

## NAGARJUNA : VACUITE ET EVEIL

### Introduction : la voie radicale de l'entre deux

Je commencerai mon intervention sur Nagarjuna en rappelant juste le minimum sur le personnage et son œuvre, pour aborder directement et de manière pratique les étapes de sa réflexion qui mènent progressivement aux thèmes de la vacuité et, nous le verrons, de l'éveil.

**Qui était Nagarjuna ? Il a vécu entre le 2<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup> siècle** de notre ère, soit sept ou huit siècles après le Bouddha, dans une partie de l'Inde alors convertie au bouddhisme. Rappelons que le bouddhisme, né en Inde, en disparaîtra, notamment après les conquêtes qui le pourchassèrent dès le VIII<sup>o</sup>, plus que les autres religions à cause de son absence de Dieu.

Il est reconnu comme le quatorzième patriarche indien à avoir transmis le message du Bouddha, autant par les tibétains, que par le Ch'an chinois et le Zen japonais qui s'inspireront de lui. L'un de ses intérêts réside d'ailleurs dans cette situation originale qui le situe avant la divergence, ou à la confluence, de ces différentes écoles.

**L'une de ses œuvres majeure<sup>1</sup> est le Madhyamaka karikas**, les *Stances du milieu par excellence*, selon la traduction qu'en a donné mon professeur Bugault que je suivrai dans cet exposé. C'est l'origine de l'école bouddhiste Madymaka du milieu qui se développera à partir de lui, au sein même du Grand Véhicule. Le titre même interpelle : Lors de ses premières versions de traduction, Guy Bugault hésitait quant à la traduction du titre même du mot Madhyamaka habituellement traduit par «voie du milieu», faisant remarquer que le terme, en sanskrit, est plus proche de la « voie radicale (par excellence) de l'entre-deux (du milieu) ». Il s'agit plus que d'une nuance: Nagarjuna ne vise pas un « juste milieu » aristotélicien, fait d'un compromis ou d'une synthèse conciliatrice entre deux points de vue opposés, entre le oui et le non, en disant par exemple qu'il y a un Esprit et un Monde matériel, chacun ayant raison partiellement.

Il s'agit pour lui, beaucoup plus radicalement, d'inviter à se frayer une voie entre les affirmations et les négations (de Dieu, de l'absolu ou autre), de nier la validité de toute thèse forcément partielle, de refuser de prendre position, pour revenir à l'expérience brute et simple de l'éveil, lequel se déroule « hors cadre » et hors tout concept du langage.

Mais rentrons directement dans le vif du sujet, pour montrer ce qu'il a de vivant et qui peut nous interpeller, en tant que méditant qui venons de faire zazen, une méditation assise entrecoupée par une marche lente *kinin*. Comme son œuvre est assez difficile d'accès, je vous propose de l'aborder comme un voyage qui nous ferait partir du port vers la pleine mer, en empruntant un chenal dont les balises seront ses enseignements - jusqu'à aborder la pleine mer où on n'a plus besoin de balise.

1<sup>o</sup> balise de la marche. Commençons donc par marcher vers notre embarcation en marchant. Nous pouvons le faire avec une marche naturelle, ou mieux en pensant à *kinin*, cette marche lente du zazen, que je prendrai comme une métaphore de toute marche, juste ralentie à l'extrême

---

<sup>1</sup> Les oeuvres qu'on peut lui attribuer de manière sûre sont au nombre de quatre (selon GB): *La guirlande des joyaux* (Ratnavali), *L'épître amicale au roi Gautamiputra* (Suhrlleka) qui permet de dater sa vie à ce moment-là ; et deux traités plus théoriques où brille son esprit et sa dialectique redoutable : *Pour écarter les vaines discussions* (Vigrahavyavartani), et les *Stances du milieu par excellence* (Madhyamakakarikas), qui fondent véritablement la voie du milieu. Le *Traité de la grande vertu de sagesse* (Mahaprajnaparamitasastra), qui lui est souvent attribué, est probablement écrit par l'un de ses successeurs, mais n'en est pas moins précieux car il permet d'éclairer de nombreux textes elliptiques de Nagarjuna.

pour mieux ressentir ce qui se passe dans un acte aussi anodin et apparemment évident que la marche.

Qu'est-ce qui se passe donc dans la marche, si on la décompose rationnellement, comme y invite Nagarjuna dans le début de son Traité ? Il y a l'action de marcher, et le phénomène de la marche ; et il y a celui qui marche, le marcheur. Il semble donc évident qu'il y ait quelqu'un qui marche, la marche ayant un début, un « pendant » la marche, et un « après ». Certes. Sauf que Nagarjuna va s' amuser à montrer qu'en faisant ces distinctions qui semblent de bon sens, on tombe dans des contradictions insolubles, les concepts étant illusoires pour saisir un phénomène aussi simple que le fait de marcher. Écoutons-le donc, pour le plaisir de découvrir son esprit argumentateur, remettre en cause les catégories « avant-pendant-après la marche » :

**2.1. « Une marche déjà accomplie (dans le passé, maintenant après kinin) n'est pas une marche.... Pas d'avantage une marche avant d'être accomplie (quand on était assis, en méditation, et que la marche était dans le futur)... Quant à la marche en train de s'accomplir (pendant le moment présent de kinin), une fois coupée des deux (de l'avant et après), ça ne marche pas plus»** dit-il avec un humour qu'on peut d'autant plus ressentir dans le zen qu'effectivement kinin n'est quasiment plus une marche, ou une marche paradoxalement immobile !.

Dès cette 1<sup>o</sup> stance, il nous amène donc à remettre en cause les notions ou concepts qu'on peut se faire de la marche, en la situant par rapport à un présent, un passé ou un futur tout aussi inexistant. Si on veut rester au niveau des concepts, parler de la marche comme une réalité n'a pas de sens, la marche et le mouvement n'existent pas « en soi », dès qu'on veut les figer ou les substantifier

Notons que Nagarjuna croise là les célèbres arguments des philosophes éléates grecs qui démontreraient déjà en -400 environ que le mouvement n'existe pas (cf lièvre et tortue), avec la même volonté de se méfier de nos concepts et jugements. Parménide, en disant que seul l'être est, que le non être ni le devenir ni le mouvement ne sont, se mettait en effet, comme Nagarjuna, sur un plan de vérité ultime comme nous le verrons par la suite, pour faire sentir que la réalité ultime n'a ni mouvement ni devenir.

Nagarjuna ira toutefois plus loin que Parménide, en en profitant pour remettre également en cause les adversaires qui, comme vous probablement, ont envie de se révolter contre cette négation logique du mouvement et de la marche. On a envie de dire que de toutes façons il y a bien un marcheur, *gantir*, (toujours sur la racine *gati* marcher) ; quelqu'un ou un sujet qui marche, dont l'attribut est de marcher à un certain moment ! Or Nagarjuna renchérit en ajoutant que si la marche n'existe pas en soi, il n'y a pas plus de concept de marcheur possible !

