

Bruno Delorme

Les conséquences spirituelles et éthiques des erreurs doctrinales dans le Zen et le Tantrisme tibétain

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 : énoncé des erreurs doctrinales

Bien des indices, dans la littérature zen et dans celle du tantrisme tibétain, incitent à penser que ces branches du Bouddhisme Mahâyâna n'ont pu échapper à trois grands pièges philosophiques, et qui ont eu des répercussions majeures sur leurs conceptions et leurs pratiques spirituelles.

En effet, outre leur anti-intellectualisme¹, les bouddhismes ch'an, zen et tibétain partagent trois tendances communes :

- un nihilisme métaphysique ;
- un scepticisme en ce qui concerne la question de la vérité ;
- un relativisme en matière d'éthique.

Ces trois positions philosophiques s'enchaînent mutuellement de sorte que lorsqu'une d'elle apparaît, elle y associe aussitôt les deux autres. Or, ces trois positions, récurrentes dans l'histoire de ces courants du Mahâyâna, sont totalement contraires à la doctrine même du Bouddhisme.

Parmi les deux extrêmes philosophiques, auxquels le Bouddha s'est vigoureusement opposé, se trouvent l'éternalisme - régulièrement fustigé par les bouddhistes occidentaux en délicatesse avec leur propre tradition intellectuelle -, et le nihilisme.

Rappelons que l'éternalisme et le nihilisme sont les deux positions extrêmes réfutées par le Bouddha pour affirmer la voie du Milieu². Pour employer une comparaison, on pourrait se représenter celle-ci non comme une voie moyenne avec tout ce que cela peut comporter de "médiocre"³, mais plutôt comme une ligne de crête spirituelle, reliant des sommets entre

1 La vie intellectuelle comporte une exigence qui est rarement respectée par les courants du mahâyâna, celle de pouvoir se remettre en cause à partir d'arguments rationnels. Ce que toute philosophie occidentale a toujours pratiqué.

2 Cf. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 2001, art."Deux extrêmes", pp.156-157.

eux, et qui surplomberait deux abîmes - respectivement celui de l'éternalisme et du nihilisme - dévalant de chaque côté⁴.

L'éternalisme se définit comme une croyance en l'être conçu comme une entité stable et qui perdure, à partir d'une ontologie stricte. Le nihilisme est son opposé. Pour celui-ci le néant sature l'existence qui n'est que le résultat du hasard, les actes humains ne produisant rien de déterminant. De ces deux pièges de la pensée, le plus évident est l'éternalisme. Et c'est lui qui est le plus souvent dénoncé, parce qu'il est le plus facile à déceler. Mais l'autre est d'une nature bien plus insidieuse.

De fait, autant il est facile de critiquer l'éternalisme sans avoir à s'interroger, par ailleurs, sur les implications d'une ontologie concernant les registres de la pensée et de l'existence, autant il est difficile d'échapper au nihilisme, qui est devenu un mode de pensée philosophique, au moins depuis le XIXe siècle⁵. Or, par un retournement philosophique insidieux, le Bouddhisme Mahâyâna, en se détournant des principes du Bouddhisme ancien, a développé dans sa pensée ces deux écueils. Ceux-ci sont d'ailleurs représentés respectivement par les deux piliers constitutifs de la pensée du Mahâyâna : le Mâdhyamaka et le Yogâcâra. Plus précisément :

- dans le Mâdhyamaka, c'est le nihilisme, principalement nâgârjunien, qui se voit honoré et reconnu. Notamment, avec le concept ambigu et hypertrophié de vacuité qui est au cœur de toute sa pensée⁶;

- par le Yogâcâra, c'est l'éternalisme qui fait son retour sur la scène de la spiritualité bouddhique. Avec sa vision ontologique de l'existence, son idéalisme⁷, l'invention d'arrière-mondes imaginaires, de corps subtils, ses jeux de correspondances occultes et son ésotérisme, le Yogâcâra nourrit une conception où l'ontologie a de nouveau droit de cité.

Ces deux tendances vont se retrouver dans tous les principaux bouddhismes asiatiques directement influencés par le Mahâyâna. Ainsi, le Ch'an et le Zen ont hypertrophié les

3 Du latin *mediocris* : "moyen, de qualité moyenne, ordinaire, faible, petit." Voir, F. Gaffiot, *Dictionnaire latin-Français*, Paris, Hachette, 2001, art. "mediocris".

4 Cf. Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Paris, Hermann, 2010, pp.88-93.

5 Il faut aussi souligner que la propagation du nihilisme dans la pensée occidentale, renforcée par l'importation de la logique nâgârjunienne, a eu des conséquences spirituelles autrement plus graves que l'éternalisme.

6 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, pp.194-196. La vacuité, dans la doctrine du Mâdhyamaka, imprègne à un tel point l'ensemble de tous les concepts, idées, démonstrations et arguments de Nâgârjuna, qu'en dehors du vide, rien - c'est le cas de le dire - ne demeure. Pas même l'acte et la souffrance qui étaient pourtant au cœur du message du Bouddha.

7 Le "rien qu'esprit" est un concept totalement idéaliste. Voir, J.-M. Vivenza, *Tout est conscience*, Paris, A. Michel, 2010. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, *op. cit.*, pp.218-225. Les thèmes du dualisme de la conscience discriminatrice et de la non-dualité apparaissent avec ce courant hétérodoxe influencé par l'hindouisme. Ce qui pose le problème de savoir si les états recherchés ne sont pas proches de certaines formes de psychose (les états d'indifférenciation et de non-dualité, notamment). Voir, J.-M. Vivenza, *Tout est conscience*, *op. cit.*, pp.131-132. À la p.271 de son ouvrage, L. Silburn avoue même que : "Les plus hautes valeurs du bouddhisme ne sont pas épargnées" par la pensée dévastatrice du Yogâcâra. C'est que cet idéalisme est aussi pétri de nihilisme comme le démontre la traduction de certains *sûtras* du Mahâyâna (pp.270-280). Voir aussi, S. Suzuki, *Esprit Zen*, *esprit neuf*, Paris, Le Seuil, 1977, p.120.

tendances nihilistes du Mâdhyamaka, tandis que le tantrisme tibétain⁸ porte à son comble les conceptions ésotériques et paranoïdes⁹ du Yogâcâra.

I - Conséquence des erreurs : le nihilisme

Dans les écrits des différentes écoles, depuis l'apparition du Ch'an, en Chine, jusqu'au développement du Zen, au Japon, il est aisé de repérer les trois caractéristiques philosophiques décrites ci-dessus¹⁰.

Un exemple, tiré d'un écrit d'un maître zen contemporain, permettra d'illustrer la pente du nihilisme. Il s'agit d'une notion souvent mentionnée : le "naturel". Celui-ci est une réalité ou une attitude à laquelle la pratique du Zen est censée faire parvenir le méditant, ou lui révéler. Or, ce naturel, dégagé des surimpositions culturelles et tout de pureté, s'origine, d'après l'auteur, dans la vacuité ou dans le "rien":

*"Ce naturel est très difficile à expliquer. Mais si vous pouvez être simplement assis et faire l'expérience du rien dans votre pratique, il n'y a pas besoin d'explication. Si cela vient du rien, tout ce que vous faites est naturel et c'est la vraie activité. (...) Tout vient du rien."*¹¹

Ces formulations, aussi énigmatiques qu'elles paraissent, devraient normalement advenir en réponse à la question métaphysique classique : *"Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que*

8 Le tantrisme tibétain n'aura eu de cesse de tenter d'échapper à un extrême en ayant recours à l'autre, mais sans jamais trouver un équilibre cohérent, faute de retrouver la source du Bouddhisme située aux antipodes de son propre tantrisme. Pour un regard critique, voir S. Batchelor, *Itinéraire d'un bouddhiste athée*, Paris, Le Seuil, 2012.

9 J'emploie ici la notion de paranoïa au sens psychanalytique lacanien dont l'une des définitions est : *"Quand tout signe fait sens."* (on pourrait même compléter la formule en disant : *"quand toute chose fait signe, et que tout signe fait sens"*). Ce qui est exactement le cas de la pensée du tantrisme hindo-tibétain, pour qui tous les signes font sens, et même double ou triple sens. Le même problème se pose avec l'ésotérisme, la gnose, la kabbale et sa numérologie...

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

11 Cf. S. Suzuki, *Esprit Zen, esprit neuf, op.cit.*, pp.137. Et p.121: "Nous disons: "Tout vient de la vacuité." Une rivière entière, ou un esprit entier, est vacuité." Il est intéressant de constater que ce thème est étroitement connoté avec celui de la mort, assimilée abusivement au *nirvâna* : "Nous avons à présent une certaine crainte de la mort, mais une fois retrouvée notre vraie nature originelle, c'est le Nirvana. C'est pourquoi nous disons : "Réaliser le Nirvana, c'est mourir."" (p.121). Mais, s'il suffisait de mourir pour atteindre le *nirvâna*, recourir au suicide serait synonyme d'Eveil et de Délivrance ultime. Et les morts seraient effectivement déjà tous dans le *nirvâna*. Or, il n'en est rien. On peut nettement percevoir, ici, la tendance nihiliste du zen. Ce nihilisme se constate aussi dans la pensée de T. Deshimaru lorsqu'il établit une équivalence entre le *nirvâna* et la mort, ce qui représente un contre-sens total. Voir, Yoka Daishi, *Le chant de l'immédiat satori*, [trad. et comment. par T. Deshimaru], Paris, A. Michel, 1992, p.90 : "Ici et maintenant, en zazen, c'est la mort, le nirvana." La pensée de Deshimaru oscille sans cesse entre panthéisme (pp.18, 43-44, 206), c'est-à-dire éternalisme, et 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 *nirvâna* (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).

rien?"¹². Mais l'auteur, dans son ignorance de la tradition philosophique occidentale, n'y fait malheureusement pas allusion. Et il poursuit sur sa lancée :

*"Aussi nous disons "de la vraie vacuité surgit l'étonnant et merveilleux être (...)."
Sans le rien, il n'y a pas de naturel - pas de véritable être. Le véritable être vient
du rien, d'instant en instant. Le rien est toujours là, et tout surgit de lui."¹³*

Propos plus poétiques, à vrai dire, que métaphysiques. Et que l'on pourrait rapprocher de certaines pensées de Pascal, lequel parvenait merveilleusement bien, par l'emploi des antithèses, à renvoyer les prétentions rationnelles de l'homme à son néant :

"Connaissons donc notre portée; nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini."¹⁴

Mais cette référence au néant visait avant tout à provoquer chez l'athée ou l'incroyant une réforme de la pensée et des mœurs en vue d'une conversion dont la foi chrétienne, pour Pascal, était le but ultime. Ce qui n'est pas le cas des écrits des maîtres zen qui conjoignent dans leur pensée, la vacuité, signe de nihilisme, avec l'exaltation de la Nature, qui marque leur éternalisme. De fait, une forme de panthéisme, influencé sans doute par le taoïsme, autrement dit une sacralisation de la Nature ou du Cosmos traverse toute la pensée du Ch'an et du Zen. Ce panthéisme, en tant que conception ontologique de la Nature - cosmique et humaine - est le pendant ou le corollaire du nihilisme. D'où le thème zen, analysé ici, de "naturel" qui est couplé à la vacuité, l'un appelant l'autre.

Un disciple d'un autre maître contemporain écrit sur le même sujet :

"Notre essence originelle est vacuité, pureté et contient en virtualité l'ignorance (...). Les phénomènes de la conscience apparaissent et disparaissent, surgissent de la vacuité et retournent à la vacuité."¹⁵

Tout ainsi est contenu dans cette "essence" originelle qui possède paradoxalement tous les traits de l'Être métaphysique. Et de citer Maître Eckhart, référence devenue incontournable dans ce type d'ouvrages à tendance anti-intellectualiste et à finalité syncrétique :

"Tout ce qui est créé est néant. Toutes choses sont tirées du néant et c'est pourquoi leur véritable origine est le néant."¹⁶

12 Cf. J. Laurent et C. Romano (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, P.U.F., 2006, p.384 : "Le principe de raison suffisante est au cœur de ce que Leibniz nomme "la métaphysique réelle" (...). *Nihil est sine ratione*, rien n'est sans raison, permet, en effet, de répondre à la question "pourquoi il y a quelque chose et non pas plutôt rien?" "

13 Cf. S. Suzuki, *Esprit Zen, esprit neuf, op. cit.*, pp.137-138.

14 Cf. Pascal, *Pensées* [Ed. Brunschvicg], Paris, Garnier, 1964, p.90 (pensée -72).

15 Cf. E. de Smedt, *Zen et Christianisme, et l'enseignement de M. Deshimaru*, Paris, A. Michel, 1990, p.128.

16 Cf. E. de Smedt, *Zen et Christianisme, op. cit.*, p.129. Avec malheureusement une ignorance totale de la pensée du théologien et du contexte philosophique médiéval dans lequel celle-ci s'inscrit. Voir, K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la "mystique" allemande*, Paris, Vrin, 2008. Et A. de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Le Seuil, 2003. Le thème de l'anéantissement est omniprésent chez Maître Eckhart. Voir, Ch. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes à sa définition par Benoît XII*, Paris, École Française de Rome, 1995 p.329: "L'accès à la béatitude passe par une **régression** de la créature en deçà de la création, vers une existence éternelle qu'elle aurait eue en Dieu. Elle est ainsi pensée comme un retour vers l'origine, où la téléologie des fins dernières de l'homme se retourne en une archéologie de son hypothétique origine éternelle. Cette archéo-théologie d'Eckhart décrit la déification de la créature comme un

Le néant pour Maître Eckhart se substitue ainsi au divin et anéantit, c'est le cas de le dire, tout ce qui est créé, au motif que toute création ou toute créature proviendrait du néant - sans doute par une opération de type *ex nihilo* - et serait condamnée à y retourner.

On trouve un refrain identique chez des auteurs tibétains qui tentent de contrecarrer l'ontologie et l'éternalisme répandus dans le tantrisme qu'ils pratiquent par des arguments tirés de la vulgate nâgârjunienne :

*"Les agrégats, les sphères psychosensorielles et les éléments sont vides tant au-dedans qu'au dehors. Rien n'a d'essence, rien n'est là: le caractère premier des choses est l'essence même de l'espace."*¹⁷

Et d'ajouter :

*" Le monde a pour essence l'espace, et l'espace n'a pas d'essence."*¹⁸

Belle formule qui s'auto-annihile, comme il se doit pour une pensée nihiliste. Ainsi, du vide au rien, puis du plein au néant et retour, le cercle nihiliste semble tracé une fois pour toutes. Malheureusement, ce type de formulations, trop souvent provocantes, n'explicitent à vrai dire pas grand-chose, et obstruent plus l'intelligence de ce que nous sommes qu'elles n'apportent de lumière sur notre condition. Car ce néant, censé "être" omniprésent, ne se différencie guère, de fait, de l'Être lui-même, tant il lui est semblable et l'appelle, non comme son contraire, son envers ou son complémentaire, mais comme son double. De plus, en insistant sur ce "rien" ou ce "néant", ces auteurs font aussitôt la part belle à un nihilisme qu'aucune autre réalité ne vient contrecarrer ni contrebalancer.

Or, c'est l'une des marques indéniables du bouddhisme Mahâyâna, depuis la pensée de Nâgârjuna, que de traiter de la vacuité comme on traite philosophiquement de l'Être, et de confondre systématiquement les caractéristiques de l'Être avec celles du vide ou du néant, sous prétexte que l'un donnerait naissance à l'autre, ou s'y originerait de façon circulaire. Cercle dialectique qui reste bien évidemment à démontrer. Passer de l'Être au Néant est ainsi devenu un jeu littéraire auquel se sont prêtés sans vergogne tous les maîtres du Ch'an et du Zen. Pris au jeu de leurs saillies poético-spéculatives, quoique dépourvues de véritable enjeu existentiel, ils en viennent toujours à omettre la place centrale de l'acte. Autrement dit le *karma* et ses effets¹⁹.

De fait, c'est une constante dans le Zen depuis les spéculations nâgârjuniennes que d'oublier sciemment l'acte et ses redoutables conséquences, ou de les minimiser. Et, par là même, de congédier le mal et l'Histoire au profit l'obsession du thème de l' "*ici et maintenant*" et d'une esthétisation du monde qu'un ensemble d'arts - comme la calligraphie, l'ikebana, le maniement du sabre, la cérémonie du thé, les arts martiaux, l'aménagement des jardins... - vient abondamment exploiter. Cette obsession du présent immédiat et cette esthétique naturaliste se sont substituées à l'acte et à la causalité. L'absence de toute morale, remplacée par cette esthétique²⁰, peut ainsi se développer au sein même d'une conception

anéantissement qui la mènerait en deçà du moment de sa création. Mieux, la "percée" de l'homme pauvre le ferait parvenir au-delà de toute **dualité** : celle de sa volonté et celle de Dieu (...)" (c'est nous qui surlignons).

17 Cf. K. K. Palden et M. K. Seunam, *Comprendre la vacuité*, Peyzac, Ed. Padmakara, 1993, p.220.

18 Cf. K. K. Palden et M. K. Seunam, *Comprendre la vacuité, op. cit.*, p.220. Aujourd'hui, le concept physique d'espace sans essence ne serait certainement plus valide.

19 C'est constatable, par exemple, dans le collectif : *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons, op. cit.*, qui fait l'historique du Ch'an et du Zen, et où seul le premier article évoque rapidement la notion du *karma*.

20 Comme si le beau pouvait remplacer ou évincer le bon, le bien et le juste.

reconstituée et artificielle de l'harmonie cosmique, laquelle est vénérée comme la manifestation d'un principe divin ou supérieur auquel le moine est appelé à s'identifier²¹. Inciter au lâcher-prise, ou prôner un détachement global, est une chose. Produire et se nourrir d'assertions qui inclinent vers le nihilisme et le panthéisme en est une autre. Et l'on n'a jamais constaté qu'aucun de ces auteurs soit seulement parvenu à en saisir la différence, encore moins à la spécifier comme ils l'auraient dû s'ils avaient été instruits du risque inhérent à ce type de généralisation abusive, surtout dans la présentation de leur sagesse. Le fait est que ce nihilisme, exposé de façon poétique pour mieux échapper à la critique, contredit l'un des piliers de la doctrine du Bouddhisme, et ruine l'équilibre de sa pensée. Le nihilisme peut ainsi prendre des aspects esthétiquement séduisants qui flattent la sensibilité ainsi qu'un anti-intellectualisme toujours primaire. Il se décline alors en slogans que l'on peut utiliser pour faire obstacle à des analyses plus sérieuses qui nécessitent à la fois une argumentation solide, un sens de la démonstration logique ainsi qu'une grande érudition.

Par exemple, lorsqu'un maître zen cite ce verset d'un *sûtra* du Mahâyâna :

"Le Bodhisattva Avalokiteshvara voit que tout est vacuité, il oublie ainsi toute souffrance", puis, le commente en affirmant que :

*"Ce n'est pas après la réalisation de cette vérité qu'il surmonta la souffrance - réaliser ce fait, c'est être libéré de la souffrance. La réalisation de cette vérité est donc le salut même."*²²,

il omet manifestement de préciser deux choses :

- tout d'abord, que le bodhisattva en question n'est pas un être humain ayant historiquement existé. Mais il n'est qu'une forme allégorisée de la vertu de compassion²³. En effet, celui-ci n'est qu'une figure légendaire, une création littéraire inventée à des fins pédagogiques. Il n'a donc jamais existé un tel bodhisattva qui aurait miraculeusement atteint la délivrance grâce à l'enseignement contenu dans ce *sûtra*. Comment serait-il possible, de ce fait, de suivre son exemple et de prendre au sérieux son enseignement ?
- Ensuite, que le vide ou la vacuité qui est ainsi mentionnée n'est pas la caractéristique de l'Éveil parfait, mais simplement un état de conscience particulier que l'ancien Bouddhisme a d'ailleurs parfaitement thématiqué et défini. De fait, il s'agit du troisième *samâpatti*, ou état méditatif subtil, dans lequel le méditant parvient à la sphère dite "*de la vacuité*"²⁴. Celle-ci succède à cinq premiers états, et précède deux autres sphères subtiles²⁵ avant l'Éveil

21 On retrouve une même conception amoralisée ou immorale dans le tantrisme hindou et ses écoles, comme le Shivaïsme du Cachemire. Par ex., ce texte de D. Odier : "Ce yogin réalise qu'il n'est pas lié par l'acte karmique, qu'il n'y a pas d'impureté ni de dépendance et que rien ni personne ne peut le priver de Conscience. "Alors, pénétré de l'identité du Soi et de la Conscience, du corps et de la Totalité, il est l'égal du Divin." Phrase copiée sur le site : eveilimpersonnel.blogspot.fr/2007/09/reconnaissance-spontane-daniel-odier.html. Voir, nos articles: "Du *nirvâna* bouddhique aux paradis du tantrisme", et : "Le tantrisme hindo-tibétain. Essai d'analyse anthropologique et psychanalytique", consultables sur le site: "Theravâda publications".

