

Saint Pons, Ardèche
Week-end philo de la Pentecôte 2015

LE BOUDDHISME
Non violence, Compassion, Méditation

Le bouddhisme, qui est à la fois une philosophie et une religion, s'est, depuis son apparition en Inde au Ve siècle avant notre ère, répandu sur une grande partie de l'Asie, de l'Inde au Japon, avant d'arriver au XIXe siècle en Europe, où il est l'objet d'un intérêt toujours croissant. Il s'agira de se demander si le succès du bouddhisme et de ses principes les plus fondamentaux, non violence, compassion et méditation, ne révèle pas en creux ce qui fait cruellement défaut à l'Occident moderne. Ce sera là l'enjeu de ce séminaire.

PROGRAMME

Lundi 23 mai : 14h-18h

Françoise DASTUR, professeur honoraire de philosophie

La question de la non violence : Hindouisme, Jaïnisme, Bouddhisme

L'ahimsâ, mot sanscrit souvent traduit par non violence, qui signifie plus précisément non (*a*) nuisance (*himsâ*) à l'égard des êtres vivants, trouve son fondement dans une injonction védique et plonge ses racines dans le passé le plus reculé de l'Inde. Elle a pour origine la doctrine de la réincarnation des âmes qui conduit à voir dans tous les êtres vivants des égaux et a surtout été pratiquée dans les sectes des renonçants et des ascètes errants qui s'opposaient à la caste sacerdotale des brâhmanes et à leurs pratiques sacrificielles. C'est au Ve siècle avant J.-C. qu'elle a reçu son application la plus radicale avec le jaïnisme, religion fondée par Mahavira, contemporain du Bouddha. C'est en vue d'obtenir la délivrance du cycle des renaissances successives que le jaïnisme a développé la pratique de certaines techniques (yoga) et a prescrit le respect de plusieurs préceptes, dont le premier, et le plus important, est le respect de la vie. L'éthique de *l'ahimsâ* a ainsi déterminé toute la pratique jaïn : le moine jaïn doit par exemple balayer le chemin devant lui pour ne pas écraser de petits animaux et se couvrir la bouche d'un tissu fin pour éviter d'avaler des insectes. Mais c'est essentiellement le bouddhisme, qui a été le vecteur de la diffusion de *l'ahimsâ*, laquelle constitue aussi un élément fondamental de l'hindouisme et de sa pratique du végétarisme. Il s'agira de montrer que *l'ahimsâ* bouddhique est inséparable de cette compréhension de la nature ultime des choses et de l'esprit humain que procure l'expérience d'Eveil (*bodhi*) spirituel vécu par le Bouddha et qui constitue l'objectif ultime de la vie d'un bouddhiste.

Dimanche 24 mai : 14h-17h 30

Patrick CARRE, sinologue, tibétologue, traducteur

Prendre et donner : une pratique de la compassion dans le bouddhisme

À la rescousse de la compassion que menacent la fatigue, le découragement, l'angoisse et le dépit, vient la vacuité ou le constat qu'aucune réalité ne répond au nom qu'un jeu de conventions appelle « compassion ». Il le faut pourtant. Elle ne doit jamais faiblir ni cesser, cette compassion dont les bodhisattvas ont fait une seconde nature et qui consiste en l'impossibilité de tolérer la souffrance d'autrui et l'action qui s'ensuit pour la supprimer temporairement et ultimement. La compassion

s'exerce dans la pratique sociale, par exemple, où elle peut immédiatement montrer ses effets, mais dans un premier temps il est recommandé de la cultiver en recourant à la méditation. Parmi les traditions d'« entraînement de l'esprit » (tib. *lodjong*) dont le Tibet peut s'enorgueillir, il en est une appelée simplement « prendre et donner » (*tong-len*) dont la pratique, simple aussi, est source de bienfaits aussi bien pour autrui que pour soi-même. Je me propose donc, dans un premier temps, de présenter la vision tibétaine de la compassion et de sa pratique à la lumière de la vacuité. J'aimerais ensuite présenter la méthode de *tong-len* et quelques-uns des procédés méditatifs en jeu lors de la pratique de cette méthode.

Françoise JANIN (Eco-Village du Hameau des Buis, Ardèche) : 17h30-18h
Témoignage : Etre bouddhiste en France

Lundi 25 mai : 9h-11h 30

Andrei LAURENTIU, professeur de philosophie (Amiens) et japonisant
Théorie et pratique dans le Zen. L'éveil entre silence et parole

Le Zen est l'héritier japonais d'une tradition bouddhiste chinoise : le Chan (禪), dont le nom est la transcription chinoise de la notion sanskrite *dhyāna*, qui signifie « méditation ». Comme son nom l'indique, cette forme de bouddhisme se caractérise d'emblée par l'accent qu'elle met sur la méditation, entendue comme pratique du corps et de l'esprit. Toutefois, un des textes les plus anciens, attribué à Bodhidharma et intitulé *Le traité des deux accès et des quatre pratiques* (二入四行論), parle d'une méthode pour parvenir à l'éveil qui est à la fois théorique et pratique. Il s'agit, d'une part, d'avoir la conviction que la nature-de-buddha (佛性) est présente en chacun (côté théorique) et, d'autre part, que cette nature peut être réalisée à travers une pratique intense appelée « contemplation murale » (壁觀). Les différentes interprétations du rapport entre l'aspect théorique et l'aspect pratique de l'enseignement ont donné lieu au sein du Zen à de véritables tensions concernant les techniques de méditation. Au Japon, cela prend la forme d'une opposition entre des méthodes qui mettent en avant une pratique silencieuse (默照禪) et d'autres fondées sur une pratique de parole (看話禪). Deux écoles, le Sōtō (曹洞宗) et le Rinzai (臨濟宗), revendiquent à des degrés divers l'une et l'autre de ces méthodes. Afin de rendre compte de cette tension entre théorie et pratique qui caractérise le Zen, nous allons prendre appui sur les écrits du moine Dōgen Kigen (道元希玄) (1200-1253), fondateur de la branche Sōtō au Japon. Parce qu'il s'est fait le champion de la méditation assise, *zazen* (坐禪), la démarche du maître japonais s'avère intéressante à plus d'un égard.

Michelle BAJ-STROBEL, ethnologue (Vientiane) : 11h30-12h
Témoignage : Le bouddhisme Theravada au Laos

Bibliographie indicative :

- Claude B. Levenson, *Le bouddhisme*, PUF, Que sais-je ?, 2004
 Louis Renou, *L'hindouisme*, PUF, Que sais-je ?, 2008
 Paul du Breuil, *Les Jains de l'Inde*, Aubier, coll. « Présence et pensée », 1990
 Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Nouvelle édition augmentée, Seuil, 2006
 Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Flammarion, 1998.

Françoise DASTUR

La question de la non violence : Hindouisme, Jaïnisme, Bouddhisme

Nous avons choisi cette année de consacrer le week-end philo que nous organisons depuis maintenant sept ans ici avec l'aide de la municipalité de St Pons et d'Artefilosofia au bouddhisme, qui est à la fois une religion et une philosophie et qui soulève un intérêt sans cesse croissant en Occident depuis les années 1970. Pour tenter de comprendre les raisons de cet intérêt, il nous a semblé nécessaire de nous consacrer à l'examen de certains de ses principes fondamentaux, non violence, compassion et méditation, ce que nous permet la présence de Patrick Carré, grand spécialiste et traducteur du bouddhisme tibétain et du bouddhisme chinois, et de Laurentiu Andréi, philosophe qui consacre ses travaux au bouddhisme japonais. Je me propose moi-même, dans cette introduction, de traiter de la question de la non violence, s'efforcer de ne pas nuire aux êtres vivants ni de leur ôter la vie constituant un des cinq préceptes principaux du bouddhisme.

Mais il faut auparavant dire quelques mots de l'histoire du bouddhisme, religion et philosophie vieilles de plus de 2500 ans. On ne connaît pas avec précision les dates de naissance et de mort de Siddhartha Gautama, dit le Bouddha, c'est-à-dire l'Eveillé, mais la plupart des historiens s'accordent pour considérer qu'il a vécu au VI^e siècle avant J.C. et les recherches archéologiques les plus récentes le confirment. Il serait donc bien le contemporain de Mahavira, celui qui a établi les fondements du jaïnisme, une religion en quelque sorte concurrente du bouddhisme, mais qui, elle, n'a jamais franchi les limites de l'Inde. Cette période du VI^e siècle avant J.C. est une période de grands changements dans toute l'Asie, le Moyen-Orient et la Grèce, comme le montre le tableau suivant.

GRECE	PALESTINE	PERSE	INDE	CHINE
VIII^e siècle	VIII^e siècle		XV-VI^e siècle	
Homère	Premiers Prophètes		Védas	
Thalès 625-547	VII^e siècle :			
	Rédaction			
	de la BIBLE			
Anaximandre		VI^e siècle ?		
610-546	Prophètes	Zarathoustra		
	Post-exiliques			
Pythagore	Jérémie 625-585		Mahavira	Lao-Tseu 590 ?
580-496			599-527	
Héraclite				
535-475	Ezéchiel 595-550		Bouddha	Confucius
Parménide			563-483	551-479
520-510	Isaïe 590-550			
Socrate				

470-399

Il faut préciser que les dates indiquées, auxquelles naturellement il faut ajouter la mention « avant J.-C. » sont pour la plupart approximatives. C'est en particulier le cas pour les dates de naissance et de mort du Bouddha, que les plus récentes recherches archéologiques confirment cependant. On le voit sur ce tableau comparatif, c'est au VI^e siècle avant J.-C. qu'apparaissent en même temps les premiers philosophes de la Grèce, les penseurs fondamentaux de la Chine et que commencent à s'institutionnaliser ces grandes religions encore vivantes aujourd'hui que sont le judaïsme, le zoroastrisme, le bouddhisme et le jaïnisme. Quant à ce que l'on nomme « l'hindouisme », il remonte à une très grande antiquité. Ce terme d'hindouisme a été forgé par les colonisateurs britanniques au XVIII^e siècle à partir du terme persan *Hindu* qui désignait pour les envahisseurs musulmans les habitants du bassin de l'Indus. Je rappelle qu'avant l'arrivée des Anglais, qui ont eux-mêmes succédé aux Portugais et aux Français, qu'ils ont vaincus en 1763, l'Inde était sous domination moghole, dont la langue était le persan, les empereurs moghols ayant régné sur l'Inde de 1526 à 1707. Le terme « Indus » a aussi été utilisé par les Grecs et les Romains dans l'antiquité pour désigner la région qui s'étend au-delà de l'Indus, et que leurs habitants nomment *Bharat*, du nom d'un grand roi légendaire, *Bharata*. L'« hindouisme » correspond à ce que l'on nomme en sanskrit « *sanatana Dharma* », la loi ou l'ordre éternel, le mot *Dharma* étant un mot fondamental de la civilisation indienne, que l'on va retrouver dans le bouddhisme. Plutôt qu'une religion, car l'hindouisme n'a pas de fondateur, pas de dogmes et ne correspond à aucune institution centrale, c'est un ensemble de croyances et de sectes multiples qui reconnaissent toutes l'autorité du *Veda*. Le *Veda*, mot qui veut dire en sanskrit « vision », « connaissance » est un ensemble de textes qui auraient été révélés (par l'audition, *Shruti*) aux sages indiens nommés *Rishi*, qui sont à l'écoute du *rta*, mot qui est à l'origine du mot « rite », et qui désigne le rythme du cosmos manifesté par le cours régulier des étoiles et la succession des saisons. C'est cet ordre cosmique qui est exprimé en strophes rythmées qui ont été transmises oralement de brahmane à brahmane jusqu'à nos jours et qui constituent la tradition védique dont les premiers textes remontent au XV^e siècle av. J.-C. et s'étendent jusqu'au VI-V^e siècle av. J.-C.

Au moment de l'apparition du bouddhisme, la civilisation ancienne s'est beaucoup développée et s'est concentrée dans la vallée du Gange, et l'ensemble des croyances anciennes s'est transformé. Les anciens *deva*, divinités ou puissances naturelles (le mot veut dire « lumineux » et est à l'origine de notre mot « dieu ») de la tradition védique font place à une nouvelle conception du divin, dont le centre est toujours le concept abstrait de ce dieu suprême, impersonnel et irréprésentable qu'est Brahma, mais il forme maintenant le premier membre de la membre de la *Trimurti*, mot sanskrit qui veut dire « trois formes » et qui désigne la trinité des déités hindoues dont les autres membres sont Vishnu, celui qui préserve l'ordre cosmique, et Shiva, celui qui le détruit, et auxquels, à l'inverse de Brahma, sont dédiés de nombreux temples du nord au sud de l'Inde. C'est pendant cette période que sont composés les *Brahmana*, commentaires du Védas, et que furent compilées les *Upanishad*, mot qui signifie « venir s'asseoir » et exprime le mouvement du disciple s'asseyant respectueusement au pied du maître pour écouter son enseignement. Les Upanishad sont des commentaires proprement

philosophiques du Veda qui furent composés entre le VIII^e siècle av. J.-C. et le II^e siècle apr. J.-C. et qui forment la base de la période suivante, celle du Vedanta ou « fin » du Vêda, où se développeront jusqu'au XIII^e siècle, plusieurs écoles philosophiques.

Ce qui caractérise cette période qui s'étend du VI^e siècle avant J.-C. au VI^e siècle après J.-C. auquel on a donné le nom de « brahmanisme », c'est une nouvelle organisation sociale, celle de la société dite des castes, ce mot portugais ayant servi à désigner ce que les hindous nomment *varna*, couleur, qui fut utilisé comme symbole des différences de classes sociales issues de la division du travail, à savoir la caste sacerdotale des *brahmanes*, la caste des guerriers, les *kshatrya*, la caste des agriculteurs, bergers et commerçants, les *vaishya*, et celle des serviteurs et artisans, les *sûdra*. A l'époque védique ancienne, le système des castes n'avait d'existence officielle, même s'il y était déjà fait mention de l'opposition entre les trois classes principales, essentiellement entre les prêtres et les guerriers, et il semble qu'à l'époque du Bouddha, les *Kshatrya* tenaient la première place, politique et économique, dans la société indienne. Or c'est précisément de cette caste qu'est issu Siddharta Gautama.

On ne sait pas grand-chose de la vie du Bouddha, et il faut à cet égard souligner que le bouddhisme lui-même n'a été connu en Occident que fort tard. Certes depuis le Moyen Age les missionnaires et les voyageurs venus d'Europe avaient décrit les croyances des peuples rencontrés en Asie, de la Mongolie au Japon, mais ils n'avaient pas compris qu'il s'agissait là d'autre autre que de cultes locaux. Il faudra attendre le milieu du XVIII^e siècle pour qu'un jésuite français né à Rodez et nommé Jean-François Pons, alors en mission au Bengale, découvre que toutes ces croyances et ces pratiques renvoyaient à une seule et même tradition religieuse à laquelle on donnera par la suite le nom de Bouddhisme. Les récits de la vie du Bouddha, qui ont été conservés d'abord par la tradition orale, ne seront rédigés que plusieurs centaines d'années après sa mort. Ce que l'on sait avec certitude, c'est qu'il est né à *Lumbini*, un petit village situé actuellement sur le versant népalais de la plaine du Gange et tout proche de la frontière avec l'Inde. Mais alors le Népal n'est pas encore un pays indépendant, le nord de l'Inde est divisé en seize royaumes, et c'est dans l'un d'entre eux, que naît Siddhartha Gautama, fils du roi de la cité de *Kapilavastu*. Selon la vie légendaire que lui prête le canon bouddhiste, il aurait reçu l'éducation appropriée à la caste à laquelle il appartenait, celle des *kshatryas*, et son père espérait qu'il deviendrait un roi. Tenu à l'écart de la vue de la souffrance et de la mort, il se serait marié à seize ans, aurait eu un fils, et ne découvre qu'à l'âge de vingt-neuf ans la souffrance inhérente à la condition humaine à travers la rencontre d'un vieillard, d'un malade, d'un cadavre que l'on mène au bucher, et d'un ermite qui lui montre ce que peut être la sagesse. Il décide alors de quitter le palais, de renoncer à sa vie princière, et de commencer une vie d'ascèse, semblable à celle de nombreux ascètes hindous que l'on peut encore rencontrer aujourd'hui en Inde, celle des renonçants, des *sannyāsin* ou *sannyāsin*, ou *sādhu*, mot qui veut dire « celui qui a atteint son but », qui s'adonnent à des pratiques de méditation, *dhyāna* en sanskrit, *jhāna* en pâli, ce dernier mot étant utilisé dans les écrits des bouddhistes. On suppose que c'est la langue que parlait le Bouddha, car le sanskrit, mot qui veut dire

parachevé, est la langue savante, le *pāli* étant lui une des langues populaires ou *prākṛit* parlées en Inde à cette époque.

