

Filiation familiale, filiation spirituelle selon le bouddhisme

Mots-clés : filiation, bouddhisme, transmission

Participants

- Dominique Ottavi, professeur à Paris-10 en sciences de l'éducation. Vient de publier le livre *Transmettre, Apprendre*¹ avec Marcel Gauchet et Marie-Claude Blais, ouvrage issu de la réflexion menée au cours d'un séminaire sur l'éducation aux Bernardins.
- Odile Falque, psychanalyste, thèse sur les religions et l'adolescence
- Alexandre Uwizéyé, étudiant aux Bernardins, doctorant en ecclésiologie, sur l'Eglise, famille de Dieu : comment l'image de la famille peut nous aider à comprendre le mystère de l'Eglise
- P. Antoine Hérouard, co-directeur du département Sociétés humaines et responsabilité éducative
- Jacques Arènes, co-directeur du département, psychanalyste et enseignant à l'Université
- Emmanuel de Clerc, master 2 de théologie sur l'argent (ICP), collaborateur à *Prêtre diocésain*.
- Christiane Behaghel, conseillère conjugale et familiale au Cler, avocate au départ
- Clary de Plinval, agrégée de lettres classiques, en charge du compte-rendu

Présentation de F. Bonardel.

F. Bonardel a écrit *Des héritiers sans passé : essai sur la crise de l'identité culturelle européenne*². Elle est spécialiste de philosophie des religions, et enseigne à l'Institut d'études bouddhiques (ex-Université bouddhique européenne), institution non confessionnelle qui dispense des enseignements de type universitaire, depuis une quinzaine d'années.

Dans cette institution, elle joue un rôle particulier, celui de faire la jonction entre l'occident et l'orient. Elle propose un travail de réflexion sur les concepts bouddhiques dans la perspective d'un dialogue avec la culture occidentale, de manière à essayer de lever les barrages qui pourraient entraver la compréhension du bouddhisme (il faut éviter les phénomènes de projection de concepts occidentaux sur ceux du bouddhisme).

Effectuant un double travail, à la fois de réflexion sur les textes bouddhiques et de réflexion philosophique à l'université, elle s'est particulièrement intéressée à la question de la transmission, plus spécifiquement sous son aspect culturel. Son livre est un cri d'alarme, qui s'inquiète de la faillite de la transmission familiale et culturelle.

¹ Paris, Stock, 2014

² Paris, Editions de la Transparence, 2010

Exposé

Le thème de ce soir m'a demandé une certaine adaptation. Dans le cours de mes réflexions sur le bouddhisme, je ne l'avais pas abordé. Si aucun collègue de l'IEB ni moi n'avions travaillé ce thème, c'est parce que ce n'est pas si évident de trouver des éléments sur la filiation, dans la mesure où le bouddhisme n'a pas théorisé cette question, sans doute parce qu'il est au départ un ordre monastique (les fondements mêmes du bouddhisme sont ceux d'un monachisme très rigoureux), mais aussi parce que le bouddhisme se présente comme une délivrance par rapport au monde et n'a absolument pas pensé l'ancrage sociétal, familial : il y avait par conséquent presque un défi à parler de la filiation, dans un contexte qui a tout fait pour l'éradiquer.

Comment contourner la difficulté ? Que trouver à dire sur la filiation ? J'ai d'emblée abordé ce thème du double point de vue : familial (peu d'éléments) et spirituel (évidemment). La question se pose, mais se pose-t-elle dans les mêmes termes que pour les trois monothéismes ?

Introduction :

Quelle place le bouddhisme a-t-il réservé à une question comme celle-ci, renvoyant aussi bien à la parenté, au sens familial du terme, qu'entretenant des liens étroits avec la transmission, et donc indirectement avec ce vecteur de la filiation spirituelle qu'est la « tradition » ? Marqués culturellement par le christianisme et par la philosophie grecque, ne risquons-nous pas de prêter d'entrée de jeu au bouddhisme une préoccupation que les enseignements du Bouddha auraient justement pour vocation d'évacuer ? Mais quand bien même cela serait, comprendre les raisons de cette éventuelle divergence de vue et de fond est d'un grand intérêt. Par souci de concision, et compte tenu de l'ampleur du sujet, je prends par ailleurs le parti de parler du bouddhisme là où il faudrait restaurer le pluriel afin de prendre en compte les différences entre les trois véhicules – Hinayâna (le petit véhicule), Mahâyâna (le grand véhicule), Vajrayâna (le véhicule de diamant), qui correspondent à des ères de diffusion différentes – chaque véhicule comportant de nombreuses écoles. Ces différences, je ne les mentionnerai qu'occasionnellement, lorsqu'elles s'avèreront significatives par rapport à la question qui nous occupe.

