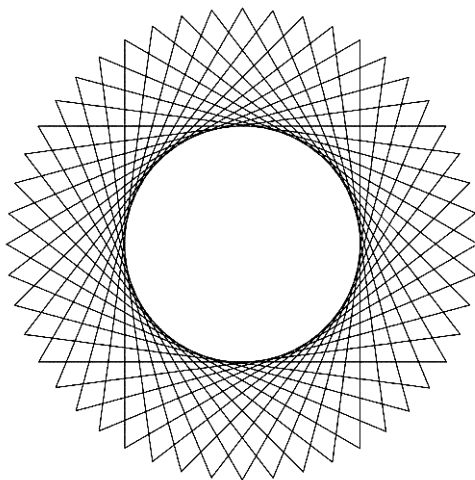


Unité dans la Dualité

Présenté dans la perspective de Tendrel

*“Celui qui découvre l’origine du commencement du commencement
a trouvé la clé de la nature interdépendante de toute chose.”*



Tarab Tulku Rinpoché XI

Traduit de l’anglais par Jean-Luc Bouvier

TARAB INSTITUTE FRANCE
43 rue Saint-Merri
75004 Paris

ISBN : 978-2-9538929-0-1
Copyright : 00049749-1
Copyright © 2011 Tarab Institute France

Publié dans: “Einheit in der Vielfalt, Moderne Wissenschaft und
östliche Weisheit im Dialog”
Theseus Verlag, Berlin, 2005. ISBN 3-89620-250-2

Copyright © 2003 Tarab Tulku Rinpoche and Lene Handberg

Tarab Institute, Hørsholm Kongevej 40, 2970 Hørsholm, Denmark
Email: info@tarab-institute.org
Website: tarab-institute.org

TARAB TULKU RINPOCHE

Fondateur d' « Unité dans la Dualité »



Tarab Tulku Rinpoché, grand érudit du Bouddhisme tibétain maintenant disparu, a vécu en Occident pendant plus de trente ans. Il avait une compréhension profonde du point de vue « Tendrel » qui trouve son origine dans l'Inde du Vème siècle avant notre ère.

Le principe majeur de « Tendrel », mot tibétain habituellement traduit par « origine interdépendante » repose sur la loi fondamentale d'interrelation présente à tous les niveaux de réalité. Ce principe est au cœur de l'enseignement de Tarab Rinpoché.

Cet enseignement, clair et accessible, est tout spécialement conçu pour nous aider à résoudre les difficultés mentales provoquées par nos conditions de vie et liées à notre culture hautement technologique et rationnelle.

Il s'articule autour d'un paradigme constitué de trois paires d'interrelations : sujet-objet, corps-esprit et énergie-matière.

Présenté sous la forme d'un cycle de quatre ans d'études et de pratiques, il offre un exposé théorique précis et des moyens pratiques puissants permettant de développer une harmonie interne et une harmonie avec l'environnement, notamment en ce qui concerne les relations humaines, la communication, l'éducation et la santé mentale.

Ce cycle s'articule en quatre modules :

- la science de l'esprit et des phénomènes
- le développement personnel
- l'art de la relation
- le développement spirituel.

Par cet enseignement, Tarab Rinpoché est parvenu à mettre à la portée de l'homme moderne l'ancienne sagesse véhiculée dans le point de vue « Tendrel » sous la forme d'un corpus complet « Unité dans la Dualité » (U.D.) qui s'étend au-delà des cultures, des religions et des croyances personnelles.

Actuellement, l'enseignement U.D. est transmis par les élèves de Tarab Rinpoché, sous la direction de Lene Handberg.

I - Prologue

A - Introduction

1 - Connaissance traditionnelle et science occidentale

Dans les années 30 et 40, un célèbre érudit tibétain, Guendune Tcheupel, émet l'opinion qu'il existe des liens importants entre la science et l'ancienne connaissance ou sagesse du Bouddhisme. Guendune Tcheupel a voyagé en Inde et à Ceylan (aujourd'hui Sri Lanka) et il a écrit un livre sur ses rencontres. Dans celui-ci, il rapporte qu'il y avait un Pandit bouddhiste qui vivait au Sri Lanka et qui n'avait développé une foi extraordinaire dans le Bouddhisme qu'après avoir étudié la science occidentale. Ce Pandit aurait déclaré que « le Bouddhisme et la science occidentale vont main dans la main » et que « s'ils marchent ensemble, ils se soutiendront l'un l'autre », et « qu'ils peuvent même faire de grandes avancées ensemble »¹.

¹ Guendune Tcheupel (Tib. Ge-'dun chö-'phel), rGyal-khams rigs-pas bskor-ba'i gdam-rgyud gser-gyi thang-ma (Scientific Expedition to Various Countries), 1990, Tibet (ISBN7-80589-002-1/z.1).

Sa Sainteté le XIV^{ème} Dalai Lama a également proclamé clairement le lien entre l'ancienne sagesse du Bouddhisme et la science moderne. A ce jour, il a tenu 15 conférences sur ce sujet. Il a également participé à un grand nombre d'autres conférences sur la science et la spiritualité et s'est personnellement engagé dans le dialogue avec les scientifiques occidentaux. Il a même encouragé la recherche scientifique sur les pratiques de méditation bouddhiste. Toutes ces rencontres ont amené S.S. le Dalai Lama à introduire un enseignement scientifique de base dans les monastères bouddhistes tibétains, les collèges et les centres universitaires, de façon à inviter les érudits tibétains à s'engager non seulement dans l'ancienne « science interne »², mais également dans les sciences modernes.

Sa Sainteté pense que la science moderne et l'ancienne « science interne » du Bouddhisme partagent un objectif commun : servir l'humanité et développer une meilleure compréhension de la réalité. Il estime que la science offre de puissants outils pour la compréhension de l'interdépendance de tous les phénomènes et qu'une telle compréhension fournit une base essentielle au développement de l'éthique et de la protection de l'environnement. Sa Sainteté a résumé ces idées dans son discours d'acceptation du prix Nobel de la paix : *« Avec l'impact sans cesse croissant de la science sur notre vie, la religion et la spiritualité ont un plus grand rôle à jouer en nous rappelant notre humanité. Il n'y a pas de contradiction entre les deux. Chacune nous donne de précieux enseignements sur l'autre. Aussi bien la science que les enseignements du Bouddha nous décrivent l'unité fondamentale de toutes choses. »*

² (Tib.) Nang don rigs-pa (littéralement: "science intérieure"), par opposition à la science moderne qui étudie les phénomènes perçus comme se produisant à l'extérieur.

2 - Le Bouddhisme et la religion

En général, le Bouddhisme est considéré en Occident comme une religion. Mais il est utile de réfléchir sur le fait que la religion est un concept purement occidental. Dans la langue tibétaine, nous ne disposons pas d'un terme ayant le même sens que religion. Ainsi, lorsque le concept de religion a été introduit dans la culture tibétaine, il a été difficile de trouver une traduction. Dans les dictionnaires, nous pouvons voir que le mot que les missionnaires³ ont choisi pour transposer le sens de religion dans la langue tibétaine est *Tcheu*⁴. Toutefois, *Tcheu* n'a pas le même sens que le terme occidental de religion. *Tcheu* est la traduction tibétaine du terme sanskrit *Dharma* qui à l'origine signifie : « ce que c'est en soi », c'est-à-dire la nature de la réalité ou la nature de l'esprit et des phénomènes. Plus tard, *Dharma/Tcheu* a pris d'autres significations selon le contexte. Ce pouvait être « phénomène » et ce pouvait être aussi la « nature ultime de la réalité » : le Nirvana. *Dharma/Tcheu* peut également être le nom des enseignements du Bouddha qui comprennent des enseignements philosophiques incluant la métaphysique et la logique ainsi que des enseignements des sciences de l'esprit, de la méditation et des pratiques de yoga. Finalement, un ultime développement du sens de *Dharma/Tcheu* peut aussi se rapporter à l'aspect religieux du Bouddhisme ainsi qu'aux autres religions. Par exemple, pour parler du Christianisme, on peut dire « le *Dharma* de Jésus », l'Islam est appelé « *Dharma* de Mohammed » et le Bouddhisme « *Dharma* du Bouddha ». Cependant, dans ce contexte, *Dharma* a plutôt le sens d'« enseignement » que de « religion » : l'enseignement de Jésus, l'enseignement de Mohammed, etc.

Ainsi, par « *Dharma* du Bouddha », on entend tous les aspects du Bouddhisme qui, en Occident, comprendraient la plupart des disciplines incluses dans les sciences humaines dont les études religieuses en théorie et en pratique ainsi que certains aspects des sciences naturelles. Il convient également de mentionner que le Bouddhisme en tant que pratique religieuse n'est jamais séparé de la science de l'esprit et des phénomènes, car l'objectif de la pratique religieuse est de réaliser effectivement la nature profonde de l'esprit et des phénomènes.

³ Ce sont les missionnaires chrétiens qui ont créé les premiers dictionnaires Tibétain-Langues occidentales dans le but de pouvoir traduire la Bible.

⁴ (Tib.) Chos

Ainsi, vous pouvez voir que le terme de *Tcheu* ou *Dharma*, à bien des égards est différent de la notion de religion. Peut-être doit-on même dire que le terme de religion est une traduction erronée de *Dharma/Tcheu*.

Même si, dans la langue tibétaine et en sanscrit, ainsi que dans toutes les autres langues en rapport avec la culture bouddhiste, il n'existe pas un terme ou une notion qui désigne exclusivement le domaine de la religion, de nos jours, on peut entendre le terme *Dharma/Tcheu* utilisé dans ce sens, en raison de l'influence occidentale. Lorsque le terme « religion » est utilisé de cette manière, c'est-à-dire comme une traduction erronée de *Dharma/Tcheu*, les Occidentaux en viennent souvent à penser que le Bouddhisme est seulement une religion.

De plus, comme la réalité conceptuelle a un très fort impact sur l'homme moderne que ce soit en Occident ou en Orient, la traduction réductionniste de *Dharma* par « religion » est à l'origine d'un problème particulier pour les populations modernes de l'Orient. Quand les gens qui vivent dans une culture orientale moderne sont exposés à des croyances et des connaissances matérialistes occidentales modernes, ils ont en même temps l'information conceptuelle que le Bouddhisme est seulement une religion et rien de plus. Du fait de leur incapacité à réunir le matérialisme et le Bouddhisme en une religion, lorsque ces personnes adoptent un système de croyance matérialiste moderne, elles perdent leur patrimoine culturel - et pas uniquement l'aspect religieux, mais également l'ensemble du domaine des sciences humaines et naturelles qui sont fondamentales au sein du Bouddhisme.

3 - La « science interne » traditionnelle- Le point de vue Tendrel

Maintenant que nous avons clarifié ce sujet, nous pouvons commencer à examiner le point de vue *Tendrel*⁵. La source des enseignements du Bouddha, le premier tour de la roue du *Dharma/Tcheu*, est lié à Tendrel : l'origine interdépendante des phénomènes ou tout simplement l'interdépendance des phénomènes en tant qu'explication de la nature des phénomènes et de la nature de l'esprit. L'objectif des enseignements du Bouddha est la réalisation de la véritable nature de la réalité. Cette réalisation met l'adepte en contact avec la nature non-duelle à la base de la dualité, c'est-à-dire le Nirvana.

⁵ (Tib.) rTen-'brel, habituellement traduit par "origine interdépendante"

Le Bouddhisme se réfère généralement à une triple différenciation consistant en 1) La « base », *zhi* (Tib. *gZhi*), la nature de nous-mêmes et de la réalité dans leur relation; 2) Le « chemin », *lam* (Tib. *Lam*), la réalisation de cette nature interdépendante de nous-même et de la réalité; 3) Le « but » ou le résultat, *dre* (Tib. *Bras*), être allé au-delà de la réalité normale, avoir atteint la paix ou Nirvana.

Le point de vue Tendrel qui est exposé ici a trait à la « base », et la « base » principalement du point de vue du « pôle objet », comme on le voit dans l'exposé de Nagarjuna sur Tendrel. Tendrel se rapporte ici essentiellement à l'analyse de la science des phénomènes et en ce sens est proche de la perspective scientifique occidentale ⁶.

Le point de vue Tendrel est fondamental pour la « science interne » traditionnelle. Tendrel décrit la nature de la réalité comme interdépendante et interreliée. Il est dit que son origine date du Bouddha Shakyamuni (500 av. JC), mais il semble que l'on puisse trouver des racines remontant à l'ancienne tradition des Brahmanes (4ème millénaire av. JC), ce qui pourrait permettre de relier ce point de vue Tendrel à la racine de la science occidentale.

Nagarjuna (env. 150-250), l'un des deux plus importants philosophes indiens, fait le plus grand éloge au Bouddha pour son enseignement de Tendrel dans plusieurs de ses célèbres ouvrages ⁷. Tsongkhapa (1357-1419), fondateur de l'école *Gelug* ⁸ du Bouddhisme tibétain et l'un des savants les plus célèbres du Tibet, dans un de ses ouvrages bien connus ⁹ a aussi composé un grand hymne de louange au Bouddha pour la profondeur de la réalisation permise par la révélation du point de vue Tendrel.

⁶ D'après les recherches de Guendune Tcheupel sur l'origine de la tradition brahmanique (Tib. Ge-'dun chö-'phel), rGyal-khams rigs-pas bskor-ba'i gnam-rgyud gser-gyi thang-ma (Scientific Expedition to Various Countries), 1990, Tibet (ISBN7 - 80589 - 002 - 1/z.1).

⁷ Par exemple, dans le *Mulamadhyamakakarika*

⁸ Une des quatre écoles du Bouddhisme tibétain qui sont : Nyingma, Sakya, Kagyu, Gelug, cette dernière étant l'école de Sa Sainteté le Dalai Lama.

⁹ rTen-'brel bstod-pa

La raison de ces louanges, c'est que le point de vue Tendrel est très spécifique à l'enseignement du Bouddha. Bien que la nature de la réalité ait été exprimée de différentes manières, avant même l'époque du Bouddha Shakyamuni, il semble que ce qui rend l'enseignement du Bouddha très particulier est cette expression de la nature de la réalité sous la forme de la nature interdépendante de tout ce qui existe, un point de vue non égalé par les autres enseignants contemporains.

Comme il est mentionné dans le Soutra de Tendrel ¹⁰, réaliser la nature de Tendrel est la base de la compréhension de la nature de la réalité/dualité et de la compréhension de l'illumination/non-dualité. En d'autres termes, celui qui comprend la nature de Tendrel comprend la nature du samsara/dualité et du nirvana/non-dualité. De même, si l'on ne comprend pas la nature de Tendrel, on ne comprend pas la nature de l'existence duelle et le non-duel.

Dans le soutra bouddhique pali Majjhima-Nikaya ¹¹ il est dit que « si vous réalisez la nature de Tendrel, vous réalisez la nature du dharma, la nature de la réalité/des phénomènes ».

Dans le Soutra *Sa-lu ljang-pa'i mDo* il est dit de façon similaire que « si vous avez réalisé la nature de Tendrel, vous avez réalisé le dharma (la nature de la réalité/phénomènes) et si vous avez réalisé le dharma, vous avez réalisé le Bouddha (illumination/non-dualité) ».

Aussi d'après le Soutra de Tendrel et son commentaire par Vasubandhu (env. 320-400), la nature de Tendrel est une loi universelle régissant l'existence duelle. Dans le *rTen-'brel mDo-'grel* ¹² Vasubandhu cite le Soutra, en disant que « le Bouddha dit que la nature de Tendrel n'est pas un système qu'il a composé, et qu'il n'a pas été fait par quelqu'un d'autre non plus. Il affirme que la nature de Tendrel est la façon naturelle pour la réalité d'exister. La nature de Tendrel est la nature originelle de la réalité ».

¹⁰ rTen-'brel mdo

¹¹ Majjhima-Nikaya, Vol. I, p. 191, Pali text Society

¹² Vasubandhu, Tibetan Tripitaka, Vol. 104, No. 5496, 69a8-bl, Peking edition, Otani University

Nous pouvons également voir que le point de vue Tendrel a un grand impact sur le Bouddhisme tibétain en pratique, puisque dans le Bouddhisme tibétain différents mantras expriment la nature Tendrel de la réalité. Par exemple, le mantra dit mantra de Tendrel qui, dans sa traduction littérale du sanscrit à l'anglais dit: « Le Thatagata ¹³ a expliqué que tous les phénomènes (dualistes), qui proviennent de causes, ainsi que les causes elles-mêmes, sont soumis à la cessation (ce qui implique que si l'on peut changer la cause, on peut changer le résultat). C'est pourquoi il est un maître sublime ».

Le mantra de Tendrel est utilisé dans des occasions très spéciales telles que la consécration des lieux saints, des statues, des stupas et des temples. On peut également souvent trouver le mantra de Tendrel à la fin de textes sacrés. Le mantra de Tendrel est par ailleurs utilisé dans une grande variété de circonstances, comme pour la protection, la purification, etc. Ceci nous montre la signification toute particulière et la qualité centrale du point de vue Tendrel au sein du Bouddhisme.

