

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Jean ERACLE

Le sentier du Bodhisattva dans le
Bouddhisme du Grand Véhicule

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1961, tome 59, p. 193-220

© Abbaye de Saint-Maurice 2012

L'Impermanence tient la roue dans ses griffes. Au centre, le triple moteur de la roue : l'Illusion (sanglier), l'Avidité (coq), la Haine (serpent). Autour, les six régions où l'on peut renaître. En chacune, un aspect du Bodhisattva Avalokiteshvara. Ce sont, depuis le haut et dans le sens des aiguilles d'une montre : le blanc royaume des dieux, prisonniers des plaisirs de l'esprit ; le bleu monde des humains, victimes de l'orgueil ; le jaune domaine des âmes errantes, en proie aux désirs inassouvis ; le sombre royaume infernal, où règne la haine ; le vert monde des animaux, victimes de l'ignorance aveugle ; le rouge domaine de Titans, menés par l'envie. Sur le pourtour, les 12 phases qui mènent de l'ignorance (femme avec bâton) à la mort (homme portant cadavre), par la conscience (singe sur un arbre), la soif d'existence (oiseaux), la naissance (femme couchée). Ici, les symboles sont mélangés.



La Roue de la Vie tibétaine

LE SENTIER DU BODHISATTVA

dans le Bouddhisme du Grand Véhicule

« Un moine demanda à Houng de Taï-loung :

" Qui est le Bouddha ? ".

Houng répondit : " Vous êtes lui ".¹ »

Une affirmation semblable peut se rencontrer sous des formes variées dans de nombreux écrits bouddhistes. Elle exprime tout le fondement de la voie tracée, il y a vingt-cinq siècles, par Siddharta Gautama, appelé aussi Sakya-muni ou le Bouddha. Pour les disciples de cette voie, en effet, le but de la vie réside en l'obtention de l'état de Bouddha. C'est que pour eux, Gautama ne constitue nullement une exception ou un cas extraordinaire : au contraire, tous les êtres vivants portent en eux comme un germe la nature de Bouddha et peuvent l'éveiller par l'illumination. A ce prix seulement ils pourront atteindre la libération totale et définitive.

La conséquence d'une telle idée, c'est que la vie tout entière doit être une poursuite de l'illumination. Ainsi l'expérience du Bouddha historique devient le modèle de la vie religieuse pour tous ceux qui ont embrassé sa doctrine.

L'inquiétude de Gautama

A cause d'une prédiction, le jeune prince Siddharta Gautama fut élevé par son père à l'abri de toutes les peines et au milieu des plaisirs les plus variés. Mais le jeune homme, las de cette vie passée dans l'oisiveté, sortit du palais de Kapilavastu et se mit à parcourir les rues de la ville.

¹ D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Albin Michel, Paris, 1954-1958, T. III, p. 1052. C'est principalement de cet ouvrage que nous nous sommes inspiré pour l'élaboration de notre exposé.

Trois fois il sortit, trois fois ce qu'il vit le plongea dans l'étonnement. Il rencontra successivement la décrépitude dans un vieillard usé par son grand âge, la maladie dans les cris d'un homme rongé par la peste, la mort enfin dans un cortège funèbre. Tourmenté par ce qu'il avait vu, il sortit à nouveau et rencontra un moine mendiant qu'il décida de suivre.

La première initiation

Une belle nuit, Gautama s'enfuit silencieusement de son palais et se rendit chez les brahmanes. Sous leur direction, il se mit à étudier les Védas, écritures sacrées de l'Inde, y cherchant la solution de son problème. Insatisfait par cette étude, il se rendit chez les yogins et, auprès d'eux, commença les pratiques de l'ascétisme, pensant trouver là le chemin de la libération. Mais après plusieurs années d'épuisants efforts, persuadé que la solution n'était ni dans les Védas, ni dans l'ascétisme, il quitta ses compagnons et résolut de suivre sa propre voie.

Sous l'arbre de la connaissance

Gautama se rendit alors près de la cité de Gaya. Là, ayant découvert un figuier au bord d'une rivière, il décida de s'asseoir à cet endroit et de ne plus s'en aller avant d'avoir obtenu l'illumination. Dès lors il s'appliqua entièrement à la méditation, recherchant avec énergie la suprême sagesse. Les semaines passèrent et Gautama restait assis dans sa quête spirituelle, écartant tous les obstacles. Alors ses yeux s'ouvrirent et la lumière jaillit. Dans une fulgurante clarté, le jeune homme comprit la nature de toutes choses : il était devenu le Bouddha, c'est-à-dire l'Eveillé, l'Illuminé.

Il perçut alors qu'en lui la cause des renaissances était abolie, que ce qui devait être accompli était accompli, et qu'il lui était possible d'atteindre immédiatement la libération et d'entrer dans le *nirvâna*. La tentation était forte pour lui d'abandonner le monde à son triste sort et d'atteindre, lui seul, le but au-delà duquel il n'est pas de retour. Toutefois il sentait grandir en lui une telle compassion pour tous les êtres, qu'il remit à plus tard sa propre libération, pour consacrer sa vie à la prédication de la doctrine.

Quarante ans passeront à cette tâche sainte avant que le Bouddha n'atteigne le bienheureux état du *nirvâna* ².

Paroles de lumière

« Voici, ô moines, la Vérité Sainte sur la douleur ;
la naissance est douleur,
la vieillesse est douleur,
la maladie est douleur,
la mort est douleur,
l'union avec ce qu'on n'aime pas est douleur,
la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur,
ne pas obtenir son désir est douleur,
en résumé,
les cinq sortes d'objets de l'attachement sont douleur.

Voici, ô moines,
la Vérité Sainte sur l'origine de la douleur :
c'est la soif qui conduit de renaissance en renaissance,
accompagnée du plaisir et de la convoitise,
qui trouve ça et là son plaisir ;
la soif de plaisir,
la soif d'existence,
la soif d'impermanence.

Voici, ô moines,
la Vérité Sainte sur la suppression de la douleur :
l'extinction de cette soif
par l'anéantissement complet du désir,
en bannissant le désir,
en y renonçant,
en s'en délivrant,
en ne lui laissant pas de place.

