

# Le non-moi au sein du Mahayana et du Vajrayana

*Fabrice Midal*

*à la mémoire de Bokar Rinpoche*

« Quand on se rend au temple d’Obaku à Kyoto, qui fut construit en 1629, on peut lire au-dessus de la porte les mots suivants : « Le premier principe ».

Les lettres dessinées sont imposantes et les amateurs de calligraphie les considèrent comme un chef-d’œuvre. La légende raconte comment maître Kosen réalisa la calligraphie qui a servi à sculpter cet ouvrage.

Durant la réalisation de ce travail, un élève se tenait au côté de lui. Il lui avait préparé l’encre pour la calligraphie et ne manquait pas de critiquer l’ouvrage de son maître.

- Ce n’est pas bon, lui dit-il, après la première tentative.
- Et maintenant ?
- Médiocre. C’est même pis qu’avant, déclara l’élève.

Avec patience, le maître s’acharna. Feuille après feuille, quatre vingt-quatre « premiers principes » s’étaient accumulés et l’élève était toujours aussi sévère.

Puis le jeune homme sortit quelques instants et Kosen pensa : « C’est le moment où jamais d’échapper à son œil critique. »

Alors soulagé, il écrivit en toute hâte : « Le premier principe ».

- Un chef d’œuvre décréta l’élève.<sup>1</sup>

Quand Kosen fit la dernière calligraphie, il n’y avait plus personne qui regardait ce qu’il faisait. Non seulement l’élève mais lui-même ne le regardait plus faire. Il n’y avait personne à la maison. Le geste se faisait de lui-même.

Le génie du Bouddhisme tient, pour une large part, à son souci de pointer

---

<sup>1</sup> Cf. Paul Reps, *Le Zen en chair et en Os*, Paris, éd. Albin Michel, 1993, p. 37.

directement l'expérience la plus ultime qui est aussi, paradoxalement, complètement ordinaire. Il existe diverses manières de montrer le non-moi. Cette histoire en est une. Le non-moi n'est pas une négation du moi mais un état d'être libre de moi, et c'est cet état, qu'il importe d'apprendre à reconnaître. Sans lui, il n'est pas possible de faire une bonne calligraphie. En raison de cet engagement pour être fidèle au non-moi, le bouddhisme est premièrement une pédagogie montrant l'ouverture primordiale qu'habituellement le moi filtre et corrompt.

Cet état de non-moi qu'il s'agit de redécouvrir encore et encore n'est pas un état de stupidité. Il est intelligence nous permettant d'agir de la manière la plus juste et belle qui soit. Les histoires Zen racontant des aventures qui se déroulent dans des dojos d'art martiaux sont particulièrement bénéfiques pour nous aider à comprendre ce qu'est l'action du non-ego. Prisonnier de l'ego, le guerrier n'obtient pas la victoire, il est trop occupé à vouloir vaincre, à se préserver. L'ego apparaît dans ces récits comme un rapport au monde marqué par l'espoir et la peur, deux brigands qui lui font manquer le présent. Obnubilé par l'espoir que les choses nous soient bénéfiques et la peur qu'elles nous soient défavorables, nous devenons aveugles à la réalité telle qu'elle est. Ces histoires rappellent le fait que le non-ego est un espace de vie et liberté et nullement une privation. C'est le paradoxe de notre manière de parler qui se révèle ainsi. Le non-ego est un terme négatif alors qu'il est une dimension primordiale d'être.

La portée d'un tel enseignement est considérable. Il peut transformer profondément le sens de l'existence que nous menons. Tout particulièrement, il fait s'effondrer l'une des distinctions les plus solidement ancrées en notre culture : la distinction entre ce qui est subjectif et objectif —distinction qui cache le sens du non-ego.

Prenons l'exemple de regarder un visage qui nous fait face.

*Subjectivement*, il peut me rappeler quelqu'un qui m'a fait du mal. Je ne vois plus le visage lui-même, mais la version personnelle que j'en ai. Je n'aime pas ce visage. Ou encore, je lui en veux de ne pas me regarder plus tendrement comme je le voudrais.

*Objectivement*, la description scientifique du visage qui passe par des mesures mathématiques que l'on peut répéter ne permet pas non plus de voir ce visage. Il ne me dit rien en vérité de cette impressionnante présence qui, comme le dit Lévinas, « est le

sans défense, la nudité.»<sup>2</sup>

Dans les deux cas, le visage, n'est pas vue comme il est. Il n'est possible de voir véritablement quoi que ce soit que dans l'expérience du non-ego, c'est-à-dire sans le souci de vérifier sans cesse ma saisie et sans avoir d'intentions fixes.

Certes, et c'est là une difficulté, la manière dont le visage se donne à voir pour moi n'est pas identique à la manière dont il va apparaître pour vous. Voir la chose comme elle est n'est pas une opération scientifique ou objective ! Elle dépend de mon propre rapport à elle — ce qui n'est pourtant pas subjectif.

Comme tout ceci est difficile à penser ! Et pourtant, une fois que je serai un Bouddha, mon style propre ne disparaîtra pas. Je ne deviendrais pas un légume, ou un pur néant. Tout au contraire. Je serais bien davantage moi-même.

La plupart du temps nous ne voyons que notre version de la réalité. L'enseignement ne vise pas à détruire cette version pour une sorte d'objectivité neutre mais nous invite à prendre conscience de l'existence de ce filtre. Le chemin consiste bien davantage à s'ouvrir à la réalité même de ce filtre que de chercher à s'en débarrasser.

Un filtre recouvre la réalité aussi longtemps que je ne le perçois pas comme tel et que je le prends pour réel. C'est pour cela qu'à la fois objectivité et subjectivité sont des impasses, ils effacent le *rapport* où la relation s'établit. Francisco Varéla qui a travaillé sur les rapports entre science et Bouddhisme a toujours cherché à éviter le piège de cette objectivité qui sépare l'homme de son expérience. Sa notion d'*énaction* se veut une manière de sortir de ce qu'il nomme lui-même la « tonalité objectiviste/subjectiviste de la majeure part de la science contemporaine. »<sup>3</sup>

*Cette introduction sur la présence tangible, simple, du non-ego va être la base et le fil conducteur de toute exploration du Mahayana et du Vajrayana.*

*Je voudrais maintenant, présenter le sens historique, géographique et doctrinal de la notion de Mahayana et de Vajrayana avant de montrer la cohérence qui existe entre eux.*

---

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas, *Qui êtes-vous ?*, entretien avec François Poirié, Lyon, La manufacture, 1987, p. 94

<sup>3</sup> Francisco Varéla, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, éd. du Seuil, 1993, p.289.

## I - Un sens historique, géographique et doctrinal des trois yanass

Que signifient ces deux termes de Mahayana et de Vajrayana?

Le Mahayana signifie « Grand véhicule ». Comme le dit Etienne Lamothe : « Il se distingue des précédents [véhicules] par un idéal religieux plus ambitieux, une bouddhologie plus compliquée et surtout des positions philosophiques plus radicales. »<sup>4</sup>

Ce mouvement est apparu à un moment indéterminé entre le IIe siècle av.J.C et le IIe siècle ap.J.C. Il ne remonte pas à un fondateur précis, à une communauté unique. Il se déploie tout aussi bien, à la même époque, dans le Sud, le Nord-Ouest et l'Est de l'Inde. Il est un surgissement qui enflamme le monde bouddhiste et le transforme profondément.

Pendant longtemps, il ne se distingue pas des écoles plus anciennes et il faut par exemple attendre le IVe siècle pour que les Chinois, qui viennent en Inde étudier le bouddhisme, considèrent le Mahayana comme un mouvement indépendant. Pendant des siècles les diverses écoles bouddhistes cohabitent sans aucune difficulté. Hiuan Tsang, au VIIe siècle dénombre près de 700 monastères enseignant les deux voies en même temps, pour mille purement *mahâyâniste* et plus de mille trois-cent purement *srâvakayâniste*.

Pour le Mahayana, le chemin du Bouddha est par nature ouvert et il est plus vaste et universel qu'il ne l'était dans les écoles anciennes. Il s'adresse autant aux laïcs qu'aux moines, aux femmes qu'aux hommes. Même si, à l'origine de son essor, cette intention n'est pas centrale — puisque le Mahayana invite encore les laïcs à devenir moines —, elle a un immense impact. Grâce à elle, le Mahayana propose un modèle du pratiquant bouddhiste différent de ceux qui existaient jusqu'alors. Cette transformation s'appuie sur les histoires des vies passées du Bouddha, présentées par les *jakata* qui décrivent ses actes héroïques où il manifeste générosité, discipline, patience, effort.

---

<sup>4</sup> « Le Mahayana », E. Lamothe in *Le monde du Bouddhisme*, Thames and Hudson, 1999, p.85.

L'image que ces histoires présentent se distingue de celle du religieux compassé et solitaire. Cet exemple d'engagement non monastique eut un immense succès et devint un modèle pour les laïcs. Il s'agissait pour eux d'agir à l'instar du *bodhissatva* qui, à force d'actes généreux, pu devenir le Bouddha.

Non seulement le Mahayana ouvrit ainsi la voie du *bodhissatva* à tous — jusque-là réservé à quelques très rares individus isolés et solitaires —, mais surtout il va montrer que ce chemin peut s'enseigner.

Dans les écoles anciennes, en effet, un *bodhissatva*, c'est-à-dire un futur Bouddha, « chemine dans la solitude, renonçant à mettre en pratique l'enseignement des Bouddha qu'il peut avoir l'occasion de rencontrer au cours de ses nombreuses vies, afin de retrouver le chemin qui mène au plein Eveil par ses propres efforts, sans aide et sans guide. »<sup>5</sup> Autrement dit, il n'a aucun enseignant et n'enseigne pas lui-même. Comme il n'est besoin que d'un Bouddha par ère cosmique (*kalpa*), peut importe que ce chemin ne soit pas suivi par un grand nombre d'individus.

En plus de ce changement de paradigme, l'approche du Mahayana comporte une méditation particulièrement détaillée sur la vacuité et sur la "nature de Bouddha".

Notre propos n'est pas, ici, de savoir si la critique que ce nouveau courant opère des écoles anciennes est juste, ni si son projet est authentiquement novateur. La difficulté est ici semblable, toute proportion gardée, à celle du Christianisme et du Judaïsme. Le Judaïsme ne peut pas accepter que le Christianisme soit plus universel que lui, il revendique la plénitude de l'enseignement et de la Loi qu'il a reçues, et le Christianisme comme le Judaïsme ne reconnaissent pas à l'Islam le droit de se proclamer la dernière révélation accomplissant les précédentes...

