

Bruno Delorme

Recension critique du livre : « la liberté naturelle de l'esprit », de Longchenpa¹.

L'auteur

Bruno Delorme est l'auteur d'un ouvrage intitulé " Le Christ grec" (Paris, Bayard, 2009) consacré à l'influence de la rhétorique grecque sur la constitution de la figure du Christ et la rédaction des Évangiles. Il a également publié plusieurs articles consacrés aux religions antiques et orientales, consultables sur le site de la bibliothèque des sciences de l'antiquité de l'Université de Lille III, France (bsa.biblio.univ-lille3.fr).

Pour contacter l'auteur : bibliotheque@seminaire-lille.fr

Introduction

Considéré depuis quelques années comme une voie spirituelle représentative du courant mystique de la non-dualité, le dzogchen a trouvé en Europe et en France un certain public. Et ce, depuis au moins la reconnaissance et la diffusion du Bouddhisme tibétain dont ce courant est issu.

Plusieurs ouvrages sur ce sujet méconnu, allant de la vulgarisation à la recherche universitaire, sont parus, notamment dans le domaine francophone².

C'est à l'un d'entre eux, qui conjoint érudition et spiritualité, que je m'attelle pour en faire une recension critique. Il s'agit d'une traduction d'un livre écrit par un maître tibétain appartenant à l'école Nyingmapa ayant vécu au milieu du XIVe siècle³. Celui-ci décrit, de façon poétique, les différentes phases par lesquels l'adepte du dzogchen est censé passer pour atteindre l'éveil ultime, situé au-delà de tout. Ce livre a été traduit et commenté par

1 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, [présent. et trad. par Philippe Cornu], Paris, Le Seuil, 1994. Coll. « Points-Sagesses » N° : 66.

2 Quelques titres : J.-L. Achard, *L'essence perlée du secret*, Turnhout, Brepols, 1999. Sa Sainteté le Dalaï Lama, *Dzogchen*, Paris, Le Seuil, 2000. Tenzin Wangyal, *Les prodiges de l'esprit naturel*, Paris, Le Seuil, 2000. Chögyam Trungpa, *Enseignements secrets*, Paris, Le Relié, 2004. N. Norbu Rinpoché, *Dzogchen et tantra*, Paris, A. Michel, 1995. J.-L. Achard, *Les testaments de Vajradhâra et des porteurs-de-science*, Paris, Les Deux Océans, 1995. Sogyal Rinpoché, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, La Table Ronde, 1993. N. Norbu, *Le cycle du jour et de la nuit*, Paris, Le Seuil, 1998.

3 Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris, Robert Laffont, 1989, art. « Longchenpa ».

Philippe Cornu, auteur connu pour avoir dirigé la rédaction d'un dictionnaire sur le Bouddhisme⁴.

I – Qu'est-ce que le dzogchen ?

Le dzogchen est un courant spirituel hétérodoxe tibétain, né à la jonction du tantrisme, du shivaïsme cachemirien et du Bön, l'ancienne religion du Tibet répandue dans ce pays avant la venue du Bouddhisme⁵.

Par-delà ses origines mythiques, le dzogchen est censé représenter le véhicule ultime, celui qui mène à l'Éveil, non par des moyens traditionnels, mais à partir de la nature même de l'Éveil, appelé en tibétain *rigpa*, terme qui désigne la conscience éveillée⁶.

En tant que tel, le dzogchen est représentatif des courants spirituels qui promeuvent la non-dualité à partir d'une méthode qui se défie ou se passe de toute méthode. Au moins en apparence.

Selon ses zéloteurs, le dzogchen, se situerait, spirituellement parlant, au-dessus de tous les autres « véhicules » religieux bouddhistes, qu'il surpasserait en les englobant⁷. Sa supériorité résiderait dans sa capacité à comprendre les autres voies, mais tout en les dépassant par sa propre voie qui ne se réduirait à aucune autre. Et ce, du fait de sa spontanéité sapientielle et de sa situation hors système. Comme souvent dans l'histoire des spiritualités, l'enseignement du dzogchen aurait été directement révélé par des esprits divins à quelques individus d'exception, des figures plus souvent légendaires qu'historiques, eux-mêmes mi-hommes, mi-dieux⁸. Mais qui ne sont pas d'origine bouddhique⁹.

Dans la configuration religieuse du bouddhisme tibétain, le dzogchen est un courant qui s'oppose à la fois au tantrisme et à ses techniques complexes, et à la voie graduelle, celle des « sùtras » ou du petit véhicule, le Hinayâna¹⁰.

Toutefois, la façon dont ses adeptes exposent cette « méthode du sans-méthode »¹¹ requiert des éléments qui se retrouvent dans les autres voies ou véhicules et que le dzogchen a incidemment récupérés. Ce qui donne un tableau systématique d'une grande complexité, qui s'accentue du fait qu'il existe aussi un dzogchen revendiqué par le Bön¹².

4 Cf. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 2001.

5 Cf. J.-L. Achard, *L'essence perlée du secret*, op. cit., pp.9-22, 248-253. Cf. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op.cit.,art. « Dzogchen ». A. Grosrey, *Le grand livre du Bouddhisme*, Paris, A. Michel, 2007, pp.224-230, 743-752.

6 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.26-27.

7 *Ibid.*, pp.74-75.

8 pp.35-48.

9 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. « Dzogchen ».

10 *Ibid.*, art. « Hinayâna ».

11 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., p.129.Expression tirée du bouddhisme Ch'an. Voir, P. Harvey, *Le bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 1993, p.359.

12 Cf. A. Grosrey, *Le grand livre du Bouddhisme*, op. cit., pp.311-313. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.26-27.T. Wangyal, *Les prodiges de l'esprit naturel. L'essence du Dzogchen dans la tradition bön originelle du Tibet*, Paris, Le Seuil, 2000.

Quoi qu'il en soit, et au-delà des présentations qui s'inspirent des trois grandes étapes spirituelles – la base, la voie et le fruit¹³ – directement empruntées au Bouddhisme et à sa conception d'origine biologique ou végétale de la pratique méditative, le dzogchen affirme être la voie suprême qui surpasse et contient toutes les autres.

Comment se présente une telle doctrine dont l'ambition spirituelle est à peine voilée ? Et quel est son contenu ?

En résumé : la base est la nature éveillée de tous les êtres¹⁴. Mais elle remplit aussi la fonction d'un principe primordial créateur à partir duquel « émerge » le monde et les êtres. De plus, la base représente aussi la cause des apparences dans lesquelles sont enlisés tous les êtres, et qui correspond au samsâra du Bouddhisme. D'où, ensuite, la voie qui est proposée par le courant du dzogchen lui-même et qui consiste à reconnaître cette présence limpide et claire, éveillée, au cœur de tout¹⁵.