**2.7 et 2.10. S'il est vrai que la marche est impossible sans quelqu'un qui marche (ça semble évident), comment à l'inverse pourrait-il y avoir un sujet qui marche, en l'absence de marcheur (comme si le marcheur existait indépendamment de la marche) ?... Celui qui soutient la thèse que l'acteur de la marche, marche, encourt comme conséquence nécessaire l'existence d'un acteur ou marcheur sans marche...**

Peut-être que vous commencez à vous demander où Nagarjuna veut en venir, en coupant ainsi les cheveux en quatre, lorsqu'il critique ces notions de marche passée, présente ou future, et même l'idée qu'il y ait un marcheur qui peut tantôt marcher, tantôt ne pas marcher ? Il veut simplement montrer les impasses et les absurdités de la logique quand elle veut créer des notions ou jugements de vérité sur les choses les plus banales, et nous inviter à ne pas utiliser des concepts et des jugements sur les choses et expériences. Il le dit explicitement, en rejoignant ainsi sans le savoir la réponse de Diogène de l'école cynique grecque, qui réfuta l'argument de Zénon... en se contentant de marcher devant lui !

## **2.14. Marche déjà accomplie et marche non encore accomplie, à quoi bon forger ces distinctions (vilkalpyate), du moment qu'on ne voit en aucun cas la marche commencer ?**

La première conséquence et conclusion que je vous propose avec cette 1<sup>o</sup> balise n'est autre que de penser au sens de la marche, dans *kinin* comme dans la vie quotidienne : quand vous marchez, marchez simplement, sans intellectualiser la marche, sans la décomposer en vous disant que vous avez conscience de la marche en train de se faire, sans vous regarder marcher. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a peut-être pas de «vous» marcheur que de de 'moi' faisant ceci ou cela...

Maintenant que, ayant marché jusqu'à notre embarcation et nous retrouvant dans le chenal qui mène vers la mer, nous voyons probablement devant nous une seconde balise laissée par Nagarjuna, encore plus radicale et vertigineuse, qu'on rencontre à mon avis à chaque fois qu'on médite : l'absence du moi, la relativité toujours conditionnée de la conscience et des 5 agrégats qui nous constituent.

### 2<sup>o</sup> balise : Critique des 5 sens et agrégats du « moi », et de la conscience

Pour avancer dans le chenal, nous nous servons de nos cinq sens, à l'affût de tout ce qui peut se passer, comme une vigie qui scrute l'horizon. Nous avons l'impression d'être à la fois l'auteur, le maître et le juge de toutes ces perceptions qui nous arrivent à chaque instant. Peut-être avons-nous la même impression en méditation, lorsque nous adoptons une posture d'observateur externe de nos propres perceptions. Apparemment, toutes ces perceptions que nous avons à chaque instant, même les yeux fermés, renvoient bien à des facultés de sentir, percevoir et juger préexistantes, et on est tenté de donner notre accord à la formulation du sens commun que donne Nagarjuna :

**Vision, audition, odorat, tact, faculté mentale sont les six facultés. Elles ont pour objet (pâturage) et aliment le visible, l'audible, le tactile, le goût etc (3.1)**

Sauf que Nagarjuna critique aussitôt la substantification qu'on fait ainsi d'une faculté comme la vision que nous prendrons comme exemple. L'erreur est de faire comme si cette faculté pré-existait « en soi », de manière latente, pour s'éveiller et se porter ensuite sur un objet extérieur :

**En fait , la vision ne se voit pas soi-même. Ce qui ne se voit pas soi-même, comment verra-t-il les autres ? (3.2)**

S'il n'y a pas de faculté de vision, il n'y a pas plus de sujet qui existerait indépendamment de la vision, et qui à un moment donné se mettrait à voir, en s'actualisant :

**La vision ne voit pas, l'absence de vision non plus. Quant au sujet voyant, on répètera pour lui ce qui a été expliqué pour la vision (3.5 ; sous-entendu : il n'existe pas plus)... L'être substrat censé antérieur à la vision, audition, etc, par quel moyen nous le fera-t-on connaître ? (9.3) »**

Ainsi se trouve exclue la croissance spiritualiste en un moi transcendant, une conscience existant avant, ou en dehors de ses perceptions. C'est choquant pour certains, encore à notre époque, de se dire qu'il n'y a pas de conscience s'affranchissant des sens, existant en dehors de la matière –que ce soit une 7<sup>o</sup>, 8<sup>o</sup> ou même 9<sup>o</sup> conscience supérieure et transcendante comme on les postulera après Nagarjuna. Pourtant, Nagarjuna ne fait que s'inscrire dans le droit fil des paroles du Bouddha telles que conservées dans le canon pali :

*« La conscience existe ayant la matière sensation ou perception pour objet ou pour support, grandit en cherchant sa jouissance. S'il y avait un homme pour dire : je montrerai l'apparition, la disparition, l'élargissement ou développement de la conscience indépendamment de la*

*sensation, de la perception et des formations mentales, il parlerait de quelque chose qui n'existe pas »*

A un disciple qui définit la conscience de manière quasi cartésienne comme ce qui (en tant que substance pensante) sent, perçoit, pense, etc, il répond vertement : « A qui m'avez-vous entendu enseigner ainsi, ô stupide ? N'ai-je pas expliqué la conscience comme naissant de conditions ? Il n'y a pas de conscience sans condition » Ce que glosera ainsi Buddhagosa, commentant Nagarjuna : « *Un feu qui brûle à cause du bois meurt s'il n'y a plus de combustible, il ne se répand pas aux autres copeaux. De la même manière, la conscience qui naît à cause du contact de l'œil et d'une chose visible apparaît par ce sens et seulement quand existe cette condition, elle ne perdure pas, ni ne passe pas ensuite à l'oreille en devenant conscience auditive.* »

Réciproquement, et toujours selon la voie de l'entre-deux, Nagarjuna exclut également la croissance matérialiste et naïve inverse, selon laquelle les choses et les objets visibles pré-existeraient à notre vision : nous ne pouvons tout simplement pas le savoir ou le dire, puisque nous sommes d'emblée dans la relation au monde, pas isolables de ce dernier.

### **Solidaire ou non de la vision, le sujet voyant n'existe pas. S'il n'y a personne pour voir, comment pourrait-il y avoir visible et vision ? (3.6)**

Nagarjuna va ensuite étendre cette critique des croyances naïves qu'il existe un sujet percevant, une faculté de perception, et des objets perçus, à l'ensemble des 5 skandhas<sup>2</sup> ou agrégats qui composent la personnalité selon le bouddhisme. Il montrera dans le chapitre suivant que, de la même manière, **formes matérielles, sensations, perceptions, volitions, actes de conscience n'existent pas « en soi »**, n'ont aucune réalité substantielle : ils définissent des états successifs et temporaires d'un moi perpétuellement changeant, ne renvoient à aucune réalité substantielle, ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet.

