

# Existe-t'il un Bouddhisme Chinois?

## Les débats actuels en Chine autour du Yogācāra

Thierry Meynard, Professeur, Université Sun Yat-sen, Guangzhou

En décembre 2008 se tenait à Hangzhou une conférence sur le bouddhisme Yogācāra. Organisée par l'Institut Bouddhiste de Hangzhou (*Hangzhou foxueyuan* 杭州佛學院), cette conférence réunissait des universitaires spécialistes du bouddhisme ainsi que de nombreux moines venant de toute la Chine. Durant trois jours, une question revenait fréquemment dans les débats et échanges informels, une question où se mêlent préoccupations doctrinales, religieuses et politiques, à savoir: Existe-t-il un bouddhisme chinois? Ou en d'autres termes: Le bouddhisme chinois est-il authentiquement bouddhiste?

En fait, la question n'est pas nouvelle et trouve son origine, à l'époque moderne, dans des débats qui ont eu commencé il y a cent ans. Au début du vingtième siècle, les intellectuels chinois redécouvraient les racines indiennes du bouddhisme, notamment grâce à l'étude des textes anciens. Cela suscita en contrecoup une réévaluation profonde du bouddhisme chinois, mettant l'accent sur des différences doctrinales importantes. Certains penseurs très radicaux montrèrent des dérives conceptuelles par rapport au bouddhisme originel et en virent à nier en bloc le bouddhisme chinois. Pour eux, la Chine n'aurait jamais eu de vrai bouddhisme. Cet ancien débat resurgit donc au début du vingt-et-unième siècle. Comme précédemment, le débat se centre sur la compatibilité du concept de *tathāgatagarbha*, sur lequel l'ensemble du bouddhisme chinois repose, avec une école Yogācāra qui représenterait l'orthodoxie bouddhiste. Le concept du *tathāgatagarbha* est-il un développement légitime, ou bien une trahison du bouddhisme originel?

Dans un premier temps, nous présenterons les débats du début du vingtième siècle, notamment les critiques d'Ouyang Jingwu et de Lü Cheng envers le bouddhisme chinois, ainsi que la réponse de Taixu représentant le Bouddhisme chinois institutionnel. Dans un second temps, nous essaierons de comprendre pourquoi le débat resurgit au début du vingt-et-unième siècle et en quoi les termes en sont modifiés. L'authenticité du bouddhisme chinois est maintenant défendue par le monde académique, grâce à la mise en place d'un nouveau cadre théorique, proposée par Zhou Guihua. L'ensemble du *sangha* en Chine est favorable à une ligne qui prolonge les efforts de Taixu. Cependant, des voix se lèvent dans le *sangha*, comme celle du moine Huiwen, qui critique de manière radicale les fondations intellectuelles du bouddhisme chinois. Après avoir analysé les arguments de chaque côté, nous serons amenés, dans la conclusion, à montrer les implications culturelles et politiques de ce débat.

## Bouddhisation de la Chine et Sinisation du Bouddhisme

Dans la rencontre de la civilisation chinoise avec le bouddhisme, à la fois la Chine et le bouddhisme ont été profondément transformés. Du côté de la culture chinoise, la langue a été profondément modifiée, comme en attestent la poésie des Tang et les romans des Ming. Le bouddhisme a aussi laissé sa marque dans l'architecture et la statuaire. Comme le christianisme en Occident, il est difficile de trouver quelque chose en Chine qui n'aurait pas reçu l'influence du bouddhisme. La bouddhisation de la Chine, même si elle a rencontré de féroces opposants, est un fait indéniable.<sup>1</sup>

Ce qui va devenir problématique au début du vingtième siècle, c'est la question de la sinisation du bouddhisme. En s'acclimatant à la Chine, le bouddhisme est-il resté authentique à lui-même? Ou bien, a-t-il été tellement indigénisé qu'il s'est coupé de son inspiration originelle? Bien sûr, on peut trouver de tels questionnements dans l'histoire du bouddhisme chinois, mais avec le développement des études bouddhistes modernes, ces questionnements allaient acquérir une force plus grande. Initiées en Occident, les études bouddhistes promouvaient le retour aux racines indiennes du Bouddhisme, avec l'étude des textes en Sanskrit et en Pali.<sup>2</sup> Grâce à l'impulsion donnée par l'Occident puis par le Japon, les intellectuels chinois se sont intéressés aux racines indiennes du bouddhisme. Ainsi, lors de la création des disciplines académiques en Chine, le bouddhisme s'est trouvé inséré dans la branche de la philosophie indienne, distincte de la philosophie occidentale et de la philosophie chinoise. Par exemple, le jeune Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) fut recruté en 1916 par l'Université de Pékin pour enseigner le bouddhisme en tant que philosophie indienne.<sup>3</sup> Cela obligea Liang à faire des études sur les écoles traditionnelles de la philosophie indienne et à replacer le bouddhisme parmi ces écoles.

