

SE SOUCIER
DU MONDE

Du même auteur

Les fleurs du vide. Anthologie du bouddhisme sôtô zen, Grasset, 1995.

Guide du zen, LGF, 1997.

Larousse des religions (en collaboration), Larousse, 2005.

Les bouddhas naissent dans le feu, Seuil, 2007.

Le bouddhisme n'existe pas, Seuil, 2011.

Le bouddhisme engagé, Seuil, 2013.

ÉRIC ROMMELUÈRE SE SOUCIER DU MONDE

TROIS MÉDITATIONS SUR LE BOUDDHISME ET LA MORALE

Almora

© Éditions Almora pour la présente édition

• 51 rue Orfila, 75020 Paris • mars 2014

www.almora.fr

ISBN : 978-2-35118-179-9

COLLECTION DIRIGÉE PAR JOSÉ LE ROY

PRÉFACE

Aujourd'hui, le terme de morale est devenu quelque peu péjoratif, on lui préfère celui d'éthique, bien qu'il s'agisse de parfaits synonymes (du moins ont-ils été employés comme tels jusqu'il y a peu). Dans l'usage courant, la distinction est désormais élevée au rang de principe : la morale est perçue comme une loi sociale, imposée, impérative, l'éthique comme l'exercice d'une responsabilité personnelle, assumée et permissive. Les nouvelles représentations de l'individu dans les sociétés modernes (le désir d'être soi, la libération des contraintes) ont, à l'évidence, façonné ce clivage¹. Dans les débats philosophiques, la morale renvoie plus précisément à des règles abstraites et préétablies, l'éthique à une conscience morale qui au cœur même des situations assume ses risques, ses erreurs et ses déviances. L'éthique s'invente, doit se débattre et même se négocier. Les déclinaisons

sont multiples : la bioéthique, l'éthique de l'entreprise, l'éthique de la communication.

Même si les références se déplacent, les définitions divergent, *Que faire et pourquoi le faire ?*, la double question morale, reste néanmoins l'interrogation la mieux partagée. Nous restons toujours sensibles à sa dimension collective et sociale : la solidarité, les droits de l'Homme gardent une valeur dont nous nous sentons les garants directs ou indirects. Et si l'on n'évoque plus exactement les mêmes interdits, les interdits demeurent, à commencer par les plus fondateurs comme celui du meurtre. Les violences conjugales, le viol, la pédophilie ne sont pas simplement interdits par la loi, nous les réprouvons « moralement » même si cette morale demeure largement impensée dans nos vies².

*

* *

Que faire et pourquoi le faire ? Cet essai vise à déployer, pour nous autres modernes, la puissance morale des enseignements du Bouddha. Car, inlassablement, ils répondent à cette double question. Ils assurent que le soin et le souci sont d'authentiques préoccupations morales. Ils affirment que l'être moral est toujours en situation. L'homme

est convié à sonder les ressorts et les lignes de force de chaque situation, il doit en imaginer la grandeur pour en libérer les puissances aimantes. Toutes les épreuves se métamorphosent alors en exercices de tendresse. L'habileté est l'ultime recommandation.

Cette puissance morale est ici explorée, non pas en invoquant les textes canoniques de la tradition theravâda (« L'école des Anciens » qui prospère dans l'ensemble des pays du Sud-Est asiatique) comme c'est souvent le cas, mais en dépliant les Écritures, trop peu connues, trop peu appréciées encore, des traditions bouddhistes réformées que l'on réunit sous le vocable de « Grand Véhicule » (*mahâyâna*). Leur lecture, intrigante, parfois dérangeante, défait toute possibilité de rapprochements trop hâtifs avec nos conceptions.

L'essai est divisé en trois parties aux tonalités différentes. La première méditation, « La possibilité d'un monde », esquisse la singularité de ces livres canoniques et comment ils recourent à des procédés comme la parabole, la fable et la métaphore afin de libérer un agir neuf, créatif et imaginatif. La seconde méditation, « Un agir infini », sonde la portée du couple formé par le *samsâra*, le cycle des vies et des morts, et le *karma*, l'action. Leur association compose la matrice narrative de tous

les enseignements bouddhistes. Elle donne à penser la morale. « L'exigence morale », la troisième méditation enfin, témoigne de l'immense souci du monde qui ébranle les disciples du Bouddha.

Une note, enfin. Tout au long de ces pages, il sera longuement question de dharma, un mot que l'on pourrait rendre par une formule vague comme la pédagogie du Bouddha (l'Éveillé en sanskrit), mais qu'on pourrait tout aussi bien renoncer à traduire pour en souligner l'altérité. D'emblée, il faut le souligner : le bouddhisme n'est ni une doctrine, ni un système de croyances, ni une conception du monde à la manière des religions monothéistes. Sa pédagogie interroge inlassablement notre soif de représentations et de croyances : en maillant le réel, les représentations et les croyances permettent de masquer notre angoisse existentielle (*duhkha*). Le dharma n'est pas un *autre* système de pensée. Il se donne à vivre comme une épreuve de l'angoisse existentielle, qu'il est possible de s'en affranchir en convertissant son regard sur sa vulnérabilité, sa fragilité et sa nudité. Sans doute faudra-t-il un jour congédier définitivement ce terme de bouddhisme qui obscurcit plus qu'il ne libère sa dimension résolument a-doctrinale. L'usage du mot « bouddhisme » sera ici parcimonieux, celui de dharma lui sera toujours préféré.

AVERTISSEMENT

Une remarque sur les sources s'impose. Mon chemin fut celui du bouddhisme zen. Cette tradition, du moins dans sa forme moderne japonaise, requiert d'étudier les ouvrages du maître Dôgen (1200-1253), le fondateur de l'école au Japon. Ce moine a laissé une œuvre abondante, dense, touffue, difficile. Grâce à des auteurs comme Keiji Nishitani (1900-1990) ou Masao Abe (1915-2006), le *Shôbôgenzô* (« Le Trésor de l'œil du vrai dharma »), son chef-d'œuvre inachevé, est désormais étudié par-delà les cercles de l'école zen, tant l'audace de sa pensée paraît, aujourd'hui encore, réinventer la pensée³.

Dôgen a longuement médité les Écritures indiennes du *mahâyâna*, la Voie de la Grandeur – une dénomination plus expressive que l'habituelle traduction de Grand Véhicule –, une tradition

qui s'est épanouie au-delà de l'Himalaya et dans tout l'Extrême-Orient dans un large foisonnement d'écoles. Ces livres canoniques (skt. *sûtra*) ont été produits dans un moment particulier de l'histoire du bouddhisme alors que l'enseignement paraît se dévoyer. Leurs formes narratives ont l'insolence des insurgés : le dharma se meurt ! martèlent-ils ; la pédagogie, l'inventivité s'effacent au profit d'une doctrine métaphysique, bien éloignée des instructions premières du Bouddha, soutiennent-ils.

Dôgen ne songe qu'à révéler la fécondité de ces livres, en relever l'inapparent, les contours et les effets. Jusqu'à l'excès, jusqu'à l'incompréhensible. Sous sa plume, les jeux de langage deviennent autant d'exercices d'éveil. Sa lecture d'une célèbre phrase du *Sûtra de l'Extinction* (*Mahâ parinirvâna sûtra*), dans sa traduction chinoise, est souvent citée à titre d'exemple. Le Bouddha y affirme : « *Tous les êtres vivants, sans exception, ont la nature de bouddha*⁴. » La phrase, fort simple dans sa construction, ne présente aucune difficulté ou ambiguïté. Elle n'a *pas* d'autre signification. Pourtant Dôgen recompose la phrase en jouant de la toujours possible équivocité du chinois. Au lieu de lire les deux caractères « sans exception / ont » comme un adverbe suivi d'un verbe, il les considère comme un mot composé signifiant « tout

/ [ce qui] est ». Dès lors, la phrase se recompose ainsi : « *Tous les êtres vivants, la totalité de ce qui est, nature de bouddha*. » Le long commentaire qui s'ensuit de cette lecture déconcertante est une méditation sur l'être⁵. Peu lui importe qu'elle soit syntaxiquement incorrecte, l'incorrection est pour ainsi dire requise pour dévoiler la sublimité du dharma.

L'écriture de Dôgen qui fait du langage un enjeu est dense, poétique, toujours déroutante. Elle se défait au fur et à mesure qu'elle se tisse pour devenir le motif et le lieu de la métaphysique abolie. Car malgré l'écart qui sépare les styles, les formes, les Écritures de la Grandeur et l'écriture de Dôgen se rejoignent dans cette même visée. Dôgen prend au sérieux cette volonté de préserver l'originalité et la radicalité d'un enseignement toujours sujet à la mésentente quelles que soient les époques. Ses audaces interprétatives sont une autre manière de rendre hommage au dharma.

La fréquentation assidue de son œuvre me permet peu à peu de toucher le génie d'une autre langue, plus lointaine et plus ancienne encore, dite sur les rivages indiens de la pensée. Les réflexions développées dans ce livre mais également dans les précédents⁶, résultent de ces allers-retours continués, de ces frottements devrais-je dire, entre

la « matière de la Grandeur », ces Écritures canoniques bimillénaires, et l'écriture dôgenienne. Tel est le départ.

Éric Rommeluère

LA POSSIBILITÉ D'UN MONDE

Le livre vide

L'an cinq de l'ère Kenchô (1253), au début du huitième mois, le maître zen Dôgen quitte ses montagnes du nord du Japon. Malade et alité depuis de longs mois, il rejoint la grande cité de Kyôto pour y trouver quelque secours. Un fidèle laïque du nom de Kakunen l'accueille, mais quelques jours après Dôgen s'éteint dans la demeure de son hôte. Sa biographie rapporte un ultime geste peu avant qu'il meure : il se lève et circumambule dans la pièce qui lui est réservée tout en psalmodiant des paroles du Bouddha extraites de l'un des chapitres conclusifs du *Sûtra du Lotus*, l'un des joyaux de la littérature de la Voie de la Grandeur :

« Dans le pays où vous vous trouverez, s'il en est qui l'acceptent [le Sûtra du Lotus], le gardent, le lisent, le récitent, le copient et pratiquent selon ce qui est exposé, à l'endroit où demeureront les volumes de ce texte, que ce soit dans un jardin ou dans une forêt, au pied d'un arbre, dans des quartiers monastiques ou dans une résidence laïque, dans un palais, une vallée de montagne ou un désert, il vous faudra chaque fois ériger une pagode et y faire offrande. Pourquoi cela ? Sachez qu'un tel endroit est le lieu de la voie, que là même les bouddhas obtiennent l'éveil complet et parfait sans supérieur, que là même les bouddhas mettent en branle la roue du dharma, que là même les bouddhas entrent dans l'extinction suprême ⁷. »

Après avoir récité le passage, Dôgen prend un pinceau et calligraphie une inscription sur un pilier en bois, « l'Ermitage du Sûtra du Lotus du merveilleux dharma » (*Myôhōrengekyōan*), consacrant ainsi la résidence du disciple Kakunen. L'anecdote est mentionnée pour la première fois dans la biographie étendue de Dôgen composée deux siècles après sa mort sans que l'on puisse en déterminer l'historicité⁸. Qu'importe. Ce moine est l'héritier d'une tradition japonaise qui révère le Sûtra du Lotus comme l'enseignement ultime du Bouddha.

Dôgen passe pour l'un des plus grands écrivains du Japon et l'un des plus grands maîtres de l'histoire du bouddhisme. S'aventurer dans les méandres divaguants de son écriture est toujours une épreuve ; elle se disloque, elle s'épure jusqu'à l'inintelligible, alors qu'à l'évidence chaque mot, chaque phrase, chaque paragraphe semble dominé par l'exigence. Il y a là comme une déroute qui exige du lecteur une humble opiniâtreté. Lecture après lecture, on pressent cependant une œuvre fécondée par le Sûtra du Lotus, tant les références, les allusions, les triturations du livre canonique sont omniprésentes. Dans l'une de ses instructions, Dôgen cite un passage où le Bouddha recommande d'ériger des pagodes là où le Lotus sera vénéré sans qu'il soit nécessaire d'y placer des reliques, car explique-t-il, « C'est qu'il y aura déjà le corps entier de l'Ainsi-venu [une épithète du Bouddha]. » Et il renchérit, « Les volumes de ce livre sont le corps entier de l'Ainsi-venu. Révéler les volumes de ce livre revient à vénérer l'Ainsi-venu. Trouver les volumes de ce livre revient à trouver l'Ainsi-venu. Les volumes de ce livre sont les reliques de l'Ainsi-venu⁹. » Les passages strictement dévotionnels ne sont pas les fragments les plus essentiels de l'œuvre de Dôgen, ils fonctionnent comme des signes, à la manière de cette calligraphie peinte sur un pilier d'une maison de Kyôto¹⁰.