**Pourquoi un telle critique des 5 agrégats et de la croyance en une conscience**-qui serait le substrat de tout ce qu'on vit ? On peut trouver un élément de réponse en pensant à l'Hanna Shingyo que nous avons chanté tout à l'heure, qui énonce aussi de manière énigmatique, je vous le rappelle : « *les cinq agrégats sont vides... Dans ce vide, il n'y a pas de formes, de sensations, de représentations, de volitions ni de conscience, pas d'œil, d'oreille, de nez, de langue, de corps, de mental ; pas de forme, de son, d'odeur, de goût, de toucher, d'objet mental, pas de vision, pas de conscience* ». En effet, dans la réalité existentielle d'une perception qui est immédiate, ce n'est qu'artificiellement que je pense qu'il y a d'un côté un œil ou organe de la vision, en face un objet visible, et enfin un mouvement de la conscience de l'un vers l'autre. L'Hanna Shingyo critique cette décomposition conceptuelle pour pacifier l'esprit et inciter à revenir à l'expérience existentielle première : « *Pas de profit, pas de but à atteindre, rien à obtenir. Pour celui qui est sur cette voie, grâce à cette grande sagesse, l'esprit est sans obstacle, sans crainte, sans peur.* »

De la même manière que dans l'Hanna Shingyo transcrit entre le II° et le IV°, que notre auteur a peut-être influencé, la critique de Nagarjuna a comme but d'inviter à voir, dans la vie courante comme en méditation, les choses comme elles se présentent, sans les décomposer en organe, sujet et objet des sens, sans vouloir les contrôler ou les posséder – et sans même se percevoir soi-même comme une entité stable, différente de ce qu'elle vit à chaque instant.

La dissolution du moi par Nagarjuna n'est pas plus un simple jeu intellectuel ou nihiliste que l'énoncé vertigineux de l'Hanna Shingyo qui continue : elle vise à produire un apaisement de l'attachement aux choses, un lâcher prise, comme il le dit plus loin, après son long travail de décapage et de déconstruction du moi.

---

<sup>2</sup> Les 5 skandhas, agrégats ou « groupes d'appropriation » selon Bugault qui veut insister sur l'aspect hétérogène de leur assemblage, sont les constituants de base d'une personne dans le bouddhisme classique

**(18,2 et 18,4) Si le moi n'est pas, comment le mien existerait-il ? Une fois effacés le moi et ce qui lui appartient, on est délivré du sentiment du mien et du moi... Quand les mots mien, moi, sont abolis, à usage externe comme interne, l'attachement cesse.**

La déconstruction du langage permet ainsi de se libérer du moi qui veut contrôler et posséder, retenir les choses . Nagarjuna nous invite à vivre les phénomènes impermanents en tant que tels, sans vouloir les expliquer par des concepts, sans chercher à se les approprier. Comme le glose Bugault :

**« Ce que prêche donc Nagarjuna en invitant à abandonner les concepts, c'est une conscience, une lucidité sans concepts : les yeux grand ouverts face au monde mais sans question. Prendre les choses ainsi, comme elles viennent et s'en vont, comme les images entrent dans un miroir et en sortent » (p79).**

La critique de Nagarjuna a des conséquences sur la manière même dont on enseigne les vérités bouddhistes, notamment celle des 5 agrégats. Il invite à prendre les 5 agrégats ou *skandhas* par lesquels le bouddha décrit l'être humain, comme de simples indicateurs d'une expérience concrète : ils servent à décrire les états discontinus qu'on peut traverser lors d'une méditation, tantôt avec une sensation, une perception, un son, etc, sans fonder pour cela une théorie ou une psychologie bouddhiste comme en l'entend de nos jours ! C'est ce que dit aussi Bitbol<sup>3</sup>, lorsqu'il ramène de même les *skhandas* à leur usage : ce sont de simples outils pour décrire ce qui se passe et fluctue pendant la méditation, sans que ce soit une théorie intellectuelle ou psychologique qu'on pourrait comparer à nos théories psychologiques occidentales. Mais si, passant la 2<sup>o</sup> balise, on comprend qu'il n'y a pas d'être stable derrière les phénomènes, cette critique ne pointe-t-elle pas, comme l'Hanna shingyo tout entier, vers une autre balise encore plus vertigineuse, celle de la Vacuité ?

### Pause méthodologique et 3<sup>o</sup> balise : Absence d'être et critique de la causalité

Mais avant d'aborder l'ultime balise de la vacuité, nous allons faire une pause qui permettra de découvrir la troisième *balise* laissée par Nagarjuna. Cette pause dans l'exposé de sa pensée permettra de faire le point sur les outils dont nous disposons dans le bateau où nous sommes montés à sa suite, de réfléchir à la forme du discours et à la dialectique qu'il utilise dans ses arguments, et qui sont souvent étonnants, voire déstabilisant pour le lecteur profane.

**-Comment expliquer tout d'abord la forme énigmatique de ses stances, à la fois, brèves, concises et ramassées ?** L'ouvrage est composé de 449 stances brèves ou *karikas*, chacune composée de 32 syllabes, l'ensemble étant divisé en 27 chapitres.

La forme étrange et ramassée des stances, correspond en fait à des moyens mnémotechniques utilisés par les moines pour se rappeler d'un ouvrage en le condensant sous une forme synthétique, sans développement ni exemple, en retenant juste l'essentiel. D'où l'importance des Commentaires et commentateurs –et ils seront nombreux au fil des ans !

**-Qui combat Nagarjuna, derrière ses critiques ?** Il combat les écoles *réalistes Sarvastivadin et Sautantrika du Petit véhicule*, pour qui la décomposition par le bouddhisme de toutes choses en éléments premiers avec la loi de co-production conditionnée ou pratityasamutpada, permet de ramener la complexité du monde extérieur à des composants de base qui, eux au moins, ont une solidité et une réalité. Ces écoles aboutissaient à des sortes

---

<sup>3</sup> Michel Bitbol, scientifique, philosophe des sciences, auteur de : « La conscience a-t-elle une origine ? » et « De l'intérieur du monde »

d'atomes ultimes et indivisibles de la matière ou de la conscience, des points-instants d'esprit pour cette dernière, qui apparaissent et disparaissent aussitôt, dont la fulguration engendre le karma, l'apparition et la disparition de toutes choses. Nagarjuna rappelle que ce sont des constructions de l'esprit, que les points-instant n'ont en fait aucune réalité en soi.

Deuxièmes adversaires, les écoles idéalistes qui risquent de transformer le bouddhisme du Mahayana ou Grand Véhicule qui remplace progressivement les tenants de l'ancien bouddhisme hinayana, en une nouvelle métaphysique. Ce risque existera dans les écoles Yogaçara ultérieures, ou lorsqu'on pose par exemple une « nature idéalisée de Bouddha », comme une substance ultime inconditionnée à la base de toutes choses, proche parfois de l'atman/brahman hindou pourtant nié par Bouddha.

