

L'universalité du bouddhisme
Ou
Le chemin qui mène à l'intégration de l'identité dans l'absolu.

1) Les titres

Le titre de ma présentation a été pris dans la traduction anglaise du *Dasheng Qixinlun*¹ ou *Traité sur l'éveil de la foi dans le Mahāyāna*, que je considère comme étant la contribution littéraire la plus importante pour le développement du Mahāyāna en Extrême Orient. En traduction², la phrase que j'ai en tête est la suivante : « Le processus d'actualisation de l'illumination n'est rien d'autre que [le processus d'intégration de] l'identité à l'illumination originelle. » Pour ceux qui comprennent le japonais, le texte est : 始覚は即ち本覚に同じきをもって成り³.

J'ai employé cette citation afin d'avoir la possibilité de présenter ce texte ancien, mais, si j'en juge d'après mon expérience, il aurait été plus exact de parler d'un « processus de fusion (plutôt que d'intégration) de l'identité individuelle dans l'absolu ». J'aurais peut-être dû utiliser un autre sous-titre pour cette présentation après tout !

Dans le même ordre d'idées, j'aimerais féliciter les organisateurs d'avoir choisi un titre aussi stimulant pour ce colloque. L' « universalité du bouddhisme » est vraiment un sujet magnifique.

Mais qu'entendons-nous par universalité ? Au risque d'imiter Monsieur de Lapalisse, « universalité » vient de « univers », qui à son tour signifie littéralement « ce qui est seulement un » ou « ce pour quoi il n'y a pas d'autre. » Est-ce que cela renvoie à « quelque chose qui est partout, pour toujours et pour chacun » et, si c'est le cas, cette universalité est-elle une propriété du bouddhisme ?

Souhaitons-nous dire plutôt que le bouddhisme est une forme particulière d'universalité ? Après tout, l'*universel* doit devenir particulier pour s'actualiser, il lui faut revêtir une forme spécifique.

De plus, comment chercher de l'universalité dans le bouddhisme ? Le bouddhisme n'existe pas : c'est un mirage de notre imagination. C'est une fiction. Il n'y a rien que je puisse saisir (même de façon conceptuelle) et vous apporter en disant : « Voilà, c'est cela le bouddhisme, qu'en pensez-vous ? »

Nous pouvons dire la même chose des bouddhistes. Nous ne sommes pas une catégorie anthropologique ou un groupe ethnique ou des gens qui ont un aspect commun qu'on pourrait étudier à la loupe et exposer ensuite comme un papillon épinglé dans une vitrine.

Pour commencer à se confronter à ces questions il nous faut découvrir en quelles manières et par quelles voies universalité et bouddhisme se rejoignent et se recouvrent.

¹ 大乘起信論, plus connu sous le titre de *Daijō Kishinron* dans la littérature religieuse Japonaise.

² Hakeda Y. S, *The awakening of faith*, Columbia University Press, New York 1967, 37.

³ Transcrit avec le système Hepburn : « shikaku wa sunawachi honkaku ni onajiki wo motte nari ».

Nous soulignerons le processus historique, entamé il y a des siècles et qui se poursuit à notre époque encore et qui a fait qu'une partie de l'humanité donne à l'universalité les noms de *buddhadharma*, *fōfā* (仏法), *fōdào* (仏道), *buppō* (仏法) et *bouddhisme* ; En d'autres termes notre hypothèse est que le *bouddhisme* est une des langues que parle l'Universel. Néanmoins, ayez conscience que le mot *bouddhisme* n'est pas un terme bouddhiste. Il fut inventé par les Anglais. Après la conquête de l'Inde ils ont jugé pratique de faire une classification de l'expérience religieuse indienne et, pour des raisons de simplicité, ils se sont retrouvés avec ces trois catégories *jainisme*, *hindouisme* et *bouddhisme*.

II) Le voyage de l'humanité en route vers l'absolu

Revenons où tout a commencé.

Les découvertes archéologiques d'Harappā et de Mohenjo Daro sur les rives pakistanaises de L'Indus ont confirmé ce que l'on ne pouvait que supposer des années auparavant. Une culture hautement complexe avait fleuri dans cette région avant de se voir finalement détruite par des conquérants étrangers appelés les Aryens. (De *arīh*, la racine sanskrite pour « étranger ») Une culture qui allait plus loin qu'aucune autre en ce qui touche au développement de la capacité à entrer en communication avec l'absolu à travers le corps.⁴ Je parle d'une pratique qui assujettit le corps dans un but religieux et qui en fait le lieu, le point précis où le terrestre et l'infini se rencontrent.