Nous sommes accoutumés à distinguer différents types de filiation : par le sang, en tout premier lieu, mais aussi en fonction d'affinités conduisant à des choix électifs autorisant à parler de filiation intellectuelle ou spirituelle. Les deux voire les trois modes parfois se rejoignent, comme on le voit par exemple chez saint Augustin enseignant la philosophie à son fils Adéodat de telle manière qu'il ne s'adresse plus à la chair de sa chair en tant que père mais fait naître en lui l'amour du Christ à travers celui du platonisme ; ce même Augustin entretenant avec sa mère Monique un dialogue intense au cours duquel se trouve sublimée la relation mère-fils, comme elle le fut entre le Christ et sa mère au point de permettre le fameux « transfert » – sans allusion psychanalytique – faisant de saint Jean le nouveau « fils » de la Vierge cruellement éprouvée. Ainsi en vient-on à penser que c'est ce changement de registre et de plan, supposant pour le moins une mise à distance des liens de sang, qui réalise à nos yeux le passage de la vie profane à la vie spirituelle. Il y a dégagelement, ce qui ne veut pas dire reniement. En est-il de même dans le bouddhisme ?

Nous considérons par ailleurs que la filiation s'étend en amont, en-deçà donc de la relation immédiate entre un enfant et ses parents. Or cette chaîne ancestrale, que tentent de reconstituer les arbres généalogiques, permet rarement de remonter jusqu'aux plus lointains ancêtres sauf, précisément, dans les cas de transmission dynastique ou lorsqu'il s'agit des grands fondateurs de religion. Réformateur par rapport au brahmanisme, et fondateur d'un ordre religieux nouveau, le Bouddha est reconnu et vénéré pour tel par ses disciples tout comme le Christ par les fidèles chrétiens voyant en lui celui qui accomplit la Loi judaïque. Dans le cas du Bouddha, il y a plus rupture qu'accomplissement : le Bouddha se démarque ostensiblement du brahmanisme pour lequel il a des mots très durs. Ce n'est pas le cas pour le Christ, du moins, pas le même contexte. Saint Paul reprendra cette question de l'accomplissement.

Chaque fidèle, chrétien ou bouddhiste, sait avec plus ou moins de précision comment s'est transmise au cours des âges la parole du maître, relayée par différentes institutions. Le disciple se rapporte au maître selon deux modes : la tradition ie cette filiation spirituelle relayée d'âge en âge par ses représentants autorisés, mais aussi d'une manière plus personnelle : la filiation spirituelle ne commence que dans le rapport direct et vivant du disciple au fondateur et à son enseignement ; et ce rapport, dès qu'il est établi, se joue des chronologies historiques et instaure un autre rapport au temps.

Un bouddhiste est-il en ce sens « contemporain » du Bouddha comme le chrétien l'est du Christ, dans l'idéal tout au moins ?

Ces questions relatives à la filiation que nous nous posons communément, je vous propose de les aborder selon trois grands axes :

- à partir des récits légendaires relatifs à la vie du Bouddha : principalement, les deux versions (sanskrite et tibétaine) du Lalitavistarasûtra auxquelles on pourra ajouter le Jatakamâla ou « Guirlande des naissances » (récits populaires relatifs aux vies antérieures), ainsi que La Vie du Bouddha d'Alfred Foucher ou l'ouvrage classique de Hermann Oldenberg : Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté.
- Que nous apprennent d'autre part les enseignements bouddhiques quant à la filiation dans la mesure où la loi du karma en modifie fondamentalement la signification, et où le Bouddha ne se pose à aucun moment en Créateur et en Père, transmettant un enseignement à ses « enfants » ? Des éléments d'information peuvent être trouvés dans : Walpola Rahula, L'enseignement du Bouddha, Paris, Seuil (« Points Sagesses »), 1978 ; et Môhan Wijayaratna, Sermons du Bouddha, Paris, Cerf, 1988. Ces auteurs sont tous deux représentants du bouddhisme ancien i.e. du Hinayâna.
- Quelles sont enfin, depuis l'époque du Bouddha, les modalités de transmission de la « Bonne Loi » (damma) bouddhique ? De quelle nature est la filiation revendiquée par chacune des écoles et lignées assurant cette transmission à travers les enseignements, rituels et initiations (abhiseka) ?