Nagarjuna critique à l'avance toutes ces tendances idéalistes : **Tathata** (ce qui est ainsi, ainséité pour Bugault), ou **Tathata gata** (ainsi venu), ou **tathata-garbha** (embryon de ce qui est ainsi), présent en chaque être humain, décrit simplement, dans une lecture fidèle à Nagarjuna, l'expérience potentielle d'éveil en chacun, sans rien en dire de plus, sans en tirer d'affirmation métaphysique sur une nature quelconque de l'homme ou de l'esprit.

**-Quelle est la logique utilisée par Nagarjuna dans ses critiques?** La logique indienne en cours à l'époque de Nagarjuna est plus riche que notre logique binaire occidentale Vrai ou Faux, principe du tiers exclu et principe de non contradiction. **Elle repose sur un tétralemmme**, c'est-à-dire sur quatre positions de logique possible (et non deux, binaires) : il y a le **Oui** (qui nourrit l'idéalisme occidental); le **Non** (qui nourrit le matérialisme niant l'esprit, l'Occident se cantonnant le plus souvent à ces deux premières figures) ; mais on peut aussi soutenir le **Oui et Non** (illustré par l'hindouisme posant le monde comme à la fois absolu et relatif, ou par la physique quantique pour laquelle la lumière peut être à la fois onde et particule) ; le **Ni oui Ni non** (position classique du bouddhisme qui trace sa voie entre les affirmations contraires, qui fait penser aux champs quantiques préalables à toute fluctuation quantique et détermination ultérieure).

Pour la petite histoire, rappelons que l'usage de cette logique à 4 positions –vrai, faux, vrai et faux, ni vrai ni faux, existait aussi chez les Grecs anciens, particulièrement chez les sceptiques et les sophistes comme Protagoras. C'est Platon et Aristote qui ont déconsidéré cette forme de logique, en la réduisant au principe de non contradiction et de tiers exclu : on ne peut dire une chose et son contraire, il n'y a pas de troisième terme entre le oui et le non.

Tout l'art de Nagarjuna est de montrer qu'aucune de ces 4 positions logiques n'est valable, même le ni oui ni non. Pour cela, il va utiliser une dialectique redoutable qui prend son adversaire en tenailles pour déconstruire tous les points de vue possible.

**Bugault montre comment la logique qu'il déploie repose sur trois types d'arguments** logiques qui prennent les thèses de son adversaire en tenaille, en montrant qu'il utilise mal la chaîne des arguments et de la causalité.

Le premier argument fonctionne comme le coup de bâton ou kyosaku dans le zen, qui ramène soudain au réel. C'est l'argument **d'impossibilité réelle** (*na upapadyate*, cela ne tombe pas juste), proche des arguments des positivistes et des logiques anglo-saxonnes contemporaines. Il consiste à demander à son interlocuteur de montrer concrètement ce dont il parle, car c'est en désaccord avec les faits : montrez-moi ce dont vous me parlez, montrez-moi concrètement ce que vous appelez la marche, ou même un marcheur, je ne le « vois » pas. Ou, pour aborder un nouveau thème : **montrez-moi la chaîne des 12 facteurs** de causalité qui conditionnent toute chose, je ne la vois pas concrètement. Sous le couperet de ce premier argument, tombent tous les concepts qui ne correspondent pas à une réalité tangible.

Le deuxième argument fonctionne comme un coup de marteau brisant les apparences pour montrer l'erreur de conception de la chose ou du jugement. C'est l'argument *d'impossibilité logique* (*na juyate*, votre propos n'est pas logique). Il consiste à démontrer que la thèse de l'adversaire, ne tient pas bien, se contredit, présente des failles, des erreurs, des conclusions hâtives ou des sauts dans le raisonnement. Pour continuer sur la chaîne des 12 facteurs conditionnant ou *pratityasamupada* expliquant traditionnellement dans le bouddhisme ancien l'apparition puis le déploiement et enfin la disparition de toutes choses, Nagarjuna s'amuse à montrer l'absurdité à poser un terme comme existant sans l'autre, et l'absurdité encore plus grande à vouloir les faire coexister lorsqu'ils s'excluent mutuellement :

**Dés lors qu'apparition et disparition ne peuvent exister ni ensemble, ni séparément, comment existeraient ils ? (Chapitre 21).**

On le voit, il n'y a, stricto sensu, ni apparition, ni disparition –« ni naissance, ni augmentation, ni vieillesse ou déclin », dit encore une fois écho l'Hanna Shingyo.

Le troisième argument fonctionne comme une pompe à vide. L'argument *d'impossibilité métaphysique* (*na vidyate*, cela ne se trouve pas ou n'existe pas), intervient comme la dernière arme de Nagarjuna : prouvez-moi que ce que vous dites, à supposer que cela soit montrable et logique, « est » réellement, sur un mode stable et permanent, comme une essence correspondant vraiment à un être profond. Il lui sera toujours loisible de montrer que tout ce qu'on croit «être», peut se dégonfler comme avec une pompe à vide, se décomposer en éléments plus simples, eux-mêmes transitoires et impermanents. C'est le dernier coup de boutoir sur la loi de coproduction conditionnée et ses 12 facteurs ou causes premières, dont aucun n'existe réellement, «en soi », et qui n'est autre qu'une illusion

**C'est sous l'effet d'un leurre qu'on voit les choses apparaître et disparaître (ch 21).**

C'est donc avec cette logique à 4 positions, et avec ces 3 outils du coup de bâton, du marteau et de la pompe à vide, que Nagarjuna met à mal le 2° pilier du bouddhisme, le *pratityasamutpada*<sup>4</sup> et sa chaîne causale des 12 facteurs conditionnés et conditionnant.

Il critique même sa formulation minimale, sous sa forme pourtant très moderne de principe de variation concomitante qui a remplacé en science la recherche des causes déterministes par l'analyse d'inter-relations elles-mêmes toujours changeantes. Rappelons sa formulation bouddhiste : «ceci étant (ou apparaissant), cela est (ou apparaît) ; ceci n'étant pas (ou disparaissant), cela n'est pas. » Nagarjuna est implacable dans sa déconstruction :

**Où que ce soit, quelles qu'elles soient, les choses ne sont jamais produites à partir d'elles-mêmes (1° possibilité logique A), ni à partir d'autre chose (2° possibilité logique B), ni des deux à la fois (3° position logique C), ni sans cause (4° position logique D) (ch 1.1)**

**Pourquoi une telle critique ? Si la production conditionnée ne produit, fondamentalement rien, c'est parce que tout est d'emblée apaisé,** nous venons de le voir. Nagarjuna n'a de cesse de répéter cette thèse et sa conséquence paradoxale, y compris dans sa stance dédicatoire, célèbre pour les huit « non » énoncés :