L'Extrême-Orient s'est longuement nourri des volumes du *Lotus*, vingt-huit chapitres en tout, de ses motifs et de ses paraboles. Les écoles japonaises, tout particulièrement, le considèrent comme le témoignage des enseignements les plus achevés du Bouddha. Dans ce livre épais pourtant, et ce n'est pas le moindre de ses paradoxes, ni le Bouddha Shâkyamuni ni ses innombrables protagonistes n'y exposent la moindre doctrine. Dans le prologue, le bodhisattva Mañjushrî, le paragon de sagesse, prophétise, grandiloquent, la délivrance d'un sublime discours pour le bonheur de tous les êtres et qui aura pour titre le *Sûtra du Lotus*. Mais il ne sera jamais prononcé : « *La prédication du sermon du Lotus, promise dans le premier chapitre, n'a jamais lieu. Le texte, si méritoire, a pour sujet un discours qui n'est jamais délivré. C'est une longue préface sans suite, de sorte que le Sûtra du Lotus est unique entre tous les textes. Il n'est pas simplement susceptible d'interprétations variées comme le sont tous les textes, il est ouvert et vide en son cœur même*¹¹. »

De ce cœur vide, seuls l'exubérance et l'inouï paraissent jaillir. D'innombrables figures de bouddhas et de bodhisattvas, les « êtres d'éveil », se manifestent sous des formes variées, multipliant les prouesses et les exploits. Rien ne leur semble impossible. Leur œil d'Éveillé leur permet de percevoir l'esprit de tous les êtres, de contempler la

totalité de leurs actes passés ou futurs. Ils parlent et conversent, et même abondamment ; mais à l'explication, ils préfèrent la déclamation, la louange et l'allégorie. Une fois, ils exultent ; une autre, ils content une histoire ou une fable. Par-dessus tout, le texte est spéculaire : inlassablement, tous les personnages du *Sûtra du Lotus* proclament la magnificence d'un livre invisible intitulé le *Sûtra du Lotus*. Tout n'est que prétexte à célébrer cet autre livre dont on apprend qu'il est long de « *deux cents millions de myriades de stances*¹² ». Sous l'effet de cette singulière mise en abyme, la signification du *Lotus* sans cesse se dérobe.

La Voie de la Grandeur

Puissant, intense, troublant, le *Sûtra du Lotus* est l'un des sommets de la littérature du *mahâyâna*, la « Voie de la Grandeur » (ou le « Grand Véhicule » pour s'en tenir à la littéralité). L'expression désigne un mouvement de réforme apparu en Inde peu avant le début de l'ère chrétienne à la marge des anciennes écoles bouddhistes¹³ ; à la marge et non en marge, faut-il préciser, car le mouvement n'est pas schismatique, il paraît plus comme une forme de dissidence interne¹⁴. Son émergence reste mystérieuse et les historiens ne savent lui assigner avec certitude de foyer d'origine. À l'évidence cependant,

elle est concomitante de la généralisation de l'écriture en Inde à cette époque. On a encore peu souligné le rôle déterminant du passage de l'oral à l'écrit dans la formation de ce courant réformé qui donna par la suite naissance à toutes les écoles bouddhistes qui se sont étendues des régions par-delà l'Himalaya jusqu'à l'Extrême-Orient, de la Mongolie jusqu'au Japon. Dans ses primes manifestations en effet, la Voie de la Grandeur est une pratique du texte. Le disciple de la Grandeur se définit par l'acceptation, l'étude, la mémorisation, la recopie et la préservation de livres impossibles qui entendent proclamer le vrai dharma (*saddharma*, ou « le dharma qui est » pour rester au plus près de la formule sanskrite qui confond la véracité avec l'évidence du réel). Les différents *Sûtras de la Sagesse*, le *Sûtra de Vimalakîrti* et le *Sûtra du Lotus* sont quelques-uns des joyaux de ce corpus littéraire¹⁵.

Dans un contexte de controverses évidentes, ces Livres entendent restaurer les fulgurances des enseignements du Bouddha contre certaines mésinterprétations. Leur ton provocant est à la hauteur d'un scandale : la véracité du dharma a été longuement ensevelie, clament-ils. Désignés du terme d'auditeurs, les fossoyeurs ne sont autres que les abhidharmistes, les métaphysiciens bouddhistes de l'époque. Ceux-là revendiquaient d'élucider les ambiguïtés des enseignements du Bouddha et

d'en déjouer les inconsistances, afin d'établir une doctrine cohérente et explicative, l'*abhidharma*, littéralement le « méta-dharma », équivalent d'une métaphysique bouddhiste. Pour le disciple de la Grandeur, une telle entreprise va à l'encontre même du projet du Bouddha. Le dharma n'est qu'un ensemble de dispositifs thérapeutiques pour répondre à l'angoisse existentielle de l'homme. Certes, il se donne à entendre comme un discours, mais le discours ne vaut pas système. Il s'appuie sur des idées-forces – l'éveil, l'amour, la générosité – qui, par leur puissance d'évocation, libère de nouveaux espaces, et des méthodes pour les explorer. Les paroles contingentes, évasives et parfois contradictoires du Bouddha ne sont pas des manques mais des signes : il n'existe pas de vérité par-delà les phénomènes foisonnants du réel, les phénomènes sont déjà la vérité. Plus radicalement, les enseignements de l'Éveillé n'ont d'autre fin que de déjouer toute tentative métaphysique. Saturer le réel de significations jusqu'à en expliquer les fins dernières ne libère pas l'homme, il l'enchaîne, dit-il¹⁶.

La prédominance de la scolastique bouddhique en ces temps anciens aurait pu ruiner ce mouvement contestataire. Sans doute servi par la puissance de ces textes, il n'en fut rien. Au second siècle de notre ère, Nâgârjuna, l'antiphilosophe, rédige une œuvre décisive intitulée les *Stances*

du milieu par excellence (Mûlamadhyamakakârikâ) qui subvertit toutes les catégories bouddhistes du temps. Siècle après siècle, ces stances sibyllines ont vivifié des générations de maîtres et de disciples¹⁷. Paradoxalement, la métaphysique a par la suite regagné les traditions indiennes de la Grandeur. Le bouddhisme tibétain, qui est l'héritier direct des formes tardives de ces traditions, conjoint ainsi la philosophie et l'antiphilosophie, donnant à leurs enseignements un aspect tantôt scolastique tantôt libertaire. Les Chinois, eux, ne sont guère sensibles à la métaphysique. À sa manière, la tradition chan (zen en japonais) a su préserver la radicalité du discours. Ses répliques sont tranchantes :

*Un moine demanda au maître Yunmen :
« Qu'est-ce que le Bouddha ? » Le maître répondit : « Un bâton à se torcher le derrière¹⁸. »*

L'être d'éveil

De livre canonique en livre canonique, une triade dessine la portée de la Grandeur. Il s'agit de trois termes sanskrits, *prajñâ*, *karunâ* et *upâya*, que l'on traduit le plus souvent en français par « sagesse », « compassion » et « moyens habiles ». Ces mots-clés condensent à eux seuls la Voie de

la Grandeur telle qu'elle est appréhendée depuis deux millénaires. La sagesse (*prajñâ*) ne peut être expérimentée sans la compassion (*karunâ*), l'une soutient l'autre ; leur mûrissement conjoint s'épanouit dans une parfaite habileté (*upâya*) à agir dans la multitude des situations.

Comment de tels motifs peuvent-ils pleinement résonner dans nos langues ? La sagesse du Bouddha n'a rien d'une modération ou d'une quelconque prudence, elle est l'entente héroïque de l'angoisse existentielle et de sa délivrance. Sa compassion n'a rien d'un pâtir. Le terme de *karunâ* fut d'ailleurs adopté pour sa quasi-homophonie avec *karana*, l'agir. Sans être littérales, des traductions plus audacieuses, plus expressives, pourraient sans doute mieux préserver et même rehausser leur sens profond. Ne devrait-on pas d'ailleurs convoquer des formes verbales plutôt que des substantifs pour témoigner d'une activité ? Le disciple de la Grandeur, proclament en effet tous ces livres, travaille à même la matière du réel, dans ses frémissements, dans ses incendies et ses bruissements. Il est l'alchimiste qui transforme la Terre en or.

Osons traduire et déclarons que le disciple de la Grandeur aspire à se libérer de ses peurs et à prendre soin du monde. La Voie de la Grandeur est systématiquement présentée comme un chemin

dédoublé : sur le premier, il s'exerce à se défaire de ses peurs les plus fondamentales, la peur de mourir, la peur de ne pas être reconnu, la peur de ne pas être aimé, c'est *prajñâ*, la sagesse ; sur le second, il s'exerce à prendre soin de tous ceux qui meurent, de tous ceux qui ne sont pas reconnus, de tous ceux qui ne sont pas aimés, c'est *karunâ*, la compassion. Le chemin débute invariablement par l'acceptation inconditionnelle de sa propre fragilité et vulnérabilité. Mais l'acceptation, seule, ne suffit pas. Les Livres de la Grandeur se présentent comme une collection de leçons, de méthodes et de pratiques pour s'appliquer, jour après jour, à se libérer des peurs ainsi qu'à prendre soin du monde. Mais les deux chemins se conjoignent. Car plus je suis tendre, moins j'ai de crainte ; et moins j'ai de crainte, plus je suis tendre. Enfin, les moyens habiles couronnent le cheminement. Quelles que soient les situations, les conditions ou les personnes rencontrées, l'adepte accompli n'est plus démuné. Il ne se fatigue plus, il ne se désespère plus. Le monde souffre, il le guérit et le fait resplendir avec une habileté consommée. Par moyens habiles, il faut entendre à la fois un savoir-être et un savoir-faire propres à libérer la confiance et la joie, l'amour et la communion dans l'instant qui vient. C'est l'*upâya*, un terme sanskrit dérivé d'un verbe *upe*, « s'engager » (avec des acceptions similaires au français, « aller vers,

entreprendre »). La Voie de l'Éveil se confond alors avec la Voie de l'Action.

Dans toutes ces Écritures, la figure du bodhisattva incarne l'accomplissement de la sollicitude dégagée des peurs. Le bodhisattva s'entend comme l'être (*sattva*) d'éveil (*bodhi*). L'étymologie reste néanmoins obscure, le terme paraît être la sanskritisation d'un moyen indo-aryen *bodhisatta* qui signifierait plutôt « le dévoué à l'éveil ». De fait, ce qualificatif de *bodhisatta* désigne dans le bouddhisme ancien le Bouddha Shâkyamuni dans son parcours à l'éveil au long d'innombrables vies avant qu'il ne renaisse sous les traits d'un Indien du nom de Gautama. Pour distinguer spécifiquement le bodhisattva engagé dans la Voie de la Grandeur, les Écritures redoublent l'épithète de celle de *mahâsattva*, « le grand être ». S'écartant de toute vraisemblance étymologique, une glose traditionnelle interprète le terme comme un oxymore qui réunit sous les mots de *bodhi* et de *sattva* les deux pôles de l'aspiration du bodhisattva. *Bodhi* désigne l'ultime libération, la délivrance de l'angoisse existentielle. La marche est ascendante, l'image est celle d'un orant agenouillé qui joint les mains et lève son regard vers les Éveillés. Le renoncement aux compulsions, aux frustrations et aux illusions est son chemin. *Sattva* nomme les êtres auxquels il s'attache inlassablement d'un amour

infini. L'image, à l'inverse, est descendante, il est le secourant qui s'abaisse jusqu'aux petites bêtes qui grouillent et courent dessus et par-dessous la terre, et même encore plus bas, il plonge au cœur des enfers, jusqu'à sentir et le feu et la glace des tourments. L'affection est son chemin. Mais le bodhisattva n'opte pas pour l'affection contre la dés-affection, la Voie de la Grandeur les embrasse tous deux. Ce faisant, il explore le caractère profondément contradictoire et mystérieux de la vie.

Car oui, le disciple de la Grandeur entend bien révéler la vie contradictoire. Loin d'être paralysante, la contradiction l'anime. Il assume ce cercle mystérieux qui se referme sur lui-même : il ne s'appartient pas, mais tout lui appartient. Il n'a décidé ni de son sexe, ni de sa famille, ni de son temps. Son corps éprouve sa finitude dans ses faiblesses, l'épuisement, la maladie et la douleur, rappelant obliquement qu'il est, lui aussi, promis à la mort. Il reste cependant le seul maître de sa vie. Nul autre que lui ne sent, ne pense ou n'agit à sa place. Instant après instant, il est sommé de choisir sans jamais pouvoir se dérober, car il sait que chacun de ses actes l'engage. Assumant pleinement ce lieu et cette place, il en est le garant et le responsable. La Voie devient une exploration continue de la vie. Celui qui s'y engage apprend à renoncer à l'impuissance (la démission devant sa

propre force) tout autant qu'à la toute-puissance (le déni de sa propre vulnérabilité). Il renoue et jouit simplement de sa propre puissance. Dans la seule présence.

La présence

Tout comme on parle d'une profondeur de champ, il existe une profondeur de l'existence – la présence. Même si notre être se cantonne à demeurer là, dans la contingence du corps, l'existence n'est nullement réduite à ce là. La présence est une position d'ouverture, le corps vivant son foyer. Cette position n'a rien de statique car la présence, jaillissante, est toujours en mouvement. En elle, l'être se déploie et se confond avec son agir. La vie est aventure, la vie s'invente. La tâche de tout être humain serait-elle de clarifier le sens de cette présence agissante en ce monde ? Il n'y a pourtant rien à découvrir, puisque tout est déjà « à découvert » dans le seul fait d'être présent. La présence nous est donnée comme un mystère originaire qui échappe à toute emprise.

Tous les êtres de connaissance partagent la reconnaissance de ce mystère, mais tous ne font pas œuvre de cheminer vers lui : la présence est une grâce qui se donne dans la pure gratuité de l'existence nue, sans qu'elle s'impose comme

une obligation. Pour un disciple de la Grandeur, la décision naît lorsqu'il se fait l'obligé de la présence, lorsque ce mystère devient l'enjeu de *sa* propre vie. Une telle clarification ne cherche pas à théoriser la vie. C'est la vie qui se laisse alors éprouver par la vie.