Première partie : briser le toit de la maison familiale

Je reprends ici une vieille expression hindouiste liée à la pratique du yoga, que Mircea Ellade a donnée comme titre à l'un de ses livres³.

Ce plan, et le souci de clarification qui l'anime, se trouvent d'emblée mis à mal par la question que pose Alfred Foucher au début de son ouvrage sur la vie du Bouddha : Par où commencer ? Par le commencement bien évidemment, autant dire la naissance du Bouddha (559 ? – 478 ? Ces dates varient selon les véhicules). Mais celle-ci advient dans des circonstances, nous allons le voir, qui font à elles seules voler en éclats la filiation telle qu'on l'entend communément. Si la narration d'entrée se complique, c'est que le *bodhisattva* Svetaketu⁴ qui s'apprête à descendre du ciel Tusita pour assumer une dernière vie humaine en tant que Bouddha, a déjà derrière lui une très, très longue série d'existences. Et c'est d'ailleurs en raison du mûrissement de son karma qu'il va pouvoir devenir le Bouddha de cette ère en la personne de Sâkyamuni, que d'autres Bouddha ont précédé et qui n'est en aucun cas le dernier d'entre eux.

³ *Briser le toit de la maison : La Créativité et ses symboles*, Paris, Gallimard, 1990

⁴ Le bodhisattva est celui qui aurait pu aspirer à atteindre l'Éveil mais renonce à l'Éveil personnel pour attendre tous les êtres, c'est-à-dire pour travailler à la libération de tous les êtres. Il renonce à la grande félicité tant que le cycle du devenir ne sera pas vidé. Le Bouddha a d'abord été un bodhisattva. Le Bouddha est la manifestation de la bouddhité. Elle s'est déjà manifestée et se manifestera encore. Le Bouddha que nous connaissons sous le nom de Sâkyamuni a choisi de quitter le séjour bienheureux pour éveiller les êtres.

Quittant ce séjour bienheureux, le *bodhisattva* transmet d'ailleurs la couronne, si l'on peut dire, à son futur successeur Maitreya qui va le relayer en transmettant à sa place la Bonne Loi (*Dharma*) aux dieux et *bodhisattva*. Ce qui signifie qu'en cherchant ce tout premier commencement on se heurte à une première difficulté, me contraignant à anticiper sur la deuxième partie de mon exposé ; difficulté très bien formulée par Alfred Foucher : « *Ainsi, quel que soit l'être vivant que l'on veuille biographier, on ne pourra jamais le saisir qu'à un moment transitoire de ses existences multiples ; et comme chacune de ces vies ne s'explique qu'en tant que résultat des bonnes et mauvaises actions commises par lui dans une vie antérieure (en un mot, en fonction de son karma), force serait de remonter de proche en proche dans son passé jusqu'à se perdre dans la nuit des temps*⁵. »