En même temps que le retour aux racines indiennes du bouddhisme, les intellectuels chinois redécouvraient un vaste corpus de textes chinois qui avaient cessé d'être transmis en Chine et qui furent ramenés du Japon à l'initiative de Yang Wenhui 楊文會 (1837-1911) et du Japonais Nanjō Bunyū 南條文雄 (1849-1927).<sup>4</sup> Ces textes furent édités et publiés, d'abord par Yang Wenhui, et ensuite par Ouyang Jingwu 歐陽竟無 (1871-1943) au sein de l'Institut Chinois de la Connaissance Intérieure (*Zhina nei xueyuan* 支那內學院), que celui-ci fonda à Nanjing en 1922. La redécouverte de

1 En langue occidentale, le livre de référence est : Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Brill 1972).

2 Max Müller, *Sacred Books of the East* (Oxford University Press, 1879-1910).

3 Liang Shuming donna cette classe en 1917 et son cours fut publié ensuite : Liang Shuming, *Yindu zhexue gailun* 印度哲學概論, (Beijing : Shangwu yinshuguan, 1919, 1922).

4 De 1892 à 1896, Nanjō expédia 200 ouvrages. Voir Sin-wai Chan, *Buddhism in late Ch'ing political thought* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 1985).

ces textes fut capitale pour deux raisons. D’abord, le travail d’édition, avec l’emploi de nouvelles méthodes de critique textuelle, permettait de dater plus précisément différents textes entre eux en fonction de leurs influences réciproques. De plus, au niveau du contenu de la pensée, de grandes différences qui étaient passées inaperçues apparaissaient entre les textes. Ce retour aux sources du bouddhisme ouvrit le débat sur l’authenticité du bouddhisme chinois, avec le présupposé que le bouddhisme indien offrait la norme doctrinale.

### **Les positions critiques d’Ouyang Jingwu et Lü Cheng, et la réponse de Taixu**

En fait, le débat se concentra sur un texte, l’*Éveil de la foi dans le Mahāyāna* (*Dasheng qixinlun* 大乘起信論). Ce discours aurait été écrit en Sanskrit par Aśvaghoṣa 馬鳴 (c.80-c.150) et traduit en Chinois en 550 par Paramārtha 真諦 (499-569), le fameux traducteur indien de textes bouddhistes.<sup>5</sup> Cependant, le texte original en Sanskrit a été perdu. Même si ce traité ou discours (*sastra* en Sanskrit, ou *lun* 論 en Chinois) n’a pas le statut d’un soutra (ou *jing* 經 en Chinois,) il est considéré comme très important pour le bouddhisme chinois, et plus largement pour le bouddhisme de l’Asie orientale, spécialement pour les écoles Huayan et Chan.

En 1906, le Japonais Funabashi 舟橋水哉, le premier, émit l’hypothèse que ce discours n’avait pas été écrit en Inde, mais en Chine.<sup>6</sup> En 1919, Mochizuki Shinko 望

月信亨 (1869-1948) publia aussi un article dans lequel il affirma que l’*Éveil de la foi* n’était pas un texte indien, mais chinois. Alors que ces deux spécialistes japonais cherchaient à établir l’auteur et la date de rédaction de l’*Éveil de la foi*, Ouyang Jingwu étudia le texte à partir de son contenu doctrinal. A partir de 1922, il donna à Nanjing des conférences qui provoquèrent une secousse sismique dans le monde bouddhiste, car il affirmait que l’*Éveil de la foi* devait être rejeté comme hétérodoxe.<sup>7</sup>

Ouyang reconnut que le concept de *zhenru* 真如, or ainsité, un concept étroitement associé à celui de *tathāgatagarbha* 如來藏, est mentionné quelques fois par Xuanzang dans son *Discours sur la perfection de la Conscience-seulement* (*Chengweishilun* 成唯識論), représentant la position orthodoxe. Cependant, pour Ouyang, le concept dans ce traité indique seulement l’état de flot permanent de la conscience. Au contraire, dans l’*Éveil de la foi*, *zhenru* prend un sens radicalement

---

5 Voir Yoshito S. Hakeda, dans son “Introduction” à *The Awakening of Faith, translated with commentary by Yoshito S. Hakeda*, (Columbia University Press, 2006), p. 1.

6 Funabashi 舟橋水哉, *Histoire du Bouddhisme Primitif* 原始佛教史 (1906).

7 The lectures were published later on: Ouyang Jingwu 歐陽竟無, “Decisive talks on the Consciousness-Only School” *Weishi jueze tan* 唯識抉擇談, Chinese Institute of Inner Learning 支那內學院, 1928.

différent, exprimant une réalité ontologique, un esprit fondamental, complètement tranquille, avec rien qui n'est produit ou ne cesse. Comme le dit l'*Éveil de la foi*: "L'Esprit en terme de l'Absolu est le monde unique de la Réalité et la nature de toutes les phases d'existence dans leur totalité. Ce qui est appelé la nature essentielle de l'Esprit est incréé et impérissable. Si quelqu'un est libéré des illusions, alors il n'y a plus pour lui de manifestations d'objets. Alors, toutes les choses, à partir du commencement, transcendent toutes les formes de verbalisation, description, et conceptualisation, et deviennent finalement indifférenciés, libres de toutes altération, indestructibles. Elles appartiennent seulement à l'Esprit Un, d'où le nom d'ainsité."<sup>8</sup>

En d'autres termes, l'*Éveil de la foi* postule que, au-delà des états de connaissance, au-delà du flux de conscience, il existerait un Esprit, comme nature fondamentale, éternelle et tranquille, origine de tous les *dharmas*. C'est précisément cette dimension ontologique du *zhenru* dans l'*Éveil de la foi* qui faisait difficulté pour Ouyang, car elle est absente des textes orthodoxes du Yogācāra. A partir de la doctrine originale du Yogācāra, il jugea cette innovation, et d'autres dans l'*Éveil de la foi*, comme "erronées" (*miu* 謬).<sup>9</sup> Cette reconsidération de l'*Éveil de la foi* l'amena à juger les écoles chinoises comme hétérodoxes et même non-bouddhistes. Pour lui, l'avènement des écoles chinoises Tiantai et Huayan signifiait purement et simplement l'obscurcissement du bouddhisme.