**Sans rien qui cesse ou se produise, sans rien qui soit anéanti ou qui soit éternel, sans unité ni diversité, sans arrivée ni départ, telle est la coproduction conditionnée, des mots et des choses apaisement béni. Celui qui nous l'a**

<sup>4</sup> Si les 4 Nobles Vérités sont le 1° pilier, le pratitya (ceci avance)-samutpada (telle autre chose surgit), ou doctrine de la co-production conditionnée, est le 2° pilier, lié à la 2° Noble Vérité, puisqu'il explique comment les choses s'enchaînent les unes aux autres pour causer de la souffrance, à partir du lien qui se tisse entre 12 facteurs de conditionnement. Rappelons en la liste : la tendance à agir (samskara), la subconscience, le composé psychosomatique, les 5 organes sensoriels et la conscience, le contact, la sensation affective, la soif, l'appropriation du moi, le devenir existentiel, le cycle de naissance-vieillesse-mort

## **enseigné, l'Eveillée parfait, le meilleur des instructeurs, je le salue !**

Quel enjeu amène Nagarjuna à poser ainsi que la coproduction conditionnée se révèle, ainsi, être paradoxalement une non production (*anutpada*) ? Encore une fois, il lutte contre toute tentation idéaliste. Si les points-instant, les micro-événements qui surgissent en dépendance les uns des autres dans le monde et dans la conscience pendant la méditation n'ont pas de réalité substantielle, ils sont donc sans nature et n'ont pas d'être propre.

La conséquence, c'est tout simplement qu'il n'y a rien à faire, rien à saisir, rien à prendre –juste à laisser passer les événements qui s'auto-dissolvent dès qu'ils semblent apparaître –en retournant au champ quantique d'où ils semblaient émerger, dirait-on en physique quantique. Ils sont, d'emblée, apaisés et évanescents. D'où l'attitude, encore une fois, de non-prise, *an(non)-upa-labhdha* (prise), l'invitation au geste de lâcher prise. Cette visée pratique et sotériologique, qui invite à tout voir comme apaisé et sans réalité, est explicitement revendiqué par Nagarjuna :

**Tout ce qui vient à l'existence en dépendance d'autre chose, tout cela est apaisé de par sa nature même. C'est pourquoi ce qui est en cours de production aussi bien que le processus de production, tout cela n'est qu'apaisement (7,16)**

Si rien n'est réellement, de manière stable et ontologique, le processus qu'on voit en méditation d'apparition-déploiement-disparition des phénomènes dans le champ de la conscience n'est lui-même qu'une illusion. Il n'y a qu'à les laisser passer comme des nuages, pour découvrir un calme pacifié plus profond. On peut y voir un lien avec cet état fondamental intriqué de la matière-énergie en physique quantique, avant qu'il soit troublé par des excitations et des phénomènes de décohérence, les impulsions et corpuscules qui apparaissent alors n'ayant aucune consistance ou stabilité, s'évanouissant aussitôt.

On comprend maintenant l'acharnement de Nagarjuna à démontrer les croyances ou idées que nous nous faisons des choses, comme les vérités communément admises dans le bouddhisme : ce sont des surimpositions mentales dont il faut se libérer. Comme le rappelle Vivenza<sup>5</sup> citant Silburn, « seul celui qui se libère des dichotomies et des limites conceptuelles, perçoit les choses telles qu'elles sont » (JMV p 28).

Là encore, on retrouve l'enseignement de l'Hanna Shingyo : S'il n'y a pas d'être propre des choses, il n'y a logiquement et à un niveau ultime pas de jeu d'apparition et disparition : « Pas de naissance, pas d'essor, de diminution, de mort » continue ce Sutra. Si on comprend cette grande sagesse, « l'autre rive est atteinte » conclut d'ailleurs l'Hanna Shingyo.

En n'épargnant pas la causalité qui fait croire que les phénomènes ont un minimum de substrat ou d'être, qu'ils apparaissent se déploient et disparaissent, la logique décapante de Nagarjuna invite donc à descendre sous cet aspect illusoire pour retrouver une réalité existentielle plus profonde qui échappe aux concepts et au langage, une dimension qu'on peut nommer temporairement Vacuité, sans savoir encore ce que ce mot recouvre. Il est temps d'aborder maintenant cette quatrième et ultime balise laissée à notre attention par Nagarjuna à la sortie du chenal, juste avant la pleine mer.

### Quatrième balise : vidage, fleurs de vacuité, les deux vérités et l'éveil

Après avoir tant bien que mal passé les trois balises précédentes, le lecteur peut se demander si les critiques de Nagarjuna ne débouchent pas sur du sophisme ou du nihilisme, ou si on ne peut pas s'en passer puisqu'il s'agit simplement de revenir à la pratique, en dehors de tout concept. Ce serait mésestimer que même dans la pratique, les tentations de croire au Moi, au Soi, à l'Esprit ou à toute autre chose peuvent revenir en force, tout comme

---

<sup>5</sup> Vivenza :Nagarjuna et la doctrine de la vacuité



l'envie d'atteindre enfin un but qui n'est qu'une construction mentale de plus. Ce serait quitter le bateau, juste avant d'atteindre la pleine mer à laquelle mène justement la 4<sup>o</sup> balise de la Vacuité, laquelle permet l'ultime saut ou passage.

Continuons donc à avancer dans le sillon de la pensée de Nagarjuna pour **comprendre les trois niveaux par lesquels il aborde la Vacuité**, déjà toute entière présente dans ses critiques sur l'absence d'être des choses, des phénomènes et de la causalité de la coproduction conditionnée.

**Etant donné que des entités dépourvues de nature propre n'ont pas d'existence, la formule ceci étant, cela est, est inadéquate....C'est la coproduction conditionnée que nous appelons vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu (24,18)**

**Les parties précédentes nous ont fait découvrir un premier aspect et usage sotériologique de la vacuité** : comme une pompe à vide, elle permet de dégonfler les prétentions des choses et des idées à « être », dévoile leur non fondement ou absence d'être sur un mode stable. On peut dire en ce sens que c'est un *processus libérateur de déconstruction et de vidage des prétentions à être de la conscience*, un opérateur logique de vidage du contenu ontologique de toute prétention à « être » sur un mode stable – qu'il s'agisse de moi, de pensées, croyances, sensations auxquelles on a tant tendance à s'identifier !

Cela ne signifie pas qu'il s'agit de faire le vide quand on médite, contresens bien connu de débutants qui s'efforcent de faire le vide alors qu'il s'agit d'être simplement présent à chaque instant de la vie. C'est plutôt une invitation à déconstruire tout ce qui apparaît ponctuellement et de manière éphémère pendant la méditation, à le *décoaguler* pour le rendre fluide comme disait Deshimaru, en comprenant et voyant de l'intérieur que c'est vide de toute consistance, de tout être propre. Pourquoi ? Parce qu'ainsi, sans rien faire, la vie redevient fluide, et peut se produire naturellement l'apaisement béni de l'éveil, pour reprendre les mots de Nagarjuna.