Voici, ô moines, la Vérité Sainte
sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur :
c'est le chemin sacré à huit branches qui s'appellent :
foi pure,
volonté pure,
langage pur,
action pure,
moyens d'existence purs,

² On peut trouver bien des résumés de la vie du Bouddha, en particulier dans *Le Bouddha*, de M. Maurice Percheron, Le Seuil, Paris, 1956, p. 15 et suiv.

application pure,
mémoire pure,
méditation pure.³ »

Ces paroles que le Bouddha prononça lors de son premier sermon dans le Parc des Gazelles à Bénarès, nous livrent l'essentiel du *Dharma*, doctrine ou loi bouddhique. Ce que le *parfaitement illuminé* proclame avec tant de solennité, c'est la présence universelle de la douleur en cette vie.

Cette affligeante nécessité serait supportable, si l'on était sûr d'être libéré au moment de la mort, mais ce n'est justement pas le cas. Suivant les vieilles conceptions de l'Inde, après la mort, ce qui constitue notre moi individuel, entraîné par l'attachement à l'existence, fruit du désir et de la sensation, se réincarne dans un autre corps. Une vie nouvelle commence, peut-être pire que la précédente, suivant la force du désir qui subsiste en nous. Ainsi les vies s'enchaînent les unes aux autres, elles se poussent les unes les autres comme les vagues d'un fleuve dans un interminable tourbillon.

Pour être libéré, il faut donc atteindre l'autre rive, celle du *nirvâna*. Là, c'est l'extinction de tout désir et de toute souffrance, là périt également la dure nécessité de renaître indéfiniment.

Le Bouddha donne au monde un *Dharma*, une doctrine, pour permettre à tous les êtres vivants de traverser le fleuve. Ce *Dharma* est semblable à un véhicule, la barque de la miséricorde, qui mène tout être à la suprême libération.

Les trois véhicules

Cependant, quand le *Parfait* atteignit le *nirvâna*, il avait sans doute montré la voie, mais il n'avait pas tout expliqué. Bien plus, sur certains domaines, il s'était refusé volontairement à toute explication. Aussi, après la disparition du Maître, les disciples se mirent-ils à interpréter son

³ Ce texte célèbre existe en de nombreuses versions légèrement différentes. Nous avons choisi ici la traduction donnée par M. Henri Arvon dans *Le Bouddhisme*, col. *Que sais-je ?* N° 468, p. 35-36.

enseignement. Des écoles naquirent et se diversifièrent à mesure que le *Dharma* se répandait dans toute l'Asie, épousant le génie des divers peuples qu'il rencontrait.

C'est pourquoi de nos jours le Bouddhisme se présente à nos yeux sous plusieurs formes différentes, appelées *véhicules*.

Au sud, à Ceylan, en Birmanie, en Thaïlande, au Laos et au Cambodge, prédomine le Bouddhisme *Theravâda*, c'est-à-dire la *doctrine des Anciens*, couramment appelé *Hînayâna* ou *Petit Véhicule*, parce qu'il considère le salut principalement sous son aspect individuel et monastique.

Partout ailleurs c'est la forme dite *Mahâyâna* ou *Grand Véhicule* qui a prévalu. Son nom lui vient de la largeur de ses conceptions qui englobent toutes les tendances et envisagent le salut sous une forme sociale et universelle. Il admet dans son sein de nombreuses écoles qui ont chacune leur voie propre pour parvenir au but suprême. Ces écoles sont ordinairement connues sous le nom de sectes.

Enfin, à l'intérieur du *Mahâyâna* s'est constituée une forme particulière de Bouddhisme appelée *Vajrayâna* ou *Véhicule du Diamant*, parce que ses adeptes pensent atteindre un état d'incorruptibilité semblable à la dureté de cette pierre précieuse.

Tandis que la forme simple du *Mahâyâna* est répandue au Viet-Nam, en Chine et au Japon, le *Vajrayâna* est la religion du Tibet et de la Mongolie. C'est à l'idéal suprême du Grand Véhicule et de sa forme dérivée du Véhicule de Diamant, que sont consacrées ces quelques pages.

Qu'est-ce qu'un Bodhisattva ?

Le sommet de la vie religieuse mahâyâniste repose dans l'idéal du Bodhisattva. Ce terme désigne tout être en qui s'est éveillé l'esprit d'illumination. Il peut donc déjà s'appliquer à tout bouddhiste fervent qui a senti en lui l'irrésistible attirance de l'illumination et qui a décidé fermement de tout mettre en œuvre pour atteindre ce but. Dans un sens plus strict, il se rapporte à celui qui est parvenu à l'illumination (*sambodhi*), mais qui n'a pas encore atteint le *nirvâna*. Dans les deux cas toutefois la présence de la grande compassion (*karunâ*) au cœur du Bodhisattva est nécessaire : c'est par compassion pour tous les êtres en

proie à la douleur des renaissances que le Bodhisattva désire obtenir la lumière, et c'est aussi par compassion, comme nous le verrons plus loin, qu'étant parvenu à la connaissance, il retarde volontairement son accession au *nirvâna* pour aider tous ses frères.

La première étape du sentier

Au point de départ de la carrière du Bodhisattva et de tous ses efforts se trouve la constatation de l'universelle souffrance. La première des Vérité Sainte enseignée par le



Kwannon (Avalokiteshvara)
la tout-embrassante compassion (Nara, Japon)

Bouddha à Bénarès se situe par conséquent à la base de tout effort vers la libération. Au fond, c'était déjà ce qui avait déterminé Gautama lui-même à effectuer son *grand départ*, à la suite de ses douloureuses rencontres dans les rues de Kapilavastu.

On pourrait penser ici que ce qui engage le Bodhisattva à chercher la parfaite lumière, c'est uniquement le souci de sa propre libération : tel n'est pas cependant la conception des mahâyânistes. A leurs yeux, ce qui fait naître le désir de la sagesse au cœur du Bodhisattva, c'est uniquement le souci de libérer tous les êtres. En effet, la deuxième Vérité Sainte du sermon de Bénarès fait du désir égoïste la cause de ce monde de douleur. Rechercher l'illumination uniquement pour soi ne serait donc pas échapper à ce désir et donc à la souffrance. Mais si au contraire le disciple est mu par une intense compassion pour tout ce qui existe, alors il est dépouillé de tout attachement et peut donc efficacement désirer la toute-connaissance.

