

Bruno Delorme

La tentation du quiétisme dans la pensée du Bouddhisme contemporain

Réflexions sur quelques passages du livre d'Ajahn Brahm : "Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda", Paris, Ed. Almora, 2011

Mots clés

Quiétisme, méditation *vipassanā*, volonté, *jhāna*, émotion, Éveil, conscience, cosmologie bouddhique.

L'auteur

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

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

Introduction

Parmi les nombreuses publications qui ont l'ambition de présenter la pratique de la méditation propre au Bouddhisme, le manuel d'Ajahn Brahm, paru aux éditions Almora, représente un modèle du genre¹. Le style très vivant de l'auteur, son expérience de moine theravāda et sa grande érudition forment un ouvrage assurément exemplaire.

Pour autant, celui-ci, sur certaines questions abordées, n'échappe pas à une réelle ambiguïté qui peut nuire à la présentation de la pensée bouddhique². Il en est ainsi d'une inclination spirituelle insidieuse que l'on ne remarque généralement pas, et qui concerne indifféremment toutes les mystiques. Cette pente naturelle, largement répandue dans un champ qui admet le surnaturel, est le quiétisme. Comme son nom l'indique, ce qui prévaut dans le quiétisme est l'absence d'efforts et d'action volontaire pour laisser place à la présence divine en l'homme. La plupart des spiritualités orientales ont été marquées au sceau de ce quiétisme, à l'exception remarquable, toutefois, du Bouddhisme ancien. Or, le manuel d'A. Brahm, qui se veut fidèle à la pensée de ce Bouddhisme ancien, incline parfois malgré lui vers la pente du quiétisme.

Nous nous proposons, dans cet article, de recenser ces glissements philosophiques et spirituels, et de les comparer à la pensée originelle du Bouddhisme antique.

1 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, Paris, Ed. Almora, 2011.

2 Voir notre étude "Causalité de la volonté et discontinuité du réel dans le Bouddhisme ancien".

I - Incompatibilité du quiétisme et du Bouddhisme ancien

Tout d'abord, une définition du quiétisme :

*"[Le quiétisme] désigne une tendance de la mystique chrétienne qui promeut l'idéal de la perfection en tant qu'union à Dieu par une voie d'intériorité basée essentiellement sur l'abandon et la passivité. La voie la plus sûre et la plus rapide pour cela est la prière intérieure qui, en se simplifiant toujours plus, débouche sur la contemplation, sur le silence intérieur des facultés de l'âme et sur le repos parfait (quies)."*³

Né au XVI^e siècle en Europe, ce courant spirituel chrétien - appelé quiétisme dans la sphère catholique et piétisme dans le monde protestant - affirme que la contemplation est supérieure à l'action et aux "œuvres", et se définit comme un amour pur et une union désintéressée à Dieu. Ces motions intérieures ne proviennent que de la grâce seule⁴ :

*"L'ethos spécifique du quiétisme est de faire un appel universel à une spiritualité fondée exclusivement sur une contemplation de la divinité en elle-même, intérieurement non différenciée, libérée de la réflexion, des sentiments et des imaginations, contemplation désintéressée et ininterrompue, étant admis qu'une telle contemplation suppose au préalable la destruction de la volonté propre et de la connaissance de soi-même, et qu'elle est en totalité l'œuvre de la grâce qui s'empare entièrement du vide laissé par l'autodestruction du "moi" et qui, paralysant la libre disposition des facultés inférieures de l'homme (le corps et la partie animale de l'âme), devient le possesseur souverain de sa partie spirituelle."*⁵

Aussi, le recours aux médiations humaines - comme l'Église, les sacrements, l'exercice des vertus, le clergé, la liturgie et même l'Écriture - se trouvent-elles proscrites ou écartées comme des intermédiaires inutiles, voire des obstacles à l'accession vers la contemplation ou à la descente de la grâce divine.

En tant que courant spirituel chrétien, le quiétisme trouve ses origines dans la théologie de saint Paul qui met l'accent sur la passivité de l'être humain face à la grâce divine. Un exemple d'admonestation paulinienne, où l'apôtre s'en prend à des fidèles de la communauté corinthienne, le montre clairement :

*"Qu'as-tu que tu n'aies reçu? Et si tu l'as reçu pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ?"*⁶

Puisque tout est don de Dieu, selon saint Paul, de quoi l'homme pourrait-il se prévaloir ? En acceptant que tout soit don dans l'existence, et d'être lui-même le fruit d'un don divin, l'homme ne peut que recevoir celui-ci en rendant grâce à Dieu. Tout le reste n'est qu'orgueil déplacé.

Aussi sublime qu'elle puisse paraître, cette conception a cependant l'inconvénient de rendre l'homme totalement passif face aux opérations surnaturelles dont il peut faire l'objet. C'est

3 Cf. P. Dinzelsbacher (éd.), *Dictionnaire de la mystique*, Paris, Brepols, 1993, art. "Quiétisme : Une fois atteint cet état, qu'il faut conquérir à tout prix, tout autre exercice de la piété et de la vertu devient nocif ; l'indifférence totale à toute chose et à tout événement va si loin que l'homme, dans cet état, n'est plus responsable même d'une action immorale." Voir aussi, K. Rahner et H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Le Seuil, 1970, art. "Quiétisme : Le quiétisme] place la perfection dans l'intériorité purement passive d'un amour pleinement désintéressé et complètement résigné envers Dieu, amour dont on doit éliminer toute activité et tout intérêt pour son propre salut."

4 Cf. J.-R. Armogathe, *Le quiétisme*, Paris, P.U.F., 1973, pp.122-123.

5 Cf. L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p.495. Et aussi, pp.542-543.

6 Première Épître aux Corinthiens 4, 7.

cette passivité de la conscience humaine à l'égard de tout ce qui peut advenir qui forme le fond du quiétisme⁷.