Évidemment, toute clarification suppose un effort de la pensée. Mais la pensée ne pense pas en dehors des sensations, des ressentis et des actes, elle ne les précède ni ne les suit. Même à penser la vie, la pensée n'est qu'un aspect du mouvement de la vie.

À venir

Souvenons-nous de ces simples moments, lorsque, dans une nuit obscure, nous cherchions à tâtons une porte, un oreiller ou un objet. Le corps se raidissait, pesant et malhabile, cherchant dans sa mémoire quelque repère pour se frayer un chemin vers la présence. Nous ne sommes pas présents lorsque la présence s'enlise sur elle-même et se referme en son lieu. À l'inverse, nous sommes présents lorsque nous sommes à l'écoute du temps qui vient. Pour l'homme, le temps qui vient est un à-venir, ce n'est pas un futur sans lien avec le passé, ce n'est pas non plus un futur déjà enclos dans le présent où les faits se déploient

par la seule mécanicité d'une cause qui entraîne inmanquablement son effet. Ce mot beau d'avenir désigne notre position d'être humain : dans la présence se déploie le possible.

On a pu faire au Bouddha le procès du pessimisme ; il le serait s'il soutenait un déterminisme absolu. Il évoque le cycle des existences, mais il ne voit d'enchaînement que lorsque la vie s'éprouve dans une stérile répétition. Dans l'expressive formulation métro-boulot-dodo, nous ne disons pas autre chose que le Bouddha. Dans la servitude de l'éternelle répétition, le présent reste enclos sur lui-même, le passé ne peut être reconnu pas plus que ne se dessine un avenir. Le rêve y a-t-il encore une place ? Nous savons comme la répétition mécanique nous entraîne vers une lente déshumanisation et comme nous nous sentons redevenir humain lorsque nous nous permettons de vivre un *autre* possible. Rêver, simplement rêver, est déjà une trouée dans la banale répétition du quotidien.

L'épiphanie de la Terre

Un autre possible n'est pas la seule promesse d'une autre existence, mais d'un autre monde. Dans les Écritures de la Grandeur, la manifestation

de l'activité éveillée des bouddhas et des bodhisattvas requiert immanquablement la vision de cet autre monde. Un même motif inaugural se répète de livre canonique en livre canonique avec de multiples variantes. Il suffit que le Bouddha prêche, peu importe qu'il s'agisse d'un parc, d'une esplanade ou d'une montagne, pour que des foules de moines et de *bodhisattva-mahâsattva*, ces adeptes mystiques de la Grandeur, viennent s'assembler en cercle (*mandala*) autour de lui. La Terre se met alors soudainement à trembler. Une foule toujours plus nombreuse d'êtres surnaturels, de dieux, de musiciens célestes (les *gandharva*), de sublimes oiseaux à la parure dorée (les *garuda*), accourent de toutes parts en ce lieu devenu l'épicentre d'une transfiguration. Car sous l'effet d'une magie, toute la Terre se renouvelle. Les prodiges succèdent aux prodiges. Le sol devient d'or et se pare de filets de diamants. De merveilleux palais surgissent, s'élèvent, tous plus somptueux les uns que les autres. Des bijoux tombent en pluie. Les parfums les plus suaves, les couleurs les plus éclatantes, les sonorités les plus cristallines saturant les sens des témoins assemblés. Non seulement l'espace se dilate mais également le temps. Dans cette épiphanie, l'à-venir se dévoile aux yeux des êtres par la seule monstration d'une Terre devenue soudainement pure et cristalline. Ils voient !

Cette Terre pure est une terre dilatée ; toutes les possibilités d'un monde vivant s'y trouvent enfin déployées. La plénitude des sens souligne, elle, une nouvelle appréciation de la vie. Souvent, il suffit d'un claquement de doigt pour que d'un coup la magie provoquée par le Bouddha ou quelques bodhisattvas aux sublimes talents s'évanouisse. Car il s'agit bien d'une magie, soulignent à l'envi les Écritures. Elle n'est d'ailleurs contemplée que par les bodhisattvas les plus accomplis. À la différence de ces voyants, les autres disciples ne perçoivent que l'apparence ordinaire du monde Sahâ. Le monde Sahâ, « le monde d'Endurance », est le nom donné dans tous ces livres à notre Terre où chacun endure les limitations et les impossibilités. Pour ces disciples à la vue déficiente, rien n'a bougé, rien ne s'est transformé. La magie est un art qui étonne et émeut, la réalité ordinaire semble soudainement abolie et les limites franchissables. Par leur magie, les bouddhas et les bodhisattvas convertissent le regard des adeptes et les invitent à leur tour à s'inventer magicien : il ne s'agit pas simplement de se transformer mais de renouveler sa relation au réel. Le monde devient un lieu d'imagination.

Le seul dévoilement ne ferait que mettre à jour une réalité déjà présente. Mais ce qui est vu n'est pas encore advenu. Le revoilement qui s'ensuit crée le mouvement nécessaire à notre

propre transformation : nous pouvons désormais rêver. Le revoilement défait également toute interprétation littérale qu'un autre monde existerait caché, secrètement, doublant en quelque sorte ce monde-ci. Tout particulièrement dans cette Voie de la Grandeur, il n'existe ni arrière-monde ni d'autre monde *ailleurs*, il n'existe que notre propre capacité à transfigurer ce monde ordinaire. L'extraordinaire requiert précisément ce monde d'Endurance qui s'étend dans l'espace et dans le temps partout et autour de nous.

Les surgis de la Terre

Ce motif de l'épiphanie de la Terre connaît de multiples variantes. Le *Sûtra du Lotus* n'en fait pas un thème inaugural comme dans tant d'autres livres ; il apparaît cependant d'une façon fort originale dans le quinzième chapitre intitulé « Les surgis de la Terre ». Celui-ci occupe une place médiane dans la composition du livre en vingt-huit chapitres. L'exégèse traditionnelle chinoise, puis japonaise, y lit une rupture dans l'économie d'un texte divisé en deux parties, les quatorze premiers chapitres formant « l'enseignement préparatoire » et les quatorze derniers « l'enseignement fondamental » pour reprendre des formulations traditionnelles. Dans la première partie du *Lotus*,

le Bouddha se manifeste dans une forme limitée, quatre-vingts ans de vie terrestre ; dans la seconde, il révèle une forme dilatée à l'extrême, d'une longévité quasi-éternelle. À ce moment médian du livre, une multitude de bodhisattvas venus des horizons infinis s'affirment prêts à honorer le *Sûtra du Lotus* et à le prêcher dans le monde d'Endurance. Le Bouddha Shâkyamuni leur assure cependant que leur soutien n'est pas nécessaire, car au sein même de ce monde une autre multitude de bodhisattvas a la capacité d'accomplir cette tâche. Alors que le livre s'est déjà longuement détaché de toute attente triviale et convenue, l'inconcevable s'ajoute à l'inconcevable. À la surprise générale des disciples présents, la Terre se fend et des cohortes sans fin de bodhisattvas accompagnés de leur suite surgissent de ses entrailles. Ils ont à leur tête quatre bodhisattvas qui répondent au nom de Agir-Supérieur, Agir-Infini, Agir-Pur et Agir-Ferme¹⁹. L'incrédulité est générale, même parmi les disciples les plus affermis. Maitreya se fait alors le porte-parole de l'assemblée pour interroger le Bouddha : d'où peuvent bien surgir cette foule de bodhisattvas, si nombreuse que l'infinité du temps ne suffirait pas à les décompter ? Le Bouddha prend alors la parole pour témoigner de leur présence immémoriale, expliquant « *[qu']ils demeurent au sein de l'espace au nadir du monde d'Endurance*²⁰ ». À ces

bodhisattvas, il a déjà longuement enseigné la voie qu'ils ont impeccablement accomplie.

L'insistance répétée de Maitreya à connaître leur sphère d'origine attire évidemment l'attention sur la brève réponse du Bouddha : « *Ils demeurent dans l'espace au nadir du monde d'Endurance.* » Autrement dit, ils résident dans un espace vide par-dessous la Terre. *Âkâsha*, le terme utilisé dans la version sanskrite, ne désigne pas un espace vide qui serait révélé par des limites comme peut l'être une arène ou la place d'un marché, mais l'espace dans sa dimension d'ouverture infinie, à l'image d'un ciel vaste et sans borne. Surgissant de l'ouvert, ces bodhisattvas ouvrent un nouveau chemin marqué au sceau de l'agir (les noms des quatre bodhisattvas chefs de file sont emblématiques). Le chapitre se clôt sur une nouvelle interrogation de Maitreya : comment le Bouddha a-t-il pu enseigner en si peu d'années à une telle multitude ? La question trouvera sa réponse dans le chapitre suivant qui s'intitule « La longévité de l'Ainsi-venu ». Le Bouddha s'y dévoilera libéré de sa temporalité organique. Ce n'est que par habilité (*upâya*), dira-t-il, qu'il apparaît naissant et mourant. En fait, il demeure en ce monde Sahâ depuis des temps immémoriaux, et il demeurera encore en ce monde pour des temps incommensurables.

Figurer le réel

Le *Lotus* exploite les procédés narratifs propres aux Écritures de la Grandeur. Tous ces livres entendent dévoiler (par la monstration) et révéler (par la parole) un autre possible. Ils ne disent pas une réalité derrière une fiction, ils œuvrent à figurer le réel. Les lire et tenter de séparer l'extravagance du raisonnable (étant entendu quel seul le raisonnable serait acceptable) pour en extraire les supposées vérités essentielles trahirait leur portée. Le langage du dharma est de nature métaphorique et nous devons le prendre comme tel. Les termes de fiction et de réalité sont même à récuser si nous voulons en saisir le véritable motif.

Dans l'histoire de la pensée occidentale, la fiction et la réalité forment un couple aux rapports ambigus, la fiction renvoyant au néant et la réalité à l'être. Depuis Platon, l'imaginaire a été tantôt valorisé tantôt dévalorisé. S'il est reconnu dans sa fonction créatrice, il peut tout autant être déprécié comme un pur divertissement de la pensée qui manque l'essence de l'être²¹. Dans l'enseignement du Bouddha au contraire, la fiction et la réalité ne se rapportent pas à des catégories comme l'être et le néant, elles s'entrelacent nécessairement pour figurer le monde – autrement dit l'imaginer autrement. L'imaginaire ne cisaille pas le monde

en deux, d'un côté la réalité, de l'autre la fiction, il lui donne forme. L'imaginaire révèle nos capacités ; nous pouvons penser, nous pouvons rêver, nous pouvons inventer au cœur d'un monde réel.

Le titre du *Sûtra du Lotus* est lui-même une figure de l'imaginaire. Dans la fange, la fleur de lotus éclôt immaculée. Le livre revient plusieurs fois sur la question de la métaphore et de la parabole, soulignant que tous les bouddhas du passé, du présent et du futur font œuvre de « *la plus grande variété de relations, de paraboles et de locutions*²² » dans leurs enseignements. Tour à tour magiciens, griots, conteurs, voyants, ils excellent dans cet art de l'imaginaire, à même de nous émouvoir et de nous mouvoir. Agir-Supérieur, Agir-Infini, Agir-Pur et Agir-Ferme surgissent des fentes de la Terre. Leur surgissement pourrait-il inspirer notre agir, qu'il devienne à la fois supérieur, infini, pur et ferme ? Jamais les métaphores et les paraboles ne décrivent un autre monde, ailleurs, lointain, mais toujours ce monde d'Endurance. Le disciple de la Grandeur ne se libère pas du monde, mais *dans* le monde. La libération ne peut naître que du présent, de ses propres agencements, de ses contingences et de ses limitations, en lui trouvant ses propres lignes de force à la manière d'un sculpteur qui fait surgir une œuvre d'art dans la matière brute, précisément, en suivant ses veines et ses fêlures.

UN AGIR INFINI

Ce que j'effectue m'affecte

Le *karma* est un mot-mystère qui semble résister à toute appropriation. Bien qu'en sanskrit le terme signifie simplement l'acte, le *karma* est toujours pensé en corrélation avec ses effets. Souvent, seul le contexte permet d'établir le sens d'une occurrence qui peut désigner tantôt une action, tantôt ses conséquences, tantôt les deux, et parfois même l'agent. Mais le *karma* ne s'entend pas comme l'acte simplement réduit à son fait ou à ses conséquences, il a toujours une signification morale. Dans les plus anciens textes védiques²³, le terme de *karma* désigne spécifiquement le rite sacrificiel du brahmane qui, par son exécution, réactive l'ordre du monde. Son acception s'est par la suite étendue pour désigner les bonnes œuvres comme les mauvaises. On le sait, les Indiens

partagent une vision extensive et dynamique de l'existence selon laquelle chacun renaît en fonction de ses actes. Les vies futures et leurs conditions, loin d'être distribuées de façon aléatoire, sont modelées par la qualité morale des actes, les unes entraînent vers de plaisantes destinées, les autres vers les affres et les tourments. Cette vision n'est cependant pas univoque, suscitant de multiples interprétations et controverses dans l'ensemble des traditions spirituelles indiennes²⁴.