Dans cette culture les tous débuts de la religion, sa naissance même peut-être, ont coïncidé avec le processus par lequel les shamanes sont devenus des ascètes. Au cours de cette évolution ils ont développé cette capacité à entrer en contact avec l'absolu à travers leur corps, en particulier au moyen de pratiques et de postures corporelles qu'ils avaient par expérience identifiées comme étant les plus efficaces en vue d'établir ce contact. Le centre de ces pratiques était la position assise les jambes croisées. A une époque bien antérieure au premier millénaire avant J.C. il était déjà prouvé que c'était celle qui conduisait le mieux à transformer le corps humain en une demeure du divin.

Au moins en ce qui concerne les aspects physiques c'est là l'origine de ce que l'on appellerait bien des siècles plus tard le *yoga*, « unité [avec l'absolu] » et, suite à une tout aussi longue évolution, c'est là l'origine de ce que nous appelons maintenant « *zazen*. »

Au cours du cheminement long et original qui a progressivement raffiné le culte dravidien de la Déesse Mère, cette culture a aussi construit les bases du panthéon religieux qui produira la figure de Shiva⁵ et qui, bien des siècles plus tard, transmettra au bouddhisme la figure d'Avalokita Īśvara qui deviendra ensuite Kuanyn et plus

⁴ J'utilise le mot 'absolu' dans son sens étymologique de 'ce qui n'est pas lié, ce qui est libre de toute entrave, ce qui est au-delà de toute limite.

⁵ Voir A.C. Bouquet, ***Comparative Religion***, Penguin Books Ltd. , Middlesex 1967, chapitre VII.

récemment encore Kannon ou Kanzeon⁶. De ce noyau originel que constituent le protoyoga et le protoshivaïsme émergeront aussi les pratiques qui mèneront bien des siècles plus tard au tantrisme, au Vajrayāna ou bouddhisme tibétain, au Shingon et ainsi de suite.

Lorsque Śākyamuni se retire dans la forêt, il entre dans un espace habité depuis des siècles par les ascètes, les *śrāmaṇa*, « ceux qui font de durs efforts » en quête de l'absolu à travers leur propre corps. Et cela ne suffit pas.

Lorsque celui qui deviendra le Bouddha, l'Eveillé, celui qui a pénétré par la grande porte et pris lui-même conscience de la nouvelle révélation (qui consiste à laisser le monde s'effacer plutôt que d'essayer de l'abolir), lorsque le Bouddha a commencé son apprentissage des *Upanishads* et du *Sāmkhya* avec les maîtres de la forêt ce monde s'était étendu et incluait de nombreux éléments nouveaux. Je vais maintenant parler des plus importants.

Après l'extension progressive des communautés sédentarisées durant la période néolithique, la civilisation la plus ancienne que les archéologues aient jusqu'à présent découverte avait alors deux centres séparés, en Mésopotamie et en Egypte. Cette civilisation était complète et disposait d'une religion, d'un système d'écriture et de structures complexes de gouvernement. L'interaction durable entre ces deux foyers culturels hautement raffinés conduisit finalement au développement des langues, des systèmes d'écriture, des mythes et des religions qui constituent l'embryon d'une bonne part de notre propre monde intellectuel et symbolique d'aujourd'hui.⁷

Cette bipolarité dura environ deux millénaires en équilibre relatif, jusqu'à ce que les migrations vers l'Egypte et l'Europe des peuples sémitiques et acadiens donnent respectivement naissance aux civilisations hébraïques et gréco-latines qui, à leur tour, constituèrent le terreau sur lequel la chrétienté et l'islam se développèrent en des temps plus récents. La religion signifiait alors par-dessus tout gnose et éthique. A l'époque du roi Sargon le grand, en 2350 Av. J.C., l'empire acadien s'étendait d'est en ouest de la Méditerranée pratiquement jusqu'aux limites de la région du Gandhara. A une période plus tardive, les *Védas* et les *Upanishads* furent l'éclosion de la connaissance enracinée dans les *Avesta*.⁸

Le flot complexe d'idées religieuses qui s'écoule à travers les *Avestas* pour émerger ensuite, raffiné et structuré, dans les *védas*, cet ensemble partage la vision d'une relation entre l'homme et l'absolu. Cette relation, les *Upanishads* l'expriment par cette

⁶ Voir L. De La Vallée Poussin, entrée : 'Avalokiteshvara', in Subodh Kapoor, ***The Buddhists : encyclopaedia of Buddhism***, Cosmo Publications, New Delhi 2001, I 122 n.9.