Ne perdons donc pas de vue cette « nuit des temps » en nous intéressant maintenant aux épisodes les plus significatifs, quant à la filiation, de la vie du fils du roi Suddhodana et de la reine Mâyâdevî, souverains d'un petit royaume népalais dont la capitale était alors Kapilavastu, lieu de pèlerinage aujourd'hui encore tout comme Lumbinî, jardin où la reine est censée avoir donné naissance au futur Bouddha. Or tout, dans cette naissance, relève du surnaturel⁶. Spirituellement accompli, et choisissant de revenir une dernière fois parmi les hommes en tant que Bouddha, le *bodhisattva* Svetaketu ne pouvait reprendre forme humaine dans une matrice ordinaire, perçue comme un lieu d'enfermement plutôt abject. C'est donc dans le flanc droit de cette reine d'une exceptionnelle pureté (une sorte de vierge) et d'un « lignage accompli »⁷, vivant de manière très chaste auprès de son époux, que le *bodhisattva* décide d'entrer, tandis qu'au moment même la reine perçoit l'événement en rêve. Le lignage commence de manière surnaturelle, et cela rappelle beaucoup la conception de Jésus. Les fils des dieux préviennent alors au roi, sorte de Joseph : « *Le bodhisattva magnanime, ô maître des hommes, est, en qualité de ton fils, entré dans le sein de Mâyâ* ». Le *Lalitavistara* précise alors que, « *mettant de côté l'orgueil et la fierté* », le roi s'adresse à son tour à son épouse : « *Que faut-il faire pour vous ? De quoi s'agit-il ? Parlez !* ». Il pose simplement la question, mais n'est pas un homme jaloux. Les dix mois lunaires de la gestation écoulés, c'est de ce même flanc droit qu'un enfant très vigoureux et déjà très éveillé va sortir sans avoir endommagé sa mère qui, pour accoucher, s'était contentée de demander l'aide d'un arbre auquel elle s'était, d'un seul bras, élégamment suspendue. Du moins est-ce ainsi que la représente l'iconographie. Telle est la filiation fondatrice de ce personnage éminent qu'est le Bouddha.

Tout est donc fait, dans ce récit, pour alléger au maximum la trivialité d'une naissance ordinaire, et pour donner à cette filiation un caractère à la fois miraculeux et prédestiné ; pour rehausser aussi la noblesse des caractères puisqu'aucun soupçon ne traverse l'esprit du roi, conscient d'avoir à élever désormais l'enfant à la fois comme son fils, auquel il va transmettre ses devoirs de caste, et comme un « grand être » (*mahâpurusa*) venu soulager l'humanité. La donne est claire : c'est son vrai fils, mais ce fils a un destin exceptionnel, et cela créera certaines complications familiales. Appartenant par sa naissance au clan des Sâkya et à la caste des *ksatriya* (noblesse guerrière), l'enfant fut nommé Siddhârtha Gautama.

Les Sâkya ont des devoirs particuliers. Rappelons les quatre castes : il y a les Shudras ou serviteurs, les Vaishyas, principalement des marchands, les Kshatriyas ou guerriers, les Brahmanes, détenteurs du savoir traditionnel (pas forcément riches). On peut aussi être hors caste (c'est notre cas à nous, Occidentaux).

⁵ A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (1949), Paris, A. Maisonneuve, 1987, p. 25.

⁶ Au simple sens de non-naturel.

⁷ Au sens spirituel avant tout.

C'est sur un double plan que va se dérouler la vie de l'enfant, élevé comme un prince de sang tandis que la prédiction faite par des brahmanes dès avant sa naissance, et réitérée plusieurs fois avant le grand départ, sème le trouble dans l'esprit du roi : « *Vous obtiendrez une grande joie ; il n'y a pas de malheur pour la famille. Il vous naîtra un fils avec un corps paré de signes, noble descendant d'une famille de rois, cakravartin (= le souverain universel) magnanime. Si, après avoir abandonné l'amour, la royauté et le palais, il s'en va errer en religieux, exempt de passion, par compassion pour tous les mondes, il sera un Bouddha digne des offrandes des trois mondes, qui, avec la saveur excellente de l'amrita (ambrosie), rassasiera tous les mondes*⁸. » Cette même prédiction, réitérée plusieurs fois au cours du récit, rappelle qu'un choix va s'avérer inéluctable, risquant de ruiner les espoirs du roi de voir un jour son fils lui succéder.

À mesure que ce risque se précise, le roi usera d'ailleurs de moyens de plus en plus dissuasifs pour empêcher son fils de tout quitter, comme le lui conseillent d'ailleurs les membres de son clan : « *Alors, entouré d'une troupe de femmes, il connaîtra le plaisir et ne sortira pas de la famille, de sorte qu'il n'y aura pas d'interruption de la race des cakravartin (souverain universel). Nous serons respectés et non dédaignés par tous les petits rois des forteresses*⁹. »