Chaque école, chaque tradition est portée par une cohérence qui lui est propre...et qui la conduit à repenser l'histoire humaine dans le souci d'y reconnaître un ensemble harmonieux. Le légitime souci de rigueur, propre à la démarche critique Occidentale, ne devrait pas, comme c'est trop souvent le cas, conduire à adopter une attitude arrogante conduisant à considérer les diverses propositions des grandes traditions comme des inventions hasardeuses. Chaque époque doit réinventer une manière de se penser.

---

<sup>5</sup> Dominique Trotignon, « Pour en finir avec le Hinayana ... », texte non publié. Cet article important a beaucoup marqué mon propre travail et ce texte lui est grandement redevable.

L'histoire au lieu de le nier devrait nous aider à considérer le sens hautement spirituel des époques qu'elle tente de comprendre.

Une telle remarque est fondamentale. Nous sommes, nous Occidentaux pris entre deux feux. D'un côté l'approche critique, historique, scientifique se veut objective et dénonce les incohérences logiques et chronologiques dont la présentation du Bouddhisme est pleine. Malheureusement, une telle attitude débouche sur la négation des vérités spirituelles et reste aveugle à l'essentiel. Elle nous enferme dans nos propres croyances.

Chaque époque a pensé l'enseignement du Bouddha d'une manière unique et chaque fois parfaitement cohérente. Un pratiquant du Shravakayana n'a pas la même vision qu'un adepte du Mahayana.

Le Vajrayana est lui aussi différent. Il se présente comme un corpus de pratiques joignant à la vision vaste et profonde du Mahayana, une mise en œuvre de moyens concrets qui permettent de l'accomplir plus radicalement. Il est le chemin de l'alchimie spirituelle qui cherche à ne rien rejeter de la confusion mais qui en reconnaît la sagesse inhérente.

### *La logique des trois yantras*

À l'époque du développement du Bouddhisme tantrique, au VII<sup>e</sup> siècle, les termes de Hinayana et de Mahayana vont désigner des étapes successives d'une seule et même voie, dont l'accomplissement sera le Vajrayana, parfois nommé Tantrayana (voie des tantras).

Il importe d'entendre qu'ici le terme de Hinayana ne correspond nullement à une école précise mais à une manière de cheminer sur la voie de l'éveil. Il n'existe donc pas de pratiquants du Hinayana, ce terme désignant une reconstruction ultérieure d'un état donné de l'enseignement du Bouddha. Une telle reconstruction permet de mieux comprendre la manière dont le chemin est compris du point de vue du Vajrayana.

Il commence par la voie étroite du Hinayana où l'on s'efforce de faire attention à sa propre expérience pour reconnaître l'impermanence et donc le non-moi qui la constitue. C'est le chemin de l'honnêteté.

Sur cette base, dans le Mahayana il est possible de s'ouvrir plus universellement

et héroïquement. Nous découvrons, que non seulement notre existence ne repose sur aucun fondement ultime mais celle des autres êtres non plus. Une immense compassion naît de cette en nous de cette découverte pour tous les êtres qui ne sont pas conscients de cette vérité et sont aux prises avec la souffrance. Peu nous importe alors de chercher l'Eveil si tous les autres êtres ne l'ont pas atteint avant nous. Il est impossible de continuer à vivre sur l'opposition entre soi et les autres, et de chercher à se mettre soi-même en toutes occasions au premières loges.

Dans le Vajrayana, on travaille directement sur la confusion, en reconnaissant qu'elle est sagesse, même si c'est de manière cachée, voilée, implicite. Plus aucune dualité n'est opérée entre sagesse et confusion, samsara et nirvana. On s'appuie directement sur l'état d'éveil qui devient concret, une expérience réelle et que l'on apprend à reconnaître au cœur de toute expérience.

Plusieurs images sont données pour faire comprendre cette progression.

Le Hinayana consiste à couper les fruits empoisonnés de l'arbre. On développe de l'attention et une éthique nous permettant de ne pas nous abandonner aux diverses passions.

Le Mahayana consiste à couper l'arbre à la racine, en coupant l'attachement au moi par une méditation sur la vacuité et en se donnant, en toute occasion, aux autres.

Le Vajrayana, le chemin abrupt, implique de manger de l'arbre empoisonné pour en faire un remède, au sens où par exemple Pasteur découvrit ce qu'est un vaccin : inoculer la maladie favorise le développement des anticorps qui vont permettre de la guérir. Le paon est souvent considéré comme l'animal symbolisant une telle voie, car il est censé manger des fruits empoisonnés grâce auxquels il manifeste un éclat et une beauté inégalés.

De même le pratiquant du Vajrayana goûte la confusion pour mieux en découvrir la sagesse. Il est ainsi l'homme d'un immense courage, le chevalier qui ose affronter la négativité. Il découvre par exemple que derrière la colère se cache la sagesse semblable au miroir, un état de clarté, ou encore que la nature de la passion est un souci de communion, de compassion même, un sens de chaleur mais que nous n'osons pas explorer tant elle est impitoyable envers toutes les manipulations de l'ego.

Cette voie est la magnifique épreuve de la non-violence, car on ne rejette plus

rien, on se protège plus de rien. C'est le glorieux chemin du dénuement impérial.

Selon une autre image, celle de la construction d'une maison, le Hinayana correspond aux fondations, le Mahayana aux murs de la maison et le Vajrayana au toit en or.

On ne peut mieux souligner l'importance considérable dans cette perspective du Hinayana, qui est la base sur laquelle le reste du chemin peut se construire. Sans lui, il n'existe aucun autre enseignement.

### *Une construction doctrinale*

J'ai souligné le danger de prendre ces termes de Mahayana et de Vajrayana autrement que comme des constructions théoriques particulièrement éclairantes.

Il me faut être plus précis et lever quelques idées reçues que la recherche Occidentale commence à lever. Le terme de Mahayana et de Vajrayana sont employés de manière confuse car mélangeant arbitrairement des aspects historiques, géographiques et doctrinaux du Bouddhisme.

Historiquement, comme je l'ai souligné le Hinayana n'a jamais existé en tant que tel, et le Vajrayana n'est pas distinct du Mahayana, mais en est un prolongement. Là où l'on rencontre le Vajrayana, réside le Mahayana. Il n'existe donc nullement trois écoles différentes.

Géographiquement, distinguer des pays bouddhistes qui appartiendraient soit au Hinayana, soit au Mahayana ou au Vajrayana, est tout aussi fausse — même si cette attitude est aujourd'hui dominante dans les publications pour le grand public.

Il existe des pays qui sont marqués principalement par le Theravada — mais on ne doit pas confondre Theravada et Hinayana. Le Hinayana désigne, dans le Bouddhisme tibétain, plusieurs écoles dont particulièrement celle des Sarvatisvadin à laquelle le Theravada s'est opposé dès le III<sup>e</sup> siècle.

De plus, le voyageur qui se rend en Thaïlande, pays considéré comme Theravada, ne peut qu'être frappé de voir des rituels complexes présentant de nombreux éléments



propres au Vajrayana. Mais ils ne sont pas étudiés pour des raisons souvent politiques.

Le Japon n'est pas un pays Mahayaniste puisqu'il connaît des écoles Vajrayaniste comme le Shingon.

Enfin le Tibet, et tous les pays de l'Himalaya le Bouthan, le Népal, le Ladhak, une partie de la Chine et la Mongolie, ne sont nullement des pays Vajrayanistes. Ils incorporent au Vajrayana des éléments du Bouddhisme ancien comme du Bouddhisme Mahayaniste — l'idéal du Bodhisattava, la *Prajnaparamita*, et même des éléments du Bouddhisme de la Terre Pure. La majorité des moines qui vivaient dans les monastères tibétains n'avaient pas de pratiques proprement tantriques. Comme le souligne Déchoung Rimpoché : « Au Tibet relativement peu de moines, de quelque école que ce soit, avaient le loisir ou l'inclination de pratiquer abondamment toutes sortes de méditations, dont les Quatre Préliminaires (*ngondrö*). »<sup>6</sup>

Ces remarques faites, nous pouvons nous consacrer à présenter le Mahayana et le Vajrayana selon la conception du chemin déployée dans le Bouddhisme indo-tibétain, en sachant qu'une telle présentation ne recouvre pas son entente au sein du Zen ou du Bouddhisme de la Terre Pure.

Une telle approche si elle ne repose pas sur une base historique ou géographique est cependant profondément ingénieuse. Mon ambition est de tenter de vous en montrer l'extraordinaire cohérence qui explique, à mon sens, l'immense impact de cette tradition en Occident.

---

<sup>6</sup> Cité in Jamgon Kongtrül, *Le flambeau de la certitude*, Toulon sur Arroux, éd. Yiga Tcheu Dzinn, 1980, p. 27.

## II - Le Mahayana : « la voie ouverte »

L'enseignement du Mahayana se déploie autour de trois notions : la compassion, l'esprit d'éveil et la nature de Bouddha qui sont autant de qualités inhérentes à la vacuité permettant de pointer le non-moi.

### *La compassion*

La notion de compassion telle qu'elle existe au sein du Bouddhisme donne lieu à de nombreux malentendus. Il ne s'agit pas d'apprendre à être un gentil garçon ou une gentille fille. Il ne s'agit pas non plus d'un devoir moral, au sens kantien, c'est-à-dire de l'établissement rationnelle de la nécessité d'obéir à une loi transcendante, et ce, même si nous nous la sommes prescrite nous-mêmes.

La compassion est un instinct qui jaillit spontanément dans le cœur de tous les êtres et un tel instinct est profondément non-égotique. Il émerge précisément du non-ego en nous. Il est le témoin du non-ego.

Lorsque nous sommes témoins d'un accident, nous sommes touchés, frappés même, par ce que nous voyons. Certes, la seconde d'après, on peut être en colère d'avoir perdu du temps, ou se réjouir que cette femme soit tombée, que tel ou tel pays soit bombardé, etc...Mais la compassion est le premier éclair d'inconfort qui laisse notre cœur dans une certaine fragilité et vulnérabilité. Autrement dit la compassion est cette manière dont nous sommes d'emblée, et avant toute réflexion, avant toute décision conscience, en rapport de plain-pied avec la souffrance du monde.

La notion d'intersubjectivité n'existe pas dans la perspective bouddhiste, car il n'existe pas de subjectivité qu'il faudrait ensuite mettre en relation avec d'autres subjectivités. Nous sommes d'abord et toujours déjà unis aux autres d'une manière si fondamentale qu'il est difficile de la penser.

La voie bouddhiste ne nous invite donc pas à fabriquer quelque chose qui nous manquerait, mais à laisser la compassion exister, à lui permettre de se déployer. Or, pris dans nombre de comportements stéréotypés et égoïstes, nous nous y refusons généralement.