⁷ Voir Giovanni Semerano, ***Le Origini della Cultura Europea***, Olschki Ed., Firenze 2002 et voir Norman Davis, ***Europe a History***, Harper Perennial, London 1998. Pour un autre point de vue, voir A.C. Bouquet, ***Comparative Religion***, Penguin Books Ltd., Middlesex 1963, chapitre V, et Stephen Oppenheimer, ***The Origins of the British : a Genetic Detective Story***, Carrol & Graf, New York, 2006.

⁸ Voir Sarvepalli Radhakrishnan, ***Indian Philosophy***, vol I, Allen & Unwin, London 1932, chapitre II et tout particulièrement : Giovanni Semerano, ***Le Origini della Cultura Europea***, Olschki Ed., Firenze 2002, II XXXVIIss.

affirmation très forte : « *so ham* », « je suis Cela. » La conscience du fait qu'une posture, qu'une attitude du corps peut en faire l'image de l'absolu rejoint l'intuition qui voit que la nature humaine, en son essence, participe du divin.

III) La trace des mots

Le plus ancien vestige (écrit !) d'une affirmation morale au sens religieux le plus profond se trouve dans les aphorismes de l'égyptien Amen-en Apt qui vécut sous la huitième dynastie (1500-1360 Av. J.C.)⁹ : « Il est mieux d'être un mendiant entre les mains de Dieu qu'un homme riche sous l'abri d'un toit. » L'éthique morale que partagent toutes les formes religieuses indiennes avant l'arrivée du bouddhisme est très semblable à celle qu'a développée la civilisation née entre le Nil et l'Euphrate.

Nous voici donc dès le début en présence des trois éléments primordiaux (la pratique avec le corps, une profonde connaissance religieuse et l'éthique morale) qui ont formé, par le jeu de combinaisons et d'articulations diverses, le monde religieux de l'Inde. Cela comprend aussi le bouddhisme. Aucun soutra ancien ne manque de souligner l'importance de l'éthique, de la pratique ascétique et de la sagesse profonde et ce, avec d'impressionnants résultats dans le domaine littéraire aussi bien que dans le champ du religieux.

Le perfectionnement progressif du langage a fait apparaître des mots qui, une fois établis, nous permettent de suivre l'histoire de la pensée religieuse. Aux temps anciens, la caractéristique essentielle par laquelle on qualifiait la pratique était *naishkramya*¹⁰, « sans début », « sans commencement », « détachée de. » Beaucoup plus tard, la langue étant devenue plus subtile grâce aux textes de la *prajñāpāramitā* (qui constituent, avec le *Soutra du Lotus*, l'apogée de la production culturelle du bouddhisme en Inde), nous découvrons le *Soutra de Diamant* qui nous invite à « cultiver un esprit qui ne s'appuie sur rien » : C'est une déclaration positive et donc tout à fait inhabituelle qui attire notre attention sur un esprit libre de toute fixation et qui rompt les liens avec la logique et avec la réalité des phénomènes.

Dans les premières années de l'aventure du bouddhisme en Chine, l'insistance indienne sur le fait de s'en tenir à l'assise connut une diffusion rapide car elle présentait bien des affinités avec le mysticisme taoïste qui enseignait de « se tenir en repos, à l'image du Ciel » ou de « s'asseoir comme des cendres éteintes » ou de « s'asseoir comme un bâton de bois sec¹¹. » Cette insistance dut aussi son succès à l'importante signification que la culture chinoise accorde au fait d'« apprendre avec le corps. »

⁹ Voir A.C. Bouquet, ***Comparative Religion***, Penguin Books Ltd., Middlesex 1963, chapitre V.

¹⁰ *Nekkhamma* en Pali. Ce terme remonte au moins au cinquième siècle avant J.C.

¹¹ Voir Zhuangzi, 莊子, chapitres II et VI. On ne doit pas s'étonner des affinités entre la philosophie indienne et la philosophie taoïste. Dans une certaine mesure, le taoïsme est né du terreau shamanique de l'ensemble de l'Asie. C'est pourquoi certaines similarités entre le yoga et les pratiques taoïstes ne sont pas surprenantes^a, voir L.Lanciotti, ***Introduzione a Chuang Tzu***, F. Tommasini, ed., TEA, Milan 1989, VIII.

Alors même qu'elle faisait son entrée en Chine, la pratique qui consiste à « rester assis » et que l'on nomme habituellement *dhyāna* avait pourtant déjà au moins dix siècles d'histoire dans la culture religieuse védique et pré-védique et six siècles dans la tradition bouddhiste. L'aspect interne de cette posture du « rester assis » n'avait pas seulement atteint de hauts sommets de raffinement. A cette époque déjà, de profondes (et parfois même irréconciliables) différences s'étaient cristallisées entre la tradition bouddhiste et d'autres traditions hindouistes, ainsi qu'à l'intérieur même de la tradition bouddhiste, quant à la façon de donner vie à cette action qui peut sembler toujours la même.

