *Zuanzang* durant les années 660-663. Ce sūtra volumineux est formé par assemblage de onze textes dont sept ont par ailleurs des versions et éditions séparées dans le canon bouddhique. Tous traitent de deux thèmes majeurs : la carrière des bodhisattva « êtres [qui se destinent à] l'Éveil » et la vacuité de nature propre (自性空 *zi xing kong*) de toutes les choses et de tous les êtres. Deux autres sūtras occupent également une place très importante dans le Grand Véhicule : le *Sūtra du Lotus de la bonne Loi* (*Saddharmapuṇḍarīka sūtra*, 妙法蓮華經 *Miao Fa Lian Hua Jing*) et le *Sūtra de l'enseignement de Vimalakīrti* (維摩詰所說經 *Wei Mo Jie Suo Shuo Jing*). Le premier texte, dont la plus ancienne traduction chinoise subsistante est datée de 286, révèle comment la nature fondamentale de Buddha trouve sa pleine expression dans la personne du buddha historique Śākyamuni (釋迦牟尼佛 *shi jia mou ni fo*). Sortant de sa méditation sur le mont du Vautour, Gṛdhraḥkūṭa (靈鷲山 *ling jiu shan*), le Buddha se met à enseigner un *dharma* (法 *fa*) hors de compréhension pour les gens ordinaires, s'ils n'ont pas véritablement foi en lui. Il entend montrer par quels moyens les êtres peuvent parvenir à l'illumination (菩提 *pu ti* ou 悟 *wu*). Le sūtra distingue trois voies : celle des auditeurs (聲聞 *sheng wen*) qui ont plaisir à écouter l'enseignement du Buddha; celle des buddha-pour-soi (緣覺 *luan jue*) enclins à la réclusion et à la méditation; celle des bodhisattva (菩薩 *pu sa*) qui font le vœu d'aider les êtres à se sauver d'une part, de différer pour eux-mêmes l'entrée dans le nirvāṇa (涅槃 *nie pan*) d'autre part. Ces trois voies sont autant de moyens appropriés (upāyakauśalya, 善巧方便 *shan qiao fang bian*) par lesquels le Buddha conduit les êtres à l'éveil. La seconde partie du *Sūtra du Lotus*, à partir du chapitre quinze, élucide quelle est la nature véritable et éternelle du Buddha. Śākyamuni est sur terre la manifestation corporelle du Buddha éternel. Le vrai Tathāgata (如來 *ru lai*), incarnation de la vérité cosmique, ne naît ni ne meurt, mais vit et œuvre d'éternité en éternité. Les fidèles eux-mêmes partagent cette nature du Buddha. Dès lors tous sont appelés sans distinction et universellement au salut. Le *Sūtra de l'enseignement de Vimalakīrti*, dont la traduction la plus ancienne eut lieu en 188 A.C., insiste sur la conduite et la pratique du bodhisattva, incarné par Vimalakīrti (維摩結 *wei mo jie*), un laïc célèbre pour sa

bienveillance, sa compassion, son équanimité et les six perfections, autant de caractéristiques qui font passer en second plan les principaux aspects des Quatre Vérités. La conduite du bodhisattva l'emporte largement sur celle de l'auditeur et du buddha-pour-soi. De surcroît le Buddha, en tant que manifestation de la vérité éternelle et absolue, remplace le buddha historique. Le *sūtra* met en scène une longue discussion entre Vimalakīrti et Mañjuśrī (文殊師利 *wen shu shi li* ou 文殊 *wen shu*), le saint laïc et le bodhisattva, en présence de Śāriputra (舍利弗 *she li fu*) considéré comme le plus sage des arhats du Petit Véhicule mais quelque peu dépassé par la profondeur du dialogue. L'essentiel de la conversation porte sur le pouvoir du Buddha, la nature transcendante de son corps qui demeure incréé, et la doctrine de la non-dualité. Interrogé par Mañjuśrī qui lui demande d'expliquer davantage sa pensée sur la non-dualité, Vimalakīrti se contente de rester silencieux. Ce silence deviendra célèbre car il est la marque du grand homme qui a compris que la non-dualité ne saurait s'énoncer par des mots, puisqu'elle est au-delà de toute notion et différenciation.

Certaines valeurs ontologiques sont demeurées inexplorées dans le Petit Véhicule ou traduites par des concepts différents de ceux du mahāyāna. C'est le cas principalement de la doctrine de la vacuité des êtres (生空 *sheng kong*) et des Essences (法空 *fa kong*). On en pénètre la radicalité quand on atteint à l'omniscience (一切種智 *yi qie zhong zhi*), objet de la Sagesse ou sagesse transcendante; cette dernière est elle-même liée à la conviction de la non-production des essences (無生忍 *wu sheng ren*). Sous la pluralité des éléments (dharma, 諸法 *zhu fa*), on découvre l'unité qui les sous-tend, l'élémentarité (dharmatā, 諸法實相 *zhu fa shi xiang*), synonyme de vacuité. Ainsi le bouddhisme du Grand Véhicule va plus loin que le bouddhisme des Anciens. Ceux-ci affirmaient que toutes les choses sont vides de « soi » (anātman, 非我 *fei wo*) contrairement à ce que l'esprit humain nous fait accroire sous l'effet des quatre méprises (四倒 *si dao*) que sont la croyance en la permanence, la satisfaction, le soi et la pureté-unité (常 *chang*, 樂 *le*, 我 *wo*, 淨 *jing*). Le Grand Véhicule franchit un pas supplémentaire en soutenant que tout est vide de nature propre (svabhāva, 自性 *zi xing*). Dans le premier cas, on affirme que le Soi est forgé; il est un composé artificiel, fruit de nos formations karmiques. Il ne correspond pas à notre nature fondamentale (本性 *ben xing*). Dans le second, cette nature même est dissoute sous l'effet d'une logique radicale qui conclut à la vacuité universelle de toutes choses (一切空 *yi qie kong*). De l'universelle vacuité (畢竟空 *bi jing kong*) découle un nivellement général et donc une égalité (平等 *ping deng*) entre les deux opposés que représentaient dans le Petit Véhicule la transmigration (saṃsāra, 生死 *sheng si*) et l'extinction (nirvāṇa, 涅槃 *nie pan*). Découlant de cette doctrine, se fait jour l'idée que l'universalité de la vacuité est identique à la nature de Buddha (佛性 *fo xing*). On atteint alors à la notion d'Absolu qu'il ne faut pas concevoir comme un en-soi ou une substance. L'absolu est reconnu comme l'Être en soi accompli (pariṇiṣpanna-svabhāva, 圓成實性 *yuan cheng shi xing*), la Vérité au sens ultime (paramārtha-satya, 真諦 *zhen di*), le Corps de la Loi (dharmakāya, 法身 *fa shen*) ou encore l'Ainsité (tathatā, 真如 *zhen ru*).