Rappelons que dans la société indienne de l'époque l'appartenance à la caste des *ksatriya*, et a fortiori à celle des brahmanes, réglait de manière très stricte le choix d'une vie de renonçant (*samnyâsin*) qui ne peut être effectué qu'après accomplissement de ses devoirs de caste, parmi lesquels celui de fonder une famille est des plus sacrés¹⁰. Sans doute un yogi peut-il toujours transgresser la règle mais au risque de devenir un « hors caste », s'il ne l'est déjà, et de jeter ainsi le discrédit sur sa famille qu'il honore par contre si, ayant accompli ses devoirs de « maître de maison », il consacre la dernière partie de sa vie à sa délivrance spirituelle. Peut-être est-ce la raison principale pourquoi le Bouddha mettra par la suite tant de détermination à rompre avec le système des castes et à redéfinir ce qu'est à ses yeux le véritable noble (*ârya*), et le vrai brahmane : « *Il a abandonné les liens avec les humains, laissé derrière lui les liens avec les dieux, il est totalement détaché de tout lien : c'est lui que j'appelle le brahmane*¹¹. »

Une première rupture va intervenir dans la vie du très jeune enfant puisque sa mère meurt alors qu'il n'a que sept jours. C'est donc par la sœur de sa mère Mâhâ Pradjâpatî Gâutamî qu'il va être élevé ; laquelle deviendra l'une de ses premières disciples féminines lorsque, devenu le Bouddha de cette ère, il décidera non sans réticences d'ouvrir le Sangha (communauté) aux femmes. À cet événement, qui aurait pu être traumatisant pour n'importe quel autre enfant, le récit ne consacre que quelques lignes : « *Si vous croyez que c'est par la faute du bodhisattva que Mâyâdevî arriva au temps de sa mort, ce n'est pas ainsi qu'il faut voir. Pourquoi cela ? – parce que c'était la dernière limite de sa vie. Des bodhisattva du passé aussi, sept jours après leur naissance, les mères sont mortes. Pourquoi cela ? – parce que le bodhisattva ayant grandi et ses organes s'étant complètement développés, au moment où il s'éloignait de la maison paternelle, le cœur de sa mère eût été fendu*¹². »

Éduqué selon la tradition, le jeune prince se signale par ses dons exceptionnels dans toutes les activités qu'il entreprend, et où il excelle.

⁸ *Op. cit.*, p. 57.

⁹ *Op. cit.*, p. 124.

¹⁰ Cf. à ce sujet Margaret Sinclair Stevenson, *Les Rites des deux-fois-nés*, trad. N. Ménant, Paris, Le Soleil Noir, 1982.

¹¹ *Dhamapada - Les stances de la Loi*, trad. J.-P. Osier, Paris, GF Flammarion, 1997, p. 127 (stance 417).

¹² *Le Lalitavistara, op. cit.*, p. 89.

Désireux d'écartier le choix fatal, son père l'entoure de tous les dérivatifs mondains susceptibles de lui faire oublier sa vocation et le marie, très jeune, avec la belle princesse Gôpa dont il aura un fils, Râhula. Mais l'inévitable arrive malgré tout peu à peu, sous la forme d'une première découverte de la souffrance humaine lors d'une scène de labourage à laquelle il assiste sans l'accord de son père, puis des trois fameuses rencontres quand il s'aventure seul hors de son palais : avec la maladie, la vieillesse et la mort ; rencontres qui, suivies de celle du moine errant dont la sérénité le frappe, vont déterminer sa décision de découvrir la cause unique de la souffrance (i.e. la soif de saisir les choses) et d'en émanciper le genre humain qu'aucun lien familial ne saurait protéger de ces fléaux. C'est néanmoins après avoir demandé l'accord de son père, bouleversé par ce choix, que le futur Bouddha quitte discrètement à minuit la demeure familiale, porté par son fidèle cheval Kantaka.

La suite est trop connue pour que j'y revienne, et la question de la filiation ne se posera à nouveau que lorsque Râhula sera ordonné moine par son père, alors qu'il n'est lui-même qu'un enfant, et que le roi Suddhodana acceptera de recevoir dans son palais la troupe des moines errants rassemblés autour de son fils devenu le Bouddha. La filiation naturelle se transforme en filiation spirituelle, et le père reconnaît la vocation extraordinaire de son fils.