D'après le *Ganda-vyûha*, texte important du Grand Véhicule,

« le désir d'illumination est suscité par :

un grand cœur aimant désireux de protéger tous les êtres ;

un grand cœur compatissant qui toujours souhaite le bonheur de tous les êtres ;

le désir de rendre les autres heureux qui naît de voir les autres souffrir toutes sortes de douleurs ;

le désir d'être bienfaisant aux autres et de les délivrer des actions mauvaises et fausses ;

un cœur de sympathie qui a le désir de protéger tous les êtres des pensées qui les tourmentent ;

un cœur sans entraves qui a le désir de voir les autres délivrés de toutes leurs entraves ;

un grand cœur qui emplit tout l'univers ;

un cœur illimité semblable à l'espace ;

un cœur immaculé qui voit tous les Bouddhas ;

un cœur pur en conformité avec la sagesse du passé, du présent et de l'avenir ;

un cœur de sagesse par lequel on peut pénétrer dans le grand océan de la toute-connaissance⁴. »

⁴ Suzuki, o. c. T. III, p. 1137.

Le désir d'illumination

A la vision de l'immense tourbillon de souffrance, mu par une intense compassion et le désir de sauver tous les êtres, le disciple se met à la recherche de la toute-connaissance. Cette recherche est le désir de l'illumination ou encore, suivant une autre expression, l'éveil de l'esprit d'illumination. Il ne s'agit pas évidemment d'un simple enthousiasme sentimental, ni d'une résolution passagère ou d'une simple velléité, mais d'une décision ferme de la volonté. Cette puissance du désir est assez bien mise en valeur dans les divers récits de la vie du Bouddha. Sa décision le pousse d'abord à renoncer à tout, puis à se livrer durant de nombreuses années à l'étude des Védas et à la pratique de l'ascétisme; enfin, quand la vanité de tels moyens fut manifeste, le désir poussa Gautama à des efforts inouïs de réflexion. Sa ferme résolution s'exprime avec vigueur par ces paroles :

« Dût ma peau se dessécher, dût ma main se flétrir, dussent mes os se dissoudre, tant que je n'aurai pu pénétrer la science je ne bougerai pas de ce siège.⁵ »

On voit maintenant jusqu'où doit aller le désir de l'illumination dans le cœur du disciple pour y faire apparaître tous ses fruits.

Le vœu du Bodhisattva

On peut lire dans les grands écrits mahâyânistes comment les Bodhisattvas se confirmèrent dans leurs résolutions d'atteindre le plus haut degré de la sagesse pour la bénédiction de tous les êtres. Ces fermes résolutions sont appelées vœux (*pranidhâna*). Le vœu du Bodhisattva comprend donc toujours un double objet, car d'une part il comporte la résolution d'atteindre la toute-connaissance, d'autre part il implique la décision d'exercer tout son pouvoir pour la libération du monde. Une formule chinoise résume bien cet idéal:

« Au-dessus, chercher le Bodhi (illumination);
au-dessous, transformer tous les êtres (sarvasattva).⁶ »

⁵ Citation d'après M. Percheron, o. c. p. 26.

⁶ Suzuki, o. c. T. III, p. 1127 (la note).

C'est pour que ce double désir soit sans cesse présent à l'esprit du disciple que dans les monastères Zen, on chante en toutes occasions les *Quatre grands vœux* que voici :

« Tous les êtres, bien que leur nombre soit sans limite,
je fais le vœu de leur faire accomplir la traversée.
Mes passions mauvaises, bien qu'elles soient inépuisables,
je fais le vœu de les détruire.
Les enseignements du Dharma, bien qu'ils soient innombrables,
je fais le vœu de les étudier.
La voie du Bouddha, bien qu'elle soit sans pareille,
je fais le vœu de la suivre.⁷ »

La barque à six rames

La nature du Bodhisattva étant ainsi éveillée par la sollicitude du salut de tous les êtres et le désir d'illumination, comment va se comporter le bouddhiste dans sa marche vers la réalisation spirituelle ?

Il va s'exercer à la pratique des six perfections appelées *pâramitâs*. Ce terme désigne tout ce qui est capable de faire atteindre l'autre rive : de la sorte, la vie du Bodhisattva est comme une barque poussée par six rames, qui sont les six perfections. Ces pâramitâs conduisent à la libération et contiennent donc en elles ce que le Bouddha désignait par le nom de *chemin à huit branches*.

Voici comment un auteur bouddhiste énumère ces six pâramitâs :

« Ces perfections sont :

celle de donner qui culmine dans le sacrifice de soi-même ;

celle de moralité qui culmine dans le total amour ;

celle de patience ou de tolérance, qui culmine dans le pardon et l'élimination de toute malveillance ;

celle d'énergie qui culmine dans l'inébranlable détermination de parvenir à l'illumination ;

⁷ Id. dans le texte.

celle de méditation parfaite ou de vision intérieure qui culmine dans la conscience de la totalité, dans la réalisation de l'Esprit lui-même ;

celle de Sagesse qui culmine dans la parfaite illumination.⁸ »

La prédominance de la Sagesse

On remarquera que les quatre premiers *pâramitâs* recouvrent le domaine de la grande compassion et le désir d'illumination que nous avons déjà indiqués au point de départ du sentier suivi par le Bodhisattva. Aussi faut-il considérer ceux-ci comme continuant toute leur activité durant la poursuite de la connaissance. Mais à leur action se superpose maintenant la méditation ou *dhyana* qui est le moyen propre pour atteindre *Prajnâ-pâramitâ*, la Sagesse transcendante. On voit dès lors se dessiner le rôle prééminent de la dernière perfection, qui est la Sagesse. Elle est comme la reine et la mère des autres *pâramitâs* : sans elle, ils sont incapables de mener au but. D'une autre manière, on peut dire aussi que *prajnâ* s'exprime dans les cinq perfections. Enfin, suivant un troisième point de vue, les cinq premières perfections préparent l'accession à la Sagesse.

C'est qu'en effet, *prajnâ* peut être considérée comme identique à l'illumination parfaite elle-même (*sambodhi*), comme semblable à la toute-connaissance (*sarvajnâtâ*). Autant dire que *prajnâ* n'est rien d'autre que le but lui-même du sentier suivi par le Bodhisattva.

L'art de méditer

Avant d'essayer de définir *prajnâ*, peut-être n'est-il pas inutile de dire quelques mots de la méditation. Et ici le mieux est encore de laisser la parole aux écritures bouddhiques elles-mêmes qui nous décrivent cet art si important. Les paroles qui suivent sont placées sur les lèvres du Bouddha lui-même.

⁸ Lama Anagarika Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Albin Michel, Paris, 1959, p. 301 (la note).

« Mes frères, lorsqu'un disciple vit une vie vertueuse, lorsqu'il a acquis la maîtrise de ses sens, et la pleine conscience de soi, il cherche à demeurer dans un lieu solitaire. Il s'assied, les jambes croisées, le buste droit, son esprit en éveil se fixe sur un seul objectif.