Appliquant à la nature de Buddha les concepts de non-dualité (無二邊 *wu er bian*) et de double vérité (二諦 *er di*) relative à la nature des choses, les penseurs du courant mahayanique ont élaboré la notion des Trois corps de Buddha (三身佛 *san shen fo*). Le Buddha qui s'est incarné dans l'histoire et dont la biographie est connue de tous, ne représente qu'un corps de métamorphose (nirmānakāya, 應身 *ying shen*), une hypostase phénoménologique à l'usage des profanes ignorants. Or le Grand Véhicule introduit deux autres corps du Buddha : un corps de jouissance (sambhogakāya, 報身 *bao shen*) et un corps de la Loi (dharmakāya, 法身 *fa shen*). Le « corps de jouissance » (sambhogakāya) est ainsi appelé en raison de l'état dont en soi jouit le Buddha après son extinction complète (parinirvāṇa, 般涅槃 *bo nie pan*). Ce corps glorieux est pourvu de tous les signes caractéristiques du Grand Être : les trente-deux marques principales (三十二相 *san shi er xiang*) et les quatre-vingt sous-marques secondaires (八十號 *ba shi hao*). Ce corps se multiplie et apparaît sous diverses formes à ceux qui le dési-

rent ardemment, notamment durant la concentration mystique. Le troisième corps appelé « corps de la Loi » (dharmakamya, 法身 *fa shen*) est le plus subtil. Ce terme désigne tout à la fois l'ordre cosmique et l'ordre spirituel appréhendés comme l'essence de la doctrine bouddhique. Dans la mesure où le Buddha est devenu tel par l'expérience vécue de la Loi (dharma) qui s'est imposée à lui, le Grand Véhicule affirme l'identité de nature entre le Buddha et la Loi. L'essence de la Loi étant la vérité ultime, elle est synonyme de tréfonds de l'être, de vacuité universelle. Cette conception du corps du Buddha débouche sur la notion d'embryon d'Ainsité ou de Mêmété (tathāgatagarbha, 如來藏 *ru lai zang*). La nature du Buddha, telle qu'en elle-même, s'identifie avec la réalité ultime universelle. Tous les êtres participent de cette réalité; ils sont potentiellement libérés, mais pour que cela devienne effectif, il faut qu'ils parviennent à la claire vision de leur état. C'est dire l'importance de l'Éveil (菩提 *pu ti*) qui devient conscience de la nature fondamentale de tout vivant, la nature de buddha.

Fondée sur la sotériologie et sur la doctrine de la vacuité, la morale du Grand Véhicule est symbolisée par les « six perfections » pāramitā (六波羅蜜多 *liu bo luo mi duo* ou 六度 *liu du*) : don 檀那 *tan na*, moralité 戒 *jie*, patience 忍辱 *ren ru*, énergie 精進 *jing jin*, concentration 禪定 *chan ding* et sagesse 智慧 *zhi hui*. Ces six perfections ne se substituent pas au trinôme « moralité, méditation, sagesse » (戒 *jie*, 定 *ding*, 慧 *hui*) du Petit Véhicule, mais elles le renforcent et l'universalisent. La sagesse (praññā) doit se combiner avec la compassion (karuṇā) qui ne figure pas parmi les six vertus mais parmi les quatre immesurables (apramāna, 無量 *wu liang*) : bienveillance et compassion (maitri et karuṇā, 慈悲 *ci bei*), joie et équanimité (muditā et upeksā, 喜捨 *xi shi*). La compassion revêt deux aspects qui joueront un rôle important dans la pratique du bouddhisme : la « déflexion ou rétroversion des mérites » (迴向 *hui xiang*) et la souffrance vicairie (代受苦 *dai shou ku*). En marge des vertus à pratiquer le bodhisattva est appelé à parcourir les « dix terres » (daśabhūmi, 十地 *shi di*) et à franchir les « cinquante-deux degrés » (五十二位 *wu shi er wei*). Dans les dix terres, le bodhisattva pratique successivement « dix perfections » et franchit les uns après les autres les obstacles qui le séparent de la compréhension complète de l'ultime réalité, c'est-à-dire de l'Éveil. Ces différentes vertus sont menées à leur perfection par les bodhisattva. Parmi les principaux bodhisattva, mentionnons Maitreya (彌勒佛 *mi le fo*), actuellement bodhisattva, futur buddha qui doit succéder au Buddha historique, Śākyamuni. Il attend dans le ciel Tuṣita (兜率天 *dou shuai tian*) le moment propice à sa dernière incarnation sur terre. Avalokiteśvara (觀音 *guan yin*), un bodhisattva inconnu du bouddhisme ancien, est associé au buddha Amitābha (阿彌陀佛 *a mi tuo fo*) dont il porte l'effigie dans sa coiffe. Il a sa résidence sur l'île de 普陀山 Putuo Shan à l'est de 定海 Dinghai dans le 浙江 Zhejiang. Avalokiteśvara est invoqué comme sauveur dans tous les périls; c'est lui qui protège les êtres contre les passions. Il peut apparaître sous des formes variées. Sous sa représentation ancienne, il a les traits d'un jeune homme tenant un lotus dans la main (il est alors appelé padmapāni 蓮華手菩薩 *lian hua shou pu sa*); il a pour autres attributs un chapelet, un livre et un flacon d'ambrosie. Il a pris une apparence féminine. Avalokiteśvara peut compter jusqu'à mille mains et mille yeux, ou encore onze têtes, symboles de son omniscience et de ses pouvoirs miraculeux ou salvifiques. Mañjuśrī (文殊 *wen shu*) dont on vante la beauté éclatante et la voix suave, est associé au buddha Akṣobhya (阿閼佛 *a chu fo*). Souvent coiffé d'une tiare à cinq pointes, portant une épée et un livre de sagesse, il est représenté tantôt sous les traits d'un jeune homme, tantôt assis sur un lion. Patron des sages et des érudits, il est l'interlocuteur de Vimalakīrti. La Tradition veut qu'il se soit établi en Chine, sur le mont 五臺山 Wutai Shan. Mañjuśrī est associé à Samantabhadra (普賢 *pu xian*), un autre bodhisattva représenté assis sur un éléphant blanc à six défenses, qui réside sur le mont 峨嵋山 Emei Shan. Celui-ci est le sage dont la bienveillance s'étend largement à tous les êtres. Mentionnons enfin Kṣitigarbha (地藏 *di zang*) qui siège dans le mont 九華山 Jiuhua Shan; il est le guide qui secourt l'âme des défunts; il a la terre pour matrice et son culte est lié principalement à l'outre-tombe. Les Chinois considèrent ces quatre montagnes comme sacrées (四大名山 *si da ming shan*); situées symboliquement dans les quatre directions (ouest, nord, est, sud), elles assurent,