Chögyam Trungpa donne une très belle analogie pour ce geste d'ouverture qu'il nous faut apprendre à cultiver : "Habituellement, explique-t-il, quand nous avons une lésion, nous la recouvrons d'un pansement jusqu'à ce qu'elle cicatrise, après quoi nous enlevons le pansement et nous laissons voir au monde notre peau guérie. Mais ici il est question d'exposer notre plaie ouverte, notre chair vive, de façon inconditionnelle. Nous pouvons être entièrement à vif, tout à fait ouverts avec notre épouse ou notre époux, avec notre gérant de banque, avec notre propriétaire, avec toute personne que nous puissions rencontrer." <sup>7</sup> On ne peut mieux éclairer le sens du Mahayana que par cette lecture qui va droit au cœur de la question et ce d'une manière si phénoménologique, en faisant attention à l'expérience même.

Comme le souligne Chögyam Trungpa, l'ego est cet effort constant et vain pour chercher la sécurité, et pour cela il est prêt à bétonner notre cœur, à tenter de le mettre à l'abri, à le protéger de ce qui le met ainsi à nu. Il voudrait atteindre un état de paix fabriqué et stable. Mais quoi qu'il fasse, des petites pousses ne peuvent manquer à un moment ou à un autre de surgir. La sagesse et la compassion qui existent en nous se manifestent. Mais ces pousses ne sont pas agréables et l'ego tente de les recouvrir, de nous mettre à l'abri de la lumière qui aveugle. L'obscurité est plus agréable.

Voilà précisément ce qu'est l'ego : l'effort pour ne pas laisser ces pousses de vie se manifester, ces éclairs de compassion s'éveiller en nous, qui le conduit à chercher à les écraser.

Pourquoi faisons nous ce geste et cherchons-nous à éviter toutes manifestations de compassion ?

Parce que celle-ci n'est pas une expérience confortable. Elle nous met à nu et révèle la fragilité de notre cœur. Nous préférons donc vivre dans une situation ouatée, une sorte de cocon qui nous protège mais qui, aussi, nous étouffe. Être bouddhiste

---

<sup>7</sup> Chögyam Trungpa, *Shambhala, la voie sacrée du guerrier*, trad. Richard Gravel, Paris, éd. du Seuil, 1990, p.160.

consiste à tenter de reconnaître dans cette plaie du cœur un trésor à cultiver. Un tel choix demande un engagement extrême car une puissance considérable faite de nos habitudes et de mécanismes retors nous conduit à l'ignorer, à l'éteindre, à nier cette fragilité, ce point sensible, si souvent trop sensible.

### *La compassion et la vacuité (non-existence)*

"La compassion n'est pas une émotion particulière, au sens où vous souffririez de la souffrance des autres, et où vous devriez les aider parce que vous seriez meilleur qu'eux. La compassion est la totale ouverture dans laquelle, il n'y a ni terrain ni territoire. » précise Chögyam Trungpa.<sup>8</sup> Cette remarque est essentielle. La compassion n'est pas une qualité qui se superpose à l'ouverture, elle est la qualité naturelle de l'ouverture et en ce sens, elle est précisément l'expérience du non-ego.

Une erreur courante consiste à croire qu'il existe quelque chose comme un ego que les bouddhistes cherchent à détruire. En réalité, l'ego n'existe pas et c'est bien tout « son » problème. N'étant jamais certain de son existence, il doit sans cesse lutter pour s'assurer de son territoire, tenter de l'étendre. C'est une lutte incessante car précisément, elle est impossible. Nous ne serons jamais immortels, jamais libres de l'impermanence. Tous les efforts pour nier ce fait sont vains.

La compassion émerge précisément de la reconnaissance que nous n'existons pas comme une entité immortelle et éternelle. Elle est l'ouverture qui se manifeste en l'absence de tout projet délibéré. En ce sens, Chögyam Trungpa peut souligner qu'« Il existe deux idées de la compassion. Dans le premier cas, *vous* aimeriez voir quelqu'un heureux ; dans le deuxième, vous aidez quelqu'un parce qu'*il* a besoin de vous, ce qui est tout à fait différent. Le premier type de compassion a pour base la volonté de dominer, d'amoinrir l'aspect coloré et magnifique des situations, et d'essayer de leur donner la forme, la structure qui vous convient; dans le deuxième, on entre simplement en rapport avec la situation telle qu'elle est et on la travaille. »<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Chögyam Trungpa, *Le mythe de la liberté*, trad. Vincent Bardet, Paris, éd. du Seuil, 1979, p. 70.

<sup>9</sup> Chögyam Trungpa, *Bardo, Au-delà de la folie*, trad. Stéphane Bédard, Paris, éd. du Seuil, 1995, p.143.

La compassion ne répond pas à un projet *volontaire* (qui serait donc lié au mécanisme de l'ego). On reproche souvent au Bouddhisme de conduire à un nirvana qui le ferme aux autres — là où le Christianisme serait par exemple tout entier dans la relation. Le grand théologien orthodoxe Olivier Clément a ainsi expliqué que “La méditation orientale conduit à l'abîme de soi-même. Mais il n'y a pas d'altérité. C'est même une négation de l'altérité. Tout est un, tout est moi.”<sup>10</sup>

C'est un reproche infondé. Le Bouddhisme vise à libérer l'espace du non-moi ! Sans cet espace, pour un bouddhiste en tout cas, il n'y a pas d'altérité authentique possible. Ce qui rend la relation impossible c'est précisément le jeu de l'ego.

Insistons y. Une des pratiques centrales, propre au Mahayana, consiste à prendre la confusion et la souffrance de tous les êtres en soi et de donner son bonheur et son bien-être pour le bénéfice de tous. On ne peut mieux montrer le souci de l'autre ! Une telle attitude « ne se fonde pas sur le sacrifice de soi ou sur une disposition à jouer les martyrs ; elle jaillit, au contraire, d'une chaleur et d'une compassion authentiques »<sup>11</sup>

Comme le soleil luit naturellement, sans avoir aucun effort à faire, sans préférence pour qui que ce soit, une fois qu'on a enlevé les voiles et barrières qui entravent son expression — ce qui est le chemin même du Mahayana — , la compassion en notre cœur se déploie pour le bien de tous les êtres. Cette pratique de s'échanger pour les autres est très puissante car elle renverse notre habitude de vouloir tout ce qui est bon pour soi et de laisser le reste aux autres.

Pourquoi faut-il en passer par une telle attitude si radicale ?

D'un point de vue logique, parce que cette saisie constante et égocentrique ne fonctionne pas. Si encore elle nous donnait une certaine satisfaction, on pourrait discuter de cette alternative. Mais le fait de prendre tout en soi ne nous rend pas du tout heureux et ne comble jamais l'insécurité que nous ressentons.

Nous pouvons accumuler quantité de biens, quantité d'aventures amoureuses ou sexuelles, nombre de connaissances, nous resterons toujours aussi insatisfaits si nous n'établissons pas un lien avec le terrain de base de notre être, avec notre propre cœur, c'est-à-dire avec une ouverture radicale à tout ce qui est.

---

<sup>10</sup> Olivier Clément, *Prier*, n°251, Mai 2003, p.16.

<sup>11</sup> Chögyam Trungpa, *Voyage sans fin, La sagesse tantrique du Bouddha*, trad. Stéphane Bédard, Paris, éd. du Seuil, 1992, p.13.

### *La bodhicitta*

Doctrinalement, cette qualité qui existe en nous, cette ouverture non égocentrique, est nommé la *bodhicitta*.

*Bodhi* signifie éveillé et *citta* le cœur ou l'esprit. Aussi la *bodhicitta* est le cœur ou l'esprit d'éveil. De manière à mon sens particulièrement remarquable, la tradition va distinguer deux éléments qui constituent la *bodhicitta* : la *boddhicita* absolue et la *bodhicitta* relative.

Le cœur éveillé absolu est l'ouverture inconditionnelle, la vacuité. C'est le mouvement de générosité, le sens de donner, de ne rien garder par devers soi : "La générosité est une ouverture qui existe d'elle-même, une ouverture complète. On cesse d'être l'esclave de ses propres combines et projets. Et la meilleure façon de s'ouvrir est d'établir une relation d'amitié avec soi-même et les autres. "<sup>12</sup>

La vacuité, ou non-existence qu'on pourrait encore nommer ouverture est présentée comme générosité complète et transcendante : « Quand on commence à réaliser la non-existence, on peut se permettre d'être plus compatissant, de donner plus. En général, on veut se cramponner à son territoire et s'y attacher ; c'est un problème. Et une fois qu'on s'y est attaché, on n'a plus les moyens de donner. Comprendre *shunyata* signifie aussi commencer à voir qu'il n'y a pas de territoire à obtenir, qu'en dernière analyse, on est libre, non agressif et ouvert. »<sup>13</sup> La vacuité n'a donc rien à voir avec nos notions habituelles de vide, elle est la compassion absolue — qui certes n'est pas rien.

La *bodhicitta* relative est l'amour et la compassion, la joie et l'équanimité. D'un point de vue doctrinal, cela implique le souhait que tous les êtres soient heureux et connaissent la cause du bonheur, le souhait que tous les êtres soient libres de la

---

<sup>12</sup> Chögyam Trungpa, *L'entraînement de l'esprit et l'apprentissage de la bienveillance*, trad. Richard Gravel, Paris, éd. du Seuil, 1998, p.35.

<sup>13</sup> Chögyam Trungpa, *L'entraînement de l'esprit et l'apprentissage de la bienveillance*, trad. Richard Gravel, Paris, éd. du Seuil, 1998, p.37.

souffrance et de la cause de la souffrance, la capacité à se réjouir chaque fois que l'on rencontre quelqu'un d'heureux et que ces trois vertus s'exercent non seulement envers nos proches, mais aussi envers des inconnus, voire même des ennemis. Il s'agit de laisser notre cœur ouvert.

Si l'on cherche à pointer la racine de la *bodhicitta* relative, elle est ce point sensible évoqué précédemment : « c'est comme si on avait un bouton sur le corps qui fait très mal, tellement mal qu'on ne veut même pas le frotter ou le gratter. Quand on prend sa douche, on n'ose pas passer la savonnette dessus, tellement il fait mal. C'est un point douloureux, un point sensible qui fait mal au contact d'un objet ou même de l'eau chaude ou froide. »<sup>14</sup>

Lorsque la *bodhicitta* relative est menée à la perfection, la *bodhicitta* absolue, réalisation du non-moi apparaît d'elle-même. Sans la *bodhicitta* absolue, la compassion et l'amour sont vidés de leur sens, deviennent étroits, sans ouverture. Aussi le pratiquant du Mahayana cultive ensemble ces deux qualités par diverses méditations et contemplations.