Bouddha

Bois doré, Japon, XVII^e s.
(Genève, Musée d'Ethnographie)

Il écarte toutes les impressions qui séduisent les sens, mais se consacrant au raisonnement et à la réflexion, il pénètre dans le premier état d'extase, et connaît le ravissement et le bonheur nés de la concentration.

Après avoir supprimé le raisonnement et la réflexion, le

disciple atteint son unité d'esprit qui naît de la concentration, et il parvient à la seconde extase.

Et après avoir supprimé le ravissement, le disciple demeure dans la sérénité et pénètre ainsi dans la troisième extase.

Puis enfin, mes frères, quand le disciple a rejeté loin de lui peines et plaisirs, il entre dans l'état de lucidité impartiale de la quatrième extase. C'est ce qu'on appelle la concentration véritable.

Développez votre faculté de concentration, mes frères, car le moine qui parvient à la concentration comprend la réalité des choses.⁹ »

Le dernier stade de la méditation ainsi décrite aboutit à un état de parfaite tranquillisation appelé *samâdhi*. Suivant les conceptions bouddhistes, cet état n'est pas un but en lui-même, mais se présente comme la condition nécessaire à la compréhension véritable des choses. En conséquence la méditation doit se poursuivre encore à des niveaux plus profonds. Mais là, c'est le domaine de *prajnâ*.

Qu'est-ce que la Sagesse ?

Il est temps maintenant de se demander en quoi consiste *prajnâ*, la Sagesse, l'illumination ou la toute-connaissance.

Pour tout dire en un mot, elle n'est rien d'autre que ce que les auteurs bouddhistes appellent la vision *yathâbhûtam* des choses, c'est-à-dire la vision des êtres tels qu'ils sont en réalité, et non plus tels qu'ils apparaissent à travers l'action des sens. L'illumination est une sorte de retournement de la conscience humaine qui, dans une intuition supérieure et fulgurante, voit les choses *de l'autre côté*, c'est-à-dire du dedans.

Il ne s'agit pas, insistons là-dessus, d'une découverte intellectuelle d'ordre philosophique, mais d'une intuition, d'une expérience, d'une vision d'ordre religieux.

⁹ Baldoon Dhingra, *L'Orient par lui-même*, Attinger, Paris, 1958, p. 32. Ce texte appartient, il est vrai, au Petit Véhicule. Toutefois nous le citons ici parce que sur ce point, les deux grandes traditions bouddhistes se rencontrent.

Qu'est-ce que l'autre côté des choses ?

Quel est donc l'objet de cette intuition, que perçoit le Bodhisattva par l'œil de *prajñā*, ce *troisième œil* placé symboliquement sur le front ?

Les Bouddhistes répondent : la *tathatā*, la *Quiddité*.

Cela signifie que la perception des sens et le jugement de la raison qui en dépend ne touchent pas la réalité intime des choses, cette réalité ou quiddité ne pouvant être connue que par l'intuition de la sagesse. S'attarder, par conséquent, aux témoignages des sens et en tirer des conclusions logiques, c'est être victime de *mâyā*, c'est-à-dire de l'illusion. Cela ne veut pas dire que les êtres sont inexistants, mais que les croire tels qu'ils apparaissent aux sens, avec les limites et les barrières de l'individualité, n'est qu'une illusion et relève de la suprême ignorance, source du désir, de l'attachement et de tous les maux.

Tout est du domaine de l'illusion dans la mesure où tout nous empêche d'atteindre la Réalité. Et cette Réalité, quelle est-elle? C'est la *shūnyatā*, le *Vide*. C'est là peut-être la plus surprenante affirmation du Bouddhisme : Tout est vide, le Vide est la quiddité des choses.

Vide est le monde que nous voyons, vide le moi individuel, vide le Bouddha, vide l'illumination elle-même, vide aussi le *nirvanā*, en un mot : la Réalité, c'est le Vide.

Evidemment la raison se révolte devant une telle affirmation, elle s'en effraie. La logique s'écroule, et la raison perd pied. C'est que précisément, il n'y a plus de place pour elle : elle doit être brisée en mille morceaux. Le mal n'est pas si grand, puisqu'elle aussi est une illusion, puisqu'elle aussi est vide !

L'accession à l'illumination comporte donc une sorte de bond dans l'absurde, bond qui est symbolisé au Tibet par les aspects terrifiants et démoniaques des Bouddhas et des Bodhisattvas et par ces êtres horribles nommés *Buveurs de sang*, qui n'ont rien de commun, on peut s'en douter, avec les puissances du mal des religions occidentales.

Mis au pied du mur

Ce caractère antirationnel, osons le mot, de l'illumination bouddhique est magnifiquement mis en relief par la méthode Zen du Bouddhisme chinois et japonais. On sait que,

d'après la légende, le fondateur du Zen, l'indien Bodhidharma, vint en Chine où il passa neuf ans à contempler un mur devant lequel il demeurait assis dans le plus total silence. Quel que soit le fondement historique de cet épisode,



Tête de Bodhisattva
Calcaire gris,
Chine, époque T'ang
(Genève, Musée d'Ethnog.)

il dépeint très bien la manière dont ensuite les adeptes du Zen se sont efforcés de parvenir à l'illumination.

Dans les monastères de la secte, en effet, on soumet aux disciples une sorte d'énigme, le *kô-an*, auxquels ils doivent donner une interprétation satisfaisante. Cette énigme fait l'objet de toutes les méditations des étudiants ; ils doivent sans cesse l'avoir présente à leur esprit, quelles que soient leurs occupations.

Voici quelques exemples de *kô-an*, qui aideront le lecteur à comprendre de quoi il s'agit :

« Un moine demanda à Toung-chan (IX^e siècle) :
« Qui est le Boudhha ? »

Le maître répondit : « Trois *kin* de lin ».

Un moine demanda à Tchao-tcheou (778-897) :
« Quel est le sens de la venue du premier Patriarche en Chine ?

— Le cyprès dans la cour d'entrée ».

Un moine demanda : « Toutes choses, dit-on, sont réductibles à l'Un, mais à quoi l'Un est-il réductible ? »
Tchao-tcheou répondit : « Quand j'étais dans le district de Tching, je me suis fait faire une robe qui pesait sept *kin* »¹⁰.