22 Cf. S. Suzuki, *Esprit Zen, esprit neuf, op. cit.*, p.144.

23 Comme on peut le voir sur de nombreuses représentations ou sur photos de sa tapisserie ou de sa statue. Voir, par ex., A. Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Paris, A. Michel, 1996, avec l'illustration de la p.4: "Avalokitésvara".

24 Cf. *Dîgha-nikâya* [trad. M. Wijayarajna], Tome II, Paris, Lis, 2008, p.433: "Ayant complètement dépassé la Sphère de la conscience infinie, on arrive à l'idée "tout est vide", et ayant atteint la Sphère de "tout est vide", on demeure dans cette Sphère de tout est vide." Et aussi, p.475.

25 Ou états de conscience modifiés.

complet, lequel n'est pas réductible à la seule vacuité ni à sa compréhension ou sa réalisation²⁶.

Dès lors, comment un bodhisattva pourrait-il atteindre l'Éveil seulement à partir de la sphère de la vacuité ? Et être par là même définitivement libéré de la souffrance, état que seul l'Éveil et l'accès au *nirvâna* peuvent conférer ? Cependant, le fait d'avoir spécifié dans le sūtra du Mahâyâna que ce même bodhisattva mythique ait atteint le "*salut*" par la réalisation de la vacuité, signe immédiatement la tendance nihiliste de ce courant.

Par ailleurs, comme nous l'avons indiqué plus haut, le nihilisme arboré par le Zen se voit contredit par la référence à un éternalisme qui plonge ses racines dans le taoïsme, et dans des visions cosmologiques antiques. En témoignent les enseignements des maîtres zen contemporains qui insistent, dans une version souvent New Age, sur le sens cosmique de la méditation :

*"Notre corps, notre esprit existent éternellement. Ils sont ku, c'est-à-dire rien, et ce rien est tout, c'est-à-dire l'univers."*²⁷

Cette éternité, dont non seulement l'esprit, mais aussi le corps, seraient dotés, est une aberration que le Bouddhisme ancien n'aurait pas tolérée, même pour des motifs poético-métaphysiques ou pédagogiques. Malheureusement, si ces positions expriment l'ambiguïté spirituelle du Ch'an et du Zen, elles ne disent rien de ce que le Bouddhisme propose comme voie spirituelle pour accéder à la délivrance. Et que ces derniers semblent d'ailleurs ignorer.

La fascination du Zen pour la vacuité et le néant a donc conduit ce courant à des contre-sens et des mécompréhensions qui l'ont mené à des impasses qu'il est aisé aujourd'hui de constater, mais que peu de pratiquants osent relever.

II - Conséquence des erreurs : scepticisme et relativisme

Ces deux conceptions apparaissent souvent mutuellement, de sorte qu'en relevant un trait sceptique dans un texte, on peut aussi constater qu'une tendance relativiste y est contenue, comme son corollaire²⁸.

Le scepticisme a fait florès depuis les assertions de Nâgârjuna, comme celle-ci :

*"Les Bouddha disent : Qu'est-ce que le Vrai ? Qu'est-ce que le Faux ? Le Vrai et le Faux sont tous deux inexistantes."*²⁹

Ce scepticisme est aussi manifeste dans le Zen. Par exemple, dans un traité où il est écrit :

*"Les transformations illusoires n'étant pas vraies, qui aurait tort ou raison ? L'erreur étant irréaliste, qu'est-ce qui existe ou n'existe pas ?"*³⁰

Avec de telles affirmations, qu'aucun *sūtra* antique pourtant ne vient conforter, la voie est libre pour une vision à la fois nihiliste, du point de vue métaphysique, sceptique, quant à la question de la vérité, et relativiste, en éthique. En effet, à suivre cette pensée, il n'y aurait de vérité ni dans la morale, ni dans la vie, ni dans la pensée, ni même dans le Dharma.

26 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravâda*, Paris, Asia, 2009, pp.118, 119, 130, 136.

27 Cf. T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, Paris, A. Michel, 1981, p.95.

28 On trouve cet état d'esprit dans le relativisme subjectif contemporain qui oppose une attitude de retrait à tout ce qui touche les questions essentielles et existentielles, renvoyant chacun à son "ressenti" ou à son "vécu", et dont la position relativiste ne peut être que sceptique.

29 Cf. C. Petitmengin, *Le Chemin du milieu. Introduction à la vacuité dans la pensée bouddhiste indienne*, Paris, Dervy, 2007, p.77.

30 Cf. *Le traité de Bodhidharma, Première anthologie du bouddhisme chan*, [trad. B. Faure], Paris, Le Mail, 1986, p.74.

N'existeraient que des points de vue qui ressortissent à un "dualisme" toujours honni, telles des opinions qui se contredisent, s'opposent et finissent heureusement par se dissoudre dans le vide³¹.

Mais ce postulat relativiste n'est pas sans faille, et une critique un peu savante peut en venir à bout.

En effet, affirmer qu'il n'y a ni vrai ni faux et que la vérité est à la fois introuvable, inaccessible ou inexistante, ou encore qu'elle ne se différencie pas de l'erreur ou de l'illusion, sont des positions aussi éthiquement intenables que philosophiquement réfutables. C'est ce qu'un auteur contemporain explique parfaitement :

*"Affirmer, par exemple, qu'il n'y a plus de vérité accessible, c'est contredire la prétention à la vérité qui est impliquée par le fait même [de ce] que j'affirme."*³²

De fait, le rejet sceptique de toute vérité, ou même de toute certitude, se fait au nom d'une conception implicite de la vérité, censée être supérieure aux autres visions. Cette conception permet d'affirmer arbitrairement qu'il n'existe pas de vérité, ou que celle-ci est indémontrable, voire inaccessible.

Or, cette affirmation se présente paradoxalement sous la forme d'une même proposition qui est à la fois sceptique - la vérité, d'une part, est décrétée **inaccessible** -, et dogmatique - la vérité, d'autre part, est **décrétée** inaccessible. Affirmation au nom de laquelle on se prononce ensuite catégoriquement ou dogmatiquement. Cette attitude est donc contraire à la position sceptique qui se veut antidogmatique, mais elle permet d'imposer ce point de vue, en le déclarant neutre par ailleurs - ce qu'il n'est évidemment pas -, tout en discréditant les autres³³. Le scepticisme de Nâgârjuna et de ses disciples est donc, de ce fait, intenable et ne repose pas sur des arguments solides. Car la vision de la vacuité ne représente qu'un aspect, partiel, de la véritable nature des choses et de leur ordonnancement.

Ces trois conceptions philosophiquement négatives ont cependant reçu un large accueil en Occident, avec la vague du New Age, du déconstructionnisme, de la critique de la rationalité et de l'Occident, et de tout ce que la contre-culture a pu secréter pour saper et contrecarrer les efforts de la pensée et de l'intelligence tout au long du XIXe et du XXe siècle, au moins depuis le romantisme³⁴.

31 Cf. L. Viévard, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karunā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, Paris, Collège de France, 2002, pp.86-89.

32 Cf. R. Barbaras, *La perception*, Paris, Vrin, 2009, p.46, note 1.

33 En fait, en énonçant que la vérité est inaccessible, on affirme trois choses, mais sur deux plans différents. Dans un premier temps, l'affirmation que la vérité est inaccessible (1) se veut supérieure à un premier jugement sur la vérité, qui énoncerait que la vérité est accessible. Cette affirmation devient donc un **jugement de vérité** (2) qui se veut supérieur au premier. Puis, dans un second temps, on pose ce jugement qui est de nature dogmatique - la vérité étant **décrétée** inaccessible -, alors qu'il est censé être sceptique - la vérité étant décrétée **inaccessible** -, ce qui est contradictoire (3). En effet, d'un point de vue sceptique, si la vérité est inaccessible, alors il n'y a pas à se prononcer pour ou contre. Ce que réfute aussitôt la prise de position dogmatique qui décrète la vérité comme étant un bien inaccessible.

34 On peut en avoir une bonne présentation et une critique pertinente dans l'ouvrage de C. Strenger, *La peur de l'insignifiance nous rend fous*, Paris, Belfond, 2013.

L'anti-intellectualisme prôné par le Zen³⁵ - renforcé, dans le bouddhisme tibétain, par les pratiques ésotériques du tantrisme -, a été porté aux nues par un grand nombre d'adeptes occidentaux pour qui l'affectif et le règne de l'émotivisme ont paru supérieurs à l'exercice de la raison³⁶. Alors que le Bouddhisme traditionnel, de son côté, n'a cessé d'insister sur les ravages et les erreurs opérés par les sensations, les passions et les émotions, ces courants ont soutenu que l'effort rationnel n'avait aucune valeur et qu'il ne pouvait être un moyen de délivrance ou de vérité. Pire encore, puisqu'il représente, selon eux, un obstacle à l'évolution spirituelle.

Or, rien n'est plus faux. En effet, l'Éveil du Bouddha signifie explicitement, par son nom même³⁷, l'effort de l'intelligence en vue de dépasser l'état de souffrance dans lequel tout homme a sombré au moins depuis sa naissance, et de le comprendre parfaitement. L'étymologie nous renseigne sur ce sujet essentiel :

*"La racine sanskrite budh- désigne, au sens propre, le passage de l'état de sommeil à celui de veille mais aussi, au sens figuré, la prise de **conscience** de la nature véritable des choses. En ce sens, le bodhisattva, qui était sujet au samsâra, est devenu un Éveillé dès lors qu'il a pris **conscience** de son mécanisme et découvert le moyen de l'enrayer. L'Éveil est donc affaire de **connaissance**."*³⁸

Comment donc prétendre ensuite que l'Éveil soit un phénomène inaccessible à l'entendement et qu'il surpasse l'intellect et la raison, puisque, au contraire, il dépend d'eux ? Contre ces principes, qui forment désormais une évidence, les courants du Ch'an et du Zen ont systématiquement dénigré la dimension intellectuelle au profit d'un irrationalisme qui n'a rien de bouddhique. En témoignent ces lignes d'un auteur contemporain :

35 Cf. T. Deshimaru, *La pratique du Zen, op. cit.*, p.26, 28, 33. Et, D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, Paris, A. Michel, 2003, p.1144: "Dans le Zen les faits d'expérience sont estimés plus que des représentations, des symboles et des concepts, (...) Le Zen est par conséquent un empirisme radical." Mais la pensée et la discursivité ne sont-elles pas, elles aussi, des faits d'expérience? Voir, *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons, op. cit.*, pp.260-261 : "Le satori ou illumination des maîtres anciens était ineffable et incommunicable. Il ne résultait pas de la pensée ou du raisonnement, mais était une vérité d'expérience dépassant et surpassant l'intellect. Ne le comprenant que trop bien, ils ne tentèrent pas de décrire leurs expériences en mots. Ils savaient que des explications verbales étaient vaines pour conduire leurs disciples à la réalisation." Mais avec quoi ces maîtres anciens auraient-ils compris leur illumination, si ce n'est avec leur intellect ? Et comment le Bouddha lui-même aurait-il pu alors décrire son Éveil, et transmettre sa découverte et son enseignement, si celui-ci surpassait l'entendement, l'intellect et le langage, ou s'il était ineffable et incommunicable ?

36 Et ce, depuis les ouvrages d'E. Herrigel et d'A. Watts, pour le Zen, et d'A. Govinda et d'A. David-Neel, pour le tantrisme tibétain. Voir, A. W. Watts, *Le bouddhisme zen*, Paris, Payot, 2002. E. Herrigel, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, Paris, Dervy, 1998. A. David-Neel, *Les enseignements secrets des bouddhistes tibétains*, Paris, Adyar, 1996. W.Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes*, Paris, Maisonneuve, 1987. J. van de Wetering, *Le miroir vide*, Paris, Le Seuil, 1972. R. Linssen, *Le Zen*, Paris, Marabout, 1969. A. Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine, op. cit.* K. Graf Dürckheim, *Hara. Centre vital de l'homme*, Paris, Le Courrier du Livre, 1974.

37 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravâda, op. cit.*, p.12.

38 Cf. G. Ducœur, *Initiation au bouddhisme*, Paris, Ellipses, 2011, p.334 (c'est moi qui surligne). Voir aussi, A. Bateau, *Bouddha*, Paris, Seghers, 1962, pp.90-93. L'analyse étymologique et philologique est refusée dans le Mahâyâna et ses courants qui lui ont substitué une dialectique arbitraire, l'esthétique poétique et le recours à l'ésotérisme. On peut constater cette déviance et cette errance néfastes dans la philosophie occidentale avec le cas exemplaire de la pensée heideggerienne. Voir, F. Rastier, *Naufrage d'un prophète. Heidegger aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 2015.

"Aussi voyons-nous que l'illumination n'est pas l'issue d'un processus intellectuel, ou une idée suit l'autre dans un ordre logique aboutissant à une conclusion et à un jugement. Il n'y a dans l'illumination ni processus ni jugement (...)"³⁹.

L'ensemble de l'itinéraire spirituel du Bouddha, où celui-ci intègre à chaque étape ce qui se déroule en lui pour en proposer une représentation, notamment dans les Quatre vérités, puis lors de la compréhension analytique de la production conditionnée, contredit formellement et condamne définitivement ces assertions sans fondement, inspirées de pratiques qui ne doivent rien au Bouddhisme premier.

III - Le koan zen : un exemple de mystification spirituelle

Les contre-sens, dans l'histoire littéraire du Ch'an et du Zen, abondent et se sont multipliés de façon inversement proportionnelle à leur oubli du Bouddhisme ancien.

Ainsi, les méthodes du *koan* emploient-elles des images qui n'ont aucun fondement d'un point de vue bouddhiste⁴⁰. Celle de la recherche d'un improbable "visage originel", par exemple, dans le Ch'an, et promis à un grand avenir, est édifiante à cet égard. Elle appartient à la légende du sixième patriarche, Houei-neng, et à l'un de ses premiers disciples auquel il vient de remettre sa robe de moine :

"Il s'arrêta hésitant et tremblant de crainte sacrée. "Je viens ici, dit-il enfin, pour obtenir la foi et non la robe. O moine, mon frère, je t'en prie, dissipe mon ignorance!" Le sixième patriarche lui dit alors: "Si tu viens pour la foi, mets un terme à tous tes désirs frénétiques. Ne pense pas au bien, ne pense pas au mal, mais vois à quoi ressemble en ce moment le visage que tu avais à l'origine, et même avant ta naissance".⁴¹

Pour l'historien du Zen que fut D. T. Suzuki, ce thème de la recherche du visage originel inaugure les nouvelles méthodes comme la pensée innovante du Ch'an, puis du Zen, sur fond de réaction anti-intellectualiste⁴². Mais cette thématique de l'origine, d'un point de vue bouddhiste, est aussi artificielle qu'invalides. Elle ne possède aucun fondement spirituel, de même qu'il est impossible de lui attribuer une quelconque source littéraire religieuse solide et sérieuse⁴³.

39 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen, op. cit.*, p.80. L'auteur confond l'illumination avec le nirvâna.

40 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, Paris, A. Michel, 2003, ch. IX et X.

41 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen, op. cit.*, p.248. Pour d'autres traductions, voir Th. Hoover, *L'expérience du Zen*, Paris, A. Michel, 1989, p.80: "Ne pense pas au bien, ne pense pas au mal, dis-moi quel était le visage que tu avais à l'origine, avant que ton père et ta mère ne soient nés." Et, Fa-Hai, *Le Sôûtra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng*, [trad. P. Carré], Paris, Le Seuil, 1995, p.159: "Ne pensez ni au bien ni au mal, et sur-le-champ montrez-moi votre visage originel."

42 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen, op. cit.*, p.248. Sur ce thème, voir aussi T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, Paris, A. Michel, 1981, p.123: "Vous devez en conséquence abandonner une pratique fondée sur la compréhension intellectuelle, courant après les mots et vous en tenant à la lettre. Vous devez apprendre le demi-tour qui dirige votre lumière vers l'intérieur, pour illuminer votre vraie nature. Le corps et l'âme d'eux-mêmes s'effaceront et votre visage originel apparaîtra." Et, E. de Smedt, *Zen et Christianisme, op. cit.*, p.59: "Dans le Zen, à travers zazen, nous revenons à la condition originelle."

43 Il en est de même du thème du miroir, d'origine taoïste. Voir, *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons, op. cit.*, pp. 167-177. D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen, op. cit.*, pp. 170ss. Et aussi, *Entretiens du maître de dhyâna Chen-Houei du Ho-Tsô*, [trad. J. Gernet], Paris, E.F.E.O., 1977, pp.31-33.

En effet, le *samsâra* et les réincarnations successives sont conçus, par définition, comme étant sans commencement ni fin⁴⁴. À quoi donc pourrait ressembler un visage "originel" d'avant la naissance, ou d'avant les renaissances, puisqu'il n'y a aucune origine des naissances et des êtres pour le Bouddhisme, du fait même que le *samsâra* ne possède ni commencement ni fin⁴⁵? Du fait aussi que cette absence de fin et de commencement désigne le contraire d'une vacuité de type métaphysique.

Autrement dit, dans le champ de la pensée bouddhiste, se remémorer le visage d'avant sa naissance est une opération toujours possible ou envisageable, puisque les naissances n'ont pas de commencement et se sont succédées quasiment depuis des temps immémoriaux⁴⁶. Il est donc possible, logiquement au moins, de retrouver son visage d'avant sa dernière naissance. Et c'est sans doute ce qu'a pu faire le Bouddha lorsque, dans la nuit de son Éveil, il en est venu à se remémorer ses multiples existences antérieures. Mais cet exercice de remémoration n'a évidemment rien à voir avec l'idée nihiliste ou poétique d'un visage des origines, évoquée par le sixième patriarche, comme si ce visage était un ersatz du *nirvâna* ou une épiphanie de la vacuité.

"Dans le Zen, à travers zazen, nous revenons à la condition originelle", écrit à ce sujet un autre auteur⁴⁷.

Mais quelle pourrait bien être cette condition originelle, puisqu'il n'existe à proprement parler pas d'origine ? Hypostasiée, même poétiquement et métaphoriquement comme le fait cet auteur, cette mystérieuse condition originelle n'est, en fait, qu'un leurre que le Zen propose à l'esprit en quête de lui-même. Serait-ce alors une sorte de régression psychique vers la vie intra-utérine ? Ce qui représenterait un terrible contre-sens, mais qui est pourtant affirmé presque explicitement par certains maîtres:

"Avant notre naissance, nous n'avions pas de sensations, nous faisons un avec l'univers."⁴⁸

Régression psychique et retour à l'origine formeraient-ils dès lors une thématique commune dont le Zen et sa pratique seraient les moyens appropriés⁴⁹?

De fait, l'idée d'un visage originel ne peut avoir de sens que dans un contexte où la conception d'une origine, même métaphysique, peut être définie comme telle⁵⁰. Et non dans une vision où l'origine comme point de départ supposé de l'existence n'est pas requise, ou a été réfutée comme une erreur ou un faux problème, comme c'est le cas du Bouddhisme ancien. Aussi, l'origine à laquelle fait allusion ce texte ne peut être au mieux qu'une

44 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.39.

45 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., pp.80 et 286: "(...) il s'agit bel et bien d'un cycle sans fin, dont l'origine est impossible à déterminer: " *Inconcevable est le commencement de cette errance (samsâra); on ne peut découvrir un premier commencement des êtres (...) sans fin concevable est ce samsâra*".

46 C'est d'ailleurs ce que fit le Bouddha au moment de son Éveil où il se remémora presque toutes ses vies antérieures.

47 Cf. E. de Smedt, *Zen et Christianisme*, op. cit., p.59.

48 Cf. S. Suzuki, *Esprit Zen, esprit neuf*, op. cit., p.120. D'après le Bouddhisme ancien, ce qui existait avant notre naissance est une autre existence, et non pas un néant originel.

49 On retrouve cette thématique dans nombre de mystiques même monothéistes, puisque l'origine de l'être humain n'est autre que Dieu. Revenir à l'origine, en ce sens, exprime le retour vers le divin. Mais comment appliquer cette idée et la défendre en régime bouddhique où il n'y pas de divin et où l'origine est sans fondement ?

50 L'idée d'une séparation avec l'unité originelle est d'origine hindoue ou taoïste, mais pas bouddhiste.

conception cosmologique de type taoïste, une vision métaphysique incluant un *archè* et un *télos*, c'est-à-dire un commencement, d'où aurait surgi une entité comme l'âme ou l'esprit, et une fin, vers laquelle elle devrait retourner⁵¹, comme on le constate dans les conceptions métaphysiques de l'hindouisme ou du néoplatonisme. Auquel cas, le visage originel devrait pouvoir être identifié à un principe divin ou à un Absolu, comme le Brahman du Vedânta ou l'Un du néoplatonisme. Mais rien de tel n'existe dans le Bouddhisme ancien, où le Bouddha lui-même n'a jamais atteint l'Éveil en se mettant à la recherche d'un quelconque visage originel. Comme il n'a jamais affirmé que l'Éveil se situait au-delà du bien et du mal, preuve que sa conception de cet état n'était ni relativiste ni nihiliste...

On voit donc toute l'absurdité des conseils donnés par le sixième patriarche, de même que ceux-ci ne peuvent nullement conduire à une quelconque réalisation spirituelle. Mais ils induisent en erreur son disciple qui est contraint au silence dans une situation aporétique où l'absurde l'emporte.