Il en résulte un fruit¹⁶, qui est plus une forme de « réintégration »¹⁷ des éléments physiques et psychiques dans un corps primordial – lequel ne se différencie de la base que parce que la conscience y est mêlée –, qu'un éveil au sens bouddhique du terme.

Toutefois, pour y parvenir, outre la reconnaissance pure et immédiate de l'état primordial, il est nécessaire d'employer des moyens qui, au début et dans les différentes présentations du dzogchen, ne devaient jouer quasiment aucun rôle. Or, au fur et à mesure de l'explicitation de la voie, ceux-ci deviennent de plus en plus importants, voire incontournables. Les enseignements du dzogchen présentent alors de façon assez paradoxale un nombre impressionnant de techniques de recognition, de contemplation, de visualisation, de détachement et de « lâcher-prise », connues et répandues par ailleurs dans toutes les spiritualités orientales, du yoga au taoïsme¹⁸.

Comment expliquer de telles contradictions que le dzogchen ne parvient jamais à surmonter, ou alors seulement dans l'issue improbable que représente la ou les pratiques proposées, toujours bienvenues lorsqu'il s'agit de mettre un terme aux exercices pourtant salutaires de la critique par un silence imposé ou par un détournement de l'attention ?

Cependant, pour qui a pu pratiquer un certain nombre de ces techniques, comme ce fut mon cas, des questions, qui semblent légitimes, se posent. Elles concernent non seulement le dzogchen en tant que courant spirituel non-dual, mais aussi la présentation qu'en fait Ph. Cornu.

13 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.136-145.

14 *Ibid.*, pp.136-138, 149-171. Cette notion est à peu près équivalente à la « nature de Bouddha » du Bouddhisme Mahâyâna.

15 *Ibid.*, pp.139-145.

16 pp.233-237.

17 pp.25, 139.

18 pp.139-145. J.-L. Achard, *L'essence perlée du secret*, op. cit., pp.126-150.

II - Erreurs et contre-sens : les problèmes posés par la présentation du livre

La lecture de la présentation de l'ouvrage de Longchenpa par Ph. Cornu pose effectivement un certain nombre de questions, notamment quant à l'angle par lequel l'auteur aborde et présente le dzogchen.

Le moins que l'on puisse dire est que cette présentation n'est pas dénuée de parti-pris. Et d'un parti-pris quasi religieux ou inconditionnel, que l'on retrouve notamment chez les nouveaux convertis¹⁹. Ce qu'on peut aisément comprendre quand on connaît la spécificité de la collection dans laquelle ce livre est paru²⁰, et qui ne met jamais en avant le regard critique sur les spiritualités abordées ou proposées. Mais c'est aussi ce que l'on peut regretter en sachant que la pratique d'une spiritualité doit toujours s'accompagner d'une distanciation, réalisable grâce à l'érudition et à la lecture d'ouvrages techniques, et d'une remise en cause des données comme des représentations véhiculées afin de les évaluer ou de les éprouver.

De ce parti-pris, il découle plusieurs erreurs de jugement qui me sont apparues au fil de la lecture de cet ouvrage.

Une première erreur est d'ordre méthodologique.

Elle consiste à confondre la méthode d'analyse avec l'objet analysé, ici, en l'occurrence la spiritualité du dzogchen. Ph. Cornu prend soin pourtant de distinguer deux approches, celle de la vision universitaire et celle de la pratique spirituelle²¹. L'une est d'ordre scientifique, mais n'aborde, selon lui, la spiritualité que de façon extérieure. L'autre connaît celle-ci de l'intérieur, mais au risque d'une perte d'esprit critique. Or, c'est exactement ce qui advient avec l'approche de Ph. Cornu, celui-ci ne faisant montre d'aucune distance critique, d'aucun recul avec l'objet analysé. De ce fait, les critères de compréhension du dzogchen sont directement empruntés à celui-ci et à ses méthodes. Il en résulte un amalgame qui est le propre de tous les ésotérismes, et que l'on retrouve aussi dans certaines formes d'herméneutique²², ou encore dans la psychologie jungienne.

Une seconde erreur consiste à présenter le dzogchen comme une spiritualité supérieure aux autres.

Non pas à partir des textes eux-mêmes qui ne cessent de répéter cette opinion, ce qui est à peu près compréhensible. Mais en relayant celle-ci, c'est-à-dire en la propageant, et ce, du fait même de l'intime conviction de l'auteur et traducteur.

19 C'est aussi ce que l'on peut constater dans le « *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme* », paru au Seuil sous la direction de Ph. Cornu. Cet étrange dictionnaire consacre une place démesurée aux articles et aux entrées concernant les notions du tantrisme tibétain, et une un peu moins grande pour celles des bouddhismes chinois et japonais, au détriment des notions du Bouddhisme ancien, reléguées à un second plan. Le tout illustré par une iconographie tibétaine envahissante qui n'est nullement représentative du Bouddhisme en général. Les listes d'équivalence linguistique, en fin d'ouvrage, ne sont guère utiles. On pourrait contester de tels choix et se demander pourquoi les éditions du Seuil ont accepté cette étrange parution, fort peu scientifique.

20 Collection : « Points –Sagesses » au Seuil, N° : 66.

21 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., p.73.

22 C'est le cas du cercle herméneutique qui implique l'acte de croire dans le fait de comprendre. L'un incluant l'autre. Voir P. Ricœur « Préface » à R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, Le Seuil, 1968, p.17.

Celui-ci adhère manifestement lui-même à cette spiritualité qui prétend être supérieure à toutes les autres²³. Ce faisant, Ph. Cornu n'échappe pas au piège de l'apologétique, omniprésent dans les tous ouvrages de piété ou de théologie. De plus, il n'aide pas le lecteur à prendre une position objective quant à cette spiritualité, puisqu'il l'incite dès le début à accepter sans nuance cette affirmation pour le moins péremptoire.

Un minimum de déontologie aurait incité Ph. Cornu à plus de prudence, ou du moins à ne pas commettre ce type d'imprudences que l'on retrouve malheureusement dans l'histoire de toutes les littératures religieuses, où le réflexe apologétique et sectaire l'emporte trop souvent sur l'esprit d'intelligence et d'objectivité.

Reprenons les arguments de Ph. Cornu pour les examiner attentivement.