### ***La nature de Bouddha***

Le Mahayana a développé une autre manière de pointer cette ouverture inhérente par la notion de nature de Bouddha, *Tatagatagarbha*.. *Tathagata* est le mot que le Bouddha utilisait pour se référer à lui-même. Littéralement, il signifie "ainsi venu, ainsi allé". *Garbha* veut dire en sanscrit la matrice, l'utérus, l'embryon. Nature est une idée philosophique qui ne recoupe donc pas exactement le sens de *Tatagatagarbha*.

La matrice est l'endroit où tous les êtres sont conçus, d'où ils sont nés. Pris en ce sens *Garbha* désigne le fait qu'il existe en nous un espace fécond qui peut être imprégné de possibilités qui peuvent croître comme dans la matrice les graines se développent et deviennent un être humain ou un animal.

---

14.*Ibid.*

Si on le prend le terme de *Garbha* au sens d’embryon, la nature de Bouddha désigne alors le fait que nous avons en nous les germes de l’éveil qu’il suffit de laisser mûrir.

Cette notion de *Tatagatagarbha* n’est pas développée et partagée de la même manière par tous les bouddhistes mahayaniste. Au Tibet, seule l’école du yogacara l’a pleinement adoptée et considérée comme le sommet de l’enseignement du Bouddha<sup>15</sup>.

Elle fut exposée pour la première fois dans le *Tathagatagarbasutra* et le *Srimaladevisimhanadasutra*, le « Sutra de la reine Srimala sur le rugissement du lion », puis dans l’*Avatamsakasutra*. Mais c’est au IV<sup>e</sup> siècle dans le traité *Uttaratantra sastra* (tib. rGyud bla-ma), appelé aussi *Ratnagoṭṭravibhaga* que la présentation la plus complète en sera faite.

Ce texte fut transmis à Asanga par Maitreya. Le récit de leur rencontre explique de manière directe le sens de la nature de Bouddha.

Asanga était en retraite, invoquant la présence et les qualités de Maitreya. « Mais après six années d’intense méditation, il n’avait toujours pas obtenu le moindre signe de succès ; aussi, découragé, il abandonna sa retraite et sortit.

En route, il rencontra un homme qui frottait une barre de fer avec un chiffon.

— « Que fais-tu ? lui demanda-t-il.

— Je frotte cette barre pour l’affiner car j’ai besoin d’une aiguille. »

Stupéfait par l’énergie et la persévérance de cet homme, il pensa : « Tant de diligence pour une chose de si peu d’importance ! Comment puis-je en manquer pour continuer la pratique la plus essentielle ? » Il retourna alors en retraite et médita de nouveau sur Maitreya pendant trois ans, toujours sans aucun succès.

À nouveau découragé, il quitta sa retraite et, sur son chemin, rencontra cette fois un homme qui frottait un énorme rocher avec une grande plume.

---

<sup>15</sup> Pour des raisons complexes, qu’il serait trop long d’expliquer en détail, le Yogacara se développe au Tibet comme Madhyamaka Shengtong. Au Yogacara historique est attribuée de manière contestable et erronée une réification de la conscience qui conduirait à un éternalisme. Pour ne pas être accusée de cette faute, les partisans de cette doctrine insistent que cette dernière se déploie à partir de la reconnaissance de la vacuité et l’a nommé Madhyamakaka Shengtong.



— « Que fais-tu ? »

— Ce rocher fait de l'ombre sur ma maison, aussi je le frotte pour l'user et le faire disparaître. »

De nouveau il se dit : « Comment peut-on dépenser tant d'énergie pour un objectif aussi absurde ? » et il pensa qu'il ne devait pas en manquer, lui qui s'était engagé dans un dessein plus important. Il reprit donc sa retraite. Trois ans plus tard, toujours pas le moindre signe de succès dans la pratique... Complètement désespéré, il sortit. Chemin faisant, il rencontra une vieille chienne infirme au corps couvert de plaies suppurantes, infectées par des vers dont elle essayait désespérément de se débarrasser. Pris d'une profonde compassion pour cette vieille chienne, il voulut l'aider, mais se rendit vite compte qu'en enlevant les vers avec ses doigts, il les écrasait. Éprouvant également une grande compassion pour les vers et pensant pouvoir sans leur faire de mal les enlever avec sa langue, il surmonta sa répugnance, ferma les yeux et se pencha pour lécher. Mais au lieu de rencontrer les plaies, sa langue toucha le sol. Il ouvrit les yeux et, dans un halo de lumière, vit devant lui Maitreya. Stupéfait, Asanga dit :

« Voici douze ans que je médite sur vous et espère vous rencontrer, pourquoi ne m'apparaissez-vous qu'aujourd'hui ? »

Maitreya lui expliqua qu'il avait été à ses côtés depuis le début, mais que ses nombreux voiles l'avaient jusqu'à maintenant empêché de le voir, et que ce n'était qu'aujourd'hui, dans la grande compassion qu'il venait d'éprouver pour la vieille chienne, que ses derniers voiles s'étaient dissipés. <sup>16</sup>

De la même manière que Maitreya, la nature de Bouddha est toujours déjà là, mais nous ne la voyons pas, nous ne la reconnaissons pas. Nous sommes tous comme Asanga, aveugles. C'est uniquement quand notre cœur est grand ouvert que cette nature ouverte apparaît.

Cette qualité est décrite dans différents textes canoniques. Dans le *Tathagathagarbhasutra*, il est dit : « dans tous les êtres est caché l'essence du Tathagata : comme au sein de la pauvre mère est caché l'enfant chéri, comme l'or dans

---

<sup>16</sup>Kalou Rinpoché, *La voie du Bouddha*, Paris, Ed. du Seuil, 1993, p. 194-195

un lieu impur. » Et dans le *Mahaparinirvanasutra* : « tout comme le beurre existe au sein du lait, le *Tatagatagarbha* imprègne tous les êtres. »<sup>17</sup>

Dans le *Ratnagoṭravibhaga*, on trouve neuf images présentant la nature de Bouddha

1. Une statue du Bouddha dans un lotus fané
2. Le miel au milieu des abeilles
3. Une graine dans sa cosse
4. De l'or dans des immondices
5. Un trésor dans le sol
6. Une semence d'arbre dans un fruit
7. Une statue du Bouddha sous des oripeaux
8. Un futur guide des hommes dans le sein d'une femme pauvre et laide
9. Une statue de métal précieux dans de l'argile<sup>18</sup>

Dans tous ces exemples, se trouve la même idée : en nous l'éveil est déjà présent, et ce, même si nous ne nous en rendons pas compte. Autrement dit, tous les êtres sont des Bouddhas, ils ont en eux une disposition foncière et innée pour l'Eveil. Bien que du point de vue des apparences illusoires, on distingue les êtres ordinaires des êtres éveillés, l'esprit est par essence non-souillé. Le samsara ne se manifeste qu'en raison de la non-reconnaissance de cette nature éveillée en nous.

Mais quoi qu'il en soit, cette qualité originelle imprègne tous les êtres comme le lait constitue le beurre.

Pourquoi ne reconnaissons-nous pas notre vraie nature ?

Principalement à cause de l'ignorance et de notre souci de rester dans cette ignorance. Comme nous l'avons souligné, notre confusion est aussi douloureuse qu'elle soit, confortable. Nous choisissons le confort de la douleur à l'éveil qui, aussi brillant soit-il, nous dénude et nous expose. Or comme la nature de l'esprit est en elle-même

---

<sup>17</sup>Dogen va comprendre ce sutra de manière profondément original. Pour lui il signifie que « Toute existence est nature de Bouddha ». Si bien que pour lui tout, absolument tout dans l'univers « Les montagnes, les rivières, la terre tout entière, est subsumé dans la nature de Bouddha. »

<sup>18</sup> Cf. Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*. Paris, 2002, éd. du Seuil.

connaissance pure, (*prajna*), écouter, contempler et méditer permettent de réveiller cette qualité. Le développement de l'intelligence discriminante auquel vise toutes les pratiques purifie l'état confus de notre esprit. Et lorsque cette intelligence réalise pleinement le non-ego, la bouddhité est là.

Les approches de la compassion qui ne placent pas en leur centre la nature de Bouddha sont généralement démonstratives. Elles analysent les raisons qui doivent nous conduire à devenir compatissants. Mais prendre en vue de la nature de Bouddha permet de montrer l'existence de la compassion en nous-mêmes et change profondément la présentation du Mahayana.

### ***Les critiques apportées à cette notion de Tatagatagarbha***

*Pour expliquer le fait que tous les adeptes du Mahayana n'accordent pas le même rôle à la nature de Bouddha, il me faut vous expliquer l'approche différente qu'ont sur cette question les tenants du Madhyamaka (la voie du milieu ) et ceux du yogacara (l'esprit seulement).*

Les tenants du Madhyamaka traitent de la *bodhicitta* relative et absolue plutôt que discuter de la nature de Bouddha. C'est seulement pour les *yogacarins*, que tous les êtres sensibles présentent la graine ou le potentiel de l'éveil.

Pourquoi une telle différence ?

Pour les tenants du *Madhyamaka*, la nature de Bouddha pose problème. En effet, cette notion leur semble risquer de remplacer l'idée d'âme. Ne risque-t-on pas ainsi d'induire des affirmations comme : « tous les êtres ont la nature de Bouddha = ils ont en eux-mêmes une étincelle de Dieu ». Et très facilement, cette idée peut se cristalliser en une sorte de soi permanent. Les images que nous avons données, celle du Bouddha caché dans des tissus sales ou de la sculpture en or enfouie dans la terre, pourraient donner l'impression qu'il existe en nous une identité plus profonde que celle de l'ego mais néanmoins une identité à peu près fixe.

Le Bouddhisme qui insiste tant sur la non-existence des phénomènes récuse une telle affirmation et c'est lui être fidèle que de se méfier de la notion de *Tatagatagarbha*.

On retrouve, sous de multiples formes, ce reproche que l'on pourrait résumer ainsi : le *Tatagatagarbha* étant présenté comme immuable est semblable au Soi permanent et tout puissant, créateur de tous les phénomènes dont parlent les religions théistes. Cette doctrine est donc contraire à l'enseignement du Bouddha et reste prisonnière de conceptions qui ne permettent pas de se libérer de la confusion.