suivant la tradition du 風水 *feng shui*, l'harmonie et la bonne conjugaison des forces cosmiques, conditions nécessaires pour une protection efficace des forces spirituelles.

Parallèlement au culte des bodhisattva, on voit apparaître une certaine notion de grâce, complètement étrangère au Petit Véhicule pour lequel l'homme seul est personnellement garant et acteur de sa propre libération. Or dans le Grand Véhicule on découvre des buddhas qui ont les caractéristiques d'un sauveur avec un paradis. C'est le cas notamment d'Amitābha dont le nom signifie « Éclat infini » ou « Longévitité infinie ». Il a été le sujet d'une abondante littérature dès le II^e s. de notre ère. Il a pour terre la Sukhāvati 安樂天 *an le tian*, le paradis de la Terre Pure (淨土 *jing tu*) situé à l'Ouest. Il est assisté par deux bodhisattva : Avalokiteśvara et Mahāsthāmaprapta (大勢至 *da shi zhi*). Avec le culte d'Amitābha la dévotion prend le pas sur l'effort de conversion, puisqu'elle repose sur le principe que le nirvāṇa ne peut être le fruit logique et direct de l'Octuple chemin fait de moralité, méditation et sagesse : il serait soumis à la loi de causalité (因緣 *yin yuan*), ce qui est contradictoire. La libération s'effectue en quelque sorte gratuitement avec l'entremise d'Amitābha. Parmi les autres buddhas qui sont apparus dans le panthéon bouddhique, mentionnons encore Aksobhya, « l'Inébranlable », qui réside au centre du paradis de l'Est, dans le « Plaisir supérieur » (Abhiriti, 阿比羅提 *a bi luo ti* ou 妙喜天 *miao xi tian*), le pendant de la Terre Pure. Un autre buddha, Bhaisajyaguru (藥師如來 *yao shi ru lai*), « le Maître aux remèdes », réside également dans ce paradis. Ce buddha a fait le vœu de guérir les êtres de toute maladie, à la seule invocation de son nom.

II. LES DEUX PRINCIPAUX COURANTS DU MAHAYANA

Deux courants à l'intérieur du Grand Véhicule vont assurer la fécondité et la richesse de la pensée. Les écoles issues de ces courants en Chine puis au Japon se grefferont directement ou indirectement sur eux. Le premier est appelé mādhyamaka ou mādhyamika « Voie moyenne » (中道 *zhong dao*), parfois sūnyatavāda (空宗 *kong zong*) « doctrine de la vacuité ». Apparu aux environs du milieu du III^e s. A.C. et se posant en gardien de la Voie du Milieu qui définit le bouddhisme dans son entier, parce qu'elle se situe à égale distance de l'être (有 *you*) et du non-être (無 *wu*), il invite à adopter une attitude de « non-fixation » (無住 *wu zhu*), en évitant tous les extrêmes (邊 *bian*) habituellement suivis par la pensée humaine. Les grands maîtres de ce courant de pensée ne sont autres que Nāgārjuna, Aśvaghōṣa (馬鳴 *ma ming*) et Aryadeva (提婆 *ti po*), disciple du premier. Vers la fin du V^e s. ou au début du VI^e s., le courant s'est scindé en deux, d'un côté les Prāsaṅgika (具緣派 *ju yuan pai*) fondés par Buddhapālita (佛護 *fo hu*) qui poussa la dialectique jusqu'à la *reductio ad absurdum* pour aboutir à la négation de toutes choses, de l'autre les Svātantrika (依自起派 *yi zi qi pai*) qui, sous l'influence de Bhāvaviveka (清辨 *Qing Bian*, 500-570), ont développé une dialectique positive et se sont efforcés d'établir des propositions indépendantes de toutes les autres. L'autre grand courant du mahāyāna, apparu vers la fin du IV^e s. ou au début du V^e, est celui des Vijñānavādin (唯識 *wei shi*) « ceux qui enseignent le Rien que conscience », encore appelé Vijnaptimatra (性相學 *xing xiang xue*). Ses grands maîtres sont Asaṅga (無著 *wu zhu*) et Vasubandhu (世親 *shi qin*), puis Dignāga (陳那 *chen na*). Sans qu'il existe de réelle distinction doctrinale au sein de ce courant, on différencie cependant les Yogācāra (瑜伽師 *yu qie shi*) qui insistent sur l'aspect pratique, et les Vijñānavādin qui développent le raisonnement. Pour les Vijñānavādin, les choses n'existent qu'en tant qu'objets de connaissance ou phénomènes mentaux (caitta-dharma, 心所有法 *xin suo you fa*). L'univers n'est que pure représentation consciente (vijñapti, 唯識 *wei shi*), pure pensée reposant sur la conscience-réceptacle (ālaya-vijñāna, 阿賴耶識 *a lai ye shi*). Cette conscience de tréfonds est une sorte de psychisme subconscient et impersonnel sur lequel re-

posent les six connaissances sensorielles, l'esprit (manas, 末那識 *mo na shi*) et les objets connaissables. La doctrine de ces deux courants peut se résumer ainsi.