On retrouve ces constantes quiétistes dans presque toutes les spiritualités, notamment orientales⁸. Toutefois, le Bouddhisme ancien, ou Theravāda, semble y avoir échappé. L'idée d'une passivité face à l'acte d'Éveil ou à l'égard des conséquences du karma dans l'existence humaine n'est pas une attitude requise par le Bouddhisme ancien. Tout au contraire. Et l'exemple même de la quête de l'Éveil et de la délivrance du Bouddha plaide en faveur d'une conception spirituelle située aux antipodes du quiétisme. Celui-ci s'est infiltré par la suite dans les courants du Mahāyāna, comme le Ch'an et le Zen, en Chine, ou le Dzogchen, au Tibet⁹. Mais il n'a jamais été accepté par le bouddhisme Theravāda.

Pourtant, malgré cette position, certains auteurs et commentateurs contemporains du Bouddhisme ont peine à dissimuler une certaine tendance vers le quiétisme dans leurs écrits. Ainsi, Ajahn Brahm, dans son ouvrage sur la méditation, insiste à de nombreuses reprises sur l'absence de volonté personnelle du méditant, afin de laisser libre cours au processus spirituel intérieur qui doit se déployer en lui sans être entravé par les fonctions ordinaires de la psyché¹⁰. Ce processus doit se dérouler sans le concours de la volonté personnelle et sans que la raison intervienne, ou le moins possible. Celui-ci agirait ainsi de lui-même, de façon autonome, en l'absence de la participation du sujet ou du méditant, qui ne ferait que l'observer ou le constater en lui-même, devenant ainsi le spectateur quasi impuissant de sa propre transformation spirituelle.

Un exemple suffira à le démontrer.

La description par A. Brahm du transfert du phénomène de l'attention, qui va d'abord de l'acteur au spectateur, puis du spectateur au processus méditatif lui-même¹¹, incline effectivement dans le sens d'une conception quiétiste. Car, le méditant laisse la méditation agir en lui, ou plutôt se laisse agir de l'intérieur par celle-ci, à l'instar du croyant ou du

7 En philosophie, on retrouve cette importance de la passivité de la conscience dans un courant comme la phénoménologie.

8 Cf. *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons*, Revue "Hermès" N°: 4 - Nouvelle série -, Paris, Les Deux Océans, 1985.

9 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen*, Paris, A. Michel, 2003, ch. XIII. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, [trad. Ph. Cornu], Paris, Le Seuil, 1994, pp.115-145. N. N. Rinpoché, *Dzogchen et tantra*, Paris, A. Michel, 1995, pp.68:"La méthode spécifique du Dzogchen est appelée la voie de l'autolibération. Pour l'appliquer, il n'y a rien à quoi on doive renoncer, rien à purifier ni rien à transformer. (...) "Autolibération", au sens du Dzogchen, signifie que tout ce qui se manifeste dans le champ de l'expérience du pratiquant est laissé libre de se manifester tel quel, sans être jugé (...). Et, à ce moment même, s'il n'y a pas d'attachement, sans effort et même sans volonté, ce qui s'élève, pensée ou événement apparemment extérieur, se libère automatiquement de lui-même et par lui-même." Il est étonnant de lire que ce sont les phénomènes qui peuvent s'autolibérer quant on sait que c'est l'esprit humain, et lui seul, qui doit trouver la libération et la délivrance. Et non les choses et les événements auxquels il est soumis. L'idéalisme de l'auteur se remarque à son affirmation selon laquelle l' "événement" comme la "pensée" seraient "apparemment extérieur(s)". Enfin, comme toujours en pareil cas, la méthode proposée, d'une apparente simplicité, est précédée et accompagnée d'un nombre impressionnant de préliminaires et d'exercices techniques (détaillés dans les pp.95-203), qui démentent et contredisent la simplicité et l'immédiateté spirituelles annoncées.

10 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation, op. cit.*, pp.29, 154-155. Celui-ci extrapole peut-être sa propre expérience qu'il tient à généraliser, et qui provient sans doute de son christianisme qui a déteint incidemment sur sa pratique du Bouddhisme.

11 *Ibid.*, p.137:"À nouveau, on met sa confiance dans le spectateur en la retirant à l'acteur: c'est bien là l'idée centrale qui sous-tend l'ensemble de la voie méditative. Dès le début on s'exerce à l'attention passive, c'est-à-dire à être clairement conscient sans interférer du tout avec l'objet de la conscience. L'énergie, en association avec la conviction, conflue vers la vigilance et délaisse toute activité."

chrétien qui se laisse diriger par la volonté divine et se laisse guider par la grâce surnaturelle. Ainsi, écrit A. Brahm, dès que le méditant est entré dans l'expérience du premier *jhāna* :

"(...) tout contrôle devient impossible. On n'est plus aux commandes comme d'ordinaire. Quand la volonté, l'agent de contrôle, s'évanouit, le "je veux" qui façonne notre concept du futur disparaît aussi. (...) On ne peut même pas décider quand en sortir."¹²

Plus de volonté ni de temporalité, cette expérience hors de temps et de l'espace ordinaires semble être sous le contrôle d'un autre que soi, ou d'autre chose que le moi, mais qui n'est jamais nommé par A. Brahm¹³. On a même l'impression, en lisant ces lignes, qu'il s'agirait d'un processus étranger au méditant qui investirait sa conscience presque à son insu, s'imposerait à sa volonté et le guiderait malgré lui. Comme si l'Éveil ou le *nirvāna* se "décidaient" soudain pour un méditant en particulier, et allaient le prédestiner à devenir ou non un éveillé, à l'instar de l'*Ātman* des Upanisads¹⁴ ou du Dieu du monothéisme...