Ouyang rejeta l'*Éveil de la foi* pour des raisons purement doctrinales. Il était bien sûr au courant des recherches des spécialistes japonais sur les questions d'auteur et date. Mais, pour lui, cette question était secondaire. Son disciple Lü Cheng 呂澂 (1896-1989) confirma les conclusions des spécialistes japonais, grâce aux méthodes de critique textuelle inspirées de l'Occident qu'il avait lui-même apprises des spécialistes japonais. Il alla même plus loin qu'eux dans ses conclusions, puisqu'il considérait le texte comme un apocryphe, un faux.<sup>10</sup>

Comme Ouyang, Lü Cheng poursuivit la quête pour le Vrai Bouddhisme (*zhenshi foxue* 真實佛學), ce qui l'amena à rejeter la doctrine de l'illumination originelle (*benjue* 本覺) dans l'école Chan, une doctrine enracinée doctrinalement dans l'*Éveil de la foi*. Quand son maître Ouyang mourut en 1943, Lü Cheng échangea une correspondance avec le philosophe Xiong Shili (1885-1968) qui avait été, pour un certain temps, le disciple d'Ouyang. Dans ces lettres, il distingue entre une

---

8 *The Awakening of Faith*, traduit en Anglais par Yoshito S. Hakeda, p. 38.

9 Ouyang critiqua non seulement le concept de *zhenru* mais aussi l'interprétation incorrecte de la fonction de "parfumer" *xun* 熏. Voir Li Guangliang 李廣良, *Xinshi de lilian* 心識的力量 (Shanghai: Huandong shifan daxue chubanshe 華東師範大學出版社, 2004), p. 115.

10 Lü Cheng, "Dasheng qixinlun kaozheng" 大乘起信論考證, dans *Lü Cheng foxue lunzhu xuanji* 呂澂佛學論著選集 (Ji'nan : Qilu shushe 齊魯書社, 1991), vol. 1. Aujourd'hui certains spécialistes pensent qu'il existe un texte prototype pour l'*Éveil de la Foi*, qui aurait été écrit par un Indien ou un Centre Asiatique, et qui aurait ensuite été traduit en Chinois avec l'intention de rédiger un texte qui puisse attirer un lectorat chinois. Voir Ryuichi Abé, "Introduction to the Reprint Edition," *The Awakening of Faith, translated with commentary by Yoshito S. Hakeda*, (Columbia University Press, 2006), p. 25.

illumination comme réalisation intérieure d'une vérité objective, et une illumination solipsiste, aboutissant à un idéalisme et un subjectivisme absolu, comme dans l'*Éveil de la foi*.<sup>11</sup> Le premier type d'illumination est possible à cause de l'existence d'un esprit qui est "originellement tranquille" (*xingji* 性寂). Dans le deuxième cas, il est affirmé en plus que l'esprit est "originellement illuminé" (*xingjue* 性覺). Pour Lü, cette deuxième interprétation de l'illumination a complètement perverti le bouddhisme, car cet idéalisme absolu était en fait un conservatisme politique au service du *statu quo* des élites.<sup>12</sup> Au contraire, pour Lü Cheng, influencé par le Marxisme de son époque, le bouddhisme authentique devrait permettre une analyse objective de la réalité sociale et politique et conduire à une profonde réforme de la société.

Face à cet assaut contre le bouddhisme chinois, mené par ces deux éminents laïcs bouddhistes, le moine Taixu 太虛 (1890-1947) ne resta pas impassible. La même année qu'Ouyang commençait sa série de conférences dans son institut de Nanjing, Taixu répondit avec un bref article, "Un choix complet envers le Bouddhisme."<sup>13</sup> Comme Ouyang, Taixu faisait l'éloge de l'école Yogācāra comme ce qu'il y a de plus conforme à la raison et à la logique dans le bouddhisme, allant jusqu'à dire que seul le Yogācāra peut sauver le bouddhisme et la Chine. Cependant, Taixu s'opposa au choix partiel d'Ouyang qui rejetait tout un pan de la tradition. Au contraire, il prônait un choix complet envers le bouddhisme. Plus précisément, pour Taixu, l'*Éveil de la foi* ne devrait pas être jugé exclusivement à partir du Yogācāra, mais à partir de l'ensemble de la tradition. Dans cette perspective, l'*Éveil de la foi* et le *Discours sur la perfection de la conscience-seulement* ne présenteraient pas deux conceptions contradictoires et irréconciliables, mais complémentaires du Bouddhisme.

Malgré les efforts d'Ouyang Jingwu et de Lü Cheng pour revitaliser l'école Yogācāra comme l'expression authentique du bouddhisme, le Yogācāra est resté intégré dans le système métaphysique du bouddhisme chinois. La position de Taixu a prévalu et le Yogācāra n'est pas aujourd'hui considéré en tant que tel, mais essentiellement pour son apport au développement doctrinal du bouddhisme chinois, qui lui est considéré comme l'achèvement de tout le bouddhisme.<sup>14</sup> Par exemple, Fang

---

11 "Bian foxue genben wenti – Lü Cheng, Xiong Shili wangfuhangao" [La question fondamentale de distinguer différents bouddhismes, Correspondance entre Lü Cheng et Xiong Shili] 辯佛學根本問題—呂澂、熊十力往覆函稿, dans *Zhongguo zhixue* 中國哲學, 11 (1984):171.