A. LA VOIE DU MILIEU *mādhyamaka*

La pensée du courant *mādhyamaka* nous est connue par un certain nombre de traités conservés soit dans leur original sanskrit, soit dans leur version chinoise ou tibétaine. C'est le cas pour l'ouvrage fondamental de Nāgārjuna, le *Traité de la Voie moyenne* (*mādhyamaka-sāstra*, 中論 *zhong lun*), dans lequel il expose en vers tout l'essentiel de sa pensée. Un autre ouvrage monumental, le *Traité de la grande vertu de sagesse* (*Mahā prajñāpāramitā sāstra*, 大智度論 *Da Zhi Du Lun*), est attribué à Nāgārjuna par la Tradition. Ce traité fait le lien entre le bouddhisme du Petit Véhicule et celui du Grand Véhicule. Il traite de toutes les questions doctrinales du bouddhisme en comparant les idées avancées par les principaux courants. Dans son ensemble, la doctrine du *mādhyamaka* influence de nombreux courants du bouddhisme chinois. Cependant une école s'est formée plus directement autour de l'interprétation de Trois traités (三論 *san lun*) jugés fondamentaux, d'où le nom qui lui a été donné. Ces trois traités sont : le *Traité du Milieu ou de la Voie moyenne*, le *Traité des douze rubriques* (*Dvādaśa nikāya sāstra*, 十二門論 *Shi Er Men Lun*), tous deux de Nāgārjuna, et le *Traité en cent strophes* (*Śataka sāstra*, 百論 *Bai Lun*) par Āryadeva.

Également distante du réalisme et du nihilisme, la Voie du Milieu (*mādhyamaka*) critique toute connaissance mondaine qui procède par négation ou par affirmation. Elle repose sur la théorie de la vacuité universelle (*sūnyatā*, 一切空 *yi qie kong*), thème central des sūtra consacrés à la perfection de sagesse (*prajñā-pāramitā*, 般若波羅蜜多 *bo re bo luo mi duo*). Cette vacuité est synonyme de relativité universelle, d'absence de nature propre, parce que les choses n'existent que par le rapport des unes aux autres. Par le jeu des contraires et des antinomies, Nāgārjuna montre comment les idées sont partielles et partiales (遍知 *bian zhi*); elles empêchent de voir la véritable nature des choses et éloignent de l'éveil. Toute assertion, qu'elle soit positive ou négative, n'exprime qu'un seul aspect de la réalité. Elle s'inscrit dans la dualité (二邊 *er bian*), laquelle est une forme de refus du relatif inhérent au caractère d'interdépendance que les choses nouent toujours entre elles. Seule la doctrine du milieu rend compte à la fois de la nature profonde de la réalité, de cette interdépendance des choses entre elles, et de la relativité du discours. Or cette voie du milieu (中道 *zhong dao*) trouve sa véritable expression dans la vacuité, à la condition que ce soit une vacuité de vacuité (空空 *kong kong*). Pour élaborer la doctrine propre au *mādhyamika*, Nāgārjuna recourt à une dialectique dite « occasion » (*prasaṅga*, 具緣 *ju yuan*), par laquelle il regroupe les opinions contradictoires par paires en les opposant l'une à l'autre. Ce procédé apophatique formé de quatre paires équivalentes de « huit négations » (八不 *ba bu*) associe les antinomies ou extrêmes suivants : ni cessation/ni production (不生亦不滅 *bu sheng yi bu mie*), ni anéantissement/ni éternité (不常亦不斷 *bu chang yi bu duan*), ni multiplicité/ ni unité (不一亦不異 *bu yi yi bu yi*), ni venue/ni départ (不來亦不去 *bu lai yi bu qu*). L'homme tend à adopter des positions unilatérales sous l'effet de sa volition (思 *si*) et de sa conscience qui se nourrissent de la dualité (二邊 *er pian*) pour notamment définir des rapports mutuellement exclusifs l'un de l'autre quand il s'agit du sujet et de l'objet de la connaissance. Il a besoin d'énoncer une vérité antithétique pour s'imaginer approcher de la vérité. Un autre processus dialectique en quatre étapes (四句 *si ju*) est encore proposé pour aboutir à un dépassement complet de toutes les catégories habituelles au raisonnement : être (有 *you*), non-être (空 *kong*), être et non-être (亦有亦空 *yi you yi kong*), ni-être ni-non-être (非有非空 *fei you fei kong*). En procédant par emboîtement successif, on dépasse la vérité ordinaire pour parvenir à une vérité bien supérieure, parce qu'elle dépasse toute affirmation et négation. Ce raisonnement apophatique qui pourrait égrener à l'infini la série des « ni ceci ni cela », est le seul qui puisse rendre compte de la vacuité universelle et de la

double vérité, sans accorder un caractère substantiel à la vacuité universelle. La penser comme un absolu serait contredire la Loi de coproduction conditionnée (十二因緣 *shi er yin yuan*) et la nier. La Loi de coproduction conditionnée elle-même, centrale dans toute la pensée bouddhique, ne doit pas être perçue comme une loi absolue : elle est aussi vide que les choses régies par elle. Quant au nirvāṇa, il est identique à la véritable nature des choses (dharmatā, 諸法實相 *zhu fa shi xiang*). Le nirvāṇa est l'aspect incomposé (asaṃskṛta, 無為法 *wu wei fa*) de la transmigration (saṃsāra) à laquelle il est indissolublement lié comme les deux faces d'une même médaille.