Taï-houeï (1089-1168) portait un court bambou qu'il brandissait devant les moines en disant : « Si vous appelez cela un bâton, vous affirmez ; si vous dites que ce n'est pas un bâton, vous niez. Par-delà l'affirmation et la négation, comment l'appelleriez-vous ? »¹¹.

Le lecteur peut toujours torturer sa raison avec ces énigmes, il ne pourra pas les résoudre. Il arrivera du moins à cette conclusion que la solution ne peut être trouvée qu'en mettant la raison avec sa logique au pied du mur. Il n'osera sans doute pas aller plus loin. Pourtant c'est bien ce saut dans le vide qui est demandé aux disciples du Zen. La solution des énigmes doit mûrir en eux des mois et même des années, et cela dans une intense ardeur spirituelle et au cours d'interminables méditations silencieuses. Puis, un jour, à un moment inattendu, à l'occasion d'un fait insignifiant, d'un bruit subit, d'une douleur soudaine ou à la vue d'un simple objet, la lumière jaillit, c'est l'illumination, c'est le *satori*. Le renversement de la conscience s'est opéré : l'illuminé est capable de voir le dedans de sa propre nature ou, dans une autre perspective, la nature universelle du Vide.

¹⁰ Suzuki, o. c. T. II, p. 606-607.

¹¹ Id. p. 615.

Le Vide est-il donc le Néant ?

Une pensée a sans doute germé dans la tête du lecteur : si tout est vide, rien n'existe. Et si rien n'existe, que signifie tout ce que nous voyons et sentons ?

Que le lecteur se détrompe : le vide n'est pas le néant pur et sans phrase. Le vide est une réalité inatteignable et inaccessible par les voies des sens et de la raison : on ne peut ni prouver qu'il existe, ni démontrer qu'il n'existe pas ; bien plus, on ne peut même pas affirmer qu'il existe, ni dire qu'il n'existe pas. Le vide est ce qui est directement perçu dans *prajnâ*, mais ne peut l'être suivant nos pensées et nos concepts ordinaires tirés du domaine des sens, donc du royaume des renaissances et de l'illusion.

Le vide dépasse complètement notre façon habituelle de penser et de désigner les choses. C'est bien ce qui est sous-entendu dans la question de Taï-houeï : « Comment appeler le bâton au-delà de l'affirmation et de la négation ? ».

Par conséquent, si nous disons que le vide n'est pas une réalité, n'existe pas, au sens où nous entendons habituellement ces termes, nous nous trompons. Par contre, si nous disons qu'il existe suivant le sens ordinairement donné à ce mot, nous sommes dans l'erreur¹².

¹² On peut rapprocher de cette vision de *prajnâ* les cinq *accomplissements* ou degrés supérieurs de la méditation dans le Petit Véhicule :

« Passant entièrement au-delà de la perception des formes, avec disparition des perceptions de résistance, et ne s'arrêtant pas aux perceptions de grandeur, le moine perçoit : « L'espace est infini » et atteint le stade de l'infinité de l'espace et y demeure.

Passant entièrement au-delà du stade de l'infinité de l'espace, il perçoit : « La conscience est infinie » et atteint le stade de l'infinité de conscience et y demeure.

Passant entièrement au-delà du stade de l'infinité de conscience, il perçoit : « Rien n'existe » et il atteint le stade de néant et y demeure.

Passant entièrement au-delà du stade de néant, il atteint le stade de la ni-conscience ni non-conscience et y demeure.

Passant entièrement au-delà du stade de ni-conscience ni non-conscience, il atteint le stade de la cessation de la perception et de la sensation et y demeure. » (Les *Ecrits primitifs du Bouddhisme*, choix par Ed. J. Thomas ; trad. S. Glachant. Adyar, Paris, 1949, p. 75.)

Le domaine de la Loi

Le vide suprême, quiddité de toutes choses, est pourtant quelque chose de positif. La preuve en est qu'il est décrit par les écritures bouddhiques sous le nom de *Dharma-dhātu*, le domaine de la Loi.

Comme tel, le *Dharma-dhātu* s'oppose au *Loka-dhātu*, le domaine du visible. Toutefois, n'allons pas imaginer ces deux domaines comme s'il s'agissait de notre distinction



Chortens tibétains
Monuments-reliquaires

entre la terre et le Paradis. En réalité, les deux domaines coexistent comme les deux faces de la Réalité, le *Dharma-dhātu* apparaissant comme le domaine du vide et le *Loka-dhātu* comme l'ensemble des formes exprimant la nature du vide.

Comment donc apparaît ce *Dharma-dhātu* ?

D'après le *Ganda-vyûha*, il est possible de tracer comme une esquisse de ce domaine de la Loi. Voici la description qu'en donne le Professeur Suzuki :

« Il existe un monde qui n'est pas de ce monde, bien qu'il soit inséparable. Le monde où nous nous mouvons communément est caractérisé par des limitations de toutes sortes. Chaque réalité individuelle s'oppose aux autres, ce qui est un effet de sa propre nature. Mais dans le monde du *Ganda-vyûha* les réalités individuelles sont enveloppées dans une profonde Réalité et on découvre que chaque réalité individuelle participe de cette grande Réalité. Qui plus est, chaque existence individuelle contient en elle-même toutes les autres existences individuelles, comme telles. Ainsi il y a, dit-on, dans le *Dharma-dhātu*, une universelle interpénétration.

Le *Dharma-dhātu* est un monde de lumières que n'accompagne aucune forme d'ombre. La nature essentielle de la lumière est d'entremêler ses rayons sans que l'un contrarie ou intercepte ou détruise l'autre. Une seule lumière réfléchit en elle, généralement et individuellement, toutes les autres lumières.

Il ne s'agit pas ici d'une interprétation philosophique de l'existence obtenue par un froid raisonnement logique, ni d'une symbolique représentation de l'imagination. Il s'agit d'un monde de véritable expérience spirituelle.

Ce royaume de l'esprit appartient au Bodhisattva.¹³ »

Si l'on veut se rendre compte de l'expérience de celui qui accède à ce royaume spirituel, qu'on lise ce passage tiré du *Ganda-vyûha* :

« Le jeune pèlerin Sudhana a éprouvé la sensation que son corps et son esprit étaient complètement " fondus " ; il a vu que toutes les pensées s'éteignaient de sa conscience, que dans son esprit il n'y avait point d'empêchements et que toutes les ivresses s'évanouissaient. Et c'est dans cet état d'esprit que Sudhana pouvait se souvenir de tout ce qu'il avait vu et entendu, qu'il pouvait contempler

¹³ Suzuki, o. c. T. III, p. 1047.