Ainsi, dans tout le contexte du Bouddhisme, la compréhension de Tendrel est l'assise fondamentale de la base, du chemin et du résultat spirituels. ¹⁴ J'ai eu l'opportunité de l'étudier et de le pratiquer dès le plus jeune âge à l'Université du monastère de Drepung. Grâce à cet environnement où nous avons pu tirer parti de la richesse de la connaissance bouddhiste, et où la pratique, l'étude et le débat faisaient partie du quotidien, nous avons été bien familiarisés avec le point de vue Tendrel. Au cours de mon adolescence surtout, je me suis consacré à la compréhension profonde du sens de Tendrel – que j'ai traduit plusieurs années plus tard par l'expression « *Unité dans la Dualité* » ¹⁵.

¹³ Bouddha

¹⁴ (Tib.) Gzhi, Lam, 'Bras

¹⁵ Unité dans la Dualité représente le Bouddhisme dans mon exposé destinée à s'adresser à l'homme moderne. Unité dans la Dualité se réfère à la fois à la «base», la science de l'esprit et des phénomènes ; au «chemin», la pratique utilisée pour le développement personnel et la psychothérapie aussi bien que pour l'application spirituelle ; et au «but» : apporter l'harmonie à l'intérieur de l'homme et entre les hommes ainsi qu'entre l'homme et la nature, en vue de réaliser la «paix». Cependant, dans cet exposé, je me rapporte, avec Unité dans la Dualité, au pôle objet de la «base», la vision fondamentale de la réalité, mais dans son interrelation naturelle avec le pôle sujet.

B - La « science de l'esprit et des phénomènes » - la facette scientifique du Bouddhisme

Avant de commencer ma présentation des aspects essentiels du point de vue Tendrel, je voudrais faire un commentaire sur la méthode traditionnelle d'investigation bouddhiste dite « science interne », qui a permis de présenter ce point de vue particulier.

1 - La base scientifique du Bouddhisme

Tout d'abord, il est nécessaire de comprendre que le Bouddhisme a de nombreux aspects, dont la facette dite religieuse est la plus connue du public ainsi que nous l'avons déjà mentionné. Toutefois, la base du Bouddhisme est scientifique dans son approche. D'une façon générale dans les traditions indiennes et, à ma connaissance, tout particulièrement dans la tradition bouddhiste, existe une série d'interrogations pertinentes sur la nature des phénomènes et la nature de l'« esprit » constituant ce que l'on appelle en tibétain *Nang-don rig-pa* (la science interne) et sa tradition académique hautement respectée, composant la « science de l'esprit et des phénomènes » qui repose sur des bases solides. Dans l'Inde ancienne, à l'époque des quatre grandes écoles de la « science de l'esprit et des phénomènes »¹⁶, de grands « scientifiques intérieurs » tels que Nagarjuna (env. 150-250), Asanga (env. 395-470) et Candrakirti (env. 600) pour en nommer quelques-uns, apportent leur témoignage sur cette méthode scientifique d'exploration.

¹⁶ Les écoles Vaibashika, Sautrantika, Yogacara et Madhyamaka.

Les anciens textes bouddhistes indiens, traduits en langue tibétaine au VIII^e siècle, décrivent cinq sciences majeures qui, outre *Nang-don rig-pa* (science interne) comprennent *gSo-ba rig-pa* (science médicale), *sGra rig-pa* (science du langage), *gTan-tshig rig-pa* (science de la logique), ainsi que *bZor rig-pa* (science de l'art)¹⁷. Dans cette classification, le terme *Rig-pa* est donc utilisé plus ou moins de la même manière que le terme occidental de « science ».

Parfois, le terme tibétain *Tshan-rig* a été utilisé pour désigner la science occidentale. Toutefois, au cours du siècle dernier, l'érudit tibétain Guendune Tcheupel a introduit le terme de *Rig-sar*, ce qui signifie nouvelle (*sar* signifie nouveau) façon de faire *Rig*. Guendune Tcheupel liait *Rig-sar* directement à la tradition scientifique occidentale moderne, par opposition à l'approche traditionnelle utilisée tout au long des traditions indienne puis tibétaine - depuis l'époque du Bouddha vers 500 av. JC jusqu'au XX^e siècle¹⁸.

Avant d'aborder l'explication de cette approche traditionnelle, je trouve qu'il est important non seulement de souligner les similitudes entre *Nang-don rig-pa* (science interne) et *Rig-sar* (science occidentale), mais aussi leurs différences. Les différences entre l'ancienne « science interne » et la science occidentale moderne s'expriment, à mon avis, aussi bien à propos de l'hypothèse de travail que des méthodes employées. Les méthodes seront abordées plus loin, mais en ce qui concerne les hypothèses de base, on peut constater que dès le départ et sans interruption jusqu'à maintenant, les écoles de la « science interne » ont pris pour acquit que ce que nous expérimentons est toujours lié à notre façon d'expérimenter. Ceci implique que rien de ce que nous considérons comme existant n'existe indépendamment de celui qui en fait l'expérience. Le sujet et l'objet sont envisagés comme n'existant strictement que l'un grâce à l'autre et toutes les explorations de la « science interne » sont solidement ancrées sur ce fondement. L'investigation scientifique occidentale au contraire - surtout depuis que la science s'est séparée de ses fondements religieux et philosophique -

¹⁷ Le terme tibétain *Rig-pa*, dans ce contexte, signifie « science », bien que dans d'autres contextes il ait des significations différentes.

¹⁸ Le Bouddhisme fut introduit au Tibet au VII^e siècle de notre ère et depuis cette époque, il n'a pas cessé de se développer en théorie et en applications pratiques. Depuis le XI^e siècle se perpétue une tradition vivante ininterrompue d'études académiques et de pratique qui se poursuit encore dans le siècle présent. En Inde, cette ancienne tradition ne s'est pas maintenue, elle n'a donc survécu qu'à l'intérieur de la culture tibétaine.

semble s'appuyer sur l'hypothèse latente que l'objet existe indépendamment du sujet. Elle considère le sujet comme étant une sorte d'« observateur neutre » d'une réalité existant là-dehors par elle-même, ce type d'investigations ayant pour but d'arriver à des résultats basés sur l'idée que l'objet peut être examiné par le sujet sans que le sujet n'interfère avec les résultats. Cependant, je sais que ce préjugé a été mis en cause par certains scientifiques occidentaux modernes comme Niels Bohr, par la physique moderne des particules et aussi au sein d'autres disciplines. Pourtant, comme beaucoup de scientifiques participant à la conférence l'ont exprimé, cette compréhension scientifique moderne de l'interrelation entre le sujet explorant et l'objet exploré n'a pas encore pu pénétrer profondément en tant que telle les publications et rapports de la communauté scientifique et académique.

2 - La « science interne »

La « science interne » bouddhiste comprend une méthode d'exploration bien définie qui est à la fois expérimentale et ressentie. Le travail scientifique était très apprécié dans la tradition tibétaine, ainsi que l'a exprimé le fondateur de l'école Sakya, Sakya Pandita (1182-1251), qui a dit dans un de ses grands ouvrages ¹⁹ que la recherche scientifique était très importante, et que même au seuil de la mort, on devait toujours continuer à utiliser l'approche scientifique. La « science interne » contient une succession de points de vue sur la nature de la réalité et fait preuve en même temps d'un vif intérêt pour la nature et le fonctionnement de l'esprit, les questions épistémologiques et ontologiques. En outre, la « science interne » s'est préoccupée de vérifier si ce dont nous faisons l'expérience est conforme ou non à la nature de la réalité. En même temps, le Bouddhisme a développé des pratiques permettant de nous rendre compte de nos erreurs perceptives/cognitives et de contacter plus directement la nature de la réalité. Comme elle est basée sur le point de vue Tendrel, c'est-à-dire la nature interdépendante de tout ce qui existe, la « science interne » a la particularité d'envisager le sujet explorant et l'objet exploré

¹⁹ Sa-skya legs-bshad

comme indissociablement interreliés ²⁰. Cela signifie que lorsqu'on essaie d'établir ce qu'est la nature de la réalité, toute étude est nécessairement basée sur la distinction des différents outils « subjectifs » de perception/cognition et de leurs différents objets respectifs. En d'autres termes, selon la « science interne » bouddhiste nous ne pouvons pas faire l'expérience d'une réalité soi-disant « objective » existant indépendamment du sujet ressentant – et ceci est un point de vue partagé par la physique moderne, comme cela a été exprimé par exemple par Niels Bohr à maintes reprises ainsi que par Werner Heisenberg dans le cadre de son « principe d'incertitude ».

A l'instar de la physique, la « science interne » se déploie sur la base de la réalité sensorielle. En étudiant différentes façons de ressentir la réalité, la « science interne » atteint un niveau de base de réalité sensorielle qui se situe avant le fonctionnement conceptuel (celui qui nomme et interprète) et parvient même à atteindre un niveau de réalité qui se situe à la racine de la réalité sensorielle elle-même. C'est en faisant de cette réalité sensorielle et des réalités plus fondamentales qui gisent sous la surface de notre réalité ordinaire son objet d'investigation que la « science interne » traverse le cadre de la quête philosophique ordinaire, comme le fait la science naturelle moderne.

Si le but de la recherche est vraiment de découvrir ce qu'est la nature de la réalité, comme le veulent aussi bien la « science interne » que la science moderne, il semble alors indispensable de se lancer dans cette recherche sur la base de la pure réalité sensorielle/pure nature de la matière, puisque ceci est le niveau communément partagé par tous les humains et non mêlé à des interprétations et des conceptualisations d'ordre individuel.

²⁰ Asanga (environ 395-470), un des deux plus importants philosophes bouddhistes, expose les règles de l'interrelation entre le sujet et l'objet, démontrant que l'objet n'existe pas de lui-même et par lui-même, indépendamment du sujet qui le ressent..

3 - La recherche intérieure

La « science interne » est une recherche intérieure puisqu'elle n'utilise aucun outil extérieur. Mais bien que la recherche de la « science interne » ne soit pas effectuée à l'aide d'outils mécaniques, ses règles et ses méthodes sont insérées dans des cadres bien définis : bonne argumentation ²¹, déduction logique ²², nécessité de s'appuyer sur des découvertes déjà faites et de s'y référer ²³. Il semble que les lois naturelles découvertes par cette recherche soient les mêmes que dans la science moderne. Ainsi en est-il de la nature composée, de la nature causale, de la nature interdépendante, ainsi que de la nature de changement instant par instant des phénomènes. Tout cela fait partie de la nature *Tendrel* des phénomènes mentionnés plus haut, distingués comme étant les lois naturelles fondamentales de la réalité. Ainsi, sans s'appuyer sur aucun outil mécanique, la « science interne » semble parvenir à la même compréhension fondamentale de la nature des phénomènes que la science moderne.

La recherche de la « science interne » est menée à différents niveaux d'interrelation sujet – objet avec comme point de départ les sens et la réalité sensorielle. Le fait de prendre en compte à chaque étape de la recherche l'interdépendance sujet – objet permet de définir la « science interne » à la fois comme une science expérimentale et comme une science expérientielle.

Du point de vue du principe méthodologique sous-jacent, on y trouve les mêmes procédures que dans la science moderne : explorer la nature des phénomènes à des niveaux de plus en plus profonds.

²¹ (Tib.) Tshad-ma, signifie littéralement “mesure juste” mais contient également le sens de cognition valide

²² (Tib.) gTan-tshig rig-pa (science de la logique)

²³ (Tib.) Lung dang rig-pa. Lung est votre référence à votre source, tandis que Rig-pa est la façon correcte de prouver.

4 - Application des découvertes scientifiques au pôle sujet et au pôle objet

Dans l'ancienne culture du Tibet et de l'Inde, la connaissance de *Tendrel* a été appliquée non seulement au pôle objet, mais aussi tout naturellement au pôle sujet de l'interrelation sujet-objet, par l'application de cette connaissance au domaine de la recherche personnelle et de la pratique. Dans ces anciennes cultures, le point de vue *Tendrel* a donc été utilisé comme base de la compréhension de la nature de la réalité, de la nature de nous-mêmes ainsi que de la façon de gérer notre corps-esprit pour une continuation équilibrée de notre existence dans l'humanité et pour apporter l'harmonie entre l'homme et la nature dans un but de « paix ».

Cet aspect expérientiel, nourri par la recherche personnelle et la pratique et reposant essentiellement sur la compréhension profonde des interrelations sujet-objet, corps - « esprit »²⁴ et matière - « énergie »²⁵ semble avoir favorisé surtout le développement du pôle sujet, alors que la tradition scientifique moderne, du moins jusqu'à maintenant, semble avoir fortement mis l'accent sur l'application des découvertes scientifiques à un développement extérieur très important. Par conséquent, jusqu'à maintenant, la profonde connaissance de la science moderne ne semble pas, à mon avis, avoir eu son plein effet sur les dimensions personnelles et environnementales des cultures modernes.

Je crois que le point de vue *Tendrel*, tel qu'il est exprimé par la « science interne » aussi bien que par la science moderne, s'il est appliqué autant au sujet qu'à l'objet, présente un intérêt particulier pour le monde moderne car il semble qu'il soit porteur de grandes possibilités de guérir nombre des blessures liées à notre condition présente.

²⁴ «Esprit», dans le système de notation U.D. est indiqué entre guillemets pour souligner que ce terme est utilisé ici dans un sens bien plus large que son usage habituel.

²⁵ «Énergie», dans le système de notation U.D. est indiqué entre guillemets pour souligner que ce terme est utilisé ici dans un sens différent et bien plus large que son usage habituel en physique.

II - La Conférence *Tendrel-Unité dans la Dualité*

Je vis en Occident depuis maintenant plus de trente ans et j'ai eu la grande chance d'avoir eu beaucoup d'occasions de rencontrer des scientifiques aussi bien dans le domaine des sciences « dures » que des sciences « molles ». Sur la base de ces rencontres, j'ai pu constater que le point de vue *Tendrel* millénaire avait de profonds rapports avec les résultats de la recherche scientifique moderne occidentale.

Dans le but d'approfondir le lien entre l'ancienne « science de l'esprit et des phénomènes » et la science moderne, j'ai organisé à Munich en Octobre 2002 une conférence intitulée *Tendrel-Unité dans la Dualité* où les scientifiques des différentes disciplines universitaires pouvaient se rencontrer et engager un dialogue avec pour base de discussion la vision *Tendrel/Unité dans la Dualité*, la nature interdépendante de la réalité. Pour que cette plate-forme commune soit créée, tous les intervenants invités ont reçu une version abrégée de l'exposé sur *Tendrel* que vous trouverez plus bas. Dans cet exposé, *Tendrel* est présenté d'après le point de vue des grands érudits bouddhistes que sont Nagarjuna et Tsongkhapa ainsi que selon mon propre point de vue.

Dans ce texte est décrit, selon les mots du Professeur Richard Ernst, « le réseau des interdépendances dans un système coordonné à quatre dimensions dominé par les Huit *Tendrel* associés en paires dans les Quatre Natures Essentielles »²⁶.

²⁶ Voir la préface du Pr Richard Ernst à ce livre (parue uniquement dans l'édition allemande).

Le questionnement de la réalité sur la base de *Tendrel*

A - Introduction

Dans l'ancienne « science interne », l'investigation de la nature de l'« esprit » et des phénomènes est menée à partir de deux perspectives différentes : l'approche à partir du pôle objet et l'approche à partir du pôle sujet du continuum sujet-objet. Comme je l'ai déjà dit, les investigations à partir du pôle objet et à partir du pôle sujet sont basées sur la compréhension de leur interdépendance, mais aussi de leur indivisibilité naturelles.

Par l'exploration à partir du pôle objet, les « scientifiques intérieurs » ont découvert que la nature de l'existence obéissait à la loi de la cause et de l'effet, ce qui impliquait la nature composée de tout ce qui existe, ainsi que la nature temporaire ou transitoire des phénomènes. Ceci conduit à envisager la nature la plus profonde de l'existence qui imprègne tout ce qui est et qui a été appelée de différents noms tels que : la « nature de la vacuité », la nature « dépourvue de caractéristiques », la « nature potentielle », la « nature de l'unité ».

En relation avec le pôle objet, *Tendrel*, la nature interdépendante, a été exposée de différentes manières. Un de ces exposés les plus célèbres et les plus importants est celui du philosophe indien Nagarjuna. L'expression « *Les Huit Tendrel de Nagarjuna* » est très bien connue des érudits tibétains et dans leurs ouvrages, on trouve de fréquentes références aux « *Huit Tendrel de la production, de la cessation, du fini, de l'infini, de la localisation, de la non-localisation, de la partie et du tout* » de Nagarjuna. Nagarjuna mentionne les *Huit Tendrel* dans son éloge au Bouddha qui préface son œuvre *Mulamadhyamakakarika*²⁷ ainsi que dans le corpus même de l'ouvrage. Dans cet éloge au Bouddha, Nagarjuna n'explique pas directement les *Huit Tendrel* mais remercie le Bouddha d'avoir exprimé leur « nature vide ». A l'intérieur du *Mulamadhyamakakarika*, Nagarjuna n'explique pas non plus l'origine interdépendante de ces huit natures fondamentales, mais là aussi, il décrit la façon dont chacun de ces *Huit Tendrel* n'existe pas indépendamment et par lui-même. Cependant, le fait d'exposer ainsi les *Huit Tendrel* comme vides d'existence propre met en évidence leur forte pertinence au niveau conventionnel.