Tout ceci trouve sens dans la double vérité (真俗二諦 *zhen su er di*) qui repose sur le principe de non-dualité. L'absolu ne serait tel s'il était séparé du relatif. Voilà pourquoi le mādhyaṃika n'hésite pas à affirmer que l'extinction (nirvāṇa) est identique à la transmigration (saṃsāra, 生死及涅槃 *sheng si ji nie pan*). L'existence du Soi et l'absence du Soi ne peuvent s'interpréter correctement en dehors de la double Vérité. Il existe en effet une réalité ou vérité « de surface » ou « d'enveloppement » (saṃvṛti, 世俗 *shi su*) qui est la vérité ordinaire ou vulgaire (俗諦 *su di*) d'une part, une réalité ou vérité « absolue » (paramārtha, 真諦 *zhen di*) considérée comme la vérité du Sens ultime (第一義諦 *di yi yi di*) ou vérité vraie, fondamentale (真諦 *zhen di*) d'autre part. La « réalité de surface » correspond à l'expérience empirique qui s'impose comme un fait. Toutefois pour le mahāyāna cette réalité est comme un rêve, un mirage, une illusion (幻法 *huan fa*) à la manière d'un tour de magie. La « réalité de surface » exige une rationalité pour s'établir comme une entité souveraine, sans toutefois y parvenir. Plus cette « réalité de surface » tend à s'affirmer indépendante, plus elle se « néantise ». Elle a besoin de son opposé pour échapper à la dissolution. Cette combinaison d'être de surface et de vide est proprement la vacuité (sūnyatā) qui n'est ni être ni non-être (非有非空 *fei you fei kong*); elle est une « voie moyenne » entre l'être et le non-être. Cette vacuité universelle de toute chose, ou vacuité absolue (畢竟空 *bi jing kong*), est manifestée par la sagesse (prajñā, 智慧 *zhi hui*) qui dépasse toute expérience noétique. Elle est conçue comme une intuition suprarationnelle, une expérience mystique où se neutralise toute dualité. Cette réalité absolue est désignée sous le terme de tathāgata (如來 *ru lai*), c'est-à-dire « celui qui est arrivé ainsi ». Ce qualificatif désigne en fait le Buddha en tant que substance personnelle portée à l'absolu par suppression d'elle-même. Cette identification avec le tathāgata ne doit pas être confondue avec un mysticisme : il n'y a pas abandon de la raison et de l'intellect au profit d'une identification.

Les théories de la Voie du milieu auront une grande influence sur la pensée bouddhique en Chine. L'école chinoise du Tiantai (天台 *tian tai*) s'appuiera sur la notion de double vérité pour la dépasser en introduisant un troisième terme (空假中三諦 *kong jia zhong san di*). Cette triple vérité fonctionne par inclusion mutuelle de chacun de ses termes : vérité de la vacuité (空諦 *kong di*), vérité du provisoire par convention (假諦 *jia di*) et vérité du milieu (中諦 *zhong di*). L'école Faxiang (法相 *fa xiang*) a poursuivi les spéculations sur la Voie du milieu et élaboré la doctrine en trois temps : temps de l'existence (有 *you*), temps de la vacuité (空 *kong*), temps du milieu (中 *zhong*). Le courant du Chan (禪 *chan*) appliquera cette théorie à la pratique, en assurant notamment que méditer ou fendre du bois sont des actes équivalents.

B. LE COURANT vijñānavādin

Apparu vers la fin du IV^e s. ou au début du V^e s. sous l'impulsion d'Asaṅga et de Vasubhandhu que certaines traditions présentent comme le frère cadet du premier, ce courant enseigne une forme d'idéalisme. Tous deux ont été influencés par certaines théories de l'école hinayaniste des Sārvāstivādin (說一切有部 *shuo yi qie you bu*). Plus généralement, on peut considérer qu'ils font une vaste synthèse des enseignements anciens et du mahāyāna. Leur œuvre peut être abordée sous deux angles, théorique ou pratique, d'où la double appellation du

courant formé à partir d'elle : les Vijñānavādin, (唯識 *wei shi*) « ceux qui enseignent le Rien que conscience », encore appelé Vijnaptimatra (性相學 *xing xiang xue*) et les Yogācāravādin (瑜伽師 *yu qie shi*), « ceux qui pratiquent le yoga ». La doctrine de ce courant repose sur l'affirmation des textes anciens qui considèrent que tout ce qui est composé (saṃskṛta, 有為 *you wei*) sous l'influence de la volition (cetanā, 思 *si* et 思惟 *si wei*) n'a qu'un caractère illusoire. Interprétant à leur manière la doctrine de la vacuité, les Vijñānavādin pensent que les choses n'existent qu'en tant qu'objets de connaissance. Tout se réduit à une pure représentation consciente (vijñapti, 唯識 *wei shi*). La clef pour comprendre l'agir et le penser humain est à chercher dans la conscience-réceptacle (ālayavijñāna, 阿賴耶識 *a lai ye shi*).

Parmi les textes les plus connus du courant Vijñānavādin, il convient de mentionner en premier le *Mahāyānasamgraha* (*Somme du Grand Véhicule*, 攝大乘論 *She Da Sheng Lun*) et le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (*Ornement des sūtra du Grand Véhicule*, 大乘莊嚴經論 *Da Sheng Zhuang Yan Jing Lun*) composés par Asaṅga. Le premier texte avec son commentaire par Vasubandhu est un compendium complet, une véritable charte de cette école idéaliste qui considère que tout n'est que « pure idéation » ou simple représentation mentale. Il énumère dix éléments incontournables du mahāyāna : 1) la connaissance-réceptacle ou conscience de tréfonds (ālayavijñāna); 2) la théorie de la simple idéation : des éléments, on peut dire à la fois qu'ils sont interdépendants, qu'ils sont le fruit de l'imagination et qu'ils ont aussi les caractères de la vérité fondamentale; 3) la pleine compréhension de cette pure idéation; 4) les six perfections (pāramitā); 5) les dix terres (bhūmī) du bodhisattva; 6) les préceptes moraux (śīlā); 7) la concentration (samādhi, 三昧 *san mei*); 8) la sagesse (prajñā); 9) la sagesse supérieure non discriminante (無分別智 *wu fen bie zhi*); 10) le triple corps du Buddha (trikāya). Un autre texte, l'*Abhidharmasamuccaya* (*Condensé de la scolastique*, 大乘阿毘達磨集論 *Da Sheng A Bi Da Mo Ji Lun*) est aussi attribué à Asaṅga. Trois autres traités, le *Vimsatika* (*Traité sur l'idéation pure en vingt stances*, 唯識二十論 *Wei Shi Er Shi Lun*) qu'il faut associer au *Vijñapti-mātrata-triṃśikā* (*Traité sur l'idéation pure en trente stances*, 唯識三十論 *Wei Shi San Shi Lun*) et le *Vijñapti-mātrata-siddhi* (*Obtention plénière de la pure représentation consciente*, 成唯識論 *Cheng Wei Shi Lun*), nourrissent aussi la pensée du courant Vijñānavādin, notamment en Chine. Le premier, attribué à Vasubandhu, consacre vingt-quatre stances à décrire les caractères particuliers (lakṣaṇa, 相 *xiang*) des dharma, les deux suivantes à leur nature (svabhāva, 性 *xing*) et les quatre dernières aux bodhisattva. Le second ouvrage, composé par Dharmapāla, établit une distinction entre les caractères particuliers et la nature fondamentale des dharma, celle-ci étant identique à l'ainsité (tathatā, 真如 *zhen ru*). Dharmapāla affirme qu'au plan de la vérité ordinaire les faits et les principes ne peuvent jamais être identifiés; ils demeurent en quelque sorte parallèles. Il convient de mentionner aussi deux traités qui ont joué un grand rôle dans la formation du bouddhisme chinois, le *Yogācāryabhūmiśāstra* (*Traité des terres des maîtres de yoga*, 瑜伽師地論 *Yu Qie Shi Di Lun*), véritable somme de la doctrine des Yogācāra, et l'*Abhidharmakośa* (阿毘達磨俱舍論 *A Pi Da Mo Ju She Lun*), un texte attribué à Vasubandhu qui s'est inspiré des traités et commentaires de l'école des Sarvāstivādin (說一切有部 *shuo yi qie you bu*). La doctrine des sūtra relatifs à la perfection de sagesse (prajñāpāramitā) est expliquée en vingt-cinq mille stances dans l'*Abhisamayālaṃkāra* (*Ornement de la compréhension claire*, 現觀莊嚴論 *Xian Guan Zhuang Yan Lun*), un ouvrage attribué à Maitreyanātha. À ces ouvrages essentiels, on peut encore ajouter le *Traité de l'éveil de la foi dans le Grand Véhicule* (大乘起信論 *Da Sheng Qi Xin Lun*) qui eut une grande influence en Chine où il fut considéré comme l'œuvre d'Āśvaghōṣa, alors que c'est un apocryphe remarquablement écrit.