Le dzogchen serait, d'après lui, une voie incomparable du fait qu'elle n'emploierait ni ne mobiliserait, apparemment, rien qui soit de l'ordre de la religion ou du rituel : « *La voie du Dzogchen commence là où la plupart des chemins spirituels s'achèvent (...). Le Dzogchen propose ainsi une voie directe dénuée de rituels et de religiosité, applicable à tout instant et en n'importe quel lieu.* »²⁴

Et d'expliquer que le maître-mot de cette voie sans méthode est « *l'intégration* »²⁵. Toutefois, ce qui est dit ensuite au sujet de cette pratique apparemment très moderne, car ne faisant appel à rien de religieux, dément immédiatement cette affirmation de la non-religiosité ou de l'irreligiosité du dzogchen.

En effet, pour mettre en œuvre celui-ci, la première condition – il y en a donc au moins une dans cette voie pourtant réputée inconditionnelle²⁶ – consiste à être initié par un maître compétent. Assez étrangement, celui-ci appartient à une « *tradition* », ou à une « *lignée* »²⁷, à l'instar d'ailleurs de tout membre d'un clergé religieux²⁸. Il en résulte une première conséquence problématique, à savoir que le dzogchen n'est pas une voie directe et immédiate, puisqu'elle implique la présence d'un maître qui joue les médiateurs²⁹.

De plus, le dzogchen serait « *au-delà de toute verbalisation et de toute désignation* »³⁰. Mais on ne saisit pas si cet « *au-delà* » désigne la méthode de cette pratique réputée « *spontanée* »³¹ – véritable oxymore³² –, ou bien la finalité spirituelle recherchée, l'état ultime lui-même. Cette confusion n'est guère propice à la compréhension de cette voie.

23 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.26, 81-115.

24 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.26-27.

25 *Ibid.*, p.27. Ou encore la « réintégration ».

26 pp.25, 35-68.

27 pp.35-68, 239, 282, 334.

28 p.26.

29 Au-delà de la pseudo-querelle de l'éveil subit et graduel qui est faussée dès le départ (pp.76-77). Il n'y a et ne peut y avoir, d'un point de vue bouddhique, qu'un éveil graduel.

30 p.25.

31 pp.25, 228 : « Nul effort n'est nécessaire dans la spontanéité naturelle » Mais cette spontanéité est-elle un état universel et omniprésent ou résulte-t-elle plutôt des efforts entrepris auparavant pour l'atteindre ?

32 En effet, toute pratique, comme son nom l'indique, est une création sociale et culturelle qui s'oppose au naturel censé être « spontané ».

Mais surtout, avec l'initiation exigée auprès d'un maître, et pour que celle-ci soit quelque peu efficace, il est nécessaire de développer une « véritable dévotion »³³ qui ressemble, à s'y méprendre, à une attitude parfaitement religieuse. Sans dévotion, notamment envers le maître et son école ou sa tradition, pas de compréhension juste, et donc pas d'accès à la vérité du dzogchen³⁴. Est alors invoqué, comme dans toutes les sectes hindoues, un « *Guru Yoga* »³⁵ ainsi qu'une transmission de maître à disciple, transmission qui s'effectue « *d'esprit à esprit* »³⁶, expression que l'on retrouve dans le zen et dans toutes les écoles tibétaines ou ésotériques.

Mais n'est-ce pas contredire ce qui a été affirmé plus haut en matière d'immédiateté au sujet de cette spiritualité³⁷ ? Car, comment est-il possible, après avoir répété combien les initiations de type ésotérique – c'est-à-dire de maître à disciple – sont absolument indispensables, de parler ensuite de « *liberté naturelle* »³⁸ ou d' « *autolibération* »³⁹, si cette libération est conditionnée par l'entrée dans une tradition religieuse, et si cette liberté est entièrement dépendante, dans sa réalisation, d'une appartenance personnelle à une spiritualité tibétaine hétérodoxe et à ses représentants ? C'est-à-dire d'un engagement personnel qui n'est en vérité pas différent d'un engagement de type religieux ?

Il en est de même de la qualité de l'expérience vécue dans le dzogchen qui serait, d'après l'auteur, une opération en prise directe, échappant, comme toujours en pareil cas, aux impasses supposées de la « *recherche intellectuelle* »⁴⁰. Mais si cette expérience est bien directe ou immédiate, alors pourquoi est-il nécessaire de passer par la médiation d'un maître ou par celle des initiations qui sont toutes requises en la matière ? Et pour quelle raison serait-il même nécessaire de s' « *entraîner* » à pratiquer⁴¹ ?

Que cette expérience soit directe et que l'enseignement du dzogchen soit immédiatement accessible, comme l'indique Ph. Cornu⁴², montre qu'il serait donc possible de les mettre en œuvre ou de les réaliser en soi-même de façon immédiate, et par soi-même, c'est-à-dire sans passer par les fourches caudines des transmissions initiatiques⁴³. Or, il n'en est rien. Et sans la présence, indispensable et quasi surnaturelle ou divine, d'un maître, rien ne semble spirituellement possible, ni même envisageable⁴⁴.

33 p.32 : « La véritable dévotion débouche sur la compréhension juste de l'enseignement ».

34 p.31 : « (...) si maître et disciple ne sont pas reliés par le cœur et l'esprit, aucune transmission n'est possible. C'est la notion de dévotion... » Il en est de même dans une religion comme le Christianisme où sa compréhension nécessite la présence active de la foi et des vertus théologiques, d'après les critères mêmes de la foi chrétienne.

35 pp.32, 283-284.

36 p.32. Voir, T. Deshimaru, *Zen et vie quotidienne*, Paris, A. Michel, 1985, p.307.

37 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.24-27.

38 *Ibid.*, p.25.

39 p.25.

40 pp.25, 216-217.

41 p.232.

42 p.25.

43 pp.30-32.

Une autre erreur concerne le classement des différents véhicules bouddhiques proposé par la dzogchen, et systématisé par Ph. Cornu⁴⁵.

Ce classement hiérarchisé, par voies, véhicules ou moyens appropriés, est totalement faussé dans la mesure où il donne la préséance et accorde une supériorité spirituelle aux dernières formes de spiritualités apparues dans l'histoire du Bouddhisme asiatique⁴⁶. Et aussi du fait que ce classement émane directement de ces dernières qui s'octroient ainsi les meilleures places.