Le visage originel ne peut pas être un objet de méditation bouddhiste, ni celui d'une révélation spirituelle. Au pire, c'est un canular, une plaisanterie douteuse. Au mieux, c'est une technique destinée à obtenir l'arrêt momentanée de la pensée, peut-être à la façon de l'épochè du Scepticisme antique⁵². Mais cela rien à voir avec l'Éveil, ni avec la compréhension des causes de la souffrance, encore moins avec le *nirvâna*.

Au reste, si le Ch'an et le Zen s'étaient rendus coupables d'une faute commune, ou d'une sorte de péché originel spirituel et doctrinal, mais qu'aucun d'entre eux n'est parvenu à effacer, ce serait d'avoir refusé la tradition bouddhique des écritures, et de s'être volontairement et violemment affranchi du corpus de textes transmis par les courants du Theravâda. Cela est explicitement affirmé par le fondateur du Ch'an, le maître Bodhidharma :

*"Le Zen est une transmission spéciale en dehors des écritures, indépendante du mot et de la lettre, montrant directement le cœur de l'être..."*⁵³

De fait, à partir de ce principe qui fait table rase du passé, comment prétendre encore se prévaloir de l'enseignement du Bouddhisme, et a fortiori du Bouddha?

Toutefois, la contradiction est d'autant plus évidente que cette décision d'une transmission hors des écritures fut prise en se référant directement aux *sûtras* du Mahâyâna⁵⁴. Et non à partir d'une expérience originelle déterminante et inaugurale. Ce qui contredit la prétention à se passer de toute forme d'écritures.

Les paroles mêmes du premier Patriarche du Ch'an, à condition qu'elles aient été prononcées telles qu'elles, sont devenues, d'ailleurs, elles aussi, un texte appartenant au canon des écritures sacrées du Ch'an et du Zen. Et non de simples paroles répétées de bouche à oreille

51 Le terme "d'origine" est directement connoté à celui de "nature originelle", qui désigne aussi la "nature de Bouddha", sise, selon le Zen et le bouddhisme tibétain, en chaque être. Il possède une connotation à la fois métaphysique et cosmologique. Voir, T. Deshimaru, *La pratique du Zen, op. cit.*, p.27: "Retour à l'origine. Nous comprendre nous-même, nous connaître profondément, trouver notre vrai moi. Là se trouve l'essence éternelle de toutes les religions, la source de la sagesse (...)" Et, p.40: "Être silencieux: revenir à l'origine de la nature humaine."

52 Cf. F. Cossutta, *Le scepticisme*, Paris, P.U.F., 1994, pp.96-102.

53 Cf. E. de Smedt, *Zen et Christianisme, op. cit.*, p.42. D.T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, Paris, A. Michel, 2003, p.208: "Une transmission spéciale en dehors des Ecritures; Aucune dépendance à l'égard des mots et des lettres, se diriger directement vers l'âme de l'homme; Contempler sa propre nature et réaliser l'état de Bouddha." Voir aussi, *Le traité de Bodhidharma, op. cit.*, pp.92, 94.

54 Le parfait exemple en est donné par l'ouvrage majeur de D. T. Suzuki *Essais sur le bouddhisme Zen*, déjà cité, et qui ne s'appuie que sur des textes et des *sûtras*. Les autres maîtres, même contemporains, font de même. Voir, *Le traité de Bodhidharma, op. cit.*, pp.100-101.

depuis le VI^e siècle de notre ère jusqu'à nos jours. Qui plus est, aucune tradition orale de maître à disciple, qui reste une image d'Épinal, n'a jamais existé en tant que telle. Car toute transmission s'est toujours effectuée et perpétuée au fil des siècles selon des règles strictes au sein même des communautés monastiques porteuses des valeurs de sagesse traditionnelles et des canons disciplinaires en vigueur. La prétention du Ch'an et du Zen à se passer des Écritures, ou à surpasser celles-ci, est donc injustifiée, et peut même s'avérer spirituellement dangereuse ou problématique. Car on ne verrait pas de quelle tradition exactement elle pourrait se réclamer, encore moins ce qu'elle serait censée transmettre.

IV - Eveil et transmission : le problème du maître

Que ce soit dans le Ch'an, le Zen ou le tantrisme tibétain, la place du maître comme la question de la transmission de maître à disciple ont pris une importance absolument démesurée. Au point de s'être substituées à l'obtention de l'Éveil lui-même et à la Voie pour y accéder.

Cette transmission implique à la fois une relation étroite entre un maître et un disciple - semblable à celle qui existe en Inde entre un brahmane et son élève, ou un gourou et son disciple⁵⁵ - et un rite d'initiation secrète⁵⁶. Plus précisément, la mystique du "lignage" spirituel, en vogue dans le tantrisme tibétain, semble être totalement calquée sur les règles de transmission héréditaire des grandes familles royales et aristocratiques de ce pays. Le caractère spirituel de transmission a ainsi pris la place des vertus traditionnelles, imaginairement associées au sang ou au gène. Il est étrange qu'un tel fantasme héréditaire fasse encore l'objet d'une croyance de la part d'êtres que l'on dit "éveillés" et de leurs disciples⁵⁷.

D'un point de vue psychologique, le thème du maître est corrélé à celui de la paternité symbolique⁵⁸. Le père, symbolique ou spirituel, est censé suppléer aux faiblesses ou à l'absence du père réel et biologique. Tous ceux qui, dans leur existence, ont souffert d'une manière ou d'une autre d'une relation conflictuelle avec une paternité déficiente - c'est-à-dire, en fait, la majorité des adolescents occidentaux depuis au moins un siècle -, ne peuvent éprouver que fascination ou attirance pour ce type de paternité symbolique qui cumule, en apparence, toutes les qualités. C'est l'une des raisons qui explique l'immense succès des gurus et des lamas en Occident où la paternité n'a jamais été aussi profondément remise en cause ni autant accusée de tous les maux. Une autre raison de ce succès se réfère au besoin impérieux d'intercession entre le monde de l'au-delà et le monde terrestre, éprouvé par toutes les personnes qui se sentent psychologiquement perdues ou abandonnées. Les maîtres, les gurus et autres dalaï-lama font ainsi office d'intercesseurs religieux pour des esprits encore incapables d'avancer seuls sur la Voie, c'est-à-dire dont l'autonomie spirituelle est encore à venir. Ce type de dévotion inconditionnelle engendré par le besoin d'un maître s'appuie toujours sur une faiblesse psychologique et un manque affectif évident.

Malheureusement, les risques encourus par l'engouement suscité par le culte des maîtres - de l'ordre de l'infantilisation psychologique, ou de l'aliénation-, sont bien réels et ne peuvent

55 Pour un exemple dans une tradition hindoue syncrétique, voir, S. Muktananda, *Le jeu de la conscience. Autobiographie spirituelle*, Syda Foundation, 2008, ch.3: "De la grandeur du Guru".

56 Voir, par exemple, Fa-Hai, *Le Soutra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng*, op. cit., pp.27, 153-155.

57 Nous renvoyons, sur ce sujet, aux travaux de Marion Dapsance.

58 Cf. V. Saroglou, *Structuration psychique de l'expérience religieuse. La fonction paternelle*, Paris, L'Harmattan, 1997.

être contrecarrés par les pratiques en vigueur qui impliquent un dévouement parfois sans faille et une obéissance souvent aveugle. De plus, ce culte, très idolâtrique au demeurant, fait systématiquement obstacle à la capacité d'accéder, un jour, à la paternité. Le disciple reste ainsi un disciple à vie, c'est-à-dire un serviteur zélé ou un inférieur qui doit se contenter de son statut. La quête de l'autonomie, morale et spirituelle, de ceux qui s'engagent ou se sont engagés dans les courants spirituels orientaux comme le yoga, le Zen et le tantrisme, se referme donc paradoxalement sur elle-même en suscitant ses contraires : la dépendance spirituelle et la régression psychologique.

Dans le Ch'an et le Zen, on parle de transmission d'esprit (du maître) à esprit (du disciple). C'est la fameuse formule zen : "*i shin den shin*", c'est-à-dire "*de mon âme à ton âme*" ou encore "*de mon cœur à ton cœur*", propre à la tradition de la transmission de l'Éveil direct ou subit⁵⁹:

*"Le disciple qui suit un vrai maître reçoit ses instructions et les applique dans sa pratique de zazen et dans celle de tous les actes de la vie quotidienne. Ainsi, le corps et l'esprit du disciple deviennent-ils un et même avec celui du maître, comme l'eau transvasée d'un récipient à un autre. Telle est la transmission directe de l'éveil du maître à disciple."*⁶⁰

Il en est de même dans le tantrisme tibétain, dont les méthodes sont identiques à celles des autres tantrismes hindous, et où la figure du maître, ou du "lama-racine", est incontournable⁶¹:

*"Le maître (...) incarne le cœur de la transmission au cours des initiations et avec lequel s'établit le lien sacré (samaya). La filiation spirituelle ininterrompue est essentielle au même titre que la préparation du disciple. Le maître représente également la force intérieure du méditant que le guide vers la sagesse."*⁶²

L'omnipotence dont le lama est créditée, en termes spirituels et psychologiques, révèle la représentation infantile et magique que le tantrisme accorde à cette figure apparemment incontournable et censée être reliée secrètement à un bouddha originel totalement mythique et imaginaire⁶³. C'est de cette filiation spirituelle, et de sa non interruption, que dépendent directement d'ailleurs le succès du disciple ainsi que son improbable salut. Ces derniers sont synonymes d'acceptation du disciple dans cette filiation, et signifient son intégration dans le groupe constitué de ces mêmes maîtres et disciples. En cas de rupture de sa part, ou de rejet de la part du maître ou de la communauté, ses chances de réussite spirituelle se réduisent immédiatement et deviennent plus qu'aléatoires, voire inexistantes. Mais, lorsqu'on approfondit cette notion de maître ou de lama, ainsi que celle d'initiation tantrique, et que l'on se donne la peine de lire simplement ce que certains Rinpochés ont écrit à ce sujet, on ne peut être que frappé par les caractéristiques malsaines et psychotiques

59 Cf. Fa-Hai, *Le Sôutra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng*, op. cit., p.27. *Discours et sermons de Houei-nêng, sixième patriarche Zen*, [trad. L. Houlné], Paris, A. Michel, 1984, p.47.

60 Cf. *Le trésor du Zen. Textes de Maître Dogen* [trad. et comment. par T. Deshimaru], Paris, A. Michel, p.122. Voir aussi, *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons*, op. cit., pp.26-27. Et, T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, op. cit., p.139: "L'esprit du disciple et du Maître doivent s'harmoniser, communier. Les deux consciences fusionnent.(...) Tel est l'enseignement du Maître au disciple, sans fin, éternel."

61 Cf. K. Rinpoché, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.248-250.

62 Cf. A. Grosrey, *Le grand Livre du Bouddhisme*, Paris, A. Michel, 2007, p.186.

63 Cf. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op. cit., art. "maître spirituel", pp.345-346.

que celles-ci contiennent, comme les dangers auxquels tous les initiés s'exposent incidemment:

"L'expérience tantrique ne peut se produire sans une transmission d'un gourou, d'un vidyadhara (ce qui veut dire "détenteur de la folle sagesse"⁶⁴). (...) On ne peut maintenir sa propre existence en tant que "moi-même". Ce moi est devenu complètement dévoué, il s'est totalement ouvert en s'abandonnant au monde créé par le gourou. Le monde qu'il crée n'est pas particulièrement agréable. Il peut tout aussi bien s'avérer déplaisant ou effrayant. Et beau en même temps. La raison pour laquelle le monde créé par le gourou a tendance à être irritant, c'est qu'à ce stade le gourou dépasse le rôle d'ami spirituel et commence à agir en dictateur. Il se mêle de vos affaires à fond (...). C'est pour cette raison que la tradition tantrique est considérée comme très dangereuse. Selon la formule traditionnelle, vous pouvez soit faire l'amour à votre gourou comme à un être divin, soit le tuer."⁶⁵

On ne saurait être plus explicite. Et les mentions de l'acte d'amour et du meurtre résument à aux seuls l'aspect profondément transgressif ou subversif du tantrisme⁶⁶.

Or, d'après les récits dont nous disposons⁶⁷, l'Éveil - celui du Bouddha lui-même et que le Bouddhisme entend défendre et respecter - n'a rien de commun avec ces pratiques religieuses ambiguës. En effet, l'Éveil, au sens bouddhiste, n'est pas de l'ordre d'une transmission de maître à disciple, ni d'une initiation religieuse ou secrète. Il n'est ni un pouvoir que l'on confère, ni un choc que l'on provoque, ni une grâce que l'on reçoit. Mais c'est une opération psychique et spirituelle entièrement personnalisée, qui est aussi le fruit d'un processus intérieur, à la fois parfaitement singulier et individualisé⁶⁸. Et qui le demeure. Ainsi, l'Éveil ne se transmet pas plus qu'il ne se reçoit, ne se répand, ne se propage, ne se partage ou ne se distribue. Il n'est pas de l'ordre d'une initiation, d'une entrée dans un ordre, une secte ou une confrérie. Et ne se confond pas avec un flux immatériel ou un don surnaturel. De même, il ne résulte pas de l'influence d'un inconscient collectif de type jungien sur la psyché individuelle, comme on peut le constater dans le Zen et tous les phénomènes sectaires⁶⁹.

64 On notera l'oxymore, où cette sagesse est dotée ou frappée de folie...

65 Cf. Ch. Trungpa, *Tantra. La voie de l'ultime*, Paris, Le Seuil, 1996, pp.65-66. Toute la suite de ce texte est extraordinairement révélatrice de la nature des relations tantriques, de leur violence, de leur immoralité.

66 Plus loin, l'auteur énumère les habits de l'initiation, revêtus par l'initié ou le maître: "Au lieu d'arborer une couronne d'or et de bijoux, on porte une coiffure de crânes. Au lieu d'une robe ordinaire, on porte un pagne en peau de tigre. Au lieu d'un châle ordinaire, on porte un châle en peau humaine." (*Ibid.*, p.70). On appréciera ces objets rituels qui proviennent vraisemblablement de sacrifices humains.

67 Cf. A. Bareau, *En suivant Bouddha*, Paris, Félin, 2000, pp.48-51.

68 Cf. A. Bareau, *En suivant Bouddha, op. cit.* Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes, op.cit.*, p.18.

69 En ce qui concerne le Zen, voir T. Deshimaru, *La pratique du Zen, op. cit.*, p.50: "Ce qui compte au dojo, c'est l'atmosphère produite par l'interdépendance entre tous les pratiquants. Tous s'influencent mutuellement de façon inconsciente." Voir, C.G. Jung, *Psychologie et orientalisme*, Paris, A. Michel, 1985, pp.135, 145-146, ch. VIII. Et, *Les entretiens de Houang-po. Maître Tch'an du IXe siècle* [trad. P. Carré], Paris, Les Deux Océans, 1985, pp.10, 17-19.

Ce qui pose immédiatement un sérieux problème quant à la définition du satori dans le Ch'an et le Zen⁷⁰, ou de l'illumination dans le tantrisme tibétain. Car si ces états relèvent a priori d'une initiation secrète ou d'un don singulier, alors ils n'appartiennent plus à la dimension spirituelle du Bouddhisme originel⁷¹. Selon ce dernier, on peut transmettre les moyens qui pourront éventuellement produire l'Éveil dans une conscience individuelle, comme, par exemple, une certaine ascèse, ou des techniques de méditation. De même qu'il est possible de proposer des conditions adéquates à la quête spirituelle, comme la vie monastique. Mais il est impossible de transmettre l'Éveil à proprement parler.

Autrement dit, c'est par soi-même et en soi-même que l'Éveil se produit et peut se produire. Et non par une initiation religieuse, aussi secrète soit-elle.

Plus précisément encore, l'Éveil ne dépend pas d'une école, d'une tradition, d'une communauté, d'une religion ou d'un maître. Ce qui veut dire qu'il ne dépend pas d'un autre, quel qu'il soit, ni d'autre chose que de soi-même. Même sa reconnaissance ne dépend pas d'une tierce personne. Tel est l'enseignement de la vie du Bouddha. L'obtention de son éveil - qui ne fut pas l'œuvre d'un dieu, même caché en lui, ni d'une grâce particulière dont il aurait été gratifié de façon privilégiée, encore moins d'une initiation ésotérique conférée par un maître -, contredit totalement les pratiques et les conceptions dévoyées des écoles du Ch'an et du Zen, comme celles du tantrisme tibétain.

Enfin, un dernier point en ce qui concerne les questions de transmission et de succession au sein des différents bouddhismes.

Selon le Zen et le tantrisme tibétain, l'esprit du Dharma ne saurait se transmettre ni se perpétuer sans la présence incontournable de maîtres et de lamas chargés de cette tâche fondamentale. Une lignée de patriarches émaille l'histoire du Ch'an et du Zen, comme un lignage de gurus et de lamas celle du tantrisme tibétain, et qui sont censés remonter à un premier maître détenteur de la vraie Loi et de l'Éveil⁷². Ces généalogies constituent ainsi des traditions qui s'auto-légitiment en prétendant remonter aux disciples du Bouddha, voire au Bouddha lui-même. Cette légitimation a posteriori conférerait à ces traditions leur respectabilité et fonderait leur autorité. Malheureusement, deux éléments viennent contredire cette vision exotique et saper son autorité.

Le premier concerne la lignée. Plus légendaire que réelle et ne reposant que sur des données historiques difficilement vérifiables ou très fragiles, cette fiction de la lignée ou du lignage est surtout une invention destinée à conférer une autorité à des courants hétérodoxes en mal de légitimité⁷³. Ce qui est d'ailleurs étrange et contradictoire dans les cas du Ch'an et du Zen qui sont des courants dont la base doctrinale ou son ressort consiste en une démythification systématique de toutes les traditions religieuses et de tout le sacré qui peut les entourer. Recourir ensuite à un ensemble de légendes recouvert d'un vernis historique pour tenter de

70 Ainsi, celui de M. Deshimaru est empreint d'une vision cosmo-théologique hallucinante: "Il vient du Cosmos, du Bouddha ou de Dieu: c'est un présent que l'homme ne peut se faire lui-même.", in Yoka Daishi, *Le chant de l'immédiat satori*, op. cit., p.200. Il est consternant de lire que le satori serait un don provenant de Dieu comme une grâce surnaturelle! Le Zen serait-il un Christianisme qui s'ignorerait? Ou un panthéisme moderne, façon New Age? (De même, p.33). Voir aussi, *Le Trésor du Zen. Textes de Maître Dogen*, [trad. et comment. par T. Deshimaru], Paris, A. Michel, 2003, p.135.

71 Voir, pour un contre-exemple d'illumination due à une série d'initiations ésotériques situées aux antipodes du Bouddhisme, G. Kelsang Gyatso, *Claire Lumière de félicité*, Ed. Dharma, 1986.

72 Cf. P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Le Seuil, ch.7. Th. Hoover, *L'expérience du Zen*, op. cit.

73 Cf. B. Faure, *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire : genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang*, Paris, E. F. E. O., 1989.

légitimer ces courants et les transformer en une "tradition" est un contre-sens qui va exactement à contre-courant de la tendance déconstructrice qui leur est inhérente. Il en est de même du tantrisme tibétain, de sa mythologie et de son ésotérisme qui ne peuvent résister aux assauts implacables de la logique nâgârjunienne.

Le second élément provient de l'histoire du Bouddhisme et de celle du Bouddha lui-même. Juste avant sa disparition, celui-ci a pris soin de préciser qu'après sa mort, personne ne pourrait ni ne devrait lui succéder. Ni occuper sa place d'aucune façon. En revanche, ce qui conduirait moines et laïcs sur la Voie, c'est-à-dire leur lumière et leur maître, n'est autre que le Dharma⁷⁴. Si l'on tient compte de cette prescription, qui n'est pas une vague opinion et a force de volonté testamentaire, comment est-il possible ensuite de faire valoir des lignées de maîtres ou de lamas détenteurs du Savoir et du Pouvoir, quand on sait que cette conception politico-religieuse a été récusée et condamnée par le Bouddha lui-même et le Bouddhisme premier ? Se prévaloir de la pensée du Bouddha pour imposer des normes de succession qui vont à l'encontre de la Doctrine, c'est-à-dire du Dharma, ne peut être qu'un mensonge.

Dès lors, on peut constater la distance immense que ces courants ont prise avec le Bouddhisme ancien, et le dévoiement des premières pratiques du Bouddhisme infligé par leurs conceptions et leurs enseignements. Ce qui les discrédite d'autant plus qu'aucun maître zen ou lama tibétain n'a jamais cherché à comparer ses propres méthodes avec les modèles anciens, ou à les corriger à l'aune de ces derniers. Encore moins à les remettre en cause, comme si leur enseignement était à la fois le vrai Bouddhisme, la meilleure méthode existante et la seule et unique voie d'accès à la délivrance.

V - Une impasse spirituelle : le quiétisme

Le quiétisme est une tentation spirituelle à laquelle fort peu de spiritualités, d'une manière ou d'une autre, n'ont pas succombé⁷⁵.