En compagnie de cinq condisciples qui sont, comme lui, à la recherche de la vérité, Siddhartha Gautama suit ainsi dans divers lieux les enseignements de plusieurs brahmanes, sans parvenir à accéder à ce qui est le but suprême auquel aspirent tous les renonçants, le *samādhi*, accomplissement, l'état dans lequel le soi individuel, l'*ātman*, mot sanscrit pour l'âme, dont le sens premier est souffle, tout comme pour le grec *psychè*, doit s'unir à l'absolu, à Brahman. Ce que cherchent les hindous, c'est en effet la délivrance, *moksha*, du cycle perpétuel des renaissances successives, *le samsara* ou transmigration. C'est la notion bien connue de *Karma*, acte, du verbe *kar*, faire en sanscrit, qui désigne la somme de ce qu'un individu a fait, qui est à l'origine des réincarnations successives, comme l'expliquent les Upanishads. La vie actuelle d'un individu est donc à considérer comme le résultat des actions des vies passées, l'âme changeant de corps après la mort, le but suprême étant, en améliorant constamment son karma par de bonnes actions, de parvenir à se libérer du cycle des renaissances. L'hindou n'aspire pas en effet, en tant qu'individu, à la vie éternelle, mais au contraire il aspire à se délivrer de l'individuation, de se fondre dans l'absolu, et c'est là le but des pratiques ascétiques auxquelles se livra Siddhartha Gautama pendant six ans sans pourtant y parvenir.

Il décida donc de trouver une autre voie, d'abandonner les mortifications qui l'ont conduit aux portes de la mort, et de se concentrer sur la méditation. C'est ainsi, disent les textes, qu'il atteint la *bodhi*, l'éveil, l'illumination, à Bodhgaya, au Bihar, assis sous un pipal, un arbre sacré de l'Inde. La voie qu'il suivra désormais est la voie du milieu, une voie évitant les extrêmes, l'attachement aux sens tout comme les mortifications ascétiques. C'est ce qu'il expliquera quelques semaines plus tard à Sarnath, cité proche de Varanasi (Bénarès) vers laquelle il se dirige. C'est là, dans le Parc aux Gazelles qu'il dispense son premier enseignement à ses disciples, sur les quatre nobles vérités : sur l'existence de la souffrance, sur son origine, sur la possibilité de la cessation de la souffrance et sur la voie qui y mène, la voie du milieu. Il va donc continuer à pérégriner dans le Magadha, le plus grand des seize royaumes de l'Inde ancienne, et à enseigner cette voie à tous ceux qu'il rencontre pendant toutes les années qui lui restent à vivre, jusqu'au moment de sa mort, à l'âge de quatre-vingts ans, à Kushinâgar.

L'enseignement du Bouddha a été codifié par la suite au cours de trois conciles qui ont été tenus par ses disciples, le premier un an après sa mort, les deux autres en 367 et 250 avant J.-C., ce dernier concile, qui eut lieu à Paliputra, au Bihar, la capitale des empereurs Chandragupta et Asoka, se termina par un schisme qui opposera les tenants de la doctrine dite des Anciens, *Theravada*, nommé par la suite « Petit Véhicule », qui s'étendra à Ceylan et à toute l'Indochine, et celle qui donnera par la suite l'école du *Mahayana*, le « Grand véhicule », qui prendra un essor considérable en se répandant dans toute l'Asie centrale, la Chine, et jusqu'en Corée et au Japon, pour revenir ensuite au Tibet. Ce qui les distingue, pour le dire rapidement, c'est que le but du pratiquant *mahâyâna*, qu'il soit moine ou laïc, est de devenir *bodhisattva*, c'est-à-dire celui qui cherche à atteindre l'Eveil, pour sauver tous les êtres, alors que le pratiquant *theravâda* se concentre d'abord sur son propre salut.

Il faut dire ici un mot de l'empereur indien Ashoka (304-232 av. J.-C.), personnage d'exception, qui est à l'origine de la première diffusion du bouddhisme. Après la conquête d'une grande partie de

l'Inde au moyen d'une guerre terriblement meurtrière, il traverse une crise morale et politique qui le conduit à faire une retraite d'un an dans un monastère et à faire des dons aux brahmanes, mais aussi aux jaïns et aux bouddhistes. Il adopte alors les principes non violents du bouddhisme et s'emploie à organiser pacifiquement son grand empire à travers un corps de fonctionnaires et une série d'édits gravés sur des rochers ou des colonnes dispersés dans tout le pays pour diffuser son idéal de tolérance et de non violence. Il interdit les sacrifices d'animaux, encore en usage dans l'hindouisme, promeut le végétarisme, traite de manière égale toutes les religions et encourage la diffusion du bouddhisme en envoyant des émissaires dans tout le pays et même au-delà des frontières, à Ceylan, en Syrie, en Macédoine et en Egypte. Voici l'exemple d'un de ses édits :

« Ce don (le dharma) consiste à traiter équitablement esclaves et serviteurs, à obéir à la mère et au père, à user de libéralité envers les amis, connaissances, parents, brâhmanes et ascètes et à ne pas tuer les animaux. » (Ashoka, édit 10).

La pratique du bouddhisme s'est donc répandue dans toute l'Inde et a perduré pendant treize siècles. Mais suite au renouveau du brahmanisme et à l'arrivée de l'Islam, les terre d'origine, les Musulmans s'étant installés en Inde du Nord depuis le Xe siècle, le bouddhisme décline à partir du VIIIe siècle pour disparaître complètement de sa terre d'origine vers le XIIIe siècle, non sans avoir cependant profondément influencé la pensée indienne.

Hindouisme, jaïnisme et bouddhisme ont beaucoup de choses en commun. Il faut donc mettre l'accent sur ce qui distingue fondamentalement le bouddhisme des écoles brahmanistes hindoues qui ont fleuri depuis le VIe siècle et jusqu'au début des temps modernes et avec lesquelles il est entré de manière fructueuse en interaction. Tout comme le jaïnisme, le bouddhisme, qui affirme l'égalité de tous les vivants et s'oppose au système des castes, ne reconnaît aucun dieu créateur, la vénération et le culte s'adressant au Bouddha. L'affirmation de l'impermanence (*anitya*) de toutes choses et de l'absence en toutes choses d'un soi permanent (*anatman*) forment les points doctrinaux fondamentaux du bouddhisme. Les bouddhistes croient cependant dans la transmigration, au cycle des renaissances (*le samsara*), mais pas à la renaissance de cette entité permanente que les hindoues nomment l'*atman*, le processus de la transmigration étant pour eux semblable à l'écoulement de l'eau toujours changeante d'une rivière. Ce à quoi il s'agit pour eux d'atteindre, c'est à la libération (*moksa*) de la transmigration, plus précisément à l'extinction, *nirvana*, mot qui signifie littéralement expiration, mais qu'il ne s'agit pas d'identifier à la mort, mais à la sortie de l'ignorance et de l'attachement au soi, qui est le but final de la pratique de l'Eveil, *bodhi*.

On a certes essentiellement affaire avec le bouddhisme à une pratique et à une éthique, mais aussi à une philosophie d'une grande profondeur qui a été développée de manière magistrale par Nagarjuna, moine et penseur bouddhiste du IIe siècle, né au sud-est de l'Inde, fondateur de l'école du Milieu (*Madhyamaka*), et l'un des plus grands penseurs de l'Inde. Le thème central de sa pensée, c'est la notion de *sunyata*, de vacuité, dont on retrouve la racine dans le mot zéro, *sunya*. C'est cette idée qui, chez Nagarjuna, est à la base de la non indépendance de toutes choses et exprime leur absolue

relativité, aucune chose n'ayant en elle-même une nature pouvant la définir de manière intrinsèque, mais toutes étant interdépendantes entre elles. Il n'est donc pas possible d'assigner une cause première à l'ensemble complexe d'interrelations de toutes choses entre elles. Il faut par conséquent abandonner les concepts d'existence et de non existence puisqu'ils présupposent tous deux la notion d'existence autonome ou séparée. Mais cela ne veut cependant pas dire que rien n'existe, mais simplement qu'il n'y a pas un monde constitué de choses indépendantes.

Je voudrais, après ce bref aperçu historique, en venir à la question de la non violence dont on a vu déjà, avec l'exemple d'Ashoka, qu'elle représentait un précepte important du bouddhisme. Il n'est pas possible de résumer en quelques mots l'enseignement du Bouddha, mais il faut au moins mentionner la règle des quatre sentiments ou qualités morales qui doivent être développées par les adeptes et qu'on nomme aussi les quatre « incommensurables », car ils sont illimités :

La bienveillance, *maitri* ou souhait que tous les êtres soient heureux

La compassion, *karuna* ou souhait que tous les êtres soient délivrés de la souffrance

La joie altruiste, *muditā* ou souhait que tous les êtres trouvent la joie

L'équanimité ou détachement, *upeksā* ou état de paix face à toute circonstance

On retrouve en effet cette même règle dans la pensée hindoue et dans le jaïnisme, de même que celle qui s'exprime dans le premier des cinq préceptes de l'éthique bouddhiste qui enjoint de ne pas nuire aux êtres vivants ni prendre la vie, à savoir le principe de la non violence, *ahimsā*, mot qui signifie précisément non blessure ou dommage, *himsa*, qui apparaît aussi dans les textes hindous et qui deviendra le principe fondamental du jaïnisme, religion qui se développe en Inde en même temps que le bouddhisme. Dans toutes les sociétés anciennes, dès qu'elles ont atteint un certain degré de développement, il s'est agi de limiter les conflits qui surgissent entre les humains et de réguler la violence. C'est là l'origine de la fameuse loi du talion, mot qui vient du latin, *talis*, tel, pareil, dont on connaît bien l'énoncé : « œil pour œil, dent pour dent » dont l'énoncé remonte à une haute antiquité, puisqu'on le trouve dans le Code d'Hammurabi, le roi de Babylone, en 1750 avant J.-C., qui a été gravé sur une stèle que l'on peut voir au Musée du Louvre. Cette loi permet d'éviter que les hommes se fassent justice eux-mêmes et introduit ainsi un principe de réciprocité et de justice entre le crime et la peine, et c'est le même souci de justice qui va beaucoup plus tard, au VI^e siècle, conduire la cité grecque d'Athènes à interdire la vengeance privée, la cité ayant seule le droit de prononcer des condamnations. La loi du talion est également citée à plusieurs reprises dans la Bible, dont on sait aujourd'hui qu'elle a été rédigée seulement à la fin du VII^e siècle avant J.-C. A cela s'oppose d'autres passages de la Bible, en particulier celui du fameux cinquième commandement :

« Mais si malheur arrive, tu paieras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure. » Exode, 21,23-25

« Si quelqu'un verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé. » Genèse IX, 6

« Ne dis pas : Comme il m'a traité, je le traiterai, je rends à chacun selon ses œuvres. » Proverbes, 24,29

« Tu ne tueras point » Exode, 20, 13

Dans tous ces cas, il s'agit uniquement de l'interdiction du meurtre d'un autre humain, alors dans l'*ahimsa*, il s'agit de l'interdiction de tuer les êtres vivants en général. Cela s'explique par le fait que la croyance en la transmigration, au *samsara*, qui implique la possibilité d'une réincarnation dans le corps d'un animal, est partagée par l'hindouisme, le jaïnisme et le bouddhisme. On trouve la trace de cette croyance aussi chez les anciens Grecs, comme on peut le voir dans le mythe que raconte Platon à la fin de son dialogue intitulé *La République*, dans lequel les âmes, après la mort, doivent choisir de se réincarner dans un nouveau corps, qui peut être celui d'un humain ou d'un animal, comme c'est le cas pour le poète Orphée qui choisit de se réincarner en cygne, alors qu'Ajax le guerrier choisit de se réincarner en lion, le roi Agamemnon en aigle, et Ulysse l'avisé en simple laboureur. C'est à partir du VI^e siècle environ que la théorie de la réincarnation, absente des Védas, est adoptée par les hindous, et c'est aussi à cette époque que l'on commence à voir apparaître le mot *ahimsa* dans une des premières Upanishad et aussi dans ce grand poème philosophique qu'est la *Bhagavad Gita*, Le chant (*Gita*) du Seigneur (*Bhaga*), texte fondamental de l'hindouisme, qui forme la partie centrale du long poème épique *Le Mahabharata*, et qui date probablement du Ve siècle avant J.-C. Le sujet de ce poème épique, sept fois plus long que l'Iliade et l'Odyssée réunis, est la guerre entre deux branches de la même famille, et le court fragment de ce poème qu'est la *Bhagavad Gita* est constitué par le dialogue entre le dieu Krishna et le guerrier Arjuna à la veille d'une bataille entre les deux prétendants au pouvoir. Bien que la violence n'y soit pas strictement condamnée, l'*ahimsa* y est cependant proclamée par Krishna comme le plus haut *Dharma*, la plus haute Loi. Il y a en effet à cette époque tout un débat dans l'hindouisme concernant la violence et les sacrifices d'animaux qui sont alors devenus l'apanage exclusif de la caste des brahmanes. Il faut ici souligner qu'en Iran, Zarathoustra ou Zoroastre, selon son nom grec, qui a vécu au plus tard au VI^e siècle avant J.-C., a déjà à cette époque pris position contre les pratiques religieuses de son temps et contre le polythéisme alors régnant. Fondateur d'une religion monothéiste, Zarathoustra s'est élevé contre les sacrifices sanglants offerts aux dieux. C'est là un aspect important de la nouvelle doctrine qu'il propage, qui promet l'instauration d'un nouveau comportement vis à vis des animaux. On trouve ainsi dans l'*Avesta*, le livre sacré des zoroastriens, l'idée d'une sollicitude générale pour tous les êtres de la création qui préfigure le sentiment de pitié universel qui animera la pensée du Bouddha.

Ce n'est donc pas dans chez les brahmanes, mais chez les renonçants, les sannyasins, que l'*ahimsa* va trouver son origine. Le *Sannyāsa* ou *saṃnyāsa*, c'est-à-dire le complet (*sam*) abandon (*nyasa*), le renoncement au monde, constitue le quatrième et dernier stade de la vie selon la tradition védique, celui pendant lequel l'homme ou la femme, après avoir accompli leurs devoirs familiaux, se consacre à la recherche spirituelle en se retirant du monde ou en rejoignant une de ces

communautés spirituelles qu'on nomme *ashram*. Mais ce mode de vie non violent peut aussi être choisi à un plus jeune âge, ce qui est le cas des errants ascètes cherchant la *moksa*, la délivrance que l'on peut encore de nos jours rencontrer en Inde.

Or c'est ce même mode de vie qui est prôné par le jaïnisme, qu'on peut littéralement définir comme la religion de la non violence. Cette religion, qui est demeurée quasiment inconnue en Occident du fait qu'elle n'a jamais dépassé les frontières de l'Inde, est cependant encore bien vivante, puisqu'elle compte environ dix millions d'adeptes dans le monde, ce qui est néanmoins peu de choses comparé aux centaines de millions de bouddhistes. Le jaïnisme (du mot sanskrit *jina*, vainqueur) est apparu avant le bouddhisme, au Xe siècle avant J.-C., mais sa forme définitive lui a été donnée au VIe siècle par un contemporain du Bouddha, Mahavira, né à Vaisali, une ville du Bihar située à quelques 350 km de Lumbini. Appartenant lui aussi à la caste des Kshatryas, les textes jaïns expliquent qu'il choisit à trente ans, comme le Bouddha, de devenir un ascète, qu'il se dépouilla par la suite de tout vêtement et qu'il atteignit l'omniscience douze ans plus tard, d'où le nom qu'on lui donna alors de *Mahavira*, grand héros. Il se consacra alors lui aussi à l'enseignement, constitua autour de lui une communauté monastique et ascétique obéissant aux principes de chasteté, rejet de la violence, du mensonge et de la possessivité.

Le but de la vie pour les jaïns est le même que pour les hindous et les bouddhistes : il s'agit de se délivrer du cycle des réincarnations, du *samsara*, ce qui s'obtient, comme dans l'hindouisme, par la pratique du yoga, mot qui signifie « union, joug », et qui désigne une discipline qui vise au moyen de la méditation, de l'ascèse et des exercices corporels à réaliser l'unification des aspects psychiques, physiques et spirituels de l'être humain. Mais comme le bouddhisme, le jaïnisme rejette toute idée d'un dieu créateur, le divin résidant pour lui dans tous les êtres vivants. C'est le respect de l'*ahimsa* qui fait du jaïnisme une philosophie de la tolérance, car elle professe l'*Anekantavada*, la doctrine de la non (*an*) exclusivité (*eka*) des (*anta*) points de vue (*vada*) selon laquelle la réalité étant trop complexe, elle ne peut être réduite à un point de vue univoque. Le jaïnisme lui aussi a connu un schisme au IIIe siècle qui a opposé ceux qui voulaient suivre le vœu de nudité de Mahavira, les *Digambara*, les « vêtus de ciel », et les autres, les *Shvetambara*, les « vêtus de blanc ».