Le bouddhisme ancien présuppose le *karma* plus qu'il ne l'explique. À lire les tout premiers textes, les paroles du Bouddha sont pour le moins elliptiques. Dans sa bouche, le *karma* se confond simplement avec l'intention, une singularité qui distingue le bouddhisme ancien des autres traditions indiennes. Dans la *Section des discours en nombres croissants* du canon de l'école theravâda, le Bouddha enseigne à ses disciples la célèbre formule : « Ô moines, je dis que l'intention est l'acte. Ayant voulu, on commet un acte physique, vocal ou mental²⁵. » D'une façon plus générale, le *karma* désigne l'acte moral dans son étendue embrassant à la fois une intention, une réalisation et des conséquences tout en faisant ressortir la force première de l'intention. Selon la présentation usuelle, l'intentionnalité de l'acte produit des « fruits » (*phala*), des rétributions qui se révéleront

dans « les trois temps », autrement dit dans la vie actuelle, dans la vie suivante ou dans les vies futures. Seule la qualité morale de l'intention (et non celle de l'acte proprement dit) conduira à renaître ici ou là. Dénués d'intentionnalité, les actes involontaires n'interfèrent pas dans ce processus. Les premières écoles bouddhistes ont par la suite élaboré des métaphysiques pour en dire *plus* que ces quelques thèses. Là aussi, les discussions, parfois fort savantes, sont contrastées et variées.

Toute action produit des conséquences immédiates ou lointaines, visibles ou plus souterraines. Même s'il se fonde sur le principe de causalité, le processus karmique n'est cependant pas compris comme un simple enchaînement mécanique d'événements. Le *karma* souligne que tout acte – en tant qu'acte moral – laisse une imprégnation dans le psychisme. D'une manière subconsciente, dirait-on aujourd'hui, il va *affecter* l'expérience des êtres qui les ont effectués. Les imprégnations successives forment à leur tour des structures mentales qui modèlent les comportements, les habitudes et notre façon d'habiter le monde. Le processus est récursif : les pensées, les gestes, non seulement se répètent, mais s'accumulent sous la forme d'une mémoire. L'identité ne se reconfigure pas simplement de moment en moment, elle se

bâtit sur des expériences passées. Un acte donné n'aura donc jamais la même répercussion puisqu'il entre en résonance avec le matériel psychique toujours singulier de celui qui l'a commis (une histoire, des sensations, des émotions, tout ce qui fait une personnalité). Il n'est pas anodin que les conséquences soient présentées comme des fruits. La métaphore agricole suggère un processus de maturation invisible, le *karma* resurgit sous la forme d'une nouvelle expérience de vie.

Renaître

Les traditions bouddhistes décrivent notre condition d'être sentant et vivant sous la forme du *samsâra*, le cycle de la vie et de la mort. La foule des êtres renaît sous différentes formes, six en tout : les êtres infernaux, les esprits affamés, les animaux, les êtres humains, les titans et les dieux (les *pretas*, les esprits affamés, sont des sortes de gnomes difformes au long cou qui ne peuvent jamais assouvir leur faim ; les *asuras* sont des titans belliqueux parfois confondus avec les dieux). À chaque forme correspond un domaine de renaissance, depuis les enfers jusqu'aux cieux. Entraînés par des inclinations et des pensées communes, les êtres s'assemblent dans ces différents espaces. Les habitants des enfers sont enclins aux

manipulations et aux manœuvres ; les esprits affamés sont avides de renommée et de profit ; par instinct, les animaux recherchent la protection de leur groupe ; par hygiène ou par stratégie, les êtres humains s'abstiennent, quant à eux, de créer de la souffrance pour ne pas souffrir eux-mêmes ; les titans ont l'esprit jaloux, ils sont ombrageux et belliqueux ; dans leurs domaines célestes, les dieux poursuivent, eux, les plaisirs et les délices. Dans cette typologie ordonnée, les textes détachent parfois le caractère tout particulier de Mâra (« la Mort »), un dieu hanté par le délire de toute-puissance²⁶.

Chaque forme est un tempérament. Mais quel que soit le domaine de renaissance, les agissements, les comportements et les pensées sont ordonnés par un même désir : la soif d'appropriation (*trsnâ*). Tous, autant qu'ils sont, ressentent une instabilité et une insécurité dans le flot de la vie. Ils sont, non seulement promis à une mort future, mais ils savent que leur existence peut à tout moment déchoir dans la souffrance, l'insignifiance et l'absurdité. Un sentiment diffus d'insécurité et de manque ordonne leur vie, le plus souvent inaperçu. Ils construisent une histoire en poursuivant une foule de biens matériels ou symboliques comme la renommée, la reconnaissance, la protection, le pouvoir ou le plaisir pour

juguler l'angoisse existentielle créée par ce sentiment d'insécurité et de manque qui sans cesse doit refluer dans les profondeurs de l'âme pour être supportable. Les désirs du quotidien sont eux-mêmes marqués au sceau de cette angoisse. S'ils sont comblés, les êtres éprouvent de la jouissance et de la satisfaction (l'angoisse est provisoirement levée) ; s'ils ne le sont pas, de la frustration et de l'insatisfaction. Tel est le *samsâra*, le cercle de la vie et de la mort où chacun s'efforce longuement d'assujettir un objet puis encore un autre pour se donner l'espoir que l'existence soit autre chose qu'un mirage. Pour le Bouddha, l'entreprise est nécessairement vouée à l'échec et les méthodes qu'il propose visent à rompre cette intentionnalité du moi défaillant. L'angoisse ne peut se défaire qu'en reconnaissant, en acceptant et en assumant pleinement la fragilité de l'être, sa vacuité (*shûnyatâ*). Rien ne manque puisqu'il n'y a rien à combler. De cette reconnaissance, une autre fécondité de l'existence peut se déployer. Dans les enseignements du Bouddha, l'éveil est le nom donné à une telle conversion.

Topographie

Si le cercle représente l'aspect dynamique et temporel de l'existence, les destinées sont également ordonnées dans l'espace. La littérature bouddhiste dessine une cosmologie et une géographie élaborée des univers. Ils sont en nombre infini, mais tous possèdent une même structure : au centre, une montagne axiale entourée d'îles-continentes puis des océans et des montagnes disposés alternativement en cercles concentriques. Les différents domaines de renaissance ne sont que des régions de l'univers : les cieux, là où vivent les dieux, s'élèvent, étage après étage, par-dessus la montagne axiale. Les enfers, eux, se trouvent dans les profondeurs de l'île du Jamblon, le continent du Sud, là où vivent les hommes²⁷.

Tous ces domaines sont-ils à entendre comme de véritables « lieux » où chacun s'en irait renaître ? La question présuppose que des espaces existeraient indépendamment d'une conscience qui les perçoit. Dans l'ensemble des traditions bouddhistes, le processus cognitif n'est pas appréhendé comme un processus de représentation « mentale » de données sensorielles externes. La représentation supposerait un monde distinct qui ne serait pas *encore* un phénomène de conscience. Pour toutes ces traditions, le monde est *déjà* un

phénomène de conscience. L'intériorité et l'extériorité ne sont donc pas appréhendées comme deux réalités séparées mais simplement comme les deux aspects indissociables d'une même expérience. Exister, c'est expérimenter la réalité, à la fois dans son aspect subjectif (je me perçois comme un sujet de conscience) et dans son aspect objectif (je perçois des objets de conscience). Renaître ne signifie donc pas que quelqu'un naisse ou se trouve projeté dans un *autre* monde que celui que nous connaissons. Chaque domaine décrit plutôt un style de réponse à l'angoisse existentielle. Les titans, par exemple, se caractérisent par la jalousie et leur esprit belliqueux. Le jaloux vit dans un monde où tout porte à l'envie et au soupçon. Dans ses multiples interactions, il va sans cesse trouver des motifs de jalousie autour de lui. Les événements vont se répéter, certes différents à chaque fois, et pourtant inlassablement identiques à eux-mêmes. Lorsqu'ils évoquent le *samsâra*, les traditions bouddhistes rendent également compte de ce processus répétitif qui, non seulement, colore mais donne à vivre de nouvelles expériences en fonction des désirs et des frustrations. Le paradis comme l'enfer désignent des épreuves névrotiques du réel.

L'interprétation du karma

Considérée comme une « loi » quasi-physique qui régirait un enchaînement mécanique de renaissances, cette loi du *karma* paraît fort discutable. Certes, la conception des traces mnésiques paraît proche des théories psychologiques contemporaines, mais l'on pourrait objecter qu'un événement subi (que l'on songe notamment à toutes les formes de violences subies) façonne la personnalité et son rapport au monde. Un acte inintentionnel peut, aussi bien qu'un acte intentionnel, susciter des sentiments comme la honte ou la culpabilité. En outre, quelle place accorder aux actes manqués ? Quant à la renaissance elle-même, la raison bute immédiatement sur d'insolubles apories à l'envisager comme une réalité objective, ne serait-ce que la question de l'origine : si l'existence est une succession continue de vies, d'où procède la première vie, comment la première intention a-t-elle jailli ? Répondre, comme le font les traditions indiennes, que le cycle n'a jamais eu de commencement ne paraît guère satisfaisant.

Nombre d'auteurs bouddhistes contemporains présentent cependant les renaissances comme un fait expérimental. Pour Kulatissa Nanda Jayatilleke (1920-1970), un célèbre universitaire cinghalais

qui renouela les études bouddhiques, la perception des existences antérieures serait en fait une « rétrocognition », une faculté mentale extra-sensorielle qui peut être développée par la pratique de la méditation²⁸. Jean-Pierre Schnetzler (1929-2009), l'un des pionniers du bouddhisme français, médecin psychiatre et psychanalyste, s'est illustré par ses positions tranchées en la matière : la renaissance est un fait objectif auquel des chercheurs occidentaux ont déjà consacré des travaux scientifiques²⁹. Pour d'autres cependant, il s'agit d'une croyance qui requiert un saut par-delà toute raison. Aux États-Unis, le professeur Robert Thurman, écrivain bouddhiste prolifique et défenseur de la cause du peuple Tibétain, est ainsi connu pour son fidéisme en la matière³⁰. Enfin, d'autres prennent des chemins de traverse : Stephen Batchelor, un auteur britannique, prône, lui, l'agnosticisme³¹.

Nos inconforts de Modernes tiennent sans doute à ce que nous supposons (ou que nous exigeons) que le *karma* soit le pivot d'une théorie psychologique même imparfaite, voire une loi supra-humaine, et les renaissances une doctrine de l'après-vie. Chacun serait donc tenté d'osciller entre ces multiples positions, pour finalement adopter l'une ou l'autre des perspectives : considérer les renaissances comme une donnée naturelle

et scientifique, démythologiser le concept pour le rendre compatible avec une psychologie moderne ou tout simplement l'évacuer.

Le *karma* et le *samsâra* resteront opaques à notre raison tant que nous ne comprendrons pas leur signification profonde. Leur association forme un mythe qui donne une dimension structurante et morale à l'existence humaine. Ils disent et l'agir et le devenir : comment pouvons-nous œuvrer, comment pouvons-nous vivre ? Le mythe ne propose pas d'expliquer, mais de nous impliquer dans le réel. Le mythe est une intuition de la vie, jamais il ne se justifie. L'une des caractéristiques des enseignements du Bouddha est de faire sans cesse confluer la fiction et la réalité et non de les disjoindre. Les *sûtras* sont autant de formes narratives élaborées qui les suturent (le sanskrit *sûtra* et le français suture ont la même racine étymologique). Le registre narratif offre au lecteur, à l'auditeur, un imaginaire et pour celui qui s'en saisit un itinéraire de vie. Il donne les clés d'un agir toujours à renouveler. Dans tous ces livres, le *karma* et le *samsâra* sont des mythes opérants. Ils conjoignent des êtres et des mondes et mailent le réel d'une signification morale. En agissant, nous pouvons nous élever ou nous abaisser. Ce que nous faisons non seulement modèle le monde, nous affecte mais affecte également tous les êtres,

tous les mondes. Dans un moment d'indécision où nul ne sait ce que sera sa vie future, grâce au mythe, l'espace et le temps, vécus et imaginés, trouvent une profondeur et un horizon. Nos actes seront alors décisifs.

L'EXIGENCE MORALE

La clarification morale

En 1994, James Whitehill, un chercheur et enseignant bouddhiste américain, publiait un article sur l'éthique où il écrivait :

« Le bouddhisme aborde une ère plus décisive de son histoire en Occident. Il va jouer un rôle accru, pratique, heuristique, d'équilibrage et de libération dans la vie des Occidentaux et de leurs sociétés. Mais cette assimilation suppose que les philosophes, qu'ils soient bouddhistes ou non, clarifient encore plus le sens moral et éthique du projet sotériologique bouddhiste, dans un dialogue constructif avec la tradition intellectuelle occidentale ³². »

L'article, souvent cité pour sa démarche novatrice, parut dans le premier volume du *Journal of Buddhist Ethics*, une publication académique anglophone en ligne, sous le titre *Buddhist Ethics in Western Context: The Virtues Approach* (« L'éthique bouddhiste dans un contexte occidental. L'approche des vertus »). Sous ce titre emblématique, Whitehill soutenait que la morale bouddhiste pouvait être éclairée et rehaussée par les travaux et les réflexions d'auteurs contemporains sur les vertus, le philosophe écossais Alasdair MacIntyre ou le théologien américain Stanley Hauerwas, notamment.

Depuis une vingtaine d'années, le *Journal of Buddhist Ethics* s'est imposé comme un espace privilégié où se noue un tel « *dialogue constructif avec la tradition intellectuelle occidentale* » selon les propres termes de Whitehill. La lecture des contributions souvent fouillées et denses du journal montre que nombre d'auteurs empruntent la voie du comparatisme, confrontant les approches bouddhistes avec les théories morales occidentales.