Or, si c'est l'expérience elle-même, ou le processus méditatif, qui décide de l'itinéraire spirituel à suivre, c'est que ce dernier possède en lui sa propre autonomie. Reste à savoir d'où il la tient ? Car une telle puissance, d'un point de vue bouddhiste, ne peut se situer hors du méditant et de sa psyché. Ce processus serait-il donc inconscient ou le reflet de l'inconscient¹⁵? Mais alors, comment le méditant parviendrait-il à l'Éveil, qui est une prise de conscience individuelle et l'effet d'une décision aussi volontaire que personnelle? Si, en revanche, cette puissance provient d'une réalité extérieure, alors il faut la nommer comme telle. Mais, en ce cas, l'expérience en question ne ressortit plus à la pensée du Bouddhisme. C'est là précisément que la tendance au quiétisme d'A. Brahm, dans son interprétation de la méditation, pose problème.

Comme nous l'avons vu, cette mystique du quiétisme insiste sur l'abandon de soi à la présence divine pour laisser l'âme se transformer par la grâce sans intervenir en quoi que ce soit. La volonté de l'homme est ainsi délaissée, voire niée, et il en est de même de la raison et de la pensée. Et c'est dans cet état d'abandon, où le sujet n'est plus maître de lui ni de quoi que ce soit, que s'effectuent les opérations surnaturelles qui, si elles ne se trouvent pas contrariées, peuvent aller jusqu'à la contemplation du divin en une pure vision béatifique. En bonne logique quiétiste, la volonté elle-même se doit donc d'être abandonnée¹⁶. Dans la conception d'A. Brahm, elle n'est d'ailleurs conçue que comme l'effet d'un processus inconscient¹⁷.

Mais ce quiétisme, dans le cas du Bouddhisme, est-il vraiment orthodoxe¹⁸? Et exprime-t-il bien la pensée du Bouddha, dont A. Brahm se fait l'interprète autorisé ?

12 p.143.

13 p.117. L'auteur semble admettre une sorte de déterminisme spirituel qui se déroulerait à l'insu du méditant, presque malgré lui. Ce qui pose un sérieux problème.

14 On songe en particulier à ce verset d'une upanisad: "Cet *ātman* ne peut être atteint par l'exégèse, ni par l'intellect, ni par l'étude. Celui qu'il élit peut seul l'atteindre : pour lui cet *ātman* découvre sa forme corporelle." Katha Upanisad, II, 23. Cette élection divine est impossible en climat bouddhique.

15 Comme il ressort de l'interprétation des textes du Zen. Voir, D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen*, op. cit., pp.816-819. Yoka Daishi, *Le chant de l'immédiat satori*, [trad. T. Deshimaru], Paris, A. Michel, 1992, p.200: "Le satori vient inconsciemment, naturellement, automatiquement".

16 Ce qui pose aussitôt la question de savoir comment et par qui? Sinon par la volonté individuelle elle-même...

17 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation*, op. cit., p.189.

18 Cet adjectif convient parfaitement puisqu'il exprime le fait qu'il existe bien une voie et une pensée justes dans le Bouddhisme, comme il existe des voies et des pensées inadéquates et erronées, et qui sont dénoncées comme telles dans les *sūtras*. Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, Paris, Asia, 2009, p.203.

En fait, nous pensons qu'il n'en est rien, et qu'un certain quiétisme - que l'on retrouve dans d'autres branches du Bouddhisme, comme le Ch'an, le Zen ou le Dzogchen -, ne représente pas la pensée et la démarche du Bouddha¹⁹. Ce n'est pas tant d'ailleurs le débat classique entre éveil graduel et éveil subit qui importe ici, que la philosophie quiétiste qui s'exprime à travers certaines idées et certaines pratiques, souvent déviantes. Une fois celles-ci reconnues et identifiées, il est possible ensuite de revenir à une conception plus orthodoxe et à une orthopraxie toujours en vigueur, dont A. Brahm, par ailleurs, est le propagateur honnête.

La preuve nous en est fournie par l'exemple même de la vie du Bouddha. L'Éveil ne peut pas être le fruit du hasard, ni l'effet d'une action d'un Autre en soi, comme il ne peut provenir d'un mouvement intérieur surnaturel²⁰. Mais il dépend du vouloir du méditant, jusque dans le détachement ultime qu'il déploiera en lui-même au moment approprié, grâce aux exercices de méditation qu'il apprend à mettre en œuvre. Ce qui n'est pas le cas, évidemment, du *nirvāna*, qui ne dépend de rien ni de personne. Refuser de restituer le processus de l'Éveil à la seule capacité du méditant revient à lui retirer toute responsabilité dans l'accès à celui-ci. Ce qui est proprement inconcevable et ne relève plus de la sagesse bouddhiste.

II - Quiétisme et méditation

Le quiétisme d'A. Brahm se repère aussi dans sa présentation des *jhānā*, ces états méditatifs profonds²¹. En effet, le *jhāna*, selon A. Brahm :

"(...) n'est pas une inconscience, c'est une conscience non-duale : on n'est conscient que d'une seule chose, de cette béatitude intemporelle immobile."²²

Et on le conçoit effectivement, surtout après avoir soi-même expérimenté un tel état.