Le courant Vijñānavādin repose sur l'affirmation du caractère illusoire de tout ce qui est composé (saṃskṛta, 有為 *you wei*). L'univers est semblable à un rêve, une illusion. Ce n'est qu'une pure représentation consciente (vijñapti, 唯識 *wei shi*), une pure pensée (citta, 念 *nian*) qui repose sur la conscience-réceptacle (ālayavijñāna),

elle-même formée de l'accumulation des imprégnations (vāsanā, 薰習 *xun xi*) laissées par l'ensemble des phénomènes perçus par l'esprit (manas, 末那識 *mo na shi*). Vides de nature propre, les choses n'existent que comme objets de la connaissance. Elles n'ont aucune réalité, puisqu'elles sont les représentations de nos phénomènes mentaux (caitta, 心所有法 *xin suo you fa*). Rien n'existe en dehors de notre cognition (vijñāptimātratā, 唯識 *wei shi*) qui alimente la conscience-réceptacle tout en étant régi par elle. Elle est encore appelée « pensée munie de tous les germes » (sarva-bījaka-citta, 種子識 *zhong zi shi*) ou « connaissance appropriatrice » (ādāna-vijñāna, 阿陀那識 *a tuo na shi* ou 執持 *zhi chi*).

Formée de trois composants : la pensée (citta), l'organe mental (manas), la connaissance (vijñāna), la conscience-réceptacle englobe toute la vie psychique, selon qu'on la considère dans son contenu ou sous l'angle de ses facultés et de sa fonction. La pensée (citta), c'est le contenu intellectuel, l'aspect noétique. Elle est inséparable des données psychologiques qu'elles soient intellectuelles, volitives ou affectives. L'organe mental (manas), ou esprit, coïncide avec ce que l'on nomme habituellement le sens commun. Il a deux fonctions : appréhender directement les données fournies par l'expérience pour en faire une synthèse d'une part, organiser les sensations pour les transformer en perceptions d'autre part. La connaissance (vijñāna), c'est l'activité cognitive, l'intellection qui exerce sa fonction discriminatrice et différenciatrice (分別智 *fen bie zhi*), deux caractères essentiels de la connaissance humaine. Elle agit en liaison étroite avec l'organe mental pour opérer la synthèse (saṃjñā, 想 *xiang*) de l'ensemble des sensations et des perceptions, pour les classer en catégories selon un mode discriminatoire, et créer un monde imaginaire ou illusoire. Quand elle n'oblitére pas la nature des choses, elle correspond à la conscience; quand elle influence le sujet pensant en lui imprimant à son insu son propre mouvement, elle équivaut au subconscient. À ces trois composants déjà identifiés par le bouddhisme ancien, le courant Vijñānavāda ajoute un quatrième élément : la vijñāpti (唯識 *wei shi*). Celle-ci est une pure représentation consciente. Elle se nourrit des connaissances fabriquées par la conscience-connaissance qui, entraînée par son propre mouvement, crée une synergie où les données sont détachées du réel. La vijñāpti fonctionne artificiellement sur elle-même et s'alimente de ses propres créations ou représentations mentales déconnectées de toute expérience sensible.

Cette pure représentation consciente (vijñāpti) comporte quatre parties (四分 *si fen*) constitutives : une « partie-objective » (lakṣaṇa-bhāga, 相分 *xiang fen*), une « partie-vision » (darśana-bhāga, 見分 *jian fen*), une « partie-indice » (nimitta-bhāga, 自證分 *zi zheng fen*), une « partie-conscience » (sva-samvitti-bhāga, 證自證分 *zheng zi zheng fen*). La première correspond à la perception matérielle des choses; mais elle est déjà une image déformée de la réalité du monde extérieur, parce que l'activité des sens, en principe objectifs, est inséparable des perceptions et de l'esprit. La seconde, par synecdoche, est perçue comme l'activité cognitive en général; la troisième désigne l'objet, signe d'une connaissance objective, et la quatrième, la nature propre de la connaissance, à l'état pur. Cela signifie que cette dernière est en attente de fonctionnement, à la manière du miroir qui reflète les objets mais ne peut les produire. Le principe nécessaire au développement de ces éléments est la « conscience-réceptacle » (ālaya-vijñāna, 阿賴耶識 *a lai ye shi*), munie de tous les « germes » (bīja, 種子 *zhong zi*). Ces germes ne sont autres que les multiples impressions introduites dans le courant de conscience par le truchement de tous les faits physiques et psychologiques. Ils sont appelés « germes », parce qu'ils sont chargés d'un dynamisme tel qu'ils tendent à fructifier et à tisser les fils d'un devenir ouvrant la voie à la croyance en un Soi autonome. On les considère aussi comme des « imprégnations » (薰習 *xun xi*), parce qu'elles laissent leurs traces dans la connaissance-réceptacle à la manière d'un parfum qui imprègne une étoffe. La conscience-réceptacle non seulement recueille ces imprégnations mais les transforme en une partie intégrante d'elle-même. Entraînée par le

dynamisme des « germes », la conscience-réceptacle développe en elle sept niveaux de connaissance (七識 *qi shi*) dont elle tire prétexte pour affirmer à tort la réalité d'un sujet autonome et permanent.