Ce système de hiérarchisation rétrospective, qui n'offre aucune garantie d'ordre épistémique, spirituelle ou philosophique, est le fruit d'un procédé de réécriture de l'histoire du Bouddhisme et relève en fait d'une imposture spirituelle. Car non seulement il fait injure aux écoles du Theravâda, ironiquement appelé « Petit véhicule »⁴⁷, ou encore voie des « *sûtras* » ou des « *auditeurs* »⁴⁸, mais il fait aussi la part belle au tantrisme tibétain comme à ce qui est censé surpasser le bouddhisme ancien, à savoir les voies dites d' « *auto-libération* »⁴⁹, dont le dzogchen représente bien évidemment le sommet ou l'acmé. La perfection spirituelle est ainsi réservée à ces véhicules dits ultimes, en vérité les derniers nés historiquement, laissant l'imperfection ou l'incomplétude aux voies de la renonciation. Or, cette présentation est totalement biaisée du fait même qu'elle n'est nullement partagée par les autres voies, et en ce qu'elle n'a rien d'universel.

Ph. Cornu, à la suite de ses maîtres du dzogchen, estime que la voie de la « *renonciation* »⁵⁰, qui devrait plutôt se nommer voie du détachement et de la compréhension, est une voie étriquée, moralisatrice, amputée de l'essentiel, visant uniquement à apaiser les émotions et les « *passions perturbatrices* »⁵¹, ne menant qu'à une délivrance partielle, celle des « arhats », et qui, pour être réalisée, exige de nombreuses « *naissances vertueuses* »⁵². Voie longue et laborieuse, en somme, destinée à des esprits lourds et lents.

Le Bouddha, qui a pourtant suivi et préconisé cette voie, n'aurait donc pratiqué qu'un itinéraire partiel, et lui-même, premier arhat⁵³, n'aurait accédé qu'à un éveil imparfait voire inférieur, celui réservé aux pauvres en esprit ou aux demeurés spirituels.

Une telle « vue » de l'esprit, que l'on retrouve dans tous les catéchismes tibétains, a de quoi surprendre.

Qu'est-ce qui permet, en effet, à ces lamas tibétains d'écrire ou de dire que leur voie serait supérieure à celle des autres et notamment à celle du Bouddhisme ancien ? Sur quoi

44 p.32 : « Ainsi, le maître-racine est indispensable à la transmission, mais ce qu'il transmet sous une forme vivante, c'est toute la réalisation spirituelle transmise de maître à maître depuis l'aube de la lignée. »

45 Voir le tableau de la p.80.

46 pp.80-114.

47 Hinayâna.

48 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit, op. cit.*, pp.82-84.

49 *Ibid.*, p.82.

50 pp.81-84.

51 p.84.

52 *Ibid.*

53 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme, op. cit.*, pp.104-105.

s'appuient-ils pour l'affirmer, sinon sur les textes de leurs propres traditions ? En outre, en quoi l'utilisation des techniques du tantrisme ou du dzogchen s'adresseraient-elles à des personnes plus éclairées ou à l'intelligence plus vive que la moyenne⁵⁴ ? Ne serait-ce pas plutôt le contraire, à savoir que le tantrisme et le dzogchen ne requièrent que peu d'intelligence, juste un peu d'imagination, pour appliquer scolairement rites et techniques imposés ? Tandis que la voie du Bouddhisme ancien nécessite, lui, des efforts vertueux et une intelligence exercée et fine⁵⁵ ?

Relevons une autre confusion, classique dans ce type de littérature qu'on peut qualifier de néo-bouddhiste. Celle entre l'éveil et le nirvâna que l'auteur ne prend nullement la peine de dissiper.

Ainsi, Ph. Cornu évoque un éveil qui serait « *permanent car sans origine* », « *éternel, car sans cessation* », « *immuable* », qui « *embrasse tout* », « *invisible, car sans formes* », « *imperceptible car sans caractéristiques* »⁵⁶...

On reconnaît, dans cette accumulation de qualificatifs, la marque de fabrique littéraire des sûtras du Mahâyâna qui égrènent de façon poétique et métaphorique, et sur des pages entières, les qualités de l'éveil et des vertus sapientiellles indispensables⁵⁷. Cette emphase poétique, au-delà d'une indéniable beauté, masque souvent l'absence de raisonnement ou la faiblesse rationnelle des textes en question⁵⁸. Mais ce faisant, l'auteur, à la suite de ses maîtres, confond deux réalités qui ne sont pas de même nature :

1/ la première est l'éveil, phénomène qui dépend entièrement de l'évolution spirituelle et psychique d'un être humain, et dont la singularité interdit un mode de reproduction ;

2/ la seconde est le nirvâna, considéré comme la fin de toute souffrance et parfois comme un absolu⁵⁹.

Aucun éveil, phénomène conditionné et temporaire, ne possède les qualités décrites par l'auteur qui appartiennent, de droit comme de fait, à ce que l'éveil peut percevoir, toucher et comprendre, à savoir le nirvâna. Les deux réalités restent donc parfaitement distinctes et inconfusibles. La notion de *rigpa*, qui se retrouve quasiment à toutes les pages du livre, est d'une semblable ambiguïté et reconduit cette erreur néfaste. On retrouve cette confusion dans des phrases types comme celle-ci, et dont Longchenpa abuse dans ses écrits : « *L'éveil a l'espace pour nature* »⁶⁰.

Or, ces deux phénomènes sont justement de nature totalement différente que rien ne peut rapprocher.

54 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., p.94.

55 On peut aussi affirmer que les voies non-duelles sont des courants immoraux et dévoyés, et donc faites avant tout pour des individus tout aussi immoraux et à l'esprit perversi...

56 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., p.92.

57 Cf. *La Perfection de sagesse*, [trad. de G. Driessens], Paris, Le Seuil, 1996.

58 Ce en quoi ils diffèrent totalement des écrits du Bouddhisme ancien où aucune poésie n'est présente.

59 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. « Nirvâna ».

60 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., p.121 : « Cette nature de l'éveil (...) a une nature semblable à l'espace ». Ou encore, pp. 215, 309 : « L'esprit d'éveil est l'essence même de l'espace. »,

L'un, l'éveil, dépend du composé psychosomatique humain et d'une ascèse particulière. L'autre, l'espace, est un élément naturel, physique et non spirituel. Que pourrait-il donc y voir de commun entre les deux ?

Il est à noter d'ailleurs que la représentation de l'espace - élément considéré à l'égal du nirvâna lui-même, en tant qu'inconditionné⁶¹ - que ce soit dans le Bouddhisme Mahâyâna ou dans ses écoles, comme le tantrisme tibétain et le dzogchen⁶², est fautive d'un point de vue physique, surtout depuis les découvertes de la Relativité générale. En effet, d'après cette théorie, l'espace et le temps sont des productions de l'univers lui-même qui évoluent avec lui en tant que continuum espace-temps⁶³. Aucun absolu ne peut donc caractériser l'espace, et lui-même n'est en rien comparable au nirvâna, même de façon poétique ou mystique.