Tout acte moral articule une motivation, une règle (ce qu'il convient de faire) et des conséquences. Selon l'accent porté sur l'un des aspects de l'arc qui se dessine ainsi, l'ensemble des théories morales occidentales se partagent en trois grandes

familles de pensée connues sous le nom de conséquentialisme, de déontologisme et d'éthique des vertus. Pour les schématiser rapidement, les morales conséquentialistes mesurent la justesse morale des actes à leurs conséquences : l'action est juste si les conséquences qui en résultent sont bonnes. L'utilitarisme qui s'inspire de l'œuvre des philosophes britanniques Jeremy Bentham (1748-1832) et John Stuart Mill (1806-1873) est une variante du conséquentialisme. Pour l'utilitariste, la valeur d'un acte est fondée sur son utilité générale, il profite le plus largement à tous. Les morales déontologiques fondent les actions sur l'obligation : le devoir prime sur les conséquences des actes. L'éthique des vertus, enfin, considère les actions morales comme l'expression de traits de caractères ou de dispositions (la charité, l'honnêteté, etc.) ; les développer permet l'édification d'une vie bonne. Longtemps délaissée, l'éthique des vertus dont les origines remontent à la Grèce puis à la Rome antiques connaît aujourd'hui un regain d'intérêt dans le champ de la réflexion morale comme une alternative au conséquentialisme et au déontologisme, longtemps les seules philosophies dominantes³³. En résumé, le conséquentialiste justifie ses actes par une formule du type : « Je le fais car il y aura... » ; le déontologiste, quant à lui, dit : « Je le fais car je le dois... » ; enfin l'adepte des vertus peut dire : « Je le fais parce que je suis... »

Cofondateur du *Journal of Buddhist Ethics*, le Britannique Damien Keown est l'une des figures marquantes de la « théologie bouddhiste » contemporaine. Cette expression, quelque peu surprenante, désigne un courant de pensée qui se développe en Asie et dans les pays occidentaux convaincu que les approches traditionnelles ne permettent plus une compréhension pertinente des situations actuelles et que celles-ci exigent un renouvellement de la pensée bouddhiste ; elle doit tout particulièrement intégrer des réflexions sur la postmodernité, l'herméneutique et l'éthique³⁴. Écrit dans une langue fort accessible et publié en 1992, *The Nature of Buddhist Ethics* (« La nature de l'éthique bouddhiste ») est le premier livre de Damien Keown³⁵. Comme le titre le laisse entendre, l'essai tente de cerner la « nature » de la morale bouddhiste. L'ouvrage est rapidement devenu une référence incontournable dans les milieux bouddhistes pour sa rupture avec la plupart des interprétations antérieures. Les deux derniers chapitres sont consacrés à comparer la perspective bouddhiste avec l'utilitarisme et la philosophie d'Aristote.

Le *karma* qui unit l'acte et ses conséquences suggère d'emblée une forme de conséquentialisme. De fait, la quasi-totalité des chercheurs avaient jusqu'alors appréhendé l'agir bouddhiste comme

une forme de conséquentialisme : l'adepte ferait des conséquences la norme de ses actes. Pour l'auteur britannique, les similitudes ne seraient qu'apparentes et la comparaison avec l'éthique des vertus d'Aristote serait autrement fructueuse. Le philosophe grec considérerait le bonheur (*eudaimonia*) comme le bien suprême et le but de toute vie, et l'exercice des vertus comme le chemin qui y aboutit. Selon Keown, le *nirvâna* serait dans le bouddhisme l'équivalent de ce bien suprême ; tout acte fait hors de cette fin manquerait son sens moral. L'adepte développe les bonnes qualités (les « vertus » comme la générosité, la bienveillance et l'attention) à l'encontre des mauvaises (les « vices » comme l'avidité, la malveillance et l'inattention) ; les premières rapprochent, les secondes éloignent du *nirvâna*. Contre l'interprétation utilitariste, Keown souligne que dans une perspective bouddhiste les actions ne créent pas de bonnes ou de mauvaises conséquences, ce sont les actes eux-mêmes qui se définissent comme bons ou mauvais selon les motifs et les intentions qui les informent. Le Britannique rejette également toute interprétation déontologique : l'adepte n'est pas soumis à des obligations extérieures qui s'imposent à lui, seule sa propre volonté guide son engagement.

Le travail de Damien Keown n'est pas simplement descriptif, il est théologique. Au fil des années, celui-ci a développé une réflexion normative sur les questions de bioéthique qui s'appuie principalement sur les livres canoniques de l'école theravâda³⁶. Publié dans le contexte du renouveau de l'éthique des vertus, les positions développées dans *The Nature of Buddhist Ethics* ont fait l'objet de nombreux débats dans les sphères bouddhistes. Les contradicteurs de Keown ont surtout souligné l'artificialité du comparatisme, l'approche bouddhiste ne pouvant se rapporter à l'une des grandes théories morales occidentales à la fois en raison de la variété des perspectives qui se sont dégagées au fil des siècles mais également en raison de son pluralisme moral, les différents critères de l'acte juste ne pouvant s'unifier sous un même principe universel. L'utilité est un principe unificateur qui fonde et structure l'utilitarisme comme théorie ; à l'inverse, la morale bouddhiste qui ne théorise pas la morale apparaît plutôt aux chercheurs comme une combinaison de conséquentialisme, d'éthique des vertus tout en intégrant des aspects déontologiques. Dans un article vif et critique, le professeur Charles Hallisey, de l'université d'Harvard et spécialiste de l'école theravâda, a questionné le présupposé d'une théorie conceptuelle unifiée s'agissant de cette école à laquelle se réfère Keown de façon

privilegiée³⁷. Hallisey montre que la multiplicité des approches et des conduites morales telles qu'elles sont décrites, notamment dans les apologies canoniques et extracanoniques, ne peuvent nullement se réduire à une théorie unifiée. L'étude de ces textes permet même à Hallisey de proposer que le theravâda relèverait d'une forme de « particularisme moral ». Associé aux travaux des philosophes anglo-saxons David McNaughton et de Jonathan Dancy, le particularisme moral soutient que les choix moraux dépendent du contexte et de la situation et non de principes universels³⁸.

Par-delà les similitudes, toute étude comparatiste devrait aussi explorer les impensés d'une pensée, ce qu'elle n'a pas dit, ou mieux ce qu'elle n'a pu dire. À l'évidence, les traditions bouddhistes n'ont *pas* engendré de systèmes moraux qui articulent avec précision des valeurs et des concepts, encore moins de métaéthique³⁹. La distinction rigoureuse du bon et du juste, si importante dans le développement de la pensée morale occidentale ne s'est jamais forgée. La responsabilité, le droit, la justice ou la liberté n'ont pas d'équivalent conceptuel. Les textes qui sembleraient les plus « moraux » sont ceux où sont détaillées, sous forme de listes, les conduites propres aux disciples du Bouddha selon leur degré d'engagement dans le chemin. Faute

de déceler une théorie morale articulée, certains auteurs ont même cru que les enseignements du Bouddha seraient dénués de toute véritable portée morale. À les lire pourtant, les Écritures bouddhistes ruissellent d'une exigence à la justesse et à la bonté. Une préoccupation imprègne constamment l'ardeur des bouddhas et des bodhisattvas pour laquelle nous n'avons d'autre choix que de la qualifier de morale. L'évidence s'évanouit à mesure qu'on tente de la cerner puisque, précisément, ces enseignements n'ont pas élaboré de conceptualisation rigoureuse de la morale. À peine trouvera-t-on, éparses, quelques interrogations du genre : un moine qui tue par inadvertance viole-t-il le précepte de ne pas tuer ?

De fait, il n'existe aucun terme du vocabulaire traditionnel bouddhiste qui équivaldrait à celui de morale pour autant qu'on la comprenne comme un champ spécifique et ordonné de la pensée. Dans *La morale bouddhique*, un ouvrage de 1927 devenu un classique, Louis de La Vallée Poussin (1869-1938), l'un des grands indianistes francophones, relevait pourtant que la perspective bouddhiste tout entière devait effectivement s'entendre, de notre point de vue, comme morale. Il rendait donc avec audace le sanskrit *yâna*, qui a le double sens de « véhicule » et de « voie » (comme dans *mahâyâna*, le Grand Véhicule / la Voie de

la Grandeur), par le seul terme qui lui semblait adéquat, précisément celui de morale⁴⁰.

Cette moralisation de la voie naît d'une absence de véritable distinction entre ce que nous appellerions l'action, d'une part, et l'agir moral, de l'autre⁴¹. Même si ces enseignements savent distinguer un acte dans sa pure émergence, autrement dit comme un fait objectif, ils l'appréhendent aussitôt dans son affection, où toute action, de la plus anodine à la plus remarquable, est affectée d'une valeur, bonne, mauvaise ou neutre. Le bon (*kushala*, un adjectif que l'on pourrait encore mieux traduire par approprié ou juste), le mauvais (*akushala*, inapproprié), auxquels il est ajouté le neutre n'existent pas en soi sous forme de catégories transcendantales, ils qualifient l'acte dans sa dimension d'affectation. Pour les disciples du Bouddha, l'acte peut-être physique (un geste), vocal (une parole) ou mental (une pensée). Les comportements mais également les sentiments et les pensées ont nécessairement une dimension morale.

La défense

Un mot du vocabulaire bouddhiste est cependant parfois traduit par morale ou éthique : il s'agit du sanskrit *shîla*, un terme qu'il conviendrait plutôt de traduire par défense ou discipline, voire par moralité dans la perspective des traditions de la Grandeur qui élargit sa signification première. Le bouddhisme ancien récapitulait le chemin sous la forme de trois entraînements, la discipline (*shîla*, placée en premier), l'établissement de la pensée (*samâdhi*, l'exercice de la méditation) et la sagesse (*prajñâ*, l'exercice de l'intelligence). Les traditions de la Grandeur utilisent plus communément une liste de six « excellences » (*pâramitâ*) auxquelles s'exercent les bodhisattvas. La première, la générosité (*dâna*), précède la discipline (*shîla*), auxquelles succèdent la tolérance (*ksânti*), la vigueur (*vîrya*), la méditation (*dhyâna*) et la sagesse (*prajñâ*). La générosité est indéniablement une vertu morale, elle n'est pourtant pas appréhendée comme l'une des modalités de *shîla*. De fait, aucun de ces entraînements n'est réductible à une éthique laissant les cinq autres hors du champ moral. Sans être explicite, la dimension morale apparaît sous l'effet de leur conjonction et dans leur perspective commune : celle d'exceller dans la voie / dans la vie.

En sanskrit, *shîla* a le sens de conduite, de discipline ou de comportement. Dans le bouddhisme ancien, *shîla* désigne plus précisément des règles de vie qui se déclinent sous la forme de listes d'abstentions. La quintuple discipline (*pañcashîla*) des fidèles laïques est la plus commune : ne pas prendre la vie, ne pas prendre ce qui n'est pas donné, ne pas commettre d'inconduite sexuelle, ne pas mentir et ne pas consommer d'alcool. Lors de la pleine et de la nouvelle lune, jours de purification, la quintuple discipline s'élargit à huit défenses (*atthagashîla*), les fidèles s'abstiennent également de manger après midi (sixième défense), d'assister ou de participer à des spectacles, de se maquiller ou de se parfumer (septième défense), d'utiliser un siège ou un lit haut (huitième défense). On s'abstient en outre de toute relation sexuelle (troisième défense). Il existe encore une liste de dix actes positifs (*dashâkushala karmapathâh*). Toutes ces règles sont des engagements pris sous une forme ritualisée pour un temps donné, un jour, une semaine ou pour la vie entière. *Shîla* est à distinguer du *vinaya*, le code disciplinaire des moines et des moniales, qui énumère une longue liste de plusieurs centaines de règles où se mêlent des préoccupations aussi bien morales que communautaires et sociales.

Ce genre de règles d'abstention ne sont pas propres au bouddhisme. D'autres traditions indiennes disposent de listes similaires comme les Jâins qui suivent cinq grands vœux : la non-violence (*ahimsâ*, s'abstenir de prendre la vie), la sincérité (*satya*, s'abstenir de mentir), l'honnêteté (*asteya*, s'abstenir de prendre ce qui n'est pas donné), la chasteté (*brahmacarya*) et le détachement (*aparigraha*, la frugalité et pour les ascètes jâins ne plus rien posséder)⁴². Dans toutes ces traditions, l'homme se définit par une capacité double : le même homme peut tout autant verser dans le meurtre et la folie sanguinaire que s'abstenir de blesser ou de léser qui que ce soit, de sorte que la conscience morale se confond avec le pouvoir de refuser (le mal) et d'acquiescer (au bien). La discipline (*shîla*) est comprise comme un garde-fou qui permet à la fois de prendre conscience de ses capacités et de s'engager dans une direction à l'envers d'une autre.

Toutes les écoles bouddhistes perpétuent un acte performatif exemplaire : la prise de refuge. Il s'agit d'un bref rituel où selon les formules consacrées l'aspirant prend refuge dans le Bouddha, le dharma (son enseignement) et dans le *sangha* (la communauté de ses disciples). Souvent, le rituel se déroule en deux temps, l'aspirant récite tout d'abord une formule de repentir, ensuite il

prend refuge, manifestant une double décision : la première, de se désengager de ses erreurs et de ses égarements ; la seconde, de s'engager dans une vie consciente, responsable et éveillée. Celui qui prend refuge devient ainsi formellement un enfant du Bouddha (selon la formulation orientale) ou un bouddhiste (selon la formulation occidentale). Mais être bouddhiste n'est ni un état ni une condition. Pour toutes ces traditions, nous sommes l'acte que nous accomplissons : si l'on agit avec bienveillance, on est un enfant du Bouddha ; si l'on agit avec malveillance, on est un enfant de Mâra (« la Mort », le dieu de la cosmologie indienne qui envoie ses filles séduire le Bouddha). À tout moment, chacun a la capacité d'être soit l'un soit l'autre.