Il se définit comme la recherche d'un état d'une passivité totale face aux opérations spirituelles qui s'opèrent dans la conscience. Et, selon les partisans du quiétisme, moins celle-ci intervient, plus ces opérations surnaturelles peuvent s'effectuer avec succès. L'homme n'est ainsi qu'un réceptacle des opérations divines ou spirituelles, et doit demeurer passif face à tout ce qui advient en lui.

Le quiétisme, en tant que courant spirituel chrétien, trouve ses origines dans les assertions de saint Paul qui a mis 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 disciples de la communauté corinthienne, le montrera clairement :

74 Cf. M. Wijayaratna, *Le dernier voyage du Bouddha*, Paris, Lis, 1998, p.182: "Après mon départ, c'est la Doctrine qui sera votre maître."

75 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." Voir notre étude: "La tentation du quiétisme dans la pensée du Bouddhisme contemporain"

"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 ?"⁷⁶

Puisque tout est don de Dieu, selon saint Paul, de quoi l'homme pourrait-il donc se prévaloir? En acceptant que tout soit don dans l'existence, et que l'homme soit lui-même le fruit d'un don divin, la seule attitude possible est de 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 cette passivité de la conscience humaine à l'égard de tout ce qui peut advenir en lui qui forme le fond du quiétisme⁷⁷.

Dans un autre contexte religieux, on trouve des signes flagrants de quiétisme dans le Ch'an et le Zen. En voici un exemple dans un ouvrage contemporain à propos de l'Éveil dans le Zen, appelé satori :

"Le satori vient inconsciemment, naturellement, automatiquement."⁷⁸

Plus précisément :

"Zazen signifie devenir intime avec soi-même. Pendant zazen, automatiquement, naturellement, inconsciemment, nous suivons l'ordre cosmique."⁷⁹

Belle définition qui emprunte autant à la poésie taoïste qu'au verbiage New Age. Cependant, une question reste posée au sujet de ce satori, notamment avec l'énumération des trois adverbes : "*automatiquement, naturellement, inconsciemment*", et qui reviennent dans les ouvrages de ce maître comme un refrain ou une rengaine spirituelle.

En effet, si nous arrivions à suivre "*automatiquement*" l'ordre cosmique, alors il ne serait pas nécessaire d'adopter la posture de zazen, ni d'accomplir des exercices spécifiques, encore moins d'entreprendre une ascèse spirituelle. De plus, si les choses advenaient "*inconsciemment*", nous ne ferions que les ignorer et n'aurions aucune possibilité de les connaître, ne serait-ce même que pour désigner cette fonction inconsciente. Comment l'Éveil ou le Satori adviendraient-ils donc ? Enfin, si ce processus s'effectuait "*naturellement*", pourquoi devrions-nous avoir recours à une culture ou à une sagesse comme le Zen qui est rien moins que naturelle⁸⁰? Autant de questions, qui restent malheureusement sans réponses, mais aussi de contradictions ne plaident guère en faveur de la pratique du Zen. Ailleurs, le même auteur écrit :

"Par la pratique de zazen nous devenons forts, inconsciemment, naturellement, automatiquement, sans aucune possibilité d'erreur sur les objets."⁸¹

Étrange formulation qui implique deux éléments contradictoires :

76 Première Épître aux Corinthiens 4, 7.

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

78 Cf. Yoka Daishi, *Le chant de l'immédiat satori*, op. cit., p.200. Voir aussi, *Le Trésor du Zen. Textes de Maître Dogen*, op. cit., p.135.

79 Cf. *Le Trésor du Zen. Textes de Maître Dogen*, op. cit., p. 60. Voir aussi, T. Deshimaru, *Zen et vie quotidienne. La pratique de la concentration*, Paris, A. Michel, 1985, p.288.

80 Insistons sur ces caractéristiques. De fait, si le satori était inconscient, pourquoi parle-t-on d'éveil de la conscience, et comment cette conscience pourrait-elle seulement savoir qu'elle est éveillée? De plus, si celui-ci était naturel, pourquoi n'existe-t-il pas dans la Nature, mais seulement dans l'être humain, qui est un être de culture? Enfin, s'il advenait automatiquement, à quoi sert donc la pratique du zen? Cette notion d'inconscient doit provenir de *l'âlaya* du Vijnânavâda et du "non-esprit" propre au Ch'an. Voir, D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, op. cit., pp.815-822.

81 Cf. T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, op. cit., p.264.

- d'une part, un exercice de méditation appelé "zazen" qui nécessite des efforts et un travail récurrent sur soi et sur le corps, surtout pour parvenir à un vrai détachement. Et qui mobilise donc la volonté personnelle en vue de poursuivre cette pratique jusqu'à son accomplissement. Ce qui contredit l'automatisme affirmé dans la phrase;

- d'autre part, un processus involontaire qui est censé se dérouler naturellement en soi, et sans aucun apport extérieur⁸². Processus que dément la référence à la "*pratique de zazen*" qui ne peut s'effectuer sans la liberté et la volonté du méditant.

Reste donc à savoir ce qu'est exactement la méditation. Est-elle un processus automatique et impersonnel ? Ou, au contraire, une pratique qui nécessite des efforts et un engagement personnels⁸³?

Si le quiétisme inclinerait vers la première définition, tout l'itinéraire spirituel du Bouddha, en revanche, est une parfaite illustration de la seconde, jusqu'à son Éveil qui ne s'est nullement produit naturellement ou automatiquement. Mais, étrangement, si le Zen et le Ch'an inclinent vers le quiétisme dans leurs textes, ils sont, en revanche, extraordinairement volontaristes dans leur pratique⁸⁴. Il est vrai que le Zen n'est pas à un paradoxe près, et qu'il en vit même très bien. Toutefois, cela ne fournit pas la réponse à la question de savoir ce qui se déroule en soi lorsqu'on médite, et surtout si la méditation est une œuvre personnelle ou un processus impersonnel. Autant d'ignorance, qui relève à la fois du quiétisme et de l'anti-intellectualisme, ne saurait déboucher sur une connaissance libératrice, ni apporter de véritable lumière spirituelle.

Le tantrisme, de son côté, a aussi développé son propre quiétisme, notamment dans des doctrines hybrides comme le dzogchen.

Là où les tantras imposent des pratiques exigeant des efforts astreignants et un long travail d'appropriation et de mémorisation, le dzogchen, quant à lui, propose une voie où il suffit simplement de reconnaître la pureté originelle des phénomènes, sans agir ni intervenir de quelque façon que ce soit⁸⁵. Bien évidemment, cette méthode se veut supérieure à toutes les autres techniques, surtout à celle de la voie dite des *sûtras* appartenant au Bouddhisme ancien, jugée arbitrairement rébarbative, incomplète et étroite⁸⁶. Qui plus est, les textes assurent que cette pratique est la voie la plus rapide et la plus efficace pour parvenir à l'état d'Éveil.

82 La référence à une absence ou une impossibilité d'erreur quant aux "objets" est tout aussi étrange, puisque dans la méditation, l'esprit s'abstrait des objets extérieurs, ou ne les perçoit que par leurs caractéristiques inhérentes : souffrance, impermanence, absence de soi. Le texte n'est pas très clair...

83 À moins d'admettre qu'il s'agit de deux moments différents dans l'itinéraire spirituel: un premier qui est de l'ordre de l'apprentissage, avec tous les efforts que cela nécessite, puis un second, qui ne peut advenir qu'après le premier et des années plus tard, et dans lequel la volonté n'intervient que fort peu, le comportement spirituel étant alors devenu naturel ou comme une seconde nature, tel un habitus. Mais s'il en est ainsi, pourquoi les livres sur le Zen n'en parlent-ils jamais?

84 Il suffit d'avoir participé à une seule séance de zazen - où la raideur de la posture le dispute au sectarisme de la pensée du président de séance, mais aussi à la rigueur de la méditation qui se déroule dans une ambiance plus stricte et plus sévère qu'un rituel religieux - pour le vérifier.

85 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, [trad. Ph. Cornu], Paris, Le Seuil, 1994, pp.74-123.

86 Cf. Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, *op. cit.*, pp.75, 82-86. N. Norbu, *Le cycle du jour et de la nuit*, Paris, Le Seuil, 2003, pp.17-32. *Les testaments de Vajradhâra et des porteurs de science* [trad. J.-L. Achard], Paris, Les Deux Océans, 1995, p.41. J.-L. Achard, *L'essence perlée du secret. Recherches philologiques et historiques sur l'origine de la Grande Perfection*, Turnhout, 1999.

Or, paradoxalement, cette méthode du "sans méthode" implique un nombre croissant de conditions et de techniques qui, dès qu'on les met en œuvre, reculent d'autant plus le moment de la délivrance, ou sursoient d'autant plus à son échéance, qu'elles nécessitent une disponibilité et un investissement personnels toujours plus importants. La pratique exigée agit ainsi de façon inversement proportionnelle à la théorie⁸⁷. Cette réalité paradoxale existe à l'instar des rituels tantriques dont les potentialités libératrices dotées, au début, des mêmes vertus miraculeuses, nécessitent, en fait, un très long apprentissage qui dément leur prétention à être des moyens directs et rapides supplantant les voies plus traditionnelles et censés même les périmer. Ainsi, le fait que les enseignements tantriques soient systématiquement divisés, dans les traités, en "*extérieure*", "*intérieure*", et "*secrète*"⁸⁸, indique déjà trois niveaux non seulement de compréhension, mais aussi de rites et de pratiques dont la mise en œuvre implique un engagement et un investissement personnels énormes. Parler ensuite de "voie rapide", "immédiate" ou "directe" est quasiment une marque d'ironie déplacée...

Cette contradiction est aussi inhérente au Ch'an et au Zen, dont l'engagement dans la pratique méditative, ainsi que l'obligation de suivre une vie monastique pour prétendre atteindre un état spirituel qui soit élevé, contredit les principes premiers affirmant une spontanéité et une immédiateté spirituelles qui ne se réalisent ou ne se vérifient que trop rarement, voire jamais⁸⁹. Dès lors, on assiste à une concurrence entre les différentes écoles qui prônent chacune une voie plus efficace et plus rapide que les autres, mais qui s'enlisent dans des descriptions détaillées infinies et dans des conditions de réalisation toujours plus difficiles à concrétiser, surtout pour des occidentaux ignorant du fonctionnement de la mentalité religieuse japonaise ou tibétaine.

Il en résulte exactement le contraire même de ce qu'affirment au départ ces courants, à savoir un tableau d'une complexité infinie ainsi qu'une vision spirituelle décourageante et déconcertante qui démentent et réfutent la simplicité et la pureté des méthodes affirmées initialement.

Néanmoins, ce type d'expériences, parce que toujours alimentées par la frustration et la déception, notamment dans le tantrisme tibétain, valent largement les initiations secrètes proposées en ce qu'elles révèlent la vérité sociologique et spirituelle de ces écoles et de leurs enseignants, et que ces derniers cachent sous un ésotérisme souvent fumeux. L'une des leçons que l'on peut tirer de ce type de déconvenues, largement répandues de nos jours, est que le chemin le plus rapide pour accéder à l'Éveil n'est certainement pas celui qui paraît le plus court. On peut le résumer en un principe simple et universel : il n'existe aucun raccourci sur la voie de l'Éveil et de la Délivrance.

87 Pour quelques exemples, voir, *Les testaments de Vajradhâra et des porteurs de science*, op. cit. J.-L. Achard, *L'essence perlée du secret*, op. cit. N. Norbu Rinpoché, *Dzogchen et tantra*, Paris, A. Michel, 1995. T. Wangyal, *Les prodiges de l'esprit naturel*, Paris, Le Seuil, 2000. Dalai-Lama, *Dzogchen*, Paris, Le Seuil, 2000. Ch. Trungpa, *Enseignements secrets*, Paris, Le Seuil, 2004.

88 Cf. *Les testaments de Vajradhâra et des porteurs de science*, op. cit., pp.43-45. La mention des "Préliminaires" que le disciple doit effectuer nécessairement avant la pratique effective indique déjà un allongement considérable des techniques imposées et l'impossibilité d'y avoir accès directement ou "naturellement". De plus la mention des lignées de transmission de maîtres à disciples rentre à nouveau dans le cadre d'une spiritualité classique qui contredit l'idée d'une spiritualité universelle, ouverte à tous, spontanée et dépourvue de conditions d'enseignement.

89 Quand il ne s'agit tout simplement pas de stéréotypes propres à cette littérature. On en trouve l'équivalent dans l'hagiographie chrétienne, c'est-à-dire la vie des saints.

Savoir résister à l'attrait de certaines spiritualités exotiques qui semblent aisées à pratiquer, comme à leurs soi-disant qualités pragmatiques, est une vertu aussi grande que celles qui permettent de s'engager dans la voie vers la délivrance.

Un autre contre-sens, pour ne pas dire une autre fausse vérité, légendarisée et théorisée à l'excès, attribue au Bouddha historique, comme à ceux qui veulent obtenir la délivrance, deux attitudes qui permettraient d'atteindre l'Éveil : à savoir l'exercice de la compassion joint à la compréhension de la vacuité. Ce type d'affirmation a cours dans toutes les écoles du Mahâyâna, particulièrement dans le bouddhisme tibétain⁹⁰. Or, un simple regard jeté sur les textes antiques⁹¹ montre à l'évidence que le Bouddha n'a jamais atteint le *nirvâna* par ce double exercice qui, par ailleurs, se contredit de lui-même.

En effet, le Bouddha s'est éveillé d'abord et avant tout pour lui-même, et non pour les autres. Sa délivrance n'a donc rien d'un sacrifice expiatoire, ni d'une mise en œuvre d'un sentiment universel qu'il a dû découvrir par la suite. Ce qui signifie que la compassion est advenue après son Éveil, certainement pas avant. Quant à la vacuité, aussi importante soit-elle, elle n'a jamais tenu une place démesurée dans son enseignement.

Ce double exercice de la compassion et de la vacuité est donc contradictoire.

En effet, s'exercer à voir la vacuité en toutes choses et en tous temps n'a pas pour corollaire, ni pour conséquence nécessaire, le déploiement d'une activité compatissante. Il suffit d'avoir soi-même médité une fois sur le vide pour se rendre compte que cette méditation ne possède aucune propriété particulière - autre qu'un sentiment de sérénité et de paix -, et n'a pas pour effet d'engendrer une vision du monde et des êtres qui suscite la compassion. Et cela pour une raison simple : c'est que la vision de la vacuité est un obstacle pour repérer ou identifier quoi que ce soit qui ressemble à un être ou à une personne. La vacuité signifie bien, en ce cas, ce qui est vide de tout. Inversement, être compatissant, c'est éprouver un sentiment d'amour et de bienveillance - une "passion", comme le nom de "compassion" l'indique⁹² -, c'est-à-dire un désir qui envahit l'esprit et sature le cœur par son affect, sans laisser place à autre chose. Où y aurait-il donc de la vacuité?

Aussi le dilemme se pose-t-il de cette façon :

- ou bien, s'exercer à une méditation qui a pour but la compassion et qui engendre dans la conscience un sentiment d'amour et de bienveillance envers un des êtres humains ;
- ou bien, se poser dans une paix mentale dont le vide omniprésent ne laisse rien émerger, et dont il ne peut rien émerger, à commencer par un sentiment ou une émotion.

90 Cf. K. Rinpoché, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.185-201. L. Silburn, (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., pp.130-136, 143-148. Collectif, *Compassion et sagesse*, Ed. Prajnâ, 1992, pp.62-63: "Quand on médite sur la conjonction de la vacuité et de la compassion, on accomplit encore et encore le don et la prise en charge. (...) C'est le cœur des pratiques du *mahâyâna*, la voie sans erreur qui conduit à l'état de Bouddha." Dalai-Lama, *Pratique de la sagesse*, Paris, Presses du Châtelet, 2006, p.117. L. Viévard, *Vacuité (sûnyatâ) et compassion (karunâ) dans le bouddhisme Madhyamaka*, op. cit. Dans le tantrisme, la compassion devient une forme de jouissance extatique conjointe à des pratiques ésotériques complexes et à tendance érotiques qui sont situées aux antipodes du Bouddhisme. Voir, G. Kelsang Gyatso, *Claire Lumière de félicité*, op. cit., pp.18-22, 31-33.

91 Cf. *Majjhima Nikâya*. "Les Moyens Discours", [trad. de J. Bertrand-Bocandé], Paris, Véga, 1953, pp.60-63. *Canon bouddhique pâli. Suttapitaka - Dîghanikâya, Tome I. Fasc. I*, [trad. J. Bloch, J. Filliozat, L. Renou], Paris, Maisonneuve, 1989, pp.67-76. *Dîgha-nikâya. Tome I*, [trad. M. Wijayaratna], Paris, Lis, 2007, pp.99-111.

92 Le mot est d'origine latine. En grec cela donne la sympathie, le fait de "souffrir ou de pâtir avec" quelqu'un.

Mais, comme le Bouddhisme Mahâyâna, d'une part, a érigé en vertu suprême cette compassion et, de l'autre, élevé la vacuité en réalité ultime, ce choix l'oblige à poser des affirmations aussi paradoxales qu'absurdes dans lesquelles il s'est rapidement enlisé pour mieux en jouer. Ainsi, est-il écrit, dans un texte, que le bodhisattva :

*"(...) ne voit jamais l'existence propre des êtres, mais pour les faire mûrir, il parle des êtres. Il ne voit ni être vivant, ni individu, mais il parle d'être vivant et d'individu."*⁹³

Et encore :

*"La plus grande difficulté à laquelle se heurtent les bodhisattva (...), ce qui est difficile pour eux et des plus difficiles, c'est de revêtir l'armure de la résolution, celle de mener d'innombrables êtres au nirvâna alors que ces êtres n'existent absolument pas en raison de leur singularité."*⁹⁴

Effectivement, un tel raisonnement, quasi sophistique et où la réalité historique disparaît comme par enchantement, est extrêmement difficile à tenir, encore plus à croire ou à réaliser. Soulignons d'ailleurs, une fois de plus, que les bouddhas auxquels se réfèrent le plupart des écoles pour démontrer le bien-fondé de la thèse de la conjonction de la compassion et de la vacuité - comme les figures d'Avalokitésvara, de Maîtreyâ, de Samantabhadra, de Manjusri, de Târa... -, ne sont en fait que des allégories de vertus, des icônes qui n'ont jamais eu d'existence historique⁹⁵. Les invoquer, soit pour qu'ils protègent ou encouragent telle ou telle pratique de leurs bénédictions célestes, soit pour leur dédier un *sûtra* dont ils auraient été, dans un temps mythique, les inspireurs, voire les rédacteurs spirituels, est une manière de convoquer des entités imaginaires et inexistantes pour s'inventer une autorité religieuse. C'est un artifice littéraire totalement infondé, dont ont usé et abusé les mahâyânistes pour se prévaloir d'une tradition spirituelle mythique qu'eux-mêmes ont créé de toutes pièces, et qui ne possède aucune antériorité historique, ni aucune autorité spirituelle sérieuse. Autant de références imaginaires et de boucles interprétatives ne cessent d'être problématiques...

Revenons un instant sur la notion de compassion, tant celle-ci, du point de vue du bouddhisme tibétain, est entachée d'une profonde ambiguïté.

En tant que vertu à laquelle le pratiquant peut s'exercer - à vrai dire moins dans des visualisations fantasmagoriques, qui sont peu efficaces, que dans de vrais engagements humanistes ou des relations intersubjectives -, rien de dangereux ne peut évidemment en émerger⁹⁶. Mais le rappel démesuré que le tantrisme tibétain en fait dans ses écrits - sans que les pratiquants eux-mêmes deviennent pour autant meilleurs que des chrétiens s'exerçant, par exemple, à la charité -, joint à une utilisation malsaine du désir dans certaines pratiques censées menées à la délivrance, pose de véritables problèmes⁹⁷.

93 Cf. L. Silburn, (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.167.

94 *Ibid.*, p.203. Et, L. Viévard, *Vacuité (sûnyatâ) et compassion (karunâ) dans le bouddhisme Madhyamaka*, op. cit., pp.279-286. L'argument évoqué est toujours le même, c'est celui de l'illusion. Celle du monde, de la vie, de la voie et même du Bouddha.

95 Cf. P. Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité*, Paris, Le Cerf, 2003, p.364. À moins qu'ils n'entrent dans la catégorie des anges ou des déités, mais qui, selon le Bouddhisme ancien, n'ont aucun pouvoir ni d'intercession, ni de rédemption.

96 Et sans absolutiser cette même vertu.

97 Notamment dans un mouvement d'homogénéisation et d'indifférenciation des consciences envoûtées par les sentiments compassionnels qui peuvent être des causes de violence, généralement peu relevées. Voir, Cf. R. Jacoby, *Les ressorts de la violence. Peur de l'autre ou peur du semblable?*, [Préface de J.-C. Guillebaud,], Paris, Belfond, 2014, p.12: "Ce ne sont pas les "différences" qui jettent

En effet, en premier lieu, on peut constater que la compassion est un effet ou une résultante de l'Éveil, et non sa cause, première ou seconde. De plus, les différentes acceptions de ce terme, en sanscrit, démontrent que cette notion est d'une ambiguïté totale⁹⁸.