Pour éviter ce danger, Tsonkhapa, fondateur de l'école Guélougpa résolument Madhyamaka, affirme que la nature de Bouddha est simplement la vacuité de la personne. Ce qui veut dire que la possibilité de s'éveiller, de devenir Bouddha, réside dans le fait que la personne n'existe pas de façon permanente. Dès qu'on comprend que dans ce corps et dans cet esprit on ne trouvera jamais une essence quelconque, une substance réelle permanente, on s'est libéré de la façon erronée de penser selon laquelle : "moi je suis comme ça et je serai toujours comme ça". On commence à savoir que notre être est une potentialité plutôt qu'un état. Il n'est pas nécessaire de rajouter la notion de « nature de Bouddha » pour faire comprendre ce point qui est le seul qui compte.

Pour les tenants du Madhyamaka, on comprend bien mieux les enseignements du Bouddha en se passant de cette notion. La vacuité est l'essentiel de la doctrine, la meilleure manière de pointer le fait que l'égo n'existe pas et d'expliquer ainsi la délivrance et le chemin qui y conduit.

Mais les partisans du *Tatagatagarbha* expliquent que cette nature n'est pas imputée mentalement, elle est au-delà de la saisie. Elle est la qualité même de la vacuité. Selon le maître Jamgon Kongtrul III : « La nature en soi, c'est-à-dire le mode d'existence en tous les phénomènes, l'ainsi ou encore la nature de Bouddha, a un sens extrêmement subtil et profond. Elle n'est donc pas un objet d'écoute. Ceci signifie qu'on ne peut pas la réaliser uniquement en l'entendant décrire par des mots. En outre, comme elle est le niveau ultime de la réalité, elle ne peut pas être réalisée par la réflexion et l'analyse intellectuelle. L'analyse intellectuelle se situe au niveau relatif. La nature en soi, l'ainsité, est le niveau ultime. L'analyse intellectuelle n'est pas l'outil adéquat pour permettre de la réaliser. »<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Jamgon Kongtrul III, *La nature de Bouddha*, Huy, Kunchab, 1993, p.169.

### ***Les trois tours de roue de l'enseignement du Bouddha***

*Nous voilà devant une opposition doctrinale importante.* Pour comprendre l'enjeu de cette discussion, il peut être utile de la mettre en relation avec les trois « tour de roue » qui, selon l'approche du Mahayana, sont les trois grands enseignements que le Bouddha a donné.

Dans le premier, il présenta les quatre nobles vérités.

Le second est consacré à la présentation de la vacuité, c'est-à-dire au fait que tous les phénomènes sont vides de nature propre.

Le troisième est dédié à l'explication de la « nature de Bouddha », c'est-à-dire comment le monde apparaît une fois qu'on a réalisé que nos versions de la réalité sont vides.

Or, la portée et le sens de ce troisième tour de roue est compris de manière bien divergente selon les écoles.

Pour certains, comme Tsongkhapa et le Madhyamaka, le deuxième tour de roue est l'enseignement ultime. Confronté à la peur de la vacuité qu'eurent ses étudiants, le Bouddha a alors présenté la nature de Bouddha pour les rassurer un peu.

L'approche de la vacuité ne laisse rien subsister et suffit amplement. Certes, elle risque de décourager les étudiants. Aussi il importe de montrer que la vacuité a des qualités qui lui sont inhérentes. L'indiquer est un enseignement qui répond à des fins thérapeutiques, c'est un "moyen salvifique", parce que de nombreux brahmanes et adeptes de l'*atmavada* étaient effrayés par le Bouddhisme et l'idée de non-soi, et d'insubstantialité. C'est pour éviter leurs craintes, en réalité sans fondement, et les aider à comprendre le sens de son enseignement, que le Bouddha parle du soi, du *tatagathagarba*.

Pour les tenants tibétains d'un Madhyamaka intégral, cet enseignement est tout relatif et nullement définitif comme celui du second tour de roue consacré à la vacuité. De plus, cet enseignement est facilement dangereux car il présente le grand danger de

substantialiser quelque chose et de perdre ainsi l'apport de la vacuité.

Pour les tenants de l'école Yogacara, qui dans le monde tibétain l'école Shengton<sup>20</sup>, sans le troisième tour de roue, le pratiquant demeure obsédé par la nécessité de couper à travers toute possibilité de solidité subtile qui recouvrerait la vacuité ; autrement dit il reste *attaché* à la vacuité ce qui est une autre forme d'attachement. Le troisième cycle d'enseignement est , pour cette raison même, le plus ultime enseignement du Bouddha.

### *L'école shengtong*

Sans vouloir entrer dans des détails trop complexes sur les arguments des tenants des différentes écoles, précisons la perspective Shengtong qui défend l'importance de la nature de Bouddha. Pour eux, la vacuité n'est pas dénuée de qualités qui constituent précisément la bouddhité elle-même. François Chenique, le traducteur du *Ratnagotravibhaga* souligne à juste titre, et de manière très éclairante, que la théologie chrétienne a adopté un point de vue très proche de celui de l'école Shengtong de la « vacuité qualifiée » lorsque par exemple Maître Eckhart situe la théologie « au-delà » de toute affirmation et de toute négation. Tous nos concepts sont inadéquats à saisir l'ultime. La nature de Bouddha n'est pas une réification, une idolâtrie, mais au contraire une manière subtile de reconnaître l'ultime.

Comme le dit le *Ratnagotravibhaga* : « Ici, il n'y a rien à enlever, ni quoi que ce soit à ajouter ; la Vraie Nature [est à contempler] telle qu'elle est : celui qui contemple cette Vraie Nature [du Bouddha] devient complètement libre. L'essence [de la Bouddhité] est vide des impuretés passagères dont les caractéristiques sont complètement séparées [d'elle ; cette essence cependant] n'est pas vide de qualités insurpassables dont les caractéristiques ne sont en rien séparées [d'elle] »<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Nous sommes obligés dans le contexte de cet article de simplifier la complexité de la lecture du Yogacara dans le monde Tibétain.( cf. note 15).

<sup>21</sup> *Le Message du futur Bouddha*, trad. François Chenique, Paris, éd. Dervy, 2001, p.30.

Affirmer la nature de Bouddha ne consiste nullement à nier l'absence d'ego, au contraire, elle est précisément une manière extraordinaire de montrer la dimension même du non-ego — dimension dont on ne peut rien dire tant elle est ineffable.

La découverte du Bouddha qu'il n'existe rien de tel que l'ego, reste la base de cet enseignement : « la totalité des conceptions, idées, espoirs et craintes, émotions, conclusions, etc. ne sont que des créations de nos spéculations et seulement un héritage psychologique venu de nos parents, de notre éducation et ainsi de suite. Nous nous contentons, nous, de coordonner tout cela ; c'est notre seule initiative. »<sup>22</sup> C'est parce que l'ego n'existe pas que l'ineffable Nature de Bouddha peut se manifester...

Comme l'explique Jamgon Kongtrul Lodrö Thayé, dans le *Trésor de la Connaissance* : « L'approche shengtong est le grand champ de la claire lumière au-delà des concepts ». Tous les bouddhistes s'accordent sur l'essentiel : tendre à être libre de toutes élaborations. Mais pour l'approche *Shengtong*, les qualités — les cinq sagesse et les quatre kayas par exemple — sont spontanément présents dans la nature de Bouddha, dans la lumineuse claire lumière. En conséquence, elles n'ont pas à être créées. Elles ne sont pas composées, et donc elles ne sont pas impermanentes.

### ***La place de la nature de Bouddha du point de vue de la situation historique de l'Occident***<sup>23</sup>

Cette réflexion un peu ardue, et qui pourrait sembler technique, a des conséquences considérables pour l'avenir du Bouddhisme aujourd'hui. Une des grandes questions que le Bouddhisme doit affronter porte sur la manière dont il devrait être présenté pour aider au mieux les Occidentaux ?

Nombre d'usages tout à fait appropriés en Orient, perdent de leur sens chez nous. On ne peut pas reproduire en Occident ce qui a été fait en Occident. Les Occidentaux du XXIe siècle ne sont pas les Tibétains du VIIe siècle — date à laquelle le Bouddhisme s'y est implanté. Il ne s'agit pas non plus, à l'inverse de façonner le Bouddhisme à la

---

<sup>22</sup> Chögyam Trungpa, *Méditation et action*, trad. Armel Guerne, Paris, éd. du Seuil, p. 22.

<sup>23</sup> Le terme historial permet de penser l'épreuve réelle de l'histoire, ce qui se destine à nous, et non simplement ce qui a lieu.

mesure de nos désirs. Mais comment trouver en lui les ressources les plus à même d'être justes ?

L'examen de la présentation du Mahayana en Occident permet de voir l'ampleur du problème. Un très faible accent y est mis sur la « nature de Bouddha » alors qu'on insiste fortement sur la vacuité. Nagarjuna est devenu l'auteur le plus traduit et le plus commenté en français. Asanga y est un presque inconnu. (On trouve par exemple plus de dix ouvrages de traductions commentés de Nagarjuna pour une seule d'Asanga).

Plus encore, on écarte les textes de Nagarjuna qui iraient dans un sens non strictement marqué par la vacuité, comme les quatre hymnes dont celui à la Réalité absolue et celui à l'Incomparable. Ce choix dans les sphères universitaires et chez les bouddhologues, leur permet de penser le Bouddhisme comme une « philosophie » comparable à celle des néoplatoniciens Occidentaux. Une telle orientation conduit, me semble-t-il, à de profonds malentendus sur ce qu'est le Bouddhisme qui ne peut être réduit à une simple analyse de la réalité, aussi profonde soit-elle.

Si certaines écoles tibétaines ne mettent pas l'accent sur la nature de Bouddha, ce n'est pas dans le même dessein que celui de notre époque, et ce choix est contrebalancé par une méditation subtile sur la *bodhicitta*, et tout un ensemble de rituels, de mythes qui confèrent néanmoins une transmission vivante et non seulement intellectuelle. Mais la compréhension Occidentale de Nagarjuna, sa présentation faite aujourd'hui par tant de maîtres tibétains qui ne prennent pas en compte le contexte dans lequel nous vivons, conduit, me semble-t-il, à l'impasse d'un bouddhisme abstrait, qui ne se vit pas corporellement, qui est séparé des enjeux sociaux.

Quatre ensemble de raisons invitent à présenter le Mahayana en mettant l'accent sur le *tathagathagarbha*

### 1. Les ressources du non-ego comme un point d'appui

Le non-ego est une notion très mal comprise et qui est, malgré tous les efforts pour l'expliquer, trop souvent réduite à un nihilisme — et ce, non pas tant à un niveau métaphysique que dans l'expérience quotidienne. Pour contrecarrer cette mécompréhension qui nuit si profondément à l'entente de cette tradition et donne



l'impression qu'il faut détruire ce que nous sommes pour être bouddhiste, il importe de souligner que le non-ego n'est pas juste une absence; il est une potentialité d'être. Il ne s'agit pas donc d'œuvrer à un seul travail de déconstruction du moi, mais de s'ouvrir aux potentiels vivants qui existent déjà en nous.