C'est la raison pour laquelle pendant très longtemps le « rester assis » de la tradition bouddhiste n'eut pas un développement clair et cohérent en Chine. Les mots employés pour décrire cette forme d'assise ne cessèrent de changer au cours des siècles jusqu'à ce que les traductions des anciens textes bouddhistes¹² ne commencent à remettre les choses en ordre. C'est seulement à partir du quatrième/cinquième siècle¹³ que ce « rester assis » que nous avons appris de la tradition zen japonaise fut appréhendé et transmis d'une génération à l'autre.

L'archéologie linguistique qui examine les traces laissées par les mots témoigne du déploiement et de l'élaboration en profondeur de la tradition indienne suscités par l'appropriation chinoise du *Lankāvatārasūtra*, du *Soutra du Lotus*, du *Soutra de Vimalakirti*, du *Soutra de Diamant* et du *Soutra du Cœur*. Ce processus a d'abord conduit à des approches qui balançaient quelque peu entre la vacuité de l'école *Mādhyamika* et la phénoménologie idéaliste de l'école *Vijñānavāda-Yogācāra* avant de mener à la production de textes originaux et importants comme le *Dasheng Qixinlun* déjà cité ou le *Zhengdaoge, Le chant en témoignage de la voie*¹⁴.

Nous passons ainsi du « il n'y a ni esprit ni Bouddha » de Niutou (« tête de bœuf ») Farong¹⁵ à son antithèse « soyez l'esprit, soyez Bouddha » exprimée par le grand maître Mazu Daoyi¹⁶. En cours de route nous rencontrons Shitou (« tête de pierre ») Xiqian¹⁷ qui a déclaré pour décrire sa propre expérience intérieure : « Le ciel sans limites ne fait pas obstacle aux blancs nuages qui flottent. » Souvenons-nous aussi de «

¹² Les plus anciennes traductions en Chinois de textes qui mentionnent l'assise^a sont peut-être celles du moine bouddhiste Kang Seng-hui de Sogdiana. Il a traduit le *Soutra de l'assise en dhyana* sous le titre *Zuo chan jing* 坐禪經. Kumarajiva a traduit, en 402 peut-être, le *Soutra du samadhi de l'assise en dhyana* sous le titre *Zuo chan sanmei jing* 坐禪三昧經.

¹³ La pratique de zazen associée à l'étude des textes de la *prajñāpāramitā* a peut-être commencé au monastère de Huiyuan, 慧遠 344-416. Huiyuan mettait l'accent sur la distinction qui existe entre l'éthique spirituelle bouddhiste et la morale confucianiste basée sur les relations sociales.

¹⁴ 証道歌 ce texte est connu sous le nom japonais de *Shodōka*, attribué à Yongjia Xuanjue (en japonais Yoka Genkaku), 665-713.

¹⁵ 594-637, en japonais Gozu Hoyu, disciple du quatrième patriarche de l'École Chan, Dayi Daoxin (580-651). Sa déclaration rappelle les négations de Nagarjuna et des Madhyamaka (ou Madhyamika), ceux du milieu^a.

¹⁶ 709-788, en japonais Baso Dōitsu, peut-être la plus grande figure du chan.

¹⁷ 700-790, en japonais Sekitō Kisen, auteur du *Can Tong Qi, Compréhension de l'un et du multiple*, en japonais *Sandōkai*.

illuminer/briller dans le silence » prônée par Hongzhi Zhengjue¹⁸. Au treizième siècle nous arrivons au « libérez-vous du corps et de l'esprit : corps et esprit libérés » des maîtres Tiantong Roujing et Dōgen. Plus récemment nous avons entendu « ouvrez les mains de l'esprit¹⁹ » de la part de Kōshō Uchiyama ainsi que la célèbre devise de son prédécesseur Kōdō Sawaki « assis en Zazen : point final de tout.²⁰ » Et nous voilà maintenant.

En suivant les traces des mots entre *naishkramya* et Uchiyama, nous avons négligé les deux autres faces de la triade qui a toujours composé l'*universel* tel qu'il peut être exprimé en termes humains : la forme corporelle et l'éthique morale.

En ce qui concerne le « rester assis » précédemment cité, un laborieux fil d'information et de transmissions face à face court tout au long des siècles. Ceux qui, comme nous, appartiennent à l'école de Dōgen Zenji peuvent donc sereinement avoir confiance dans le fait que notre façon de nous asseoir est certainement la plus perfectionnée qui soit en cette matière. En ce qui concerne l'éthique, par contre, j'ai bien peur qu'il n'y ait des problèmes.