L'auteur reprend ensuite la thématique classique de la négation ontologique du « moi »⁶⁴, qu'il tient, en bon nihiliste nâgârjunien, à noyer dans la vacuité⁶⁵.

Mais là aussi, il ne parvient pas à distinguer celui-ci de l'emploi grammatical du « je », ou de notions comme le « soi », l'« âme », la « personne », « l'individu », la « conscience »..., pourtant réellement existantes ou consistantes, ne serait-ce que sur un plan conceptuel ou pratique. Il en résulte une fâcheuse confusion qui dessert son propos et nuit à la compréhension du dzogchen lui-même.

La présentation des différentes méthodes qui engagent l'adepte qui se lance dans la voie du dzogchen – voie censée être immédiate, spontanée, directe⁶⁶, ou « instantanée »⁶⁷ - dément aussitôt ce qui est affirmé. Car la liste des longues « séries »⁶⁸ et autres « modes de libération »⁶⁹ impliquent, au contraire, un engagement personnel sur le long terme, et nécessitent des pratiques qui sont tout sauf simples, spontanées ou naturelles.

S'il s'agissait uniquement de se mettre en présence d'un maître pour recevoir une fois pour toutes un éclair de sagesse – équivalent tibétain du *shaktipat* hindou⁷⁰ - ou de s'unir immédiatement et définitivement à son esprit, ce serait effectivement d'une simplicité confondante et à la portée de tous.

61 Sanscrit : *asamkrita*. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. « Asamkrita : Littér. « non-conditionné, non-formé » ». Termes désignant tout ce qui se trouve au-delà du cycle de la naissance, de la transformation et de la mort. » Voir, *La Perfection de sagesse*, op. cit., p.43 : « L'espace est immatériel, incommunicable, non établi, inexistant... »

62 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.49, 131-132, 140.

63 Cf. H. Reeves, *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*, Paris, Le Seuil, 1981, pp.33-52. T. Xuan Thuan, *Désir d'infini*, Paris, Fayard, 2013, ch.III.

64 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.83, 191.

65 Je renvoie à mon article critique sur « Nâgârjuna » consultable sur mon site : <http://brunodelorme1.wixsite.com/religionsphilopsycho>

66 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.27, 315.

67 *Ibid.*, p.222: « L'état de suprême libération est instantanée ».

68 pp.123-146.

69 pp.175-191.

70 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. « Kundalini », « Shakti » et « Shaktisme ».

Mais c'est loin d'être le cas. Et les envolées poético-mystiques de Longchenpa⁷¹ sur la liberté soi-disant « naturelle » de l'esprit disent, à l'inverse de ce qui est affirmé, combien cette liberté est difficile d'accès, même sur un mode négatif de type du non-agir⁷², et qui emprunte essentiellement à la théologie négative ou à l'apophatisme⁷³. D'autant qu'il s'agit, pour l'adepte, de produire in fine un corps de lumière, dit d' « *arc-en-ciel* »⁷⁴, dont on ne saisit nullement la nécessité, et qui advient comme un ajout inutile, une sorte de décorum spirituel exotique.

Aussi, si tout était « *égal* »⁷⁵ ou d' « *un seul goût* »⁷⁶ dans le dzogchen, on pourrait se demander pourquoi il existe différents niveaux de pratique, qui impliquent à leur tour différents degrés d'intensité d'éveil de la conscience⁷⁷? Cette vision n'induit-elle pas une progression de l'esprit qui va vers sa liberté, apparemment naturelle, mais qui ne se conquiert que progressivement, par des moyens spirituels et culturels complexes ? Et non par une simple et immédiate reconnaissance des choses ou de la « base » ? D'ailleurs, avant d'aborder les phases essentielles de la voie du dzogchen, il est instamment recommandé d'en revenir aux fondamentaux du Bouddhisme tibétain, comme les Préliminaires et le Guru-yoga⁷⁸. Comment ensuite affirmer que cette voie soit directe et spontanée ?

La dévotion est aussi exigée dans l'attitude du disciple qui se doit d'obéir humblement aux conseils et aux directives sans discuter, et non pas en œuvrant en toute « liberté » sur la voie⁷⁹.

Et avec la dévotion, advient tout ce qui appartient au registre du désir : amour, compassion, soumission, fusion indifférenciée..., tous ces termes que l'on retrouve à peine déguisés ou euphémisés dans les textes, et qui disent bien le tournant radical pris par le tantrisme et le dzogchen à l'égard de l'esprit ascétique du Bouddhisme ancien. La mention des « *gouttes blanche et rouge* » dans le texte principal⁸⁰ - synonymes de la semence masculine et du sang

71 À comparer à celles des écoles de sagesse hindoue de type « Sahajiyâ ». Voir, L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, pp.319-357.

72 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., p.265 : « Le roi du non-agir est le Corps absolu spontanément parfait ».

73 *Ibid.*, pp.24, 266, 304.

74 pp.145-146.

75 pp.217 : « Tout est égal et parfait dans la grande nature », p.265 : « Égaux et parfaits, samsâra et nirvâna sont l'extension de la réalité absolue. » et p.319 : « Alors samsâra et nirvâna seront ramenés dans l'inconcevable perfection d'égalité ». Voir, *La Perfection de sagesse*, op. cit., p.20 : « L'égalité est la cessation incomparable ».

76 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.120, 278.

77 *Ibid.*, p.141.

78 pp.240, 283.

79 p.344.

80 p.294.

féminin⁸¹ – qui s'unissent dans le cœur du méditant en lui procurant félicité et jouissance sont suffisamment explicites pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister...

III - La question de la réintégration

Demeure, toutefois, une question : celle de la « réintégration » dont ces textes parlent sur un mode bien mystérieux⁸².

Pourquoi la « réintégration » ? En vue de quoi et pour quelle fin exactement ?

Car autant on peut comprendre le processus d'autolibération⁸³, même si celui-ci est pour le moins ambigu et grevé de contradictions, autant la réintégration reste aussi mystérieuse que ses définitions. La question se pose avec d'autant plus d'acuité que cette notion est inexistante dans le Bouddhisme ancien, et ne correspond ni à l'éveil ni au nirvâna.

Une influence du Yoga⁸⁴, des Upanisads et de l'hindouisme de la bhakti semble probable. Il en est de même du taoïsme ou du ch'an qui ont peut-être joué un rôle dans l'élaboration des notions du dzogchen⁸⁵. Il n'en reste pas moins que ce processus est à lui seul étonnant et ne participe pas de la spiritualité du Bouddhisme. De plus, il est lié à un autre concept qui n'appartient pas non plus au registre de la pensée bouddhique, celui de non-dualité⁸⁶. C'est peu de dire que les textes du dzogchen en sont saturés⁸⁷.