²⁷ Nagarjuna, *Mulamadhyamakakarika*, (Tib.) dBu-ma rtsa-ba'i tshig-le 'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba, 1970, Delhi.

Plus tard, Tsongkhapa (1357-1419) mentionne dans son commentaire de l'œuvre de Nagarjuna²⁸ que les *Huit Tendrel* de Nagarjuna sont en rapport avec les *Quatre Natures Essentielles* de la réalité : l'*identité individuelle* est en lien avec la production et la cessation, la *nature du temps* est en lien avec le fini et l'infini, la *nature de l'espace* est en lien avec la localisation et la non-localisation, et enfin, la *nature composée* est en lien avec la partie et le tout. Mais Tsongkhapa ne donne pas plus de développement ou d'explication sur la nature de ces liens entre les *Huit Tendrel* de Nagarjuna et ses propres *Quatre Natures Essentielles*.

Et pourtant, il me semble que le fait que Tsongkhapa relie ses *Quatre Natures Essentielles* au *Huit Tendrel* de Nagarjuna est un point très important. Pourquoi cela ? Parce que chacune des *Quatre Natures Essentielles* constitue une clé pour ouvrir à une bien plus grande compréhension de chacune des paires qui constituent les *Huit Tendrel* de Nagarjuna, ce qui fait de ces *Quatre Natures Essentielles* des voies d'accès majeures pour les recherches sur la compréhension de la vraie nature des phénomènes elle-même, qui implique une profonde compréhension de l'interrelation entre matière et énergie. A cet égard, Tsongkhapa semble indiquer qu'il nous faut comprendre l'*identité individuelle*, la *nature du temps*, la *nature de l'espace* et la *nature composée* des phénomènes si l'on veut comprendre comment les phénomènes existent vraiment.

Aussi bien la science moderne que l'ancienne « science interne » souhaitent découvrir la nature de la matière dans le but de savoir quel est son fondement. Il semble que la science moderne, lorsqu'elle fait des recherches sur la nature de la matière, explore également la nature individuelle des phénomènes, la nature du temps, la nature de l'espace ainsi que la nature composée. En ce sens, ces deux sciences par ailleurs si différentes en apparence, partagent certains points d'accès à leurs recherches respectives.

Quand j'ai lu le commentaire de Tsongkhapa sur le *Mulamadhyamakakarika* de Nagarjuna reliant les *Huit Tendrel* aux *Quatre Natures Essentielles*, cela m'a grandement incité à approfondir mes recherches pour découvrir la nature de la relation entre les *Huit Tendrel* de Nagarjuna et les *Quatre Natures Essentielles* de Tsongkhapa. Au cours de ces recherches, il m'est apparu évident que nous parlons vraiment de *paires* de Tendrel, ainsi que Tsongkhapa l'a fait remarquer

²⁸ Tsongkhapa, (Tib.) dBu-ma rtsa-ba'i tshig-le 'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba'i rnam-bshad rigs-pa'i rgya-mthso

en les associant à sa façon à ses *Quatre Natures Essentielles*. Je me suis rendu compte que la production et la cessation, le fini et l'infini, la localisation et la non-localisation, ainsi que la partie et le tout constituent des paires, aussi bien en vertu de ce qui les sépare qu'en vertu de ce qui les unit, c'est-à-dire, en vertu de leur nature *Unité dans la Dualité* elle-même. C'est parce qu'elles ont cette nature *Unité dans la Dualité* d'être à la fois en opposition et en unité que ces quatre paires constituent vraiment la quadruple nature essentielle des phénomènes. Découvrant ainsi la nature *Unité dans la Dualité* de chacune des *Quatre Paires de Tendrel*, le lien entre Nagarjuna et Tsongkhapa est apparu évident. Plus loin, sous le titre : « Le questionnement de la réalité sur la base de *Tendrel* à partir du pôle objet Première partie »²⁹, je vais tout d'abord présenter la façon dont les *Huit Tendrel* de Nagarjuna et les *Natures Essentielles* de Tsongkhapa sont reliées et se mettent en relief l'une l'autre par le fait que la nature *Unité dans la Dualité* de chacune des *Quatre Paires de Tendrel* de Nagarjuna constitue l'une des *Quatre Natures Essentielles* de Tsongkhapa. Une conséquence de cette compréhension particulière a été en outre d'ouvrir la voie à une nouvelle façon d'exprimer la nature *Tendrel* des phénomènes, ce qui m'a conduit à présenter la vision *Tendrel* sous la forme de *Trois interdépendances Unité dans la Dualité* reliant et séparant les paires « *Energie* » et *Matière*, *Sujet* et *Objet*, ainsi que *Corps* et « *Esprit* », lesquelles imprègnent toute notre réalité. Cette nouvelle façon d'exprimer *Tendrel* semble rendre plus accessible l'ancienne connaissance *Tendrel* universelle et la rendre plus utilisable par l'homme moderne en fournissant une base au développement personnel et au développement transpersonnel et en les facilitant. C'est pourquoi je vais également présenter ci-dessous ces *Trois interdépendances Unité dans la Dualité* ou *Trois nouvelles paires de Tendrel* qui se réfèrent pour partie à la recherche à partir du pôle objet et pour partie à la recherche à partir du pôle sujet : l'interrelation *Matière*-« *Energie* » sera abordée en relation avec le pôle objet tandis que la vision *Tendrel* à propos de l'interrelation *Sujet-Objet* ainsi que l'interrelation *Corps-Esprit* seront abordées sous le titre : « Le questionnement de la réalité sur la base de *Tendrel* à partir du pôle sujet ».

²⁹ Tarab Tulku Rinpoche : *Tendrel' Science of Mind and Phenomena, I* (Tib. Nang-don rig-pa'i gzhung-las byung-ba'i sems-kyi tshan-rig rten-'brel snang-ba'i gzi-byin)

B - Le questionnement de la réalité sur la base de *Tendrel* à partir du pôle objet

Première partie

Afin d'expliquer les recherches menées par la « science interne » sur le pôle objet de la réalité, je vais présenter dans cette première partie les *Huit Tendrel* en tant que *Quatre paires d'Opposés/Unités*, ce qui les relie aux *Quatre Natures Essentielles* de Tsongkhapa. Cette vision des *Huit Tendrel* dans leur interrelation avec les *Quatre Natures Essentielles* en tant que quatre paires d'opposés à la fois unis semble aider à clarifier le point de vue ancestral sur la nature des phénomènes et à en démontrer l'importance. Les *Quatre paires d'Opposés/Unités* présentées ici sont la *production* et la *cessation*, le *fini* et l'*infini* la *localisation* et la *non-localisation* et enfin la *partie* et le *tout*.

1 - L' « identité individuelle » en termes de « production » et de « cessation » des phénomènes

L' « identité individuelle » des phénomènes est constituée en vertu de la nature Unité dans la Dualité de la « production » et de la « cessation », les deux premiers des Huit Tendrel de Nagarjuna. Par conséquent, cette première paire de Tendrel est présentée ici comme simultanément en opposition et en union.

En règle générale, si on observe les phénomènes, on peut se rendre compte que tous les phénomènes ont leur propre façon d'être ou leur propre identité individuelle : ainsi en est-il pour les arbres, les plantes, les animaux, les pierres etc. Tous les phénomènes de la nature matérielle ont leur propre identité, même jusqu'à la plus infime particule qui occupe encore son propre espace et a sa propre nature temporelle. Pour expliquer les conditions dans lesquelles une telle identité individuelle vient à l'existence, nous pouvons prendre l'exemple d'un arbre.

Pour qu'un arbre pousse, il faut qu'il y ait une semence qui est directement liée à l'arbre en tant que *cause primaire*. Pour qu'un arbre se développe, grossisse et ait des feuilles vertes, il a cependant besoin aussi de *causes secondaires* telles que l'eau, une terre suffisamment riche, du soleil et des conditions générales favorables. On peut appliquer cela à tout phénomène matériel existant ainsi

qu'à tous les phénomènes existant à un niveau matériel subtil en remarquant que toute forme d'existence a sa propre identité individuelle ou sa propre façon d'être puisque chacune a des causes primaires et secondaires particulières, c'est-à-dire que chacune a un ensemble exclusif de causes et de circonstances. En outre, lorsqu'un arbre devient vieux, on peut le couper et en faire un meuble. Lorsque le meuble est vieux, on peut le couper en morceaux et s'en servir pour faire du feu. Le feu transforme le bois en cendres qui ensuite se désintègrent en matière subtile et en énergie. Ainsi, toute forme de phénomène matériel est finalement vouée à la désintégration et à la *cessation* et va cesser d'exister à un niveau matériel.

Dans la littérature de l'Abhidharma³⁰, sujet qui sera développé plus tard, il est stipulé qu'au commencement des temps il y eut l'« énergie », puis il y eut la matière subtile et enfin vint le niveau grossier de la matière sous la forme duquel les êtres individuels et tout ce que nous considérons comme manifesté existent actuellement. Ainsi, l'Univers tout entier est vu comme évoluant selon un *mouvement circulaire* : l'« énergie » devient de la matière subtile qui ensuite devient le niveau matériel grossier. A ce niveau grossier de la matière se manifestent les identités individuelles grossières des phénomènes. Mais à un certain moment, le processus se renverse, c'est-à-dire que la nature matérielle grossière se change naturellement à nouveau en matière subtile puis redevient encore après de l'« énergie ». Ainsi, le processus de production et cessation décrit un mouvement circulaire qui semble continuer indéfiniment.

D'après l'ancienne « science interne », il semble que l'Univers tout entier ait cette nature de création, d'état et de cessation. Si on imagine la vie d'une plante du début à la fin, on peut dire que la plante est créée lorsque la graine germe, qu'elle est en phase d'état aussi longtemps qu'elle vit et qu'elle cesse lorsqu'elle pourrit. Cependant, si on regarde de plus près cet organisme vivant, on peut dire aussi qu'au niveau cellulaire, le processus intrinsèque de création, état et cessation se poursuit en fait à chaque instant, de façon à ce que la plante poursuive son existence et aussi de façon à ce que, dans un premier temps, elle prenne naissance, puis qu'elle pousse et enfin qu'elle pourrisse.

³⁰ La littérature de l'Abhidharma traite de la « connaissance » ou « sagesse ». L'Abhidharma est une de ce qu'on appelle « les trois corbeilles » ou Tripitaka, qui contiennent ce qui constitue le Bouddhisme.

Par conséquent, à un niveau plus profond, la création, la phase d'état et la cessation ne sont pas seulement un processus continu, mais se déroulent en fait *simultanément*.

Vues sous cet angle, la création et la mort, c'est-à-dire la production et la cessation sont inséparables par rapport à l'identité individuelle des phénomènes. Sans une cessation qui se produise simultanément, aucune production quelle qu'elle soit ne peut survenir. De même, sans une production se manifestant simultanément, il ne peut y avoir aucune cessation non plus. On dit communément que la cause de la cessation n'est rien d'autre que la cause de la production elle-même ³¹. A partir de cela, on peut comprendre que la phase d'état n'est jamais statique mais toujours reliée au mouvement ou à l'action d'une émergence permanente et simultanée de production et de cessation. Et c'est ce mouvement ou cette action qui est nécessaire au maintien de l'existence des phénomènes.

Cette compréhension de la nature de l'existence des phénomènes comme étant soumis à la création-cessation continue et simultanée se reflète déjà dans la façon dont le Bouddha historique a exposé la *Première Noble Vérité*.

En l'an 500 avant notre ère, le Bouddha Shakyamuni a tourné la première roue du Dharma à Sarnath où il dispensait les enseignements sur les *Quatre Nobles Vérités*. Dans la *Première Noble Vérité*, la *Vérité de Dukkha*, qui est une explication de la nature du dualisme, un des points principaux est que tous les phénomènes dualistes sont *anitya* ³², c'est-à-dire qu'ils sont partie intégrante d'un *flux continu*. Selon le Bouddha, c'est précisément cette nature des phénomènes comme étant éphémère ou s'écoulant continuellement et obligatoirement qui fait que l'existence dualiste ou samsarique n'est jamais paisible, la paix dans ce cas étant le nirvana.

³¹ (Tib.) 'Jig-pa phis 'byung gi rgyu la ma ltos-pa

³² Anitya, mot sanscrit et mitagpa, mot tibétain, signifient tous deux fluide. En fait, anitya, sans le premier «a», signifie statique et le «a» est une négation. De même, en tibétain, tagpa signifie statique et le mi est la négation du mot. Donc les deux mots réfutent l'état «statique», ce qui implique un «flux continu». Mitagpa est souvent traduit par transitoire, ce qui, je crois, ne reflète pas le sens réel du mot tibétain.

Résumé :

Tous les phénomènes matériels dans l'Univers ont leur propre identité individuelle. Ceci est dû au fait que tout phénomène possède une nature causale essentielle, ce qui implique que chacun a ses propres causes primaires et secondaires qui comprennent naturellement la création, la phase d'état et la cessation pour que les phénomènes matériels continuent d'exister.

On peut considérer la création, l'état et la cessation à différents niveaux. On peut parler de la durée de vie d'une existence individuelle, qui naît, vit et meurt. Cependant, si on regarde de plus près l'existence d'une entité instant après instant, on s'aperçoit que la création, l'état et la cessation simultanés sont englobés à chaque moment de l'existence individuelle. La production et la cessation d'un phénomène ne se produisent donc pas une seule fois dans sa vie mais, pour le maintien même de l'existence du phénomène, cette pulsation de production et de cessation se déroule à chaque instant. La création et la cessation sont donc des facteurs vitaux qui amènent chaque existence individuelle à prendre part au flux continu qui constitue son identité individuelle.

Ainsi, conformément aux conditions naturelles des phénomènes, les natures simultanément opposées et unies de production et de cessation sont indissociables de l'identité individuelle du phénomène - Unité dans la Dualité.

2 - La « nature du temps » en termes de nature « finie » et « infinie » des phénomènes

La « nature temporelle » des phénomènes est constituée en vertu de la nature Unité dans la Dualité du « fini » et de l' « infini », les troisième et quatrième des Huit Tendrel de Nagarjuna. Par conséquent cette deuxième paire de Tendrel est présentée ici comme simultanément en opposition et en union.

En général, le temps peut se définir de deux manières : le temps mesurable et le temps éternel, ou le temps fini et le temps infini. Dans la culture moderne, tout ce que chacun fait est mesuré par des intervalles de temps définis avec précision. Cependant, d'un autre point de vue tel que par exemple, le point de vue philosophique ou spirituel, il est possible de se placer au-delà de la limitation du temps et de l'espace, il en est ainsi de l'amour « éternel », de la paix « éternelle » ou de la vie « éternelle » qui impliquent en un sens la notion de temps « éternel ».

Qu'il s'agisse d'êtres humains ou de phénomènes, le temps est en fait dépendant de la propre nature changeante de l'entité et de son mouvement, mais généralement, nous humains, ne contactons le temps qu'en fonction de mouvements qui nous sont extérieurs. Toutes nos considérations, concernant par exemple l'âge des personnes et des choses, impliquent une mesure du temps sur une échelle abstraite.

Autrefois, les gens observaient les mouvements du soleil, son lever et son coucher, le changement de lumière du jour à la nuit et de nouveau au jour, ils distinguaient ainsi toute une palette de périodes telles que le matin, midi, l'après-midi, le jour, le mois, l'année etc. Ces rythmes naturels ont ensuite été adoptés comme unités de mesure pour tout le reste. C'est ainsi qu'on en vint à définir le temps à partir du mouvement de quelque chose d'extérieur à ce qu'on veut mesurer. Par la suite, les hommes ont créé une abstraction du temps encore supérieure avec l'invention de l'horloge. En utilisant des aiguilles en mouvement pour déterminer les heures, les minutes et les secondes, on est arrivé à découper le temps en unités abstraites encore plus petites.

Cette façon abstraite de mesurer le temps donne l'impression qu'il y a une sorte de temps extérieur, existant par lui-même indépendamment et qui se déplace continuellement en secondes, minutes et heures alors que nous restons statiques. Par exemple, lorsque les gens vont en réunion, ils disent : « la réunion va durer 50 minutes », mesurées par le mouvement des aiguilles de l'horloge, et cela donne l'impression que la réunion et les personnes qui y participent restent immuables pendant toutes ces 50 minutes. Mais si on y regarde de plus près, on se rend compte que la réunion, de même que les participants, ont chacun leur propre temps basé sur leur propre nature individuelle de changement et de mouvement continu. La façon dont la réunion est mesurée est cependant basée sur une abstraction à partir de leur nature temporelle respective.

Puisque le mouvement continu et la nature changeante sont inhérents à tous les phénomènes eux-mêmes, incluant les êtres humains, on peut dire que le temps n'existe pas en-dehors de « soi-même » ou de « cela-même ». Et pourtant, on utilise un appareil extérieur tel qu'une horloge pour mesurer le temps, créant ainsi une idée abstraite du temps que l'on prend pour le temps « réel ». Et de surcroît, on peut avoir l'idée de toute une « zone de temps » qui existe indépendamment en-dehors de nous et dans laquelle il est possible d'entrer et sortir comme on peut le voir dans certains films où les protagonistes voyagent dans le « passé » ou le « futur ».