Le jaïnisme a prôné la non violence absolue envers tous les êtres vivants et a été à l'origine de l'expansion du végétarisme auquel se conforme une grande partie des hindous et des bouddhistes. C'est ce qui explique que certains ascètes jaïns portent sur le visage un masque de coton afin de ne pas avaler d'animaux microscopiques et balaient devant eux afin de ne pas marcher sur des insectes. Poussé à l'extrême, le respect absolu de la vie débouche sur le suicide par le jeûne qui, dans le jaïnisme primitif, était considéré comme le plus sublime exemple de la cessation du *karma*. C'est cette doctrine de l'*ahimsa* que Gandhi, qui est né dans une région de l'Ouest de l'Inde, le Gujerat, où le jaïnisme a essaimé, a voulu mettre en pratique et fait ainsi connaître à l'Occident.

C'est pourtant le bouddhisme, grâce à l'expansion en dehors des frontières de l'Inde qu'il a connu depuis le IIIe siècle avant J.-C. qui a été le vecteur le plus important de l'idéal de non violence, bien qu'il ne le comprenne pas de manière aussi intransigeante que le jaïnisme. C'est en particulier le cas en ce qui concerne le végétarisme. Il faut ici souligner que dans l'Antiquité, et cela ne vaut pas

seulement pour l'Inde, tuer un animal relevait d'un processus rituel, ce que les sociétés dites « primitives » qui subsistent encore sur la planète savent bien. C'est ce qui explique que dans le brahmanisme, le sacrifice animal était considéré comme acceptable, car comme le disent les textes hindous, « tuer dans le sacrifice n'est pas tuer », cela ne relève donc pas pour eux de l'*himsa*, de la violence, mais comme un rite nécessaire au bon fonctionnement de l'ordre cosmique. Dans le bouddhisme comme dans le jaïnisme, la mise à mort de l'animal perd sa valeur rituelle, le sacrifice sanglant est condamné et le végétarisme est par conséquent encouragé. C'est ce qui s'est passé avec la politique qu'a menée l'empereur Ashoka qui fut un fervent propagateur de l'*Ahimsa* et du végétarisme, ce qui explique que la pratique du sacrifice sanglant par les brahmanes a fini par disparaître presque totalement sur tout le territoire indien. Le végétarisme se voit ainsi encouragé, mais non imposé par le canon bouddhiste. C'est ce qui explique que dans certaines traditions bouddhistes, et en particulier dans le Theravada, le végétarisme ne soit pas obligatoire.

L'*ahimsa* bouddhique ne se réduit pas à la seule pratique du végétarisme, mais elle inclut toute une culture de la paix à laquelle il s'agit de s'entraîner au moyen de la méditation et de l'étude. Car, comme nous le verrons demain, l'autre versant de ce concept négatif qu'est l'*ahimsam* est la compassion, *karuna*. Le bouddhisme est dans son ensemble parvenu depuis sa naissance il y a 2500 ans à maintenir et à conforter les éléments de la culture de paix et de non violence prônée par le Bouddha. Ce qui ne veut pas dire que les bouddhistes comme c'est aussi le cas pour les adeptes d'autres religions, se soient toujours conduits de manière irréprochable. Les violences opérées aujourd'hui par les bouddhistes du Myanmar, ex Birmanie, à l'encontre des Rohingyas, de confession musulmane, entachent l'image que l'on a pu se faire du bouddhisme. Un fondamentalisme bouddhiste existe au Myanmar et il s'exprime à travers les discours d'un moine du nom de Wirathu et de son mouvement. Et l'on sait qu'un fondamentalisme bouddhiste existe au Sri Lanka, ex Ceylan, et qu'il s'est montré particulièrement virulent contre les Tigres tamouls. Mais il y a aussi dans ces pays des initiatives venues d'autres bouddhistes pour tenter de restaurer tolérance et respect réciproque entre les communautés différentes. C'est précisément pour les encourager que plusieurs enseignants de renommée internationale du Canada, des Etats-Unis, de France, du Japon, de Grande-Bretagne, du Sri Lanka et de Thaïlande ont publié en décembre 2014 une Tribune commune dans les journaux birmanis intitulée « Une réponse des responsables bouddhiste mondiaux face à la montée des violences ethniques contre les musulmans au Myanmar » :

À nos frères et sœurs bouddhistes du Myanmar,

Nous, responsables bouddhistes mondiaux, tenons à exprimer notre bienveillance et notre préoccupation pour les difficultés auxquelles la population du Myanmar est actuellement confrontée. Bien qu'il s'agisse d'un moment de grand changement positif pour le Myanmar, nous sommes préoccupés par la montée des violences ethniques et les attaques ciblées contre les musulmans dans l'État de Rakhine et par la violence à l'encontre des musulmans et d'autres communautés dans l'ensemble du pays. Les Birmans sont un peuple noble, et les bouddhistes birmans portent en eux une

longue histoire du respect du dharma [l'enseignement du Bouddha]. Nous tenons à réaffirmer au monde les principes bouddhistes les plus fondamentaux de nonviolenace, de respect mutuel et de compassion et à vous soutenir dans leur exercice. Ces principes fondamentaux enseignés par le Bouddha sont au coeur de toute pratique bouddhiste : les enseignements bouddhistes sont fondés sur les préceptes de ne pas tuer et de ne blesser quiconque. Ils sont fondés sur la compassion et le soin mutuel. Ils respectent chacun quelle que soit sa classe sociale, sa caste, sa race ou sa croyance. Nous sommes avec vous pour défendre courageusement ces principes bouddhistes, quand d'autres voudraient diaboliser ou nuire aux musulmans ou à d'autres groupes ethniques. Ce n'est que dans le respect mutuel, l'harmonie et la tolérance que le Myanmar peut devenir une grande nation moderne profitable à tous et un formidable exemple pour le monde. Que vous soyez un sayadaw [un vénérable], un jeune moine, une jeune moniale, ou que vous soyez un bouddhiste laïque, s'il vous plaît, parlez, levez vous, réaffirmez ces vérités bouddhistes, et soutenez chaque personne du Myanmar avec la compassion, la dignité et le respect offerts par le Bouddha.

Soyez assurés de notre soutien dans le dharma

Patrick CARRE

**Prendre et donner
Une pratique de la compassion dans le bouddhisme**

À la rescousse de la compassion que menacent la fatigue, le découragement, l'angoisse et le dépit, vient la vacuité ou le constat qu'aucune réalité ne répond au nom qu'un jeu de conventions appelle « compassion ». Il le faut pourtant. Elle ne doit jamais faiblir ni cesser, cette compassion dont les bodhisattvas ont fait une seconde nature et qui consiste en l'impossibilité de tolérer la souffrance d'autrui et l'action qui s'ensuit pour la supprimer temporairement et ultimement.

La compassion s'exerce dans la pratique sociale, par exemple, où elle peut immédiatement montrer ses effets, mais dans un premier temps il est recommandé de la cultiver en recourant à la méditation.

Parmi les traditions d'« entraînement de l'esprit » (tib. *lodjong*) dont le Tibet peut s'enorgueillir, il en est une appelée simplement « prendre et donner » (*tong-len*) dont la pratique, simple aussi, est source de bienfaits aussi bien pour autrui que pour soi-même.

Je me propose donc, dans un premier temps, de présenter la vision tibétaine de la compassion et de sa pratique à la lumière de la vacuité. J'aimerais ensuite présenter la méthode de *tong-len* et quelques-uns des procédés méditatifs en jeu lors de la pratique de cette méthode.

Introduction

Parmi les nécessités du monde actuel, un certain nombre de prises de conscience s'imposent. On entend de plus en plus parler d'interdépendance entre tous les hommes même si l'on est encore loin de les considérer tous comme égaux (cf. le sort des migrants de toute condition ou la différence entre les quelque 2000 personnes assassinées par Boko Haram le 7 janvier 2015 et les 12 personnes assassinées en France quatre jours plus tard) ; après les écologistes, la condition des animaux en général (les espèces qui disparaissent au gré de l'hybris humaine), et en particulier des animaux alimentaires qui mènent une vie de prisonniers au trou, cultivés comme des arbres à viande, etc., les politiques et quelques penseurs indépendants, l'homme commence à admettre que les animaux sont eux aussi des êtres sensibles.

Ce réveil de la sensibilité *générale* est-il seulement un effet de la peur de l'inconnu, de l'effroi inspiré par l'horreur, de la panique provoquée par la terreur qui se rapproche ? (Je constate avec peine que deux chiffres continuent de décider si une information mérite d'être diffusée. Le premier doit être grand et le second petit : **grand** un grand nombre de morts et **petit** ou à peu de distance de « chez nous ». Sinon, aucun intérêt !). Mais l'esprit humain manque-t-il à ce point d'humanité ? Face aux torrents de réponses très diverses que la question a provoquées, je me limiterai à vous exposer ce que j'ai cru comprendre du point de vue du Grand Véhicule bouddhiste.

Je commencerai par quelques remarques sur le le mot compassion et quelquesuns de ses synonymes, ensuite quelques mots sur la définition bouddhiste de la compassion (S. karunâ) ensuite la compassion sans références ensuite la compassion dans les tantras supérieurs, enfin, à titre d'exercice, le tonglen.

1. La compassion en général

D'abord, je prendrai la définition « du dictionnaire », en l'occurrence le TLF que l'on trouve sur Internet : « Sentiment qui incline à partager les maux et les souffrances d'autrui. Synonymes : *apitoiement, commisération, miséricorde, pitié*; antonymes : *dureté, indifférence, insensibilité...* »

Comme ce simple sentiment présente les défauts de tous les bons sentiments, et que le simple partage empathique n'a pas de valeur morale et peut se limiter à une hypersensibilité native (la peur du sang) ou à un « vibrer avec » plus ou moins vif que nous partageons avec les animaux, il s'impose d'abord de le rehausser/dignifier en vraie sympathie puis de le cultiver pour le renforcer jusqu'à ce qu'il soit indestructible. Mais avant d'en arriver là, il faudra en passer par quelques changements intérieurs.

D'abord, ne pas confondre la compassion et ses prétendus synonymes : l'apitoiement peut émaner d'un sentiment de supériorité, émanant ainsi de l'ignorance et non d'une compréhension claire de la situation. Le mot « commisération » me fait penser à un misérable partage de misère juste bon à donner plus de travail aux consolateurs... La miséricorde est plus un attribut des saints ou de la Vierge qu'un sentiment humain, non ? Quant à la pitié, elle suscite ma colère ou ma... pitié. Je vois la pitié comme un apitoiement plus convenu, plus social, plus commun. En tout cas quelque chose qui va du haut vers le bas : quand on est pitoyable, on est en-dessous de tous – et de tout. La misère, la maladie, etc. sont des défauts et le malade, le pauvre, le migrant qui se noie sont des fautifs.

Ensuite il faut résoudre la question essentielle de savoir pourquoi il faut « aider ceux qui ne peuvent pas ou plus compter sur leur propres forces », comprendre pourquoi à toute demande d'aide, de secours, il ne faut pas commencer par répondre : « aidez-vous vous-mêmes et le ciel vous aidera. »

Je pense que dans le monde non religieux il y a autant de compassion que chez les croyants, mais je ne me suis pas penché sur la question. De par mon éducation chrétienne chez les plus ou moins intégristes catholiques, j'ai ramené quelques noms magiques comme *saint Vincent de Paul*, le plus grand ; et de Jésus, surtout, qui avait la compassion aussi alerte que stricte : de lui on aurait pu dire comme du Bouddha que tout ce qu'il faisait, c'était par amour et par compassion pour tous les êtres indifféremment.

2. La compassion « bouddhiste »

La compassion des bodhisattvas est pour eux **l'impossibilité de tolérer la souffrance d'autrui** ; c'est alors un sentiment « irréfléchi » qui se trouve à la base de tous leurs actes.

Ne pouvant naturellement plus la tolérer, les bodhisattvas agissent pour la supprimer temporairement et ultimement – et c'est cet « ultimement » qui fait la différence entre la compassion éthique simple et la compassion des bodhisattvas grands êtres.

À la rescousse de la compassion que menacent la fatigue, le découragement, l'angoisse et le dépit, vient la vacuité ou le constat qu'aucune réalité ne répond au nom qu'un jeu de conventions appelle « compassion ». Il le faut pourtant. Elle ne doit jamais faiblir ni cesser, cette compassion dont les bodhisattvas ont fait une seconde nature et qui consiste en l'impossibilité de tolérer la souffrance d'autrui et l'action qui s'ensuit pour la supprimer temporairement et ultimement.

La compassion s'exerce dans la pratique sociale, par exemple, où elle peut immédiatement montrer ses effets, mais dans un premier temps il est recommandé de la cultiver en recourant à la méditation.

3. **Compassion sans références**

Spécialité du Grand Véhicule (Mahâyâna) entièrement orienté sur « autrui » au point que le bodhisattva ne pratique ou ne s'entraîne jamais pour lui-même mais toujours pour « tous les êtres sans exception » (donc pour soi-même aussi, et certainement pas « pour les copains seulement »), la compassion est ce sentiment extraordinaire qui amène le bodhisattvas à former le vœu extraordinaire de « sauver tous les êtres » mais de ne pas « consommer le nirvāṇa » (en accédant au grand repos des activités de la bouddhité) avant qu'il n'y ait plus même un seul « microbe » à sauver...

La compassion met en jeu trois « pôles » ou « systèmes » : l'objet de la compassion, le sujet compatissant et la compassion elle-même. L'expression « objet de compassion » n'est pas très heureuse. Elle désigne cependant les êtres qui en sont les bénéficiaires. Comme dans toute situation envisagée du point de vue du Grand Véhicule, rien n'a de **réalité intrinsèque, d'existence réelle, d'essence propre, etc.**

C'est ce que rappelle la « littérature de la Connaissance transcendante » (Prajñāpāramitā), et particulièrement le *Soutra du Diamant* où le Bouddha déclare :

« L'être qui s'est réellement engagé dans le Véhicule des Bodhisattvas réfléchira comme ceci : Je dois transporter tous les êtres au-delà de la souffrance, dans la dimension du nirvāṇa sans résidu, et cependant, quand tous ces êtres, qui sont innombrables, seront passés au-delà de la souffrance, il n'y en a pas un seul qui sera passé en nirvāṇa complet. Ayant ainsi réfléchi, il cultivera l'esprit d'Éveil. Pourquoi ? Parce que si le bodhisattva entretenait la notion d'êtres animés, il ne mériterait pas le nom de bodhisattva. De même, s'il nourrissait d'autres idées comme la notion d'individu, on ne pourrait l'appeler bodhisattva. Car il n'y a aucun phénomène qui réponde à l'appellation d'« être qui s'est réellement engagé dans le Véhicule des Bodhisattvas ». [...] Si le bodhisattva venait à penser qu'il conduira tous les êtres au nirvāṇa complet, il ne mériterait pas le nom de bodhisattva. Pourquoi ? Eh bien, comme il n'y a pas réellement d'entité appelée bodhisattva, l'Ainsi-Venu déclare que dans les phénomènes il n'y a pas de soi, ni d'autre, ni d'êtres, ni de durée de vie. [...] Toutefois, l'Ainsi-Venu

déclare que le bodhisattva qui a réalisé que tous les phénomènes sont dépourvus de soi mérite vraiment le nom de bodhisattva¹. »

Déjà simplifiée, cette traduction mérite maintes autres explications qui n'ont pas vraiment leur place ici.

4. La compassion dans les tantras supérieurs

Les tantras s'étagent en quatre : le niveau *niruttara*, « sans supérieur », célèbre pour son iconographie aussi paradoxale que toutes les vérités à ce niveau. Exemples. Les quatre moments de l'approche amoureuse – dont la dernière n'est pas l'éloge du « sexe » mais de la « grande félicité » en tant que symbole physique « ressenti » du « non-dualisme »

À ce niveau, les enseignements sur l'esprit d'Éveil et la vacuité sont (presque) totalement assimilés ou intégrés et la « compassion » n'est plus un sentiment intolérable ni un chemin de croix dès lors qu'il faut l'appliquer.

Les tantrikas, comme les pratiquants du Zen qui ont atteint le *satori* (la connaissance directe de ce qui n'était qu'une déduction, ou une image, ou l'unité avec la « vacuité » qui se poursuivent sur la lancée de l'altruisme absolu ; pour eux, toutes les apparences sont pures, tous les sons parfaits et tous les états de l'esprit expriment la profonde sagesse primordiale « qui tout anime ».

Cette vision, j'insiste, est extrêmement élevée dans l'ordre spirituel – du moins je veux bien le croire, car je ne l'ai pas vu par moi-même et ne fais que répéter ce que je crois parce que « quelqu'un d'autorisé me l'a dit »...