12 Lü Cheng, "Shilun zhongguo foxue youguan xin xing de jiben sixiang" [Considérations sur esprit et nature dans le bouddhisme chinois] 試論中國佛學有關心性的基本思想 (Beijing, 1962).

13 Taixu, "Fofa zongjueze tan"[Un choix complet envers le bouddhisme]佛法總抉擇談, dans *Faxiang weishixue* 法相唯識學 (Beijing: Commercial Press, 1938); réimpression: (Beijing : Commercial Press, 2004), pp. 385-392.

14 A la suite de Liang Shuming et Xiong Shili, le Yogācāra a été adopté comme méthode philosophique par le philosophe Néo-Confucéen Mou Zongsan (1909-1995). De même que dans le cas du Bouddhisme chinois, les positions anti-ontologiques du Yogācāra ne sont pas respectées et les outils épistémologiques du Yogācāra sont utilisés pour construire une ontologie fondamentale.

Litian 方立天, professeur de bouddhisme à l'Université Populaire, à Pékin, peut ainsi résumer le sens de *zhenru* dans *l'Éveil de la foi*: “*Zhenru* dans *l'Éveil de la foi* est une réalité qui contient toutes les vertus du bouddhisme au plus haut point. C'est la quintessence de la moralité et de la sagesse bouddhistes, l'origine et le fondement ontologique du cosmos. Ni Dieu, ni Créateur ou Esprit Absolu au sens hégélien, c'est une réalité spirituelle présente dans tout ce qui existe, combinant moralité et sagesse. C'est une seule et même réalité spirituelle.”<sup>15</sup>

### **La reprise du débat au début du vingt-et-unième siècle**

Le débat sur le Yogācāra et la nature du bouddhisme chinois a repris au début du vingt-et-unième siècle. Pourquoi? Une des raisons est que le corpus de textes étudiés par Ouyang Jingwu et Lü Cheng était resté assez limité, et que leur analyse philologique et critique n'avait pas pu être menée à leur fin. Pendant près de trente ans, le communisme n'a pas permis de continuer de véritables recherches. Aussi, ce n'est seulement que depuis quelques années que les académies en sciences sociales, les instituts d'études religieuses des départements de philosophie et les instituts bouddhistes ont pu reprendre les études de Sanskrit et de Pali et travailler à l'édition et l'analyse des textes. De plus, la recherche sur le continent a pu récemment avoir accès à la recherche et à l'édition des textes produits à Taiwan, au Japon, en Inde et en Occident.

Le travail sur les textes révèle de nouveaux problèmes. Hier, Ouyang avait expliqué l'occurrence du terme *zhenru* dans le *Discours sur la perfection de la Conscience-seulement* en montrant son sens orthodoxe, en opposition avec le sens ultérieur. Aujourd'hui, l'étude textuelle révèle que l'opposition binaire entre Yogācāra et *tathāgatagarbha* ne tient pas non plus. En fait, la réalité se présente beaucoup plus complexe, car on trouve parmi les textes les plus anciens du Yogācāra des mentions du *tathāgatagarbha*. Cette découverte permet à ceux qui restent attachés à la tradition du bouddhisme chinois d'arguer que le *tathāgatagarbha* n'est pas une invention tardive et hétérodoxe, mais au contraire fait partie intégrale du Yogācāra. Ainsi, cette référence au *tathāgatagarbha* dans les textes les plus anciens montrerait que *l'Éveil de la foi*, même s'il a été composé en dehors de l'Inde, prend ses racines doctrinales en Inde, établissant la continuité entre le bouddhisme chinois et indien, qui avait été contestée par Ouyang. Dès lors, de nouvelles hypothèses de recherche sont aujourd'hui nécessaires pour rendre compte de la complexité de la transmission du Bouddhisme de l'Inde vers la Chine via l'Asie centrale.

### **Zhou Guihua : la doctrine du *tathāgatagarbha* comme partie intégrante du Yogācāra et récapitulation du bouddhisme**