C'est pour tenter de le montrer que j'ai cité, pour commencer mon propos, l'histoire Zen du maître d'Obaku. Le Zen donne une grande importance à la nature de bouddha et ce à la différence des approches tibétaines, plus particulièrement guéloupa. Dans le Zen l'action juste est une expérience du non-ego, elle ne peut pas s'obtenir par le raisonnement mais par une discipline précise. C'est tout le génie du Japon que d'avoir réussi à établir des voies aussi bien pour servir du thé, pour tirer à l'arc que pour faire un arrangement floral. Chaque geste peut ainsi devenir une manifestation de l'Eveil, et le chemin du non-ego conduit à une splendeur incontestable.

Cet enseignement permet de comprendre que l'enseignement bouddhiste ne nous invite pas à renoncer à l'ego par un sacrifice mystique mais parce qu'il entrave notre rapport au monde. Les ressources inhérentes à l'état de non-ego inspirent le pratiquant sur son chemin.

## 2. Surmonter le nihilisme nécessite d'éclaircir le sens de la nature de Bouddha

Notre époque est foncièrement nihiliste et sans doute d'une manière beaucoup plus radicale que jamais aucune autre.

Qu'au Tibet la tendance ait été à l'éternalisme, c'est-à-dire au fait de prendre pour réel ses convictions, les déités, les institutions, peut expliquer le choix qu'ont pris nombre de tibétains pour une compréhension de la vacuité stricte et la répression sanglante de l'école Jonangpa au XVIIe siècle par le Grand Cinquième.

Mais la situation est chez nous toute différente. Nous sommes marqués par un nihilisme radical qui, comme le soulignait Nietzsche, provient de la découverte que les fondements sur lesquels nous reposons ne sont que des pseudo-fondements. Tel est le sens de ce qu'il nommait « la mort de Dieu », qui ne consiste pas à se positionner sur l'existence d'un Dieu personnel mais sur la mort d'un Dieu fondement de toute réalité. Et cette épreuve de la « mort de Dieu » est bien la vérité de notre temps. Autrement dit,

« le suprasensible est déchu de sa souveraineté et se vide de telle sorte que l'étant lui-même [tout ce qui est ] perd sa propre valeur et son propre sens. »<sup>24</sup>

La nature de Bouddha permet de surmonter le nihilisme car elle n'est pas un fondement — qui en tant que tel ne peut qu'être illusoire. Elle n'est pas non plus une simple conception intellectuelle. Les moyens d'en montrer la réalité dans l'expérience sont nombreux et peuvent éclairer les hommes de notre temps, leur montrer un rapport immédiat à l'ultime, une manière de retrouver un sens de confiance et d'espérance qui ne soit pas fondé sur des promesses toujours trompeuses.

### 3. La coupure entre pratique et pensée et l'effet de déréalisation où nous sommes plongés

L'ordre de la pensée et celui de l'expérience ne s'accordent plus spontanément dans nos vies, ce qui se manifeste par cette coupure que tant de nos contemporains vivent entre le cœur et l'esprit, entre la vie et la théorie, etc... « Ce processus de nivellement, écrit le philosophe Philippe Rothan, et de destruction de l'identité propre engendre une grave coupure et comme un fossé entre, d'une part, le monde « public » de la préoccupation technique et de l'affairement productiviste rentable et, d'autre part, le monde de l'« intimité propre ».<sup>25</sup>

Or l'approche théorique de la vacuité, qui est souvent si dominante dans la présentation tibétaine, particulièrement dans l'école du Madhyamaka Rangtong, nous conduit à renforcer ce sentiment de coupure. Il y a certes une grande vertu de ces débats où les moines frappent dans leur main pour prouver leurs arguments. Mais cette mise en ordre des arguments est une forme de scolastique qui ne nous parle plus et quand elle le fait, elle ne permet pas aux hommes et aux femmes de retrouver un rapport humain à eux-mêmes.

Il est d'autant plus ironique de se retrouver face à un rapport scolastique au savoir, que nous l'avons, en Occident, abandonné depuis longtemps.

---

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche, II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, éd. Gallimard 1971, p. 32.

<sup>25</sup> Philippe Rothan, « Pour l'instauration de relations originelles entre le Japon et l'Europe », Etudes Heideggériennes, Berlin. Duncker & Humblot.

Que l'on se souvienne ici des remarques de Descartes au début des *Méditations cartésiennes* dénonçant le savoir livresque qui ne nous questionne jamais mais qu'il faut simplement apprendre. Il est temps, nous disait-il d'examiner par soi-même ce dont il est ici question et de cesser de répéter toujours les mêmes énoncés.

Qu'on le déplore ou bien que l'on s'en réjouisse, nous ne sommes pas convaincu par un raisonnement scolaire. Au Tibet, le vaincu d'une dispute adoptait la religion du vainqueur. On n'imagine nullement que le vaincu d'une discussion fasse aujourd'hui de même ; il ne se sent pas lié de la même manière par son raisonnement.

Or même ce sursaut cartésien pour retrouver un rapport d'expérience à la pensée n'a pas permis à l'Occident un mouvement assez radical permettant de combler le fossé qui nous sépare de nous-mêmes.

Chogyam Trungpa est sans doute le penseur bouddhiste qui a le plus profondément pris acte de cette difficulté radicale, sans doute parce qu'il a profondément compris l'époque où nous sommes, s'y étant engagé de tout son cœur. La littérature du Mahayana, souligne-t-il, a été présentée dans des pays qui, comme le Tibet, étaient particulièrement sauvages et n'avait pas d'idée de ce qu'était une société. Penser qu'il ne faut pas tuer ses voisins, mais essayer d'être doux envers eux était alors une perspective hautement révolutionnaire. Le Mahayana a alors permis d'établir une situation normative minimale.

La lecture de Patrul Rinpoche, auteur du XIXe siècle témoigne de cette approche. En tant qu'Occidental, elle m'a en toujours surpris. Il cherche à convaincre le lecteur de l'importance d'agir avec compassion au lieu d'être brutal. Une fois son raisonnement achevé, il a le sentiment d'avoir traité la question et que le Mahayana est présentée. Pour moi, c'est à ce moment-là que j'ai envie de commencer à étudier. Comme de nombreux Occidentaux, je suis d'accord avec le fait qu'il me faille être plus compatissant. Les difficultés que je rencontre sur le chemin ne proviennent pas de mon manque de conviction mais du fait que je ne vois pas *comment* faire.

Nombre des enseignements bouddhistes dispensés aujourd'hui, et particulièrement dans le monde tibétain, ne répondent nullement à cette question, se contentant de reprendre à l'identique l'approche de Patrul Rinpoche.

La difficulté que nous rencontrons n'est pas le manque de désir de donner naissance à un tel sentiment mais de ne pas savoir comment le vivre. Pema Chödrön, une des proches disciples de Chögyam Trungpa qui présente souvent la pratique de l'échange de soi avec les autres (le *tonglen*), explique : « chaque fois que je donne les instructions sur le *tonglen* : les gens commencent à s'endormir. (...) Je n'ai jamais donné ces instructions sans remarquer qu'au moins trois personnes sont complètement assoupies et que les autres se sentent tous probablement très somnolents. »<sup>26</sup> Les Occidentaux se plaignent souvent qu'ils ne ressentent rien, leurs cœurs semblent fermés, et en voulant l'ouvrir ils deviennent encore plus frustrés. Faire un tel geste suscite d'immenses résistances qu'il nous faut apprendre à lever.

Le problème en Occident, explique Chögyam Trungpa, n'est pas du tout le manque de normes sociales. Nous avons des lois particulièrement bien développées. Mais la difficulté est que nos comportements deviennent normatifs et ne sont pas vécus. Or c'est cette dimension où nous pouvons nous sentir pleinement nous-mêmes qu'il importe de retrouver.

En raison de cette coupure des hommes et des femmes avec leur propre expérience, l'engagement dans le dharma devient une échappatoire spirituelle. N'étant pas en contact avec eux-mêmes, ils jouent un rôle, se conforment à un modèle. Tant de pratiquants que je rencontre cherchent à s'intégrer dans une communauté au prix d'un abandon de leur propre intelligence. Ils viennent me voir, perdus, sans comprendre ce qui leur arrive.

Cette distance criante de chacun envers sa propre intimité est redoublée, ou s'explique, par le manque criant d'amitié envers soi, de douceur pour soi-même. Nous sommes si profondément marqués par le péché originel. Par ce terme, je ne veux pas désigner ici nécessairement la doctrine chrétienne mais ce sentiment de culpabilité que tant d'entre nous expérimentent.<sup>27</sup> À mon sens, mais ce n'est ici qu'une intuition, l'expérience actuelle du péché originel recouvre, pour une large part, non la conception théologique chrétienne de la chute mais le déracinement opéré par la révolution industrielle qui nous coupe de tout rapport à une base de sécurité affective et naturelle. Mais peu importe la cause, le fait est là.

---

<sup>26</sup> Pema Chödrön, *Entrer en amitié avec soi-même*, Paris, éd. La Table Ronde, 1997, p. 131.

<sup>27</sup> La notion de péché originel dans la doctrine Chrétienne est très différente de l'usage courant de cette notion; elle ne vise nullement dans la plupart de ces courants à culpabiliser les hommes.

Pour dépasser cet obstacle, il importe de montrer la nature de Bouddha — une plénitude de présence dont l'éclat et l'acuité transpercent la confusion et la dureté envers nous-mêmes. Il faut oser insister sur l'extrême acuité que la véritable douceur peut manifester.

Trouver des manières, et ce même corporellement, pour sentir ce bien-être, cette sécurité affective de base est important, une nécessité pour la suite du chemin spirituel. Il existe tant d'Occidentaux qui, au fond d'eux, se détestent, ont peur de ce qu'ils sont, ne cherchent qu'à se débarrasser d'eux-mêmes. Lorsqu'ils dénoncent l'égoïsme et invoquent la nécessité de se dédier aux autres, ils ne font que nourrir leur propre confusion, leur manque d'affection envers eux. Leur seule manière de vivre est de ployer sous les responsabilités et de se sentir ainsi important et utile. Cela n'est nullement la voie bouddhiste. Il importe de leur montrer cette bonté fondamentale qui est leur propre nature. La compassion ne peut être juste que si elle irradie joyeusement de cette source.