Si l'on observe leur ordre d'apparition et de gestation, ces sept connaissances incluent l'esprit et les six consciences-connaissances en actes, à savoir la vue (眼識 *yan shi*), l'ouïe (耳識 *er shi*), l'odorat (鼻識 *bi shi*), le goût (舌識 *she shi*), le toucher (身識 *shen shi*) et le mental (意識 *yi shi*). Cette sixième connaissance, le mental, assume les fonctions de l'esprit. Selon la théorie classique du Vijñānavāda, l'esprit (*manas*) est la septième connaissance (*manas*, 末那識 *mo na shi*) qui prend pour objet la connaissance-réceptacle et la considère faussement comme un Soi. L'esprit (*manas*) est donc l'agent falsificateur, responsable de la croyance à la réalité du Soi, alors que ce n'est qu'une illusion. Il confond les caractères spécifiques des *dharma* (*dharmalakṣaṇa*, 法相 *fa xiang*) avec leur nature (*svabhāva*, 自性 *zi xing*), c'est-à-dire leur ainsité (*tathatā*, 真如 *zhen ru*). C'est en cela que l'appréhension du monde est une pure représentation mentale, une forme d'idéalisme (離識無別法 *li shi wu bie fa*). En déclenchant tous les mécanismes nécessaires à l'appropriation des objets pour les rendre constitutifs du Soi, l'esprit renforce l'omnipotence et le dynamisme des « germes ». Il entraîne *ipso facto* dans le flux de la transmigration, dans le cycle des renaissances, puisqu'en raison du principe de cause et effet, ces germes doivent inévitablement parvenir à maturation.

Prises ensemble, ces sept consciences-connaissances constituent la « partie-vision » (*darśana-bhāga*) de la huitième connaissance introduite par le courant des Vijñānavādin. Cette huitième connaissance n'est autre que la « conscience-réceptacle » (*ālaya-vijñāna*, 阿賴耶識 *a lai ye shi*). Cette conscience-réceptacle n'a pas d'existence continue; elle demeure instantanée et sérielle, puisqu'elle se renouvelle à chaque instant sous l'effet des « germes » qui tiennent leur force des actes antérieurs et deviennent facteurs de projection du sujet dans le devenir. Ce renouvellement est si rapide que cette succession d'imprégnations donne l'illusion d'une continuité, d'un moi permanent, d'une identité de personne. Ainsi se forge la croyance en un Soi, entité métaphysique permanente et absolue, alors qu'il n'est qu'une suite, une longue série d'instant successifs, de séquences. La conscience-réceptacle s'appuie sur cette série, perçue comme un continu, pour prétendre à l'universel, alors qu'il n'y a que du discontinu, du particulier, de l'individuel, par définition transitoire et contingent. La huitième connaissance développe également une « partie-indice » (*nimitta-bhāga*, 自證分 *zi zheng fen*). Cette « partie-indice » signifie que le monde extérieur ne possède ni existence objective, ni réalité indépendante ou autonome. La connaissance du monde empirique par un individu dépend entièrement de la conscience-réceptacle, de l'*ālaya-vijñāna* qui pousse à l'appropriation et devient elle-même possessive, appropriatrice. Elle se trouve ainsi liée directement à la transmigration. Dès lors se pose la question de la possibilité d'une purification des souillures (*saṃkleśa-vyavādana*, 染淨 *ran jing*). En raison de l'identité entre *vijñapti-mātratā* et *tathāgata*, il faut admettre que la conscience-réceptacle est porteuse de germes de purification inaltérables. En usant de techniques psycho-physiologiques pour développer des dispositions mentales favorables, l'individu parvient à contrôler peu à peu pour soi-même le flux de la transmigration. Pour opérer ce retournement, il dispose non seulement des germes de purification mais également de ce que le Vijñānavāda appelle la « révolution du point d'appui » (*āśraya-parāvṛtti*, 轉依 *zhuan yi*). Sous cette expression, le Vijñānavāda désigne l'organisme psychophysique qui sert de « point d'appui » de la conscience-réceptacle. L'homme n'oriente plus son esprit sur le seul examen de son rapport au monde empirique. Il s'applique au retournement de la conscience-réceptacle qui est la base de tout, y compris de l'organisme psychophysique et du monde.

Ce réajustement intérieur conduit à l'Éveil (*bodhi*) et au *nirvāṇa*. L'Éveil est la compréhension intuitive et directe de la véritable nature des choses, c'est-à-dire de leur absence de nature propre. C'est par l'Éveil (*bodhi*) que

l'on devient Buddha, c'est-à-dire Éveillé. On entre ipso facto dans la vérité absolue, dans la nature de Buddha (buddhatā, 佛性 *fo xing*), dans la « bouddhité ». Ainsi se réalise la vraie nature des choses, inhérente en chaque être et jamais dissoute malgré la Loi de coproduction conditionnée, malgré le cycle des renaissances. En effet au regard de la vérité absolue, tous les êtres sont buddha. Leur véritable nature consiste en l'absence de toute détermination, si ce n'est celle d'un pur être-là, d'une « ainsité » (tathatā, 真如 *zhen ru*). Grâce à l'Éveil, les connaissances discursives se transforment en savoirs (jñāna, 智 *zhi*) intuitifs. Les Vijñānavādin donnent à cette connaissance pure de toutes souillures le nom d'amala-vijñāna (無垢識 *wu gou shi*); ils la considèrent comme une « neuvième connaissance ».