Et du haut de cette pureté le regard ne voit que beauté, car il est erroné de voir de la souffrance là où il n'y a que grande félicité, laquelle n'est pas le contraire de la souffrance mais le dépassement de la souffrance et de tous ses contraires. Ne voir que beauté là où « tout le monde » ne voit que la hideur de la souffrance peut être signe de folie mais peut aussi être signe de « sagesse ». Ainsi que le Dalaï Lama actuel le déclare. (Je suis de ceux qui ne prennent pas le Dalaï Lama pour un menteur, un ignare, un provocateur ni un débile mental.) Une fois encore je ne vous dis ici que ce que j'ai cru comprendre de mes lectures et de mes rencontres.

Le but du pratiquant tantrique n'est pas le bonheur, ni la fin de la souffrance mais l'état naturel (des choses et des êtres), la sagesse primordiale, etc.

5. Application pratique

¹ *Soûtra du Diamant*, traduit du tibétain par Philippe Cornu, Fayard, 2001, p. 50-53. Traduction légèrement abrégée et modifiée (d'après la version chinoise de Kumārajīva) pour la présente conférence.

1. En méditation (en « *samâdhi* », pas le même sens que dans l'hindouisme; ici synonyme de recueillement de concentration parfaite...)

1. non tantrique : *tonglen*

2. tantrique, c'est-à-dire après une initiation, l'explication « philosophique » et les instructions pratiques :

émissions-réabsorptions de lumières, etc. depuis la syllabe-germe dans le coeur de la déité en laquelle le pratiquant s'est transformé.

2. Dans la vie courante, la société, par le métier, au fil des rencontres...

On pensera par exemple au travail des médecins, des infirmiers, aide-soignants, chirurgiens qui tous travaillent gracieusement dans les enfers de la terre et leurs périphéries...

Mais il y a aussi la compassion invisible de tous ceux et celles qui, sans être nécessairement bouddhistes, ne supportent pas la souffrance d'autrui et s'emploient à la soulager dès qu'elle se présente.

Et il y a aussi la compassion par la « reconnaissance » : dès qu'une réaction de colère (justifiée ou pas, peu importe) montre le bout du nez dans la conscience, l'identifier clairement et, soit l'étouffer, soit la regarder s'effiloche et disparaître...

6. **Tonglen**

Le *tonglen* est une façon de distribuer (tib. *tong*) son propre bonheur et ses « mérites » à tous les êtres en prenant (*len*) sur soi-même leurs souffrances. Il s'agit d'un exercice qui combine la respiration et la visualisation sur un fond d'esprit d'Éveil, dans l'idée de cultiver sa propre bonté à l'aide de la méditation. Nous ne naissons pas avec un certain taux de « bonté » et d'autres qualités que nous ne pourrions jamais dépasser. L'amour bienveillant, la compassion et la joie qu'inspire le bonheur des autres peuvent s'accroître dans des proportions inimaginables, d'autant que la méditation sur ce sujet ne présente pas le moindre danger. Aux personnes qui veulent connaître tous les détails de cette pratique du bouddhisme tibétain, je recommanderai deux ouvrages.

Le premier de Dilgo Khyentsé Rinpoché, célèbre maître contemporain, *Audace et compassion*, publié en 1993 par les éditions Padmakara (Le Plantou, 24580 Plazac) qui se font fortes de mettre à la disposition du public les textes les plus importants de la tradition bouddhiste tibétaine.

Le second, par Yongey Mingyur Rinpoché, *Bonheur de la sagesse : Accepter le changement et trouver la liberté*, est sorti en 2010 aux éditions Les Liens qui Libèrent : c'est un ouvrage d'introduction

tant à la pensée qu'aux pratiques du bouddhisme du Mahâyâna présentées avec humour et profondeur par un « honnête homme ».

Extrait de *Bonheur de la sagesse* (p. 217-219) :

Pour commencer, comme toujours, on cherchera une posture reposante pour le corps, puis l'on posera son esprit dans une attention sans objet. Ensuite, on portera doucement son attention sur la pensée suivante :

« Je veux atteindre le bonheur et éviter la souffrance, et les autres veulent la même chose. »

Ce n'est pas la peine de visualiser un être en particulier, mais si cela peut aider, il n'est pas interdit de le faire. À la fin, cependant, *tonglen* s'étend au-delà de tous ceux que l'on pourrait imaginer pour inclure les animaux, les insectes et toutes les créatures qui souffrent, ont souffert ou sont promises à souffrir.

L'essentiel, ici, c'est de se rappeler, comme on me l'a appris, que le monde est peuplé d'un nombre d'êtres infini, et de penser :

« De même que moi, j'aspire au bonheur, tous les êtres aspirent au bonheur. De même que je veux éviter de souffrir, tous les êtres veulent éviter de souffrir. »

Et comme lorsque vous travailliez sur la bienveillance et la compassion ordinaires, pendant que vous laissez ces pensées parcourir votre esprit, vous vous retrouverez en train de vouloir activement le bonheur des autres en leur souhaitant d'être libres de la souffrance.

Ensuite, il faut se concentrer sur la respiration en tant que moyen d'envoyer à tous les êtres le bonheur que vous avez pu éprouver ou que vous éprouvez juste maintenant, et d'absorber leur souffrance.

Pendant que vous expirez, imaginez tout le bonheur et tous les bienfaits que vous avez connus au cours de votre vie sous forme de claire lumière. Cette lumière se répand dehors en se propageant jusqu'à tous les êtres avant de se dissoudre en eux en comblant leurs besoins et en éliminant leurs souffrances.

Pendant que vous inspirez, imaginez que la douleur et la souffrance de tous les êtres est une fumée grasse et noire qui entre en vous par les narines et se dissout dans votre cœur.

Tout le temps que vous poursuivez cette pratique, imaginez que les êtres sont tous libérés de la souffrance et remplis de bonheur et de félicité. Quand vous aurez pratiqué quelques instants de la sorte, laissez votre esprit se reposer.

Puis reprenez la pratique en alternant les périodes de *tonglen* et de repos.

Si cela vous aide à visualiser, vous pouvez vous asseoir le dos bien droit et les poings, légèrement serrés, posés sur le haut des cuisses. En expirant, ouvrez les mains et faites-les glisser jusqu'à vos genoux en imaginant la lumière qui sort et se dirige vers tous les êtres.

Quand vous inspirez, remontez les mains en resserrant doucement les poings comme si vous tiriez à vous la lumière noire de la souffrance des autres et l'absorbiez en vous.

Le monde déborde de créatures différentes au point qu'il est impossible de les imaginer toutes et moins encore de les aider chacune de façon directe et immédiate. Or, avec la pratique de *tonglen*, on ouvre son esprit à l'infinité de ces créatures en souhaitant leur bien-être. Ce qui a pour effet de rendre l'esprit plus clair, plus calme, plus concentré et plus présent.

On cultive alors le pouvoir d'aider les autres sur une infinité de modes, à la fois directement et indirectement. ».

Françoise JANIN

Témoignage

Ce que veut dire pour moi être bouddhiste

Petite histoire zen : deux maîtres zen et leur disciple méditent au bord de la rivière. Au bout d'un moment, le premier se lève, traverse la rivière en marchant sur l'eau, cueille une mangue et revient la partager avec ses deux compagnons, avant de se replonger dans la méditation. Quelque temps après, l'autre maître fait de même. Le disciple est troublé, se dit que depuis le temps qu'il étudie, il en a assez appris pour les imiter. Il se lance, mais manque se noyer. Les vénérables le tirent de l'eau, et le premier dit à l'autre : « il faudra qu'on lui dise où sont les pierres.... »

Être bouddhiste aujourd'hui, pour moi, c'est un peu comme savoir où sont les pierres dans la rivière : une façon d'appréhender la vie qui m'aide à ne pas me noyer.

J'ai découvert il y a une dizaine d'années l'enseignement du Vénérable **Thich Nhat Hahn**, moine zen Rinzaï vietnamien. J'ai d'abord lu son livre « La colère », et plus tard je suis allée passer une première semaine au Village des Pruniers, le Centre de Pratique qu'il a fondé en 1982 dans le sud ouest de la France.

Au Village des Pruniers, chaque personne est invitée à vivre pleinement chaque instant. On y pratique la Pleine Conscience, que ce soit en marchant, en mangeant, en faisant la vaisselle, en se lavant les dents, ou en écoutant une autre personne partager son expérience de vie. On y apprend à accueillir ce qui est présent avec bienveillance, que ce soit une émotion positive ou négative.

Ce qui m'a le plus touchée dans cet enseignement est l'accent mis sur l'interdépendance de tous les êtres : en tant que biologiste, je savais déjà que l'oxygène fabriqué par les arbres dans la matinée se retrouve dans mes poumons, mon sang et mes cellules dans l'après-midi. Mais Thich Nhat Hahn (que nous appelons Thây, c'est à dire Maître) est aussi poète et excellent pédagogue, et explique très bien comment une fleur n'est faite que d'éléments non fleur, puisqu'elle n'existerait pas sans le soleil, la pluie, le jardinier..., amenant ainsi son auditoire à comprendre les notions de vide (d'existence séparée) et de non soi.

Thich Nhat Hahn est aussi un érudit et a revisité les textes sanscrits, palis et chinois avant de proposer un enseignement adapté à notre époque et à notre société. Il nous propose de suivre le Noble Sentier Octuple (vue juste, pensée juste, parole juste, action juste, moyens d'existence juste, effort juste, pleine conscience juste, concentration juste) de façon à semer la paix en nous et autour de nous, et à respecter notre précieuse planète. Pour cela, les préceptes enseignés par le Bouddha historique ont

été revisités en cinq « entrainements à la Pleine conscience » commençant tous par : « conscient de la souffrance engendrée par... »

Il est également un activiste pour la Paix, et après avoir été chassé de son pays pour ne pas avoir voulu prendre parti au cours de la guerre, il agit maintenant au niveau international pour la Réconciliation, par exemple invitant des groupes d'israéliens et de palestiniens à écouter leurs souffrances réciproques.

Sa communauté fait partie de l'Union Bouddhiste de France (UBF), qui rassemble tous les courants bouddhistes reconnus, et est l'interlocuteur de l'état français. L'UBF forme des aumôniers pour les prisons et les hôpitaux, puisque la laïcité garantit à toute personne empêchée par les circonstances de pratiquer sa religion de pouvoir le faire.

Ecoute bien pour vraiment comprendre, regarde bien pour vraiment aimer.

Laurentiu ANDREI

Théorie et pratique dans le Zen

Introduction

« Naguère, sur le Pic des Vautours, l'Honoré du monde fit tourner une fleur devant l'assemblée des moines. Ils demeurèrent tous silencieux. Seul le Vénérable Kāśyapa esquissa un sourire. Alors, l'Honoré du monde dit : "Je possède le trésor de l'œil de la vraie loi, l'esprit merveilleux du *nirvāṇa*, la réalité inconditionnée, l'entrée de la doctrine subtile. Cet enseignement, qui ne repose pas sur des mots et des lettres, relève d'une transmission spéciale. Je le confie à Mahākāśyapa." » (*Passe sans porte, Mumonkan 無門関*, cas 6)².

Ce passage, qui prend ici la forme d'un *kōan* (□ □)³, évoque l'épisode célèbre de la passation de la fleur sur le Pic des Vautours⁴. Il s'agit d'une transmission spéciale (<j> *betsuden* 別傳), **décrite comme un enseignement (<j> *kyō* 教), qui passe directement du maître au disciple, d'esprit à esprit (<j> *ishin denshin* 以心傳心)⁵, sans l'appui des mots et des lettres (<j> *furyū monji* 不立文字), c'est-à-dire en dehors du discours, de la théorie et des principes doctrinaux⁶. La tradition du Zen, qui s'en réclame, considère cela comme le modèle par excellence de la transmission authentique de l'éveil. Par éveil (<s> *bodhi*, <j> *gaku* 学/ *satori* 悟り), **il faut comprendre un état de libération où l'esprit est affranchi de toute souffrance morale, grâce à la sagesse de la véritable nature des choses. Dans ce contexte, il apparaît d'emblée comme un état situé au-delà du****

2 Sauf indication contraire, les traductions sont nôtres

3 Le *kōan* est une expression énigmatique de nature dialogique, souvent frappante, utilisée à titre d'outil pédagogique dans l'entraînement zen lors des rencontres entre maître et disciple, afin de provoquer ou vérifier l'éveil chez ce dernier (Heine et Wright 2000). Il s'agit d'un problème (litt. « un cas »), un questionnement dont la forme paradoxale choque le sens commun, provoque la pensée et empêche la réponse facile, toute prête. Ce questionnement provoque la pensée, mais se refuse à toute réponse obtenue à l'aide d'un raisonnement discursif. Lorsqu'on y est confronté, il n'est pas question de chercher une solution unique et précise, mais plutôt une dissolution ou un retournement du problème. Bien qu'une solution (une réponse) soit requise, elle n'a pas à être le résultat d'un calcul, d'une réflexion complexe, bref d'une quelconque médiation. La solution à un *kōan* advient seulement lorsqu'on a laissé de côté toute expectative, quand on est parvenu à se détacher de l'atteinte d'une solution. Cette solution est adéquate si le maître saisit chez le disciple une attitude d'esprit qui correspond à l'état d'éveil (Cf. Nakimovitch 1999, 290-292).

4 Montagne située au nord de l'Inde, où, selon la tradition *Mahāyāna* (Grand Véhicule), Śākyamuni prêcha le *Sūtra du Lotus*

5 Pour l'emploi de cette formule voir notamment le *Sūtra de l'estrade* (<j> *Rokuso dangyō* 六祖壇經) (T. 2008.48.349a29), (T. réfère à *Taishō shinshū daizōkyō*). Voir la bibliographie.

6 **La connaissance parfaite, que le Buddha transmet ainsi à Mahākāśyapa, n'est autre que l'esprit de *buddha* (<j> *busshin* 佛心), c'est-à-dire un état d'esprit exempt d'erreur vis-à-vis de la vacuité (<j> *kū* 空) et de l'interdépendance causale universelle (<j> *engi* 緣起), état d'esprit qui caractérise les êtres éveillés.**

pouvoir des mots, un état ineffable. Aucune démarche théorique ne saurait le saisir. Un sourire silencieux peut tout au plus en être le signe.

Cet épisode emblématique, transmis de génération en génération dans la tradition du Zen, soulève le problème de la transmission de la vérité découverte par Śākyamuni lors de son éveil. Cette vérité peut-elle prendre une forme expressive, afin d'être enseignée à ceux qui, à leur tour, sont résolus à la poursuivre ?

Il s'agit là d'une tension entre l'aspect théorique et l'aspect pratique de la voie bouddhique, tension qui marquera l'histoire de la tradition du Zen. En effet, les différentes interprétations du rapport entre ces deux aspects, théorique et pratique, ont donné lieu au sein du Zen à de nombreux débats concernant les techniques de méditation. Au Japon, cela prend la forme d'une opposition entre des méthodes qui mettent en avant une pratique silencieuse (<j> *mokushō zen* 默照禪) et d'autres fondées sur une pratique de parole (<j> *kanna zen* 看話禪). Deux écoles, le Sōtō (曹洞宗) et le Rinzai (臨濟宗), revendiquent à des degrés divers l'une et l'autre de ces méthodes. La question qui nous préoccupera ici est celle de savoir dans quelle mesure la quête de l'éveil peut se passer de paroles.

Pour y répondre, il faudra rendre compte de la tension entre théorie et pratique au sein du Zen. Et pour cela, il nous a semblé judicieux de prendre appui principalement sur les écrits du moine japonais Dōgen Kigen (道元希玄) (1200-1253). C'est parce que Dōgen s'est fait le champion de la méditation assise, *zazen* (坐禪), tout en étant un penseur et un écrivain prolifique, que sa démarche s'avère intéressante à plus d'un égard.

Après quelques remarques historiques qui permettront de mieux situer le débat, sera abordée, dans un premier temps, la question de la transmission de la vérité de l'éveil, question qui relève au sein de ces traditions d'une attitude méfiante vis-à-vis du langage en général. Ensuite, il s'agira de montrer comment, à partir de la tension entre les aspects théoriques et pratiques, on a pu penser le Zen comme une discipline spirituelle se caractérisant soit par une absence de logique soit par une sorte de logique du silence. Enfin, nous verrons en quoi l'approche de Dōgen permet de tenir ensemble les deux aspects théoriques et pratiques et ainsi, de penser l'éveil à la fois comme une connaissance, qui peut prendre une forme expressive, et comme pratique spirituelle.