Cependant, cette description se heurte à une contradiction. Car, en soi et par définition, aucun état de conscience ne peut admettre la non-dualité. En effet, être conscient, même en

19 Tous ces courants sont, en fait, hantés psychologiquement par la pulsion de mort, ainsi que le laisse si bien entendre l'édifiante histoire zen du meurtre symbolique du Bouddha et de son impossible confession, ou encore, les conseils provocants du maître ch'an Lin-Tsi. Voir, D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen, op. cit.*, p.418. Et aussi, *Entretiens de Lin-Tsi*, [trad. P. Demiéville], Paris, Fayard, 1972, p.117. Enseignements qui jouent à la fois sur le quiétisme et le nihilisme (pp.90-109). Cette pulsion de mort se repère aussi dans les propositions nagarjuniennes d'abolition de la frontière séparant le *samsāra* et le *nirvāna*, sorte d'inceste spirituel dont l'interdiction est transgressée. Voir, M. Safouan, *Études sur l'Œdipe*, Paris, Le Seuil, 1974, p.98.

20 C'est la même méprise que commet un autre auteur dans sa description de l'Éveil qu'il confond avec le *nirvāna*. Voir, H. Gunaratana, *Méditer au quotidien*, Paris, Marabout, 2011, p.133: "Donner est l'opposé de prendre. La bienveillance est l'opposé de la haine. Comprenez bien: il ne s'agit pas d'un essai de libération par autosuggestion. Vous ne pouvez pas conditionner l'Illumination. Le Nibbāna n'est pas un état conditionné. Une personne libérée sera en vérité généreuse et bienveillante, mais pas par conditionnement. Ce sera par une manifestation de sa propre nature fondamentale, qui n'est plus inhibée par l'ego." Contrairement à ce que prétend cet auteur, il est tout à fait possible de conditionner l'illumination, puisque c'est un processus qui dépend entièrement de l'ascèse méditative. De plus, l'Illumination est un produit de la culture spirituelle, elle ne se confond pas avec le *nirvāna*, qui est inconditionné, même si elle donne accès à celui-ci. Enfin, il semble difficile d'admettre, selon les principes mêmes du Bouddhisme premier, qu'il puisse exister une quelconque "nature" fondamentale de l'être éveillé, puisque par définition, ni l'Éveil ni le *nirvāna* ne sont des "natures" ou des essences. La bienveillance comme l'ensemble de toutes les vertus n'acquièrent leur caractère "naturel" qu'après de longs exercices, par un travail sur soi qui les a transformés en habitus et a détaché la personne de ses penchants égotistes. L'auteur semble ici nettement influencé par des thèmes provenant du Vijnānavāda.

21 Au début du ch. 9 (pp.121-122), A. Brahm défend l'idée selon laquelle le Bouddha n'aurait pas inventé la méditation *Vipassanā*, mais bien la technique des *jhānā*. D'autres auteurs, cependant, affirment le contraire. Voir, S. N. Goenka, *Trois enseignements sur la méditation Vipassanā*, Paris, Points, 2009, pp.28, 53-57. M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha*, Paris, Lis, 200, pp.129-130.

22 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation, op. cit.*, p.143.

état de vigilance méditative ou dans une pure équanimité, c'est encore être conscient de quelque chose. Ce qui est par excellence la définition psychologique de l'intentionnalité. A. Brahm, d'ailleurs, le spécifie bien lorsqu'il écrit que l' "on n'est conscient que d'une seule chose". De ce fait, ou bien la conscience est active, et l'on est effectivement conscient, même dans un état méditatif profond. Ou bien la conscience est inactive, par exemple dans un état de non-dualité, et l'on est inconscient²³. Et A. Brahm lui-même insiste sur la présence de la conscience :

*"Il est bon de savoir qu'en jhāna : (...) Les cinq sens sont complètement fermés, seul le sixième sens, le mental, est actif."*²⁴

Ce qui, d'une part, confirme qu'il ne peut exister de non-dualité que sur la base du mental, ou de la conscience, comme d'un état psychique modifié. Mais, d'autre part, contredit ce que l'auteur écrit un peu plus haut à ce sujet, en expliquant que :

*"les jhānā sont des sommets émotionnels et non pas intellectuels."*²⁵

Mais, si les *jhānā* sont des sommets émotionnels, c'est qu'ils mobilisent des émotions et donc des sensations, et que les sens sont encore en fonction. Comment prétendre, en ce cas, que, dans un *jhāna*, les cinq sens sont immobilisés ou inactifs ? De plus, s'ils sont des sommets émotionnels, comment affirmer que seul le mental est actif ? Cela en ferait plutôt des états intellectuels. A. Brahm précise :

*"On ne peut y parvenir que par l'intuition, le ressenti, et non par la pensée. Cela réclame une familiarité avec son propre monde émotionnel qui soit suffisante pour pouvoir s'en remettre à lui en silence, en abandonnant tout contrôle."*²⁶

Outre que l'on constate encore ici un réflexe quiétiste - avec la mention de l'abandon au monde émotionnel personnel qui correspondrait assez bien au monde de l'intériorité de la spiritualité chrétienne -, c'est le rôle conféré à l'émotion ou au ressenti qui est contradictoire. Et ce pour au moins deux raisons :

- d'une part, parce que l'une des caractéristiques des états émotionnels est de provoquer un phénomène d'attachement. C'est d'ailleurs le propre de toutes les émotions que de susciter aussitôt un attachement qui renforce l'état émotionnel lui-même, et tente de le faire perdurer autant que possible, surtout s'il est agréable. Or, d'après A. Brahm, il est impossible de s'attacher à la béatitude des *jhānā*²⁷. Mais, cette béatitude ressentie n'est-elle pas, elle aussi, un état émotionnel ? Même imprégnée de "lâcher-prise", et aussi subtile et raffinée qu'elle puisse être, n'est-elle pas encore de la nature d'une émotion ou d'un sentiment de bien-être ? Comment serait-il alors possible de ne pas éprouver ne serait-ce qu'une forme subtile d'attachement à son égard ? C'est d'ailleurs ce que souligne un *sūtra* à ce sujet, où le Bouddha affirme qu'un méditant ayant atteint les *jhānā* reste encore attaché au monde²⁸ ;

- d'autre part, parce qu'on ne voit pas en quoi ces émotions seraient des guides sûrs et éprouvés pour conduire le méditant vers des états censés être, par nature, dépourvus de

23 Ce qui est le propre du sommeil profond ou des états comateux.

24 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation, op. cit.*, p.145.