Une fois la prise de refuge effectuée, un disciple du Bouddha s'engage alors par la discipline. Il s'abstient ou plutôt il s'efforce de ne pas tuer, de ne pas voler, de ne pas mentir, etc. L'effort est compris comme un entraînement continué sur ses capacités. La défense signe une défaillance toujours possible tout autant qu'une conversion à la vie éveillée. La première abstention est la plus fondamentale. Il s'agit de ne pas tuer, non seulement un être humain, mais n'importe quel être vivant, même les plus petits animaux. Ne pas tuer n'est pas appréhendé comme un commandement, encore

moins comme un interdit social. L'engagement est un exercice où le disciple du Bouddha s'expose à vivre totalement la non-violence, malgré ses propres violences, agitations et faiblesses.

Deux conceptions de *shîla* sont néanmoins à distinguer. Tout d'abord, celle qui a prévalu dans le bouddhisme ancien et qui se perpétue aujourd'hui dans l'école theravâda, ensuite celle qui s'est développée dans les traditions de la Grandeur. Dans les premières écoles, *shîla* est compris comme une règle disciplinaire stricte. La règle régit et ordonne l'existence, elle suppose qu'on s'y conforme le plus scrupuleusement possible. La discipline comporte à l'évidence une dimension conséquentialiste : en se prémunissant de certains actes et de leurs conséquences parmi les plus fâcheuses, l'adepte établit les bases de sa pratique. Si nombre de livres de la Grandeur sont empreints de cette stratégie de la règle, ils assurent que le chemin du bodhisattva repose sur une profonde motivation à l'amour (*maitrî*) et la compassion (*karunâ*). La discipline s'en trouve nécessairement réévaluée.

Le souci du monde

L'amour et la compassion se confondent avec le souci du monde (*lokânukampâ*). Toujours amoureux et vaillants, les bodhisattvas prennent soin de ce monde d'Endurance. Dans toutes les instructions du Bouddha, l'expression utilisée est bien se soucier du monde et non se soucier d'autrui. La foule des êtres est en effet appréhendée dans les relations qu'ils entretiennent avec leur(s) monde(s) : l'identité personnelle tissée d'émotions, de sensations et de pensées ; les relations interpersonnelles ; la société avec son histoire et sa culture ; le monde vivant de l'écosphère aussi. Toutes ces multiples sphères s'entrelacent pour former le monde d'Endurance.

Ce souci du monde conduit à déployer une morale vive qui oriente tous les actes. Le *Traité sur les Terres des bodhisattvas* et la *Somme du Grand Véhicule* exposent cette perspective d'une façon ordonnée selon une présentation propre au *yogâcâra*, une école du bouddhisme tardif qui se fonde sur les écrits des frères Vasubandhu et Asanga (IV^e siècle). Trois modalités de *shîla* sont distinguées, « la moralité d'abstention », « la moralité collectionnant les bonnes choses » et « la moralité au service des êtres ». La moralité d'abstention (*samvarashîla*) correspond aux règles d'abstention

telles que les envisageait le bouddhisme ancien, il s'agit plus précisément des défenses propres à chaque catégorie des disciples, moine, moniale, laïc homme ou laïque femme ; la moralité collectionnant les bonnes choses (*kushalasamgrahashîla*) désigne toutes les bonnes pratiques du corps, de la parole et du mental où l'on approfondit sa confiance dans la voie (la méditation est incluse dans cet ensemble) ; enfin, la moralité au service des êtres (*sattvâarthakarashîla*) désigne tous les actes d'amour et de compassion⁴³. L'ordre a son importance, la morale négative précède la morale positive qui se transcendent toutes les deux en un parfait altruisme. Cette présentation tripartite sera par la suite systématiquement reprise par l'ensemble des écoles bouddhistes indo-himalayennes et extrême-orientales.

La transgression

Pour les disciples de la Grandeur, il sera toujours possible de transgresser les règles par amour et compassion. La transgression d'une règle aussi fondamentale que celle de s'abstenir de prendre la vie est admise – pour autant que l'adepte soit pleinement conscient de cet acte et de ses conséquences et que sa seule motivation soit le souci du monde.

Parmi de nombreux apologues, le *Livre des moyens habiles* (*Upâya kaushalya sūtra*) narre l'histoire d'un capitaine de bateau nommé Grande Compassion⁴⁴. Cinq cents marchands sont embarqués sur son navire pour un long périple. Une nuit, une divinité apparaît en songe au capitaine. Elle lui révèle qu'un méchant homme lui aussi embarqué à bord s'apprête à tuer les marchands qui ne sont autres que des bodhisattvas promis à l'éveil. Sept jours durant, Grande Compassion demeure silencieux, plongé dans les affres intérieures. Finalement, n'entrevoyant pas d'autre issue *morale*, il tue le méchant, acceptant d'endurer les souffrances des destinées infernales. La puissance de sa motivation lui assure cependant une autre rétribution, puisque Grande Compassion n'est autre que le Bouddha Shâkyamuni dans l'une de ses précédentes vies. Comme l'avait prédit la divinité, les cinq cents marchands devinrent des bouddhas éveillés. Quant au méchant, il renaît parmi les dieux. La transgression largement valorisée, puisque les conséquences sont positives pour l'ensemble des protagonistes, est assimilée dans le texte à un moyen habile (*upâya*). Le moyen habile est l'habileté réservée aux plus adroits des disciples du Bouddha propre à révéler la profondeur du dharma et à convertir le cœur des êtres.

La pièce peut paraître justifier le meurtre sous couvert d'arguties, ou simplement que la fin justifie les moyens. Il faut cependant se garder d'y lire un code de conduite, comme si la transgression pouvait devenir une nouvelle *règle* dans l'ordinaire des jours. Le souci du monde plonge Grande Compassion – au nom si emblématique – dans l'indécision. La semaine entière est un temps moral qui lui permet de décider et d'agir souverainement. Dans ce retrait, il contemple ses motivations et comment elles enveloppent la situation. Il mesure ses propres aptitudes. En se soumettant aux conséquences de ses actes, il se sait responsable (la responsabilité entendue ici comme une habileté à répondre à une situation). On se saurait trop méditer que les enseignements du Bouddha sur les moyens habiles se présentent systématiquement sous la forme d'apologues ou de paraboles, jamais de règles. Ils n'ordonnent rien, ils n'offrent même pas d'exemple. Il est peu probable, en effet, que nous soyons à notre tour confrontés à l'abîme de tuer un méchant homme pour en sauver cinq cents. La narration, ici, excède la réalité. Ces formes dramaturgiques, excessives, arrachent le lecteur à la myopie du quotidien pour en appeler à une autre vision de l'à-venir. Évidemment, dans son ordonnancement, dans ses choix, la narration possède une dimension prescriptive, mais elle n'offre pas de règle. Le

lecteur n'a pas à imiter Grande Compassion mais à imaginer son épreuve. Tout comme lui, il est engagé dans un long périple. Il peut succomber et croire que la vie n'est qu'une existence ballottée par les flots, que l'ordre apparent peut immédiatement virer au chaos. Il peut aussi imaginer qu'il est responsable de la vie. La vie, alors, se transfigure en voie.

Le *Sûtra des dix bons chemins de l'acte* est une autre pièce qui relève également de la littérature de la Grandeur. Relativement court, le texte a connu une grande fortune en Extrême-Orient où moines et moniales l'étudient couramment. Il se présente comme l'éloge de dix conduites qui ne sont autres que les dix actes positifs déjà mentionnés, trois sont relatives au corps, quatre à la parole, trois au mental : ne pas prendre la vie, ne pas voler, ne pas commettre d'inconduite sexuelle, ne pas tenir de propos mensongers, de propos futiles, de propos blessants ou de propos qui sèment la discorde, ne pas convoiter, ne pas se mettre en colère et ne pas avoir de vues erronées. Si ces dix actes positifs sont mentionnés dans le canon theravâda, les Écritures de la Grandeur en font une conduite spécifique aux bodhisattvas.

Le *Sûtra des dix bons chemins de l'acte* est profondément imprégné d'une vision conséquentialiste.

Ces engagements sont en effet présentés comme une discipline qui permet pour l'essentiel de s'assurer une bonne renaissance. Une bonne action est d'abord comprise comme une action qui assure une vie meilleure comme de renaître parmi les dieux. Les conséquences de s'abstenir de prendre la vie sont ainsi énumérées :

« C'est en cessant de prendre la vie que l'on obtient de mener à l'accomplissement dix manières de s'affranchir de l'affliction. Quelles sont ces dix ? La première : à l'universalité de tous les êtres, on offrira l'absence de crainte. La seconde : on nourrira constamment une pensée de grande compassion à l'égard des êtres. La troisième : on tranchera à jamais l'ensemble des imprégnations de la colère. La quatrième : on aura un corps toujours sain. La cinquième : on aura une vie longue. La sixième : on sera constamment sous la protection des non-humains. La septième : on ne fera plus jamais de mauvais rêves et le réveil sera plaisant. La huitième : on sera délivré du joug de l'inimitié et la foule des ennemis se dispersera d'elle-même. La neuvième : on ne sera plus effrayé par les mauvaises destinées. La dixième : au terme de sa vie, on renaîtra parmi les dieux. Tels sont ces dix. Si on est capable de se dédier à l'insurpassable éveil parfait et suprême, une fois devenu bouddha, on

obtiendra la longévité souverainement maîtrisée selon la pensée d'un éveillé⁴⁵. »

Il peut paraître troublant que seules les conséquences personnelles soient ici envisagées, mais le livre s'inscrit dans une perspective classique : l'acte que j'effectue *m'affecte* (l'abstention est aussi un acte).

Le *Sûtra du Grand Lumineux*, l'un des principaux livres de la Voie de l'Éclat (le *vajrayâna*, un terme souvent traduit par tantrisme⁴⁶), consacre un chapitre entier à ces dix actes positifs qui s'intitule « L'observance de la discipline comme moyen habile ». Il s'agit vraisemblablement d'un texte indépendant qui fut rajouté au corps de l'ouvrage. Là, ces dix défenses sont présentées comme le déploiement de l'activité bienveillante des bouddhas. Le Bouddha répond à la question d'un bodhisattva du nom de Vajrapâni qui ne comprend pas l'insistance donnée à ces dix défenses alors que les Auditeurs et même les non-bouddhistes les suivent pareillement. Le Bouddha lui assure que le « *bodhisattva qui s'y conforme pratique à l'égal du Bouddha et de tous les bodhisattvas* », puis il l'instruit en détaillant chaque précepte dans la perspective de la Grandeur. Ils ne sont pas une simple discipline, mais l'ouverture à l'éveil. Motivée par le désir de libérer l'autre d'une mauvaise renaissance,

la transgression est affirmée comme le corollaire de la bonne conduite. Le premier précepte est ainsi présenté :

« Maître des mystères, ces bodhisattvas gardent le précepte de ne pas prendre la vie aussi longtemps qu'ils vivent. Ils doivent renoncer à l'épée et au bâton, délaissier toute intention meurtrière et protéger la vie d'autrui comme la leur. Il existe un autre moyen habile (upâya) qui est, au sein des êtres de toute espèce, de prendre [la vie] sans esprit d'animosité afin de les délivrer des mauvaises rétributions en fonction de ce qu'ils ont fait ⁴⁷. »

Précepte après précepte, les instructions se répètent à l'identique. Le bodhisattva devra être scrupuleux dans l'observance, néanmoins il devra aussi savoir l'outrepasser. Dans ce texte, le terme d'*upâya* a ouvertement une dimension transgressive. En lui, l'habileté et la transgression se confondent.

La règle et le principe

De nombreux textes renversent explicitement les perspectives : celui qui ne transgresserait pas une règle ordinaire alors que le bien des êtres

l'exigerait violerait l'engagement à la compassion du bodhisattva. On trouve un bel exemple de l'articulation des deux perspectives morales – la règle *versus* le principe de l'amour et de la compassion – dans le *Sûtra de Vimalakîrti*, un autre livre de la Voie de la Grandeur. Dans ce livre canonique, le bodhisattva Jagatindhâra narre au Bouddha comment un jour le démoniaque Mâra vint le visiter en empruntant les traits du dieu Indra. Jagatindhâra lui tint un discours quelque peu convenu sur l'exercice du bien. Le démon n'en a cure et lui propose immédiatement douze mille déesses comme servantes. Évidemment Jagatindhâra refuse, arguant qu'il est un disciple du Bouddha, et qu'un tel don serait pour le moins inconvenant. Sur ce, Vimalakîrti, le héros du livre, apparaît. Il démasque Mâra et lui demande de lui faire don de toutes ces accortes déesses qu'il voulait offrir à Jagatindhâra. Mâra, effrayé, se voit contraint de lui confier les déesses. Vimalakîrti leur enseigne alors ce qu'est le plaisir, non le plaisir des sens, dit-il, mais le plaisir du dharma. À la fin, il leur permet de repartir avec Mâra alors qu'elles sont toutes conquises par sa virtuosité. Les deux figures de Jagatindhâra et de Vimalakîrti s'opposent : le premier s'en tient à la règle, il est moine et ne peut avoir de servantes. Le second agit par compassion. Vimalakîrti se justifie en se disant libre de toute règle, puisque lui-même

n'a pas pris les vœux monastiques. La réponse qu'il adresse en ce sens à Mâra paraît plus un prétexte qu'un argument. Sans cesse, en effet, la véritable identité de Vimalakîrti se dérobe et son apparence de fidèle laïque n'est que l'un de ses multiples stratagèmes pour œuvrer à l'éveil. Son geste lui permet de convertir les filles de Mâra, ce que n'aurait pu faire Jagatindhâra qui demeure fidèle à la règle.