Ce qui pose à nouveau la question : pourquoi une telle recherche obsessionnelle de la non-dualité ? Et quelle est la nature comme le sens de celle-ci ?

Que ce soit d'un point de vue spirituel ou psychologique, non-dualité et réintégration sont des notions qui font signe vers un monde apaisé, dépourvu de tensions et d'aspérités, sans temporalité, où le langage et la raison sont absents, et où tout se réduit à une unité égale. Un monde parfait, presque légal. Un monde maternel, en somme.

De fait, ce monde n'est pas sans faire songer à un état quasi foetal ou embryonnaire, celui que le petit enfant a connu dans le ventre de sa mère et où il fusionnait avec elle. La fusion,

81 p.113. Voir, Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op.cit., art. « Dzogrim: Les gouttes essentielles sont les quintessences ou le support de l'énergie subtile.(...) De deux sortes, on les appelle bodhicitta rouge et blanche, parce qu'une fois purifiées, elles permettent d'atteindre l'Éveil et le corps de vajra. » Les deux gouttes de bodhicitta sont associées ésotériquement à des symboles solaire et lunaire (p.192, avec la référence à l'alchimie).

82 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.25, 27, 139, 151.

83 *Ibid.*, p.277.

84 Cf. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1991, p.104 : « Réintégration et liberté ».

85 Cf. G. Mala : « Empreinte du Tch'an chez les mystiques tibétains », in Collectif, *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons*. Revue « Hermès » Nouvelle série. N° : 4, Paris, Les Deux Océans, 1985, pp.387-424.

86 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.170, 207, 210, 211, 214, 277, 305.

87 Cf. N. Norbu, *Le cycle du jour et de la nuit*, op. cit., pp.47, 62-64, 74. N. Norbu Rinpoché, *Dzogchen et tantra*, op. cit., pp.176-178. J.-L. Achard, *Les testaments de Vajradhâra et des porteurs-de-science*, op. cit., pp.78, 87. J.-L. Achard, *L'essence perlée du secret*, op. cit., pp.32, 201. G. Mala : « Empreinte du Tch'an chez les mystiques tibétains », op. cit., p.421.

psychique et spirituelle, est d'ailleurs recommandée par les voies de la non-dualité comme le dzogchen. Mais fusion avec quoi ou avec qui ?

Une des réponses se trouve dans les textes du dzogchen, notamment dans la tradition bön. En effet, il est clairement explicité que la méditation dzogchen est une expérience mystique de type maternelle, lors de laquelle le méditant est invité à rejoindre et à s'unir une instance psychique maternelle, c'est-à-dire à cette « mère » qui est à l'origine de tout : « *La réalisation finale de la sagesse (...), est semblable au fils retournant dans le giron de la mère.* »⁸⁸

Cette « mère » est le principe qui est à l'origine de tout : « (...) *du samsâra et du nirvâna, de l'existence interne et externe, du positif et du négatif, de l'éveil et de l'illusion.* »⁸⁹

Est affirmée par là même, que cette voie, qui est aussi celle du dzogchen de Longchenpa, n'appartient plus vraiment au Bouddhisme, dans la mesure où elle postule un principe qui serait supérieur au nirvâna.

Dans ce livre de tradition bön, la « mère » est définie comme le vide primordial d'où tout a surgi et où tout est destiné à revenir. Elle est quasiment identique à la description de la « base » de Longchenpa⁹⁰. Cette base, qui possède des qualités de vacuité, de luminosité, de pureté, mais aussi de sagesse primordiale – et qui se manifeste incessamment par pure compassion, presque sous forme d'une divinité créatrice originelle et bienveillante -⁹¹, pourrait sans difficulté être identifiée à la « mère » du dzogchen bön.

S'unir à cette « mère » originelle est d'ailleurs la finalité recherchée par la dzogchen : « *Nous pouvons avoir une expérience directe de l'inséparabilité de la mère et du fils dans notre pratique.* »⁹²

On saisit mieux, dès lors, ce qui est obsessionnellement recherché par l'adepte du dzogchen, ainsi que la nature des descriptions poétiques et lyriques qui abondent dans ce type d'écrits où les envolées mystiques ne manquent pas. La réintégration dont parlent ces textes, comme celui de Longchenpa, est donc une expérience de retour, psychique et spirituelle, à la « mère », et de fusion maternelle ou avec une instance psychique maternelle⁹³.

Mais la question demeure : pourquoi rechercher une telle réintégration, notamment sur le mode non-duel ?

Une première réponse est apportée par la psychanalyse avec sa description du sentiment de détresse éprouvé par le petit enfant lors de sa naissance⁹⁴.

88 Cf. T. Wangyal, *Les prodiges de l'esprit naturel*, op. cit., p.152.

89 *Ibid.*, p.151.

90 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.155-159.

91 *Ibid.*, p.156.

92 Cf. T. Wangyal, *Les prodiges de l'esprit naturel*, op. cit., p.152. Sans doute est-ce un équivalent des tantras appelés « mères », et des tantras de l'union, où le méditant s'unit à une divinité ou encore à une femme, opérations pseudo-mystiques qui ne diffèrent pas d'une conception incestueuse. Voir, Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.100-104. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op.cit., art. «Tantra », p.570. Tantras « père » et « mère » qui se résorbent ensuite en tantras non-duels.

93 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., p.109 : « C'est le mandala matriciel de Samantabhadri, la mère-vacuité. »

Séparé de sa mère et du monde foetal où il pouvait fusionner à loisir avec sa génitrice, celui-ci tombe ensuite dans un monde rude où tout lui paraît violent et dangereux⁹⁵. L'enfant fera tout à l'avenir pour combler ce manque vital et apaiser ce sentiment de détresse, c'est-à-dire pour renouer avec le lien maternel et retrouver la sécurité et la paix de ce monde foetal. Nombre de mystiques et de religions apparaissent ainsi comme des réponses salutaires à cet état de détresse connu de tous les êtres humains, et à cette profonde angoisse existentielle. Les mystiques de l'amour et de la charité dans le Christianisme, le Yoga et ses états d'union humano-divine, voire de fusion cosmique⁹⁶, le tantrisme hindo-tibétain et son érotisme sacralisé, le taoïsme et sa recherche de l'identité des contraires, le Bouddhisme Mahâyâna avec sa pratique hypertrophiée de la compassion et sa quête de la non-dualité saturée de vacuité, sont des exemples de ce type de réponse spirituelle et religieuse au sentiment universel de détresse. Le dzogchen, en tant que courant prônant la non-dualité et la réintégration maternelle et cosmique, ne fait pas exception.