15 Fang Litian 方立天, *Fojiao zhexue* 佛教哲學, Zhongguo renmindaxue chubanshe 中國人民大學出版社, 1991, p. 243.

Le professeur Zhou Guihua (1962-), après avoir obtenu son doctorat à l'Université de Pékin en 2003, est chercheur au sein de l'Institut des Religions de l'Académie Chinoise des Sciences Sociales, à Pékin. Il est le principal promoteur aujourd'hui de la légitimité d'un Yogācāra chinois. En 2004, dans son premier livre, *Conscience et perception (Weixin yu liaobie 唯心與了別)*, Zhou Guihua se livrait à une exégèse des textes des trois grands maîtres de l'école, Maitreya 彌勒, Asaṅga 無著 et Vasubandhu 世親, proposant de les regrouper dans ce qu'il appelle un "Yogācāra fondamental" (*genben weishi 根本唯識*), dans lequel il distingue deux branches, un Yogācāra avec "support réel" (*youweiyi 有為依*) et un Yogācāra "sans support" (*wuweiyi 無為依*).<sup>16</sup> La première branche inclut des œuvres comme le *Discours sur les niveaux de la pratique du Yogācāra-sāstra (Yogācāra-bhūmi, Yuqie shidilun 瑜伽師地論)*, la *Somme du Grand Véhicule (Mahāyāna saṃgraha, Shedasheng lun 攝大乘論)*, et les *Trente versets (Weishi sanshisong 唯識三十頌)*. Dans la seconde branche se trouvent des œuvres comme l'*Analyse de la source des trois joyaux de la doctrine du grand véhicule Ratnagotravibhāga-mahāyānanottaratantra (Jiujing yisheng baoxing lun 究竟一乘寶性論)*, le *Discours sur la distinction entre la vue moyenne et les vues extrêmes (Madhyānta-vibhāga, Bian zhongbian lun 辨中邊論)*, le *Discours sur le soutra de l'ornement du grand véhicule (Mahāyānasūtra-alamkāra, Dasheng zhuangyanjing lun 大乘莊嚴經論)* et le *Discours sur la Bouddhété (Foxing lun 佛性論)*. C'est dans cette seconde branche que l'on trouve exprimée la pensée ontologique, avec notamment le concept du *tathāgatagarbha*. Cette pensée ontologique permet ainsi de rendre compte de la possibilité d'une illumination de l'esprit, grâce au concept de "nature de l'esprit, originellement pure" (*xinxing benjing 心性本淨*). Même si Zhou Guihua reconnaît une certaine antériorité à la première branche, il

<sup>16</sup> Zhou Guihua, *Weixin yu liaobie 唯心與了別* (Beijing : Chinese Academy of Social Sciences Press 北京中國社會科學出版社, 2004). Ce livre a été aussi publié à Taiwan la même année (Taiwan Foguangshan wenjiao jijinhui 臺灣佛光山文教基金會, 2004).

maintient que la seconde branche représente une position doctrinale orthodoxe au sein du Yogācāra indien.

Aussi, il serait possible de reconstruire une continuité historique de la pensée du *tathāgatagarbha* entre l'Inde et la Chine. C'est ce que Zhou Guihua tente dans son second ouvrage, *Yogācāra, nature de l'esprit et tathāgatagarbha (Weishi, xinxing yu rulaizang 唯識、心性與如來藏)*.<sup>17</sup> En examinant le développement historique de l'école Yogācāra en Inde, Zhou Guihua montre que cette pensée ontologique est présente dès le début du Yogācāra. Outre l'argument d'historicité, il entend défendre cette pensée ontologique comme étant fidèle au bouddhisme. Ainsi, la bouddhité (*foxing 佛性*), considérée comme le fondement ontologique de toute réalité, ne doit pas être comprise comme une substance réelle, ni comme une cause directe de la réalité du monde, mais comme une manière de faire comprendre, sans vouloir créer un attachement supplémentaire.

Zhou Guihua admet que cette pensée ontologique est devenue assez rapidement marginale en Inde, jusqu'à être exclue par le courant principal de cette école. Il invoque comme raison principale un danger de "brahmanisation" (*fanhua 梵化*), avec un Bouddhisme qui dériverait vers l'*atman* de l'hindouisme. Cependant, ce courant marginal serait resté présent dans le Yogācāra. Aussi, pour Zhou Guihua, le moine Xuanzang a présenté, dans son *Discours sur la perfection de la Conscience-seulement*, une vue très réductrice du Yogācāra, excluant délibérément le courant ontologique. Cependant, ce courant n'a pas complètement disparu et a réapparu plus tard en Chine sous une forme chargée d'autorité, avec des soutras comme le *Soutra de la descente du Bouddha dans l'île de Laṅka (Laṅkāvatāra, Lengqie jing 楞伽經)* et le *Soutra du mystérieux ornement (Ghanavyūha Sūtra, Miyan 密嚴經)*. Ainsi, l'*Éveil de la foi* et le *Recueil du miroir de l'orthodoxie (Zongjing lu 宗鏡錄)* marqueraient la formulation théorique d'une pensée arrivée à maturité.

Dans *Yogācāra, nature de l'esprit et tathāgatagarbha*, Zhou Guihua revient sur les critiques faites envers le bouddhisme chinois par Ouyang Jingwu et Lü Cheng un demi-siècle avant. Contre Lü Cheng, il affirme que la notion d'une illumination originelle est un développement logique, déjà inscrit dans le bouddhisme indien, et que ce développement ne contredit pas le Yogācāra. De plus, Zhou Guihua tente de démontrer qu'Ouyang Jingwu et Lü Cheng n'ont pas pu échapper à une pensée ontologisante et que sur bien des points il reste héritiers de l'ontologie et de la métaphysique de la philosophie chinoise. Fidèle à la tradition du bouddhisme chinois, Zhou Guihua considère que la notion de *tathāgatagarbha* récapitule à elle seule l'ensemble du Bouddhisme.

---

<sup>17</sup> Zhou Guihua, *Weishi, xinxing yu rulaizang 唯識、心性與如來藏* (Beijing : Zongjiao wenhua chubanshe 北京宗教文化出版社, 2006).