Du début à la fin la filiation humaine semble donc n'avoir été utilisée que comme « moyen habile » (*upâya*) afin de conduire les hommes vers la réalisation spirituelle, et cela au prix d'une série de ruptures, dénuées de toute connotation tragique, avec les liens filiaux, familiaux, ancestraux. Une autre « famille » est en voie de constitution, qui portera le nom de Sangha (communauté) : l'un des « trois joyaux » (*triratna*) avec le Bouddha et le Dharma (Loi). Notons enfin que l'aspect pernicieux des attachements familiaux est incarné par Devadatta, l'un des cousins du Bouddha qui fomenta quantité d'intrigues contre lui ; tandis qu'Ânanda, son cousin germain, devint son plus fidèle disciple et joua un rôle majeur dans la transmission du Dharma, dont il nous faut maintenant parler.

Deuxième partie : Une filiation très élargie

Je l'ai déjà mentionné, et j'y reviens : nulle part dans ses enseignements et à aucun moment le Bouddha ne se pose en Père s'adressant à ses « enfants », fût-ce par l'esprit et non par le sang. C'est tout au plus par métaphore que les *bodhisattva* sont parfois nommés « enfants des Bouddha » ; et c'est dans ce même esprit que le *Sûtra du Lotus* rapporte la parabole selon laquelle un fils prodigue, devenu quasiment indigent, retrouve au terme de bien des péripéties la maison et l'héritage paternels : « *Le richissime maître de maison, c'est l'Ainsi Venu (= le Bouddha), et nous tous, nous ressemblons aux fils de l'Éveillé* », conclut ce *sûtra*¹³. Qui dit « ressemblance » ne dit pas parenté, si ce n'est par assimilation symbolique. De même, la surdétermination du rôle de Père par celle de Dieu créateur est-elle inexistante dans le bouddhisme puisque, même une fois Éveillé, le Bouddha reste un homme dont aucun mythe créateur ne vient cautionner l'Éveil : la Terre, seule, sera appelée à en témoigner face aux assauts de Mâra, le démon tentateur défiant le nouveau Bouddha d'en prouver la réalité.

La différence est donc notoire entre le rôle de prédicateur et de maître assumé par l'Éveillé, et une filiation spirituelle étayée par une symbolique de type patriarcal : celle-là même qu'on a parfois reproché au christianisme d'avoir perpétuée en dépit des distances prises avec le judaïsme. J'en suis pour ma part venue à penser que cette absence de figure paternelle pouvait être une de causes de l'attrance de certains de nos contemporains pour le bouddhisme, fût-ce au prix d'un malentendu de fond puisque le Bouddha, très respectueux de son père, n'était en rien porté au parricide, réel ou symbolique.

¹³ *Le Sûtra du Lotus*, trad. J.-N. Robert, Paris, Fayard, 1997, 132.

Demeuré étranger aux problématiques bibliques et à la figure du parricide véhiculée par la philosophie platonicienne, puis surtout par l'idéologie postmoderne, le bouddhisme né en Inde ne s'est pas construit à partir de l'image d'un Père tout-puissant, remplacé dans les *Védas* et plus encore dans les *Upanisads* par un principe impersonnel - l'*Atman-brahman* - dans lequel le Bouddha refusera de surcroît de reconnaître un Soi, si peu que ce soit substantiel et *a fortiori* personnel.

Nous voilà donc déjà au cœur de l'enseignement bouddhique, déconstruisant la filiation à un niveau plus profond encore que celui des liens familiaux. Si donc le Bouddha ne s'adresse que très rarement à ses disciples comme à ses « enfants », il n'est pas rare de l'entendre exhorter à l'Éveil les « fils de noble famille » que sont supposés être ses disciples ; et s'il s'agit bien de réveiller en chacun d'eux le sens d'une noblesse originelle, celle-ci n'est pas liée à leur origine familiale aristocratique mais à la bouddhité qu'ils portent sans le savoir en eux, encore obscurcie par les voiles de l'ignorance. Mais n'est-ce pas là la marque de toute voie spirituelle authentique de chercher à ranimer en tous ceux et celles qui s'adressent à elle une étincelle surnaturelle étrangère à toute filiation humaine ? Et si l'on a parfois supposé que l'étrangeté au monde dont se prévalaient les gnostiques ait pu leur venir du bouddhisme, c'est que le hiatus est dans l'un et l'autre contexte flagrant entre deux types de filiation, entre lesquelles un *bodhisattva* ou un Sauveur peuvent seuls assurer une médiation.