Et pourtant, si on veut comprendre la nature temporelle d'un chat, on ne devrait pas observer la nature changeante inhérente à un chien, parce que chaque entité individuelle a une nature temporelle différente. De même, si on essaie de découvrir *sa propre nature temporelle*, on ne peut pas la trouver à l'extérieur de sa propre existence, à l'extérieur des mouvements continuels de son être propre qui n'est rien d'autre que création, état et cessation instant après instant. Notre temps propre n'existe qu'à l'intérieur de nous-même.

Puisque le cycle création-état-cessation d'une entité individuelle constitue sa « véritable » nature temporelle aussi bien que son mode de continuation, on peut distinguer deux façons de continuer et donc deux sortes de natures « réelles » du temps qui sont respectivement le temps fini et le temps infini. Si on considère la durée de vie ³³ d'un arbre depuis la graine jusqu'à son développement complet, on va conclure que l'arbre, tel que nous le connaissons, est fini, car à un moment il est né et un jour ou l'autre, il meurt. Par un examen plus approfondi de l'arbre et de sa nature transitoire de création, état et cessation instant après instant, on découvre que la durée de vie de cet arbre est constituée d'innombrables moments finis, c'est-à-dire de moments qui ont *un début et une fin*. C'est ainsi que cet arbre est soumis à un courant existentiel fini de continuation.

Cependant, si on se place à un point de vue universel, il n'y a ni commencement ni milieu ni fin à la ligne de vie ³⁴ d'un arbre. D'un côté, si on recherche d'où provient la graine de l'arbre, on finit par arriver à une nature « énergétique ». De l'autre côté, lorsque l'arbre meurt, il devient d'abord du bois, puis le composant d'un meuble, puis du bois de chauffage, etc., jusqu'à devenir à nouveau de l'« énergie ». Ce courant de l'« énergie » à la matière et de la matière à l'« énergie » ne se déroule pas simplement de façon linéaire, il implique plutôt un *mouvement temporel circulaire* de l'« énergie » à la matière à l'« énergie » etc. qui se poursuit sans fin. Ainsi, notre arbre relève-t-il aussi du temps infini en ce qu'il participe à la nature incessante de transformation et de continuation de la substance elle-même.

³³ Ceci est une traduction libre du terme tibétain Rigs-rgyun qui fait référence à la durée (finie) de vie d'une entité particulière.

³⁴ Ceci est une traduction libre du terme tibétain rDzas-rgyun qui fait référence à la ligne (infinie) de vie de la nature de sa substance (substance ici ne se réfère pas seulement à son niveau matériel d'existence mais aussi à ce qui est au-delà de sa matérialisation).

A un niveau plus rudimentaire, on peut dire que l'arbre possède *simultanément* deux natures temporelles. Une des natures temporelles de l'arbre est la *durée finie* de sa manifestation en tant qu'identité individuelle particulière, laquelle a un début et une fin et comprend une multitude d'instantis finis. L'autre nature temporelle de l'arbre est la *ligne temporelle circulaire infinie* à laquelle l'arbre participe par sa nature substantielle et qui n'a ni début, ni milieu ni fin. C'est ainsi qu'au niveau le plus rudimentaire de l'existence, le temps fini et le temps infini sont inséparables.

De plus à un niveau plus subtil tel que par exemple, le niveau des cellules de l'arbre, la création, l'état et la cessation ne se produisent pas seulement de façon continue, mais également en simultanéité. La simple cellule existe à la fois par son existence particulière finie en tant que simple cellule et par le courant continu infini de sa nature substantielle. C'est ainsi qu'à ce niveau subtil d'existence, le temps fini et le temps infini sont également inséparables.

Nous avons vu qu'au niveau subtil, la création, l'état et la cessation et donc les trois temps : passé, présent et futur sont en fait inséparables, mais notre idée habituelle du temps est qu'il est divisé en passé, présent et futur. Cependant, même à notre niveau ordinaire, cette division du temps n'est pas établie et un examen plus attentif en démontre la relativité. Par exemple, lorsqu'on parle du présent, il est difficile de définir ce qu'est vraiment le présent.

Notre point de vue habituel est de dire que le passé est parti, que le futur n'est pas encore arrivé et que la seule chose qui existe est le présent ou le maintenant. Si on se demande combien de temps dure ce maintenant, il semble qu'il s'agisse de quelque chose de relatif, car si on dit que le passé c'est hier, que le futur c'est demain et que le présent c'est aujourd'hui, cela implique que le présent dure un jour. Cependant, on peut aussi dire que ce matin est passé, que ce soir est futur et que cet après-midi est le présent, ce qui signifie que le présent dure un après-midi. Si on imagine une bougie qui dure une heure, on peut dire que la flamme a été présente pendant une heure. Mais on peut aussi décompter 60 minutes dans l'heure et faire valoir que chaque minute de l'existence de la flamme a un passé, un présent et un futur. Si on imagine une bougie qui dure trois minutes et qu'on se concentre sur la deuxième minute, on peut en conclure que pendant cette deuxième minute, la flamme est présente alors que dans la première minute, elle est passée et dans la troisième, future. A partir de cela, on peut bien voir que ce qu'on appelle « maintenant » dépend complètement de la référence sur laquelle on s'appuie. Ainsi, le temps du présent est relatif.

Et puisque notre division en *passé, présent et futur* dépend de ce qu'on appelle *présent*, même à notre niveau ordinaire, il est difficile d'établir des catégories rigides de passé, présent et futur. Au contraire, la division entre ces trois catégories de temps a toujours quelque chose de relatif.

En général, les êtres humains ressentent le présent comme durant quelques minutes, mais ceci est aussi relatif. Certains êtres humains peuvent ressentir le présent comme étant plus court et d'autres comme étant plus long. Si on pouvait imaginer d'autres formes d'existence avec des capacités différentes, elles pourraient ressentir le présent comme étant très court ou comme étant très long. D'après une légende bouddhiste, Asanga, grand érudit considéré comme un des enseignants les plus éminents du Bouddhisme, se rendit à Tushita³⁵ pour y recevoir les enseignements de Maitreya. L'impression d'Asanga était qu'il n'y était resté qu'une matinée, mais quand il est revenu sur terre, il était parti depuis cinquante ans. Ainsi, il semble que les êtres de Tushita ressentent cinquante années du temps humain comme étant juste une matinée.

Dans les textes bouddhistes, il est aussi mentionné que le Bardo, la période intermédiaire entre la mort et la prochaine vie, peut durer jusqu'à 49 jours. Mais ceci est tout aussi relatif, car 49 jours de temps du Bardo peuvent prendre un million d'années en temps humain. En outre, d'après les textes, l'être de Bardo ressent un présent bien plus long que quelques minutes qui est la durée normale de notre expérience du présent. L'expérience du présent dans le Bardo peut durer plusieurs années de notre temps.

D'après ce qui précède, il semble que *l'expérience du présent peut être étendue*, en accord avec le ressenti du « corps-esprit ». Le présent peut être prolongé et durer une minute, dix minutes, une heure, un mois, un an, dix ans et même plus. Si on considère que quelques minutes constituent le présent, alors les minutes précédant sont le passé et les minutes à venir sont le futur. Mais si on imagine une expérience du présent qui soit plus longue que juste quelques minutes, alors ce que l'on appelait auparavant passé et futur seraient englobés dans ce présent étendu. Ainsi, tout *présent suppose toujours un passé et un futur*.

Lorsqu'on parle de passé, présent et futur, il semble que leur ordre de succession soit lui-même relatif. Si on dit par exemple : « l'enfant va naître l'année

³⁵ Tushita est quelque chose d'important dans le Bouddhisme, puisqu'on dit que c'est l'endroit d'où proviennent tous les Bouddhas. Le Bouddha Shakyamuni (le Bouddha historique) est venu, d'après la légende, de Tushita. En venant sur Terre, Maitreya, le Bouddha des temps futurs, a pris la tête du royaume de Tushita.

prochaine », ceci implique que le futur arrive en premier. Une fois que l'enfant est né, l'enfant est présent. Quand l'enfant est vieux et meurt, il est passé. Ainsi, si on parle de quelque chose qui n'est pas encore arrivé à l'existence, le futur arrive d'abord, puis le présent en deuxième et le passé en dernier, car en fonction de la nature causale de l'existence individuelle, le trois temps de futur, présent et passé font partie intégrante du processus d'apparition, état et cessation respectivement.

Mais on peut aussi dire : « l'an dernier, j'étais en Inde, cette année, je suis au Danemark et l'année prochaine, je serai aux USA ». Cette façon de parler semble supposer davantage l'idée de « zones de temps » existant indépendamment, dans lesquelles on peut entrer et sortir, ainsi la « zone de temps » de l'« année prochaine ». De cette façon, le passé est en premier, le présent en deuxième et le futur en dernier.

Cela dit, il ne devrait pas y avoir *d'ordres de succession différents des trois temps* selon la perspective individuelle s'il n'y avait une relativité dans la séquence passé, présent et futur.

Résumé :

Les « zones de temps » que nous appelons « passé », « présent » et « futur » et dont nous croyons qu'elles existent en dehors de nous-mêmes ne sont qu'une idée et n'ont pas d'existence substantielle, bien que nous leur prêtions habituellement une telle existence. En raison de la nature causale de l'identité individuelle des phénomènes, les trois temps du futur, présent et passé n'existent « réellement » qu'en relation avec le mouvement incessant de création, état et cessation qui est propre à l'entité correspondante.

Sur cette base, nous pouvons distinguer un temps fini et un temps infini qui sont en même temps inséparables. Puisque création, état et cessation se produisent simultanément à chaque instant de la nature perpétuellement changeante de l'existence, les trois temps de passé, présent et futur existent aussi simultanément. Nous avons vu également que la division du temps en passé, présent et futur est une expression de la nature finie du temps, alors que la relativité de la division du temps en passé, présent et futur est l'expression de l'inséparabilité des natures finie et infinie du temps elles-mêmes.

Ainsi, conformément aux conditions naturelles des phénomènes, les natures simultanément opposées et unies du fini et de l'infini sont indissociables de la nature temporelle des phénomènes - Unité dans la dualité.

3 - L' « extension dans l'espace » en termes de « localisation » et de « non-localisation » des phénomènes

L'« étendue spatiale » des phénomènes est constituée selon la nature Unité dans la Dualité de « localisation » et « non-localisation » qui sont les cinquième et sixième des Huit Tendrel de Nagarjuna. Ainsi, cette troisième paire de Tendrel est ici présentée comme simultanément en opposition et en union. Dans le *Pramanavarttikam* de Dharmakirti (VII^{ème} siècle) et l'*Abhidharmakosakarika* de Vasubandhu (V^{ème} siècle) il est mentionné que la nature matérielle a pour caractéristique d'*occuper une portion d'espace définie*. Lorsqu'un phénomène matériel occupe un certain espace, tout autre phénomène matériel ne peut occuper le même espace au même moment. Ainsi, le caractère matériel des phénomènes implique leur confinement spatial ou leur localisation.

Par exemple, un arbre a son propre espace, ce qui implique qu'aucun autre arbre ne peut être dans le même espace, et il en est ainsi avec toutes les sortes de phénomènes matériels tels que les pierres, les maisons, les personnes, etc. Rien de ce qui possède une nature matérielle et une identité individuelle ne se mêle à quelque chose d'autre. Selon Tsongkhapa³⁶, l'identité individuelle de tout phénomène de nature matérielle est ainsi définie par son étendue dans l'espace. D'une façon générale, il est très courant de relier cette identité individuelle à la fois au caractère spatial de ce phénomène et à son caractère temporel.

Au niveau matériel ordinaire des phénomènes, nous pouvons convenir que la matière fait obstacle à la matière. Cependant, la nature des phénomènes implique aussi que, en plus d'une nature matérielle extérieure, les phénomènes possèdent simultanément une nature intérieure d'« énergie »³⁷, ou nous pouvons dire aussi que les phénomènes ont leur propre « champ énergétique ».

La nature « énergétique » d'un phénomène n'est pas seulement limitée à son étendue spatiale matérielle. Plus on pénètre dans la nature « interne » ou « énergétique » d'un phénomène, plus les *limitations spatiales s'ouvrent*, ce qui signifie que le phénomène devient moins limité dans l'espace et par là même de plus en plus non-localisé.

³⁶ Dans son commentaire du *Mulamadhyamakakarika*, Tsongkhapa indique que lorsqu'un phénomène n'est pas de nature matérielle, il n'a pas d'extension définie dans l'espace. Ainsi, l'extension concrète dans l'espace devient le critère permettant de distinguer si un phénomène est de nature matérielle solide ou non.

³⁷ Le terme tibétain 'Byung-ba signifie : ce qui était là avant que la nature matérielle n'apparaisse. C'est traduit ici par le terme «énergie» entre guillemets. Dans la discussion sur l'interrelation matière-«énergie», la signification de 'Byung-ba sera expliquée plus en détail.

Puisque tout phénomène de nature matérielle solide possède simultanément à un niveau plus profond une nature « énergétique », et puisque ceci implique que tout phénomène matériel, outre son étendue spatiale définie occupe simultanément une étendue plus largement non-localisée spatialement en rapport avec son « champ énergétique », la localisation et la non-localisation sont en fait indissociables à l'intérieur de chaque phénomène matériel.

La localisation d'un phénomène matériel est reliée à son aspect de solidité. Cependant, la solidité est relative. Bien qu'un autre phénomène matériel ne puisse occuper le même espace, une forme moins solide de matière telle que l'eau, aussi bien que l'« énergie » peuvent pénétrer à l'intérieur de l'espace occupé par un phénomène matériel solide. Comme l'« énergie » n'est pas limitée ni gênée par la matière, par le fait de *posséder à la fois une nature matérielle et une nature « énergétique »*, les phénomènes sont à la fois limités, localisés tout autant que non limités à un emplacement défini et par là même non-localisés.

Ce que nous avons appelé « localisation » et « non-localisation », Nagarjuna l'exprime en terme d'« arrivant » et « partant ». Selon ma compréhension, ces termes sous-entendent d'une part que, lorsque un phénomène matériel individuel, qui occupe une certaine étendue d'espace, se déplace, sa portion d'espace se déplace avec lui, par exemple, une feuille de papier occupe un certain espace, si je déplace ce papier ailleurs, l'espace qui contient ce papier se déplace aussi ; d'autre part, pour comprendre le « mouvement » de l'occupation d'espace, ou comme le dit Nagarjuna, l'« arrivant » et le « partant » d'espace, il nous faut comprendre *la nature de l'étendue spatiale des phénomènes*. Si l'on veut expliquer la nature Tendrel et la nature de « vacuité » des phénomènes, l'« arrivant » et le « partant » se rapportant à l'étendue spatiale sont relatifs. Du point de vue de l'endroit où quelque chose arrive, il est « arrivant », mais du point de vue de l'endroit d'où il vient, il est « partant ». Par conséquent, on ne peut pas affirmer de façon formelle si quelque chose est « arrivant » ou « partant ». Ce qui signifie que « arrivant » et « partant » sont toujours relatifs et dépendants de quelque chose d'autre. Bien qu'en un sens « arrivant » et « partant » soient deux mouvements différents et opposés, malgré cela, l'« arrivant » et le « partant » sont *relatifs, dépendants et conventionnels*.

Prenons l'exemple d'une forêt pour comprendre ce que cela implique. Quel est l'espace de la forêt ? La forêt se compose d'une vaste zone couverte d'arbres. Ceci est l'espace de la forêt. Cependant, on ne peut pas séparer l'espace d'un

arbre individuel de l'espace de toute la forêt. Si on retirait chaque espace d'arbre individuel l'un après l'autre, à la fin, il ne resterait plus d'espace-forêt. Donc l'ensemble de l'espace-forêt n'est rien de plus que la somme des espaces occupés par les arbres individuels. Seul le rassemblement de ces arbres constitue le tout que nous appelons « forêt ». Mais on ne peut pas trouver l'ensemble de l'espace-forêt en-dehors de l'espace des arbres individuels. En d'autres termes, il n'existe pas d'espace du tout en-dehors de l'espace des identités individuelles qui constituent ce tout. Si nous déplaçons seulement les arbres à l'intérieur de l'espace de la forêt, on ne pourrait pas dire que l'espace-forêt lui-même a changé. Cependant, si nous déplaçons vraiment les arbres à l'extérieur de la zone de l'espace-forêt, nous pourrions dire que nous avons déplacé aussi l'espace-forêt.

Toutefois, si on se place à une échelle plus grande et que l'on considère l'ensemble de l'espace de la Terre, l'espace-forêt n'en est qu'une petite partie et donc, où que l'on déplace cet espace-forêt, on le déplace toujours à l'intérieur de l'espace-Terre. Vu sous l'angle de la Terre entière, on ne déplace pas vraiment la forêt quelque part ailleurs, aussi longtemps qu'on la déplace à l'intérieur de l'espace-Terre. De même, si je dis que je quitte le Danemark, il faut vraiment que je sorte hors du territoire danois. Si je me déplace seulement à l'intérieur du Danemark, je ne peux pas dire que j'aie quitté le Danemark.