Enfin, nous avons aussi vu que la compassion, comme son nom l'indique, est encore une passion et dépend donc du désir, même sublimé. Les tantras sont tous, à cet égard, suffisamment explicites. De fait, en exaltant le désir, tout le vocabulaire tantrique trahit une vision sexualisée d'une pratique spirituelle qui est située aux antipodes du détachement prôné par le Bouddhisme⁹⁹. Il suffit d'ouvrir quelques textes pour constater que les termes employés sont sexuellement connotés: on parle ainsi d'exercices "*préliminaires*" grâce auxquels il s'agit de "*pénétrer*" des formes subtiles, d' "*engendrer la béatitude*", de "*s'unir*" mystiquement et sexuellement à une femme¹⁰⁰, de "*fusionner*" et d' "*unir*" en soi des énergies masculine et féminine - lesquelles possèdent respectivement des couleurs blanche et rouge qui se réfèrent à la semence et au sang¹⁰¹. Sont aussi mentionnés des "*étreintes*"¹⁰² ainsi que des "*corps de jouissance*"¹⁰³ et de "*félicité*"...

Parfois, les termes ont un double sens qui leur permet de jouer sur deux tableaux: celui d'une éthique apparemment puritaine, et celui d'une pratique déviante qui la dément aussitôt.

Ainsi du mot "*bodhicita*"¹⁰⁴, qui signifie à la fois l'esprit d'Éveil qu'il faut développer pour entrer dans la Voie et atteindre la délivrance, et la semence qui doit s'unir au sang féminin afin de développer une béatitude capable de fusionner les deux esprits en une non-dualité mystique¹⁰⁵. Or, cette béatitude, de nature orgasmique, n'est autre, d'après les textes tantriques, que la forme sublimée de la compassion¹⁰⁶. Il est dit explicitement que cet esprit d'éveil se situe dans le corps subtil au niveau du cœur sous la forme d'une perle ou d'une

les humains les uns contre les autres, mais au contraire leurs "ressemblances" (...). La rivalité qui les oppose finit par faire d'eux des "jumeaux mimétiques" que rien ne distingue plus. Autrement dit, l'indifférenciation est le vrai ressort de la violence, laquelle ne cesse de s'accroître à mesure que la première s'exacerbe." On peut comprendre, dans ce cas, que le thème de la non-dualité peut poser problème.

98 Cf. N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Maisonneuve, 1987, art. "karuna : pathétique, lamentable, piteux, pitoyable, touchant, compatissant, pitié, compassion."

99 Cf. Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, Paris, Le Seuil, 1997, pp.19-20. F.J. Varela, *Dormir, rêver, mourir. Explorer la conscience avec le Dalai-Lama*, Paris, Nil, 1998, pp.223-226.

100 Appelée "femme de sagesse" ou "sceau de sagesse". Voir, Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, op. cit., p.43.

101 Cf. Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, op. cit., pp.59, 61.

102 Cf. G. Kelsang Gyatso, *Claire Lumière de félicité*, op. cit., p.233.

103 Ou sambhogakāya. Cf. Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, op. cit., p.62.

104 Cf. L. Silburn, (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., pp.295, 306-307. Cette bodhicita possède d'ailleurs la caractéristique de "*s'écouler*", comme la semence humaine. Voir, Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, op. cit., p.74.

105 Cf. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op.cit., art."dzogrim", p.191:"Les gouttes essentielles sont les quintessences ou le support de l'énergie subtile.(...) De deux sortes, on les appelle bodhicita rouge et blanche, parce qu'une fois purifiées, elles permettent d'atteindre l'Éveil et le corps de vajra."

106 Cf. G. Kelsang Gyatso, *Claire Lumière de félicité*, op. cit., pp.58,233. Et, Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op.cit., art."dzogrim". Les deux gouttes de bodhicita sont associées ésotériquement à des symboles solaire et lunaire (p.192, avec la référence à l'alchimie). La béatitude engendrée par leur union n'est qu'une forme sublimée et érotique de la compassion (p.193).

"graine" et qu'il est constitué des "essences du sperme et du sang"¹⁰⁷. L'ensemble des constituants de ce corps subtils sont étrangement qualifiés d'éternels ou "d'indestructibles"¹⁰⁸, ce qui entre en totale contradiction avec les principes mêmes du Bouddhisme. De nouveau se pose la question du degré de véracité spirituelle de ces exercices et de ces notions ésotériques. De fait, comment le désir, ou encore la compassion, pourraient-ils permettre d'eux-mêmes d'accéder à un domaine qui les transcende et qui est d'une toute autre nature qu'eux ?

Un autre postulat propre à la fois au Zen et au tantrisme tibétain repose sur l'idée d'une "nature de Bouddha"¹⁰⁹. C'est-à-dire sur la notion ou la croyance d'une "nature originelle", qui serait présente dans tous les êtres¹¹⁰. Il suffirait alors de la cultiver, à la manière d'un dépôt spirituel ou d'un capital énergétique, pour qu'elle se déploie jusqu'à sa maturité¹¹¹. Une telle notion n'a aucun antécédent dans le Bouddhisme ancien où aucune "nature de Bouddha" n'est jamais mentionnée, d'autant qu'une telle expression implique une conception ontologique qui a été réfutée par le Bouddha lui-même. Au mieux, peut-il exister des dispositions morales dans l'être humain, c'est-à-dire des vertus, et qu'il faut effectivement cultiver selon la liberté de chacun.

Ce concept de "nature de Bouddha" a eu, en vérité, deux conséquences graves :

- d'abord, d'avoir inventé une nature originelle, quasi divine, sise en tous les êtres, qui est une manière de renouer avec la conception hindoue de l'âme et une ontologie éternaliste¹¹²;
- ensuite, d'effacer la figure historique du Bouddha au profit de représentations idéales totalement imaginaires. C'est ainsi que le Bouddha historique en est venu à représenter, bien malgré lui, une divinité parmi un panthéon qui n'a cessé de se multiplier.

Un auteur contemporain, acquis aux principes du tantrisme tibétain, en donne sa version :

"Des observateurs superficiels croient pouvoir montrer un paradoxe dans le fait que le Bouddha, qui voulait libérer l'humanité de la croyance en une puissance des dieux ou en un arbitraire d'un Dieu créateur, a été ultérieurement divinisé lui-

107 Cf. Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, op. cit., p.75. G. Kelsang Gyatso, *Claire Lumière de félicité*, op. cit., pp.40, 233.

108 Cf. G. Kelsang Gyatso, *Claire Lumière de félicité*, op. cit. pp.40, 99, 203, 233. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op.cit., pp.192, et 193:"Quand il y a dissolution des gouttes blanche et rouge dans la goutte **indestructible** du cœur (...)." (c'est nous qui surlignons).

109 Cf. T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, op. cit., p.65:"Est-ce que chacun a la nature du Bouddha? Oui, chacun de nous. Il y a eu un Cakyamuni Bouddha, mais nous sommes tous des Bouddha. Nous avons tous en nous la nature divine."

110 Collectif, *Compassion et sagesse*, Ed. Prajnâ, 1992, p.53. K. Rinpoché, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, op. cit., p.51:"La nature de bouddha est présente en tout être (...)". Dans le Zen, on parle de "nature originelle". Voir, *Le traité de Bodhidharma*, op. cit., p.73. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, op.cit., art. "tathâgatagharbha", pp.581-585.

111 Cette idée d'un potentiel humain, ou d'un ensemble de ressources humaines intérieures et psychiques, est propre à la fois aux techniques de développement personnel et à l'idéologie néolibérale, celle de l'école de Chicago et de sa vision capitaliste.

112 Ce fut le problème auquel s'affronta l'initiateur du Zen Soto, Dogen. Voir, T. Hoover, *L'expérience du Zen*, Paris, A. Michel, 1989, pp.223-228. À la question qu'il se posa de savoir pourquoi, si tous les êtres possèdent en eux cette nature de bouddhité, ils ne la réalisent pas, et pourquoi il est nécessaire même aux êtres illuminés de la rechercher en la cultivant par l'ascèse, la réponse est simple : celle-ci n'est qu'un concept vide, un objet de croyance inexistant et sans fondement réaliste. Il n'y a aucune "nature de Bouddha " en l'être humain, juste une éventuelle disposition de la volonté à chercher l'éveil et le *nirvâna*.

même. Ils ne saisissent pas que le Bouddha auquel on exprime sa vénération n'est pas la personnalité historique de l'homme Siddhârtha Gautama, mais les qualités divines qui sommeillent en chaque être et qui se sont exprimées en Gautama comme en d'innombrables autres Bouddhas."¹¹³

On admirera la pseudo-dialectique de ce vulgarisateur qui a noyé, dans ses livres toujours réédités, la spiritualité du Bouddhisme dans l'ésotérisme tantrique, tout en propageant l'idée mythique et erronée d'un Tibet spirituellement pur de toute éternité¹¹⁴. Sa pensée exprime, en fait, exactement ce que l'on pourrait reprocher au tantrisme. À savoir, d'avoir indûment divinisé le Bouddha en diffractant son image dans des divinités imaginaires qui ne font qu'illustrer de manière abstraite des vertus morales. Ce processus d'allégorisation est propre à toute forme de mystification ou de mythologisation des notions philosophiques et des faits historiques. En ce qui concerne le Bouddhisme, ce processus porte préjudice à la réalité spirituelle au profit d'une réécriture de l'histoire et d'une sacralisation dévoyée du message originel du Bouddha.

De fait, pour quelle raison faudrait-il vénérer des "*qualités divines*" qui ne sont rien de plus que des vertus très humaines? Les cultiver normalement ne devrait-il pas suffire amplement? L'incitation à la vénération, presque à l'adoration, requise par l'auteur envers ces qualités qui se métamorphosent comme par enchantement en divinités, est une attitude superstitieuse empreinte d'une religiosité située à l'opposé de la méditation et de la sagesse, et qui manifeste une mécompréhension totale du Bouddhisme. Elle signe surtout un retour du religieux au sein d'une sagesse qui s'est initialement constituée en-dehors des religions de son époque, voire souvent contre elles, avec leur lot de croyances et de superstitions que le Bouddha a explicitement dénoncées. Ce retour du religieux est à la fois un contre-sens intellectuel et une régression spirituelle qui érige indûment l'affectif et l'irrationnel au-dessus de la raison et de l'intellect. En ce sens, le processus religieux et dévotionnel qui a divinisé le Bouddha, puis élevé au rang de "*qualités divines*" les simples vertus présentes inégalement en tout homme, est bien une mystification qu'il faut dénoncer, et dont il faut se déprendre absolument pour avoir la possibilité d'accéder à l'Éveil et au *nirvâna*.

VI - Un oubli majeur : la psychologie individuelle

Bien qu'ils se définissent avant tout comme des spiritualités, des courants de sagesse ou même comme des religions à part entière, le Zen et le tantrisme tibétain ont une commune ambition, celle d'être des thérapies et de proposer des cures thérapeutiques¹¹⁵.

113 Cf. A. Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, op. cit., p.121. L'auteur refuse l'idée d'allégories qu'il transforme, en bon jungien, en "prototypes", en "symboles" et en "archétypes intemporels" (pp.121-122), ce qui est encore plus contradictoire avec le message du Bouddhisme qu'il détourne et dévoie, comme l'ont fait avant lui tous les lamas tibétains. Le vocabulaire employé, dans ce livre, est d'une totale ambiguïté.

114 Cf. A. Govinda, *Le Chemin des Nuages blancs*, Paris, A. Michel, 1959. Pour des critiques envers le bouddhisme tibétain et les abus liés au pouvoir de certains lamas, voir le site du journal "Marianne" www.marianne.net/Le-lama-Rinpoche-a-Paris-pas-si-zen-ces-bouddhistes_a211593.html. Et "Annexe - 1 -" en fin d'article, ici, pour une interview de M. Dapsance.

115 Quelques titres: J. Kabat-Zinn, *Au cœur de la tourmente, la pleine conscience*, Bruxelles, De Boeck, 2009. Thich Nhat Hanh, *Transformation et guérison*, Paris, A. Michel, 1997. J.-Ch. Bouchoux, *méditation Zen et psychanalyse*, Paris, Dervy, 2012. F.J. Varela (dir.), *Dormir, rêver, mourir. Explorer la conscience avec le Dalai-Lama*, Paris, Nil, 1998. R. Hanson, *Le cerveau du Bouddha. Bonheur, amour, sagesse au temps des neurosciences*, Paris, Arènes, 2011..S. Kakar, *Chamans, mystiques et médecins. Enquête psychologique sur les traditions thérapeutiques de l'Inde*, Paris, Le Seuil, 1997. E. Vartzbed,

De fait, ils partagent avec nombre de thérapies contemporaines, qu'ils ont d'ailleurs influencées - comme la psychologie jungienne, la psychologie transpersonnelle et, plus récemment, les thérapies dite *mindfulness* - plusieurs caractéristiques. Ce qui n'est guère étonnant. Cependant, les modes thérapeutiques qu'ils proposent, basées sur les techniques de méditation, semblent éprouver des difficultés à admettre une composante psychologique essentielle : l'intériorité personnelle qui résulte du processus de l'individuation.

Chaque méditant, lorsqu'il adhère à l'une de ces spiritualités, reçoit toujours des instructions de base à appliquer, accompagnées d'un grand nombre d'enseignements. Mais, étrangement, aucun d'entre eux ne fait la part de la dimension singulière de la personne humaine que chaque méditant est en tant que tel, et qu'il représente en soi. Aucune technique, aucun enseignement ne parvient à admettre que chaque conscience est non pas différente, ce qui va de soi pour un occidental, mais qu'elle possède une histoire et une évolution singulières qui méritent une attention particulière et une place à part. Ainsi, tous les enseignements proposés par le Zen et le tantrisme tibétain font l'impasse sur la particularité des cultures comme celle des consciences, notamment occidentales, auxquelles, pourtant, elles s'adressent. Pour ces courants, une conscience asiatique ne se distingue en rien d'une conscience occidentale, ou seulement par des différences mineures, dénuées de toute importance¹¹⁶. Qui plus est, l'itinéraire individuel n'est jamais reconnu ou mis en lumière, ni interrogé, encore moins explicité. Il se fond et doit se fondre dans le collectif ou dans une vision inconsciente du *nirvâna*. Mais, en tant que tel, il n'existe pas.

Comment expliquer cela?

Est-ce parce que les enseignements du Zen et du tantrisme sont systématiquement orientés vers la non considération de l'ego ou sur l'illusion qu'il représente? Ou cela relève-t-il d'une caractéristique sociologique provenant de leur pays d'origine et de leur culture respective, pour lesquelles l'individu ne compte guère au regard du collectif? Ou est-ce une défaillance de la philosophie et de la psychologie mahâyânistes auxquelles ces courants s'alimentent¹¹⁷? Quoi qu'il en soit, on se trouve en présence d'un paradoxe pour le moins déconcertant: les spiritualités censées délivrer la psyché humaine de son fardeau de souffrance, lui apporter la délivrance et l'illumination, la guérir aussi de ses maux, sont incapables de la considérer en tant que telle. C'est-à-dire en tant que psyché individuelle, ou plus précisément en tant que singularité psychologique.

Pour le Zen, la simple pratique de zazen, ainsi que silence et la vacuité doivent suffire à guérir de tous les maux. Il en est quasiment de même dans le tantrisme tibétain avec la pratique des rituels, la dévotion envers les lamas et la récitation des mantras.

Mais est-ce bien le cas? Cela se réalise-t-il vraiment?

Un élément décisif apparaît lorsqu'on analyse les techniques de méditation propres à ces deux courants. Dans ces derniers, aucun espace de parole individuelle - capable notamment de laisser une histoire personnelle s'exprimer, accompagnée de sentiments, d'interrogations,

Le bouddhisme au risque de la psychanalyse, Paris, Le Seuil, 2009.

116 Cf. K. Rinpoché, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, op. cit., 1993, pp.32-36. T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, op. cit., pp.51, 58.

117 En consultant quatre ouvrages différents, qui sont censés être des initiations à la pensée du Mahâyâna et des pratiques du tantrisme et du Zen, il est saisissant de constater que les notions de psyché individuelle et d'itinéraire spirituel singulier sont totalement absentes. Voir, A. Padoux, *Comprendre le tantrisme*, Paris, A. Michel, 2010. T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, op. cit. J.-M. Vivenza, *Tout est conscience*, op. cit. J.-M. Vivenza, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, A. Michel, 2009. En revanche, tous insistent sur la non-substantialité du sujet, la vacuité de l'ego et le vide de la personne.

de doutes... -, et qui soit différent du cadre stéréotypé et toujours délimité des "questions-réponses" avec le moine ou le lama enseignant, n'existe vraiment ¹¹⁸.

Dans le Zen, ce recours à la parole individuelle est immédiatement noyé dans le silence imposé par la présence du maître, la méditation toujours silencieuse, le cadre du dojo et les contraintes de la vie communautaire. Dans le tantrisme tibétain, où la sacralisation des lamas est encore plus imposante, ce recours se trouve écrasé par la superposition d'un ésotérisme foisonnant qui sature l'espace du dialogue, le rendant de facto impossible. De plus, les barrières des langues se surajoutant aux difficultés déjà présentes et aux présupposés doctrinaux - l'ego n'étant qu'une manifestation illusoire et superficielle de l'être humain -, les conditions d'un tel espace dialogique peinent à être réunies, quand elles ne sont tout simplement pas inexistantes. L'espace de l'interlocution étant, de ce fait, sapé à la base et rendu inopérant, le travail thérapeutique, de son côté, ne peut fonctionner qu'à vide ou sur des psychés déjà acquises aux présupposés de ces courants. Ce faisant, la démarche spirituelle se coupe de son ressort essentiel : la subjectivité¹¹⁹, dans laquelle se déploie l'intériorité et la volonté personnelles, et grâce auxquelles le Bouddha lui-même est parvenu, jadis, à l'Éveil.

Un exercice dans le tantrisme tibétain apporte une lumière sur ce paradoxe : celui de l'échange de soi avec autrui¹²⁰. Sa finalité réside dans le fait qu'il tend à annihiler autant que possible l'attachement à soi, comme l'orgueil personnel et la haine d'autrui. Mais, ce faisant, et parce que cet "échange" très symbolique reste totalement abstrait, il induit de facto l'absence de différences spécifiques entre moi et autrui. En effet, cet exercice dénie la possibilité à autrui d'être autre que moi. Il aplanit arbitrairement les différences dans une égalité qui fait fi de toutes les distinctions réelles et qui font pourtant de chacun de nous ce que nous sommes effectivement dans la réalité.

Comment dans ces conditions accepter et reconnaître autrui pour ce qu'il est ? Non pas simplement comme un autre "**moi**", un alter ego, en somme, et qui est interchangeable. Mais comme un "**autre**" que moi, irréductible à tout échange, à toute manipulation mentale ou spirituelle. Car si l'autre est nié dans sa spécificité, ou n'est pas reconnu pour ce qu'il est, comment serait-il possible à mon tour de reconnaître ce que je suis moi-même, dans ma singularité¹²¹? Et de la faire valoir à un autre qui, de surcroît, s'il pratique le Zen ou le tantrisme, ne lui accordera pas la moindre importance ou la moindre réalité ? De plus, comment puis-je entreprendre une démarche personnelle, c'est-à-dire qui mobilise mon individualité ou ma personne en propre, afin de tendre vers une illumination qui est un événement totalement individuel ?

On conçoit mieux, dès lors, la faille de l'argumentation des maîtres zen et des lamas tibétains concernant le moi et l'altérité, et l'usage indu qu'ils peuvent en faire. De fait, cette

118 Les "mondô", dans le zen.

119 La subjectivité se définit par rapport au sujet pensant et parlant. Cette notion n'implique pas l'existence d'une substance permanente et sous-jacente. En tant que telle, la subjectivité est parfaitement compatible avec les notions du Bouddhisme. Voir, O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p.171 : "Le sens kantien du "sujet" unifie deux concepts : le concept métaphysique d'*hypokeimenon*, de substrat sous-jacent (la "subjectivité"), et la certitude primitive de penser ("*cogito*") selon Descartes ("la subjectivité")."

120 Cf. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme, op.cit.*, art. "échanger soi-même et autrui", p.195. Le dolorisme qui colore cet exercice, et qui ressemble par certains aspects à la charité chrétienne, verse dans un sentimentalisme malsain et un nihilisme éthique.

121 À moins que le moi, dans un processus narcissique, devienne le tout de la relation intersubjective, noyant l'autre dans mon propre ego spiritualisé...

argumentation ne repose pas sur des arguments solides et éprouvés, car elle ne fait que reprendre et répéter leurs catéchismes sans jamais les avoir éprouvés ni remis en cause. Ce qui va à l'encontre d'une démarche spirituelle qui se veut ouverte, empirique et dénuée de tout dogmatisme, comme prétendent l'être les méthodes du Zen et du tantrisme tibétain. Comment, dans ces conditions où la psychologie individuelle n'est pas et ne peut être reconnue en tant que telle, ces courants spirituels peuvent-ils se prévaloir d'être thérapeutiques ou en proposer une qui soit seulement efficace ?