Remarques historiques

Au sein des divers courants du bouddhisme, l'école du Ch'an (dont hérite le Zen japonais)⁷ se place comme une école de méditation (<s> *dhyāna*, <j> *zen* 禪). Elle fait son apparition en Chine au sixième siècle, traditionnellement par la venue d'Inde de Bodhidharma, personnage énigmatique

⁷ Il semble que, même si on peut parler à juste titre d'une « école Zen » en tant que branche distincte de la tradition bouddhiste japonaise, il n'a jamais existé de fait une entité institutionnelle portant ce nom au Japon (Muller *et al.* DDB).

entouré de légende. Celui-ci fut considéré comme le vingt-huitième patriarche indien après Mahākāśyapa et le premier patriarche du Ch'an. Ce courant s'est construit ainsi, en un sens, en réaction contre le bouddhisme indien et comme un effort d'adaptation de ce dernier (Faure 1997, 1).

Puisque le Zen revendique une transmission spéciale d'esprit à esprit (<j> *ishin denshin* 以心傳心), **une grande** importance est accordée au fait de pouvoir se réclamer d'une lignée de maîtres censée remonter directement à Śākyamuni lui-même. C'est une tradition qui connaît un essor important à l'époque de la dynastie des Tang (唐朝) (618-907) sur fond de scission entre branches rivales, en raison d'enjeux politiques et sectaires. Les branches dites du « sud » et du « nord » se disputèrent la succession à la sixième place de la lignée patriarcale, en s'accusant réciproquement d'hérésie. Ce conflit aboutit à l'établissement d'une lignée de transmission liée à l'école du « sud », lignée dont se réclame, par la suite, la majorité des écoles Zen⁸. L'attaque contre la branche du « nord », était menée par Shenhui (神會) (668–760). Les accusations lancées par ce dernier ont donné lieu à ce qu'on a convenu d'appeler la controverse entre gradualisme (<j> *zengyō* 漸教) et subitisme (<j> *tongyō* 頓教). Pour le dire brièvement avec Paul Demiéville, le subitisme est : « une philosophie de l'immédiat, de l'instantané, de l'intemporel qui est aussi l'éternel : les choses sont envisagées “d'un seul coup”, intuitivement, inconditionnellement, révolutionnairement, tandis que le “gradualisme”, doctrine analytique, prétend conduire à l'absolu par des procédés *gradués* » (Demiéville 1973, 133-134).

L'école du « nord », représentée par Shenxiu (神秀) (606 ?-706) – un des disciples du cinquième patriarche Hongren (弘忍) (602–675) – était accusée de promouvoir une doctrine graduelle, par l'école du « sud », qui se réclamait, quant à elle, de Huineng (慧能) (638-713), comme véritable successeur de Hongren (McRae 1986), (Gregory 1991). L'école du « nord » perd ainsi de plus en plus son influence. Quant à l'école du « sud », elle se divise par la suite en cinq courants dont seulement deux, celui de Linji (臨濟) et le Caodong (曹洞), connaissent un essor important à l'époque des Song (宋朝) (960-1279). Ces deux courants vont se développer au Japon respectivement en tant qu'écoles du Zen Rinzai (<j> *Rinzai-shū* 臨濟宗) et Sōtō (<j> *Sōtō-shū* 曹洞宗) (Faure 1986b, 8 sqq)⁹. C'est au moine Eisai (榮西) (1141-1215) qu'on attribue l'importation des doctrines Rinzai. Le moine Dōgen (道元), est crédité, quant à lui, du titre de fondateur japonais de l'école Sōtō.

8 Toutes ces disputes relèvent, selon Bernard Faure, d'une quête d'orthodoxie de ces écoles, quête allant de pair avec le besoin d'asseoir la légitimité de leurs enseignements (Faure 1997). Faure montre ailleurs qu'il y a aussi un subitisme de l'école du nord et surtout que la controverse entre subitisme et gradualisme relève d'un contexte idéologique qui se prolonge jusque dans les études bouddhiques modernes (Faure 1986a).

9 Une autre école zen qui s'est développée par la suite au Japon est l'école Ōbaku (<j> *Ōbaku-shū* 黃檗宗). Proche de la lignée Linji, elle fut mise en place par le moine chinois Yinyuan Longqi (隱元隆琦) (1592–1673).

Une transmission spéciale, au-delà des mots et des lettres

La question de la possibilité d'exprimer et de transmettre la vérité de l'éveil, cette sagesse de la réalité ultime (<j> *jissō* 實相), fut posée tout d'abord par le Buddha lui-même. Il hésita, en effet, à en parler immédiatement après l'avoir obtenue, lors de son éveil, craignant que ses paroles ne soient mal comprises. D'ailleurs, chez lui, cette hésitation se manifeste à plusieurs reprises sous la forme d'une méfiance à l'égard du langage, méfiance que toute la tradition bouddhiste retiendra. Ainsi, les bouddhistes pensent très tôt que le langage est un moyen insuffisant pour la transmission du savoir ultime auquel l'éveil ouvre l'accès. On considère que, de par son fonctionnement même, le langage tend à découper la réalité selon des points de vue limités, c'est-à-dire partiels et partiels, auxquels on a tendance à s'attacher, au risque de pervertir la fin visée, la libération de la souffrance morale. Cela parce que la structure discursive du langage repose sur une logique dualiste, de l'opposition et de la différence.

Tout langage est, par conséquent, incapable de rendre compte de la réalité telle qu'elle est (<s> *tathatā*, <j> *shinnyō* 眞如/ *nyonyō* 如如) dans son absoluité non-duelle. Cette réalité, à laquelle on accède lors de l'éveil, échappe ainsi à toute tentative de structuration discursive. Pour cette raison, tout attachement à un point de vue est le signe de l'ignorance de la véritable nature de la réalité. Or, cette ignorance, qui nous maintient dans l'erreur (<j> *komō* 虛妄), conduit nécessairement à la souffrance¹⁰. C'est pourquoi le Buddha avait insisté sur le fait que même son propre enseignement, la doctrine (<s> *Dharma*)¹¹ bouddhique elle-même, en tant qu'elle se recueille dans un discours, ne doit surtout pas se transformer en un objet d'attachement :

« (...) j'ai enseigné une doctrine semblable à un radeau, afin de traverser, mais non pas de s'en saisir. (...) comprenez que l'enseignement est semblable à un radeau, vous devriez abandonner même les bonnes choses et combien plus encore les mauvaises. » (*Alagaddūpama-sutta*, *Majjhima-nikāya* I, 130-142, tr. Wijayaratna 2000, 149).

La métaphore du radeau évoque cette attitude méfiante à l'égard de toute forme de discours. Elle laisse planer une certaine ambiguïté sur le statut du langage. Peut-il servir à la transmission de la sagesse ou de la vérité bouddhiste ? Est-il un bon moyen ?

De manière générale, depuis la perspective bouddhiste, on estime que tout discours, même celui des *sūtras*, n'est qu'un outil, un instrument dont on peut éventuellement se servir pour atteindre la sagesse ou l'éveil. On le qualifie souvent de moyen habile (<s> *upaya*, <j> *hōben* 方便), destiné à ceux qui n'ont pas encore atteint le degré d'élévation nécessaire pour accéder directement à l'éveil. Une

10 Cf. « Être attaché à une chose (à un point de vue) et mépriser d'autres choses (d'autres points de vue) comme inférieures, cela les sages l'appellent un lien. » (*Suttanipāta* (*Pali Text Society*, London), p. 151, dans : Rahula 2004, 29).

11 Entendu ici comme enseignement qui coïncide avec la voie de l'éveil.

leçon que les adeptes du Zen retiendront. Mais ils se sont aussi très vite aperçu « que tout moyen pervertit la fin qu'il vise, que toute médiation transforme l'absolu en relatif, l'éveil en illusion » (Faure 1987, 67). Ainsi, avec une défiance grandissante à l'égard du langage, ils reprennent à leur compte l'épisode légendaire du Pic des Vautours, qui met en lumière et accentue cette défiance : inexprimable, la vérité de l'éveil ne saurait être transmise que d'une manière spéciale, indépendamment des mots. Cette méfiance vis-à-vis du langage semble même le disqualifier en tant qu'outil de médiation adéquat pour la fin qu'est la vérité absolue de l'éveil. De fait, en leur qualité de conventions, les mots demeurent liés à jamais à l'aspect relatif ou mondain de la réalité, limité par essence et relevant seulement de ce que l'on appelle vérité conventionnelle (<j> *zokutai* 俗諦). À cet égard, on parle au sein du bouddhisme, d'une double vérité (<j> *nitai* 二諦) : la vérité conventionnelle, qui réfère à la réalité relative ou mondaine, celle qui fait l'objet de l'expérience ordinaire de la majorité des individus, et la vérité absolue (<j> *shōgitai* 勝義諦), qui correspond à la vision ultime de la réalité, accessible aux seuls éveillés. Comme cette dernière va au-delà de l'aspect phénoménal de la réalité, aucun langage, de par sa structure même, ne saurait la saisir. Ainsi, lorsque les gens ordinaires confondent apparence et réalité, c'est qu'ils ne distinguent pas entre ce qui est de l'ordre du conventionnel (ou du relatif) et ce qui est de l'ordre de l'absolu. Pour autant, la vérité absolue ne s'oppose pas à la vérité conventionnelle ou mondaine, mais la surpasse et l'englobe au sein d'une même réalité. Dans les dialogues zen, cela apparaît de la manière suivante :

« Question : “Qu'en est-il des deux vérités ?”

Réponse : **“Il en va comme d'un mirage dû à la chaleur. Ceux qui hallucinent prennent le mirage pour de l'eau. En réalité il n'y a pas d'eau, ce n'est qu'un mirage. Il en va de même pour la signification des deux vérités. L'homme du commun tient pour ultime la vérité conventionnelle, tandis que le sage tient pour conventionnelle la vérité ultime. C'est pourquoi il est dit dans le *sūtra* : ‘La vérité ultime n'est autre que la vérité conventionnelle, la vérité conventionnelle n'est autre que la vérité ultime. La vérité ultime est précisément la vacuité. Si vous voyez qu'il existe des caractères spécifiques, il vous faut y mettre bon ordre ! S'il existe un moi ou un esprit, s'il y a naissance et extinction, vous devez également y mettre bon ordre.’ ”**

Question : “Comment ‘y mettre bon ordre’ ?”

Réponse : **“Si vous regardez en vous basant sur le Dharma, vous perdez la notion de vérité, et ne verrez plus rien du tout. C'est pourquoi il est dit dans le *Laojing* : ‘La vertu solide paraît légère.’ [Ceci nous entraîne dans la vacuité]”** » (tr. Faure 1986b, 84-85).

Ceci étant, on comprend que le recours au langage ne suffise pas à la transmission de la sagesse ou de la vérité bouddhique. Récusant tout enseignement qui pourrait se recueillir dans un discours prononcé ou écrit, fut-il le *Dharma* lui-même, l'orthodoxie Zen met en avant l'idée d'un accès direct ou

immédiat à l'éveil. Ainsi, de l'épisode du Pic des Vautours, le Zen retiendra surtout l'idée d'une transmission sans l'intermédiaire d'un quelconque discours doctrinal.

Il faut pourtant remarquer, que le récit de cette transmission est lui-même consigné par écrit. Ceci relève du caractère paradoxal de ce genre de littérature que sont les collections de *kōans* (公案). En effet, la méfiance vis-à-vis du langage qui caractérise cette tradition, se traduit paradoxalement, dès son commencement, par le slogan d'une transmission spéciale en dehors des mots et des lettres, repris dans les propos attribués au légendaire fondateur du Zen en Chine, Bodhidharma. Ainsi, tous les maîtres qui s'en réclament nourrissent l'image d'une tradition qui tend à rejeter toute forme de langage et, donc, de discours, lorsqu'il s'agit de la transmission de l'éveil. De nombreux exemples viennent illustrer cette tendance iconoclaste. À cet égard, on peut notamment rappeler que l'enseignement prodigué par les maîtres zen repose souvent sur des méthodes non-conventionnelles, comme l'usage du paradoxe, de l'apostrophe, mais aussi du silence, des cris, des claquements de doigts ou encore du bâton, en tant que véritable *argumentum baculinum*. Il arrive même que les maîtres outragent les textes des *sūtras* ou les objets sacrés eux-mêmes¹². Toutes ces méthodes éducatives visent l'éveil de manière directe, sans aucun intermédiaire discursif.

Absence de logique ou logique du silence ?

Afin de prendre la mesure de cette défiance vis-à-vis du langage, on a pu considérer que, compte tenu du fait que le Zen abhorre toute spéculation, sa vérité (la vérité de l'éveil) ne se laisserait appréhender aucunement d'une manière intellectuelle ou rationnelle. Ainsi, Suzuki D. T. écrira que :

« Le Zen déclare (...) que c'est l'intellect qui, le premier, nous a incités à poser la question à laquelle il ne pouvait répondre par lui-même et que, par conséquent, on doit le laisser de côté pour recourir à quelque chose de plus haut et de plus lumineux. Car l'intellect porte en lui une qualité particulièrement inquiétante : bien qu'il soulève assez de questions pour troubler la sérénité du mental, il est trop fréquemment incapable de trouver des réponses satisfaisantes. Il bouleverse la bienheureuse paix de l'ignorance, et cependant il ne rétablit pas l'état antérieur en offrant autre chose » (Suzuki 2003, 17).

Toujours, selon le portrait brossé par Suzuki,

« (...) le Zen est une expérience réelle et personnelle, et non pas une connaissance qu'on acquière par l'analyse et la comparaison » (*Op.cit.*, 34). C'est pourquoi « (...) le Zen est une chose et la logique une autre » (*Op.cit.*, 33).

¹² On peut citer notamment l'exemple de cette célèbre peinture du XIII^e siècle représentant le maître zen Huineng (慧能) en train de déchirer un *sūtra* et celui de Danxia Tianran (丹霞天然) (739-824) qui brûle les statues de Buddha en bois pour se chauffer les fesses (pour ce dernier voir aussi *Le recueil de la transmission de la lampe de l'ère Keitoku* (<j> Keitoku dentō roku 景德傳燈錄) (T. 51.2076.0313c18).

Selon ces propos, une approche philosophique du Zen est d'emblée exclue. L'usage des moyens logiques ou rationnels pour comprendre le Zen semble aussi voué à l'échec, car la vérité du Zen se montrerait inaccessible à la pensée et même insaisissable par le langage. Emboîtant le pas à cet argument, Izutsu Toshihiko (井筒 俊彦) (1914-1993)¹³ soutient à son tour que :

« (...) le monde du Zen est un monde de silence. C'est un monde d'une expérience extraordinaire qui défie la pensée et la description linguistique. C'est un monde où tous les mots sont ultimement réduits au Silence » (Izutsu 1982, x).

Mais ce « Silence », écrit avec une majuscule, semble vouloir se faire entendre. Ce qui pousse Izutsu à ajouter que :

« Le “silence” du Zen est un silence porteur de mots. Il s'exprime lui-même tout naturellement – et ne peut que le faire – dans le langage. Des profondeurs du Silence voici qu'émerge le langage. » (*Op.cit.*).

La mystérieuse éloquence de ce silence quasi-métaphysique, en dit long sur les tentatives de démontrer l'irrationalité d'un discours qui, même dans ses paradoxes, ne veut décidément pas se laisser réduire au silence.

Retenons que le refus bouddhique de toute spéculation vide se retrouve dans le Zen sous la forme d'une méfiance vis-à-vis du langage, sans pour autant que cela ne soit un obstacle au développement d'une très riche littérature. De fait, le Zen est reconnu non seulement par la promotion de nouvelles formes de discours, comme les fameux *kōan* (□ □), mais aussi pour son usage particulier et inventif de la langue. Il y a, en effet, dans le Zen un usage de la puissance rhétorique fondé sur la mise en évidence, mais aussi sur la distanciation, de ce qui vient de la tradition (Heine et Wright 2010, 118). Cela est tout particulièrement visible dans les écrits du moine japonais Dōgen, dont l'habitude de citer les propos des maîtres éminents des différents courants bouddhiques, afin de s'appropriier et retransmettre à sa manière l'enseignement qu'ils contiennent, s'accompagne d'une libre interprétation de ceux-ci ou d'une réécriture, voire parfois même d'une critique (*Op.cit.*).

C'est, d'ailleurs, ce qui fait dire à Suzuki que le Zen de Dōgen présente une nette dimension philosophique¹⁴. La position de Suzuki reflète, par ailleurs, les controverses sectaires entre les écoles

13 Grand comparatiste japonais, Izutsu T., qui compte parmi ses ambitions le fait de « restructurer la philosophie orientale dans sa totalité, en la détachant des relations historiques complexes qui s'attachent à ces traditions et en la déplaçant dans la dimension de la pensée synchronique », reste, par ailleurs, très ouvert au dialogue philosophique interculturel (Dalissier, Nagai, et Sugimura 2013, 365).