25 p.73. Et, p.145: "Tous les *jhānā* sont des états de béatitude immobile, ou presque." À la p.89, l'auteur assimile les états méditatifs avec la joie et le bonheur : "Ces extraordinaires *jhānas* surviennent quand joie et bonheur s'éveillent dans votre esprit, quand vous comprenez que cette joie et ce bonheur ne sont autres que l'esprit ressentant le souffle, et quand vous apaisez tout le processus d'observation." Ce qui signifie que le méditant doit encore intervenir dans ce processus même...

26 pp.73-74. Mais, quelle est la différence entre l'intuition, qui opère par l'intellect ou le mental, et la pensée ? L'intuition n'est-elle pas une forme de pensée, et n'opère-t-elle pas, dans l'esprit, une fonction cognitive ?

27 p.124.

28 Cf. M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha, op. cit.*, pp.132-133, 277-279.

sensibilité et d'émotion. D'autant, qu'auparavant, A. Brahm a pris soin de préciser que les cinq sens et la sensibilité sont immobilisés en *jhāna*. Or, les *sûtras* affirment au contraire et explicitement que la conscience, ou le mental, ne peuvent exister sans la présence des sens et de la sensation²⁹. Comment, de ce fait, la conscience serait-elle encore active si elle se trouve séparée des sens, ou si ces derniers se trouvent inhibés ? Et pourquoi continuerait-elle d'opérer, comme les *sûtras* pourtant l'indiquent, lorsque le méditant aborde les *jhānā* les plus subtils et les plus élevés³⁰?

De plus, si ce sont les émotions qui sont suscitées lors de ces sommets psychiques, comment décider de leur nature, positive ou nocive, surtout après que A. Brahm a mis en garde ses lecteurs contre leurs effets néfastes³¹? Dit autrement, si les états méditatifs sont des sommets émotionnels, comment parviendraient-ils à délivrer des émotions et de l'attachement aux émotions et aux passions ? Et pourquoi le Bouddha les aurait-il pratiqués et instamment recommandés à ses disciples ? Plus encore, si dans un *jhāna*, comme l'écrit A. Brahm:

"(...) il est impossible de penser "³², comment serait-il alors possible que le mental soit encore actif, comme il l'affirme lui-même³³?

Les contradictions ne manquent donc pas dans ces descriptions des *jhānā*.

III - Nature des *jhānā* immatériels

Les *sûtras* anciens décrivent deux types d'états méditatifs, que le méditant, comme avant lui le Bouddha, peut et doit parcourir avant d'atteindre l'Éveil.

Les quatre premiers sont appelés " *jhānā* matériels", les quatre suivants " *jhānā* immatériels"³⁴. Les premiers représentent des paliers de concentration toujours plus intenses qui se succèdent régulièrement, depuis les sentiments de paix et de sérénité intérieurs jusqu'à l'état d'équanimité parfaite. Les seconds poursuivent et approfondissent ces états, ou plus précisément cette ascension spirituelle selon différents degrés menant jusqu'aux portes du *nirvāna*³⁵. Mais sans pour autant se confondre avec lui.

Or, dans l'un des *sûtras* antique, on trouve une description des *jhānā* immatériels qui dément ce qu'affirme A. Brahm dans son manuel³⁶. En effet, d'après ce texte, le méditant,

29 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.47, citant un *sûtra*: " "S'il y avait un homme pour dire: je montrerai l'apparence, le départ, la disparition, la naissance, la croissance, l'élargissement ou le développement de la conscience indépendamment de la matière, **de la sensation**, de la perception et des formations mentales, il parlerait de quelque chose qui n'existe pas." " (c'est nous qui surlignons).

30 Cf. Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Le Chemin de la pureté*, [trad. Ch. Maës], Paris, Fayard, 2002, pp.497-499. Voir aussi, *Canon bouddhique pâli. Suttapitaka - Dīghanikāya*, [trad. J. Bloch, J. Filliozat, L. Renou], Paris, Maisonneuve, 1989, pp.68-74:"Quand sa pensée est ainsi absorbée, toute pure, sans tache, exempte d'impuretés, devenue souple, prête à agir, stable, arrivée à l'impassibilité, il donne une impulsion à sa pensée et s'oriente (...)." Le méditant sait donc à chaque fois ce qui se produit en lui, et décide par lui-même de l'orientation de sa pensée et de la nature de sa méditation. Quoiqu'il soit immobile et impassible, sa conscience est encore active et en éveil.

31 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation*, op. cit., pp.117-118.

32 *Ibid.*, p.145.

33 p.145. Dans le tableau des caractéristiques des *jhānā* qu'A. Brahm présente, le point 1 contredit le point 6.

34 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., pp.124-133. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.333-338.