On peut relever un autre contre-sens, propre à la fois au zen, dans sa pratique, et au tantrisme, dans son ésotérisme. Il s'agit du silence. Plus exactement de son utilisation et de son idéalisation. Dans le Zen, le silence a été érigé en vertu suprême sous prétexte qu'il serait supérieur à la parole¹²², et que le Bouddha aurait transmis son enseignement plus par le silence que par ses paroles. Dans le tantrisme, le silence est devenu la condition nécessaire à la transmission des enseignements secrets, qui ne doivent pas être divulgués. Or, il appert que ces deux attitudes face au silence, du point de vue du Bouddhisme ancien, sont autant erronées que déplacées.

En effet, il est manifeste que le Bouddha, tout au long de sa vie, a fait un usage infiniment plus grand de la parole que du silence¹²³. Et qu'il a fait aussi un grand usage de sa pensée, dialoguant intérieurement avec lui-même dans une introspection récurrente, comme les *sûtras* antiques le démontrent explicitement. Si, parfois, il gardait un certain silence, cela signifiait simplement que le moment n'était pas propice aux échanges ou qu'il méditait. Mais il est notoire qu'il affectait particulièrement les conversations, ne refusant jamais de s'engager dans un dialogue ou un débat avec ses interlocuteurs, de quelque horizon que ces derniers pussent provenir. Ce qu'aucun lama, ni maître ch'an ou zen, à ma connaissance, n'a jamais su faire, préférant se réfugier dans un mutisme ou dans la répétition infinie et stérile d'un catéchisme appris par cœur, que d'oser se confronter à des questions difficiles ou délicates.

Enfin, en ce qui concerne le tantrisme, il est évident que la marque spécifique du Bouddha fut d'avoir refusé toute forme d'ésotérisme et de transmission secrète en affirmant, à la fin de son existence, qu'il n'avait rien retenu pour lui, et qu'il avait révélé la totalité de sa pensée à ses disciples¹²⁴. Même le nom du Bouddha - *Sakyamuni* - qui se traduit traditionnellement par : "*le silencieux du clan des Sakya*"¹²⁵, devrait plutôt se traduire, selon nous, par : "*le solitaire*"¹²⁶ du clan des Sakya"¹²⁷.

Le Bouddha a certainement apprécié le silence, et l'a mis en pratique, comme tout bon moine. Mais, à l'inverse des yogis qui, déjà à son époque, faisaient vœu de silence, parfois pendant une vie entière, il a préféré la parole et le dialogue, voire le débat intellectuel, pour répandre son message et l'explicitier inlassablement jusqu'au soir de sa vie.

122 Cf. E. de Smedt, *Zen et Christianisme*, op. cit., pp. 88-91.

123 Cf. Roger-Pol Droit, *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes*, op.cit., p.27.

124 Cf. M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha*, Paris, Lis, 2000, pp.20-21.

125 Cf. L. Silburn, (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p. 481. L'hommage de l'auteur au Bouddha désigné comme le "Grand Silencieux" dans cette conclusion est parfaitement ambiguë. Et les textes présentés pour ce final sont d'ailleurs quasiment tous issus du Mahâyâna.

126 *Muni*, en sanscrit, ne serait pas éloigné de *monos*, en grec, qui signifie le seul, et désigne ceux qui vivent en solitaires, à savoir les "moines" en français, mot de même origine.

127 A. Bareau traduit ce nom par "le sage des Cakya", in *Bouddha*, op. cit., p.15. D. Treutenaere, dans son ouvrage, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravâda*, op. cit., parle du "sage en paix".

VII - Le Zen et le tantrisme comme symptômes du retour du religieux

Selon la thèse de R. Girard, qui s'oppose sur ce sujet à celles de M. Eliade et de C. Lévi-Strauss, le religieux comme le sacré sont dotés d'une dimension violente et dangereuse¹²⁸.

Le retour à l'archaïque, fait de violence ritualisée, en est la preuve indéniable. Si l'on voulait caractériser le Zen et le bouddhisme tibétain en Occident, il faudrait les définir comme des mouvements de retour du religieux et du sacré. Et le signe qu'ils sont bien des mouvements de retour du religieux et du sacré - dont le ressort intime est et reste la violence sacralisée -, est leur incapacité à gérer les conflits internes dont ils ont été, chacun dans leur histoire et jusqu'à nos jours, les lieux privilégiés.

En effet, ni le Zen, ni le tantrisme tibétain n'ont réussi à trouver les moyens capables de désamorcer les conflits récurrents qui les ont divisés et déchirés pendant des siècles. En ce sens, ils sont même inférieurs au Christianisme qui a toujours su, jusqu'au cœur de ses propres guerres intestines, que la solution à ces dernières se trouvait dans le message évangélique que ses Églises étaient censées propager.

Plus encore, si le religieux se définit par le lien social qui relie et enchaîne fidèles et pratiquants non seulement entre eux mais aussi aux maîtres et aux gurus, mais sans leur offrir d'autre alternative spirituelle que ce lien problématique, alors on peut qualifier le Zen et le tantrisme tibétain de systèmes religieux aliénants. La citation d'un maître zen contemporain explicite bien la nature de ce lien qui se situe à l'opposé de la délivrance et de l'éveil du Bouddhisme :

*"Ce qui compte au dojo, c'est l'atmosphère produite par l'interdépendance entre tous les pratiquants. Tous s'influencent mutuellement de façon inconsciente."*¹²⁹

Cette interdépendance, leitmotiv de la plupart des messages du Dalaï-Lama et du tantrisme tibétain, n'est autre que le religieux, ou du moins n'en est qu'une autre forme, l'une des plus aliénantes. Or, ce que ne perçoivent ni M. Deshimaru ni le Dalaï-lama, c'est que la nature de cette interdépendance n'est pas positive, mais négative, et qu'elle entraîne avec elle des conséquences redoutables¹³⁰.

Le fait que les pratiquants du Zen puissent s'influencer mutuellement de façon quasi inconsciente, vision qui n'est pas sans rappeler l'inconscient collectif jungien, dit bien ce lien social et religieux de nature sectaire, qui les enchaîne sans leur apporter la moindre lumière ni le moindre éveil en dehors des liens du groupe. Plus qu'une technique de renforcement des ego par un ego collectif - celui du maître ou de la communauté -, il s'agit en vérité d'une technique qui donne libre cours à l'inconscient religieux ou collectif, lequel peut s'insinuer et agir à sa guise sur les psychés individuelles méditant dans le dojo, et déceler aussi celle qui ne parvient pas à se fondre dans le collectif, ou qui résiste au mouvement d'indifférenciation communautaire. Or, c'est cette indifférenciation qui crée un climat, non de paix et d'harmonie, mais d'uniformisation et donc d'imitation réciproque propice aux rivalités. Cette uniformisation des consciences se constate, dans le Zen, par le port de l'habit monastique de couleur noire, et la rivalité mimétique se vérifie dans le jeu du pouvoir qui oppose constamment moines et maîtres entre eux.

128 Cf. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, A. Michel, 1990. C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008, pp.657-661.

129 Cf. T. Deshimaru, *La pratique du Zen*, op. cit., p.50. Mais cette pratique communautaire s'oppose à celle du Bouddha qui trouva l'Éveil en solitaire et non de façon collective.

130 Elle n'est d'ailleurs, dans le Bouddhisme, que le nom de la production conditionnée qui enchaîne l'esprit dans le *samsâra*.

À partir de là, un cycle de violence, même implicite, s'instaure. Et afin de contenir cette violence propre à toute vie communautaire, cet inconscient, par la voix du groupe ou celle du maître, se concentrera sur le pratiquant qui affirmera un peu trop sa différence ou qui ne sera pas suffisamment intégré au groupe, et que celui-ci désignera à sa vindicte avant de l'ostraciser¹³¹. Une fois l'éviction de cette victime réalisée, souvent de façon insidieuse, la paix reviendra au sein du dojo et l'harmonie collective sera rétablie, au moins temporairement et jusqu'à la prochaine crise. L'histoire, à peine légendarisée, du sixième patriarche du Ch'an, avec son départ précipité après son intronisation par le précédent patriarche et ses déboires avec la communauté monastique de l'époque où il résidait, en est un parfait exemple¹³². Cette mécanique d'ostracisation s'est, en fait, répétée indéfiniment dans l'histoire du bouddhisme ch'an, en Chine, comme dans celle du bouddhisme zen, au Japon. Il n'en va pas différemment dans l'histoire du tantrisme tibétain, régulièrement ponctuée de conflits internes, de crises de succession politique, de rapports de jalousie entre les différentes écoles religieuses, et de problèmes de pouvoir toujours réglés dans la violence et parfois même dans le sang¹³³.

En ce sens, les rites pratiqués et observés religieusement dans les deux courants - que ce soit la méditation assise dans le Zen ou la récitation des mantras et la réalisation des rites tantriques dans le bouddhisme tibétain - ne se révèlent d'aucune utilité pour contrebalancer ou compenser les problèmes de violence interne. Même la dévotion¹³⁴ n'a pas le pouvoir de désamorcer de tels conflits, étant donné qu'elle s'exprime par des affects puissants qui, le plus souvent, illusionnent les pratiquants au lieu de les éclairer.

Bien évidemment, et tous les croyants et les pratiquants de toutes les religions le savent, entrer dans un groupe religieux signifie tout d'abord adhérer à ses valeurs et à ses rites.

Mais cet état de fait n'est en réalité - et ne doit être, en vérité -, qu'une étape parmi d'autres. La première, notamment, d'essence pédagogique ou propédeutique. Puis, une fois les idées spirituelles acceptées et les habitus comme les rites intégrés, il revient à chacun, comme le disent si bien les lamas tibétains à propos de leurs croyances, de les vérifier par soi-même. Cependant, à la différence des propos de ces bons apôtres du tantrisme qui ne sont jamais suivis des faits, cette vérification n'est pas une éventualité ni un souhait pieux, mais une nécessité. Et d'autant plus qu'elle s'adresse à des esprits occidentaux dont la culture et l'histoire religieuse ont impliqué le recours systématique à une telle prise de distance et à un semblable esprit critique. Cette distance et cet esprit critique doivent aujourd'hui se concentrer vers ces objets sociologiques que sont les nouvelles spiritualités orientales. Après le temps de la découverte et de l'enthousiasme, vient normalement celui de la réflexion.

Or, cette réflexion comme cette critique ne sont étrangement jamais suscitées par les représentants de ces nouvelles spiritualités. Tout au contraire. Et ce sont eux qui se permettent de juger l'Occident, par exemple en termes méprisants et péjoratifs de "société matérialiste", à l'aune de leurs conceptions spirituelles¹³⁵. Pourtant, n'est-ce pas ce même Occident qui a largement accueilli lamas et moines sans broncher et leur a offert l'hospitalité

131 Par exemple, une personne en désaccord avec les représentants de l'autorité ou avec l'enseignement dispensé par les moines, ou encore critique à l'égard de l'arbitraire de la pratique du zen...

132 Cf. T. Hoover, *L'expérience du Zen*, op. cit., pp.79-82. Fa-hai, *Le sôtra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng*, [trad. et com. P. Carré], Paris, Le Seuil, 1995, pp.27-153.

133 Cf. N. Sihlé, *Rituels bouddhiques de pouvoir et de violence. La figure du tantriste tibétain*, Turnhout, Brepols, 2013. G. Van Grasdorff, *Opération Shambhala. Des SS au pays des Dalai-lamas*, Paris, Presses du Châtelet, 2012. R. Barraux, *Histoire des Dalai-lamas*, Paris, A. Michel, 2002.

134 Ou peut-être à cause de celle-ci et de son pouvoir de cécité spirituelle et psychologique.

depuis au moins un siècle, surtout lorsque leur religion a été l'objet de persécutions? Ce même Occident est peut être en droit d'attendre un meilleur jugement de la part de ceux qui ont été incapables de sauver leur propre culture des désastres qu'eux-mêmes et les dirigeants de leur pays, par ignorance et par incompetence, ont historiquement suscités ou auxquels ils ont manifestement contribué.

Une critique doit donc s'opérer, et elle ne peut se faire qu'à partir des moyens intellectuels dont dispose la pensée occidentale. Notamment la philosophie, avec ses méthodes et son exigence de rationalité. Et non pas "la science"¹³⁶ qui n'est souvent que le prétexte ou le mauvais alibi à la diffusion d'idées débilés et de conceptions spirituelles bancales et arbitraires.

Un mot, enfin, sur la notion d'interdépendance.

Celle-ci peut être considérée comme ce qui nous unit, en tant qu'êtres humains, autrement dit comme ce qui nous est commun, malgré nous. Et, ce commun dit, de par sa sémantique, la communauté qui est constituée par l'interdépendance, communauté que nous formons ensemble et que nous révélons par notre union ou notre communion sociale. Cette interdépendance désigne ainsi ce qui nous est commun ou ce qui nous est propre en tant qu'êtres humains, c'est-à-dire notre propriété commune. Or, cette communauté, qui est la base de toute société humaine, ne représente pas le modèle à venir d'une utopie sociale positive et désirable, ni la forme politique idéale et qui serait la plus enviable parce que la plus universelle. Tout au contraire. Et l'étymologie du mot communauté - en latin *communitas* - en donne l'explication ultime:

"Il en résulte que la communitas est l'ensemble des personnes unies non par une "propriété", mais très exactement par un devoir ou par une dette; non pas par un "plus", mais par un "moins", par un manque, par une limite prenant la forme d'une charge, voire d'une modalité défective (...)."137

Cette charge, ce devoir ou ce manque peuvent tout aussi bien se lire, en bonne philosophie morale, comme une faute, c'est-à-dire, en termes de théologie chrétienne, comme un péché. Péché qui n'est pas différent de celui qualifié d'originel par la même théologie, et marqué lui aussi par la mort et le néant. C'est ce que suppose, implicitement mais non moins réellement, la notion de communauté:

"Voilà l'aveuglante vérité qui est ménagée dans le pli étymologique de la communitas: la chose publique est inséparable du rien. Et c'est précisément le néant de la chose qui constitue notre fonds commun. Tous les récits sur le délit fondateur - crime collectif, assassinat rituel, sacrifice victimaire -, qui accompagne comme un sombre contre-chant l'histoire de la civilisation, ne font que rappeler sous forme métaphorique le delinquere - au sens technique de "manquer", "faire défaut" - qui nous maintient ensemble."138

Ce défaut fondamental, et toujours présent parce que sans cesse réactivé, cette faute originelle et inexpiable¹³⁹, est ce qui forme en creux et en négatif notre rapport aux autres, notre vie commune - sociale, politique, familiale, religieuse... -, et par là même, la nature de

135 Voir, à ce sujet, les articles pertinents de Marion Dapsance, consultables sur le site de l'EHESS "academia.edu".

136 Laquelle n'existe pas en tant que telle. Il n'y a que des sciences, au pluriel, avec des méthodes, des finalités et des objets différents.

137 Cf. R. Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, P.U.F., 2000, p.19.

138 Cf. R. Esposito, *Communitas, op. cit.*, p.22.

139 *Ibid.*, p.60.

l'interdépendance en tant que trame. En termes bouddhiques, ce qui nous maintient ensemble dans cette trame interdépendante, c'est à la fois le *karma* qui nous constitue, mais surtout le *samsâra* dans lequel nous sommes plongés et qui nous emprisonne entre souffrances infinies, désirs insatiables et passions mortelles.

"La politique naît marquée par une faute originare qu'elle ne peut réparer qu'en l'intériorisant en termes de renoncement, selon la dynamique sacrificielle et autosacrificielle (...)."140

On peut en dire autant de la religion, sauf que le phénomène social et historique premier dans toute l'histoire de l'humanité n'est pas le politique, mais bien la religion. Et celle-ci est le premier moteur de toute forme de vie communautaire. Or, la communauté, écrit l'auteur:

"(...) ne peut se définir que sur la base du manque dont elle résulte et qui la connote inévitablement comme absence, défaut de communauté."141

La logique de l'interdépendance, qui sous-tend celle de la vie communautaire, est donc vouée à un échec permanent et définitif. Elle ne peut que reconduire indéfiniment, et sur un mode tragique, le drame récurrent de toute forme de vie communautaire. En ce sens, ce n'est pas l'interdépendance qu'il faut chercher à améliorer - tâche aussi impossible qu'insensée -, mais c'est de l'interdépendance qu'il faut savoir se détacher. C'est la leçon majeure de tout exercice de méditation...

En conclusion

Si les bouddhismes ch'an, zen et tibétain font manifestement preuve, dans le développement de leur pensée, de graves erreurs doctrinales, c'est qu'ils ont tous trois succombé à une même tentation : celle de l'irrationalisme.

En effet, pour le Ch'an et le Zen, il n'existe de réalité spirituelle que dans la transgression des limites de la pensée logique, attitude repérable, notamment, à leur penchant pour les paradoxes, dont les koans sont les expressions les plus connues. Quant au monde, il n'est, selon eux, qu'un tissu d'illusions sans consistance.

Pour le bouddhisme tibétain, sa conception de la vie spirituelle se trouve noyée dans un ésotérisme aussi exotique que fantasmagorique, mais dont il a systématiquement recours dans une volonté de réenchâtement du monde qui vise à relativiser voire à effacer toute forme de réalité historique.

En ce sens, tous ces courants partagent un même défaut, celui de l'attrait pour l'irrationalité, comme ils trahissent un même penchant philosophique, celui de l'idéalisme¹⁴².

140 p.60.

141 p.60 : "Mais s'il en est ainsi, si la "faute" n'a jamais été commise par personne, si elle n'est rien d'autre que le critère transcendantal de la négativité de l'histoire et même de l'histoire en tant que négativité, alors cela signifie qu'elle ne peut être réparée par aucun sacrifice. Et elle ne l'est pas, pour la très simple raison que le sacrifice ne fait que répéter - et donc multiplier à l'infini - cette faute qu'il devait réparer." Drame de la ritualisation et du rituel, redoublé par la violence mimétique relevée par R. Girard.

142 Cet idéalisme, que nous avons relevé à de multiples reprises, provient des deux courants qui ont alimenté les bouddhismes ch'an, zen et tibétain, à savoir le Mâdhyamaka et le Yogâcâra. Voir l'article de S. Arguillère : "La réalité de la totalité dans l'idéalisme bouddhique", in F. Chenet (dir.), *Nirvâna*, Paris, L'Herne, 1993, notamment p.279. Vision idéaliste et totalisante font bon ménage. Voir, A. Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, op. cit., p.125: "Le bouddhiste ne croit pas à un monde extérieur objectif différent ou séparé de lui, dans les forces motrices duquel il pourrait s'insinuer. Monde extérieur et monde intérieur sont pour lui les deux faces d'un même tissu dans lequel les fils de toutes les forces, de tous les événements, de tous les objets ou formes de

Pourtant, le Bouddhisme s'est originellement édifié sur des bases éminemment rationnelles, et, depuis l'époque de son fondateur, a fait usage de la raison sans avoir à en entraver le cours, c'est-à-dire en lui laissant toute son autonomie. Ce qu'aucune spiritualité avant lui n'avait osé faire. Les méandres dans lesquels se sont enlisés les principaux surgeons du Bouddhisme Mahâyâna proviennent de l'abandon de cet usage tempéré de la raison et de l'intellect, au profit de visions nihilistes et irrationnelles. Il en résulte des conceptions tronquées du Bouddhisme, provenant de courants qui se sont coupés de ce qui fait l'essence même de cette voie spirituelle, et qui culminent dans des pratiques dont la stérilité thérapeutique n'est plus à démontrer¹⁴³.

De fait, aucun de ces courants ne possède les justes moyens pour accéder à la délivrance, ni même pour proposer une voie spirituelle digne de ce nom. Les transgressions morales implicites ou manifestes ainsi que le relativisme dont chacun de ces courants fait preuve signent leur caractère immoral. Or, trouver l'Éveil, atteindre le *nirvâna* et la délivrance ne revient pas à s'affranchir de la Loi, de la morale et du droit. La vie exemplaire du Bouddha le montre amplement.

Le succès injustifié en Occident de ces courants dévoyés n'est dû qu'à une mauvaise compréhension du Bouddhisme lui-même, ainsi qu'à une collusion entre ces courants et la mouvance contre-culturelle de la post-modernité. Sans cette rencontre inopinée, et aux conséquences plus que problématiques, il n'est même pas certain que les noms de Zen ou de tantrisme tibétain seraient parvenus jusqu'à nous, ni auréolés d'une telle réputation.

conscience, sont entrelacs en un réseau sans fin, infrangible, de rapports qui se conditionnent mutuellement." Et l'auteur d'évoquer l'étymologie du mot "tantra"...

143 Que ce soit le Zen ou le tantrisme tibétain, aucun de ces courants ne peut se prévaloir de réussites thérapeutiques exceptionnelles, sauf à avoir recours aux pratiques classiques du Bouddhisme ancien, comme la méditation de la pleine conscience, aujourd'hui largement répandue et dévoyée.