Depuis que j'ai la responsabilité de diriger des séminaires bouddhistes, je ne cesse d'être frappé de ce besoin inassouvi de confiance et de sécurité affective sans lesquels il n'est aucune possibilité d'une détente permettant à l'expérience du non-ego de naître. C'est sur cette expérience que j'ai peu à peu compris l'importance de présenter le fait que le non-ego est l'expérience de la plus grande douceur possible. Nous avons en réalité si peur de cette douceur dont nous avons, pourtant, si réellement besoin.

#### 4. Dépression et perte de dignité

Enfin, une perte de dignité imprègne notre existence. Chögyam Trungpa dans son analyse de la « crise du monde moderne » souligne la prégnance de la dépression — non au sens clinique du terme, mais comme la tonalité générale qui imprègne notre monde. Il l'a décrit comme la perte d'élégance, de confiance, d'entrain et le triomphe de la vulgarité. Il rejoint ici le diagnostic de Nietzsche écrivant de manière bien prophétique : « Le signe le plus universel des Temps modernes : l'homme a incroyablement perdu en dignité à ses propres yeux. »<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes, Œuvres complètes*, t. XII, trad. fr. Paris, Gallimard, 1978, p. 253.

L'enseignement sur la nature de Bouddha est ici particulièrement précieux, il nous montre qu'il existe une brillance, une clarté qui existe déjà là en nous. Nous n'avons pas à construire cette clarté, mais à nous détendre pour retrouver un contact avec elle. Sans ce lien direct avec sa propre beauté et bonté comment retrouver le sourire ?

Pour éclairer cette tentative de présenter quelques pistes de réflexions sur l'importance, pour notre temps, de l'enseignement de la nature de Bouddha, je voudrais ajouter une remarque. Alors que je rédigeais ce texte, j'ai reçu un coup de téléphone d'un pratiquant me demandant conseil. François pratique depuis une vingtaine d'année. Il a des aperçus de la nature de l'esprit qu'il découvre dans sa méditation. Il pratique très régulièrement. Néanmoins son sentiment de ne pas être à la hauteur, d'être perdu, de ne pas comprendre le sens des enseignements, reste très vivace en lui. Que faire, me demandait-il ? Les pratiques tantriques qu'il a reçues ne semblent pas l'aider.

Sa demande revient, lui dis-je, à vouloir trouver une manière de se débarrasser de son sentiment de ne pas être à la hauteur. Ainsi l'ouverture serait plus manifeste ! C'est un raisonnement qui semble parfaitement sensé. Détruisons en nous ce qui ne va pas et nous serons en paix. En réalité, une telle approche nous fait bien du tort. Notre motivation est alors basée sur une agression radicale. Nous voulons détruire une part de nous-mêmes pour être meilleur. Mais si la paix est le résultat d'une guerre constante, ce n'est plus la paix.

Le sens du dharma consiste à s'ouvrir à ce que nous sommes et à inclure, en notre pratique, les aspects les plus obscurs de nous-mêmes. Ce qui manque ici à François, c'est cette base de douceur et d'amitié. Le dharma reste pour lui un projet qui le sépare du présent vivant.

Tant de pratiquants que je rencontre sont, comme François, coupés d'eux-mêmes, enfermés dans un état étrange de dépression, de manque de confiance et de sécurité, sans relation libre à ce qu'ils ressentent. A leur présenter l'enseignement sur la vacuité ou à leur promettre la paix et le bonheur, on accentue leurs difficultés.

Le sens du chemin est de réveiller une entente pour une ouverture à ce qui est, et il serait peut-être plus juste — même si cela est moins médiatique — de montrer que telle est sa visée.

### III - Le Vajrayana : l'intrépidité de l'ultime

Si le Vajrayana se distingue du Mahayana, il faut cependant comprendre que la perspective qui l'anime reste la même : se consacrer au bien de tous les êtres. « Essayer de pratiquer le tantra sans compassion, c'est, met en garde Chögyam Trungpa, comme nager dans du plomb fondu : une entreprise fatale. »<sup>29</sup> Si le *bodhissatva* est habité par le souci d'œuvrer au bien des êtres, le pratiquant du Vajrayana agit dans la même perspective. Son action est simplement plus intrépide et directe. Evitant la distinction entre vérité relative et vérité ultime, il est en phase avec la réalité d'une manière intime, sans aucun filtre.

Dans le Mahayana, le pratiquant manifeste une claire préférence pour l'ultime, l'absolu, la vacuité qui conduit à déconsidérer, dans une certaine mesure, le monde relatif. Le pratiquant du Vajrayana cherche, de la manière la plus entière, à se relier à ce monde-ci. Il n'y a plus pour lui de discrimination légitime entre ce qui est sacré et ce qui est profane. Son regard cherche à apprendre à reconnaître comment toute chose est sacrée, à reconnaître la plénitude de la vacuité. C'est la manière la plus profonde de couper tout attachement et celui à la vacuité, au spirituel, peut en être un.

#### *Le non-moi et la nature vajra*

Le Vajrayana se développe sur la base de la découverte de la nature de Bouddha qu'il radicalise profondément et nomme « nature vajra ». Nous ne sommes pas seulement des Bouddhas potentiels, mais nous sommes déjà des Bouddhas pleinement éveillés. Dans le Mahayana, nous percevons les germes de non-moi et nous accompagnons leur croissance, dans le Vajrayana nous nous rendons compte que nous sommes déjà éveillés. La fructification du chemin bouddhiste est prise paradoxalement comme base, puisqu'elle est déjà présente.

*Vajra* signifie indestructible. Aucun des points de repères habituels qui limitent

---

<sup>29</sup> Chögyam Trungpa, *Voyage sans fin, La sagesse tantrique du Bouddha*, trad. Stéphane Bédard, Paris éd. du Seuil, 1992, p.17.

notre existence ne sont nécessaires. Le Vajrayana est le chemin d'une plénitude n'ayant besoin d'aucune confirmation, d'un sens d'être ne dépendant de rien.

L'ego n'existant pas, mais cherchant sans répit à se prouver néanmoins sa consistance, est sans cesse menacé. Le point de vue de l'Éveil est antipodique à cet état de panique, il est celui qui ne craint rien. Lorsqu'on « cesse de s'accrocher à sa propre identité, à son moi, explique Chögyam Trungpa, on commence à voir que la non-existence du moi est un état puissant, réel et indestructible »<sup>30</sup> Selon la cohérence développée par le Vajrayana, sans cet accomplissement, cette immédiateté, le Bouddhisme reste intellectuel, logique, démonstratif, moral, un chemin vers un hypothétique éveil.

Le Vajrayana nous apprend à reconnaître cet état, même si nous n'en avons d'abord qu'un aperçu, à portée de main. Il proclame que nous sommes déjà éveillés !

Qui serait assez fou pour croire une chose pareille ?

Personne évidemment.

On sait bien que nous sommes confus, que nous souffrons.

C'est précisément parce que nous n'y croyons pas, que le rôle du maître devient central, qu'il importe d'être introduit à des déités, des récitation de mantra... Le maître nous montre que l'éveil n'est pas un mythe, que le chemin est réel. Il ne cesse de nous le montrer non seulement par son enseignement mais par tous ses actes.

La récitation d'un mantra nous met en contact avec le son pur de l'éveil et nous rappelle ainsi l'état indestructible. Il est un moyen pour nous aider à apprivoiser cette qualité d'être.

Autrement dit, dans le Vajrayana, l'Éveil cesse d'être un mythe, on le rencontre, on en fait l'expérience, ou plus exactement il vient faire « expérience » en nous — même si c'est de façon fugitive. Ça change néanmoins tout le sens du chemin. Une fois qu'on a goûté la liberté naturelle de l'esprit comment restreindre l'ultime ?

---

<sup>30</sup> Chögyam Trungpa, *Le cœur du sujet*, trad. Stéphane Bédard, Paris, éd. du Seuil, 1993, p. 176, sq.



*Ngondro et abhishéka*

Dès que nous entrons dans la dimension non-conceptuelle du Vajrayana, la tonalité de la pratique se transforme. On n'a plus l'appui des conventions habituelles — ce qui ouvre un champ de liberté inouï, mais peut aussi être un prétexte à toutes les manipulations et favoriser toutes les illusions.

C'est pour cette raison, qu'il n'est possible d'entrer dans une telle dimension qu'en ayant une réelle familiarité avec soi-même. Le Vajrayana est ainsi un extraordinaire antidote à *la coupure entre pratique et pensée et l'effet de déréalisation que cette séparation implique*, que j'ai souligné comme le troisième grand obstacle à la compréhension du Bouddhisme en Occident. Pour cette raison, malgré les éléments symboliques et rituels qui le composent il répond très profondément aux besoins spirituels de l'Occident.

Traditionnellement l'entrée dans le Vajrayana est pleinement effective, une fois qu'on a fait l'ensemble des préliminaires. Je sais que de nombreux maîtres et écoles les ont réduits de 90 % voire simplement supprimé. Au lieu de faire 100 000 prosternations, on n'en fait plus que dix mille. Cela me semble particulièrement dommageable car leur rôle est précisément d'apprendre à développer une familiarité extrême avec soi, avec ses propres limites et sa confusion.

Dirigeant de nombreuses retraites de ngondro, je suis frappé par la manière dont ceux qui s'y consacrent se dénudent de manière particulièrement émouvante et intime durant ce processus. Ils réussissent par là à toucher la qualité de présence que rien n'altère d'une manière très personnelle. Le chemin bouddhiste, depuis l'affirmation de la première Noble Vérité, nous invite à avoir l'honnêteté de regarder directement notre confusion. Le Vajrayana donne à cet engagement un sens particulièrement vaste et effectif.

Le nongdro comporte quatre pratiques. Cent mille prosternations et prise de refuge où le pratiquant abandonne toute arrogance. Cent mille récitation du vajrasattva mantra où il se purifie. Cent mille offrande du Mandala où il entre en rapport avec la richesse de son être. Et la récitation d'un million de mantras du guru yoga, où sa relation avec le maître, qui est ici le porte parole du monde, prend une intimité nouvelle.

Ces pratiques nous donnent une indication précieuse sur ce qu'est le Vajrayana. Il est direct, allant droit à l'expérience sans passer par le biais de l'analyse conceptuelle. Il ne s'adresse pas à notre seul esprit mais entre directement en rapport à tout ce que nous sommes, au corps qu'on est — et non pas seulement à celui qu'on a — , à nos émotions les plus intimes, à notre esprit avec ses ressources cachées.

### *Dévotion et rapport au maître*

L'acmé du chemin du Vajrayana culmine dans la dévotion. Cet enseignement est profondément secret et ne gagne sans doute pas à être divulgué. Hors du contexte qui est le sien, il ne peut pas être compris et pourrait même sembler assez idiot. Mais surtout, en un temps où il existe très peu de vrais maîtres, cet enseignement est dangereux.