14 Même si les raisons principales qu'il voit à cela tiennent plutôt à l'usage fait par Dōgen de la non-dualité spécifique aux doctrines du grand véhicule (<s> *mahāyāna*), qu'à la proximité de son discours (Suzuki

Rinzai et Sōtō, concernant la meilleure méthode à adopter pour réaliser l'éveil (<s> *bodhi*). Si l'école Rinzai insiste plutôt sur la pratique du *kōan* (<j> *kanna zen* 看話禪), l'école Sōtō met l'accent sur celle de la méditation assise (<j> *zazen* 坐禪). En outre, aux yeux de Suzuki, le privilège accordé par Dōgen au *zazen* reflète une forme de passivité et trahit son aspiration à un éveil silencieux (<j> *mokushō zen* 默照禪) (Suzuki 1976, 16). Ainsi, la pensée de Dōgen apparaît, étonnamment, à la fois comme philosophique et comme aspirant au silence. Sur ce point, d'ailleurs, la conception de Suzuki et celle d'Izutsu divergent. En effet, si, pour ce dernier, le véritable fondement du Zen est le silence, on ne voit pas comment écarter complètement la possibilité d'un éveil silencieux. Dōgen est-il alors le champion de l'éveil silencieux, tel que Suzuki le présente ?

Théorie et pratique

Juste s'asseoir ?

Dans *Propos sur la poursuite de la voie* (<j> *Bendōwa* 辨道話), un dialogue écrit dès son retour au Japon, Dōgen expose la méthode adéquate pour réaliser la vérité de l'éveil. Il déclare que les textes des *sūtras* transmis de l'ouest (Inde) en Chine pendant la dynastie des Han (漢朝) (-206-220) confirment le fait que la méditation assise est la méthode par excellence de transmission correcte (<j> *shōden* 正傳) de l'éveil et d'accès à la vérité du *Dharma*. Cette méthode est ainsi décrite comme étant la principale porte (<j> *shōmon* 正門) qui donne accès à l'éveil.

« Les éveillés et les ainsi-venus, ayant reçu la transmission directe (d'un à un) du merveilleux *Dharma*, réalisent l'éveil parfait à l'aide d'une technique exquise du plus haut inconditionné. » (DZZ II, 460, *Bendōwa* 辨道話)¹⁵

C'est une pratique méditative qui consiste à s'asseoir droitement (<j> *tanza* 端坐)¹⁶. Il est intéressant de noter que le premier caractère, *tan* 端, de cette formule, possède, entre autres, le sens d'origine et de fin (DDB). Cette méthode, qui consiste à s'asseoir droitement, semble donc tenir ensemble ces deux aspects : l'origine et la fin. Il s'agit évidemment de la méditation assise (<j> *zazen* 坐禪)¹⁷ dans la posture du lotus, avec les pieds croisés ou semi-croisés, qui favorise la concentration de l'esprit sur un objet unique. **Dōgen explique, en effet, que :**

1976,7).

15 DZZ renvoie aux *Œuvres complètes du moine Dōgen* (*Dōgen Zenji zenshū* 道元禪師全集).

16 Il est intéressant de noter que le premier caractère, *tan* 端, de cette formule, peut avoir le sens d'origine et de fin. La méthode, qui consiste à méditer en adoptant la posture d'une assise droite, est une méthode par laquelle on tient ensemble l'origine et la fin.

17 La notion de *zazen* rappelle évidemment le terme sanskrit *dhyāna*, la concentration méditative, dont la traduction chinoise, *chan-na* 禪那, donne son nom à la tradition du Ch'an (<j> Zen) (DDB).

« L'étude du Zen est le *zazen*, la méditation assise. Pour la pratiquer, on a besoin d'un endroit calme où étendre un tapis épais à l'abri des courants d'air, vapeurs, pluie ou gel ; il faut protéger et préserver ce lieu de pratique. (...). Ce lieu doit être lumineux de jour comme de nuit et il est recommandé de le maintenir chaud en hiver et frais en été. Mettez de côté tout engagement et cessez toute affaire. Ne pensez ni au bien, ni au mal. Au-delà de l'esprit, de l'intellect ou de la conscience, il n'y a ni pensée, ni conception, ni perception. N'ayez pas l'intention de faire un bouddha. Abandonnez l'activité même de s'asseoir ou de s'allonger. Soyez modérés vis-à-vis de la nourriture et de la boisson. Saisissez-vous du passage du temps et pratiquez *zazen* comme s'il fallait vous débarrasser d'un feu au-dessus de votre tête. » (DZZ I, 100, *Zazengi* 坐禪儀).

On peut remarquer, tout d'abord, l'importance accordée au choix et au soin du lieu de méditation. Ensuite, on notera que la principale fonction de la méditation assise consiste à réguler et à contrôler l'esprit/la pensée à l'aide d'une posture physique dont l'adoption et le maintien requièrent une attention constante (<j> *sai* 作意)¹⁸. La concentration nécessitée par le maintien de la posture physique amène l'esprit à se détacher du flux perpétuel des pensées qui caractérise son état conscient ; ce qui permet un état d'esprit où ce flux de pensées s'arrête, un état sans pensées (<j> *munen* 無念). Dōgen rend compte de cet état en ces termes :

« Après avoir ainsi contrôlé le corps et l'esprit, inspirez profondément et ensuite expirez complètement. Ainsi solidement assis, pensez sans penser. Comment pense-t-on sans penser ? Non-penser. Voici la technique du *zazen*. *Zazen* n'est pas la pratique du *dhyāna*. C'est la porte du Dharma de la grande paix [de l'esprit] ; c'est pratique et réalisation non-obscurcies. » (DZZ I, 101, *Zazengi* 坐禪儀).

Ce passage fait référence, entre autres, à un *kōan* (公案) que Dōgen affectionne particulièrement et qui apparaît dans plusieurs de ses écrits, notamment dans le passage suivant :

« Lorsque le grand maître Yaoshān Hongdao [<j> Yakusan Kōdō 藥山弘道 (751-834)] était assis, un moine le questionna : “À quoi pensez-vous ainsi solidement assis ?” Le maître répliqua : “Je pense sans penser.” Le moine demanda : “Comment pense-t-on sans penser ?” Le maître

18 La pratique dans le Zen est un exercice de l'esprit (voir *yōjin* 用心) auquel on s'applique lorsqu'on adopte la posture assise de méditation, qui loin d'être une simple manière de s'asseoir, implique à la fois corps et esprit. En effet, les manuels de méditation, qui font partie intégrante de la littérature Zen et auquel Dōgen lui-même s'est essayé selon un style propre, prodiguent des instructions relatives à la fois au corps et à l'esprit. Une des méthodes les plus répandues est celle de la maîtrise de l'esprit (<j> *jōshin* 調心), qui consiste à maintenir un certain équilibre de la posture afin d'éviter à la fois l'écueil de la torpeur (<j> *chin/jin* 沈) et l'écueil contraire de l'agitation (<j> *fu* 浮) (Bielefeldt 1990, 79). Cela se fait par une pratique de l'attention qui, à l'occasion de la méditation assise, doit se fixer sur une seule chose, par exemple sur le bout du nez ou sur la respiration. Il faut arriver à calmer la pensée (<s> *samatha*, <j> *shi* 止) en pratiquant le discernement (<s> *vipāśyanā*, <j> *kan* 觀) (*Op.cit.* 80).

répondit : “Non-penser.” » (DZZ I, 103, *Zazenshin* 坐禪箴).

S’asseoir simplement dans la position de la méditation assise, peut paraître décourageant comme pratique spirituelle. Quoi de plus banal ? Et pourquoi faire ? On nous dit que la pratique de cet exercice consiste à penser sans penser. La pratique de la méditation assise est ici assimilée à un exercice de pensée où il s’agit de ne pas penser. Mais qu’est-ce que cela veut dire que de penser sans penser ? Une question qui semble légitime et que le disciple ne tarde pas à poser. Le fait même de l’avoir posée révèle néanmoins une certaine manière de penser, que le maître saisit d’entrée de jeu et cherche à corriger. Car, en demandant à quoi on pense lorsque l’on s’exerce assis tranquillement en méditation, le disciple s’attend à une réponse dont le contenu ne pourrait être que positif : l’objet de la pensée est tel ou tel pour le sujet qui le pense. Or, le maître, en répondant : « [je] pense (<j> *shiryō* 思量) sans penser (<j> *fushiryō* 不思量) », veut précisément désavouer cette attitude toujours à la recherche d’un contenu (un objet) de pensée, constitutif de la pensée même. Dès lors, faut-il comprendre qu’il ne faut penser à rien ou plutôt qu’il faut ne rien penser ? Autrement dit, s’agit-il dans cette réponse d’un total arrêt de la pensée, nous rapprochant de la condition du minéral ?

Il n’en est rien. La formule « penser sans penser » (<j> *shiryō fushiryō* 思量 不思量), de même que la notion « vide de pensée/non-pensée » (<j> *munen* 無念), ont le sens d’un effort de penser tout en étant détaché du contenu (l’objet) de la pensée, c’est-à-dire des pensées que l’on pense¹⁹. En effet, de même qu’on ne songe pas à retenir les nuages qui traversent le ciel, il faut parvenir à laisser passer les pensées qui viennent à l’esprit. Cet exercice par lequel on se détache des pensées, fait advenir un état d’esprit que rien ne peut perturber. Ainsi, la pratique de la méditation ressemble au vent qui emporte les nuages ou les porte d’un endroit à un autre sans les retenir en un seul lieu. C’est une pratique libératrice, précisément parce qu’elle débarrasse la pensée d’une mauvaise habitude, qui consiste à donner du poids aux pensées, à s’y attacher en les réifiant selon une logique duelle du sujet pensant et de l’objet pensé. Ce poids encombre l’esprit, qui produit alors des jugements de valeur sur les choses et phénomènes (en termes de bien et de mal), jugements qui jettent un voile sur

19 Comme le note E. Lamotte, dans le bouddhisme on considère que : « Le flux de pensée n’est jamais interrompu sauf en des cas exceptionnels tels que le recueillement d’inconscience (*asamjñisamāpatti*) et le recueillement d’arrêt (*nirodhasamāpatti*). Normalement les pensées-et-mentaux qui sont nés (*utpanna*) sont condition en qualité d’antécédent égal (*sama*) et immédiat (*anantara*) des pensées-et-mentaux de l’Arhat au moment de son Nirvāna : ceux-ci ne peuvent constituer une condition en qualité d’antécédent “parce qu’aucune pensée ni aucun mental ne naissent après eux” (*anyacittāsambandhanāt*) » (Lamotte 1970, t.V, 2171, n.3). Selon Anne Cheng : « L’absolu ne pouvant être appréhendé que de manière négative, il s’agit de faire le vide dans l’esprit, de manière à ce qu’il ne produise plus aucune pensée pourvue d’un contenu, c’est-à-dire consciente du soi et génératrice de karma » (Cheng 2002, 410). Dans *Les entretiens du maître de dhyāna Chen-houei* (Shenhui) il est précisé que « La non-activité de l’esprit, c’est l’absence de pensée. Dans la substance de l’absence de pensée se trouve naturellement la sagesse et la sagesse foncière, c’est l’aspect véritable (*tchen siang*). Les Buddha et Bodhisattva se servent de l’absence de pensée pour parvenir au corps de loi (*dharmakāya*) de délivrance. » (Gernet 1977, 13).

la réalité, l'empêchant de se montrer telle qu'elle est. Bref, l'attachement aux pensées fait obstacle à la vérité et à la connaissance de soi. C'est pourquoi la réponse du maître « penser sans penser », qui se résout dans le « non-penser », est destinée à trancher l'attachement aux pensées et donc à soi-même, c'est-à-dire à celui-là même qui les pense, attachement engendré par la force de l'habitude. Par le fait de mettre l'accent sur la méditation assise, Dōgen semble se situer du côté de ceux qui placent l'éveil hors de la portée de toute expression langagière. Mais il n'en est rien.

L'expression de l'éveil

Considérer seulement le fait que le Zen se réclame d'une transmission directe, en dehors des mots et des lettres, c'est perdre de vue son importante dimension métaphysique²⁰. En mettant l'accent sur son caractère éminemment pratique, on a conclu hâtivement que le Zen était une tradition qui faisait fi de toute théorie et qui rejetait toute logique en faveur d'une approche directe et non rationnelle, seule capable d'expliquer un accès direct, immédiat, à l'éveil. L'essence même du Zen dépasserait ainsi tout aspect religieux et philosophique et, en tant qu'ineffable, serait purement intuitive. Dès lors, elle ne saurait se transmettre que de manière silencieuse, d'esprit à esprit.

Pourtant, ce n'est pas un des moindres paradoxes du Zen, qu'il se soit constitué comme tradition par le biais d'une littérature extrêmement riche²¹ et grâce à une rhétorique bien spécifique, qui n'est pas sans une dimension critique (théorique) à l'égard des autres écoles bouddhiques et non-bouddhiques. Cela est notamment visible dans les écrits de Dōgen. Exprimant sa volonté de retourner à l'origine du bouddhisme, c'est-à-dire à la vérité réalisée par le Bouddha, Dōgen revendique son appartenance à la lignée des maîtres qui remonte à Śākyamuni lui-même. Cela relève, comme nous l'avons vu, de l'importance accordée, au sein du Zen, à la preuve d'une transmission authentique. Mais de quelle transmission s'agit-il ? Comment la comprendre dans un contexte façonné par la doctrine de la double vérité où l'indépendance relative aux mots semble s'imposer ?

S'il est bien vrai qu'il a appris le Zen auprès de son maître chinois, Rujing²², en s'appuyant sur des pratiques spirituelles, il n'est pas moins vrai que la lecture faisait partie de ces pratiques²³. De fait, le maître zen japonais réinvestit la question du statut du langage, en déployant une rhétorique (souvent

²⁰ Le Zen se trouve, en effet, sous l'influence des doctrines propres aux autres formes de bouddhisme qu'il côtoie, comme le Tendai ou le Kegon, mais reçoit aussi un apport théorique taoïste non négligeable.

²¹ En effet, comme le rappellent Steven Heine et Dale S. Wright, en dépit de la méfiance vis-à-vis de la lettre, le Zen représente, notamment à travers tous ses récits ou histoires excentriques, un des points culminants de la littérature bouddhique, soit-elle, d'ailleurs, chinoise, coréenne ou japonaise. Cette tradition comporte ainsi, de loin, l'une des plus importantes et des plus volumineuses collections de textes canoniques (Heine et Wright 2004, 3 sqq)

²² Il s'agit de Tiāntong Rujing (天童如淨) (<j> Tendō Nyōjo) (1163-1228).

²³ À cet égard, Carl Bielefeldt estime qu'il serait hasardeux de penser que le fait d'avoir reçu directement la transmission de son maître chinois, aurait empêché Dōgen de s'inspirer d'autres écrits bouddhiques pour écrire son œuvre (Bielefeldt 1990, 55).

critique) qui repose sur un usage très particulier des mots et de la grammaire²⁴. Dōgen plaide ainsi, souvent, pour une étude intense et un examen attentif des écrits bouddhistes, activités qui, selon lui, ne diffèrent en rien de la pratique de la voie de l'éveil :

« La réalisation de la voie des *buddhas* n'est autre que la doctrine bouddhiste. » (DZZ I, 380, *Bukkyō* 佛教).

Il considère ainsi que les *sūtras* sont des preuves qui confirment la présence de l'éveil chez tous les êtres et que leur étude est donc nécessaire pour une meilleure compréhension des principes de la pratique de la voie, indispensables à l'actualisation de l'éveil. C'est pourquoi, s'exercer à les lire revient à s'inspirer du modèle des anciens maîtres. En raison du fait que ses écrits sont dépositaires de la vérité de l'éveil, Dōgen déclare qu'ils devraient être fréquentés comme quelque chose d'incontournable. Ils indiquent, au fond, la voie qui mène à l'éveil. Il s'oppose ainsi à l'idée selon laquelle il suffirait de pointer directement vers l'esprit (<j> *jikishi ninshin* 直指人心) pour voir que sa nature est buddha (<j> *kenshō jōbutsu* 見性成佛) (DZZ II, 196, *Jishō zanmai* 自證三昧). Pour lui, cette attitude dénote une grande ignorance, car elle se targue de passivité, s'appuyant sur une spontanéité mal comprise. Il y voit un danger moral qui guette les actions des bouddhistes jusque dans leur quotidienneté (<j> *kagyō* 家業). Dōgen estime que même si l'éveil ne comporte pas de médiation, cela ne dispense pas de la connaissance et de la pratique du *Dharma*. D'ailleurs, comme l'intention de Śākyamuni lui-même était d'enseigner la voie de l'éveil, il a pris soin de créer les moyens de la transmission de son enseignement : les discours recueillis dans les *sūtras*. Ainsi, la transmission d'un à un (*tanden*) n'est pas extérieure à ces discours doctrinaux, mais au contraire, attestée par eux. Les véritables maîtres sont de grands connaisseurs des *sūtras* qui s'adonnent sans cesse à ce que Dōgen appelle un entraînement (<j> *sangaku* 参学)²⁵ (DZZ II, 14, *Bukkyō* 佛經). Il s'agit d'une étude de la doctrine qui ne se distingue pas de sa pratique selon le mode de la méditation assise.