Table des matières

Introduction : énoncé des erreurs doctrinales	p. 1
I - Conséquence des erreurs ; le nihilisme	p. 3
II - Conséquence des erreurs : scepticisme et relativisme	p. 7
III -Le <i>koan</i> zen : un exemple de mystification spirituelle	p. 10
IV - Eveil et transmission : le problème du maître	p. 13
V - Une impasse spirituelle : le quiétisme	p. 17
VI - Un oubli majeur : la psychologie individuelle	p. 25
VII - Le Zen et le tantrisme comme symptômes du retour du religieux	p. 29
En conclusion	p. 32
Annexe 1 - Interview de M. Dapsance.	p. 35
Annexe 2 - Autorégulation du marché et Bouddhisme zen.	p. 36
Annexe 3 - Prédestination chrétienne et tantrisme tibétain.	p. 38
Annexe 4 - La question de la non-dualité.	p. 41
Annexe 5 - Néolibéralisme et bouddhismes occidentaux.	p. 44
Annexe 6 - Questions de vocabulaire : l'emploi problématique du terme "intrinsèque".	p. 46

Annexe -1 -

Interview de Marion Dapsance, doctorante en anthropologie, Journal *Marianne* du 6/11/2011

Doctorante en anthropologie à l'Ecole pratique des hautes études, Marion Dapsance travaille sur l'importation du bouddhisme tibétain en Occident. Elle s'intéresse plus particulièrement à Lerab Ling et aux autres centres ouverts par Sogyal Rinpoché en France.

Marianne : Pourquoi un tel engouement pour une pratique spirituelle si éloignée de nous culturellement ?

Marion Dapsance : Justement parce que c'est éloigné de nous ! Il y a tout un imaginaire romantique qui a fait du Tibet un sanctuaire de pureté abritant une « spiritualité originelle », non entachée par la civilisation « matérialiste » de l'Occident. Le bouddhisme n'aurait notamment aucun des défauts attribués au christianisme : il se caractériserait par une absence de dogmes, d'autorité, de hiérarchie. Son succès repose en grande partie sur un rejet de l'Occident, qui correspond souvent, pour les Occidentaux qui s'y adonnent, à une véritable détestation de soi. Le paradoxe de cette adhésion négative est double : d'une part, l'« alternative » en question consiste souvent à se présenter comme une « science » (la fameuse « science de l'esprit »), qui est un critère éminemment occidental. D'autre part, en cherchant à éliminer leur bagage culturel considéré comme un « obstacle » à la vérité ou au bonheur, certains pratiquants arrivent à un état de confusion tel qu'ils en viennent à poser des actes absolument contradictoires avec ce qu'ils disent par ailleurs faire. Tout en prônant la liberté d'esprit, ils s'en remettent parfois corps et âme à un maître. Je ne parle pas ici bien sûr de tous les pratiquants, mais d'une partie - assez importante néanmoins - d'entre eux.

Marianne : Qu'est-ce que la « folle sagesse » ?

Marion Dapsance : La « folle sagesse » est une notion théorisée par l'un des plus célèbres vulgarisateurs du bouddhisme tibétain en Occident (actif surtout dans les années 70) : Chögyam Trungpa. Ses ouvrages sont des best-sellers - comme le livre de Sogyal Rinpoché, du reste. Il s'inspire à la fois de la tradition tibétaine des « saints fous », ces yogis vivant à la marge de la société, et du mouvement contre-culturel des années 60-70. Le mot d'ordre est la rupture vis-à-vis de tout type de convention. L'idée est aussi que la sagesse d'un maître est tellement grande qu'elle dépasse notre entendement - ce qui conduit à la seule position possible : la foi. Puisqu'il est considéré mauvais de s'interroger sur le bien-fondé des enseignements, cela peut conduire à de réels abus d'autorité.

Marianne : Comment éviter ces écueils, sans pour autant se priver des bénéfiques que peut nous apporter la découverte du bouddhisme tibétain ?

Marion Dapsance : L'important est sans doute de rester lucide sur les personnes que l'on a en face de soi, je veux parler des « maîtres ». Ce sont avant tout des êtres humains, avec des défauts, des ambitions, des lacunes, et porter sur eux un regard critique est un geste salutaire qui n'empêche pas l'appréciation de leurs qualités d'enseignants « spirituels ». Ce n'est pas parce que l'on n'est pas d'accord avec tout qu'on n'est d'accord avec rien.

Autorégulation du marché et Bouddhisme zen

La thématique de l'autorégulation du marché économique - quelles que soient ses versions : main invisible d'A. Smith, ruse de la raison hégélienne, inconscient freudien ou jungien, esprit cybernétique... - n'est pas très éloignée de certaines formulations propres au Bouddhisme zen.

Contrairement au Bouddhisme ancien, le Zen, jamais avare de paradoxes qu'il a toujours su poétiser, n'a cessé d'insister sur le caractère naturel et spontané de l'évolution spirituelle humaine, dans une forme de spiritualisme qui n'est pas sans évoquer le quiétisme, et dont le taoïsme doit être le modèle plus ou moins implicite¹⁴⁴.

En résumé, moins la psychè et la volonté humaines interviennent dans le cours de l'évolution spirituelle, mieux celle-ci peut se poursuivre et se développer jusqu'à son point culminant, qui est le satori ou l'illumination¹⁴⁵. Celle-ci advient parfois de façon si spontanée ou si inattendue qu'elle rappellerait presque les effets de la grâce surnaturelle en régime mystique chrétien¹⁴⁶. Un extrait d'un livre d'un maître Zen contemporain, expliquant la méditation zen, en donne une claire illustration :

*"Zazen signifie devenir intime avec soi-même. Pendant zazen, automatiquement, naturellement, inconsciemment, nous suivons l'ordre cosmique."*¹⁴⁷

Cette phrase, en totale contradiction avec l'enseignement du Bouddhisme, appelle un rapide commentaire.

En effet, si nous pouvons admettre que zazen est bien la méditation que décrit maître Deshimaru dans notre rapport à notre intimité, c'est-à-dire à notre intériorité, un problème cependant demeure, notamment avec l'énumération des trois adverbes : *"automatiquement, naturellement, inconsciemment"*, et qui scandent régulièrement les explications du maître, comme un refrain ou une rengaine spirituelle dont tous ses ouvrages sont imprégnés.

Reprenons l'ordre de l'énumération de ces adverbes, tout en suivant la logique apparente du Zen jusque dans ses contradictions les plus profondes :

144 Cf. *Le Tch'an (zen). racines et floraisons*, Paris, Les Deux Océans, 1985.

145 Un exemple type dans les *Entretiens de Lin-Tsi*, Paris, Fayard, 1972, notamment pp.98-105.

146 Cf. D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen*, Paris, A. Michel, 2003, ch. XIII: "La passivité dans la vie bouddhique". Voir aussi, *Le Tch'an (zen). racines et floraisons*, op. cit., p.221: "Qu'on la discute comme on voudra, comment pourrait-on espérer même approcher la vérité par les mots? Elle ne peut non plus être perçue ni objectivement ni subjectivement. Ainsi, le plein entendement ne peut vous venir que par un mystère inexprimable. Son approche est dite Porte de la Tranquillité au-delà de Toute Activité. Si vous désirez comprendre, sachez qu'un soudain entendement vient quand l'esprit a été purgé de tout l'encombrement de l'activité de la pensée conceptuelle et discriminatoire. Ceux qui cherchent la vérité au moyen de l'intellect et du savoir ne font que s'en éloigner toujours davantage." On retrouve en ce texte tous les thèmes du quiétisme : la méfiance envers les mots et l'intellect, l'hypertrophie du "mystère", la survenue de la vérité de façon inattendue et miraculeuse, la poétisation du spirituel... De même, la confusion entre trois éléments pourtant parfaitement différenciés - à savoir, l'éveil conçu comme l'aboutissement d'un processus psychique intérieur, la béatitude, qui est un état de conscience temporaire et conditionné, et, enfin, le *nirvâna*, considéré comme la fin de toute souffrance -, est sans cesse entretenue, comme dans le tantrisme hindou et tibétain.

147 Cf. T. Deshimaru, *Le Trésor du Zen. Textes de Maître Dogen*, Paris, A. Michel, 2003, p.60.

- en effet, si nous arrivions à suivre automatiquement l'ordre cosmique (le Dharma) comme l'affirme ce maître, alors il ne serait même pas nécessaire d'adopter la posture de méditation que le Zen préconise, ni de pratiquer aucun exercice ni aucune ascèse particulière. Que deviendrait dès lors la voie du Zen si on ne pouvait même pas l'emprunter, ou si celle-ci devait se manifester "automatiquement", c'est-à-dire "mystérieusement" sans que l'on sache quand, comment et pour qui précisément ?

- de plus, si les choses advenaient inconsciemment, nous ne ferions que les ignorer et n'aurions aucune possibilité de rien savoir. Comment, dans ce cas, adviendrait l'Éveil, ou le satori, qui est une connaissance précise des choses "telles qu'elles sont" comme de soi-même, et qui ne peut advenir que dans la conscience et en pleine conscience ?

- enfin, si ce processus s'effectuait naturellement, pourquoi devrions-nous avoir recours à une culture ou à une sagesse comme le Zen qui est rien moins que naturelle ? Ce processus s'effectuerait effectivement de lui-même sans que nous n'ayons rien à faire de nous-même : ni décision à prendre, ni responsabilité à endosser, ni renoncement ou détachement à opérer, ni recherche de la Voie à suivre comme de l'Éveil ou de la délivrance...

On le constate, la succession des adverbres préférés de maître Deshimaru non seulement ne dit rien de l'Éveil, mais aurait même tendance à voiler ou à contredire le processus lui-même qui doit être guidé jusqu'à son achèvement par la conscience humaine du méditant, et non de façon impersonnelle par on ne sait quel ordre cosmique de type new age ou ésotérique, et qui serait à l'œuvre dans la psychè à l'insu même du méditant.

Que la Voie soit d'abord et avant tout un moyen, et qu'elle doive demeurer une méthode, c'est ce qui a toujours été affirmé depuis le début du Bouddhisme. Mais qu'elle dépende d'une autorégulation qui ne fait intervenir ni la volonté ni la liberté humaines, ou encore qu'elle soit aussi illusoire et vide que les phénomènes, voire totalement vaine, voilà qui contredit le Bouddhisme lui-même.

Prédestination chrétienne et tantrisme tibétain

La croyance en la prédestination, positive, du croyant calviniste, ou même plus largement du chrétien, trouverait un écho lointain et quelque peu exotique, étrange au premier abord, dans certaines théories du tantrisme tibétain.

En effet, les rituels tantriques visent à anticiper la libération spirituelle en la considérant, ou plutôt en se la représentant, comme étant d'une certaine manière déjà là, virtuellement ou potentiellement, alors qu'elle n'est pas encore réalisée dans le présent. La tradition tibétaine a appelé cette pratique "*le véhicule du fruit*", propre, d'après elle, aux tantras, et qui s'oppose au "*véhicule de la cause*", qui serait celui des *sūtrā*¹⁴⁸.

De quoi s'agit-il ?

Le tantrisme se propose, de façon circulaire et paradoxale, d'utiliser l'Éveil lui-même, telle une donnée substantielle, ou considéré en tant que "nature" présente potentiellement dans tout être humain, comme moteur de l'Éveil lui-même. C'est-à-dire en actualisant ici et maintenant ce potentiel spirituel, ou cet état sublime à venir, parce qu'il qui serait, en quelque sorte, déjà là et comme en puissance¹⁴⁹.

Dit autrement, moyennant une forte mobilisation de la croyance du pratiquant, l'Éveil, étant considéré comme un état à venir, est projeté d'un futur indéterminé vers le présent grâce à un certain nombre de pratiques qui favoriserait cette rétroactivité spirituelle. Le méditant se place ici même dans l'état éveillé qui l'attend dans le futur ou qu'il connaîtra plus tard. Et cet état futur, qu'on suppose être celui de l'Éveil, sert de support à l'état actuel qui est censé se transformer à son contact.

Pour favoriser cette opération, le méditant doit se visualiser sous la forme d'une déité qui représente idéalement et iconographiquement l'état de la bouddhité ou de l'Éveil. Ce qui va l'amener ensuite à se transformer ainsi intérieurement lui-même en cette forme divine qui figure la réalisation. Cet artifice spirituel aurait ainsi pour effet de stimuler, voire d'accélérer et de rendre effective la réalisation spirituelle recherchée et espérée, en la projetant ici même dans le présent. Le pratiquant de cette exercice tantrique aurait même l'assurance que sa réalisation adviendrait plus rapidement en empruntant cette voie, et que sa pratique serait infiniment plus efficace et plus évoluée que les anciennes méthodes de méditation classiques, jugées désuètes¹⁵⁰. Au final, le bouddhiste tantrique aurait une sorte de mainmise sur un phénomène spirituel qui échappe pourtant, par définition, à toute forme de manipulation, mais qui, surtout, a été indûment hypostasié et apparaît ainsi comme un miracle surnaturel.

Faut-il souligner que cette vision du "fruit" de l'Éveil n'est rien d'autre qu'un artifice qui dépend de tout un ensemble de pratiques rituelles et de visualisations qui ne reposent, en fin de compte, et à la fois, que sur une disposition intérieure précise ainsi que sur une seule faculté : à savoir, tout d'abord, la croyance et, ensuite, l'imagination ? Or, il est difficilement concevable qu'un état défini par tous les textes comme inaccessible à l'imagination, et qui ne dépend nullement de quelque croyance en quoi que ce soit, puisse ainsi advenir à l'aide de pratiques magico-religieuses lesquelles, de surcroît, opèrent à partir d'un monde de formes esthétiques propres à la culture tibétaine.

148 Cf. A. Grosrey, *La Grand Livre du Bouddhisme*, Paris, A. Michel, 2007, pp.222-224.

149 Cf. P. Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité*, Paris, Le Cerf, 2003, pp.531-532. Il en est de même dans le Zen avec la notion de "nature de Bouddha".

150 Cf. A. Grosrey, *La Grand Livre du Bouddhisme*, op. cit., p.223.

Il y a là une contradiction, pour ne pas dire un contre-sens qui n'est jamais relevé par la tradition tantrique. Et pour cause ! D'autant que ce qui est présenté par les textes comme étant une voie rapide vers l'Éveil se heurte au fait que les pratiques tantriques sont d'une complexité croissante au fur et à mesure que l'on s'initie à celles-ci, lesquelles exigent toujours plus de temps pour être correctement appliquées et intégrées¹⁵¹. Quid en ce cas de cette voie qui prétendrait être plus rapide que les autres ?

Un fait indéniable vient d'ailleurs contredire les affirmations du tantrisme comme voie spirituelle supérieure aux autres : celui de la tragique inefficacité de la plupart de ses rituels. En effet, on ne devient pas plus humain - ni plus compatissant, plus sage ou même meilleur - en répétant à l'infini les lénifiantes litanies des mantras¹⁵², ou en se visualisant en une multitude de déités exotiques dont les représentations sont d'une esthétique très kitsch. Inversement, le fait de répéter des mantras et de se livrer à des projections imaginaires n'est pas une garantie d'éveil spirituel ni de transformation intérieure. Plus encore, les déités du tantrisme, qui ne sont que des allégories morales, se révèlent, en vérité, totalement impuissantes face aux événements, et n'ont visiblement aucune influence ni sur le cours de l'histoire - comme en témoigne celle, tragique et récente, du Tibet, où les dirigeants de ce pays ont naïvement cru que leurs divinités nationales les protégeraient de l'invasion du communisme chinois - ni sur la psychè des pratiquants, qui ne s'en trouvent guère plus éveillés¹⁵³.

Le pire peut être même à craindre lorsqu'on s'engage dans une voie exotique qui infantilise l'esprit plus qu'elle ne le rend autonome, et incite à se soumettre à des préjugés religieux plus qu'elle ne pousse à les interroger ou à les remettre en cause. Attitude qui se situe aux antipodes de ce que le Bouddhisme ancien préconisait, il y a vingt-cinq siècles...

On peut donc en conclure que ces pratiques ne sont pas des voies vers l'Éveil, mais plutôt des rituels obsessionnels qui font une place considérable à une religiosité de type magique. Au mieux s'inspireraient-elles de certaines formes de prophéties auto-réalisatrices qui, en annonçant un événement futur, transforme aussitôt le présent par l'annonce elle-même. Mais on ne peut que constater, surtout dans le domaine spirituel, l'inanité d'une telle croyance et toutes les limites d'un tel artifice...

Cette recherche d'une impossible rétroactivité spirituelle de type tantrique, basée sur tout un imaginaire religieux à la limite de la paranoïa, est un parfait exemple de la confusion entre le registre de l'ontologie, c'est-à-dire de la réalité, et celui de l'imagination. Or, il y a un abîme entre s'imaginer être éveillé, voire imaginer l'Éveil ou se le représenter, et l'Éveil lui-même. Surtout quand on sait que cet état ne doit absolument rien à l'imagination, qu'il ne peut être manipulé et qu'il échappe systématiquement aux formes, aux sens et à la sensibilité¹⁵⁴.

Le tantrisme tibétain s'est donc rendu coupable d'une grave faute spirituelle, et d'une erreur philosophique majeure, en développant une forme de nécessitarisme en ce qui concerne l'Éveil. En effet, à l'instar de la croyance du puritain protestant, rien ne prouve que le pratiquant du tantrisme accèdera nécessairement et inéluctablement à cet état sublime, ni

151 On en aura une idée exacte en parcourant les ouvrages suivants : G. K. Gyatso, *Claire lumière de félicité. Le Mahamudra dans le Bouddhisme du Vajrayâna*, Paris, Ed. Dharma, 1986. Y. Gyatso, *Tantra de l'union secrète*, Paris, Le Seuil, 1997. On peut se demander si le tantrisme ne serait pas travaillé mentalement par une forme de paranoïa pour avoir ainsi inventer des mondes d'une telle complexité, et qui se surajoutent inutilement au nôtre en ne l'expliquant pas.

152 Comme celui de la compassion : "*Om Mani Padme Hum*".

153 On en trouvera des exemples et des explications pertinentes dans le livre de S. Batchelor, *Itinéraire d'un bouddhiste athée*, Paris, Le Seuil, 2012.

154 Mais non à la raison ou à l'intellect comme en témoigne l'Éveil du Bouddha lui-même.

qu'il le connaîtra plus tard, dans cette vie ou dans une autre. Mais le pratiquant fait le choix - très implicite en ce qui concerne la pensée tantrique, laquelle ne l'évoque jamais en tant que tel, comme si la liberté humaine n'existait pas -, d'un état éveillé qu'il devrait, selon ces enseignements, connaître un jour, et qui serait déjà mystérieusement présent en lui, au moins potentiellement, comme déposé là de toute éternité, mais sans savoir exactement ni par qui ni comment...

Or ce nécessitarisme de l'Éveil contredit la pensée bouddhique sur deux points précis :

- d'abord, en ce que rien ne peut assurer parfaitement un méditant d'arriver à ce but suprême. Le risque d'échouer étant toujours réel et présent (certains *sūtrā* affirment même que tous les êtres humains n'y parviendront pas...);

- ensuite, en ce que le nécessitarisme auquel il se réfère est une autre forme de fatalisme, fatalisme dénoncé par tous les enseignements du Bouddhisme. Aucun déterminisme n'est à l'œuvre dans l'existence de l'être humain, ni négatif, ni positif. Et ce du fait même que le *karma*, qui a poussé l'homme dans le *samsāra* ou qui a contribué à le créer, peut être transformé ou effacé.

Or, ce ne sont ni les prédictions - comme c'est le cas pour la prédestination chrétienne -, ni les manipulations mentales - comme dans le cas du tantrisme, avec ses projections rétroactives ou ses visualisations, -, qui ont le pouvoir d'opérer une véritable transformation mentale et spirituelle. Mais c'est le travail sur soi à partir de la méditation et du détachement.

De plus, rien ne vient confirmer le déterminisme de la pensée tantrique qui prétend que l'Éveil est une "nature", ou une substance, quasiment en un sens ontologique. Cette conception ontologique ou substantielle a été réfutée dès l'époque du Bouddha lui-même. En tant que telle, elle représente un obstacle intellectuel et spirituel à l'Éveil lui-même et à l'accès au *nirvāna*. Erreur qui a été systématiquement dénoncée par tous les textes anciens comme l'une des plus redoutables qui soit. Au mieux un tel processus mental arrive-t-il parfois à produire quelque chose qui ressemble à une sorte d'évolution spirituelle, mais qui n'est jamais assuré de perdurer, et qui n'en est, de surcroît, qu'une pâle imitation. Au pire, ce processus est un artifice illusoire qui aliène celui qui le met en œuvre.

Autrement dit, dans le domaine spirituel, l'Éveil n'est pas une nécessité, mais juste une possibilité ou une éventualité.

De ce fait, on peut dire que les exercices tantriques forment des obstacles sur la voie de l'Éveil, en excitant inutilement l'imagination du méditant, en provoquant en lui des illusions ou en suscitant de vaines espérances destinées à calmer ses angoisses.