¹⁴ Id. p. 1105.

le monde par une vision qui ne connaissait aucun obstacle dans quelque direction qu'elle se mût, et qu'il pouvait se déplacer dans le *Dharma-dhātu* sans que rien ne fût obstacle aux mouvements parfaitement libres de son corps.¹⁴ »

Les habiles stratagèmes

On peut se demander si une telle expérience ne va pas, dans la conception bouddhiste, entraîner le Bodhisattva jusqu'au *nirvâna*, c'est-à-dire le faire passer par-delà la mort jusqu'à la rive où il n'est plus de renaissance. Mais il n'en est rien. En effet, le Bodhisattva qui atteint *prajñâ* ou la sagesse ne va pas aller jusqu'à dépasser les *limites de la Réalité*, ce qui pour lui signifierait l'entrée sans retour dans une béatitude sans fin. Comme le Bouddha avait renoncé à entrer immédiatement au *nirvâna* lors de son illumination, afin de se consacrer à la prédication de la Loi, ainsi le Bodhisattva, au milieu de l'intense vision de la toute-connaissance, se souvient avec compassion de tous les êtres et renonce à la libération totale immédiate. Il accepte de renaître pour prendre sur ses épaules le fardeau de souffrances de l'univers entier. Dans ce but, au milieu même de la pure lumière qui l'habite, il élabore toutes sortes de plans merveilleux pour venir en aide à tous les êtres.

On appelle *habiles stratagèmes (upâyakaushalya)* ce nouvel aspect, inséparable de *prajñâ*, du sentier du Bodhisattva. Par là, si l'on peut dire, la grande compassion, qui était présente au début du sentier et n'avait pas cessé d'agir pendant la longue marche périlleuse du Bodhisattva, affirme à nouveau ses droits et obtient le dernier mot.

Où tout semble sombrer dans la magie

Nous avons essayé de montrer les diverses étapes du sentier suivi par le Bodhisattva. Nous avons vu que ce chemin culmine dans la *prajñâ-pâramitâ*. Il serait intéressant de montrer comment cette *prajñâ-pâramitâ* apparaît dans le système tibétain, ou, si l'on veut, dans le Véhicule du Diamant.

Le terme de cette voie spirituelle est considéré comme l'obtention par le Bodhisattva de l'être de Diamant

(*Vajrasattva*). Les chemins qui y conduisent, culminent dans un ensemble assez compliqué de méditations. Ce système est contenu en des écritures très mystérieuses appelées *Tantras*.

Ce qui caractérise cette voie, c'est le rôle primordial accordé aux *mandatas* et aux *mantras*.

Les *mandatas* (ou *yantras*) faussement appelés cercles magiques, sont des représentations symboliques du monde, des énergies qui y sont cachées, des Bouddhas et des *Bodhisattvas*.

Les *mantras*, improprement nommés paroles magiques, sont des invocations plus ou moins longues qui se rapportent aux diverses réalités symbolisées par les *mandatas*.¹⁵

Mantras et *mandatas*, basés sur une connaissance très profonde de l'inconscient, servent uniquement à la méditation. Ils sont conçus de telle manière qu'au moment où l'esprit s'y concentre, ils y éveillent divers états de conscience, certaines énergies psychiques, et même jusqu'à la conscience d'illumination.

Il existe précisément un *mandata* qui exprime la réalité de *prajñā*. Il nous paraît spécialement intéressant, parce qu'il présente la réalité de la sagesse sous ses différents aspects. C'est le *mandata* des cinq Bouddhas.

Images de la Sagesse

Ce *mandata* consiste en une fleur de lotus épanouie à quatre pétales. Au centre et sur chaque pétale est assis un Bouddha, issu lui-même d'un lotus et plongé dans la méditation. Parfois il est enlacé par un être féminin qui symbolise la sagesse propre à chacun d'eux.

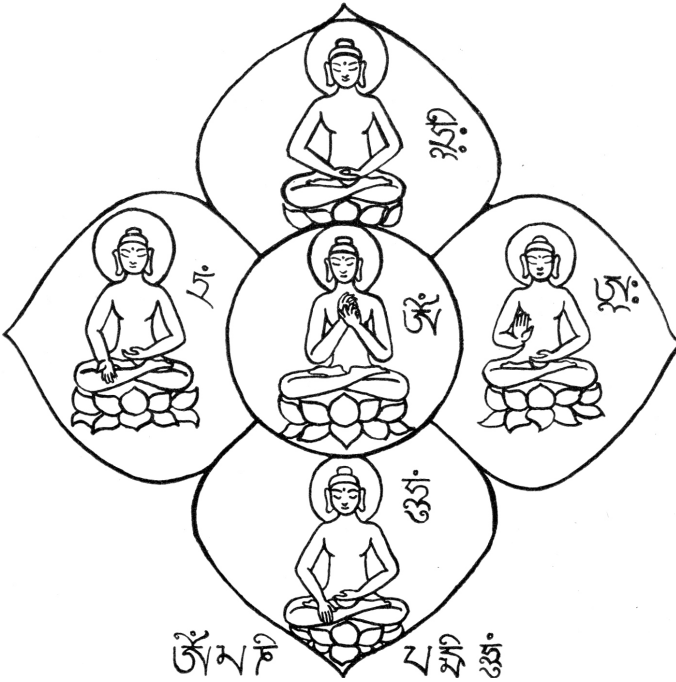
Au centre est assis *Vairocana*, le *Lumineux*, Bouddha

¹⁵ La répétition des *mantras* est un usage très anciennement répandu en Inde et doit être considérée comme l'origine de tous les rosaires connus dans le monde. Nous mentionnons ici les deux *mantras* les plus célèbres du Bouddhisme. C'est d'abord le *nembutsu* des sectes de la *Terre Pure* (Amidisme) en Chine et au Japon ; il consiste dans la formule : *Namu Amida Butsu* (chin. *Nan-ou O-mi-to-fo*), qui veut dire : « Vénération au Bouddha Amitâbha ! ». L'autre *mantra* célèbre est le *Om! Mani Padme! Hûm!* du Tibet ; il invoque *Avalokiteshvara*, *Bodhisattva* de la grande compassion ; nous l'expliquerons plus loin.

d'une éclatante blancheur, qui fait de ses deux mains tourner la Roue de la Loi à huit rayons. Il représente la sagesse du *Dharma-dhātu*, connaissance de la Réalité universelle et du suprême Vide.