Dans un livre sobrement intitulé *Ethics* (« L'Éthique ») écrit en collaboration avec James Hauden Tufts, le philosophe américain John Dewey (1859-1952) écrit des lignes lumineuses sur la distinction entre la règle et le principe moral, fort utiles dès qu'on tente d'éclaircir et d'interpréter les tensions et les dilemmes moraux que l'on entreperçoit à la lecture des Écritures bouddhistes :

« Les règles sont pratiques, ce sont nos manières habituelles de faire. Par contre, les principes sont intellectuels, ce sont d'utiles critères de jugement. L'erreur fondamentale [...] est de toujours chercher des règles qui indiqueraient par elles-mêmes à l'agent quelle ligne de conduite adopter, alors que la finalité des principes moraux est de fournir des perspectives et des méthodes qui permettront à l'individu d'analyser par lui-même les aspects du bien et du mal dans

la situation particulière où il se trouve. Aucun véritable principe moral ne prescrit une ligne de conduite déterminée. Les règles, comme les recettes de cuisine, peuvent exactement indiquer ce qu'il faut faire et comment le faire. Un principe moral [...] offre à l'agent une base pour examiner une question particulière. Il lui présente certains aspects possibles de l'acte. Il le met en garde contre une vision tronquée ou partielle de l'acte. Il facilite sa réflexion en lui fournissant les principes directeurs qui lui permettront de considérer la portée de ses désirs et de ses objectifs. Il le guide dans sa réflexion en lui indiquant les considérations essentielles auxquelles il doit être particulièrement attentif⁴⁸. »

On ne pourrait mieux dire la portée des principes d'amour et de compassion dans les traditions de la Grandeur.

La grandeur morale, la morale de la Grandeur

Jusqu'à présent, la plupart des recherches sur la morale bouddhiste ont largement privilégié l'examen des textes de l'école theravâda au détriment des perspectives développées dans les traditions de la Grandeur. Deux raisons ont sans

nul doute conduit à une telle accentuation. En premier lieu, il est un dogme commun selon lequel les perspectives de l'école theravâda seraient les plus conformes aux enseignements du Bouddha historique. Les savants qui, au XIX^e siècle, ont étudié les différentes branches du bouddhisme ont le plus souvent assimilé les traditions de la Grandeur (*mahâyâna*), et plus encore les traditions tardives de l'Éclat (*vajrayâna*), à des formes déviantes ou aberrantes du bouddhisme originel. Cette conception perdure encore largement aujourd'hui. Ces savants et leurs continuateurs n'ont su entrevoir que l'extravagance, la folie et la magie qui se donnent à lire dans ces Écritures sondent la puissance et les effets d'un *autre* langage. En second lieu, le theravâda (qui a pourtant ses propres extravagances littéraires) dispose d'un vaste corpus d'Écritures dont la traduction systématique débute dès la fin du XIX^e siècle avec la fondation de la Pali Text Society en 1881, alors que la traduction des livres de la Grandeur reste encore aujourd'hui largement parcellaire. Les préjugés perdurent, même si aujourd'hui les chercheurs s'accordent à considérer la clôture du canon et la systématisation de la pensée theravâda comme une réaction au développement de la Voie de la Grandeur au début de l'ère chrétienne⁴⁹. Enfin, la modestie des études sur la morale dans les traditions de la Grandeur tient sans doute au fait

qu'il est difficile d'y trouver un ordonnancement et une normativité des conduites aussi prégnants que dans les codes disciplinaires du bouddhisme ancien.

La lecture d'auteurs bouddhistes contemporains montre des divergences d'appréciation qui n'ont pas encore été suffisamment relevées. Le Thaïlandais Sulak Sivaraksa, fondateur du Réseau international des bouddhistes engagés (International Network of Engaged Buddhists, <http://www.inebnetwork.org>), et le XIV^e dalaï-lama sont des personnalités connues pour réinterpréter les thèmes centraux de leur propre tradition dans le contexte de la modernité. L'un et l'autre se disent engagés par un même souci du monde. Leurs plaidoyers respectifs montrent cependant la pérennité des visions morales par-delà les reconfigurations. Pour Sulak Sivaraksa, la quintuple discipline (*pañcashîla*) des fidèles laïques de la tradition theravâda fonde à elle seule toute pratique et tout engagement : la discipline doit simplement être réexaminée et réinterprétée au regard des souffrances sociales et collectives. L'abstention se métamorphose alors en un refus du système capitaliste et néolibéral qui engendre son cortège de désordres écologiques, économiques et sociaux. Dans *Seeds of Peace* (« Les Graines de la paix »), l'un de ses plus fameux

pamphlets publiés en anglais, il développe l'argument, précepte après précepte. Le troisième est ainsi décliné : « *Le troisième précepte est : "Je fais le vœu de m'abstenir d'inconduite sexuelle." Comme les autres préceptes, nous devons le pratiquer dans nos propres vies, en nous abstenant d'exploiter ou de blesser autrui. En outre, nous devons examiner les structures globales de la domination masculine et de l'exploitation des femmes. Les structures de l'avidité, de la haine et de l'illusion patriarcales sont étroitement liées à la violence dans le monde*⁵⁰. » Le dalaï-lama développe, lui, une autre approche, en soulignant la portée des actes et le poids de leurs conséquences. Dans *Sagesse ancienne, monde moderne*, un ouvrage consacré à penser une éthique universelle, il écrit : « *S'il est vrai que le désir d'être heureux et d'éviter la souffrance est une aspiration naturelle, partagée par tous, il s'ensuit que chacun a le droit de poursuivre ce but. Ainsi l'on peut juger de la moralité d'un acte en fonction de ses répercussions sur l'expérience ou l'attente de bonheur d'autrui. Un acte qui lui nuit ou lui fait violence est potentiellement immoral*⁵¹. » Dans le vocabulaire de la philosophie morale contemporaine, le premier soutient un conséquentialisme de la règle et le second un conséquentialisme de l'acte. Le conséquentialisme de la règle considère que tuer, par exemple, a toujours de mauvaises conséquences et s'en abstenir de bonnes. Le conséquentialisme de l'acte prend en compte les conséquences de

l'acte en tant que tel, qu'il s'agisse de tuer ou de ne pas tuer⁵².

On ne peut guère appréhender les perspectives morales de la Grandeur tant qu'on espère y trouver des normes transcendantes et universelles à appliquer dans l'ordinaire de la vie. Un préjugé ordinaire voudrait que toutes les traditions spirituelles et religieuses, y compris le bouddhisme, posséderaient un corpus réglementaire régissant l'existence ; on pourrait même établir un tableau comparatif des prescriptions, par exemple concernant l'avortement ou l'homosexualité. Le Bouddha n'édicte pourtant pas de normes à l'usage du genre humain. Répondre simplement qu'il n'a pas de position définie sur des sujets comme l'avortement ou l'homosexualité ne permet guère d'apprécier la singularité de ses instructions. Car les règles de vie (*shîla*) auxquelles s'engagent les disciples du Bouddha n'ont rien d'une loi, ni sociale ni même individuelle. Elles sont à apprécier comme un entraînement continué sur les capacités positives de tout être humain, celle de pouvoir se libérer des frustrations, des compulsions et des illusions, celle de pouvoir faire résonner la joie, l'ouverture et l'amour. L'abstention n'a rien d'un interdit. Elle témoigne simplement que nous sommes toujours libres de refuser notre aliénation. Dans la Voie de la Grandeur, les moyens habiles (*upâya*, l'habileté

/ la transgression) sont une forme de résistance explicite à l'absolutisme de la règle. Ils soulignent que la morale ne peut être abstraite et que jamais nous ne pouvons nous abstraire des situations.

Le sens moral ne naît pas d'une obligation ou d'un commandement, mais d'une entente de l'existence où chaque être vivant se trouve impliqué dans un réseau d'événements. L'exercice de la compassion ne nous dit pas ce qu'il convient de faire dans telle ou telle situation, mais elle permet d'ouvrir un autre possible au cœur de toutes les situations. La compassion invente et fait de l'acte moral un acte toujours créatif. La morale n'est ainsi que l'effort à puiser en soi-même un autre possible.

NOTES

1. Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.

2. Éric Blondel, *Le problème moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000 ; Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001. Deux ouvrages de référence sur la question morale.

3. Dans la première moitié du XX^e siècle, la lecture conjointe de Nietzsche, de Husserl et de Heidegger fut un éblouissement pour nombre d'intellectuels japonais. De ce choc devait naître une nouvelle pensée où les dernières mé-

ditions de la philosophie occidentale résonneraient avec les enseignements du Bouddha. Parmi eux, Keiji Nishitani et Masao Abe surent plus particulièrement rendre intelligible l'œuvre complexe de Dôgen hors du Japon. De Masao Abe, on lira *A Study of Dôgen: His philosophy and Religion*, Albany, SUNY Press, 1992. Un livre incontournable.

4. *Sûtra de l'Extinction*, T, XII, 374, p. 522c. L'abréviation T signale ici l'édition des livres canoniques bouddhistes dite de l'ère Taishô (1912-1926) (*Taishô shinshû daizôkyô*), l'édition de référence pour les ouvrages traduits ou rédigés en chinois et en japonais. Les numérotations sont données dans l'ordre du volume, du livre, de la page et du folio.

5. Ce commentaire forme la partie inaugurale d'un très long texte de Dôgen, sans doute l'un de ses plus difficiles, *Busshô*, « La nature de bouddha ». Cf. Pierre Nakimovitch, *Dôgen et les paradoxes de la bouddhété*, Genève, Droz, 1999.

6. Éric Rommeluère, *Les bouddhas naissent dans le feu*, Paris, Seuil, 2007, *Le bouddhisme n'existe pas*, Paris, Seuil, 2011, *Le bouddhisme engagé*, Paris, Seuil, 2013.

7. *Le Sûtra du Lotus*, trad. du chinois par Jean-Noël Robert, Paris, Fayard, 1997, p. 337 (avec quelques modifications). L'orientaliste Jean-Noël Robert est l'auteur d'une magistrale traduction française de la version de Kumârajîva (IV^e siècle), celle-là même qu'utilisait Dôgen. Version originale chinoise, T, IX, 262, p. 52a.

8. Il s'agit du *Kenzeiki* (« Le Recueil de Kenzei »), une biographie de Dôgen rédigée par le moine Kenzei (1415-1474). Sur l'anecdote, cf. Yaoko Mizuno, *Dôgen zenji no ningenzô* (« Portrait du maître zen Dôgen »), Tôkyô, Iwanami shoten, 1995, p. 189-191.

9. *Nyorai zenshin* (« Le Corps entier de l'Ainsi-venu »), Yaoko Mizuno, *Shôbôgenzô*, Tôkyô, Iwanami shoten, 1991, volume 3, p. 349.

10. Sur la place du *Sûtra du Lotus* dans l'œuvre de Dôgen, on lira l'ouvrage lumineux de Taigen Dan Leighton, *Visions of Awakening Space and Time: Dogen and the Lotus Sutra*, New York, Oxford University Press, 2007.

11. George et Willa Jane Tanabe (dir.), *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1989, p. 2.

12. *Sûtra du Lotus*, T, IX, 262, p. 51a.

13. Le terme de bouddhisme ancien, utilisé tout au long du livre, est une appellation commode pour désigner les premières écoles indiennes qui ne relèvent pas des traditions réformées du *mahâyâna* (le Grand Véhicule / la Voie de la Grandeur). L'école Theravâda représente le dernier rameau existant des premières écoles bouddhistes.

14. Sur ces questions de marginalité, on lira de Joseph Walser, *Nâgârjuna in Context: Mâhâyâna Buddhism and Early Indian Culture*, New York, Columbia University Press, 2005.

15. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, trad. par Edward Conze, Bolinas, Four Seasons Foundation, 1973 ; *The Large Sûtra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamâyâlankâra*, trad. par Edward Conze, Berkeley, University of California Press, 1975 ; *Soûtra de la Liberté inconcevable*, trad. du chinois par Patrick Carré, Paris, Fayard, 2000.

16. Sur la critique de l'*abhidharma* dans les premières Écritures de la Grandeur, cf. John W. Schroeder, *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.

17. Ce livre majeur dans l'histoire du bouddhisme a fait l'objet de nombreuses traductions et études. En français, on lira de Guy Bugault, *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002.

18. *Passe sans porte*, T, XLVIII, 2005, p. 295c.

19. Les noms des quatre bodhisattvas peut également se traduire par Pratique-Supérieure, Pratique-Infinie, Pratique-Pure et Pratique-ferme. Le terme commun, en sanskrit comme dans son équivalent chinois, a le sens de « conduite, action, pratique ».

20. *Sûtra du Lotus*, T, IX, 262, p. 41b.

21. Richard Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 12-31.

22. *Sûtra du Lotus*, T, IX, n° 262, p. 7a.

23. Les védas forment un corpus de textes sacrés très anciens qui préfigurent le brahmanisme indien. Cf. Jean Varenne, *Le Veda*, Paris, Les Deux Océans, 1984, rééd. 2003.