Est-il possible d'aller plus loin dans cette appréhension de la Vacuité sous-jacente à toute chose ? Oui, si on ne l'hypostasie pas, mais la met toujours en relation avec le processus de la vie. Une 2<sup>o</sup> **facette de la Vacuité** se dévoile alors, bien résumé par Lamotte<sup>6</sup> qui parle des **6 aspects** qui constituent ce que j'appellerai **le bouquet des fleurs de la vacuité**, qu'on retrouve autant chez Nagarjuna que chez Vimalakirti. Résumons-les : 1/ Tous les dharmas ou phénomènes sont, en soi, vides de nature propre (en soi). 2/en soi, ils ne naissent donc ni ne disparaissent, leur apparition et disparition est une illusion 3/ il sont naturellement apaisés et nirvanés, éteints, l'extinction du nirvana étant donc déjà là, et non pas à chercher comme un but 4/ sans caractères propres, ils sont indicibles, non cernables par le langage, impensables 5/ ils sont tous égaux et sans dualité, donc sans hiérarchie de valeur matérielle ou spirituelle, rien n'étant supérieur à autre chose 6/ Leur absence de nature propre (svabhava) montre qu'ils sont inexistant (a-bhava).

On voit comment chacun de ces six aspects de la Vacuité s'enlace et danse toujours avec les phénomènes, ne peut s'appréhender que par rapport à eux, et comment réciproquement les phénomènes ne peuvent se comprendre que reliés à leur cœur de vacuité, en apparaissant comme leurs fleurs. C'est ce que dira joliment au VI<sup>o</sup> Sosan, troisième patriarche du Chan, dans le Shin Jin Mei : Les phénomènes ? « *Des rêves, des fantômes ; des fleurs de vacuité. Pourquoi se donner la peine de les saisir ?* »

---

<sup>6</sup> Lamotte Préface au Vimalakirtinirdesa, in L'enseignement de Vimalakirti.

Cette danse des phénomènes et de la vacuité se retrouvent bien entendu aussi dans l'Hanna Shingyo, avec son affirmation centrale : « Pas de différence entre les phénomènes et le vide. Les phénomènes (ou formes) sont vides, le vide c'est la (les) forme(s). »

C'est aussi ce qui fondera plus tard la sensibilité et l'esthétique japonaise, des poèmes haïkus à l'art floral ikebana qui permettent d'appréhender la beauté et la saveur d'un instant ou d'une fleur par la manière dont ils laissent une place centrale au vide au sein duquel ils se déploient. A ne voir en Nagarjuna qu'un contempteur des concepts, ou en invitant à revenir aux seuls phénomènes vécus dans la pratique, on manque la saveur et le parfum unique des phénomènes, lorsqu'on en goûte le suc de vacuité qui les nourrit !

Les conséquences de cette vacuité qu'on retrouve enlacée à toute chose sont vertigineuses. Ce vide posé par Nagarjuna est toujours une *vacuité* « **de** » *toutes choses, et donc même du Bouddha* ou Tathagata, dont certains textes bouddhiques ne manquaient pourtant pas d'affirmer une plénitude ontologique

**Ainsi donc l'objet possédé et le sujet appropriateur sont complètement vides. Comment pourrait-on, au moyen de ce qui est vide, désigner le Tathagata qui lui-même est vide ? (22,10)**

Ce *vide de toutes choses ne peut toutefois s'hypostasier* à son tour, comme le rappelle sans cesse Nagarjuna : il faut toujours le ramener au réel.

**Les Victorieux ont proclamé que la vacuité est le fait d'échapper à tout point de vue. Quant à ceux qui font de la vacuité, un point de vue, ils sont incurables**

En ce sens, la vacuité de toutes choses est non seulement vide d'être, mais aussi *vide de non-être*. C'est l'habitude du langage qui, une fois de plus, risque d'induire en erreur en posant un vide « en soi », ce terme étant à manier avec prudence du point de vue ultime :

**A vrai dire, on ne devrait jamais déclarer d'une chose qu'elle est vide, non vide, les deux à la fois, ni l'un ni l'autre. Ce sont là manières de parler, désignations métaphoriques (22,11)**

**Demeure une question : comment tenir ensemble la réalité de la vie phénoménale** qui semble prise dans le flux du de la naissance, du devenir et de la mort qui nous font souffrir, et cette vacuité ultime et libératrice de ces mêmes phénomènes qui ne sont stricto sensu – rien d'autre que de la mousse éphémère sur un fond de champ quantique et d'énergie du vide, serais-je tenté de dire ?

Nagarjuna attend le chapitre 24 pour abattre comme le dit Bugault sa carte maitresse, en livrant **une clef et un troisième aspect ultime sur la vacuité**. Il invite en effet, pour concilier ces deux aspects, à distinguer soigneusement deux vérités, deux types de vérité. Ses propos précédents ne tiennent en effet qu'à condition de distinguer d'une part la vérité conventionnelle et relative (la naissance et la mort qui sont bien réels et font peur à la majorité des hommes, ou encore l'usage de la causalité qui s'avère bien utile pour démêler les multiples causes et facteurs qui nous font souffrir), et d'autre part la vérité ultime (ces mêmes causes n'ayant, en fait, aucune réalité, étant vides de nature propre lorsqu'on les replace dans le grand flux cosmique ou dans leur vacuité sous-jacente).

**C'est en prenant appui sur deux vérités que les Bouddha enseignent la Loi : d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime (24, 8)**

répond-il en effet à ses détracteurs qui l'accusent de saper les 4 Nobles Vérités et d'être nihiliste. Bugault insiste sur le fait que Nagarjuna n'emploie pas les mots de vérité

absolue ou de réalité absolue, comme le font certains commentateurs : ce serait retomber dans l'idéalisme et l'affirmation positive d'un Absolu. Il faut comprendre le « sens ultime » comme la simple indication d'un sens ou d'une direction ultime donnée sur la voie du Bouddha, une dernière flèche ou balise avant la pleine mer, sans qu'on puisse en dire plus.

On peut se demander s'il ne s'agit pas d'un nouveau dualisme. Ce n'est pourtant pas le cas, juste une constatation de bon sens que toute vérité, toute vision, est toujours vue « de l'intérieur du monde », dans sa perspective, et qu'il y a deux perspectives radicalement différentes sur le monde et sur la vie selon l'endroit où on se tient, comme l'illustre la **métaphore de la montagne**, bien connue dans le bouddhisme et dans d'autres religions. Si on est en bas de la montagne et qu'on chemine péniblement vers le sommet, à travers les ronces, sur le chemin caillouteux du samsara, on ne peut voir qu'une vue partielle de la montagne, différente dans chaque sentier, pour chaque marcheur. Mais lorsqu'on atteint le sommet et qu'on découvre le vaste panorama, on découvre une autre vérité et vision bien plus vaste, qui n'a plus rien à voir avec sa vision préalable de la montagne, vue d'en bas, du milieu du sentier. Il y a bien deux vérités et visions différentes, qui ne peuvent coexister simultanément.