IV) L'éthique : est-ce optionnel ?

Le bouddhisme à l'état pur n'existe pas. Il n'a pas une substance que l'on puisse saisir et pas non plus de limites claires. Puisqu'il n'est pas de « ce monde », il serait invisible s'il ne couvrait sa nudité. Il doit changer d'apparence pour chacun des environnements culturels avec lesquels il entre en contact. Cette capacité et cette nécessité de s'adapter ont conduit à l'émergence de nombreuses formes locales de bouddhisme. A tel point qu'on ne devrait peut-être pas parler « du bouddhisme » mais « des bouddhismes » au pluriel. Ces formes peuvent être bien différentes dans leurs manifestations extérieures mais elles sont en même temps identiques et il ne saurait en être autrement car elles sont toutes rameaux poussant sur le même arbre. Ainsi le bouddhisme s'est-il modelé avec l'argile chinoise lorsqu'il vint trouver une nouvelle vie en Chine.

Cette façon de « rester assis », qui naquit avec l'éveil de Śākyamuni sous l'arbre de la bodhi, est restée inchangée au terme du processus long et difficile que nous avons mentionné plus haut. (Des centaines d'années durant lesquelles les formes intérieures de l'assise furent profondément expérimentées) Seuls les vêtements et la stature des pratiquants se sont modifiés.

En ce qui concerne la connaissance sur la relation entre l'homme et l'absolu[☯], vous savez tous que la Chine n'était nullement à la remorque derrière l'Inde. La profonde et ancienne connaissance bouddhiste pouvait y renaître et même s'y rafraîchir. Il ne reste alors que la question de l'éthique. Le fait est qu'à l'ouest de l'Himalaya le concept d'éthique, de vrai et de faux, de bien et de mal est très profondément différent

¹⁸ 1091-1157, en Japonais Wanshi Shōgaku.

¹⁹ En Japonais : 'atama no tebanashi^a ou 頭の手離し.

²⁰ En Japonais : 'zazen shitara oshimai^a ou 坐禅したら 御仕舞い.

du concept d'éthique qui règne à l'est de l'Himalaya. Lorsque le bouddhisme s'est diffusé à travers les os et la moëlle de la culture chinoise cette différence a donc pénétré profondément sa propre chair.

Pour rester dans la mesure du temps qui m'est imparti je ne citerai qu'un seul des nombreux²¹ exemples qui me viennent à l'esprit. Dōgen Zenji écrit dans le *Shōbōgenzō Zuimonki*²² : « Un ancien a donc dit : "vide à l'intérieur, à l'extérieur suivre en harmonie."²³ » Cette expression est tirée du dernier chapitre du *Zhuangzi*²⁴. La première partie de la phrase exprime la sagesse transcendante qui pointe vers le plus haut potentiel de l'être humain, celui qui consiste à se laisser devenir vide. On peut aisément assimiler cette sagesse profonde et sans forme avec la *voie du milieu* de Nāgārjuna qui, à son tour dérive elle-même de la *voie du milieu* prônée par le Bouddha dans le *Dhammacakkapavattanasutta*²⁵. La seconde partie de cette phrase, qu'on peut traduire par « à l'extérieur, se soumettre avec douceur », n'a quant à elle pas grand chose à voir avec le bouddhisme que nous avons mentionné plus haut : Celui qui est invisible et qui vit en nous et à travers nous tous.

Sans aucun doute est-elle bien souvent très sage cette suggestion de devoir doucement nous accorder à la réalité mouvante plutôt que la creuser et la retourner comme une charrue retourne la terre. Elle est cependant, de façon tout aussi certaine, un produit de l'éthique confuciano-taoïste basée sur la vénération des ancêtres, sur l'obéissance à l'ordre établi, sur l'aversion pour toute attitude de défi à l'encontre de cet ordre et sur la tentative d'accompagner (plutôt que de s'en distinguer) le flot éternel du changement de tout et de chaque chose. Une phrase de ce type exprime au mieux les principes de la morale sociale qui domine depuis des siècles dans la zone d'influence de la culture confucianiste dont l'emprise sur les peuples d'extrême-Orient nous les fait sembler si accommodants et si soumis.