La véritable méditation, celle qui soigne, apaise et délivre, commence justement là où le méditant cesse d'imaginer quoi que ce soit, à commencer par son Éveil ou le *nirvāna*, et se met à travailler sur lui-même sans préjuger du résultat à venir ni de quoi que ce soit. L'un des effets tangibles de cet exercice de détachement est l'apaisement des angoisses liées au salut éventuel ou à la délivrance à venir.

On mesurera donc l'abîme qui sépare ce tantrisme, teinté de magie et parfaitement imaginaire, du Bouddhisme ancien qui se voulait une voie pragmatique, aux méthodes et aux résultats empiriquement vérifiables.

La question de la non-dualité

Qu'elle soit considérée comme une finalité spirituelle, la vraie nature de toutes choses, ou comme l'élément transcendant dans lequel baignent l'univers et les êtres, la non-dualité forme, dans le Zen et le tantrisme, un point nodal que l'on retrouve dans tous les textes.

Elle peut se dire de plusieurs façons selon les différents courants issus du Bouddhisme Mahâyâna, cependant que la dualité revient sans cesse comme l'un des plus grands obstacles sur la voie de l'Éveil. Pour ce faire, il est nécessaire de dépasser le plan des pensées qui restent prisonnières de la dualité et suscitent le dualisme¹⁵⁵.

Or, très étonnamment, cette même non-dualité est quasiment inexistante dans le Bouddhisme ancien.

Si l'on excepte un état méditatif comme le huitième *samâpatti*¹⁵⁶, où n'existent ni perception ni absence de perception, et qui peut être identifié à un état non-duel quoique encore soumis à l'impermanence, rien dans le Bouddhisme ancien ne permet de dire que le *nirvâna* ou l'Éveil, surtout celui du Bouddha, serait une réalisation ou une traduction de cette non-dualité que l'on retrouve dans la quasi-totalité des spiritualités orientales, comme l'hindouisme du Vedanta, le Shivaïsme du Cachemire, le taoïsme, le Zen et le tantrisme. Cette notion forme donc un point crucial d'achoppement avec le Bouddhisme ancien et d'autres spiritualités respectueuses des dualités. Elle se retrouve au centre des débats interreligieux, notamment entre les spiritualités inspirées des monothéismes et les mystiques orientales. Les débats d'un théologien chrétien comme P. Tillich avec un maître zen contemporain en sont l'une des illustrations¹⁵⁷. D'autres débats et d'autres rencontres ont eu lieu, et la non-dualité est toujours venue comme un problème à la fois théologique et spirituel¹⁵⁸.

155 Cf. T. Deshimaru, *La pratique du Zen, op. cit.*, p.54 : "Lorsque quelqu'un pratique la méditation zen profondément, le subconscient s'épuise et la supra-conscience se manifeste, au-delà de la pensée." Étrangement, cette méditation zen ne s'effectue jamais qu'en groupe, dans des sesshins notamment, ce qui signifie que cette "supra-conscience" dont parle M. Deshimaru n'est en fin de compte que l'inconscient collectif du groupe auquel s'identifie le méditant. Confondre cet inconscient avec l'Éveil et le *nirvâna* est chose courante dans ce type de bouddhisme. *Ibid.*, p.50 : "Ce qui compte au *dojo* c'est l'atmosphère produite par l'interdépendance entre tous les pratiquants. Tous s'influencent mutuellement de façon inconsciente. Vous et moi seuls, ou nous tous ensemble, cela donne deux atmosphères très différentes. Le feu n'est pas le même dans la cheminée suivant que brûle une seule bûche ou plusieurs. Mais il n'est pas nécessaire de penser consciemment: je dois donner, je veux recevoir cette influence. Vous le recevez, vous la donnez de façon inconsciente, naturelle." Personnellement, nous ne pensions pas que le but du zen était d'augmenter la chaleur d'un feu, de quelque nature qu'il soit. Quant à la référence systématique à cet inconscient, il pose un sérieux problème jamais évoqué dans la littérature zen occidentale.

156 Mais cet état est encore dépendant d'une conscience dont la nature, depuis les définitions scolastiques médiévales et de la phénoménologie, est toujours d'être conscience de quelque chose (c'est l'intentionnalité). Voir, P. Harvey, *Le bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Le Seuil, pp.334-338. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravâda, op. cit.*, pp.118-119, 129-132.

157 Cf. P. Tillich, *le christianisme et la rencontre des religions*, Genève, Labor et Fides, 2015, pp.10-25, 119-198.

158 Cf. B. Griffiths, *Expérience chrétienne. Mystique hindoue*, Paris, Le Cerf, 1985. H. Le Saux, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Le Seuil, 1966. D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen, op. cit.* J. S. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, P.U.F.,

C'est dans l'un des plus anciens recueils de textes bouddhiques, le *Majjhima-nikâya*, qui, malheureusement, n'est pas intégralement traduit en français, que se trouve l'une des réflexions les plus approfondies sur les pièges spirituels qui sont tendues sur le chemin de l'Éveil. L'un d'entre eux se définit par une identification aux états de conscience, qu'ils soient ordinaires ou sublimes, et que le méditant éprouve tour à tour dans sa pratique. Et le texte recommande effectivement un détachement envers tous les états possibles, des plus grossiers aux plus sublimes.

Le sūtra commence avec la mention des éléments simples comme la terre, l'eau, le feu..., et s'étend jusqu'aux divinités. Et le texte reprend à chaque fois le même refrain en mettant en garde le méditant sur le piège spirituel qu'il rencontre, tout en explicitant les erreurs commises dans cette quête vers la délivrance :

*"Il considère la Terre comme terre. Ayant considéré la terre comme terre, il pense "terre", il s'identifie avec la terre, il pense à la façon de la terre, il pense "la terre est mienne" et se réjouit de la terre. Et pourquoi cela ? À cause de son ignorance, je le dis".*¹⁵⁹

Puis, le texte se poursuit avec la mention des autres éléments et des autres êtres, ou des états que le méditant perçoit ou éprouve dans sa méditation :

*"Il considère l'Eau comme eau, (...) le Feu comme Feu (...), les Déités comme des déités (...), Brahma comme brahma (...). Il considère la sphère de l'Espace illimité comme sphère de l'espace illimité. Ayant considéré la sphère de l'espace illimité comme sphère de l'espace illimité, il pense "sphère de l'espace illimité", il s'identifie avec la sphère de l'espace illimité, il pense à la façon de la sphère de l'espace illimité, il pense "la sphère de l'espace illimité est mienne" et se réjouit de la sphère de l'espace illimité. Et pourquoi cela ? À cause de son ignorance, je le dis."*¹⁶⁰

Après la mention des quatre sphères ou états sublimes, le texte parvient à la notion de *nirvâna* (*nibbâna* en pâli) et reprend :

*"Il considère le Nibbâna comme Nibbâna. Ayant considéré le Nibbâna comme nibbâna, il pense "Nibbâna", il s'identifie avec le Nibbâna, il pense à la façon du Nibbâna, il pense "le Nibbâna est mien" et se réjouit du Nibbâna. Et pourquoi cela ? À cause de son ignorance, je le dis."*¹⁶¹

Le texte fait alors une pause avant de reprendre sur le même mode, en déclinant cette fois-ci toutes les notions abordées auparavant, mais considérées cette fois-ci de façon juste, c'est-à-dire en exprimant le fait que le méditant ne s'identifie pas avec les éléments ou les états sublimes éprouvés, et ce jusqu'au *nirvâna* lui-même :

*"Il comprend le Nibbâna comme Nibbâna. Ayant compris le Nibbâna comme nibbâna, il s'efforce de ne pas penser "Nibbâna", il s'efforce de ne pas s'identifier avec le Nibbâna, il s'efforce de ne pas penser à la façon du Nibbâna, il s'efforce de ne pas penser "le Nibbâna est mien" et s'efforce de ne pas se réjouir du Nibbâna. Et pourquoi cela ? À cause de sa connaissance parfaite, je le dis."*¹⁶²

2011. F. X. Clooney, *Sagesse hindoue pour qui cherche Dieu*, Bruxelles, Lessius, 2004. J. B. Coob, *Bouddhisme-Christianisme. Au-delà du dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1988.

159 Cf. *Les textes du canon Bouddhique Pâli. I. Majjhima Nikaya "Les Moyens Discours". Section Mulapariyaya*, [trad. J. Bertrand-Bocandé], Paris, Vega, 1953, p.14.

160 Cf. *Les textes du canon Bouddhique Pâli. I. Majjhima Nikâya, op. cit.*, pp.15-17.

161 *Ibid.*, p.20

162 p.22.

Extraordinaire *sûtra* en vérité, trop rarement commenté! Celui-ci enjoint de ne pas s'attacher au *nirvâna*, ni de penser comme le *nirvâna*, ou encore de pas s'en réjouir ni de s'y identifier. Selon nous, s'il ne devait y avoir qu'un seul texte à opposer à la masse des écrits orientaux, et même occidentaux, sur la notion de non-dualité, ce serait celui-ci. Car il concentre en lui l'ensemble des erreurs et des pièges dans lesquels tous les autres se sont laissé embourber avec leur obsession de la non-dualité. Identification et appropriation en sont les vecteurs négatifs. Même la pensée du *nirvâna* y est critiquée ! On est loin du pathos autour de la non-dualité des autres textes, où celle-ci est souvent considérée à l'égale d'une divinité qui doit être vénérée et adulée¹⁶³. Cette référence à l'image d'une divinité est loin d'être anodine, ou de ne représenter qu'une simple allégorie. Car elle puise dans un type d'expérience mystique fusionnelle dont la caractéristique principale, selon nous, est d'être une forme d'inceste, au sens symbolique du terme¹⁶⁴. Or cette expérience transgressive, que l'on peut aussi nommer jouissance au sens psychanalytique, est au cœur même de toute mystique de la non-dualité qui s'y alimente sans cesse. C'est pourquoi la critique du *sûtra* bouddhiste, cité plus haut, ne peut être que pertinente quant à cette forme de spiritualité non-duelle, car elle ne respecte en rien l'Éveil bouddhique, encore moins la nature du *nirvâna*. En ce sens, l'expérience non-duelle relève à la fois d'une pensée nihiliste et d'une psychologie incestueuse. Comment, dès lors, prétendre que les expériences spirituelles soient identiques ou que les différentes voies mènent au même lieu mystique de la délivrance ?

163 Il en est de même de l'hypertrophie de la vacuité et de la vision d'un Absolu divinisé dans le Mādhyamaka. Voir L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., pp.196-197.

164 Voir notre étude : "Critique de la déraison mystique."

Néolibéralisme et bouddhismes occidentaux

Maître Deshimaru, l'introducteur du Zen en France et en Europe après K. Graf Dürckheim en Allemagne¹⁶⁵, aurait un jour prononcé cette phrase étonnante : "*Zen is good for business*".

Que le Zen soit bon pour les affaires ne laisse pas de surprendre. C'est à se demander si la finalité de la méditation n'est pas de rendre plus performant, et de donner aux entreprises des moyens pour motiver, comme on dit, les cadres et les employés et les inciter toujours plus à l'excellence. Cet étonnant dévoiement s'explique d'autant mieux qu'historiquement le zen a pu sinon servir, ou du moins ne s'est pas opposé, à l'idéologie du Japon impérialiste. Passer d'une idéologie impérialiste à une idéologie capitaliste n'a donc pas semblé aussi extravagant pour les maîtres et les moines zen de cette époque¹⁶⁶.

Pourtant, rien dans le Bouddhisme, depuis ses origines, ne fournit des raisons d'adhérer ou de soutenir quelque politique ou idéologie que ce soit. Tout au contraire. Et ce n'est pas par hasard que le bouddhisme fut une sagesse basée non sur l'adhésion ou l'engagement dans le monde et la société civile, mais sur un retrait du monde. La dimension monastique explicite parfaitement ce retrait. En ce sens, pour reprendre les catégories sociologiques wébériennes, le bouddhiste reste indéfectiblement un ascète extramondain et non pas intramondain, à l'image du protestant par exemple. L'ambiguïté du Zen se révèle à nouveau sur cette question cruciale du rapport au politique et à l'économie. Pour un bouddhiste, la méditation n'a qu'une et une seule finalité, la délivrance et l'Éveil. Rien d'autre. Et l'argent ne doit jamais se retrouver au centre des initiations et des pratiques. L'art de la méditation est une technique qui a toujours été gratuite et qui doit le rester. Impérativement. Ce qu'elle n'est pas en Occident.

Le tantrisme tibétain, à cet égard, n'est pas en reste. Et le moine franco-tibétain missionnaire M. Ricard, à l'instar d'autres lamas tibétains, n'hésite pas à faire des interventions dans des colloques d'entreprise, sur le thème de l'altruisme, visant ainsi à améliorer les relations humaines au sein des sociétés, et in fine, à améliorer aussi les affaires dans un sens évidemment altruiste, mais aussi économique¹⁶⁷. Façon de se produire économiquement et médiatiquement pour faire avancer sa bonne cause.

Cette position pour le moins immorale ne suscite étrangement aucune réflexion de la part de son protagoniste qui se croit autorisé à intervenir partout pour délivrer son petit message altruiste à la mode tibétaine. Or, l'utilisation des méthodes méditatives à des fins non spirituelles représente une faute grave, que l'on peut comparer à l'affaire des indulgences à l'époque de la Réforme. Nul doute qu'un jour cette faute, d'un point de vue bouddhique c'est-à-dire karmique, se retournera contre ses promoteurs et ses utilisateurs insouciants. En

165 Cf. J. Mouttapa, *Dieu et la révolution du dialogue*, Paris, A. Michel, 1996, ch. XI. Tout le vocabulaire de K.G. Dürckheim est emprunt de théologie et de spiritualité chrétiennes, à commencer par les thèmes de l'Être et du cœur.

166 À l'exception notoire, apparemment, de Shunryu Suzuki.

167 C'est le thème tarte-à-la-crème "gagnant-gagnant" de la culture d'entreprise. Voir, par ex., les deux sites :

[/www.gabrielle-marionneau.com/pleine-conscience-compassion-en-entreprise-matthieu-ricard/](http://www.gabrielle-marionneau.com/pleine-conscience-compassion-en-entreprise-matthieu-ricard/)
[/heyevent.com/event/4blnomfveqo4ia/la-meditation-en-entreprise-avec-christophe-andre-et-matthieu-ricard](http://heyevent.com/event/4blnomfveqo4ia/la-meditation-en-entreprise-avec-christophe-andre-et-matthieu-ricard).

ce sens, on peut affirmer qu'il est immoral et scandaleux de transformer la sagesse bouddhique en doctrine sociale et économique.

L'autre faute grave, que nous avons relevée en partie dans une autre étude¹⁶⁸, est celle de la confusion entre les différents domaines, ou registres, de la psychologie, de la spiritualité, de la morale, du juridique et du politique. Le flou artistique de la pensée molle du zen et du bouddhisme tibétain dans ces domaines, qu'aucun de ces courants n'est capable d'identifier correctement, met à mal la prétention d'interférer avec eux ou de les utiliser abusivement.

Amalgame et confusion qui servent assurément toute forme d'imposture, mais desservent tout aussi bien notre intelligence du vivre ensemble et de la compréhension de notre humanité. Mais ni du côté zen, ni du côté tibétain n'a émergé jusqu'à présent la moindre réaction, encore moins une quelconque protestation. Tout semble normal à ces esprits visiblement fort peu illuminés et incapables de saisir les enjeux moraux fondamentaux d'une perversion de leur propre spiritualité à laquelle ils participent pleinement. Le scandale nous en semble d'autant plus grand.

168 Voir notre recension de l'ouvrage de Matthieu Ricard : "*Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*", sur le même site.

Questions de vocabulaire : l'emploi problématique du terme "intrinsèque"

Le problème de la traduction en français des textes bouddhiques, à partir du pâli, du sanscrit ou d'autres langues asiatiques encore, n'est pas neuf. Il est pourtant fondamental.

N'ayant pas la compétence requise en cette matière, comme beaucoup de pratiquants, nous ne pouvons donc faire que confiance aux traductions et au travail éminent des traducteurs, qu'on ne remerciera jamais assez pour cette tâche ingrate et essentielle.

Sans entrer dans le labyrinthe linguistique que cette matière représente, trois termes en français me semblent intéressants pour exprimer des notions de philosophie bouddhique.

On parle souvent dans ces textes, de la nature "intrinsèque" d'une chose ou d'un être, laquelle serait, en fin de compte, introuvable ou inexistante. Ce qui serait la preuve par le négatif de l'inexistence d'un substrat, d'une essence ou d'un ego durables et permanents.

Or, la confusion que nombre d'auteurs commettent, même à leur insu, ne permet pas de rendre compte correctement de la pensée bouddhique. Affirmer qu'une chose a une nature "intrinsèque" inexistante ou illusoire, est une erreur de langage à la fois en français et en philosophie. En effet, "intrinsèque" ne signifie nullement "*qui tient son essence de soi-même*" ou "*qui est immuable*".

En fait, la confusion s'établit entre trois termes qui ne sont pas synonymes, et leur signification respective. À savoir, "intrinsèque", "autonome" et "immanent", auxquels il faudrait ajouter le qualificatif "inhérent". Précisons :

1/ L'adjectif "intrinsèque", dont l'étymologie latine signifie "*au-dedans*", désigne : "*ce qui est intérieur à l'objet dont il s'agit, appartient à son essence*"¹⁶⁹. Les synonymes donnés sont "*essentiel, inhérent, intérieur*". Est intrinsèque ce qui inhère, pourrait-on dire, à un objet, ou à une personne, comme une qualité, un défaut, un aspect, une caractéristique...

2/ L'autonomie s'oppose à l'hétéronomie. Est autonome ce qui est régi par ses propres lois¹⁷⁰.

3/ L'immanence s'oppose à la transcendance. Surtout, c'est la notion d'action immanente qui importe. Il s'agit, à l'opposé d'une action transitive, d'une "*action d'automodification interne*", et renvoie à la distinction aristotélicienne entre *poïesis* - c'est-à-dire "*action par laquelle le sujet modifie la nature hors de soi*" - et *praxis* - "*action par laquelle le sujet se modifie lui-même*"¹⁷¹.

Reprenons. Est qualifié d'intrinsèque ce qui "*appartient à un objet de pensée en lui-même et non dans ses relations à un autre. Une chose est dite en particulier avoir une valeur intrinsèque si elle possède cette valeur par sa propre nature, et non pas en tant qu'elle est le signe ou le moyen d'autre chose.*"¹⁷²

Un "*objet de pensée*" donc. On quitte alors le pur domaine de l'ontologie, qui est celui de la critique du Mādhyamaka, pour entrer dans celui des concepts et aussi de la nomination.

169 Cf. *Le petit Robert de la langue française*, 2015, art. "Intrinsèque".

170 Cf. *Le petit Robert de la langue française*, op. cit., art. "Autonomie".

171 Cf. S. Auroux (dir.), *Les notions philosophiques. Dictionnaire. Tome I*, Paris, P.U.F., 1990, art. "Immanence".

172 Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1980, art. "Intrinsèque".

C'est-à-dire du langage¹⁷³. Mais, pour ce faire et conduire une réflexion systématique, encore faudrait-il disposer de moyens intellectuels autres et plus affinés que ceux du Mādhyamaka. L'autonomie désigne le fait de se donner à soi-même ses propres lois, ce qui est le propre des États modernes et de la conscience européenne, puis occidentale, dès la fin du Moyen-Âge. Enfin, l'immanence est un terme métaphysique qui désigne un acte spécifique. On peut constater, par cette brève introduction, en quoi ces termes sont inappropriés pour qualifier ce que veut désigner la pensée du Mādhyamaka.

Quant au bouddhisme tibétain, celui-ci vit autant sur un paradoxe que sur une contradiction. En effet, d'un côté il se réclame de la pensée du Bouddhisme, surtout du Mādhyamaka lequel a hypertrophié une forme de logique modale qu'il applique abusivement à toutes choses. Cet hyperationalisme sec se constate aisément dans les ouvrages d'un Nâgârjuna. De l'autre, il s'alimente à la tradition hindoue du tantrisme, laquelle privilégie les émotions, le désir, les passions, les représentations magiques du monde, contre la démarche rationnelle et intellectuelle. Son ésotérisme est irrationnel et prémoderne, et la dévotion et la soumission exigées dans les pratiques du tantrisme sont anti-intellectuelles et aux antipodes du Bouddhisme lui-même.

Comment concilier les deux, lorsqu'on constate qu'ils sont inconciliables et incompatibles? Ou alors, le tantrisme vient-il en fait revitaliser par son réenchantement du monde le rationalisme desséchant, déconstructeur et démystificateur du Mādhyamaka ?

Dans les deux cas, jamais le Bouddhisme tibétain ne s'interroge, ni n'interroge sa propre tradition ou les sources de celle-ci. Jamais il n'a envisagé une seule fois de porter la critique, non sur ses adversaires théoriques ou religieux, mais sur lui-même et sur sa propre philosophie, si tant est qu'un tel mot puisse s'appliquer à cette pensée pathologique. Jamais il n'a osé émettre la moindre critique sur les auteurs qu'il a privilégiés en les ayant canonisés pour mieux les protéger et les entourer d'une aura de sainteté que rien ne justifie.

173 L'article du "Lalande" renvoie d'ailleurs à la "dénomination".