24. Pour une présentation du concept de *karma* dans les traditions indiennes, on lira : Wendy Doniger O'Flaherty (dir.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley, University of California Press, 1980 ; Bruce R. Reichenbach, *The Law of Karma: A Philosophical Study*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1990 ; James Paul McDermott, *Development in the Early Buddhist Concept of Kamma/Karma*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1984.

25. « Section des discours en nombres croissants », *Anguttara nikâya*, III, 415.

26. Dans les Écritures bouddhistes, le dieu Mâra est systématiquement présenté comme le contre-modèle du Bouddha. Cf. James W. Boyd, *Satan and Mâra: Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden, Brill, 1975.

27. Pour les anciens Indiens, la vaste étendue habitée par la totalité du genre humain avait pour nom l'Île du Jamblon (skt. *jambudvîpa*). Dans la mythologie hindoue, le jamblon est un arbre gigantesque et démesuré qui s'élève au cœur de l'île et dont les fruits mûrs éclatent en tombant. De ce jus répandu et grossissant naît une puissante rivière où viennent s'abreuver les hommes.

28. Kulatissa Nanda Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Londres, George Allen & Unwin, 1963 ; rééd., New Delhi, Motilal Banarsidass, 1998.

29. Jean-Pierre Schnetzler, *De la mort à la vie. Transmigration et réincarnation, science et bouddhisme*, Paris, Dervy, 2006. Jean-Pierre Schnetzler se réfère aux recherches du professeur Ian Stevenson sur les cas de réminiscences de vies passées. Cf. Ian Stevenson, *20 cas suggérant le phénomène de réincarnation*, Paris, J'ai Lu, 2007.

30. Robert Thurman, *Infinite Life: Seven Virtues for Living Well*, New York, Riverhead Books, 2004.

31. Stephen Batchelor, *Buddhism without Beliefs: A contemporary Guide to Awakening*, New York, Riverhead Books, 1997 ; traduction française, *Le bouddhisme libéré des croyances*, Paris, Bayard, 2004.

32. James Whitehill, « Buddhist Ethics in Western Context: The Virtues Approach », *Journal of Buddhist Ethics*, volume 1, 1994. L'article est reproduit sous le titre « Buddhism and the virtues » dans l'ouvrage collectif *Contemporary Buddhist Ethics* (Damien Keown, dir.), Richmond, Curzon Press, 2000, p. 17-36.

33. La publication en 1981 de l'ouvrage du philosophe britannique Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, est décisive dans la redécouverte de l'éthique des vertus. Traduction française, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

34. Roger Jackson et John Makransky (dir.), *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, Richmond, Curzon Press, 2000.

35. Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, New York, Palgrave, 1992, rééd., 2001.

36. Damien Keown, *Buddhism and Bioethics*, New York, Palgrave, 1995, rééd., 2001.

37. Charles Hallisey, « Ethical Particularism in Theravâda Buddhism », *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 3, 1996, p. 32-43.

38. David McNaughton, *Moral vision: An introduction to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1988 ; Jonathan Dancy, *Ethics Without Principles*, New York, Oxford University Press, 2004.

39. Il est d'usage aujourd'hui de penser la morale sous trois rubriques : la morale normative qui définit et justifie ce qu'il convient de faire ; l'éthique appliquée qui précise son application dans des situations particulières (la fin de vie, par exemple) ; la métaéthique, enfin, qui étudie la signification de la morale ou la nature des jugements moraux.

40. Louis de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, Paris, Nouvelle Imprimerie Nationale, 1927, p. XI.

41. Sur cette question, on lira de David J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1995.

42. Pierre Paul Amiel, *Les Jâins aujourd'hui dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 2003.

43. Étienne Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asanga (Mahâyânasamgraha)*, Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1973, chapitre VI, « L'observance de haute moralité », p. 212-231.

44. *The Skill in Means (Upâyakausalya) Sûtra*, trad. du tibétain par Mark Tatz, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1994.

45. *Le Sûtra des dix bons chemins de l'acte*, T, XV, n° 600, p. 158a.

46. La Voie de l'Éclat ou *vajrayâna* (le *vajra* est le diamant-foudre, l'arme d'Indra dans la mythologie hindoue) est un courant tardif du bouddhisme apparu en Inde aux alentours du IV^e siècle après Jésus-Christ. Elle peut paraître le rameau le plus inattendu, voire le plus excessif des traditions de l'Éveillé. Elle se montre, en effet, comme une subversion du dharma, mais en le subvertissant de part en part, elle en dévoile la signification la plus authentique. Voie sacrée et initiatique, le *vajrayâna* emprunte des formes et des principes à un fond primitif indien. La confusion et toutes les forces obscures de l'existence y sont intégrées comme des matériaux ; quelles que soient leur rugosité ou leur vilenie, le diamant-foudre les transperce de son éclat adamantin. Le dharma plonge ses racines dans l'exercice de la bienveillance, des traités de cette voie recommandent pourtant d'inverser les comportements. Il conviendrait de tuer, de mentir, de voler et de s'abîmer dans la luxure et l'alcool. S'agit-il de véritables instructions où la folie devrait s'emparer de l'adepte ? Selon l'herméneutique propre au *vajrayâna*, ces recommandations ne peuvent être prises au pied de la lettre. Plusieurs niveaux de lectures sont dissociés et éluci-

dés qui sont autant d'indications pratiques sur le chemin de la transformation intérieure. Transmises de maître à disciple, ces explications exposent le plus souvent des pratiques secrètes de méditation. Mais le simple fait de renverser les règles les plus fondamentales des voies spirituelles, ne fusse qu'en paroles, ébranle les certitudes les plus assurées. Non, le dharma ne mène pas les égarés à la sainteté. Il vainc et l'égarement et le perfectionnement. Cf. Donald S. Lopez (dir.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1988.

47. *Le Sûtra du Grand Lumineux*, T, XVIII, n° 848, p. 39b.

48. John Dewey et James Hayden Tufts, *Ethics*, New York, Henry Holt, 1909, p. 333. John Dewey est l'un des grands philosophes du courant pragmatiste, trop peu connu du public francophone.

49. Stevens Collins, « On the very idea of pâli canon », *Journal of the Pali Text Society*, XV, 1990, p. 89-126.

50. Sulak Sivaraksa, *Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society*, Berkeley, Parallax Press, 1992, p. 76.

51. XIV^e dalaï-lama, *Sagesse ancienne, monde moderne. Éthique pour le nouveau millénaire*, Paris, Fayard, 1999, p. 44.

52. Pour une analyse fouillée du conséquentialisme de la règle et du conséquentialisme de l'acte dans l'école theravâda et les traditions de la Grandeur, on lira de Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, New York, Oxford University Press, 2009.

GLOSSAIRE

La traduction des termes bouddhistes est un exercice périlleux, car la seule résonance des mots façonne notre compréhension immédiate. Pour chaque traduction retenue, des significations s'ame-
nuisent, des ambiguïtés surgissent. Les choix ont aussi leur valeur normative. Rendre le sanskrit *mahâyâna* par la « Voie de la Grandeur » plutôt que par l'habituelle traduction de « Grand Véhicule » fait de *mahâ* (cf. *magnus* en latin), non un simple qualificatif, mais un projet. Parfois, il convient de renoncer à la traduction en raison de la polysémie, de l'absence de véritable équivalent ou simplement de l'usage (le terme de bouddha s'est ainsi imposé dans la langue). Le glossaire qui suit donne les termes sanskrits originaux, éventuellement leur équivalent pâli (la langue véhiculaire du canon de l'école theravâda, un prâkrit proche du sanskrit), leur signification littérale, parfois l'étymologie et les traductions retenues.

Abhidharma, skt., composé de *abhi* et de *dharma*. Le terme est équivoque. Il se comprend soit comme le « dharma supérieur » soit comme l'« analyse du dharma » selon le sens prêté au préfixe *abhi*, « supérieur, suprême » dans le premier cas, « à propos, au sujet de » dans le second. La scolastique bouddhique. > Le méta-dharma.

Âkasha, skt., « l'espace, le ciel ».

Anukampâ, skt., lit. « la pitié » > L'empathie.

Asura, skt., les titans. L'une des destinées.

Atthangashîla, skt., « l'octuple discipline ».

Bodhi, skt., lit. « l'éveil ».

Bodhisattva. Sans doute la forme sanskritisée d'un moyen indo-aryen *bodhisatta* qui signifierait « le dévoué à l'éveil ». Mais associé au terme de *mahâ-sattva*, « le grand être », il est cependant compris comme « l'être d'éveil » dans les Écritures du Grand Véhicule > L'adepte de la Grandeur, le disciple de la Grandeur.

Buddha, skt., lit. « l'éveillé » > Le bouddha, l'Éveillé.

Dâna, skt., « le don, la générosité ».

Dashâkushala karmapathâh, skt., « les dix actes positifs » > Les dix actes de bien.

Dharma, skt., lit. « l'ordre, la justice, la conduite » > L'enseignement, la méthode, le dispositif, la pédagogie.

Dhyâna, skt., « la méditation », du verbe *dhî*, penser, méditer.

Duhkha, skt., « le malheur », s'oppose à *sukha*, « le bonheur » > L'insatisfaction, l'angoisse.

Gandharva, skt., lit. « le Parfumé ». Divinités hindouistes et bouddhistes.

Garuda, skt. Le roi des oiseaux dans la mythologie hindoue.

Hinayâna, skt., lit. « le véhicule déficient », s'oppose à *mahâyâna*, « le grand véhicule ». Le Petit Véhicule.

Jambudvîpa, skt., « l'île du Jamblon ». La contrée habitée par les hommes, le sous-continent indien.

Karana, skt., « l'acte, l'accomplissement » > L'agir.

Karma, skt., « le sacrifice, l'acte, l'œuvre », du verbe *kr*, faire. Cf. français création. L'agir moral. > L'acte.

Karunâ, skt., « la compassion ».

Ksânti, skt., « la patience » > La tolérance.

Kushala, skt., « bon, approprié ». Antonyme, *akushala*.

Lokânukampâ, skt., lit. « la pitié du monde », de *kampa*, « le tremblement » > Le souci du monde.

Mahâ, skt., « grand, vaste ».

Mahâsattva, skt., « le grand être », synonyme de *bodhisattva*, l'être d'éveil.

Mahâyâna, skt., « le grand véhicule » > La Voie de la Grandeur, les traditions de la Grandeur.

Maitrî, skt., pâli *mettâ*, « amitié » > L'amour.

Mandala, skt., « le cercle ». Le cercle, un diagramme ordonné autour d'un axe médian.

Mâra, skt., « mort ». L'esprit du mal, le tentateur du Bouddha.

Nirvâna, skt., pâli *nibbâna*, lit. « l'extinction » > Le dénouement.

Pañcashîla, skt., « la quintuple discipline ».

Pâramitâ, skt., lit. « la supériorité », de l'adjectif *paramâ*, supérieur > Les excellences.

Phala, skt., « le fruit, le résultat ».

Parinirvâna, skt., lit. « l'extinction complète » > la mort du Bouddha, l'extinction.

Prajñâ, skt., « la sagesse » > L'intelligence, la sagesse.

Preta, skt., lit. « parti » > Les esprits affamés.

Saddharma, skt., « le vrai dharma ».

Sahâ, skt., lit. « qui vainc, qui endure ». Le nom de notre Terre dans les Écritures bouddhistes. > Le monde d'Endurance.

Samâdhi, skt., lit. « l'établissement », du verbe *samâdhâ*, « poser, fixer » > L'établissement de la pensée.

Samsâra, skt., lit. « la transmigration » > Le cercle des renaissances, le cycle de la vie et de la mort.

Sangha, skt., lit. « l'assemblée ». La communauté quadripartite des disciples du Bouddha composée des moines, des moniales, des fidèles laïques hommes et des fidèles laïques femmes.

Sattva, skt., « être, créature ».

Shîla, skt., du verbe *shîl*, s'engager, pratiquer > La discipline, la moralité.

Shûnyâta, skt., « la vacuité », de *shûnya*, « vide, désert ».

Sûtra, skt., « un aphorisme, un traité », au sens propre « corde, cordon », du verbe *sîv*, « coudre ». Dans un contexte bouddhiste, les paroles du Bouddha consignées par écrit. > Les Écritures.

Tathâgata, skt., « L'Ainsi-venu », la signification n'est pas très claire. L'une des épithètes du Bouddha.

Trsnâ, skt., « la soif, le désir ». Cf. anglais *thirst*.

Upâya, skt., « le moyen, le procédé » > L'habileté, le moyen habile.

Vajrayâna, skt., « le véhicule du diamant-foudre ». > La voie de l'Éclat.

Vinaya. Le code disciplinaire des moines et des moniales. > La Règle.

Vîrya, skt. « vigueur ». Cf. français virilité. > Le courage.

Yâna, skt., « la voie, le véhicule », du verbe *yâ*, aller. > La Voie.

TABLE

PRÉFACE	5
AVERTISSEMENT	9
LA POSSIBILITÉ D'UN MONDE.....	13
Le livre vide.....	13
La Voie de la Grandeur.....	17
L'être d'éveil	20
La présence	25
À venir	26
L'épiphanie de la Terre	27
Les surgis de la Terre	30
Figurer le réel.....	33
UN AGIR INFINI	35
Ce que j'effectue m'affecte.....	35
Renaître.....	38
Topographie.....	41
L'interprétation du karma	43
L'EXIGENCE MORALE.....	47
La clarification morale.....	47
La défense	56
Le souci du monde.....	61
La transgression	62
La règle et le principe	68
La grandeur morale, la morale de la Grandeur.....	71
NOTES.....	77
GLOSSAIRE	89