35 Cf. H. Gunaratana, *Initiation à la méditation profonde en pleine conscience*, Paris, Marabout, 2012, pp.120-126.

36 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, Paris, Seghers, 1962, pp.87-89.

parvenu à ces sphères très subtiles et dépourvues de matière mais non de forme³⁷, agit en lui-même de deux façons :

- l'une, en impulsant, par sa volonté, le mouvement intérieur nécessaire pour accéder à une sphère supérieure. Ce qui est le signe que son impassibilité n'est pas totale et que sa pensée est encore active³⁸, ainsi que le Bouddha l'a expliqué lui-même :

*"Ma pensée étant ainsi concentrée, purifiée, nettoyée, immaculée, débarrassée des souillures mineures, assouplie, malléable, stable, immobilisée, j'inclinai ma pensée vers la connaissance des souvenirs des existences antérieures. (...) [Puis] j'inclinai ma pensée vers l'épuisement des impuretés (...) Je reconnus selon la réalité: "Ceci est la cessation de la douleur" (...)."*³⁹;

- l'autre, en émettant encore une pensée lorsqu'il parvient à chacune des sphères subtiles :

*"Il y a des êtres, ô Ananda, qui, ayant dépassé toutes les conceptions concernant les formes matérielles, en ayant fini avec les conceptions concernant les réactions des sens, ayant tourné le dos à toutes sortes de conceptions concernant la multiplicité, et conscients seulement de l'idée "l'espace est infini", demeurent dans la Sphère de l'espace infini."*⁴⁰

De fait, si la pensée est encore active en ces *jhānā*, on ne constate cependant pas en eux la présence de flux émotionnel. Chacun de ces stades spirituels est ainsi connu, nommé et traversé, du premier jusqu'au dernier, sans contournement possible⁴¹. Et chacun d'entre eux est éprouvé et défini en tant que tel. L'inverse étant également vrai : une fois le but ultime atteint, l'Éveillé ne nie pas le chemin effectué, il ne le détruit pas ni le déconstruit, comme on peut le voir notamment chez certains maîtres du Ch'an et du Zen. Mais il le reconnaît et l'intelligé pour le transmettre.

Demeure, toutefois, la question de savoir si ces *jhānā* immatériels préexistent à la conscience du méditant qui les expérimente, un peu à la façon des paradis des religions, ou s'ils sont seulement des productions de l'esprit. La plupart des auteurs, à ce sujet, restent partagés.

Ainsi, A. Brahm pencherait sans doute vers des états préexistants, puisque, d'après lui, ils sont universels. W. Rahula affirme que ce sont des créations mentales conditionnées, étant donc totalement distinctes du *nirvāna*⁴². Mais le texte qu'il prend pour témoin n'affirme pas que ces stades ou ces sphères, comme celle d'espace infini, soient de pures créations, mais plutôt que le méditant, en dirigeant vers eux son équanimité et en développant "un esprit [y] correspondant"⁴³, crée mentalement un état qui serait, en définitive, plutôt indésirable. Il y a donc deux réalités : l'une est celle de la conscience du méditant, l'autre, celle de la sphère

37 En termes aristotéliens.

38 Cf. *Dīgha-nikāya*, [trad. M. Wijayarajna], Paris, Lis, 2007, Tome I, pp.102-110. Ce qui va à l'encontre de la description d'A. Brahm qui considère, aux pp.154-155, que ce mouvement ne se décide qu'avant l'entrée en *jhāna* et ne dépend plus de la volonté personnelle, sauf si le méditant est un pratiquant éprouvé (p.155).

39 Cf. A. Bareau, *Bouddha, op. cit.*, pp.87-89 (c'est nous qui surlignons). Aux pp.91-93, le Bouddha insiste sur l'intellection complète des causes et des conditions, celles qui plongent dans le *samsāra* et celles qui mènent à l'Éveil, avant de déclarer qu'il a pleinement atteint la délivrance. Voir aussi, Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Le Chemin de la pureté, op. cit.*, pp.777-783.

40 Cf. *Dīgha-nikāya, op. cit.*, Tome II, pp.386-387 (c'est nous qui surlignons). Voir aussi le Tome III, p.919. Et, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.* p.63.

41 Cf. Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Le Chemin de la pureté, op.cit.*, p.776.

42 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, pp.39, 63, 98: "Il y a deux formes de méditation. L'une est le développement de la concentration mentale (*samatha* ou *samādhi*) (...) qui, par des méthodes variées décrites dans les textes, conduit aux plus hauts états mystiques (...). Tous ces états mystiques sont, selon le Bouddha, des créations et des productions mentales (*samkhata*)."

43 *Ibid.*, p.63.

spirituelle vers laquelle il dirige son esprit⁴⁴. La nuance est importante. D. Treutenaere, affirme que ces états appartiennent encore au *samsāra*, et développe longuement leurs caractéristiques intrinsèques qui semblent indépendantes du méditant⁴⁵. M. Wijayaratna, souligne que les sphères subtiles sont des productions conditionnées, donc impermanentes, et ne sont que des "créations mentales"⁴⁶, ou des expériences individuelles. Mais comment, en ce cas, les définir ou les produire de façon universelle? Quant au *Visuddhimagga*, il parle de "créations" (*samskāra*) à propos des productions de la pensée, jusque dans la méditation⁴⁷. Mais ce terme désigne plus les états de conscience qui sont en rapport avec les *jhānā*, ou avec les absorptions immatérielles, que les sphères elles-mêmes que le méditant atteint grâce à sa pratique. Celles-ci appartiendraient plutôt aux catégories appelées "domaines" ou "éléments"⁴⁸.

On le constate, la nature de ces états psychiques ou de ces lieux subtils vers lesquels les états méditatifs peuvent mener est difficile à définir avec certitude.