Cette forme particulière d'acculturation explique pourquoi, lorsque nous parlons de l'attitude intérieure qui caractérise la vie d'un pratiquant de zen (de « kokoro » comme disent les Japonais), nous nous voyons toujours rappeler que la gratitude à l'égard de nos enseignants et l'obéissance envers tous nos aînés font partie des impératifs essentiels et universels. Ce sont sans aucun doute de bonnes suggestions, surtout dans la mesure où elles contribuent à préserver la paix à l'intérieur d'une communauté fermée et centralisée. Mais elles ne sont pas du tout universelles. Dans les

²¹ L'assimilation presque sans critique du *judō* (littéralement : ' voie de la souplesse ^{a)} au bouddhisme zen en constitue un autre exemple pertinent. Le *judō* vient du *Laozi*, 老子 (ou *Daodejing*, 道德經) en tant que *rou dao* 柔道 ' vaincre en se rendant, en pliant ^{a)}. Il n'est peut-être pas nécessaire de rappeler que le zen ne vise ni à vaincre ni à se rendre, ni à plier ou résister.

²² *Shōbōgenzō Zuimonki*, 2-10.

²³ Ma citation est prise dans la traduction anglaise de Shohaku Okumura et Daitsu Tom Wright : ***Shōbōgenzō Zuimonki, Sayings of Eihei Dōgen Zenji recorded by Koun Ejo***, Kyoto Soto-Zen Center, Kyoto 1987. En japonais la phrase est la suivante :

' Shikareba konin no iwaku ; uchi munashiku shite, sotoshitagauto ^{a)} ou 然あれば 古人の云く：内ち空しふして、外したがふと。

²⁴ *Zhuangzi*, chapitre XXXIII, 6.

²⁵ *Mettre en mouvement la roue du Dharma*.

premières communautés indiennes par exemple, le vœu d'obéissance n'était obligatoire que pour les très jeunes gens qui se voyaient confiés à un tuteur, *upādhyāya* o *ācārya*, avant leur ordination. L'obéissance aux préceptes était, et est, une affaire personnelle. Ce sont des outils pour *la libération des moines* (c'est la signification de *bhikṣu pratimokṣa*). C'est une toute autre affaire que d'obéir à des règles qui ne sont obligatoires que parce qu'elles sont nécessaires à l'harmonieux fonctionnement d'un monastère.

En conclusion, ce qui est parfois appelé éthique bouddhiste est en réalité confucianiste, amoral et souvent rigoriste²⁶. L'éthique qui constitue un des trois piliers du bouddhisme est une chose bien différente²⁷. Elle n'est pas faite d'injonctions normatives elle est plutôt la difficile quête de la vertu dans la vie quotidienne. Il y a seulement un engagement ferme et déterminé à la bienveillance envers toute chose et envers chacun. L'histoire qui raconte comment « Nanquan Puyuan tranche le chat en deux » est un exemple spectaculaire de cette exigeante forme d'éthique au delà des recettes et des normes. Dōgen Zenji mentionne cette histoire, parmi d'autres, dans le *Zuimonki*²⁸ où il explique, citant *le Recueil de la Falaise Verte*²⁹ : « Lorsque la grande fonction [l'universel pourrions-nous dire] se manifeste il n'existe aucune règle fixe. »

J'aimerais souligner une chose. J'insiste sur le fait que l'éthique morale associée à la connaissance et à la pratique corporelle est une condition nécessaire requise pour que le bouddhisme soit universel et ce, nullement parce qu'il s'agirait d'une sorte de dogme bouddhiste ou parce que l'influence indienne ou occidentale rendrait cette implication inévitable. Cela nous est affirmé en termes on ne peut plus clairs par l'expérience de générations d'hommes et de femmes qui se sont consacrés à la religion d'une manière profonde, assidue et sans esprit d'égoïsme.

Nous avons tous fait cette expérience : Avec le cœur plein de haine ou après avoir causé de la souffrance et nous être amèrement disputé avec notre femme ou notre mari, nous pratiquons un zazen qui, pour plus ou moins longtemps, sera dénué d'universalité, hormis la bonne vieille universalité du bavardage sans fin de notre esprit. Les pratiquants de zazen réalisent que l'esprit de *maitrī*, de *karunā* et d'*ahimsā* est profondément³⁰ de même nature que zazen et que zazen imprègne notre vie du même esprit léger et frais. Mais le contraire est vrai aussi. C'est cet esprit présent dans notre vie qui procure l'ouverture d'esprit requise pour que notre assise devienne un avec l'univers. Une vie immorale et mauvaise produit en revanche un zazen qui est tout au plus une sorte d'exercice physique. La haine, l'avidité et l'envie endurent l'âme.

D'un point de vue religieux, le mal c'est tout ce qui nous sépare, tout ce qui nous enferme dans un segment erroné de la réalité, c'est ce qui nous coupe de l'infini et qui nous empêche de nous y fondre. Le fait d'être centré sur soi-même, l'avidité et

²⁶ Rigorisme (' nomocratie ^a), ' *fajia* », 法家 en Chinois.