## Les positions critiques du moine Huiren

Comme on le voit, Zhou Guihua suit la position tenue par le bouddhisme institutionnel depuis Taixu, défendant l'authenticité du bouddhisme chinois. Il aboutit aux mêmes conclusions que celles de Fang Litian, mentionnées plus haut. Cependant, la position iconoclaste d'Ouyang Jingwu et de Lü Cheng, est aujourd'hui soutenue par Huiren 慧仁, un jeune moine de l'Institut Bouddhiste de Hangzhou. Son identité de moine bouddhiste rend sa position très particulière. En effet, Ouyang Jingwu était un laïc bouddhiste, qui était donc relativement libre de tout attachement institutionnel par rapport au monachisme bouddhiste. Sa démarche était essentiellement intellectuelle et il ne se préoccupait pas au même titre que Taixu de l'avenir des institutions traditionnelles. Mais quand Huiren adopte la position critique d'Ouyang Jingwu, cela revient à critiquer une grande partie de l'institution à laquelle il appartient. Il introduit une forme de critique assez rare dans le bouddhisme chinois.<sup>18</sup> A part l'intérêt lié à l'ambiguïté de son statut, sa position s'appuie sur une analyse philologique et philosophique qui mérite d'être présentée ici.

Huiren a présenté son exposition la plus systématique, à cette date, dans une élocution donnée lors de cette conférence de décembre 2008. L'intervention de Huiren était intitulée "Une analyse de la question de la relation entre le *tathāgatagarbha* et le *Yogācāra*."<sup>19</sup> Même s'il ne le cite jamais, les positions de Huiren sont une réfutation de Zhou Guihua, pour lequel le *tathāgatagarbha* serait, dès l'origine, une partie intégrante de l'école *Yogācāra*, et aboutirait logiquement à la pensée de *L'Éveil de la foi*. Pour Huiren, cette thèse apporte encore plus de confusion dans ce lien entre *tathāgatagarbha* et *Yogācāra*, confusion qu'il veut éclaircir.

Huiren tente d'abord de montrer que les concepts du *tathāgatagarbha* et de *ālaya-vijñāna*, le substrat de la conscience ou huitième conscience, correspondent à des motivations doctrinales différentes.<sup>20</sup> Le Bouddhisme maintient une continuité karmique dans la transmigration. Mais, comment rendre compte de cette continuité quand le flux de conscience est interrompu entre la fin d'une vie et une nouvelle naissance? Pour cela, le *Yogācāra* a postulé que, même si la conscience liée aux cinq sens était bien interrompue, il y avait pourtant un substrat continu de conscience, le *ālaya-vijñāna*, emmagasinant les fruits karmiques. Au contraire, le *tathāgatagarbha* a été conçu pour répondre à une problématique complètement différente, non pas la transmigration dans le cycle des renaissances, dans le *samsara*, mais la libération du

---

18 Je considère ce genre de critique rationnelle comme rare dans le Bouddhisme chinois, car la critique instaurée par le Zen tombe généralement dans un mysticisme irrationnel et aboutit en pratique à consolider les formes d'autorité, plutôt qu'à les critiquer.

19 Huiren, "Rulaizang yu weishi guanxi wenti zhi fenxi" [Une analyse de la question de la relation entre le *tathāgatagarbha* et le *Yogācāra*] 如来藏与唯识学关系问题之分析, dans *Wuyue fojiao* 吴越佛教 (Jiuzhou press 九州出版社, 2009), pp. 104-111.

20 La huitième conscience est la *ālaya-vijñāna*, la conscience fondamentale, qui est à fois le substrat et le réceptacle de toutes les autres consciences.

*samsara*. En effet, la pensée même de quitter le *samsara* ne peut pas appartenir au monde illusoire du *samsara*, mais doit venir d'ailleurs. D'après le soutra *Srīmālā* (*Shengmanjing* 勝鬘經), afin d'expliquer la possibilité de la libération, il serait nécessaire d'affirmer l'existence d'une conscience éternelle et immuable comme fondement. Huiren souligne que le *ālaya-vijñāna* et le *tathāgatagarbha* sont donc très différents: alors que le premier est un flux de conscience qui, bien que continu, est en perpétuel mouvement, le second est une substance immuable et absolument tranquille.

De même que Zhou Guihua, Huiren reconnaît que le concept du *tathāgatagarbha* a connu des évolutions et il mentionne trois périodes. Dans une première période, la pensée ontologique domine, car ce concept ontologique s'est développé en réaction contre les risques nihilistes de la pensée de la sagesse (*prajñā*), basée sur la notion de vacuité. Dans une seconde période, face aux critiques envers une innovation visiblement en désaccord avec l'enseignement de Bouddha, le concept de *tathāgatagarbha* a été expliqué du point de vue de la vacuité, ce qui permettait dans un troisième temps de concilier effectivement cette pensée avec le Yogācāra. Dès lors, on peut comprendre pourquoi on trouve le concept de *tathāgatagarbha* dans des textes anciens du Yogācāra. D'une certaine manière, la correction ultérieure apportée à la pensée du *tathāgatagarbha* aurait pu être suffisante. Il y aurait eu à ce moment un accord possible entre les positions de Zhou Guihua et de Huiren. Mais, celui-ci montre que cette pensée ontologique a suscité l'idée d'un éveil originel, idée qui présente des conséquences théoriques et pratiques les plus néfastes pour le bouddhisme.

Au niveau théorique, l'ontologie sous-jacente au concept de *tathāgatagarbha* avait bien été corrigée par la pensée de la vacuité, mais non pas l'idée d'un éveil originel, que le Yogācāra nie catégoriquement. Les conséquences sur la pratique étaient importantes : alors que le Yogācāra maintient que l'illumination résulte de la pratique, les écoles qui se fondent sur la pensée du *tathāgatagarbha* maintiennent que l'illumination est originelle, précédant toute pratique. Dans le premier cas, la libération est comprise comme une transformation de l'esprit; dans le second cas, comme un retour à un esprit originel, ce qui est contraire à la pratique bouddhiste des origines historiques.