La distinction des deux vérités par Nagarjuna permet d'aller plus loin et de fonder pour la **première fois un véritable perspectivisme de la vérité**. Selon son degré d'avancée sur le chemin, il n'y a pas une seule compréhension ou vérité, ni une infinité de vérités comme on le poserait de nos jours dans un relativisme général, mais au moins deux vérités selon qu'on « croit » au monde relatif auquel on s'attache, ou qu'on pressent le sens ultime de la vacuité et l'illusion de toute chose.

Pour aller plus loin, Bugault exposait dans ses cours comment cette distinction de ces deux ordres de vérités permet de comprendre, à chaque fois, d'où l'on parle, quelle perspective attribuer à chaque concept bouddhiste. Il proposait la matrice suivante, pour mieux relativiser et situer les différents niveaux correspondant aux principaux concepts du bouddhisme.

	Vue d' l point de vue relatif	Vue dans un sens ultime
1. Vérité relative	-Dukkha (souffrance) -Samsara	-Pratityasamutpada -4 nobles vérités
2. Vérité au sens ultime	-Anatta (non soi) - Nirvana (extinction)	-Sunyata-vada (vide de toute chose et du vide)

**Cette distinction des 2 vérités a aussi, bien sûr, un but pratique, sotériologique, favorisant l'éveil.** Elle incite à se servir de de la vérité ordinaire, aussi imparfaite qu'elle soit, comme on utilise un verre pour boire, tout en se souvenant qu'il existe un autre plan de vérité, une source plus vaste à laquelle on peut s'abreuver.

En ce sens, la distinction des deux plans sert de cartographie dans le cheminement du méditant, en maintenant simultanément la vérité des deux types d'expérience, comme le résume Jacques Brosse<sup>7</sup> : « *Il faut se garder de confondre deux plans différents : celui de l'homme ordinaire qui en reste aux apparences qu'il a lui-même créées - telle est la vérité empirique, relative, conditionnelle - et le plan atteint par le méditant éveillé qui 'reconnaît que la vérité empirique n'a pour fondement qu'un reflet' et pour qui les contradictions apparentes se sont dissoutes. L'esprit déconditionné, libéré, éveillé, parvient à la connaissance intuitive (prajna) de la*

<sup>7</sup> Jacques Brosse, L'univers du zen

*réalité ultime, immuable, non conceptualisable, absolue, pour laquelle samsara et nirvana ne sont plus séparés »*

L'intérêt de Nagarjuna est de ne pas mépriser la vérité du monde relatif dans lequel nous nous démenons, d'inviter à « prendre appui » sur lui, car c'est à partir de lui qu'on peut s'éveiller. En empêchant de rester obscurci dans le seul monde phénoménal, en invitant à s'ouvrir à cette autre dimension plus profonde, *la compréhension et la réalisation de la vacuité ouvrent à l'éveil*, ne sont pas différents de l'éveil, lequel peut alors se réaliser naturellement, au sein même de notre monde, sans différence ni dualité : ce n'est pas un autre monde, un arrière-monde dirait Nietzsche, mais ce même monde qui se dévoile soudain autrement, sous une autre lumière.

**Faute de prendre appui sur l'usage ordinaire de la vie, on ne peut indiquer le sens ultime. Faute d'avoir pénétré le sens ultime, on ne peut atteindre à l'extinction (nirvana, 24,11)... Ceux qui ne discernent pas la ligne de partage entre ces 2 vérités, ceux-là ne distinguent pas la réalité profonde de la doctrine de Buddha (24,9)**

Dit autrement, et de manière plus triviale avec la physique quantique, le fait de savoir que cette table sur laquelle j'écris est faite d'un agencement d'atomes, eux-mêmes agencés dans un vide sous-jacent, n'empêche pas de faire attention à l'éviter si je ne veux pas me blesser en courant droit vers elle. Et la distinction de ces deux vérités peut me servir à réfléchir à ce qu'est, au fond, la réalité que je crois bien tangible, à un niveau ultime et sub-atomique.

N'est-ce pas la même visée et le même sens ultime qu'indique *l'Hanna Shingyo, où la vacuité apparaît aussi comme la porte d'entrée<sup>8</sup> de l'éveil, sans différence avec ce dernier ?* « Pour celui qui est sur cette voie (le vide est formes, les formes sont vides), grâce à cette grande sagesse, l'esprit est sans obstacle, sans crainte, sans peur. Détaché de toute illusion et de tout attachement, il comprend la fin ultime (nirvana). Ils deviennent tous Bouddha, ceux qui atteignent cette sagesse ultime, celle de l'éveil »

### Ultimes conséquences avant la pleine mer

La vertu de Nagarjuna est de ne laisser à ses auditeurs aucun répit, aucune possibilité de se réfugier dans une certitude réconfortante. Comme s'il voulait exorciser cette tentation bien humaine de se reposer enfin dans une Vérité Absolue, en postulant que la Vacuité ouvre par exemple à une conscience supramondaine, ou une claire lumière chez les tibétains, il tire immédiatement de nouvelles conséquences paradoxales de sa distinction des deux vérités. Jetant un regard derrière lui, Bugaut disait qu'il tire **une dernière salve et un ultime feu d'artifices** pour décaper les ultimes vérités qui n'étaient pas encore passées au crible de sa critique.

**Tout d'abord concernant le nirvana.** La critique de Nagarjuna va concerner la tentation de donner une définition positive, substantialiste et idéaliste, donc mondaine, du Nirvana. Fidèle à sa logique en tenaille, il rappelle que ce n'est pas une entité, un être ou un état, composé ou non composé, quelle que soit l'une des quatre positions logiques du tétralemmes qu'on adopte :

**Tout d'abord le nirvana n'est pas un être, car il serait nécessairement à l'enseigne du vieillissement et de la mort (25,3)... Si le nirvana n'est pas un être,**

---

<sup>8</sup> Terme utilisé bien sûr comme une métaphore, au même titre que le célèbre *Lankavatara Sutra*, ou littéralement « entrée à Lanka » (Ceylan), est une métaphore pour « l'entrée dans l'éveil », lui-même désigné ainsi de manière métaphorique puisqu'on n'y entre pas, qu'il n'a ni avant, ni après...

**est-ce que le nirvana sera un non-être ? Là où on ne trouve pas d'être, on ne trouve pas non plus de non-être (25,7)... Si le nirvana était à la fois être et non être, la délivrance serait elle aussi être et non être, ce n'est pas logiquement possible (25,11)... Si le nirvana n'est ni non être ni être, qui pourra dire ni être ni non être ? (25,16)**

La seule approche que Nagarjuna se permet est *apophatique* c'est-à-dire ne prétendant rien en dire par aucune affirmation, un peu comme dans la théologie négative tentant de parler de Dieu en niant tous les attributs qui pourraient s'appliquer à lui. Il faut en rester à cette *approche purement négative*, en revenant au sens originel du mot nirvana, qui désigne l'action de souffler et éteindre une bougie, sans plus.