Pourtant, il semble possible de trancher ce dilemme en ayant recours aux descriptions de la première cosmologie bouddhique. Celle-ci, influencée par les représentations brahmaniques et védiques du cosmos, implique une corrélation entre états méditatifs élevés et strates cosmiques peuplées de divinités subtiles et éthérées. A. Bareau, éminent spécialiste du Bouddhisme ancien, en donne une description éclairante :

*"Au-dessus du monde du désir, à une hauteur telle que les hommes ne peuvent songer à l'apercevoir, se trouve le monde des formes (rūpa), uniquement habité par des dieux au corps éthéré, plongés dans des méditations sans fin. Les quatre étages de ce monde correspondent en effet aux quatre étapes de la méditation bouddhique. En pratiquant assidûment celle-ci, les moines s'assurent, entre autres avantages, la possibilité de renaître parmi ces dieux. (...). Au-dessus du monde des formes, ou en-dehors de l'espace, est le monde sans forme (ârūpya) dont les quatre étages correspondent aux quatre recueils dits immatériels. Là vivent des dieux dépourvus de corps, purs esprits absorbés, pendant toute leur vie d'une durée vertigineusement longue, dans des états psychiques extrêmement voisins de l'inconscience totale."*⁴⁹

En ce sens, on peut effectivement dire que les *jhānā* sont les moyens employés par le méditant pour accéder à ces mondes subtils et divins qui préexistent à l'esprit humain, ou leur sont extérieurs. L'un des signes probants de cette antériorité ou de cette dimension extra-mentale est la présence de ces divinités que le méditant peut rencontrer lors de ses propres expériences méditatives. Si le méditant peut créer par sa technique méditative la paix mentale dans laquelle il se projette et qu'il peut approfondir à son gré, il n'invente ni ne produit, en revanche, l'état extra-mental qu'il atteint et qui correspond à une sorte de ciel spirituel.

Quoi qu'il en soit, il est possible de conclure que l'état de vigilance, même dépourvu de conceptualisation, implique encore une certaine activité du mental jusque dans la

44 p.63 : "Si je dirige cette pure et claire équanimité vers la Sphère de l'Espace infini, et si je développe un esprit y correspondant, c'est une création mentale." Il n'est pas spécifié par le texte, tel au moins que nous le comprenons, que la sphère de l'espace infinie soit une création de l'esprit du méditant. Celle-ci se rapporte plutôt à l'état d'esprit créé par l'exercice méditatif. La sphère en question semble donc préexister à celui-ci.

45 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., pp.124-143.

46 Cf. M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha*, op. cit., pp.131-132, 135.

47 Cf. Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Le Chemin de la pureté*, op.cit., pp.509-515.

48 *Ibid.*, ch. XV. Voir, D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., pp.92-105.

49 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., pp.22-23.

reconnaissance de cet état même. Ce que vécut le Bouddha lui-même, ainsi qu'il le relate à l'un de ses disciples lors de son récit de l'Éveil, où chaque étape de son ascension spirituelle est scandée de la façon suivante :

"Mais, *Agivessana*, le sentiment agréable de bonheur demeura en moi sans anéantir la conscience."⁵⁰.

Le bonheur, c'est-à-dire le sentiment éprouvé, n'a pas donc écrasé l'activité de la conscience, celle-là même qui a permis au Bouddha de ressentir pleinement son état, ensuite de s'en remémorer et de l'explicitier. On peut donc en conclure que dans les *jhānā* il existe encore une forme de sensibilité, sans doute épurée ou sublimée, mais qui est toujours dominée par la conscience, laquelle reste en éveil tout au long du processus spirituel⁵¹. Ce qui signifie qu'il n'y a aucun phénomène d'inconscience dans le processus de l'Éveil, lequel entrerait en contradiction avec la nature même de l' "Éveil"⁵².

IV - Comparaisons inappropriées

À cet égard, les comparaisons proposées par A. Brahm, pour décrire les différents états méditatifs, ne sont peut-être pas aussi pertinentes qu'elles paraissent.

Celle du lotus à mille pétales, notamment, qui éclosent progressivement pour laisser apparaître le cœur de la fleur, comme les états méditatifs qui, de leur côté, doivent ouvrir le cœur du méditant jusqu'au vide suprême, est, selon nous, quelque peu sujette à caution⁵³.

En effet, comparer les *jhānā* à un lotus à mille pétales que la conscience et l'attention exploreraient depuis la périphérie jusqu'au centre, ne respecte pas les descriptions des *sūtras* qui décrivent les états méditatifs non seulement comme des états de conscience de plus en plus subtils, mais surtout de plus en plus élevés. Car ces états psychologiques, comme nous l'avons vu, sont traditionnellement décrits en référence à une conception cosmologique qui fait état de degrés différents qui se surplombent les uns les autres. Il s'agit donc d'une vision spirituelle hiérarchisée ou d'une conception psychologique scalaire. A. Bareau a relevé cette homologie entre états méditatifs et strates célestes de la cosmologie du Bouddhisme ancien que nous avons évoquée plus haut⁵⁴. Or, dans ces représentations antiques, il n'est nullement question de métaphore végétale, mais bien de comparaison psycho-cosmologique⁵⁵.

De plus, ce qui est décrit est bien de l'ordre d'une ascension, d'un mouvement spirituel d'élévation, et non d'un approfondissement ou d'une translation de la conscience qui irait de

50 Cf. *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons*, op. cit., pp.32-33. Et aussi, G. Ducœur, *Initiation au bouddhisme*, Paris, Ellipses, 2011, p.218:"En vérité, ô Aggivessana, une telle sensation (vedanā) agréable, apparue en moi, dura sans cependant s'emparer complètement de ma pensée (citta)."