Cette connaissance s'épanouit :

— à l'est (en bas) dans la *Sagesse du Grand Miroir*, représentée par le Bouddha bleu *Akshobya*, l'*Inébranlable*,



Les cinq Bouddhas de méditation

Au-dessous : le Grand Mantra :

Om ! Mani Padme ! Hūm !

qui touche la terre de sa main droite. Cette sagesse exprime les deux faces de la réalité : d'une part elle reflète le *Dharma-dhātu*, d'autre part le *Loka-dhātu*. Elle se tient à la limite et fait la liaison entre les deux aspects qu'elle reflète sans émotion aucune ;

— au sud (à gauche) dans la *Sagesse égalisante* du

Bouddha d'or Ratnasambhava, *l'Origine des bijoux*, qui tend sa main droite dans le geste du don. La vision de la réalité fait apparaître l'universelle solidarité des êtres d'où naît la compassion ;

— à l'ouest (en haut) dans la *Sagesse discriminante* du Bouddha rouge Amitâbha, la *Lumière infinie*, les mains jointes sur les genoux dans une profonde méditation. Ayant perçu la Réalité suprême, le Bodhisattva juge toutes choses dans une vision intuitive en rapport avec le *Dharma* ;

— au nord (à droite) enfin, dans la *Sagesse tout-accomplissante* d'Amoghasiddhi, *Celui qui mène au but*, Bouddha vert qui tient la main droite levée, paume en avant, dans un geste de bénédiction. *Prajnâ* en lui devient agissante. Comme elle a changé la vision des choses dans l'esprit du Bodhisattva, de même elle change aussi son action : ce n'est plus par désir, attachement et soif d'existence individuelle que le Bodhisattva agit, mais, ayant dépouillé l'ignorance, par une compassion infinie pour tous les êtres. Ses actes sont donc libérateurs et conduisent au but, c'est-à-dire sur l'autre rive, où le Bodhisattva entraîne par son exemple et sa lumière tous les vivants et tout ce qui existe.¹⁶

En posant longuement son regard intérieur sur chacune de ces figures, le moine tibétain s'identifie peu à peu aux Bouddhas qu'il contemple et s'assimile les divers aspects de la sagesse qu'ils représentent. De la sorte il monte progressivement jusqu'à la parfaite illumination que symbolise le Bouddha lumineux qui règne sur le centre. Par la méditation des figures de l'est et de l'ouest, il éveille plutôt en lui l'aspect connaissance de la sagesse, tandis que

¹⁶ On peut trouver des précisions sur les cinq Bouddhas de méditation ou *Dhyâni-Bouddhas* dans l'ouvrage cité d'Anagarika Govinda, p. 147 et suiv. Précisons que ces Bouddhas sont avant tout symboliques. Comme les autres Bouddhas et Bodhisattvas des écritures bouddhiques, on ne saurait les faire entrer dans une sorte de hiérarchie émanationniste dont le point de départ serait une espèce de Dieu suprême appelé Adibouddha ou Bouddha primordial. Cette façon de concevoir les choses relève de l'imagination occidentale. On peut trouver des exemples de cette confusion dans les ouvrages cités de H. Arvon (p. 72 et suiv.) et de M. Percheron (p. 135 et suiv.). En réalité, l'Adibouddha n'est que la figure placée au centre du *mandala* comme point de départ ou d'arrivée de la méditation.

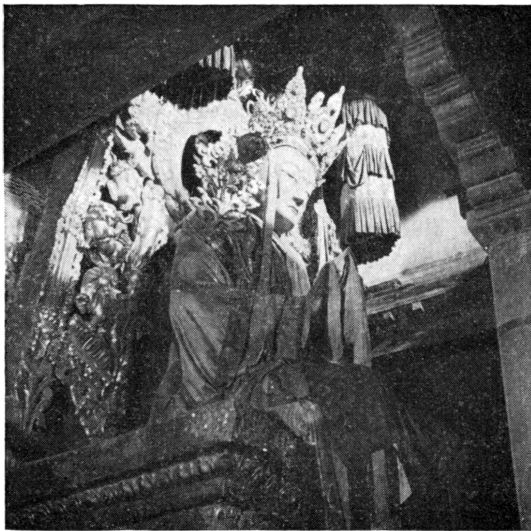
par les Bouddhas du Sud et du Nord, c'est l'aspect affectif de l'illumination qui se manifeste en lui. Ainsi le *mandata* des cinq Bouddhas représente-t-il bien les diverses valeurs contenues dans l'illumination parfaite, point d'aboutissement du sentier du Bodhisattva.

Le mystère des trois corps

Avant de conclure, demandons-nous encore de quelle manière se présente la nature du Bodhisattva ?

Nous avons dit comment elle se caractérise à la fois comme recherche de l'illumination et comme compassion agissante pour tous les êtres : cette façon de comprendre les choses s'exprime également dans la doctrine des trois corps du Bouddha.

Suivant cette conception, chaque Bouddha se manifeste sur trois plans. Tout d'abord il apparaît comme ayant la



Dans un temple tibétain
Le Bouddha vert Amoghasiddhi
représenté en son corps de jouissance
bénit tous les êtres

conscience de l'illumination, c'est-à-dire comme possédant la vision du *Dharma-dhātu* ou de la suprême Réalité. Cette conscience, commune à tous les Bouddhas et contenue en germe en tout être, est appelée *Dharma-kâya*, ou *corps de la Loi*.

Grâce à cette appréhension de la Réalité, le Bouddha se forme à lui-même un être idéal et parfait en accord avec le *Dharma*. Cette réalité est nommée *Sambhoga-kâya* ou *corps de jouissance*. Suivant ce corps idéal, l'illuminé est établi dans la béatitude.

Cependant le *Parfait* ne peut jouir égoïstement de son bonheur ; il songe à tous les êtres qui souffrent ; aussi se manifeste-t-il en ce monde des renaissances par son *corps de transformation* ou *Nirmâna-kâya*. Grâce à ce corps, il peut participer aux souffrances des autres et les éclairer de sa lumière de sagesse.

A ces trois notions, le système tibétain en ajoute une quatrième : celle du *Vajra-kâya* ou *corps de Diamant*. Ce corps n'est pas autre chose que la synthèse des trois autres présente dans la conscience de l'illuminé.

Le grand *Mantra* tibétain : *Om ! Mani Padme ! Hûm !* va nous aider à mieux comprendre cette conception. Chacun des mots qui forment le *mantra* se rapporte à l'un des corps du Bodhisattva Avalokiteshvara.