Deux points forts de la doctrine bouddhique ont contribué à la déconstruction de la filiation que je viens d'évoquer : une conception apophasique du Soi (*anâtman*) et la loi du karma, sous-tendues l'une et l'autre et renforcées par cette autre distinction, entre Éveil et états divins, ignorée des monothéismes et conduisant Brahma – le dieu suprême selon l'hindouisme – à faire allégeance au Bouddha.

Dans aucune autre religion Dieu ou les dieux ne se trouvent ainsi ravalés à un rang subalterne et pour ainsi dire « rééduqués » par l'Éveillé devenu le « rédempteur des dieux » selon l'expression très juste de Carl Gustav Jung¹⁴. C'est aussi que le monde des dieux n'est qu'une des six destinées ou « classes d'êtres » reconnues par le bouddhisme¹⁵, craignant que les plaisirs subtils associés aux états divins ne deviennent un obstacle à l'Éveil ; l'Éveillé se situant quant à lui à l'extrême limite voire en dehors de tout « monde ». Ce qui signifie aussi qu'en aspirant à l'un ou l'autre de ces états divins, le méditant bouddhiste maintient l'existence d'un lien avec ce qui risque de faire obstacle à sa progression vers l'Éveil dont l'obtention brise à jamais toute filiation de ce type. Rien dans la doctrine ne permet donc de cautionner la divinisation dont le Bouddha a souvent été l'objet par la dévotion populaire, et c'est ce lien très ancien de parenté avec le divin qui est en cela coupé, même si l'universalité de la bouddhité, présente en chaque homme, reconstitue un autre type de filiation, d'autant plus difficile à identifier qu'elle n'est pas étayée par une conception « personnaliste » du sujet.

Si chaque individu sait en général de qui il est le fils ou la fille, la difficulté par contre commence dès qu'il s'agit, pour un bouddhiste, de savoir **qui** il est ; non pas d'un point de vue psychologique, en tant que personne dotée de défauts et de qualités, mais de manière plus radicale en tant que substrat de ces caractères qui ne font selon le bouddhisme que se rassembler en faisceaux, en « agrégats » - c'est là le sens du mot *skandha* – condamnés à l'impermanence sans qu'il soit possible de leur découvrir un noyau fixe et commun. Le bouddhisme distingue donc le plan relatif, phénoménal, où il est en effet possible de constater l'existence de constantes à peu près stables ; et le plan que nous disons en Occident « métaphysique » où l'on raisonne en termes de substance assurant à la fois l'identité propre à chaque individu et la filiation profonde des êtres humains comme le ferait une sorte d'ADN ontologique, si vous me permettez cette comparaison.

¹⁴ C. G. Jung, *Psychologie et orientalisme*, trad. P. Kessler, J. Rigal et R. Rochlitz, Paris, Albin Michel, 1985, p. 123.

¹⁵ Les cinq autres sont celles des Titans (*asura*), des *preta* (fantômes affamés), des habitants des enfers, des animaux, des hommes.

Or s'il existe bien un ADN, il est au regard du bouddhisme personnel et karmique, et rien moins qu'ontologique. Il y a un karma personnel, mais entre les membres d'une même famille, les liens ne sont que conjoncturels.

C'est même là une des difficultés de compréhension majeures présentées par la pensée bouddhique, affirmant l'existence d'une continuité transmissible de vie en vie tout en refusant de la substantier et plus encore d'y voir la marque d'un lien indéfectible entre l'homme et Dieu. Si filiation il y a entre les êtres humains – et nous allons voir que sa réalité resurgit avec une amplitude accrue – elle ne peut reposer ni sur le noyau identitaire et la permanence de la personne, dénuée d'existence substantielle propre, ni sur le rapport privilégié entretenu avec son Créateur par un moi conscient que son vrai « soi » fait de lui un « enfant de Dieu » ; et cela d'autant moins qu'au regard du bouddhisme le moi, mu par une « soif » inextinguible (sk. *tr̥sna*, pal. *tanhā*) qui le pousse à se saisir de tout ce qui passe à sa portée, fabrique lui-même son enfermement dans le cycle du devenir, le *samsāra*. C'est donc cette soif (soif de vivre, d'exister, de vouloir saisir) qu'il convient en tout premier lieu d'éradiquer, quitte à devoir découvrir qu'elle cimentait artificiellement l'agrégat nommé « moi », pilier de toutes les filiations qui n'étaient en fait qu'autant d'enchaînements renforçant la puissance de la loi du karma.