51 C'est peut-être cette conscience qui, du fait de sa présence, active une certaine sensibilité.

52 Et ce à l'encontre de ce qu'affirme tout le courant Zen où le *satori* est un stade qui dépend d'un état inconscient. Voir, D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen*, op. cit., pp.815-822. Yoka Daishi, *Le chant de l'immédiat satori*, op. cit., p.200 : "Le satori vient inconsciemment, naturellement, automatiquement." Mais si le satori est inconscient, pourquoi parle-t-on d'Éveil de la conscience? S'il est naturel, pourquoi n'existe-t-il pas dans la Nature, surtout humaine ? Et s'il advient automatiquement, à quoi sert alors la pratique du Zen? Cette notion d'inconscient doit provenir de *l'ālaya* du Vijnānavāda et du "non-esprit" propre au Ch'an. Plus loin, T. Deshimaru écrit (p.200): "Il vient du Cosmos, du Bouddha ou de Dieu: c'est un présent que l'homme ne peut se faire lui-même." (Et aussi, p.33). Il est étrange de lire que le *satori* serait un don provenant de Dieu comme une grâce surnaturelle ! Le Zen serait-il une branche du Christianisme qui s'ignorerait? Ou un panthéisme moderne, façon New age ?

53 Cf. A. Brahm, *Manuel de méditation*, op. cit., pp.36, 104-105, 156.

54 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., pp.22-23.

55 Voir aussi, M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha*, op. cit., p.131, note 32.

l'extérieur vers le "cœur", ou vers un centre spirituel de type existentiel ou ontologique, situé à l'intérieur de l'homme ou de sa psyché. L'emploi de cette métaphore est d'ailleurs hautement problématique en ce qu'elle dénoterait la possibilité d'une essence, d'une âme ou d'un soi qui, bien que vide, serait situé dans la conscience ou au cœur de la psyché humaine. Conception étrangère à celle du Bouddha, mais qu'adopteront plus tard les courants du Mahāyāna comme le Vijnānavāda et le tantrisme tibétain.

En Conclusion

La question posée par les développements de certains ouvrages de vulgarisation spirituelle qui se réfèrent au Bouddhisme, comme celui d'A. Brahm, consiste à savoir, en fin de compte, si l'itinéraire spirituel est un processus naturel qui s'effectue spontanément, ou, au contraire, s'il s'agit d'une quête qui dépend essentiellement de la volonté personnelle.

Dit autrement, la voie vers l'Éveil est-elle un processus personnel ou impersonnel ?

Or, autant le processus de la production conditionnée, mis en évidence par le Bouddha, est un automatisme impersonnel qui, dès qu'il est enclenché, ne s'arrête que difficilement et ne dépend plus du seul bon vouloir de la personne qui le subit, autant la quête de l'Éveil est un processus personnel qui dépend entièrement de la disposition intérieure du renonçant et de sa volonté personnelle, jusque dans l'ultime détachement opéré au moment critique de l'Éveil.

Il en est ainsi de la méditation, dont la pratique récurrente nécessite une implication de la personne qui la met en œuvre, et une motivation toute personnelle qui fait appel à sa propre liberté. Cette méditation n'est pas un processus impersonnel qui s'enclencherait automatiquement et spontanément, comme le répètent à l'envi certains maîtres Zen contemporains⁵⁶. Aucun mécanisme impersonnel, et qui implique un quiétisme inconnu du Bouddhisme ancien, n'est donc à l'œuvre dans la quête de l'Éveil. Mais ce mécanisme existe apparemment pour le Ch'an et le Zen et incline fortement vers un nihilisme qui s'est répandu dans ces mêmes courants⁵⁷. Nihilisme cependant que le Bouddhisme ancien dès ses origines a combattu et réfuté. Processus impersonnel de l'Éveil, mécanisme méditatif, quiétisme et nihilisme représentent ainsi des contre-sens qui s'engendrent et se renforcent mutuellement. Ces impasses spirituelles ne sont donc pas sans danger, comme elles ne sont pas illusives. S'en prémunir, et les reconnaître pour mieux en déjouer les pièges, est essentiel pour avancer sur la Voie.

Le but de ces rapides réflexions était de préciser l'emploi de notions et de concepts dans une pensée et dans une pratique dont le souci de rationalité et de cohérence ne peuvent admettre les approximations ou les contradictions. Toutefois, aussi critiques qu'elles pourront paraître, elles n'enlèvent rien à la qualité du manuel de méditation d'A. Brahm.

56 Cf. Yoka Daishi, *Le chant de l'immédiat satori*, op. cit., p.200.

57 Ce nihilisme se constate dans la pensée de T. Deshimaru, lorsqu'il établit une équivalence entre le *nirvāna* et la mort, ce qui représente un contre-sens. Voir, Yoka Daishi, *Le chant de l'immédiat satori*, op. cit., p.90: "Ici et maintenant, en zazen, c'est la mort, le nirvana." La pensée de Deshimaru oscille sans cesse entre, d'une part, panthéisme (pp.18, 43-44, 206), c'est-à-dire éternelisme, et de l'autre, nihilisme (pp.90-93, 222), les deux extrêmes combattus et réfutés par le Bouddhisme lui-même. De plus, il confond le *satori*, qui est l'éveil, avec le *nirvāna*, qui n'est pas un état de conscience.(p.54). Comme toute pensée zen, celle-ci est empreinte de relativisme, au sens moral (p.187), de scepticisme, quant à la question de la vérité (pp.123-125), et de nihilisme, d'un point de vue métaphysique (pp.200, 222).

Table des matières

Introduction	p.1
I - Incompatibilité du quiétisme et du Bouddhisme ancien	p.2
II - Quiétisme et méditation	p.5
III - Nature des <i>jhānā</i> immatériels	p.7
IV - Comparaisons inappropriées	p.10
En Conclusion	p.11