OM. Cette syllabe sacrée, intraduisible, évoque la conscience de la Réalité et correspond au corps de la Loi. Cette conscience se manifeste sous la forme sereine du Bouddha rouge Amitâbha, c'est-à-dire comme intuition de la lumière infinie.

MANI, ô *Joyau !* L'esprit qui a conscience de la Réalité devient lumineux et incorruptible comme le Bouddha semblable au rubis, Amitâyus, la *Vie Infinie*, qui correspond au corps de jouissance.

PADME, dans le *lotus*. L'esprit devenu lumière descend dans le cœur et devient amour et compassion en la forme du Bodhisattva Avalokiteshvara. Il a mille mains secourables et exprime le corps de transformation.

HÛM. Cette syllabe sacrée, intraduisible, évoque le corps de Diamant et exprime à la fois la synthèse des trois corps et l'activité en ce monde de l'illuminé.

En faisant passer dans sa vie, par le moyen de la méditation, l'idéal exprimé par le *mantra*, le disciple réalise en lui la nature du Bodhisattva.¹⁷



**Un lama tibétain avec son jeune disciple
devant des moulins à prières**
(chaque moulin contient 29.520 fois le Grand Mantra)

Conclusion

Au terme de cet exposé, nous pensons avoir un peu montré la grandeur et la beauté de l'idéal poursuivi par le Bouddhisme du Grand Véhicule.

Une question toutefois se pose à nos esprits occidentaux : où est la place de Dieu dans de telles conceptions ? La réponse est simple et nette : il n'y a aucune place visible

¹⁷ Sur les trois corps et le *Grand Mantra*, v. Anagarika Govinda, o. c. p. 299 et suiv.

pour Dieu dans la religion bouddhiste. Cela ne veut pas dire que les Bouddhistes nient l'existence d'une réalité suprême, mais qu'ils ne veulent pas concevoir cette réalité suprême à la manière d'un Dieu personnel et créateur. Pour eux, en effet, la notion du Dieu créateur appartient au domaine de *mâyâ* : c'est une déduction que la raison illusoire tire de la constatation de ce monde illusoire ou, au mieux, la traduction en termes pris dans ce monde illusoire d'une expérience ineffable et indicible de la Réalité.

D'ailleurs, est-il besoin de le rappeler, pour les Bouddhistes il existe bien des dieux, mais ces dieux ne sont que des êtres semblables à nous. A cause d'une forme différente d'attachement, ils sont nés dans les cieus et par conséquent ont besoin comme nous d'être libérés.

Quant aux Bouddhas et aux Bodhisattvas, ils ne sont en aucune manière des dieux, mais des êtres semblables à nous ayant atteint la libération.

Dans ces conditions, on comprend que la prière, au sens où nous l'entendons dans le Christianisme, soit totalement absente de la vie religieuse des Bouddhistes. En effet, leurs cérémonies se bornent à la récitation des *sûtras* ou écritures sacrées, à la représentation symbolique des réalités qui s'y trouvent exprimées et à la vénération de tout ce qui évoque l'idéal du Bouddha. Quant à la vie spirituelle proprement dite, elle consiste essentiellement dans la pratique de la méditation, c'est-à-dire dans la fixation sereine de l'esprit sur le but suprême. Une des formes en est l'interminable récitation des *mantras* : mais par là, on n'invoque pas réellement une personne de qui l'on espère un secours, mais on s'imbibe peu à peu de l'idéal qu'elle représente, car, en définitive, le Bouddha ou le Bodhisattva qu'on invoque, n'est pas autre chose que la projection idéalisée du méditant lui-même¹⁸.

¹⁸ Il va sans dire que pour bien des Bouddhistes, surtout dans le peuple, l'invocation revêt parfois un aspect plus affectif qui la rapproche de la prière que nous adressons aux Saints ; mais cela est considéré par les grands spirituels bouddhistes comme une concession faite à la faiblesse des hommes. Il est significatif à cet égard que l'idéal du Bodhisattva apparaisse comme impossible en cette vie aux adeptes des sectes de *Terre Pure* (Amidisme) : or, suivant les prophètes de ces sectes, l'important, en cette période de décadence de la Religion, est l'invocation

On comprendra aussi que dans ces conditions la réalité historique des Bouddhas et des Bodhisattvas, qui sont des milliers, n'a aucune importance. Si l'on objectait à un Bouddhiste que ni les Bouddhas ni les Bodhisattvas n'ont jamais existé dans la réalité historique, il pourrait répondre en citant ce sermon du maître chinois Lin-tchi († 867), qui résume bien toute la conception religieuse du Bouddhisme :

« Il y a de savants moines qui cherchent Mânjushrî à Ou-taï-Chan, mais ils ont déjà pris la mauvaise route. Il n'y a pas de Mânjushrî à Ou-taï-Chan.

Voulez-vous savoir où il est ?

A ce moment même il y a quelque chose à l'œuvre en vous qui ne montre aucune tendance à chanceler, ne laisse voir aucune disposition au doute, c'est votre Mânjushrî vivant.

L'éclair de non-discrimination qui étincelle à travers chacune de vos pensées, c'est votre Samantabhadra, qui demeure votre constante vérité.

Chacune de vos pensées sachant briser d'elle-même l'esclavage, qui se libère à chaque moment, c'est l'entrée d'Avalokiteshvara en Samâdhi. Chacun d'eux agit en harmonie mutuelle et simultanée ; si bien que un est trois, trois est un. Quand vous avez compris cela, vous êtes capables de lire les sûtras.¹⁹ »

Jean ERACLE

Les photographies de la page 204 et de la page 207 nous ont été communiquées par la Direction du Musée d'Ethnographie de Genève, celle de la page 199 provient de l'Ambassade du Japon à Berne. Les autres clichés nous ont été aimablement prêtés par la Direction des *Echos du Sikkim*. Quant au croquis de la page 214, il est de l'auteur.

pleine de confiance d'Amitâbha : par ce moyen on peut acquérir la certitude de renaître dans la *Terre Pure* au pied d'Amitâbha et pouvoir, dans ce paradis de l'ouest, atteindre enfin l'illumination.

¹⁹ Suzuki, o. c. T. III, p. 1031. Les trois noms ici évoqués désignent trois des quatre grands Bodhisattvas du Grand Véhicule, le quatrième étant Maitreya, celui qui apparaîtra comme Bouddha à la fin des temps.