Tant de pseudo-maîtres profitent de leur statut social-spirituel, pour manipuler les étudiants que je ne voudrais pas que mes propos encouragent des comportements peu bénéfiques. Dans le contexte tibétain, les usages culturels font que chacun distingue le respect social de l'amour spirituel. Mais les Occidentaux, n'ayant pas le mode d'emploi sont victimes d'illusions. Rappelons par exemple que le titre de lama est donné à tous ceux qui font une retraite de trois ans — ce qui ne donne aucune autorité spirituelle en tant que telle et que le titre de Rimpoche n'implique aucune réalisation — mais un potentiel particulier que très peu d'entre eux (pour ce que j'ai pu constater) cherchent à développer.

La plupart des « maîtres » tibétains sont eux-mêmes sur le chemin. Ce qui est tout à fait respectable et montre la vitalité de cette tradition — sauf quand cette qualité est niée et qu'ils se prétendent éveillés, jouant un jeu social propre à la féodalité tibétaine (où le maître d'un monastère était souvent le Seigneur d'un domaine qui lui était lié) qui, dans le contexte Occidental, n'a plus aucune raison d'être.

D'un point de vue doctrinal, la dévotion ne prend sens qu'après un long cheminement au sein du Hinayana, du Mahayana et ne se déploie, en tout cas

traditionnellement, qu'au cours des préliminaires. Il consiste en un processus d'abandon, de renonciation à tout sens de territorialité.

Demander une attitude de dévotion avant cet engagement ne peut conduire qu'à un sentimentalisme naïf qui n'a rien à voir avec le Bouddhisme. Faute d'une explication suffisante de la notion de dévotion, de la confusion dans laquelle sont entretenus tant d'étudiants bouddhistes, la déception gagne beaucoup d'entre eux qui abandonnent leur engagement. C'est un des principaux défis que rencontre aujourd'hui le Bouddhisme tibétain.

Le guru n'est pas distinct de soi, et le guru externe — Rinpoche Untel — pointe d'abord le guru interne — notre propre sagesse —. C'est un point central.

Mais dans la vie quotidienne, sa présence est une aide et surtout sa commémoration dans la pratique est particulièrement bénéfique.

### *La déité*

Le maître donne l'initiation, ou *abhisheka*, qui autorise le pratiquant à pratiquer une déité.

Cette notion de déité est bien difficile à comprendre.

De la même manière que notre entente du Bouddhisme implique une crainte de toute substantialisation qui conduit à se méfier de la nature de Bouddha et à ne pas mettre l'accent sur les *qualités* de la vacuité, les déités sont comprises comme des archétypes — il faut éviter, explique-t-on, qu'on les prenne pour des êtres réels.

Le problème majeur qu'on trouve ici c'est qu'on ne va pas prier, faire des offrandes, des louanges à un archétype !

Or que fait un pratiquant du Vajrayana ? Il invite la déité à venir le rejoindre, à se manifester, et pour cela il lui fait des offrandes réelles et symboliques — à l'aide de mudra ou gestes sacrés — et il lui chante des louanges.

La déité est non seulement tout à fait réelle, mais elle est même sur-réelle, elle détient une qualité d'être qu'aucun être ordinaire ne peut égaler — si ce n'est le maître spirituel qui en est la source.

Cette traduction de yidam par archétype est aujourd'hui partout acceptée depuis que Thurman, s'appuyant sur l'œuvre de Jung, l'a proposée. Elle me semble particulièrement fautive. Elle reste prisonnière de deux préjugés profondément enracinés dans la pensée Occidentale qu'elle ne fait que renforcer alors qu'il faudrait les faire éclater.

Le premier est le fait que la conscience psychique de l'homme serait un phénomène originaire — ce qui prive la réalité de toute présence. La pensée Occidentale est toujours menacée du solipsisme, terme technique selon lequel moi seulement existe, la réalité du monde extérieure étant moins assurée que la mienne. [La compréhension habituelle du Yogacara comme un idéalisme est pour cette raison fausse.]

Deuxièmement : le primat du théorique — alors que notre corps, notre parole comme notre esprit sont en rapport à la déité. Archétype est un mot théorique, encore une fois voir un archétype n'induit pas à pleurer, à chanter, ce que fait Milarépa lorsqu'il rencontre Tseringma...

La déité ne réside pas dans notre conscience, elle est, peut on dire, la nature même de notre esprit, mais cet esprit n'est pas plus mien ou intérieur qu'extérieur.

La théologie bouddhiste, de manière très fine, souligne le danger de faire de la déité un être existant réellement à l'extérieur de soi, ce qui serait tomber dans le piège de l'éternalisme, de la dualité entre sujet et objet et cette terrible réification qui conduit à renforcer l'existence illusoire de l'ego.

Et il est tout à fait clair qu'ultimement la déité n'a pas plus de réalité que nous-mêmes. Pour s'en souvenir, le pratiquant, au cours de sa pratique, fait naître la déité de la vacuité, et elle s'y dissout à la fin.

Mais, l'expérience de la déité n'a rien à voir avec celle d'une projection mentale, elle est la rencontre d'un être réel — pour autant que ce terme est le moindre sens —, expression du non-ego.

Les maîtres tibétains qui tentent d'éclairer la réalité bouddhiste doivent pour y réussir faire exploser les conceptions philosophiques que nous avons adoptées généralement sans le savoir. Bokar Rinpoche y revient dans de nombreux écrits avec un rare talent révélant l'extraordinaire pureté de son cœur : « Que la divinité puisse d'abord apparaître comme extérieure, puis qu'elle se révèle comme inhérente à la nature de

l'esprit, sans idée d'extérieur et d'intérieur, peut nous paraître difficile à comprendre. Toute la difficulté vient de notre mode de conception dualiste : pour nous, il y a moi ou autre, extérieur ou intérieur et, si nous pouvons peut-être imaginer qu'il en soit autrement, nous ne pouvons pas vraiment comprendre de quoi il s'agit. Seule la réalisation de la nature de l'esprit nous donnera l'expérience directe de cette réalité. »<sup>31</sup>

Tant que nous n'avons pas la réalisation de la nature de l'esprit nous ne serons pas au clair sur la nature des déités. Nous ne pouvons pas comprendre et saisir conceptuellement ce qu'elles sont.

Aussi, apparaîtront-elles comme étant d'une part extérieure, elles apparaissent alors dans une présence extrême qui change notre rapport au monde et à notre propre esprit. Dans le même temps, elles sont intérieures, elles ne sont rien d'autre que la qualité de notre propre esprit.

Comme le précise Traleg Rinpoche : « Dire que les déités sont des projections de l'esprit ne signifie pas qu'elles ne possèderaient pas d'elles-mêmes une certaine puissance. Je pense qu'une telle interprétation découle de la tendance Occidentale selon laquelle tout ce qui est externe à l'esprit a plus de réalité que ce qui lui est interne. Mais ce n'est pas nécessairement le cas. »<sup>32</sup>

En réalité ces notions d'intérieur et d'extérieur sont, comme nous l'avons à plusieurs reprises souligné, bien grossière. Pour le faire comprendre Martin Heidegger souligne le rôle de la *stimmung*, la tonalité, ou l'atmosphère. Lorsqu'il fait beau, un matin d'été, c'est le monde tout entier qui est pris dans cette tonalité, notre état d'esprit tout aussi bien que les gens que l'on rencontre, les arbres et le ciel. Cette manière d'être à l'unisson est un phénomène que les poètes ont manifesté. La déité est une tonalité singulière qui n'existe pas plus à l'intérieur de soi qu'à l'extérieur, elle est la manière dont, pour le pratiquant, le monde devient proprement monde, c'est-à-dire harmonieux.

Nous retrouvons ici la même difficulté que nous avons rencontrée avec l'analyse de la nature de Bouddha. On peut toujours souligner le danger qu'il y aurait à considérer la nature de Bouddha et la déité comme des manifestations d'ego et la nécessité de

<sup>31</sup> Bokar Rinpotché, *Tara, le divin au féminin*, Vernègues, éd. Claire Lumière, 1997, p. 17.

<sup>32</sup> Traleg Kyabgong, *Au cœur du Bouddhisme*, Huy, Kunchab, 2004, p.182.

montrer qu'elles sont vides de nature. Mais regardons vraiment ce qui se passe : l'esprit éveillé est manipulé par le moi quand notre souci de sécurité s'y superpose de manière crispée.

Considérer que la déité va nous éviter de souffrir et nous faire aller bien, que la nature de Bouddha est l'ultime sécurité — voilà qui ruine leur sens véritable.

Mais si nous ne surimposons pas ce sens sur la nature de Bouddha ou sur les déités alors nous pourrions découvrir qu'ils sont des manifestations du non-ego qui peuvent nous aider.

\* \* \*

De nombreux malentendus menacent aujourd'hui la compréhension du non-ego que nous espérons avoir permis de mieux cerner à défaut d'avoir pu les lever. Au premier chef, la difficulté propre à notre temps de prendre en compte un rapport au monde qui ne soit plus centré sur la volonté et le souci de maîtrise brouille l'entente de cette vision. Le non-ego implique une relation à tout ce qui est qui s'établit sur une ouverture première où les choses telles qu'elles sont peuvent être célébrées. Cette expérience est profondément positive et sauvegarde une dimension d'être vaste et profonde — mais que l'on ne peut pas posséder.

De plus, notre conception abstraite et romantique de la spiritualité rend difficile d'entendre que l'expérience du non-ego est tout à fait ordinaire et que chacun de nous en a eu des aperçus. Il est possible de montrer une telle expérience dans le face à face de l'enseignement mais il n'est pas possible de la comprendre sentimentalement ou intellectuellement. Comme cela est frustrant à l'esprit Occidental !

Enfin, à niveau plus subtil, le manque de confiance, la perte de dignité, la destruction de la terre, la réduction de l'homme à une marchandise mise sur marché du travail, concourent à rendre cet enseignement difficilement inaudible. Le nihilisme qui régit notre temps et imprègne, de manière si profonde, nos actes et nos comportements corrompt, sans que nous en ayons pleinement conscience, la portée de l'enseignement du Bouddha. C'est pourquoi toute présentation du non-ego comme de la vacuité aurait

particulièrement intérêt à souligner la richesse et la beauté qui découlent de cette expérience. Le bouddhisme vise à rendre aux hommes et aux femmes une joie d'être sans n'avoir plus besoin d'aucune justification extérieure à ce fait même. Autrement dit, si faire l'expérience du non-ego n'est pas une expérience agréable et facile, si elle nous ouvre de manière directe et parfois impitoyable à la réalité, est d'une joie haute et altière.