De la même façon, si on prend une échelle plus petite et qu'on observe le niveau subtil de l'arbre individuel, on découvre qu'il a de nombreux petits composants. On peut distinguer le niveau particulière et l'espace individuel de chaque particule, et ces particules changent constamment de position à l'intérieur de l'arbre sans que l'espace-arbre ne soit modifié.

Ainsi, quoi que nous puissions dire à propos d'« arrivant » et de « partant », cela n'implique qu'un mouvement à *l'intérieur du tout lui-même*. En conséquence, nous ne pouvons pas vraiment séparer l'« arrivant » et le « partant ».

Résumé :

L'existence de la matière a pour caractéristique d'occuper une étendue définie d'espace, empêchant tout autre phénomène matériel d'occuper le même espace au même moment. Ainsi, la nature matérielle des phénomènes implique leur confinement spatial ou leur localisation (l'« arrivant »).

Cependant, en plus de leur nature matérielle extérieure, les phénomènes possèdent aussi une nature intérieure « énergétique » qui n'est pas confinée à l'étendue

spatiale de la matière, mais qui est dans une large mesure non-localisée (le « partant »). Par le fait qu'ils ont à la fois une nature matérielle et une nature « énergétique », les phénomènes sont à la fois confinés et localisés en même temps que non confinés à un endroit particulier et donc non-localisés.

Ainsi, conformément aux conditions naturelles des phénomènes, les natures simultanément opposées et unies de localisation et non-localisation sont indissociables de la nature spatiale des phénomènes- Unité dans la Dualité.

4 - La « nature composée » en termes de nature de « partie » et de « tout » des phénomènes

La « nature composée » des phénomènes est constituée selon la nature Unité dans la Dualité de « partie » et tout » qui sont les septième et huitième des Huit Tendrel de Nagarjuna. Ainsi, cette quatrième paire de Tendrel est ici présentée comme simultanément en opposition et en union.

La nature composée des phénomènes est un des aspects les plus importants de la réalité matérielle telle qu'elle apparaît. L'ensemble de la nature matérielle de la réalité est dit être *dudjé*³⁸, de nature composée. Ce terme tibétain signifie littéralement que tout est produit de plusieurs parties qui s'assemblent.

En ce sens, l'aspect composé fait référence à la « rencontre » des différents composants qui fait que la réalité apparaît. La conjonction peut être décrite de deux façons : une explication fait référence aux différents *composants du phénomène lui-même* et finit par aboutir au niveau de sa structure particulière. L'autre explication fait référence à la rencontre des *causes primaires et secondaires* qui sont nécessaires à la venue à l'existence d'un phénomène et qui soutiennent son existence. La conjonction relevant de la nature causale et la conjonction des composants du phénomène sont toutes deux nécessaires à l'apparition de la réalité substantielle.

La première conjonction est la « rencontre » en référence à la nature causale des phénomènes. Comme nous l'avons vu, il y a deux sortes de natures causales. La cause première ou primaire provoque l'apparition du phénomène à l'existence et pour que ce processus puisse s'accomplir, les causes secondaires sont nécessaires. Les causes secondaires sont les conditions qui s'ajoutent au

38 (Tib.)³⁸Dus-byas

processus d'apparition du phénomène et qui aident le phénomène à poursuivre son existence. Pour que les causes primaire et secondaire puissent produire un résultat, ou pour qu'un phénomène réalise sa propre « identité individuelle » spéciale, la conjonction entre les causes primaire et secondaire ainsi qu'entre toutes les différentes causes secondaires est indispensable.

Par exemple, pour qu'une graine donne naissance à un arbre, il faut non seulement que la graine, qui est la cause primaire, rencontre toutes les causes secondaires, mais aussi que les multiples causes secondaires soient rassemblées. Il y a beaucoup de conditions à remplir pour qu'un arbre pousse sainement. Il faut que la graine soit plantée dans un sol fertile, elle a besoin d'eau et de soleil et quand la pousse commence à sortir du sol, il lui faudra un support. Toutes ces causes secondaires doivent s'harmoniser entre elles et avec la cause primaire pour qu'un bel arbre puisse pousser haut.

Ainsi, toutes les causes doivent se réunir pour que l'arbre apparaisse et continue à exister, car même lorsque l'arbre est parvenu à l'existence, il a toujours besoin de terre, d'eau, de soleil et de nourriture. Il en est ainsi pour toutes les réalités matérielles car pour que tout phénomène matériel existe et continue d'exister, il faut que ses causes primaire et secondaires soient rassemblées. La conjonction des différents composants de l'existence matérielle peut être considérée à un niveau grossier et aussi au niveau subtil des particules.

Un exemple très courant dans le Bouddhisme, qui est aussi donné par Candrakirti dans son *Madhyamakavatara*, est celui d'un chariot composé de toutes ses parties, pour illustrer le fait que les phénomènes ne possèdent pas d'existence inhérente mais sont plutôt *l'assemblage de différents constituants*. Pour donner d'autres exemples de cette nature composée à un niveau ordinaire, il y a différentes techniques artistiques utilisées en sculpture, en dessin ou dans d'autres formes d'art formel, par lesquelles l'artiste représente un tout à partir de nombreux composants différents. Ainsi, une image électronique est composée de nombreux pixels et si on y regarde de plus près, on s'aperçoit que l'image est composée de centaines de milliers de petits points. Un autre exemple : si on regarde la cérémonie d'ouverture des Jeux Olympiques, on peut voir des milliers de personnes brandissant des tissus de couleurs différentes. Selon ses mouvements, la foule peut alors produire un drapeau ou différents mots ou images. Ces différentes images sont en fait composées de tous ces gens brandissant différents tissus colorés. Ceci peut servir d'illustration au principe que quelque chose n'apparaît que sur la base de l'assemblage de nombreux composants.

En fait tout ce que nous appelons existence matérielle est basé sur ce même principe d'assemblage de composants.

Si on poursuit notre questionnement de la réalité, on se rend compte que ce principe se répète à des niveaux de plus en plus profonds. On peut illustrer cela encore avec l'exemple des Jeux Olympiques : de prime abord, à partir d'une vue aérienne, on peut voir qu'un drapeau ou une autre image se forme, composée de gens qui brandissent des drapeaux de différentes couleurs. Cependant, les individus qui tiennent les drapeaux sont eux aussi constitués de plusieurs composants : jambes, bras, mains, pieds, têtes, etc. Ces parties individuelles de corps sont à leur tour composées de nombreuses cellules, chacune d'entre elles étant composée d'atomes, eux-mêmes composés de particules de plus en plus subtiles et ceci n'a pas de fin. En ce sens, d'après la « science interne », toute existence substantielle possède des niveaux indéfinis de nature composée-depuis son apparence ordinaire jusqu'au plus subtil niveau d'existence.

Il existe, dans l'Abidharma, une description de la façon dont la nature matérielle de la réalité est composée à un niveau profond, de particules de différentes subtilités. L'Abidharma explique comment, par l'assemblage de particules de tous les niveaux de subtilité, la nature matérielle évolue vers des niveaux de plus en plus grossiers, bien avant qu'elle ne devienne visible à l'œil humain. Ce n'est que lorsque les particules atteignent un niveau plus grossier que l'objet commence à se manifester et à devenir visible pour nous. D'après l'Abidharma, ce processus, qui sera décrit en détail dans le chapitre sur l'interrelation matière-« énergie », est la base essentielle de tout phénomène matériel. On le retrouve dans tous les types de réalités substantielles, tels que les plantes, les arbres, le corps humain, les pierres, en d'autres termes dans tout ce qui a une existence matérielle.

L'ancienne « science interne » exprime le point de vue que la réalité matérielle est construite sur la base de *l'assemblage de toutes ces particules très subtiles* et en dépend. L'Abidharma explique de plus qu'à tous les niveaux et même au niveau des particules très subtiles, les particules sont assemblées de telle sorte qu'il y a toujours quand même un espace entre elles.

De cela nous pouvons déduire que la nature de la réalité dite solide n'est pas aussi solide qu'on ne le croit, puisque composée d'une multitude de couches de particules de plus en plus subtiles dans l'espace.

Résumé :

La combinaison des causes primaire et secondaires est nécessaire à la venue à l'existence de tout phénomène, ainsi qu'à son maintien, de même que la combinaison de ses composants à un niveau ordinaire et à un niveau subtil. La réalité matérielle possède une nature composée jusque dans ses niveaux les plus subtils. Ceci implique que la réalité matérielle est le produit de tous ces causes et composants harmonieusement assemblées et fonctionnant de concert. Rien n'existe par soi-même et en soi-même. A chaque instant est requise la coopération d'une multitude de causes différentes et de composants pour qu'un phénomène arrive à l'existence et se perpétue. Ainsi, les phénomènes composés existent-ils comme un tissu de relations interdépendantes, leur caractéristique étant qu'ils sont simultanément un composant ou une partie d'un tout et un tout eux-mêmes, contenant de nombreux composants. Les parties individuelles du tout sont séparées et distinctes tout en étant unies à l'intérieur de l'ensemble du phénomène. Cet ensemble est lui-même partie d'un autre phénomène en tant que composant nécessaire. Les parties individuelles d'un phénomène donné constituent en même temps un tout ou une unité elle-même composée de parties individuelles. Ce n'est que de cette façon qu'une réalité fluide peut apparaître. *Ainsi, conformément aux conditions naturelles des phénomènes, les natures simultanément opposées et unies de partie et de tout sont indissociables de la nature composée des phénomènes- Unité dans la Dualité*

C - Le questionnement de la réalité sur la base de *Tendrel* à partir du pôle objet

Deuxième partie

Dans cette seconde partie de l'exploration du pôle objet, je vais maintenant vous présenter le couple matière-« énergie » qui est le premier des trois couples additionnels qui, avec sujet-objet et corps-« esprit », constituent le paradigme Unité dans la Dualité.

Les deux derniers couples seront examinés dans le cadre de l'exploration de *Tendrel* depuis le pôle sujet.

- Matière et « énergie », premier des trois couples exprimant le paradigme Unité dans la Dualité, présenté comme étant simultanément en opposition et en union

Depuis le début du IV^e siècle, on peut déjà trouver dans la littérature bouddhiste de l'Abidharma³⁹ des explications concernant les « énergies » fondamentales ou forces élémentaires⁴⁰ considérées comme étant à l'origine de la matière⁴¹. En particulier, la nature de ces forces élémentaires, le processus de leur solidification matérielle ainsi que leur rôle décisif dans la perpétuation, le changement et la désintégration de la matière sont décrits en détail dans l'Abidharma. Dans ce contexte, le mot matière ne fait pas seulement référence au niveau grossier de la matière qui nous est familier au niveau sensoriel mais aussi à des niveaux plus subtils de matière tels qu'ils ont été brièvement présentés ici sous le terme de « nature composée ». Selon ma compréhension, la relation entre les « énergies » élémentaires d'une part et la matière d'autre part constitue le point central de la théorie des forces élémentaires du fait que ces forces sont à l'origine de l'apparition de la matière à l'existence, de son maintien à travers le changement continu et aussi de la cessation de son existence.

Ainsi, le terme tibétain pour forces élémentaires implique-t-il littéralement l'« apparition »⁴² de la matière⁴³ depuis l'« énergie »⁴⁴. Ceci fait des « énergies » ou forces élémentaires le point central de la compréhension de la matière.

³⁹ Vasubandhu, *Abidharmakosabasyam*, Chap. I

⁴⁰ (Tib.) 'Byung-ba

⁴¹ (Tib.) 'Byung-gyur

⁴² Le terme tibétain *gyur* signifie littéralement « apparaître ».

⁴³ (Tib.) 'Byung-gyur

⁴⁴ (Tib.) 'Byung-ba

L'interrelation entre « énergie » et matière dans toutes ses implications n'a pas été autant expliquée dans la littérature de l'Abidharma que je ne le fais dans l'exposé qui suit. Cependant, les descriptions des forces élémentaires et du développement de la matière provenant de nombreuses sources⁴⁵ permettent de mettre clairement en évidence l'interrelation « énergie » - matière.

Dans leur description de ce qui existait avant la matière ou la forme, les textes de l'Abidharma parlent d'une unité indivisible de quatre forces élémentaires. Cette « unité » ne peut pas encore être appelée matière. Ce n'est qu'à un stade ultérieur de développement que les textes parlent de l'apparition de la première particule matérielle. On peut donc distinguer entre d'un côté les forces ou « énergies » élémentaires sans forme et de l'autre côté les premières particules les plus subtiles ayant une forme. J'aimerais rester un peu sur ce point de transition de l'« énergie » à la matière et souhaiterais apporter un éclairage à la fois sur la nature des forces élémentaires sans forme et sur le processus aboutissant à l'apparition de la première particule de matière.

Une façon de considérer les forces élémentaires est de les voir comme étant la base potentielle « énergétique » de la matière ou de la forme. En ce sens, on peut distinguer quatre potentiels fondamentaux ou qualités « énergétiques » dans les forces élémentaires : la force de l'élément Terre qui possède la qualité de structure et de solidité, celle de l'élément Eau a la qualité de contact, de cohésion et d'harmonie, la force de l'élément Feu consiste en maturation et croissance et celle de l'élément Air possède les qualités de mouvement, continuation, multiplication et expansion. Au niveau des forces élémentaires, ces quatre potentialités sans forme sont inséparablement unies et aussi longtemps qu'elles demeurent dans ce stade d'inséparable « unité », rien ne se développe. Toutefois, si une telle « unité » indivisible de quatre forces élémentaires⁴⁶, pure potentialité dépourvue de forme, rencontre une autre « unité » identique et fusionne avec elle, il est dit qu'une première particule de matière⁴⁷ très subtile apparaît, qui est la plus subtile nature de forme visuelle, odeur, goût et tactilité⁴⁸.

⁴⁵ Comme par exemple...également dans l'Abidharma de Panchen Sonam Dragpa (1478-1555)

⁴⁶ Cette unité des quatre forces élémentaires ne doit pas être imaginée comme une unité matérielle. Elle est bien plus subtile que cela.

⁴⁷ (Tib.) Dul phra-mo

⁴⁸ Il est intéressant de remarquer que, dans ce contexte, l'Abidharma ne mentionne pas le son. Il peut y avoir deux raisons à cela : 1) le son, étant la forme la plus subtile de matière, n'est pas mentionné pour créer une distinction d'avec le point de vue de la philosophie hindoue 2) le son, étant de la nature matérielle la plus subtile, est déjà contenu dans le tout premier mouvement des deux premières unités l'une vers l'autre.

La fusion de deux « unités » de forces élémentaires implique déjà un certain niveau de vibration/mouvement et donc un niveau d'existence duelle.

L'« unité » originelle de quatre particules élémentaires est toujours considérée comme au-delà de la forme, mais aussitôt que deux de ces « unités » fusionnent, on est du côté de la matière subtile. A partir de là, des niveaux de plus en plus grossiers de matière se développent jusqu'au niveau de la réalité sensorielle que nous pouvons percevoir par nos organes sensoriels physiques.

Un jour que j'étais en train de dessiner le symbole de *l'Unité dans la Dualité* qui consiste en seize triangles superposés, j'ai fait une découverte intéressante. Dans le Bouddhisme et tout particulièrement dans la tradition tantrique, le triangle est un symbole de l'origine. Si on met deux triangles l'un sur l'autre, cela devient le symbole de l'unification de deux « unités » subtiles de forces élémentaires. L'étoile à six branches qui en résulte est ainsi un symbole de la nature matérielle la plus subtile. Si on continue à ajouter des triangles les uns sur les autres, quatre, huit, etc., quand on arrive à seize, on arrive au symbole du niveau de la matière développée, un niveau qui peut déjà être perçu dans un microscope. C'est ainsi que ces symboles de triangles superposés constituent une séquence qu'en Tibétain on décrit comme « niveau très subtil »⁴⁹, « niveau subtil »⁵⁰ et finalement « niveau grossier »⁵¹ de nature matérielle subtile. Au niveau des seize triangles superposés exprimé dans le symbole d'*Unité dans la Dualité*, on a atteint un état de relative stabilité et harmonie et en même temps, les symboles géométriques de toutes les forces élémentaires⁵² sont contenus dans cette figure.

En ce sens, la continuité de la base d' « énergie » subtile de la matière devient évidente dans le symbole *Unité dans la Dualité*. Bien qu'il était déjà clair pour moi avant ce jour que pour des raisons graphiques il fallait que seize triangles exactement constituent le symbole *Unité dans la Dualité*, j'avais alors découvert dans la théorie de l'Abidharma l'explication théorique de ce fait. D'après le Bouddhisme, les quatre potentialités ou qualités « énergétiques » décrites ci-dessus se trouvent à la base de toute existence matérielle et donc également de tout organisme vivant, depuis le plus petit jusqu'à l'être humain et ceci concerne notre corps aussi bien que notre « esprit ».

49 (Tib.) Tra-rab

50 (Tib.) Tra

51 (Tib.) Drag

52 Le carré représente la force de l'élément Terre, le cercle la force de l'élément Eau, le triangle la force de l'élément Feu et la demi-lune la force de l'élément Air.