Selon l'école des Vijñānavādin, la vérité absolue est vécue dans le nirvāṇa. Ce dernier est perçu de quatre manières différentes (四種涅槃 *si zhong nie pan*) : 1) Le nirvāṇa essentiellement pur et sans commencement (本來自性清淨涅槃 *ben lai zi xing qing jing nie pan*). Il existe de tout temps comme tel. Il est un absolu face à la non-existence du monde empirique. 2) Le « nirvāṇa avec restes » (sôpadhi-śeṣa, 有餘依涅槃 *you yu yi nie pan*) se manifeste au terme du chemin de la délivrance et de la cessation du cycle des renaissances. Il se définit comme l'arrêt des développements de la connaissance-réceptacle. Cet arrêt peut n'être pas encore définitif, puisque peuvent subsister des germes ayant toujours une force suffisante pour projeter des fruits de maturation dans l'existence en cours. 3) Le « nirvāṇa sans restes » (nirupadhi-śeṣa, 無餘依涅槃 *wu yu yi nie pan*), arrêt définitif de tout développement de la conscience-réceptacle. 4) Le « nirvāṇa d'extinction non fixée » (apratīṣṭhita-nirvāṇa, 無住處涅槃 *wu zhu chu nie pan*) désigne plus particulièrement l'extinction spéciale du Buddha. Celui-ci n'est plus assujéti au monde empirique, mais il ne s'évanouit pas dans l'absence pure qu'est le nirvāṇa sans restes. Le Buddha échappe définitivement au cycle des renaissances et ne porte plus en lui de germes susceptibles de maturation. Il subsiste désormais et à jamais sous une forme bien définie, celle de la Loi (Dharma) dont il fit l'expérience, qu'il enseigna et qui est son essence ultime. C'est ce qu'on appelle le « Corps de la Loi » (dharmakāya, 法身 *fa shen*). Ce Corps de la Loi du Buddha rend non seulement compte de la nature des choses, mais il est en lui-même cette nature. Découvrir la nature des choses, c'est équivalamment percevoir la nature de Buddha et en faire l'expérience.

Quant au Buddha, il possède quatre savoirs (四智 *si zhi*) qui lui permettent d'agir efficacement en ce monde pour aider au salut de tous les êtres. Le premier savoir est appelé « savoir du miroir » (ādarśa-jñāna, 大圓鏡智 *da yuan jing zhi*). Ce savoir transforme la huitième connaissance, ou conscience-réceptacle (ālaya-vijñāna), qui est alors conduite à ne plus rien s'approprier pour elle-même, à ne plus développer aucun processus discriminant. Le second savoir est un « savoir d'égalité » (samatā-jñāna, 平等性智 *ping deng xing zhi*). Il est le résultat du retournement de l'esprit (manas), ou septième connaissance, qui cesse de prendre la connaissance-réceptacle (ālaya-vijñāna) pour un Soi. Désormais il ne voit dans cette huitième connaissance (ālaya-vijñāna) que son ainsité fondamentale (tathāgata). Le troisième savoir est un « savoir de rétrospection » (pratya-vêkṣaṇā-jñāna, 妙觀察智 *miao guan cha zhi*). Celui-ci naît de la conversion de la sixième connaissance, la connaissance mentale (mano-vijñāna). Celle-ci voit clairement la très grande diversité des données matérielles et psychologiques; elle ne les prend plus pour réelle. Le quatrième savoir, un « savoir d'efficacité » (krtyānuṣṭhāna-jñāna, 成所作智 *cheng suo zuo zhi*), est le fruit de la conversion des cinq premières connaissances, c'est-à-dire celle des cinq sens. Ce quatrième savoir coïncide avec l'Éveil en acte dans le monde des apparences. Pour les Vijñānavādin, on le voit, parler d'Éveil c'est tout uniment énoncer la transformation radicale de l'homme et de son rapport au monde : il n'est aucun domaine du rapport sujet/objet qui ne soit transformé; le rapport sujet/objet est lui-même dissout, puisqu'il suppose une conscience discriminante, une distanciation entre sujet et objet, celle-là même que l'Éveil rend définitivement inopérante. La connaissance ultime au sein de l'Éveil échappe à toute

discrimination (avikalpa-jñāna, 無分別智 *wu fen bie zhi*); elle ne distingue ni sujet, ni objet, puisqu'elle transcende toute distinction, sans toutefois sombrer dans une fusion.

Dès que l'individu a compris que sa vision du monde est le fruit de ses créations mentales, il a tout à gagner à la pratique du yoga (瑜伽 *yu qie [jia]*). À l'aide de concentrations (samādhi, 三昧 *san mei*) et de cultures mentales (bhāvanā, 修習 *xiu xi*), il opère en lui une totale conversion intérieure et acquiert une meilleure capacité d'action et d'efficacité dans l'intérêt d'autrui autant que dans le sien propre. La libération personnelle implique et induit un mouvement de libération pour autrui. Si telle est bien l'essence de l'Éveil, on comprend qu'Asaṅga ait affirmé qu'au terme de sa carrière le bodhisattva n'entre pas dans l'extinction complète (parinirvāṇa) mais demeure ontologiquement orienté vers autrui pour l'entraîner à se libérer des liens de l'ignorance. Il reste, pour l'éternité, auprès des êtres plongés dans l'illusion et soumis à la Loi de coproduction conditionnée, au cycle des renaissances (saṃsāra). Cette orientation de nature reçoit une force accrue par le fait que le bodhisattva s'engage par vœu (發願 *fa yuan*) à contribuer à la libération de tous, avec une détermination constante et le souci des moyens les plus appropriés. C'est cela la voie finale de la carrière du bodhisattva : libéré lui-même, il devient source de libération pour autrui.

La doctrine des Vijñānavādin a marqué de son empreinte non seulement l'école Faxiang (法相宗 *fa xiang zong*), mais aussi les différents courants du Chan (禪宗 *chan zong*), l'école Zhenyan (真言宗 *zhen yan zong*) et l'école Huayan (華嚴宗 *hua yan zong*), héritière du courant Dilun (地論宗 *di lun zong*) inspiré par le *Dasabhumi sūtra* (十地經 *Shi Di Jing*), traduit entre 508 et 515 notamment par Bodhiruci (菩提流支 *pu ti liu zhi*).