Afin de démontrer plus à fond la thèse d'une soi-disant compatibilité entre le *tathāgatagarbha* et le Yogācāra, Huiren montre par une analyse philologique et historique que les textes mentionnés par Zhou Guihua, comme l'*Analyse de la source des trois joyaux de la doctrine du grand véhicule*, le *Discours sur la distinction entre la vue moyenne et les vues extrêmes*, et le *Discours sur la Bouddhité* n'appartiennent pas au Yogācāra. Huiren reconnaît le *Discours sur le soutra de l'ornement du grand véhicule* comme l'unique texte appartenant au Yogācāra qui développe aussi une pensée du *tathāgatagarbha*. Mais cette tentative "immature" aurait été rejetée par le Yogācāra. Ainsi, Huiren s'oppose à la thèse de Zhou Guihua, qui n'est pas nommé explicitement, selon laquelle il y aurait eu, avant Xuanzang, un Yogācāra fondamental se divisant en deux branches égales, l'une pour qui le *ālaya-vijñāna* est l'origine de la libération, et l'autre pour qui le *tathāgatagarbha* est l'origine de la libération. En

conclusion, même si la pensée du *tathāgatagarbha* peut se trouver effectivement dans un seul texte du Yogācāra en Inde, elle aurait été rejetée en bloc par cette école. Xuanzang n'a pas transmis dans son *Discours sur la perfection de la Conscience-seulement* une version réductrice, mais bien la seule version légitime du Yogācāra. Le Yogācāra représente bien le bouddhisme authentique dans son rejet de toute ontologisation.

Huiren se montre un critique acerbe du bouddhisme chinois pour avoir développé quelques idées marginales et “immatures” du bouddhisme indien et pour les avoir transformées en système, telles que ces concepts de *tathāgatagarbha* et d'Éveil Originel. Dans un article publié en 2005, Huiren avait déjà énuméré les erreurs du Bouddhisme chinois. Pour lui, l'ontologie fondamentale est en fait un mysticisme irrationnel. Elle aboutit à une pensée moniste qui fonctionne suivant les catégories de substance et fonction (*tiyong* 体用) : en tant que substance, la bouddhité est absolument transcendante et indépendante de la réalité phénoménale du monde. En tant que potentialité, la bouddhité est présente partout dans le monde phénoménal. De plus, la libération est comprise comme un retour à une mystérieuse origine, plus que comme une concrète transformation. Enfin, Huiren mentionne des dérives soit panthéistes, soit nihilistes.<sup>21</sup> Ces erreurs affecteraient, à différent degrés, le Chan, le Tiantai et le Huayan. En bref, la sinisation du bouddhisme est bâtie sur de fausses bases et doit revenir au message originel de Bouddha.

Comme nous pouvons le voir, les analyses de Huiren ont été anticipées en Chine par Ouyang Jingwu et Lü Cheng. Elles rejoignent aussi le changement d'interprétations du Yogācāra à l'extérieur de la Chine depuis une trentaine d'années, que Huiren connaît peut-être, même s'il ne les mentionne pas. Au vingtième siècle, les spécialistes européens, comme par exemple Sylvain Lévi, Louis de la Vallée Poussin, Fyodor Ippolitovich Stcherbatsky, ou les Indiens A. K. Chatterjee, C. D. Sharma, P. T. Raju et S. N. Dasgupta, tous influencés par leur propre tradition ontologique, avaient généralement compris le Yogācāra comme un idéalisme. Le premier auteur moderne qui a proposé une lecture non ontologique des textes du Yogācāra est le spécialiste indien Thomas Kochumutton.<sup>22</sup> Dans cette interprétation, le Yogācāra ne construit pas une métaphysique à partir des données de l'expérience, mais déconstruit l'expérience et la tentative de l'esprit humain de la réifier en quelque chose d'absolu. En ce sens, le Yogācāra n'établit pas que la réalité est créée par l'esprit humain, mais plutôt que nous identifions indûment la réalité avec nos projections mentales. Après Kochumutton, un certain nombre de spécialistes ont suivi. Récemment, Dan Lusthaus, à Harvard University, rapproche le Yogācāra de la phénoménologie de Maurice

---

<sup>21</sup> Huiren, “Zhongguohuafajiao xingjue sixiang chuyi – yi zongjinglu wei kaoliang” 中国化佛教性觉思想刍议--以《宗镜录》为考量 [Considérations sur la pensée sinisée de l'Éveil Originel], dans *Yongming yanshou dashi yanjiu* 永明延寿大师研究 [Recherches sur le grand maître Yongming Yanshou] (Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社, 2005), pp. 165-172.

<sup>22</sup> Thomas A. Kochumutton, *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982).

Merleau-Ponty.<sup>23</sup> Alex Wayman adopte aussi une interprétation similaire.<sup>24</sup>

La fidélité au message originel de Bouddha impliquerait donc de rejeter l'ensemble du Bouddhisme chinois comme non-orthodoxe. Cependant, la position doctrinale de Huiren reste très marginale en Chine. Même si des spécialistes comprennent bien les faiblesses intellectuelles du bouddhisme chinois, cependant le monde bouddhiste n'est pas prêt à une remise en question fondamentale. Je voudrais en guise de conclusion esquisser les raisons de cette résistance, certaines légitimes et d'autres non.