La théorie des forces élémentaires repose sur la compréhension de la nature composée⁵³ de l'« esprit » et des phénomènes. Composé fait ici allusion à la nature cause-et-effet qui est à la base à la fois des phénomènes matériels et mentaux ainsi que du *Tendrel* de Nagarjuna de la « partie » et du « tout » qui a été expliquée plus haut en rapport avec la *Nature essentielle* de conjonction de Tsongkhapa. En conséquence, les forces élémentaires ne doivent pas être considérées comme étant seulement à l'origine de la matière, différents textes indiens et tibétains de l'Abidharma soulignent au contraire une interrelation continuelle entre la matière et l'« énergie » par laquelle la matière est en permanence imprégnée par les « énergies » élémentaires. Ceci signifie qu'aucune matière n'aurait la possibilité de se maintenir à l'existence sans les forces élémentaires, l'alimentation permanente provenant de la potentialité « énergétique ». Comme il se trouve que les quatre forces élémentaires, d'après l'ancienne « science interne », imprégnant tous les niveaux de matière et d'« esprit », on peut en conclure que ces forces semblent être extrêmement fondamentales et universelles.

A la base de tout l'Univers se trouve une énergie structurante. Tout ce qui parvient à l'existence possède une structure et a besoin de cette structure. Même avant l'émergence de la matière, il y a une sorte de subtile structure d'« énergie ». De la même façon, l'« esprit » possède une structure. Toute cette structuration de l'Univers est alimentée par une potentialité, une force « énergétique » spécifique que l'ancienne « science interne » appelle *force de l'élément Terre*. Si ce potentiel n'était pas là, il n'y aurait aucune structure. Cependant, pour que cette structure parvienne à l'existence, il faut que de nombreux composants s'assemblent. De plus, cet assemblage doit être harmonieux, c'est-à-dire qu'il faut que les composants individuels se soutiennent mutuellement et ce soutien, cette « énergie » harmonisante est aussi alimentée par une potentialité spécifique qui est appelée *force de l'élément Eau*. Une fois qu'il y a harmonie et structure, le développement peut aller jusqu'à son terme. Mais pour que tout phénomène se développe et atteigne son point culminant, il a besoin d'une force qui le pousse, la potentialité de maturation et de développement est appelée *force de l'élément Feu*. Enfin, pour qu'un phénomène apparaisse, pour qu'il se maintienne et même pour qu'il décline, il faut une action et un mouvement. Cette force universelle est traditionnellement appelée *force de l'élément Air*.

⁵³ (Tib.) 'Dus-byas

C'est ainsi que pour l'existence de tout phénomène matériel et/ou mental dans cet univers, l'ensemble de ces quatre forces élémentaires semble être requis.

Que nous considérions l'évolution de l'Univers ou notre développement individuel, ces processus peuvent être décrits en termes de déploiement des forces élémentaires. Dans le même temps, le processus d'absorption des forces élémentaires nous ramène avec tout l'Univers dans notre « énergie » d'origine. D'après la « science interne », il semble donc que nos corps solides et toutes formes d'existence se développent depuis la même « énergie » de base de laquelle émerge aussi l'« esprit ». La notion de forces élémentaires joue un rôle important dans la tradition tantrique. Dans cette tradition, on travaille directement avec les forces élémentaires et si l'adepte atteint un haut niveau de réalisation de ces pratiques, on peut dire qu'il obtient la « maîtrise des éléments ». Ceci implique la capacité de matérialiser et dématérialiser volontairement, d'abord au niveau ressenti puis à un niveau d'existence.

De même, dans la tradition tantrique, il y a des pratiques qui utilisent un processus d'absorption similaire au processus de la mort. Pendant le processus de la mort se déroule une résorption naturelle au niveau physique et mental des forces élémentaires déployées qui retournent à leur origine que l'on appelle « claire lumière ».

Ce processus naturel de résorption est à la base des pratiques tantriques qui comprennent toujours une absorption des forces élémentaires. La force de l'élément Terre se résorbe dans la force de l'élément Eau qui se résorbe dans la force de l'élément Feu qui se résorbe dans la force de l'élément Air qui finalement se résorbe dans la force de l'élément Espace/force de l'élément « Esprit ». Sur la voie de la force de l'élément Espace/ « Esprit », l'adepte tantrique traverse certaines transformations particulières qui sont décrites en détail dans la littérature tantrique jusqu'à l'obtention de la « claire lumière » qui est le but de sa pratique. Il est dit de la « claire lumière » qu'elle constitue la frontière entre la dualité et la non-dualité.

Depuis la pure potentialité de la « claire lumière » apparaît à nouveau la force de l'élément Espace/Esprit qui engendre la force de l'élément Air qui engendre la force de l'élément Feu qui engendre la force de l'élément Eau qui engendre enfin la force de l'élément Terre. Par cette pratique, l'adepte tantrique franchit ainsi les étapes du *processus d'involution* de la matière vers son origine de potentialité des forces élémentaires et de là il passe par le *processus d'évolution* de la pure potentialité vers la manifestation de la « forme »/matière.

C'est ce principe de déploiement et repli/résorption qui est à la base des pratiques traditionnelles de mandala.

Et là nous découvrons une différence majeure entre l'Abidharma et la tradition tantrique. Alors que l'Abidharma, comme nous l'avons vu plus haut, considère les forces élémentaires comme étant l'origine de la matière, la tradition tantrique semble indiquer *deux lignées interdépendantes* de déploiement du corps et de l'« esprit », toutes deux conduisant à l'origine des forces élémentaires et s'en nourrissant respectivement. Ces deux lignées interdépendantes de déploiement sont considérées dans leur interaction comme étant la cause du déploiement de tout l'Univers. Ce sont les forces élémentaires sous-jacentes du corps (matière) et de l'« esprit » (« énergie ») qui permettent que la matière puisse se déployer, se développer et se réabsorber. L'interrelation entre les forces élémentaires et la matière (en tibétain *jungwa*⁵⁴ et *jung-giur*⁵⁵) telle qu'elle est exposée dans l'Abidharma permet d'expliquer comment tous les phénomènes composés de cet univers, toute la matière, viennent à l'existence à partir d'une origine « énergétique » et y retournent. Cependant, avec les pratiques d'absorption/repli et de déploiement qui constituent le principe sous-jacent des pratiques tantriques telles que les pratiques de la « claire lumière », les pratiques de l'« énergie des chakras », les pratiques de « corps illusoire » et les pratiques très subtiles de *lung-sem*⁵⁶ nous disposons de la vision et des directives pratiques nécessaires à la transformation de notre existence vers des aspects corps-« esprit » de plus en plus subtils ayant la capacité potentielle de percevoir les phénomènes aux mêmes niveaux subtils d'existence.

Dans la science moderne, on parle de la nature de la matière et d'une « énergie » dépourvue de forme ainsi que d'un principe potentiel sous-jacent qui semble suivre des règles différentes et qui a une nature différente de l'existence matérielle. D'un autre côté, dans la « science interne » et dans la tradition tantrique, on parle de la nature profonde de l'« esprit » - la claire nature de « conscience », ainsi que de la nature profonde du corps - *lung*⁵⁷/le mouvement le plus subtil. C'est l'interrelation indissoluble de la nature de la claire « conscience » (« esprit ») et du mouvement le plus subtil (« corps »)⁵⁸ qui est utilisée pour

⁵⁴ (Tib.) 'Byung-ba

⁵⁵ (Tib.) 'Byung-gyur

⁵⁶ (Tib.) Rlung-sems

⁵⁷ (Tib.) Rlungs

⁵⁸ (Tib.) Shin-tu tra-rab rlung-sems

développer des « incorporations » de plus en plus subtiles jusqu'à ce qu'on appelle le « corps illusoire » dans le but de percevoir des niveaux de réalité de plus en plus subtils. Cette interrelation entre le corps et l'« esprit » ainsi qu'entre le sujet et l'objet que je décrirai plus en détail dans la troisième partie de cet exposé constitue un aspect que je n'ai pas encore rencontré dans la science moderne.

Résumé :

En ce qui concerne le couple matière-« énergie », *Tendrel*, la nature interreliée, semble ouvrir l'esprit à la perspective et à la vision des différents niveaux de réalité qui se déploient progressivement ainsi qu'aux différents niveaux interdépendants de résorption. Ces processus de déploiement et de résorption peuvent être comparés à la respiration de la nature, son expiration et son inspiration - l'expiration correspondant à la matérialisation de l'« énergie » originelle et l'inspiration à la transformation qui la réintègre dans son origine. Cette pulsation se produit à chaque fraction de seconde, à chaque instant. Dharmakirti (600-660) dans son exposé sur *Pramana* évalue la plus courte durée de temps comme étant « celle nécessaire à la désintégration d'un atome ». ⁵⁹

D'après la « science interne », la matière est décrite comme composée et transitoire. Pour que la matière puisse continuer son existence, il faut à chaque seconde l'association de nombreux composants, ce qui implique que l'existence de la matière nécessite la coopération de tous ces éléments à chaque instant et le déploiement continu de l'« énergie »/la nature potentielle vers la matière et la résorption de la matière dans son origine « énergétique »/potentielle.

Ainsi, selon l'ancienne « science interne », il semble que nos corps solides et toutes les autres formes d'existence se développent à partir de la base « énergétique » depuis laquelle l'« esprit » apparaît aussi. L'existence ne semble possible que par cette imprégnation continue d'« énergie » dans toutes ses multiples formes.

⁵⁹ Dharmakirti, *Pramanavarttikam*, III, 496, Translated by Zwilling Leonard, Dharmakirti on Apoha, Ann Arbor, 1976 – U.M.I. Dissertation Services. Même dans ces temps anciens, Dharmakirti avait l'idée que la nature de la matière, à son niveau le plus subtil, est sujette au mouvement continu et au changement.

De même que l'Univers est inséparable de son origine « énergétique » et en résonance avec elle, de même la matière et l'« énergie » sont-elles indissolublement reliées, avec pour conséquence que le corps et l'« esprit » ainsi que le sujet et l'objet sont aussi indissolublement reliés comme je vais en faire la démonstration dans l'exposé qui suit.

A la fois la différence entre matière et « énergie » et l'unité matière-« énergie » sont donc parties intégrantes de leur interrelation - Unité dans la Dualité.

D - Le questionnement de la réalité sur la base de *Tendrel* depuis le pôle sujet

Dans mon exposé sur l'exploration de la réalité sur la base de *Tendrel* à partir du pôle sujet, je vais maintenant présenter le corps et l'« esprit » ainsi que le sujet et l'objet, constituant les deuxième et troisième des *Trois paires de Tendrel*.

1 - Le corps et l'« esprit », deuxième des *Trois paires de Tendrel* exprimant le *Paradigme Unité dans la Dualité*, présentée comme étant simultanément en opposition et en union

Quand on parle de l'interrelation corps-« esprit » dans la perspective de la « science interne », on doit tout d'abord, au niveau humain, distinguer dans l'« esprit » les cinq consciences sensorielles⁶⁰ et une sixième conscience qui est mentale⁶¹. Les arguments que je développe plus loin montrent que tout type de conscience est en interrelation avec son support corporel.

Dans ce contexte, il convient de souligner que dans la discussion sur l'interrelation corps-« esprit », le « corps » et l'« esprit » sont tous deux considérés à partir de la perception de leur mode de fonctionnement, ce qui signifie que ce qui est important par rapport au corps, ce sont les cinq sens physiques avec leur deux aspects : les cinq organes des sens⁶² et les cinq facultés sensorielles qui en dépendent.⁶³

⁶⁰ (Tib.) dBang-po'i mnam-shes lnga, soit la conscience sensorielle visuelle, la conscience sensorielle auditive, la conscience sensorielle olfactive, la conscience sensorielle gustative et la conscience sensorielle du corps. Du point de vue de la « science interne », les « récepteurs » de la conscience du corps, dont l'organe connexe est le corps entier, ne se trouvent pas seulement à la surface du corps, mais plutôt à l'intérieur même du corps entier. Ainsi, le corps n'est pas seulement capable de ressentir des objets extérieurs, il peut aussi bien se ressentir lui-même jusqu'au niveau de la plus petite cellule.

⁶¹ (Tib.) Yid kyi mnam-shes qui, d'après la « science U.D. de l'esprit et des phénomènes » comprend les trois aspects mentaux, soit: rTog-pa'i mnam-shes/esprit conceptuel, sNang-ba'i mnam-shes/conscience imaginaire et Myong-ba'i mnam-shes/ conscience du ressenti.

⁶² (Tib.) dBang-rten khog-pa lnga, c'est-à-dire les organes sensoriels visuels, les organes sensoriels auditifs, les organes sensoriels olfactifs, les organes sensoriels gustatifs et les organes sensoriels du ressenti corporel comprenant les sensations corporelles « internes » et « externes ».

⁶³ (Tib.) dBang-po gzugs-chen lnga

En ce qui concerne les cinq consciences sensorielles, la littérature de l'Abidharma⁶⁴ parle de cinq facultés sensorielles qui peuvent être localisées dans les organes sensoriels physiques correspondants. Ce sont ces cinq facultés sensorielles qui permettent aux cinq consciences sensorielles de ressentir leurs objets des sens respectifs. Les cinq facultés sensorielles sont considérées comme les facteurs intermédiaires entre les organes sensoriels et les consciences sensorielles.

S'il y a une perturbation au niveau d'un organe sensoriel, elle entraîne une perception perturbée au niveau de la conscience sensorielle correspondante. De même, si une faculté sensorielle est altérée, l'expérience de la conscience sensorielle correspondante est aussi altérée. Ainsi, on peut voir que les cinq consciences sensorielles perçoivent leur objet sur la base de leurs organes sensoriels respectifs avec leur structure, leur champ de perception et leur état général ainsi qu'en dépendance du fonctionnement des cinq facultés sensorielles correspondantes. En outre, lors de la désintégration physique du corps au moment de la dégradation et de la mort, lorsque les organes sensoriels arrêtent de fonctionner, les consciences sensorielles s'arrêtent aussi puisqu'elles perdent leur base. En ce sens, nous pouvons estimer qu'au niveau sensoriel, il y a une interrelation indispensable entre le corps et l'« esprit ».

Sur la base de toute expérience des cinq consciences sensorielles apparaît la sixième conscience mentale – qui est surtout dans notre esprit humain, la conscience conceptuelle⁶⁵, laquelle, d'après la *Science de l'esprit et des phénomènes Unité dans la Dualité* représente un des trois aspects de la sixième conscience mentale à côté de la conscience imaginale⁶⁶ et de la conscience du ressenti⁶⁷. Si nous n'avons aucune expérience sensorielle basée sur nos sens physiques, l'esprit conceptuel ne se mettrait même pas à fonctionner, puisqu'il s'appuie sur l'expérience sensorielle – toutefois en la simplifiant, en la décrivant et en la jugeant. On peut même dire que s'il n'y avait pas cette conceptualisation de l'expérience sensorielle, on ne ferait pas ces créations spéciales d'« images d'ensemble » qui sont à la base de nos expériences de ressenti mental agréables et désagréables⁶⁸.

⁶⁴ Aussi bien l'Abidharma du Hinayana que l'Abidharma du Mahayana.

⁶⁵ (Tib.) rTog-pa'i rNam-shes

⁶⁶ (Tib.) sNang-ba'i rNam-shes

⁶⁷ (Tib.) Myong-ba'i rNam-shes

⁶⁸ (Tib.) Dedug myong-ba, c'est-à-dire, expériences de bonheur (Tib.) De-wa et de souffrance (Tib.) Dug-ngal.

Ainsi, nos émotions ne se soulèveraient plus car elle sont le plus souvent produites par l'esprit conceptuel et la conscience imaginale qui l'accompagne. Ce qui signifie que le niveau normal de conscience imaginale ainsi que la conscience du ressenti ne se manifesteraient pas si l'esprit conceptuel ne fonctionnait pas et que le mécanisme de conceptualisation ne se produirait pas sans le fonctionnement des consciences sensorielles qui dépendent, je le rappelle, des organes sensoriels physiques.

Notre expérience normale de vie humaine avec ses bonheurs et ses souffrances repose donc sur notre perception conceptuelle, laquelle est elle-même basée sur notre perception sensorielle véhiculée par les facultés sensorielles qui se trouvent à l'intérieur des organes sensoriels. La totalité de notre expérience humaine commune dépend ainsi de notre esprit conceptuel et de notre corps physique.

Ainsi, il devient évident qu'à notre niveau humain ordinaire, il existe vraiment une interrelation entre notre corps et notre esprit – notre corps humain constitue la base de toute notre expérience de la réalité. Cette idée que notre activité mentale est reliée à notre corps physique, nous pouvons la trouver dans toute la littérature de l'Abidharma.

Cette interrelation entre l'esprit ordinaire et le corps physique est expliquée plus en détail dans la description du processus de la mort selon la tradition tantrique. Lorsque les forces élémentaires du corps s'affaiblissent avec la dégradation du corps, cela signifie que les sens physiques s'affaiblissent également et avec eux, les facultés sensorielles, jusqu'à cesser complètement quand le corps s'arrête de fonctionner au moment de la mort. A cause de cela, les consciences sensorielles, l'esprit conceptuel et les émotions deviennent parallèlement de plus en plus faibles jusqu'à cesser tous ensemble de fonctionner à la fin du processus de la mort. La raison en est, du point de vue tantrique, que le fonctionnement du niveau physique est indissolublement lié au fonctionnement mental à un niveau grossier. De ceci, nous pouvons donc déduire que non seulement les cinq consciences sensorielles mais bien l'ensemble de notre fonctionnement mental grossier⁶⁹ est lié à notre corps physique.