Par ailleurs, la grande valeur que Dōgen accorde à l'étude d'un texte comme *Le Sūtra du Lotus*, atteste de l'importance du discours dans la pratique de la voie. Dans ce même registre, Dōgen insiste sur le fait qu'il n'y a pas de connaissance parfaite sans qu'il y ait la possibilité de son expression (<j> *dōtoku* 道得) :

« Les *buddhas* et les patriarches sont [eux-mêmes] l'expression de la vérité. Ainsi, lorsqu'ils décident qui leur succède en qualité de patriarche du bouddhisme, ils interrogent toujours : **“Sais-tu exprimer la vérité ou non ?” Ils interrogent ainsi avec l'esprit, le bâton, le fouet, les piliers extérieurs et les lanternes en pierre.** » (DZZ I, 374, *Dōtoku* 道得).

²⁴ En réagissant à l'influence des écoles bouddhiques qui dominent le Japon à son époque, Dōgen fait pleinement usage d'une rhétorique poignante pour contrer les thèses de ses adversaires (Faure 1987).

²⁵ Cette notion est une abréviation de *sanzen gakudō* (參禪學道) et signifie littéralement : pratique de la méditation assise et étude de la voie bouddhiste.

L'expression de la vérité découverte ou plutôt réalisée lors de l'éveil est une des conditions nécessaires pour que les autres puissent y accéder également. Comme cette vérité transforme de la manière la plus intime et la plus intégrale celui qui y accède, son expression, de même que sa saisie (<j> *dōtoku* 道得), ne saurait se réduire à une simple forme discursive, mais elle ne l'exclut pas pour autant. C'est pourquoi, après avoir constaté que nombre de pratiquants du bouddhisme, et notamment du Zen, ont tendance à rejeter en bloc l'étude des doctrines et des écrits ancestraux, au nom d'une transmission directe en dehors des mots et des lettres (<j> *furyū monji* 不立文字), Dōgen insiste : il n'y a aucune raison pour que la transmission correcte ou l'enseignement de la voie de l'éveil (<j> *shōden no buppō* 正傳の佛法) fasse l'impasse sur l'expression langagière de la vérité à laquelle ouvre l'éveil. Si la réalisation de cette vérité est authentique, le rejet pur et simple de tout recours aux mots ne peut être qu'une dérive, qu'il faut corriger. Dōgen met alors en garde :

« Ne comprenez pas mal la voie bouddhique en croyant en ce faux principe de transmission spéciale en dehors des écritures. » (DZZ I, 381, *Bukkyō* 佛教).

Il prend ainsi clairement position contre cette tendance²⁶ de rejet de l'approche discursive ou dialectique dans la transmission de la voie bouddhique. Son argument consiste, en somme, à dire qu'une telle tendance²⁷ faillit à saisir le lien consubstantiel entre l'enseignement bouddhique et son exposition dans les mots et les lettres recueillis ensuite dans des écrits tels que les *sūtras*. Il y a ainsi non seulement une incohérence à soutenir que Śākyamuni ait pu transmettre l'esprit unique de l'éveil de personne à personne, sans avoir transmis un enseignement qui relève de cet esprit, mais cette erreur est aussi la preuve d'une méconnaissance de ce qu'est cet esprit unique (<j> *ishin* 一心) qui a été découvert et transmis par le Buddha (DZZ I, 380, *Bukkyō* 佛教). Ce manquement a pour conséquence l'incapacité de rendre compte de la transmission d'une vérité, qui non dépendante des mots, ne s'en dispense pas pour autant. Ainsi, aux yeux de Dōgen, lorsque l'on rejette complètement le recours à toute expression langagière et, par là même, lorsque l'on se refuse à étudier les écrits anciens, cela revient à s'écarter de la voie bouddhique et de l'esprit d'éveil lui-même.

Conclusion

Ce plaidoyer en faveur de l'étude des écrits peut sembler étonnant de la part de Dōgen, surtout compte tenu de l'élection de la pratique du *zazen* comme seule véritable méthode ou voie de l'éveil. Mais, son propos consiste à dire que l'expression de l'éveil prend des formes multiples et que, parmi ces formes, le langage a sa place à condition qu'il ne se transforme pas en un objet d'attachement, c'est-à-dire à condition qu'il ne devienne pas l'instrument d'un dogme. Dōgen s'efforce toujours de

26 Tendance résumée tout autant à travers la formule « non-dépendance des mots et lettres » (<j> *furyū monji* 不立文字), que dans des expressions telle que : « saisir directement l'esprit » (<j> *jishiki ninshin* 直指人心), « voir sa nature et devenir buddha » (<j> *kenshō jōbutsu* 見性成佛), que Dōgen reprend et réinterprète de manière critique (Kim 2000, 53).

27 Qu'on peut caractériser d'anti-intellectualiste.

tenir ensemble les aspects théoriques et pratiques de la voie de l'éveil, de même qu'il ne cherche jamais à distinguer la poursuite active de cette voie de la fin de cette poursuite qu'est l'éveil lui-même. Ainsi, la méditation assise est, chez lui, bien plus qu'une posture physique et un exercice spirituel, c'est une attitude qu'on devrait avoir dans la moindre activité, aussi prosaïque soit-elle ; usage des mots et des lettres y compris.

Bibliographie

- Bielefeldt, Carl. 1990. *Dogen's Manuals of Zen Meditation*. University of California Press.
- Cheng, Anne. 2002. *Histoire de la pensée chinoise*. Essais. Paris: Seuil.
- Dalissier, Michel, Shin Nagai, et Yasuhiko Sugimura. 2013. *Textes clés de philosophie japonaise*. Paris: Vrin.
- Demiéville, Paul. 1973. « Le miroir spirituel. » dans *Choix d'études bouddhiques*, 131-56. Leiden: E.J. Brill.
- Faure, Bernard. 1986a. « Le maître de Dhyāna Chih-ta et le "subitisme" de l'École du nord ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 2: 123-32.
- . trad. 1986b. *Le Traité de Bodhidharma : première anthologie du bouddhisme Chan*. Points sagesses. Le Mail.
- . 1987. *La vision immédiate : nature, éveil et tradition selon le « Shōbōgenzō »*.
- . 1997. *The will to orthodoxy : a critical genealogy of Northern Chan Buddhism*. Stanford University Press.
- Gernet, Jacques. 1977. *Entretiens du Maître de Dhyana Chen-Houei du Ho-Tso*. Efeo.
- Gregory, Peter N. 1991. *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Motilal Banarsidass Publ.
- Heine, Steven, et Dale Stuart Wright. 2000. *The Koan : texts and contexts in Zen Buddhism*. Oxford University Press.
- . 2004. *The Zen canon : understanding the classic texts*. Oxford University Press.
- . 2010. *Zen masters*. Oxford University Press.
- Izutsu, Toshihiko. 1982. *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. Boulder, CO: Prajna Press.
- Kawamura Kōdō 河村孝道 et al. *Dōgen Zenji zenshū* 道元禪師全集. 1988. 7 vol. Tokyo 東京: Shunjūsha 春秋社.
- Kim, Hee-Jin. 2000. *Eihei Dogen: Mystical Realist*. 3rd Revised. Boston: Wisdom Publications.
- Lamotte, Étienne. 1970. *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. 5 vol. Louvain: Peeters Publishers.
- McRae, John R. 1986. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. University of Hawaii Press.
- Muller, A. Charles. et al. DDB « Digital Dictionary of Buddhism. ». <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>.
- Nakimovitch, Pierre. 1999. *Dōgen et les paradoxes de la bouddhété: introduction, traduction et commentaire du volume De la bouddhété (Trésor de l'œil de la loi authentique)*. Genève: Droz.
- Rahula, Walpola. 2004. *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*. Paris: Seuil.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. 1976. « Dogen, Hakuin, Bankei: Three Types of Thought in Japanese Zen. » *Eastern (The) Buddhist* 9 (1): 1-17.
- . 2003. *Essais sur le bouddhisme zen, séries I, II, III*. Albin Michel.
- Taishō shinshū daizōkyō*. 1924. 100 vol. Tokyo: Takajutsu Junjiro et al. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php?lang=en>.
- Wijayarātana, Mōhan. 2000. *La philosophie du Bouddha*. LIS.

Michèle-Baj STROBEL

Le Bouddhisme au Laos

Témoignage

D'abord témoigner de notre reconnaissance à l'égard de F. Noël qui nous enseigna la philo avec ferveur et enthousiasme.

Si nous sommes ici deux anciennes élèves cette fidélité est bien la preuve qu'elle fut une enseignante exceptionnelle, même si aucune d'entre nous n'a choisi la voie de la philo pour sa vie professionnelle.

Au Laos donc, mon témoignage va être plutôt personnel que savant. Je vais cependant essayer de placer le **B.** que j'ai découvert dans son contexte culturel et sociopolitique.

Avant d'aller en Asie du S-E, j'ai imaginé les pays et projeté sur mon écran mental un certain nombre d'images et de clichés où le **B.** occupait une large place : la quête des bonzes, pieds nus sur les routes, les temples, les images du Sage, mais aussi avec une certaine appréhension liée à la perspective de savantes et difficiles lectures spécialisées.

Ce projet de séjour en Asie avait cependant le goût d'un « nouveau commencement », loin de la tradition judéo-chrétienne et de la Caraïbe où nous habitions à ce moment là.

L'arrivée fut tout autre, un temple, le premier visité, Vat Simuang, ressemblait plutôt à un caravansérail où imagerie naïve, hologrammes, couleurs criardes, et statuaire art brut n'avaient rien à voir avec ce que j'attribuais au registre de la sérénité, du silence méditatif et de la distance du Sage.

Les clichés se sont peu à peu évanouis. Néanmoins, une foule de questionnements a bien été pressante : j'étais souvent désorientée !! L'orient désorienté, voilà ce qu'il me fallait savoir et comprendre.

Mais c'est bien **une expérience esthétique** qui a été d'emblée la plus prégnante. Je me suis sentie happée, entraînée par les sons, les couleurs, l'étrange beauté de la statuaire et de l'architecture des temples. Plus exactement, c'est l'accueil, l'ouvert, à la fois dans l'art et la vie courante qui m'ont impressionnée.

Avec un peu de recul, il est remarquable de voir combien la banalité quotidienne est mêlée à ce que nous concevons de l'ordre du sacré, ce qui est séparé du vécu banal et qui paraît inabordable, intouchable. Il s'agit bien d'une voie, d'un chemin qui interpelle, inclut et invite au lieu d'exclure et de radier. **Il y a peut-être une raison à cela ?**

Il se trouve que dans les pays bouddhiques de la péninsule chaque laïc a pu ou sera bonze un jour, pendant un mois ou une année et cela vice versa, chaque bonze peut être un jour laïc ou l'a été autrefois. Cela donne une certaine tonalité à la foule, à la ville, aux mœurs et aux rencontres.

C'est ce qui fait la force du **Bouddhisme**. en ces temps de fanatisme et de terreur iconoclaste.

Voilà autre chose encore : j'ai eu, petit à petit, l'impression d'être déjà imprégnée de ce que je découvrais, comme si j'adhérais en réalité à quelque chose que j'avais déjà éprouvé et vécu, c'était là, virtuellement, dans une vie antérieure.

On glisse dans la galaxie du bouddhisme sans le vouloir, par imbibition lente. En fait, et Bernard Faure le décrit bien, le **b** si tolérant est aussi pluriel, non seulement à cause des différentes écoles mais parce qu'au Laos en tous cas, il est fondamentalement **hybride**, se prêtant à une pensée décentrée, disséminée, polythéiste même.

Ma chance a été de pouvoir fréquenter rapidement la **bibliothèque de l'EFEO** qui allait devenir mon lieu d'étude favori.

J'y allais tous les jours, peu de livres, mais les plus importants, de George Coedès, Jean Filliozat, André Barau, Sylvain Lévy, etc. j'y ai vu des bonze copistes qui recopiaient des textes sur bay lan sur ordinateur, en transcrivant le pali en lao contemporain ou en tam. J'admiraient cette aisance d'adaptation des vieux atjan ou ex-bonzes qui transcrivaient ainsi ces paroles édifiantes sur un ordinateur moderne.

Le directeur, éminent épigraphiste et historien, m'a proposé de créer une vraie bib de sciences humaines à Vientiane. Pendant plus de cinq ans, j'ai été au cœur des savoirs sur l'Asie du Sud-est.

Cette approche intellectuelle n'a jamais complètement effacé l'expérience sensorielle du **Bouddhisme** du Laos, à la fois force spirituelle et une tradition esthétique.

Trois domaines m'ont particulièrement intéressée :

- La question de l'introduction et la diffusion du Bou en AS-E et au Laos
- La particularité du Bouddhisme Laotien, appelé Theravada « la voie des anciens ».
- la situation du bouddhisme pendant et après la Révolution marxiste de 1975

Ce sont donc ces trois points que je vais développer rapidement.

Je rappelle que quatre pays de la péninsule sont aujourd'hui bouddhiste de la même obédience : la Birmanie, le Laos, la Thaïlande, le Cambodge, quelques bouddhistes au Viet Nam, en Malaisie, mais vraiment peu en Indonésie.

Le Laos (avec env 67% de la population est bouddhiste, peu de chrétiens, quelques musulmans indiens, et surtout des « minorités ethniques » animistes) occupe le centre de la péninsule indochinoise, il est entouré de géants très peuplés qui convoitent ses forêts et ses fleuves. Enclavé, le pays de six M d'habitants était sous protectorat français de 1893 à 1954. Il a subi de terribles effets collatéraux pendant les guerres française (Dien Bien Phu est au Laos) et dite américaine (bombardements intenses sur la Plaine des jarres). Il a connu une révolution en 1975 et est toujours gouverné par un parti communiste à tendance économie de marché, tout comme le Viet Nam et la Chine, ses deux grands parrains en projets communs et en idéologie politique.

1. La question de l'introduction et la diffusion du Bou en AS-E et au Laos

Dès le III^e siècle le **Bouddhisme ancien**, s'est répandu dans toute l'Inde sous des formes conservatrices premières, notamment à Sri Lanka où il est resté comme « en

A l'instar des autres religions de l'Inde, le **Bouddhisme** s'est propagé en Asie du S-E par vagues successives, sans violence, en se fondant progressivement aux pratiques culturelles établies dans les territoires qu'il approcha. En fait il serait plus judicieux d'évoquer **diverses phases de « bouddhisiation »** qui se seraient succédé ou superposées plutôt que d'imaginer un phénomène massif, et imposant. Nul choc des cultures, car la Grande Inde a vu l'expansion majeure de ses cultures se réaliser au fil des siècles.

Deux grands courants d'influences :

Par terre d'abord, vers l'ouest, vers l'Asie orientale et vers le nord, par le Bengale vers la Birmanie.

Par voie maritime, à partir des villes comptoir des rives orientales vers la péninsule Indochinoise et l'Indonésie. La vaste région d'Asie du sud-est dans la continuité du golfe du Bengale sera appelée Suvarnabumi (pays de l'or).

Pourquoi cette facilité à adopter la nouvelle voie ?

3 raisons principales

1) Selon George Coedès, c'est **grâce/à cause d'un fonds culturel commun.**

« C'est que dès l'époque préhistorique, des relations maritimes existaient non seulement entre la Péninsule et les îles, mais aussi entre l'Inde et l'ensemble de l'Asie du Sud-Est. (...) Cela ressort de la similitude de certaines croyances fondamentales et de certains rites essentiels dans toute l'Asie des moussons ». (George Coedès, 2001 :32)

« De cette hindouisation est née toute une série de royaumes qui, après avoir été à leur début de véritables Etats hindous, ont, sous la réaction du substrat autochtone, évolué chacun selon son génie propre, mais en gardant dans leurs manifestations culturelles cet air de famille qu'ils doivent à leur commune origine : Cambodge, Champa, royaumes birmanes et t'aï, qui reçurent la culture hindoue par l'intermédiaire des Môn et des Khmèrs.

2) Ensuite parce que la religion ne s'est jamais imposée mais a été adoptée pour **asseoir un pouvoir local prestigieux**. Par le biais, d'une part, des -- Voyages des Brahmanes, lettrés indiens, commerçants, et princes influents qui diffusent mode de vie, doctrine philosophique, textes en sanscrit et religion hindouiste et bouddhiste auprès de l'élite indigène : rois et princes locaux.

3) Le bouddhisme en particulier est totalement dépourvu de préjugés raciaux à l'égard des non indiens et des castes de l'Inde védique.