### **Conclusion : Les résistances à une critique radicale du Bouddhisme**

J'évoquerai ici trois raisons, culturelle, patriotique et politique, pour cette résistance. D'abord au niveau culturel, il est important de reconnaître que le bouddhisme, y compris le Yogācāra, ont complètement disparu de l'Inde. De plus, les efforts de Xuanzang et de Kuiji pour implanter cette école en Chine ont échoué, de même que ceux d'Ouyang Jingwu et de Lü Cheng, et aujourd'hui ceux de Huiren rencontrent une grande résistance. De l'autre côté de la balance, beaucoup d'idées du Yogācāra se sont développées dans le Chan, le Tiantai et Huayan, incorporées dans un système métaphysique très différent. C'est cette version ontologisée qui a connu une diffusion exceptionnelle en Chine et dans l'Asie de l'Est. Elle a non seulement informé la pensée et la vie religieuse de millions de personnes, moines et dévots, mais a aussi influencé la littérature, l'architecture, etc., comme nous l'avons dit au début. Cette forme de bouddhisme fait partie intégrante de la culture traditionnelle chinoise. Ainsi, il ne serait pas pertinent de revitaliser une forme de bouddhisme, plus orthodoxe, mais finalement étrangère.

Je prends ici mes distances par rapport à ce discours culturaliste, car c'est justement la question de la modernité du bouddhisme qui se pose. Si le bouddhisme veut être fidèle à son message spirituel, il ne peut pas se contenter des formes culturelles d'un passé, si brillant qu'il soit. Le message du bouddhisme ne s'identifie à aucune culture : il n'est ni Indien, ni Chinois, ni Occidental. La modernité du Bouddhisme est justement de ne pointer vers aucune aire géographique, ni vers aucun lieu métaphysique. Il s'agit pour le Bouddhisme d'être capable de critiquer ses formes culturelles et ses fondements métaphysiques. Même si le Bouddhisme chinois continue à s'adosser sur la pensée ontologique du *tathāgatagarbha*, il est nécessaire que cette pensée soit purifiée par une critique continue. Ce travail de la pensée, exigeant et austère, est la meilleure protection contre toutes les manipulations de pouvoir et d'autorité dans lesquelles le bouddhisme chinois s'est trouvé généralement pris.

Tout naturellement je me dois d'évoquer ici les dimensions patriotiques du débat. Le mouvement de critique du bouddhisme a commencé il y a plus de cent ans au

---

23 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology* (NY: Routledge Curzon, 2002).

24 Alex Wayman, "A Defense of Yogācāra Buddhism," dans *Philosophy East and West*, 46/4 (1996): 447-476.

Japon. Aux considérations académiques étaient mêlées les considérations nationalistes de ceux qui voulaient prouver la supériorité du Japon, capable de comprendre, d'évaluer et de critiquer ce bouddhisme qu'ils avaient reçus de la Chine. Dans le contexte de cette rivalité dans les études bouddhistes depuis un siècle, certains intellectuels chinois ont célébré avec fierté la spécificité du bouddhisme chinois, comme preuve de la créativité de l'esprit chinois. C'était déjà la réaction de Liang Qichao en 1922 : il admettait que *L'Éveil de la foi* ne représentait peut-être pas le bouddhisme indien mais il proclamait que les Chinois pouvaient être fiers d'avoir créé par eux-mêmes une pensée si sublime.<sup>25</sup> Sans doute, le contexte historique de l'époque explique de telles dérives nationalistes. Cependant, si le patriotisme, ou le nationalisme, crée plus d'attachements, cela est contraire à l'esprit du Bouddha et devrait être rejeté. Par contre s'il s'agit de trouver des formes propres à la culture chinoise moderne pour exprimer le message authentique de Bouddha, alors cette démarche est légitime. Là aussi, la critique est nécessaire.

Mon troisième point touche à la question politique. En effet, la pensée du *tathāgatagarbha* n'est pas neutre à ce niveau. Elle est fondée sur un système de pensée moniste qui tend finalement à légitimer la réalité telle qu'elle est, ou bien à la mystifier. Le bouddhisme chinois a souvent dérivé vers des formes d'anti-intellectualisme et de faux mysticisme, au service du conservatisme politique et social, au service des intérêts des élites institutionnelles, tant religieuses que politiques. Au moment où le Bouddhisme Humaniste, ou bien Harmonieux, se présenterait aujourd'hui comme la voie pour le futur, il est important que des voix critiques, comme celle de Huiyen, se fassent entendre.<sup>26</sup> D'une certaine manière, chaque époque doit revenir à la radicalité du message originel de Bouddha, libérant l'homme de tous ses attachements et asservissements.

---

25 En 1924, Liang Qichao publia *Critique Textuelle sur l'Éveil*, *Dasheng qixinlun kaozheng* 大乘起信論考證. Un exemple de l'ambiguïté des spécialistes chinois du bouddhisme est le cas de Tang Yongtong, qui puisait abondamment dans les travaux de ses collègues japonais sans les citer, sauf pour mentionner leurs erreurs.

26 Le bouddhisme humaniste, telle que développée par le moine Taixu en Chine continentale et par le moine Yinshun à Taiwan, met l'accent sur la vie humaine présente comme accès direct à la bouddhité.