Mais il y a plus.

Car ces états non-duels et de fusion maternelle font encore signe vers autre chose. Un acte symbolique d'une gravité sans fond et que j'ai personnellement tenté d'analyser dans l'une de mes réflexions⁹⁷. Cet acte, qui se reconnaît à la présence d'affects envahissants comme l'amour, la bienveillance, la compassion, l'altruisme..., mais aussi à celle du désir ou de la libido, même sublimée, ou encore au désir de non-dualité, est celui de l'inceste. Entendu à la fois en un sens psychologique et spirituel⁹⁸.

Les descriptions du dzogchen bön, données plus haut, le disent explicitement. La « *réunion* », la « *fusion* », l'« *inséparabilité* » du fils avec la mère lors de l'expérience méditative est bien une forme d'inceste psychologique et spirituel⁹⁹. Inceste que l'acte de réintégration – cosmique, divin, maternel – vient entériner à son tour.

Il n'est pas jusqu'à l'union de l'esprit du méditant avec celui du maître¹⁰⁰, où il est même question de « *corps de jouissance* »¹⁰¹, qui ne fasse clairement allusion à ce type d'inceste symbolique fort répandu dans la plupart des spiritualités orientales. Le maître, en tant que

94 Cf. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967, art : «Détresse (État de -)».

95 C'est l'équivalent de la « chute » moins au sens biblique qu'au sens mystique non-duel, et qu'évoque maladroitement Ph. Cornu à la p.152 de son livre.

96 Cf. M. Eliade, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1975, p.230: « Sans doute, le but suprême du Yoga, tout comme celui du tantrisme, est la **réintégration** finale, l'abolition de la dualité sujet-objet. » (c'est moi qui surligne).

97 Voir « Critique de la déraison mystique », consultable sur mon site.

98 Sur ce sujet, on pourra consulter : J.-P. Lebrun, *les couleurs de l'inceste. Se dépandre du maternel*, Paris, Denoël, 2013. P.-Cl. Récamier, *L'inceste et l'incestuel*, Paris, Dunod, 2010. A. Dufourmantelle et L. Leter, *Se trouver. Dialogue sur les nouvelles souffrances contemporaines*, Paris, JC Lattès, 2014, pp.75-96. M. Gastambide et J.-P. Lebrun, *Oreste, face cachée d'Œdipe ? Actualité du matricide*, Paris, 2013.

99 Cf. J.-L. Achard, *Les testaments de Vajradhâra et des porteurs-de-science*, op. cit., p.128 : « *Unis la Claire-Lumière Fille à la Claire-Lumière Mère qui t'est déjà familière.* »

100 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.31-32, 129, 240, 269.

101 *Ibid.*, pp.282.

lama, apparaît plus ainsi comme une mère que comme un père ou un maître, instance à laquelle le disciple doit mystiquement s'unir. Le texte de Longchenpa parle aussi de « résorptions » successives dans des corps mystiques¹⁰².

Mais qu'est-ce qu'une résorption ou une réintégration d'un point de vue psychologique - puisque la psyché du méditant est entièrement engagée dans ce type de pratiques -, sinon une forme d'union incestueuse qui ne dit pas son nom ?

Ainsi, dans un texte appartenant à l'Anuyoga, courant proche du dzogchen, est-il dit que la *bodhicita* – terme qui connote à la fois l'esprit d'éveil, la félicité mystique et la semence masculine¹⁰³ -, peut prendre la forme d'une goutte « non-duelle »¹⁰⁴. Cette goutte est la semence versée dans le « lotus » - figure imagée du sexe féminin – de la « mère » qui est la Sagesse. Or, la *bodhicita* est aussi le symbole d'un fils qui s'unit à sa mère de sagesse¹⁰⁵.

On ne saurait être plus explicite.

Tout ce qui a trait à la non-dualité et au processus de réintégration est donc d'essence à la fois maternelle et incestueuse. Il n'est pas jusqu'aux courants de la théologie négative ou de l'apophasme – qui cherchent une union avec la divinité par voie négative et en survalorisant la soumission et le silence – qui ne se trouvent gangrénés par cette tentation symboliquement incestueuse¹⁰⁶.

La vérité du dzogchen, comme celle de toutes les spiritualités non-duelles ou prônant la non-dualité, apparaît ainsi au grand jour.

Ces courants véhiculent une forme de spiritualité à finalité incestueuse où il s'agit de réintégrer un principe premier qui a une nature maternelle. Pour se perpétuer et être moralement acceptable, le dzogchen a revêtu les atours d'un Bouddhisme dénaturé, et s'est réapproprié un certain nombre de ses concepts, mais en les dévoyant.

On ne peut donc dire que le dzogchen appartient au Bouddhisme, ni qu'il en est une branche ou une excroissance même tardive. Au mieux est-il une hérésie bouddhique, au pire un parasite d'origine tibétaine ou himalayenne.

En conclusion

Loin d'être une pure spiritualité à vocation universelle, ou un trésor spirituel caché pendant des siècles et révélé au monde récemment, le dzogchen est avant tout une voie hétérodoxe et ésotérique. Ce qu'on peut appeler en langage philosophique occidental une spiritualité de la contre-culture.

102 pp.173-175.

103 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., pp.306-308.

104 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.109-110.

105 p.109 : « C'est le mandala de la *bodhicita*, le fils de la grande félicité, l'indivisibilité de l'espace matriciel et de la Sagesse primordiale. » Voir aussi p.294 sur les gouttes blanche et rouge. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op.cit., art. « Dzogrim ».

106 Cf. P. Merot, « *Dieu la mère* ». *Traces du maternel dans le religieux*, Paris, P.U.F., 2014, p.39 : « On comprend aussi que le détour par le négatif est le seul moyen de pouvoir dire quelque chose de cette expérience du maternel. Nous retrouverons cette observation avec le langage apophasique des mystiques dans leur tentative de dire l'indicible de leur expérience, rencontre du maternel. »

Et c'est sans doute ce qui la fait apprécier aux yeux d'occidentaux en délicatesse notamment avec leur christianisme et la culture de leur propre pays.

Transmissions orales par lignées¹⁰⁷, grâce à des « *tertöns* »¹⁰⁸, ces étranges découvreurs de trésors cachés et magiques - les « *termas* »¹⁰⁹ -, transmissions par signes et gestes symboliques ou par paroles sacrées, transmissions « *d'esprit à esprit* », de maître à disciple, et par lignées secrètes et traditions mystiques, tel apparaît le dzogchen dans sa configuration sociologique et religieuse. C'est-à-dire aussi et surtout rituelle.