²⁷ Nous l'appelons pour le moment ' Éthique morale ou spirituelle ^a pour la distinguer de l'autre.

²⁸ Voir *Shōbōgenzō Zuimonki 1-6*.

²⁹ *Biyān-lu*, 碧巖錄 cas numero trois.

³⁰ ' *oku* », 奧 en Japonnais.

l'attachement sont des forces qui referment cette région du « moi » et qui empêchent ce « moi » de faire éclater toutes les limites. Si nous voulons que cet effort qui vise à libérer la nature humaine de ses limites ait une chance d'aboutir, il faut clairement que nous abandonnions ces formes de comportement et de motivation qui nous poussent dans la direction opposée. La générosité, la gentillesse et la bonne volonté sont en conséquence les vertus normales d'une vie religieuse. Il en est ainsi parce qu'il n'y a pas d'autre possibilité. Mieux encore, il en est ainsi parce que toutes les autres voies nous éloignent de plus en plus au lieu de nous rapprocher de cette mer où nous voulons nous immerger et devenir comme l'eau au sein de l'océan.

Il n'y a pas que les soutras anciens, comme le *Dhammapada* pour souligner la relation dynamique qui existe entre zazen et la vie. Elle est aussi expliquée en détails dans un traité que nous avons déjà mentionné, le *Dasheng Qixinlun*³¹ produit au sixième siècle après J.C. par un auteur dont tous les chercheurs pensent maintenant qu'il était chinois.

Pour éviter tout malentendu je tiens à dire clairement que mes paroles ne sont pas une critique du zen de Dōgen Zenji. Elles sont une critique de toute tentative d'exporter la forme qu'a pris le Bouddhisme dans une aire culturelle donnée comme si cette forme était l'Universel. Dōgen Zenji savait que l'éthique confucianiste n'était pas en mesure de nous placer ni de nous maintenir en accord avec le divin dans notre âme car cette éthique relève du domaine des relations humaines et du comportement social : « Soto shitagau » (外従う) signifie « en dehors, dans la sphère du monde, se soumettre.³² »

La pensée authentique de Dōgen Zenji est exprimée clairement dans le *Tenzo Kyōkun, Instructions pour le cuisinier zen*³³ qui recommande que l'amour sous trois formes³⁴ soit le modèle de notre existence, aussi bien lorsque les conditions sont telles qu'il nous faille obéir aux autres que lorsqu'il est au contraire nécessaire de s'opposer à eux voire d'exercer sur eux une autorité.

J'aurais été mal compris si l'on pensait aussi que je suis en train de dire que seules les catégories culturelles indiennes peuvent contenir le bouddhisme dans la mesure où celui-ci est une production indienne. Ce n'est pas le cas. Depuis le tout début, le bouddhisme se présente comme étant *paṭisotagāmin*³⁵, « [ce qui] nage à contre-

³¹ *Treatise on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*. Dans la traduction d'Hakeda d'Èjū mentionnée : voir 56 ss et 81 ss.

³² Dans ce cas je ne pense pas que Dōgen Zenji ait voulu dire ' adaptez-vous aux circonstances, obéissez quand il convient que vous le fassiez, révoltez-vous et agissez comme vous le souhaitez lorsque c'est nécessaire. ^a A cet égard, l'explication qu'il donne de cette déclaration est très claire : ' Gesō wa tani shitagai. ^a (外相は 他に従い) Ce qui signifie : ' En dehors, s'harmoniser avec les autres. ^a (*Shōbōgenzō Zuimonki* 2-10.)

³³ Voir E. Dōgen-K. Uchiyama, *Refining your life*, Weatherhill, New York-Tokyo 1983, traduction de Daitso Thomas Wright.

³⁴ ' Rōshin ^a 老心, ' kishin ^a 喜心, ' daishin ^a 大心, ou : ' cœur paternel (ou maternel) ^a, ' cœur joyeux ^a, cœur noble. ^a

³⁵ Voir Khuddakanikaya, 4. Itivuttaka IV. 10 (109) où *paṭisotagāmin* est employé comme synonyme de *nekkamma/naiṣkramya* ou ' l'cher prise ^a ce qui constitue l'aspect intime

courant, [ce qui] remonte le fleuve » et cela est vrai à la fois dans le sens profond de « renoncer à cette vaine errance (*samsāra*) », dans le sens de « se séparer du flot incessant des pensées et des désirs » et dans le sens plus manifeste de « être toujours un étranger, être étranger à toutes les façons de penser³⁶. » Le Bouddhisme n'appartient donc à aucune culture en particulier. Il a dû s'acclimater même en Inde et cela lui a pris trois siècles. Comme il lui a fallu trois siècles pour s'acclimater en Chine.