Retenons: les caractéristiques du Bouddhisme d'Asie du Sud-Est

Il participe d'un **syncrétisme culturel**, associant des traits d'origines indiennes à ceux d'autres cultures, trouvées sur place, dans la Péninsule.

Les religions de l'Inde, Brahmanisme, Civaïsme, bouddhisme ont permis la

en mal d'assise et d'organisation, non seulement politique, mais surtout d'une vision du monde qui ne s'est jamais mêlée d'éradiquer toutes sortes de croyances antérieures.

Les peuples, animistes au départ, touchés par les influences indiennes, s'emploieront alors à relayer ces données que l'on retrouvera sous d'autres formes et dans divers domaines comprenant les arts, la religion, les croyances et les rites, auprès d'autres populations.

Le Bouddhisme en particulier apporta la création de centres urbains mais surtout une parole et des textes canoniques qui créeront un statut de lettrés, une voie noble et valorisée, très vite adoptée par les princes locaux qui y trouvèrent le moyen d'asseoir leur pouvoir. C'est ainsi que le Bouddhisme devint religion d'état et que des rois représentent encore aujourd'hui le Bouddha sur terre et sont vénérés comme tel, en Thaïlande, par exemple.

Quels sont les principaux peuples et Etats indianisés ?

Il s'agit d'états indianisés de culture, mais gardant des traits autochtones. Il en va ainsi du **Chen La**, du **Fouan** (qui deviendra le Kampuja, Golfe de Siam), des **États du Champa** (actuel centre du Vietnam, Annam Dan Nang), les **Môn** de Basse Birmanie et de Siam. (La langue des Môn serait en parenté avec les tribus Munda du Bengale Occ.) Tous ces états seront regroupés en principautés bouddhistes. Leurs cousins **khmers**, dans la vallée moyenne du Mékong, se formeront au contact du Fouan.

Dvaravati, est une des sociétés Môn qui s'est développée en Birmanie et au Siam et a été diffusée jusqu'au Laos.

Ce syncrétisme exceptionnel a permis ces fascinantes cultures aux multiples variantes d'Asie du Sud-est

Ainsi, on ne s'étonnera pas de trouver sur un même site un *shiva linga* et des stèles bouddhiques et, dans un monastère bouddhique, les images du Sage vénérable en même temps qu'un autel au génie protecteur du lieu. Les deux étant également vénérés. Les œuvres d'art, et l'architecture comme on le verra, jouent dans ce contexte le rôle de gardiens des formes au service des théologies, et se présentent comme une *écriture plastique* de la foi.

Premier exemple : dans un village de la plaine de Vientiane, à **Ban Na Sone**, en 2005 ont été mis au jour des vestiges archéologiques dans un champ.

Il s'agissait de trois stèles inscrites avec relief d'un stupa, vraisemblablement des stèles môn attestant une présence du bouddhisme primitif au Laos du 6 et 7^e s. Dans la même excavation on a découvert trois magnifiques linga attestant manifestement la présence sur ce même sol de cultes çivaïtes. Les habitants de ban Na Son se sont empressés de sacrifier le champ en faisant des offrandes, des libations aux stèles autant qu'aux lingas, les entourant de rubans de couleur, leur offrant des boulettes de riz gluant et en allumant de nombreuses bougies. Les diverses pièces ont été protégées par un auvent de fortune et sont devenues lieu de pèlerinage pour les tous les villages environnants.

Ce qui paraît évident c'est que les emplacements des anciens cultes çivaïtes ont été investis par la nouvelle religion, **le boudd des Môn**, qui est venue se superposer sur les cultes antérieurs, sans en effacer les signes et les symboles.

Deuxième exemple :

Il s'agit cette fois d'un Linga 'naturels', un pic rocheux qui surplombe le sanctuaire shivaïte de **Vat Phu au Laos**. Il est célébré dès le V^e ou le VI^e siècle comme 'la montagne qui est un linga'. Contemporain des Môn.

Vat Phu est un site exceptionnel car pré-angkorien. Ancienne capitale des Khmer du V^e à au VIII^e s. Site de montagne avec source. *Lingaparvata*. Les premiers souverains hindouisés y ont installé une ville et un sanctuaire çivaïte.

Puis, un complexe monumental est venu se greffer sur ce site de type khmer classique (11^e à au XII^e s.) **une route mène de Vat Phu à Angkor vat.**

Aujourd'hui, chaque année, Vat Phu est un haut lieu de pèlerinage bouddhique et sur l'autel principal trône un Buddha vénéré comme un dieu.

Le syncrétisme se manifeste également dans le fait qu'il n'y a pas d'orthodoxie pure et simple ni de doctrine respectée, même si le canon pali et les préceptes Theravadin constituent actuellement le fonds commun des rituels.

2. La particularité du B. Laotien, appelé Theravada « la voie des anciens ».

En fait, il est important de souligner qu'il y eut **deux phases de bouddhisation**, qui correspondent aussi à **deux types de sources**.

- Entre les 6-11^e siècles : dit **bouddhisme des Môn** essentiellement mêlé de brahmanisme et de çivaïsme. Attesté par les **recherches archéologiques : vestiges, statuaire, décor.**
- celui du **Theravada cinghalais** vers le 13-14^e siècles : bouddhisme Tai-lao qui est venu s'installer dans la Plaine centrale du Mékong au cours des XIII^e et XIV^e siècle et qu'attestent des **chroniques royales: légendes, stèles inscrites et tradition orale.**

Mais une précision majeure s'impose :

D'abord : la **recherche historique** au Laos ne semble pas plus une priorité que l'archéologie. Les sources sont peu interrogées, les études précises et fiables sont pauvres ou fragmentaires comme si la connaissance du passé n'était pas de l'ordre des repères temporels ou datables. L'enseignement de l'histoire à la fac est quasi inexistant ; dans les écoles, il s'agit de pure propagande.

Ensuite

Il paraît évident que l'on assiste à une absence criante **de reflexe patrimonial**. Selon la règle de l'impermanence, on recueille plus de mérites à construire du neuf plutôt qu'à restaurer ce qui est ancien. Ce qui importe, c'est l'intention et la volonté de concrétiser une donation de prestige, qui se soldera de mérites gagnés pour une vie prochaine.

Cette évacuation de la valorisation des œuvres du passé fait référence à d'un trait qui proviendrait justement de la pensée de l'Inde :

Selon Paul Ricœur

« La vision qu'un peuple a de l'histoire indique la façon dont il comprend son propre

vivre et de revivre le passé qui témoigne de l'attitude du peuple vis-à-vis de l'histoire. Or l'Inde a vécu son passé beaucoup plus par ses mythes que par l'interprétation de son histoire en tant que souvenir des événements passés. »

L'historiographie laotienne est restée en grande partie de **tradition orale imprégnée de légendes jusqu'au début du XVI e siècle**. Et quand bien même les chroniques se réfèrent à un passé plus ancien, elles utilisent les mythes et légitiment ainsi les références. Les légendes et croyances diverses tiennent lieu de faits historiques avérés.

1) Que savons-nous de la première phase de Bouddhisation ? du bouddhisme des Mûns, révélé par les sources archéologiques.

Le royaume **Dvaravati**, a produit dès le VI e siècle des Bouddha en grès qui constituent la première école de sculpture bouddhique de l'Asie du Sud-Est. Leur art : stèles historiées comme au village de Na sone, ronde bosse de l'image du Bu, images sur parois dans la plaine de Vientiane, Grand Bouddha de Ban Thalot. (**Voir Promenade archéologique**)

2) Deuxième phase de bouddhisation, révélée par les chroniques laotiennes.

L'arrivée des Tai (Lao, Lü, yuan, shan, etc..) est attestée dans la péninsule indochinoise aux 14 et 15e siècles donc plus de 5 siècles après les Mûns...

L'historiographie lao' a été fixée par des écrits à partir du XVI^e siècle. Elle est constituée de « **chroniques** », formant divers corpus de textes distincts, associant légendes et faits historiques.

Une légende accorde une place essentielle au roi Fa N'Gum, qui a réalisé la fusion de plusieurs états mineurs et fonda le premier royaume lao, le Lan Xang en 1353. Ce roi fondateur de l'identité lao a aussi apporté le **Bou**. à son peuple.

Fa Ngum aurait été élevé à la cour d'Angkor où il a épousé la fille du roi qui exhorta son gendre à diffuser la religion vers les terres du nord-est. Il arriva sur la presqu'île de Luang Prabang vers 1350 avec une mission civilisatrice formée de bonzes porteurs de textes en pâli et d'une statue du Sage provenant de Ceylan. Le Phra Bang fut honoré au Laos depuis lors ainsi que le bouddhisme theravada qui marque son entrée officielle dans le royaume du million d'éléphants. Voilà pour la légende édifiante et noble...

En réalité, selon les travaux récents, de mon dir. De l'EFEO, justement, ce n'est pas d'Angkor, prestigieuse source noble, qu'il serait venu mais ben plutôt du Lan Na, du nord de la Thaïlande, vers le milieu du XV e s. Il s'agit néanmoins d'un **bouddhisme** cinghalais, associé à la royauté et diffusé par une élite princière.

Qu'en est-il du theravada au Laos ?

Je vais citer quelques éléments de la doctrine :

La voie des anciens est constituée **de trois joyaux** : *ti ratana* : le boud, le dhamma ,

L'appartenance au culte est contenue dans cette formule :

« Je prends refuge dans le Bud, je prends refuge dans le dhamma, je prends refuge dans le sangha.

Ces trois refuges donnent accès au « refuge de soi-même » : il stipule l'idée de ne compter que sur ses propres ressources, de ne chercher que dans son expérience méditative éclairée par les enseignements de Bud.

« Prenez pour demeure l'île de vous-même

Prenez pour demeure le refuge de vous-même, aucun autre refuge que celui-là ;

Prenez pour refuge le refuge du Dhamma, aucun autre refuge que celui-là. »

La vie du sage est amplement représentée dans les temples sur les murs peints, c'est la principale source des connaissances populaires.

Le dhamma : ce qui maintient, ce qui soutient, la loi, l'ordre du monde. C'est à la fois la norme qui préside au cours du monde et le devoir particulier qui en découle pour chacun selon la place qu'il occupe.

Le SANGHA : l'ensemble de ceux qui choisissent le Bud comme maître.

Le pâli : c'est la langue rituelle du theravada. C'est une langue orale uniquement, pas d'écriture propre ; une langue morte dont on a oublié la prononciation originelle.

Le canon pâli est le dhammakaya, le corps du dhamma. Il est le fond commun de toutes les traditions bouddhistes.

Il est composé du **Tipitaka** (trois corbeilles) et de commentaires anciens.

1) *vinaya pitaka* : Corbeille de la discipline : les règles de conduite,

2) *sutta pitaka*, la corbeille des enseignement et des discours ;

3) *le dhamma pitaka*, la corbeille des enseignements les plus élevés.

En résumé : ce qui fait l'originalité du bouddhisme au Laos, c'est :

--La pratique de la **vie monastique** est l'élément constituant des communautés, basées sur celle du village et sur la place essentielle du monastère en son sein. Tout se passe dans **le vat**, la pagode, ou temple monastère, qui réunit de multiples fonctions : religieuses, *sim*, domicile des bonzes, *kouti*, réception des laïcs dans la *sala*, enseignement, école et hôtellerie pour voyageurs... et autrefois hospice pour les malades. Mais aussi l'art et l'enseignement par l'image et la statuaire.

--Le vat est aussi le centre de la collectivité rurale, des décisions administratives villageoises, et lieu de jeux et de rencontres. Sa fonction première étant bien sûr l'ordination des bonzes, la

est fortement empreint **du culte des génies ou PHI** qui n'a jamais été éradiqué par le boud. Les génies du terroir et des lieux font partie du vieux fonds animiste thaï enrichi de celui des populations proto indochinoises : rites agraires, sacrifices sanglants du buffle, pratique du baci, ou sou khouan.

Exemples de cultes :

Le baci est un vrai particularisme lao. Cérémonie d'accueil, de circonstance qui se pratique lors d'un événement marquant comme une naissance, un mariage, toute fête associée à un moment crucial :

Il est admis que notre corps est composé de 32 âmes qu'il faut rattacher et rappeler afin qu'elles ne se dispersent pas, car les phi sont volages et les âmes vagabondes. Il s'agit donc de nouer les poignets des personnes présentes à la cérémonie de fils de coton blanc ou orange en émettant un vœu de bien-être et de santé. L'officiant est un ancien bonze ou un lettré (Achan), qui psalmodie en pali des textes adaptés à l'occasion. Cela se passe en présence du public sur le sol même, recouvert d'une natte où trône bel échafaudage de fleurs, de dons divers de noix de coco, de gerbes de riz et d'œufs. Tous les présents, boud ou non, se nouent alternativement des fils au poignets avec douceur, et énormément de vénération. Cette cérémonie est incontournable dans la tradition bouddhique et courante du Laos.

Les bouns, (actes bons) sont répétés au cours de l'année et scandent les nombreuses fêtes très suivies et respectées. L'année Bouddhique est scandée de multiples festivités : la quête matinale de nourriture des bonzes, *Tat Bak*, l'aumône est source de mérites (Boun) suivie de jours saints (van sin), le nouvel an, pimai, en avril, selon le calendrier lunaire ; la sortie du carême, processions, dons ostentatoires, ondoisement du bonze, le boun Phavet, ou récitation des Jataka ou vies antérieures du Boud.

Deuxième exemple :

J'ai pu assister à une belle cérémonie dans un vat, il s'agit de la **consécration de statues du Bou**. Qui est une cérémonie typiquement bouddhique théravadin. Elle dure toute la nuit du coucher au lever du soleil. (voir documents-images projetés lors de la conférence)

3. Bouddhisme et communiste : Les avatars de la voie.

Avant l'instauration, en 1975, de la République Démocratique Populaire Lao, la religion officielle du Laos était depuis le XIV^e siècle le bouddhisme théravâda. La coexistence d'une autorité religieuse bouddhiste et d'une autorité politique monarchique se légitimaient mutuellement et véhiculaient une seule et même vision du monde.

Le parti d'obédience marxiste-léniniste qui prend le pouvoir en 1975 cherche à construire un **nouvel ordre social** face à ce qu'il considère comme les travers de l'ancien régime. Le bouddhisme est donc pris pour cible en tant que source première de légitimation de la monarchie.,

matérialiste et rationaliste. Les croyances et **les pratiques monastiques, sont qualifiées de contre-révolutionnaires** puisqu'« opium du peuple » mêlé de superstitions, tandis que l'ascèse devient synonyme d'oisiveté. Les bonzes sont obligés de cultiver leur nourriture et ne peuvent plus faire leurs rites habituels.

La révolution culturelle s'accompagne de la sécularisation des anciennes fonctions sociales du *Sangha*, le vat n'est plus le refuge villageois (école, hôpitaux, mairie sont sécularisés)

Face au mécontentement de la population et au départ des bonzes vers la Thaïlande et pour éviter une crise dangereuse pour la pérennité du nouveau régime, le Parti réorganise le *Sangha qui se met au service de l'état* et le bouddhiste devient un instrument de l'orthodoxie marxiste-léniniste. Les membres du clergé sont élus après approbation du Parti qui accorde aux moines un rôle officiel dans la diffusion de l'éthique révolutionnaire. Pour mener à bien son entreprise de *rééducation* du peuple et de production des *hommes nouveaux*, le **Parti entreprend un remaniement de la liturgie** et des pratiques cultuelles bouddhistes pour créer « une doctrine de socialisme bouddhiste ». Cette stratégie entraîne une forte répression contre tout moine refusant de devenir "révolutionnaire" et une baisse considérable des ordinations.

A partir des années **1990**, ouverture obligée du pays (chute du communisme)

Le Parti entame un processus de « rebouddhisation ». Il s'agit de revaloriser le bouddhisme devient le garant culturel privilégié et véhicule les valeurs morales attachées à l'identité nationale. Une sorte de bouddhisme d'état.

Cette dynamique de remaniements tend aujourd'hui à faire du **Boud. la religion officielle de la RDPL et amène le retour d'une certaine forme de légitimation du politique par le religieux**. Plusieurs fêtes bouddhiques deviennent maintenant des festivités politiques et on peut dire qu'il y a eu glissement du rôle de la monarchie vers celui du parti. (Pèlerinage du That Luang)

Le *Sangha* ne retrouve pas son autorité d'autrefois, son pouvoir d'action étant sensiblement limité par le Parti. La répression et l'instrumentalisation des moines, comme la sécularisation de leurs anciennes fonctions, ont laissé des traces.

Néanmoins Le *Sangha* a toujours eu pour devoir d'accompagner la communauté des laïcs, de lui apprendre, à la suite du Bouddha, que l'existence est souffrance mais qu'il existe une voie à suivre pour atteindre la cessation de la souffrance.

En conclusion, quelques photos commentées.