Par ailleurs, le corps et l'« esprit » semblent être interreliés à des niveaux plus subtils, d'après les littératures des Soutras comme des Tantras. On peut y trouver là différentes références à des corps subtils constituant le support de

⁶⁹ (Tib.) rNam-shes rag-pa

notre corps physique grossier. D'après la tradition méditative bouddhiste⁷⁰, il est possible de développer, à l'intérieur du champ du sixième sens mental, des capacités d'aperception similaires aux cinq consciences sensorielles. Ce faisant, on produit alors une incorporation des sens « énergétiques », un corps dit « spirituel » ou « subtil » par lequel le sixième sens mental est capable de ressentir forme/couleur, son, odeur, goût et sensation corporelle indépendamment du corps grossier, c'est-à-dire, indépendamment des organes sensoriels physiques. Sur la base d'une telle incorporation « subtile », il est possible de développer à la fois des capacités cognitives plus subtiles et des consciences du ressenti mental plus « intuitives »⁷¹. Ainsi, la « conscience subtile » et le « corps subtil » sont-ils également indissolublement liés.

Dans les Soutras et les Tantras, on peut trouver de nombreuses références à ces corps subtils, ainsi en est-il par exemple du *corps de bardo* – un « corps subtil » qui se manifeste dans l'état intermédiaire entre la mort et la renaissance et dont il est dit qu'il est capable de passer à travers la matière grossière, à travers les murs par exemple. Un autre exemple d'un « corps mental »⁷² encore plus subtil est ce qu'on appelle le *corps illusoire*. L'adepte tantrique commence par développer ce qu'on appelle un « corps illusoire impur », ensuite, ce sera ce qu'on appelle un « corps illusoire pur » qui est d'une qualité encore plus subtile et donc doté de capacité perceptives encore plus subtiles. Nos sens ordinaires sont fortement limités en ce qui concerne le temps et l'espace, mais quand on incorpore un « corps subtil », la dimension d'espace-temps s'élargit proportionnellement au degré de subtilité. En fonction du degré d'ouverture de la « conscience subtile » basée sur l'« incorporation subtile », l'adepte pourra ainsi pénétrer une dimension d'expérience qui se trouve au-delà de la limitation normale de l'espace-temps, ce qui, en-dehors de l'interrelation corps-esprit, met aussi en

⁷⁰ Par exemple, la pratique de shiné (Tib. Shi-gnas, Skt. Samata) qui est la pratique de la concentration en un seul point et de la claire perception sans utiliser les organes sensoriels physiques, elle conduit au développement de capacités sensorielles «énergétiques» spéciales. Ce ne sont pas des capacités sensorielles physiques, mais elles possèdent une nature de lung (Tib. Rlung) et sont en lien avec une incorporation subtile. Voir plus bas d'autres précisions sur lung.

⁷¹ Un principe fondamental de l'approche tantrique est d'affiner le « corps » de plus en plus, de manière à affiner l'«esprit», puisqu'ils sont indissolublement liés. Ainsi, on obtient, grâce à une incorporation de plus en plus subtile, une «conscience» de plus en plus subtile. Ce principe trouve son expression dans l'état de Dzog-rim, l'état d'accomplissement tantrique, par la maîtrise de l'«énergie des chakras», du «corps de rêve», du «corps illusoire» et du «corps d'arc-en-ciel».

⁷² (Tib.) Yid-lus

évidence une interrelation entre le sujet et l'objet que je vais développer plus loin. Selon la pratique bouddhiste du yoga du rêve, il est également naturel pour nous d'utiliser notre *corps de rêve* dans l'état de rêve, dans lequel toutes les capacités sensorielles c'est-à-dire, voir, entendre, sentir, goûter et avoir une sensation corporelle sont incarnées lors du rêve. Le corps de rêve n'est pas arrêté par la matière, ce qui signifie qu'il est aussi un corps « subtil » ou « mental ». Du fait de l'extension des limitations de l'espace-temps du corps de rêve, la « conscience » de rêve qui lui correspond possède naturellement des capacités accrues qui peuvent nous conduire au-delà de nos limitations mentales normales à condition que nous ayons la maîtrise du corps de rêve et de l'état de rêve. C'est la raison pour laquelle, dans la tradition chamanique tibétaine, dans les tantras bouddhistes ainsi que dans de nombreuses anciennes traditions du monde entier, l'état de rêve est utilisé à des fins spirituelles ainsi que pour trouver des solutions à des énigmes qui nous préoccupent, qu'elles soient d'ordre philosophique, scientifique ou autre.

Ce que je crois être important dans ce contexte est que nous pouvons apprendre de cette ancienne tradition que le corps et l'« esprit » sont interreliés et que c'est le corps qui définit le cadre limitant l'« esprit » correspondant. On découvre aussi dans cette ancienne « science interne », que plus l'incorporation est subtile et moins la séparation entre le corps et l'« esprit » n'a de sens. Ainsi, dans la littérature tantrique, on trouve des descriptions d'une manifestation « corps-esprit » extrêmement subtile appelée *lungsem*⁷³. *Lung*⁷⁴ fait référence à l'aspect « corps » extrêmement subtil, et *sem*⁷⁵ à l'aspect « esprit » extrêmement subtil de cette inséparable unité *lungsem*. A ce niveau extrême de subtilité « corps »-« esprit », le « corps-esprit » est interrelié d'une façon telle que même si on peut les distinguer par les mots, ils sont inséparablement unis. C'est dans ce contexte qu'on utilise la métaphore de celui qui peut bouger mais ne voit pas (aspect « corps ») et de celui qui voit mais ne peut pas bouger (aspect « esprit ») pour illustrer l'interdépendance entre *lung* et *sem* – l'un sans l'autre ne pourrait pas fonctionner, c'est la raison pour laquelle *lung* et *sem* sont absolument inséparables.

73 (Tib.) Rlung-sems

74 (Tib.) Rlung

75 (Tib.) Sems

On peut aussi dire que *lung* est un aspect « corps » à un niveau extrêmement subtil⁷⁶ des forces élémentaires⁷⁷ et que *sem* est son aspect « esprit » inséparablement associé.

A partir de cette perspective du niveau de *lungsem*, il est possible d'illustrer ce qui se passe lors des expériences d'extension de l'espace-temps dans ce qu'on peut appeler la voyance. Si par exemple, tout en restant ici, je suis capable de voir ce qui se passe en ce moment en Inde, ou ce qui se passera l'année prochaine, cela signifie que depuis cet endroit ici et maintenant quelque chose se déplace dans le temps et l'espace qui, en quelque sorte, établit un contact avec l'objet de ma recherche. Ce qui se déplace ainsi, selon la tradition ancienne, est *lung*, l'aspect « corps » extrêmement subtil, auquel *sem*, l'aspect « esprit » capable de perception extrêmement subtil est inséparablement associé.

Résumé :

Nous trouvons ainsi la confirmation, à ce niveau extrêmement subtil, de ce que nous avons déjà observé aux niveaux grossier et subtil de corps et d'« esprit » : sans corps, il n'y a pas d'« esprit »⁷⁸, en d'autres termes, s'il y a un « esprit », une « conscience », il y a aussi le corps correspondant. Chaque fois que l'on parle d'« esprit », de « conscience », il faut qu'il y ait le corps correspondant, que ce soit à un niveau grossier, subtil ou extrêmement subtil. Comme il est démontré ci-dessus, le corps « grossier » et l'esprit « grossier » sont interreliés, ainsi en est-il du corps « subtil » et de l'esprit « subtil » et ainsi du corps-esprit « extrêmement subtil ».

J'ai l'impression que depuis le tout début de l'évolution, l'« énergie » « spirituelle » universelle intrinsèque se cristallise dans un aspect formel, et donc l'« esprit » se place toujours dans un aspect « corporel », de même que le « corps » possède toujours un aspect « spirituel ». En cela, l'aspect « corps » définit les

76 J'aimerais remarquer que nous trouvons ici une différence terminologique entre d'une part l'Abidharma, c'est-à-dire, le niveau des Soutras et d'autre part le niveau des Tantras. Alors que l'Abidharma fait seulement une différence entre 'Byung-ba/les forces élémentaires sans forme d'un côté et les différents niveaux de 'Byung gyur/la matière de l'autre côté, la tradition tantrique fait, elle, une différence entre les différents niveaux de subtilité à l'intérieur de 'Byung-ba. La raison en est que, au cours du processus d'absorption, les forces élémentaires perdent leur pouvoir de manifestation et plongent de plus en plus dans un état de pure potentialité. Ceci équivaut à des niveaux de plus en plus subtils des forces élémentaires.

77 (Tib.) Lus kyi 'byung-ba phra-mo

78 Voir à ce sujet General Introduction to Tantra par Khedrup Je, qui mentionne : « Sans corps, aucun esprit n'existerait. Et sans corps ni esprit, il n'y aurait pas de parole ».

limites dans lesquelles l'aspect « esprit » peut fonctionner – tout spécialement en ce qui concerne les limites dans le temps et l'espace. Ce que je veux dire, c'est que l'« esprit », étant toujours de nature « énergétique », produit un aspect « corps » aux différents niveaux d'évolution, qui est une cristallisation « formelle » de l'« esprit » lui-même à différents niveaux grossiers/subtils et en même temps l'expression du degré de déploiement dual.

A la fois la différence entre corps et « esprit » et l'unité corps-« esprit » sont donc parties intégrantes de leur interrelation - Unité dans la Dualité.

2 - Le sujet et l'objet, troisième des Trois paires de Tendrel exprimant le Paradigme Unité dans la Dualité, présentée comme étant simultanément en opposition et en union

Dans les écoles bouddhistes de la « science interne de l'esprit et des phénomènes » dont nous avons parlé en introduction, l'interrelation qui est la plus souvent mentionnée est celle du sujet et de l'objet. En référence à la littérature de la « science interne », j'aimerais vous présenter ici quelques uns de ces différents points de vue qui démontrent que l'interrelation sujet-objet est partie intégrante de notre expérience et de toute notre existence. Ces différents points de vue sont développés de façon systématique et nous emmènent de plus en plus profondément dans la « science interne de l'esprit et des phénomènes ».

En règle générale dans le Bouddhisme, l'« esprit »⁷⁹ et son objet ont un mode de relation tout spécial dans le sens qu'ils ne peuvent pas être séparés l'un de l'autre. C'est la raison pour laquelle ces deux pôles sont toujours étudiés dans leur interdépendance.

L'école Yogacara de la « science de l'esprit et des phénomènes » établit par exemple que les cinq consciences sensorielles⁸⁰ et les cinq objets des sens⁸¹ possèdent la même racine⁸². Cette racine est considérée comme étant une

79 (Tib.) Nang-sems, traduction littérale: “conscience interne”.

80 (Tib.) dBang-po'i rnam-shes lnga, c'est-à-dire, la conscience sensorielle visuelle, la conscience sensorielle auditive, la conscience sensorielle olfactive, la conscience sensorielle gustative et la conscience sensorielle corporelle.

81 Forme/couleur, son, odeur, goût, objets du ressenti corporel.

82 Le texte auquel je me réfère ici utilise le terme tibétain rDzas qui peut aussi être traduit par « substance » - mais non dans un sens matériel.

empreinte « énergétique » dans l'« esprit »⁸³ qu'on appelle en tibétain *bagcha*⁸⁴. Dans l'école Yogacara⁸⁵, l'évolution ou le déploiement de l'existence est décrite selon trois étapes progressives de manifestation⁸⁶ qui sont :

- *Le principe de base* de l'Univers et de l'existence⁸⁷

- *L'« identification »* à « soi » s'élevant à partir du principe de base et y distinguant « soi » et « autre »⁸⁸

- *L'identification de l'« autre »*⁸⁹

Poursuivant la manifestation de ces principes dualistes, le « soi » et l'« autre » se déploient progressivement dans des niveaux d'existence de plus en plus grossiers et donc dans des états de manifestation et de matérialisation de plus en plus duels.

Le principe de base de l'Univers et de l'existence est dit contenir ces trois principes dualistes sous une « forme » latente ou potentielle en tant qu'empreintes « énergétiques » ou *bagcha*.⁹⁰ La présence de ces empreintes « énergétiques » ou de ce potentiel « énergétique » est la raison pour laquelle se déploie l'ensemble de l'Univers et l'ensemble de l'existence. En d'autres termes, le *principe de base* est dit contenir en lui-même la nature potentielle de l'Univers et de l'existence. En ce sens, à la fois le connaissant – le sujet – et ce qui est connu – l'objet – s'élèvent à partir du même *principe de base*.

Ainsi, du point de vue Yogacara, ce sont les mêmes « empreintes mentales » qui produisent à la fois les cinq consciences sensorielles – c'est à dire le pôle sujet – et les cinq objets des sens – le pôle objet. De cette façon, le sujet et l'objet sont indissociablement liés depuis l'origine.

83 «Esprit» fait référence ici à un niveau rudimentaire de l'«esprit», alayavijana. Si on devait tenter d'expliquer alayavijana en utilisant la terminologie occidentale, on pourrait dire que c'est au-delà de l'esprit de l'individu tout en n'étant pas séparé de l'individu. On pourrait le rapprocher de «l'Esprit Universel», voire, en terminologie jungienne, de «l'inconscient collectif».

84 (Tib.) Bag-chags, les empreintes peuvent être d'origine individuelle, d'origine humaine (origine spécifique de l'espèce), ou d'origine universelle. Dans ce contexte, je fais référence aux deux derniers des trois niveaux de bagcha.

85 Par exemple, le philosophe indien Vasubandhu dans son ?uvre Trimsikakarika.

86 (Tib.) Gyur-pa nmam-gsum / (Skt.) trividhah parinamah / les trois étapes progressives de manifestation.

87 (Tib.) Kun-gzhi nmam-shes / (Skt.) alaya-vijnana / "conscience" de base.

88 (Tib.) Nyon-yid nmam-shes / (Skt.) klesa-vijnana / "auto"-«identification» ou "conscience" "auto"-référentielle primordiale.

89 (Tib.) Yul-la nmam-par rig-pa / (Skt.) visaya-vijnapti / "expérience" faisant partie des phénomènes.

90 (Tib.) Bag-chags, (Skt.) vasana.

Le second principe d'« *identification* » à « *soi* » est dans cette mesure considéré comme étant la racine de la création de toute existence dualiste⁹¹. C'est la « saisie égocentrique » qui forme la base du processus de déploiement dans des formes et des niveaux de plus en plus grossiers d'« *identification* » à « *soi* » - le pôle sujet - qui détermine à chaque étape l'« *identification* » de l'« *autre* » - le pôle objet - et demeure en interrelation avec lui. Même à notre niveau humain de manifestation, indépendamment de ce que nous expérimentons et des outils par lesquels nous expérimentons, le pôle sujet et le pôle objet sont interreliés et enracinés dans la nature potentielle du *principe de base*.

La perspective de l'évolution exposée ci-dessus suggère donc une interconnexion permanente entre le sujet et l'objet dans leur déploiement jusqu'à notre niveau d'existence et dans leur façon d'expérimenter, basée sur une identité originelle « substantielle » du sujet et de l'objet qui est le *bagcha*.

D'après d'autres sources de la littérature bouddhiste⁹², par exemple la « roue de l'existence »⁹³, il y a trois principes racine à la création de l'Univers et de l'existence. Le premier principe est l'« *identification à soi* »⁹⁴, la première séparation du tout. Comme conséquence de ce premier principe s'élèvent les deux autres principes racine d'« *attraction* »⁹⁵ et de « *rejet* »⁹⁶ qui ont pour but de maintenir et de garantir la perpétuation de l'existence de l'entité, établissant le fondement des « *actions* » correspondantes. Il est dit que l'Univers et l'ensemble de l'existence sont les effets de ces « *actions* »⁹⁷. L'idée que ces trois principes : l'« *identification à soi* », l'« *attraction* » et le « *rejet* » sont à la base de la création de l'Univers et de son existence se retrouve dans toutes les écoles bouddhistes.

91 En terminologie bouddhiste, l'existence dualiste est désignée par le terme sanscrit de *samsara*.

92 La littérature du Vinayana, les Abidharma Mahayana aussi bien que Hinayana.

93 Il y a dans la tradition du Vinaya une description de la façon dont toute l'existence apparaît et se maintient. L'image illustrant cette idée est une peinture appelée la « roue de l'existence ».

94 (Tib.) bDag-'dzin ma rig-pa. bDag-'dzin signifie « tenir à soi », dans le sens d'une « auto »-référence ou « identification » et Ma rig-pa signifie manque de conscience intrinsèque. Le principe de bDag-'dzin ma rig-pa est symbolisé par un cochon au centre de la roue de l'existence.

95 (Tib.) 'Dod-pa. Le principe de 'Dod-pa est symbolisé par un coq/pigeon au centre de la roue de l'existence.

96 (Tib.) sDang-ba. Le principe de sDang-ba est symbolisé dans la roue de l'existence par un serpent en son centre.