Cette spiritualité hétérodoxe, qui imite les écoles du tantrisme tibétain tout en voulant s'en démarquer, fait usage, à l'instar des « folles sagesse »¹¹⁰, de notions transgressives, comme la réintégration et la non-dualité, mais à des fins fort peu spirituelles. La mention d'un au-delà du bien et du mal¹¹¹, ou d'une pensée qui se situerait au-delà des notions éthiques, presque sur un mode nietzschéen et qui serait le propre de la conscience éveillée - le *rigpa* du dzogchen -, pose assurément problème. Car, ce faisant, les frontières de la morale s'estompent et laissent la place à l'arbitraire le plus total¹¹².

Immoralité et/ou amoralité sont partout prégnantes dans les voies non-duelles qui se jouent des lois et des normes sociales pour les transgresser, et dont l'un des signes probants n'est autre que le refus des médiations. Refus qui connaît toujours un retournement, puisque les médiations rituelles, comme celle du maître – véritable demi-dieu qui a droit à tous les hommages –, ou celle des rites – omniprésents et incontournable –, reviennent aussi rapidement qu'elles ont été chassées. Il en est de même de la lignée qui s'origine dans un voile de légendes infantiles et peu crédibles.

Or, ce sont les médiations, comme les institutions, qui sont nécessaires à toute vie sociale et spirituelle, et qui assurent la perpétuation d'une mémoire et d'une tradition spirituelles. Et non pas le spontané et la naturel qui dépendent d'une vision romantique dénuée de tout fondement et à qui l'on prête des vertus qu'elle ne possède pas.

107 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.48

108 *Ibid.*, p.56.

109 pp.35, 56. Les « *termas* » apparaissent de nulle part aux moments opportuns, mais ne sont rien d'autre en fait que des reliques religieuses.

110 On appréciera l'oxymore. Voir, Chögyam Trungpa, *Tantra. La voie de l'ultime*, Paris, Le Seuil, 1996 pp.65-66.

111 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, op. cit., pp.210, 218 : « Dans la réalisation il n'y a ni bien ni mal (...). Il n'y a ni bien ni mal dans la compréhension des expériences qui croissent et qui diminuent ».

112 On peut le mesurer à cette déclaration d'un propagateur américain du dzogchen : « Dans la voie de la libération spontanée, il n'existe ni concept de renonciation - car si c'est toujours mon énergie qui se manifeste, elle peut le faire de nombreuses manières -, ni concept de transformation - car nous partons du principe que je me trouve déjà dans un état de pure présence, de contemplation. Si je me trouve un instant dans un état de contemplation, je vois que la colère et la compassion ne sont qu'une seule et même chose. Le bien et le mal ne font qu'un. Dans cet état, il n'y a rien à faire, nous nous libérons parce que nous nous trouvons dans notre propre dimension énergétique, sans rien fuir et sans renoncer à quoi que ce soit. Tel est le principe de la libération spontanée ». Cité sur le site internet de P. Fenner: <http://eveilimpersonnel.blogspot.com/2007/09/la-liberation-naturelle-peter-fenner.html>.

René Girard l'avait fort pertinemment relevé au sujet des religions archaïques comme la religion dionysiaque en Grèce, à laquelle le shivaïsme en Inde et le tantrisme tibétain comme le dzogchen peuvent être comparés : « *La pensée qui assimile la violence à la perte des différences doit aboutir au parricide et à l'inceste comme terme ultime de sa trajectoire.* »¹¹³

La réintégration et l'union non-duelle participent à ce type de meurtre symbolique et de transgression spirituelle¹¹⁴. Et c'est ce que prônent effectivement, au moins d'un point de vue symbolique et spirituel, les voies de la non-dualité.

L'auteur et traducteur a cependant l'honnêteté de souligner que du point de vue des « *sûtras* », c'est-à-dire en fait du bouddhisme historique et ancien, le dzogchen ne peut apparaître que comme une innovation inauthentique¹¹⁵. C'est-à-dire comme une hérésie, pourrait-on dire. Et d'ajouter qu'il faudrait alors, si l'on s'en tient toujours à ce point de vue, rejeter non seulement le dzogchen mais aussi le tantrisme, ainsi que tout ce qui provient du bouddhisme Mahâyâna, tant les productions de ces derniers courants sont controuvées¹¹⁶.

Personnellement, j'adhère totalement à ce jugement qui me paraît parfaitement fondé, en droit comme dans les faits. Et je regrette qu'il ne soit pas plus partagé par d'autres personnes, hormis quelques esprits éclairés¹¹⁷.

Le Bouddhisme est une sagesse trop profonde et trop précieuse pour être laissée à des auteurs peu scrupuleux et qui se félicitent qu'une « voie », qu'on ne sait plus comment appeler ni qualifier précisément, ne fasse aucune place au religieux ni au ritualisme. Au moins en apparence, comme nous venons de le voir en ce qui concerne le dzogchen. Car cette « voie », réputée être au-dessus de toutes les autres, se situe en fait à la périphérie d'un monde religieux désuet et qui est en pleine décadence depuis longtemps, celui du tantrisme tibétain.

Cette voie emploie pour se diffuser des moyens on ne peut plus sacrés, comme des rituels religieux qui peuvent se comparer à n'importe quel autre rituel, et un culte de l'ésotérisme que l'on retrouve dans tous les cultes à mystère et les spiritualités dévoyées et controuvées.

113 Cf. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1990, p.115.

114 Cf. M. Eliade, *Techniques du Yoga, op. cit.*, p.230. Et, M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, p.107: « (...) le *samâdhi* comme tous les états paradoxaux, équivaut à une **réintégration** des différentes modalités du réel en une seule modalité: la plénitude non différenciée d'avant la Création, l'unité primordiale. Le yogin (...) réalise également un rêve, qui obsède l'esprit humain dès les débuts de son histoire: coïncider avec le Tout, recouvrer l'Unité, refaire la **non-dualité** initiale, abolir le Temps et la Création, abolir en particulier la bipartition du réel en objet-sujet. » (c'est moi qui surligne).

115 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit, op. cit.*, p.73.

116 *Ibid.*, p.35.

117 Un auteur comme D. Treutenaere, qui a rédigé une thèse sur le bouddhisme ancien et la question de la réincarnation, partage mon opinion.

Table des matières

Introduction	
I - Qu'est-ce que le dzogchen ?	p. 1
II - Quelques exemples	p. 2
III - Erreurs et contre-sens : les problèmes posés par la présentation du livre	p. 4
IV - La question de la réintégration	p. 10
En conclusion	p. 14