**Sans élimination ni acquisition, sans rien de détruit, rien qui perdure, rien qui cesse ou vienne à se produire, tel est ce qu'on appelle nirvana (25,3) ... La vraie nature des choses est sans production, sans destruction, comme le nirvana (18,7)**

Plus radicalement encore, puisque samsara et nirvana s'opposent logiquement comme thèse et antithèse, c'est qu'ils appartiennent tous deux à la vérité relative. D'un point de vue ultime, ils ne sont donc pas différents (ce qui ne veut pas dire qu'ils sont semblables, comme le traduisent à tort certains commentateurs). Nagarjuna empêche là que sa théorie des deux Vérités ne débouche sur une ultime dualité ou dichotomie.

**Il n'y a aucune différence entre le samsara et le nirvana....Ce qui délimite le nirvana, délimite le samsara, on ne peut trouver entre eux le plus subtil intervalle (ch 25).**

**En ce qui concerne le Bouddha**, souvent divinisé et supposé continuer à exister pour nous aider sur le chemin, ses paroles elles-mêmes sacralisées : ce ne sont que des constructions mentales, vides de réalité d'un point de vue ultime. C'est de là que vient, d'après Bugault, l'affirmation de certaines écoles ultérieures : « *Si tu rencontres le Bouddha, tue-le* », pour se libérer de cette ultime construction mentale.

**Etant donné que le Bouddha est foncièrement vide, il n'est pas pertinent de se demander s'il existe ou non après le trépas... Par-delà l'arrêt final, le Bienheureux existe-t-il ? Cela ne peut se dire. N'existe-t-il plus, ou les 2 à la fois, ou encore ni l'un ni l'autre ? Cela ne peut se dire (25,17)... Ceux qui tiennent des discours sur le Bouddha, égarés par leurs propres discours, ne voient pas le *Tathagata* (celui qui est juste 'ainsi venu')**

**Du point de vue ultime, nous avons vu que les notions de naissance et mort ne se produisent pas non plus, elles sont comme un songe ou un leurre.**

**C'est sous l'effet d'un leurre qu'on voit des êtres apparaître et disparaître (21,11)... Tel un prestige magique, tel un rêve, telle une ville de génies célestes, ainsi en est-il de ce qu'on appelle production, durée, dislocation (7,34)**

**Cela amène à revisiter la notion de réincarnation et de transmigration, puisque ultimement rien ne se passe, rien ne passe d'une existence à une autre.**

**Les opinions concernant le passé telles que « j'ai existé, je n'ai pas existé, les 2 à la fois, ni l'un ni l'autre », n'ont aucune pertinence (27,13)... Quant à se demander : est-ce que j'existerai dans le futur, serai-je sans existence, c'est du même ordre (27, 14)... La transmigration (samsara) est en vérité sans début ni terme, elle n'a ni commencement ni fin (11,1)**

C'est là que Nagarjuna nous quitte : plus besoin de balise, mots ou croyances. Débarrassés de toute construction mentale, voilà la pleine mer, avec le mystère de son infinité...

## Conclusion

Le titre que j'ai proposé pour cette conférence était : « Vacuité et éveil chez Nagarjuna : enjeu pour l'enseignement et pour la pratique méditative ». Ayant longuement suivi le chemin tracé par Nagarjuna vers la vacuité et l'éveil, en montrant son actualité par des liens avec l'Hanna Shingyo et la physique quantique, je finirai par les enjeux vivants que j'y vois, chacun pouvant bien entendu les compléter pour lui-même.

**Premier enjeu : Se méfier des concepts, revenir à l'expérience** et à la pratique. C'est ce qu'on retient en général de Nagarjuna, et effectivement sa critique des concepts et du langage est une invitation à revenir à l'expérience. Cessez de décomposer et analysez votre marche, marchez ! Pareil pour vos perceptions, sensations, et bien entendu pour votre pratique de méditation : cessez de la réfléchir et de l'intellectualiser, prenez juste l'assise !

**Deuxième enjeu : Comprendre l'expérience, à l'aune de concepts revisités** et d'enseignements passés au crible d'une critique et d'une déconstruction radicale de leur tendance à toujours se figer en de nouvelles Vérités absolues. La pratique personnelle et l'expérience seule ne suffisent pas : elles peuvent mener dans des impasses, être chacune différente, voire être l'occasion de renforcer son ego et ses croyances illusoire en l'être. S'il a pris le temps de décortiquer chaque point de doctrine du Bouddha, c'est bien que son enseignement compte pour lui, éclaire de manière indispensable la pratique. Simplement, il faut sans cesse, encore de nos jours, déconstruire les enseignements et concepts même bouddhistes qu'on utilise pour comprendre ce qu'on vit en méditation, vérifier leur cohérence ou leurs éventuelles insuffisances logiques, les vider de leurs cristallisations, substantifications et figements inéluctables par les commentateurs et par nous-mêmes, pour en retrouver l'esprit d'éveil. Car à chaque fois que nous parlons et proposons un concept ou même une explication, ce qui est souvent nécessaire, nous avons toutes les chances de le substantifier, et donc de devoir le déconstruire aussitôt !

**Troisième enjeu : Creuser le chemin profond et libérateur de la vacuité.** La critique et déconstruction de ce qu'on vit et comprend en méditation n'est pas qu'intellectuelle, elle est aussi existentielle. C'est une manière de descendre plus profondément en soi –descendre dans son cercueil disait Deshimaru-, pour épurer sa pratique, tournée vers une libération et une sagesse paradoxale puisque non externe ou différente de la vie. On a vu qu'elle passe par la compréhension et réalisation à chaque instant de la vacuité, à trois niveaux : d'abord, comme processus de vidage permettant de dé-coaguler et de retrouver une vie fluide ; ensuite, comme appréhension intuitive du jeu perpétuel des formes et du vide ; enfin, comme discernement à chaque instant du double niveau de ma vie phénoménale et de son sens ultime.

**Quatrième enjeu : S'engager dans la Voie apophasique de l'entre-deux.** S'il distingue les deux vérités, c'est peut-être que notre existence se déploie toute entière justement dans cet entre-deux, qui nous apparaît maintenant comme la vérité cachée de la Voie du milieu. Comme s'il s'agissait d'un clin d'œil plein d'humour qu'il nous laisserait finalement, son école Madhymaka de la Voie du milieu invitant finalement à se frayer un chemin entre ces deux vérités, en écartant les dualités qui se présentent à nous à chaque instant –en marche vers cette non dualité ultime du silence, qui échappe au langage...