97 (Tib.) Las, (Skt.) karma

Toujours du point de vue de l'Abidharma, il semble que le sujet et l'objet soient étroitement liés depuis le début de l'évolution. Il est dit dans l'Abidharma que tous les différents types de phénomènes apparaissent à partir du *karma*⁹⁸. Ce *karma* a deux aspects : son aspect principal est un fonctionnement mental⁹⁹ qui est appelé en tibétain *sempa*¹⁰⁰ et qui implique un mouvement de l'esprit vers l'objet. Ce *sempa*, ce mouvement mental produit le second aspect de *karma* qui implique des actions mentales et physiques, c'est-à-dire des pensées, des sensations et des actes. Si on considère l'aspect principal de *karma*, c'est-à-dire *sempa*, ce mouvement mental vers l'objet est lié à l'esprit. Son apparition crée une empreinte « énergétique » dans l'« esprit » qui est porteuse d'un effet à la fois sur un niveau général et universel et sur un niveau individuel. Cela signifie que cet effet se manifesterà à la fois au niveau de l'expérience de la réalité de l'existence tout entière et au niveau de l'expérience de la réalité de l'individu, c'est-à-dire de nous, êtres humains avec notre corps et avec tout ce que nous sommes capables d'expérimenter. En bref, toute notre réalité intérieure et extérieure provient de *karma*, l'action, principalement en relation avec *sempa* et avec *bagcha*, basé sur les trois principes.

Dans un Soutra, il est dit aussi que *c'est l'« esprit »¹⁰¹ qui a créé ce monde¹⁰²*. D'après ce Soutra, l'ensemble de l'Univers est créé par l'« esprit ». Cette vision est celle des écoles du Hinayana aussi bien que du Mahayana.

Ces idées sont des idées bouddhistes communes aux deux écoles qui semblent encore vouloir exprimer, bien qu'en des termes différents de l'école Yogacara, que la réalité intérieure – le pôle sujet – et la réalité extérieure – le pôle objet – émergent de la même racine.

Dans l'école Madhyamaka de l'« esprit et des phénomènes » - je me réfère ici à une texte très précis¹⁰³ de Candrakirti¹⁰⁴, un des plus grands philosophes du Madhyamaka - il est dit :

« On ne peut dire ni que l'objet soit séparé du sujet, ni que le sujet soit séparé de l'objet, ni que sujet et objet soient la même chose ».

98 Karma est un terme sanscrit (Tib. Las) qui peut littéralement se traduire par « action ».

99 (Tib.) Sems-'byung, parfois aussi traduit par événement mental ou facteur mental.

100 (Tib.) Sems-pa

101 Ici aussi, « esprit » fait référence au plus profond élément mental subtil.

102 (Tib.) Khams gsum-po 'di dag ni sems chem mo. Cette citation se trouve dans le Soutra Sa bchu-pa'i mdo.

103 Candrakirti, Phong-po rab-tu 'byed-pa.

104 Environ 650 de notre ère.

Il l'explique par une comparaison : si un cristal (sujet, c'est-à-dire esprit) est placé sur un tissu jaune (objet), le cristal prend une couleur différente et c'est à cause de la couleur et du cristal ensemble que le « cristal jaune » apparaît. Ceci signifie que le cristal coloré, l'apparition de l'objet dans l'esprit¹⁰⁵, ne surgit que par la rencontre d'une surface colorée (l'objet) et du cristal (le sujet). Le cristal ne crée pas le jaune et le jaune ne crée pas le cristal. En d'autres termes, on ne peut pas dire qu'il y ait une apparence extérieure de l'objet qui soit indépendante de son apparence dans l'esprit (le sujet). Donc, d'après Candrakirti, le sujet et l'objet d'une situation donnée dans le temps sont interdépendants au point que, s'il n'y avait pas de sujet, il n'y aurait pas d'apparition de l'objet¹⁰⁶, et que s'il n'y avait pas d'objet, il n'y aurait pas d'apparition de l'objet dans l'esprit (sujet), pas d'apparition dans l'esprit. De ce texte, on peut conclure que pour l'école Madhyamaka, le sujet et l'objet sont vraiment vus comme interdépendants.

Nous, êtres humains, possédons en relation avec notre corps, c'est-à-dire, en relation avec les organes sensoriels physiques et les facultés sensorielles¹⁰⁷, comme mentionné plus haut, cinq capacités sensorielles particulières. Habituellement, nous expérimentons notre réalité soit au moyen de nos consciences sensorielles, soit par l'esprit conceptuel. Ces deux moyens perceptifs/cognitifs ont leurs objets respectifs avec lesquels ils sont vus comme interdépendants. Sans les consciences sensorielles et l'esprit conceptuel, les aspects particuliers de la réalité que ces consciences permettent n'existeraient pas – réalité signifiant ici ce que nous expérimentons.

En raison des conditions spécifiques de nos sens, nous percevons forme, couleur, son etc., c'est-à-dire les cinq objets des sens respectifs. Cependant, la qualité spécifique de notre vision dépend de la structure de nos yeux et de la perspective à partir de laquelle nous voyons. Ainsi en est-il pour ce que nous entendons. Ce que nous entendons est lié à la structure anatomique de notre oreille interne. Si nos oreilles, nos sens, nos corps avaient une structure

105 (Tib.) Yul-can gyi nram-pa. Littéralement: "apparition de l'esprit". Pour comprendre ce terme, il faut savoir que d'après la "science de l'esprit et des phénomènes" indo-tibétaine, l'esprit est, dans l'instant, identique à tout le reste, c'est-à-dire qu'il apparaît et disparaît à chaque fraction de seconde.

106 (Tib.) Yul gyi mam-pa

107 Dans la « science de l'esprit » tibétaine, il est dit qu'à l'intérieur des cinq sens physiques se trouvent les facultés sensorielles correspondantes. (Tib. dBang-po gzugs-chen). Le terme tibétain dBang-po signifie pouvoir, ce qui met en évidence la puissance de l'influence des sens/facultés sensorielles sur l'expérience de la réalité sensorielle.

différente, nous ressentirions les objets des sens d'une façon différente. Il est bien connu par la biologie occidentale que les animaux possèdent des capacités sensorielles et des organes sensoriels différents des êtres humains et ont donc des possibilités différentes de ressentir la réalité sensorielle, ou tout simplement, ont une réalité sensorielle différente. Mais également, nous les êtres humains, pouvons élargir nos capacités sensorielles en utilisant certains outils mécaniques comme des microscopes ou des jumelles, créant ainsi des expériences de la réalité autrement inaccessibles pour nous.

A partir de ces exemples, nous pouvons voir que le pôle sujet (les consciences sensorielles) et le pôle objet (l'objet des sens) de notre perception sensorielle dépendent de la condition de nos organes sensoriels et de notre capacité sensorielle – c'est-à-dire, de notre corps/esprit. La perception de la soi-disant « réalité objective » / réalité sensorielle (objet) est fortement influencée par, et interdépendante avec, nos outils spécifiques « subjectifs » et les conditions de nos organes sensoriels et de notre conscience sensorielle (sujet).

La logique et l'épistémologie bouddhistes¹⁰⁸ distinguent l'expérience sensorielle *directe*¹⁰⁹ de la cognition conceptuelle *indirecte*¹¹⁰. Cette réalité spécifiquement humaine, la réalité conceptuelle, est reliée à notre capacité spécifiquement humaine de conceptualisation. Selon la logique et l'épistémologie bouddhistes, ce qui permet de distinguer entre la cognition conceptuelle indirecte et la perception sensorielle directe dépend de ce processus très particulier de la conceptualisation qui fonctionne par simplification et généralisation, ce qui permet de nommer, permettant ainsi à l'esprit humain de comparer et d'analyser. Par l'intermédiaire d'une référence générale conceptuelle¹¹¹ de l'objet provenant de la négation généralisée des semblables et des dissemblables, une abstraction est créée à partir de l'objet des sens, qui va être nommée puis à nouveau projetée sur l'objet des sens. Ce qui signifie que la cognition conceptuelle ne peut finalement faire l'expérience que de ce qu'elle a préalablement nommé sur la base de cette abstraction et qui n'existe pas *en tant que telle* dans l'objet. Ce dont nous faisons l'expérience par notre conscience conceptuelle (sujet) est donc notre réalité conceptuelle (objet),

108 D'abord exprimée par Dignaga puis développée plus tard par Dharmakirti dans son *Pramanavarttikam*.

109 (Tig.) dBang-po ngon-sum

110 (Tib.) rTog-pa'i rnam-shes

111 (Tib.) lDog-pa

qui n'est aucune des consciences sensorielles, mais qui est basée sur elles. La nature de cette capacité exceptionnelle de l'esprit humain est décrite en détail et analysée dans la littérature bouddhiste¹¹².

Nous ne partageons pas cette réalité spécifiquement humaine avec les animaux, car ils n'ont pas nos capacités spécifiques de langage et d'abstraction qui leur permettraient de faire l'expérience de la réalité humaine. La réalité conceptuelle (pôle objet) est donc une réalité spécifiquement humaine et n'existe en tant que telle qu'en interrelation avec la conscience conceptuelle (pôle sujet) spécifiquement humaine. Bien que les réalités conceptuelles n'existent pas en tant que qualités intrinsèques de l'objet des sens, elles forment quand même la base de la réalité humaine – les réalités humaines « idéales » et l'échelle des valeurs humaine. On peut donc dire que la réalité humaine dépend de la façon dont l'esprit conceptuel fait l'expérience de sa réalité conceptuelle interdépendante.

De plus, notre façon de nommer sélective, qui alimente l'esprit conceptuel, est déterminée par la culture dans laquelle on vit et par nos conditions mentales générales – une personne d'une culture différente reconnaîtrait et interpréterait certaines situations d'une façon parfois totalement différente, sans parler de gens souffrant de pathologie mentale grave.

Au-dessus des couches de réalité humainement et culturellement partagées se trouve notre propre réalité conceptuelle individuelle – correspondant à la cristallisation de différents schémas identitaires basés sur des expériences antérieures. Si une personne a vécu des expériences difficiles, si par exemple elle ne s'est pas sentie aimée et soutenue pendant sa période de développement, cette personne crée inévitablement des identifications « auto »-référentielles vulnérables qui influencent fortement sa façon sélective de nommer et par là son expérience conceptuelle de la réalité.

On ne peut pas dire que les réalités culturellement déterminées (objet) existent par elles-mêmes et en elles-mêmes, mais qu'elles sont expérimentées uniquement en interdépendance avec une conscience conceptuelle socialisée de cette façon particulière (sujet). De même, les réalités individuelles (objet), qui sont déterminées par les auto-références vulnérables, n'existent pas par elles-mêmes et en elles-mêmes mais sont expérimentées de cette façon en raison de

112 Voir le Pramanavartikam de Dharmakirti et de nombreux autres commentaires du Pramana par des érudits indiens et tibétains.

la présence d'« empreintes » antérieures dans notre « conscience » individuelle fondamentale (sujet). La réalité conceptuelle, du fait qu'elle repose sur une abstraction provenant de la réalité sensorielle physique, peut donc nous entraîner d'expériences paradisiaques en paranoïa intense – tout cela dépendant du ressenti auto-référentiel créé par notre présente « auto »-identification.

Puisque l'expérience de l'objet, et spécialement l'expérience de l'objet à un niveau conceptuel, est si étroitement liée au sujet, cela nous ouvre la possibilité de travailler sur notre esprit, comme nous le faisons par exemple en psychothérapie pour changer certaines expériences problématiques. Si le sujet et l'objet n'étaient pas interreliés de cette façon, nous ne pourrions pas changer nos expériences de réalité terrifiantes etc. Et ceci n'est pas vrai que pour nos expériences problématiques mais aussi pour notre vie de tous les jours. Si nous comprenons l'interrelation entre sujet et objet, la « réalité extérieure » perd son pouvoir sur nous, car on sait que le sujet détient la clé de ses expériences de la réalité et on peut devenir moins déterminé par l'extérieur.

On peut trouver une autre façon de voir l'interrelation sujet-objet dans des niveaux plus subtils de perception et de réalité. Si les moyens perceptifs/cognitifs utilisés par le sujet sont d'un type grossier, il en sera de même de l'expérience de l'objet et vice-versa. Plus les outils de perception/cognition (sujet) utilisés sont subtils, plus le sujet a accès à des niveaux subtils et unifiés de réalité (objet).

Résumé :

J'ai essayé de montrer qu'à tout niveau d'expérience, le type de conscience (sujet) qu'on utilise va donner accès à *la* réalité particulière correspondante (objet) et seulement à *celle-là*, ce qui implique naturellement qu'il y a une interrelation inhérente et incontestable entre le sujet et l'objet pour le meilleur et pour le pire, tout dépendant de la façon dont on utilise notre compréhension de notre rôle dans l'apparition de la réalité.

A la fois la différence entre sujet et objet et l'unité sujet-objet sont donc parties intégrantes de leur interrelation – Unité dans la Dualité.

III - Conclusion

Le but spirituel du Bouddhisme étant de réaliser l'unité, c'est-à-dire la nature de la « vacuité », Nagarjuna a utilisé la compréhension de la nature de l'existence des Huit Tendrel comme preuve de la nature « vide » de l'existence aussi bien que comme preuve de l'existence non-inhérente des Huit Tendrel de phénomènes eux-mêmes.

Mais si nous considérons seulement notre vie ordinaire, laissant de côté les buts spirituels, lorsque nous ressentons quelque chose comme étant problématique, il semble que ce soit dû au fait qu'on continue de croire que certaines - sinon toutes - ces quatre paires d'opposés se sont séparées de leur unité : c'est-à-dire que les problèmes semblent s'élever à cause d'une contradiction ressentie entre « production » et « cessation », entre « fini » et « infini », entre « localisation » et « non-localisation », entre « partie » et « tout ».

Les oppositions et les unités sont présentes tout le temps. Les aspects « fini », « localisé » et « partie » à un niveau superficiel d'existence sont communs à tout ce qui existe. Au-delà, « infini », « non-localisation » et « tout » prédominent. C'est justement ce flux continu, cette unification en dessous de la surface qui fait que l'existence est possible et sans lequel tout s'arrêterait naturellement.

En outre, le profond instinct de vie primordial, l'envie de vivre dominant tout type d'existence (pas seulement les êtres humains) est perturbé, profondément altéré si on fait l'expérience uniquement de la contradiction des opposés. Tisser des liens avec l'expérience sous-jacente de continuité entretiendrait et soutiendrait ce profond sentiment de survie, ce qui renforce naturellement l'individu. Si nous pouvions mettre en application la compréhension de la nature intégrale de l'existence de ces Quatre Paires d'Opposés-Unités, ou mieux, si nous pouvions intégrer l'expérience de celles-ci, bien des problèmes de notre vie s'atténueraient et donneraient naissance au contraire à un résultat positif en terme d'harmonie et de compréhension, ce qui pourrait nous entraîner bien au-delà de notre condition présente, que ce soit au niveau personnel, interculturel ou international, ou dans notre relation avec la nature.

Il semble que la compréhension de la nature *Unité dans la Dualité* de la réalité au moyen des trois unités : corps-esprit, sujet-objet et énergie-matière soit très utile pour intégrer les oppositions et les unités afin de dépasser les problèmes qui y sont liés.

Comme nous percevons la réalité sur la base de la condition corporelle (sens physiques), c'est le corps qui établit les limites de l'esprit. Si on accroît la coopération entre ces deux aspects interdépendants de *corps et « esprit »*, l'esprit se calme naturellement et son expérience de la réalité devient plus naturelle et équilibrée. Si on devient plus subtil en terme de corps-esprit, il devient possible de recouvrer nos nombreuses capacités latentes, de ressentir un niveau plus unifié de réalité et ainsi de redécouvrir l'expérience de la *production* et de la *cessation* comme parties intégrantes du courant continu sous-jacent.

Comme l'« *énergie* » est toujours à la base de la *matière* et l'imprègne tout entière, lorsqu'on s'occupe de la matière, il se produit une connexion avec l'« *énergie* » qui est au-delà de la nature matérielle. Lorsque l'on ressent l'« *énergie* » de la matière, la matière n'est plus *localisée* et isolée. Si on parvient à atteindre la nature de base de la matière, cette « *énergie* » fondamentale implique que les entités fonctionnelles de la manifestation individuelle ne sont plus séparées, mais qu'elles sont interdépendantes, fondamentalement *unifiées* et *non-localisées*.

Comme l'esprit conceptuel, qui est le pôle *sujet* humain normal, cristallise et résume la réalité, le pôle *objet* humain normal, il ne peut concevoir que les *parties* et non le *tout* du processus fluide de l'existence. L'identification à chacun de ces moments d'existence figé conceptuellement emprisonne et fige le sujet et donne naissance à la peur de sa *nature finie*. Si on est moins dominé par l'esprit conceptuel, on s'ouvrira au flux continu de l'existence et on prendra part à sa *nature infinie*.

*Puisse cette perspective être largement utilisée par tous les êtres humains
Puisse-t-elle être exposée et explorée dans toutes ses profondeurs
Puisse-t-elle contribuer à l'harmonie entre les différentes nations,
les différentes opinions et les différentes religions
Puisse-t-elle conduire à un équilibre durable entre l'homme et la nature pour
leur bénéfice réciproque.*

Signature Imprimerie Horizon

XXXXXXXXXXXXXXXXXX
XXXXXXXXXXXXXXXXXX

XXXXXXX

Dépôt légal Mai 2011