V) Zazen ne suffit pas pour zazen

Comme nous l'avons déjà dit, l'*universalité* n'existe pas en tant que telle. Pour se manifester elle n'a pas d'autre choix que revêtir les attributs fournis par la culture établie à l'époque où elle (re)naît. Ainsi vêtue, à cet instant, c'est peut-être une forme particulière mais c'est vraiment universel. Cependant, si nous basons nos actes sur le présupposé qu'une forme spécifique par laquelle l'infini se révèle à un instant donné est bonne et authentique et si nous essayons de la transplanter et de la faire vivre dans un autre environnement où la culture et les sensibilités sont différentes, ce qui était un zen authentique dans son pays d'origine cesse alors de l'être : Cela devient une représentation folklorique dénuée de toute religiosité et de toute universalité.

Je ne pense pas seulement aux cérémonies du thé que l'on décrit comme si elles étaient des « rituels zen » ni aux décors à la façon orientale des salles de méditation ni à la répétition incessante de termes japonais ou chinois dans des contextes occidentaux que tout oppose à ces affectations maniérées. Je fais référence à des formes plus significatives de cette inadéquation. La culture occidentale a fait de l'individualisme, de la recherche de la singularité et de l'originalité la valeur de référence de l'existence humaine et l'aune où se mesurent les êtres. Décrire l'obéissance douce et la conformité comme étant l'incarnation doctrinale appropriée de la vacuité qu'enseigne la Voie du Milieu est le contraire d'une tentative d'acculturation. Si c'est ce que nous faisons, nous ne défendons ni le bouddhisme ni l'universalité. Nous défendons un projet culturel étranger au contexte dans lequel nous proposons de le faire grandir. Sur le long terme, l'enthousiasme suscité par ce qui est exotique est certain de se voir remplacé par la lassitude et le rejet.

La pratique de l'universel c'est l'effort pour redéfinir sans cesse ce qui est universel. Ce qui est universel c'est la capacité d'accéder à l'universalité qui naît et renaît dans chaque personne qui commence à la vivre ou, d'une façon plus générale, dans chaque génération qui la (re)découvre et qui l'interprète à nouveau à la lumière de sa propre culture. Le contraire de « l'universalité » c'est l'imitation et l'adoption de vues conventionnelles et orthodoxes. Nous ne pouvons parler d'universalité dans le bouddhisme que si chaque homme, chaque génération et chaque culture peut développer

de l'assise. Voir aussi : J. Hubbard & P.L. Swanson, ***Pruning the Bodhi Tree***, University of Hawaii Press, Honolulu 1997, p 94.

³⁶ L'affirmation ' *anātman* 'a, très choquante dans le contexte indien de l'Époque, est un signe très clair de cette façon d'aller contre le courant.

son propre bouddhisme. Dans le même temps, aucun bouddhisme n'exclut l'autre. Chaque montagne peut se voir de toutes les autres.

Parallèlement à des expressions aussi fortes que « zazen shitara oshimai!³⁷ » il faut tout aussi fortement mettre l'accent sur les deux autres éléments qui constituent cette quête de l'homme dont le but est de s'engloutir dans l'universel. S'éveiller à la vacuité du soi c'est l'état d'impermanence où le monde qui s'efface du monde dans le monde devient un avec le *nirvāṇa*. L'autre est l'éthique spirituelle qui consiste à construire une réalité vivante qui ait la même substantialité que le monde alors que ce monde s'efface : « Hâtez-vous de faire le bien ; protégez votre esprit du mal car l'esprit de celui qui est lent à faire le bien se complaît dans le mal.³⁸ »

S'il n'y a pas cet éveil au monde de l'impermanence et s'il n'y a pas l'éthique spirituelle, alors même que « le Dharma transmis correctement de Bouddha à Bouddha et de patriarche à patriarche a toujours été de faire seulement zazen³⁹ » et même si « zazen, en tant que tel, est la posture de l'éveil,⁴⁰ » zazen pourrait finir par devenir une technique de relaxation physique et mentale ou un outil entre les mains de ceux qui veulent devenir « quelqu'un » ou quelque chose de « spécial. »

Mauricio Yūshin Marassi.

(Traduit en Français par Olivier Barre d'après le texte traduit en Anglais par Carlo Geneletti)

³⁷ ' Assis en zazen ; point final de tout ! ^a Voir note 20.

³⁸ *Dhammapada*, 116. <http://www.serve.com/cmtan/Dhammapada/evil.html>.

³⁹ *Eihei Kōroku*, section IV.

⁴⁰ *Eihei Kōroku*, section IV.