Qu'en est-il donc de cette loi, qu'on a parfois comparé à celle du destin chez les Grecs¹⁶? Dérivé d'une racine sanscrite (*kr-*) signifiant agir, faire, le karma signifie acte, et sa loi permet de recenser les fruits de l'acte quand il est inspiré par le moi, producteur de karma en ce qu'il est motivé par un attachement qui en corrompt l'intention bonne ou mauvaise, égoïste ou altruiste. Combien d'altruismes apparents sont en fait des égoïsmes déguisés, sublimés ! Il y a donc production de karma chaque fois qu'une action procède du moi qui dès lors produit aussi les conditions de sa renaissance future.

En ce sens, il y a sans doute des karmas plus ou moins lourds, mais aucun n'est bon en soi et la délivrance (*moksa*) ou l'Éveil (*bodhi*) ne peuvent advenir que si l'on a permis à son karma de « mûrir » jusqu'à épuisement des enchaînements qu'il suscite et rupture définitive de la roue de la vie constituée de douze maillons (*nidāna*) entretenant le cycle de la co-production conditionnée (*pratītyasamutpāda*). Ce qui fut le cas du *bodhisattva* choisissant sa dernière existence en tant que Bouddha pour le bien de tous les êtres, et dont le *nirvāna* fut « sans restes », autant dire sans résidus karmiques et impuretés corporelles. Alors la filiation dans tout cela ? Nous sommes en fait au cœur du dispositif bouddhique, déconstruisant pour ne plus jamais reconstruire comme le proclament avec détermination ces deux stances du *Dhammapada* : « *J'ai transmigré par maintes renaissances sans trouver l'expiation, à la recherche du constructeur de la maison. Naître et renaître, voilà le malheur ! Constructeur, je t'ai vu, tu ne construiras plus de maison à l'avenir. Tous ses chevrons sont brisés, son toit est anéanti; débarrassée des confections mentales, la pensée détruit les soifs*¹⁷. »

Ainsi voyons-nous le bouddhisme procéder à une double amplification : par « filiation », il ne faut plus seulement entendre les liens de sang mais **tous les liens émotionnels et affectifs** contractés de vie en vie et qui nous « affilient » les uns aux autres sans que nous en soyons forcément conscients, et créent d'obscurs attachements dont l'origine serait à rechercher, si cela s'avérait possible, très en deçà de notre existence présente. Et c'est aussi pourquoi les liens que nous contractons en cette vie sont pour partie au moins la résurgence de relations et situations antérieures qui nous ont liés à quantité d'autres êtres selon des configurations infinies faisant alternativement de nous le père, la mère, le fils, la fille... de ceux et celles que nous avons côtoyés dans les centaines, les milliers d'existences déjà traversées. Toute famille par le sang réunit donc temporairement des êtres que leur karma prédisposait à cette rencontre somme toute éphémère, mais que ce même karma appellera nécessairement tôt ou tard vers d'autres horizons.

¹⁶ Cf. F. Bonardel, « Karma, destin et prédestination », *Bouddhisme et philosophie - en quête d'une sagesse commune*, Paris, L' Harmattan, 2008, p. 163-191.

¹⁷ *Dhammapada, Les stances de la Loi, op. cit.*, p. 80 (stances 153-154).

Ce fils, cette fille que je regarde pour « miens » viennent en fait d'ailleurs que de la lignée familiale, et repartiront vers cet ailleurs qui m'est et me restera inconnu. À la généalogie ordinaire, et à la transmission patri ou matrilinéaire qu'elle suppose, se superpose donc une autre généalogie, karmique celle-là, bouleversant, si elle est vraiment comprise, notre regard sur la filiation.

Le bouddhisme procède à partir de là à une seconde amplification puisque, prônant le non-attachement, il enseigne aussi la compassion universelle à l'endroit de tous les êtres vivants, animaux compris, auxquels nous sommes nécessairement apparentés en vertu de nos actes passés. Notre dette à leur endroit est donc immense, et la conscience de les avoir probablement un jour lésés ne peut que nous inciter à vouloir réparer ce qui a été endommagé. Qu'importent donc les liens familiaux, respectables il va sans dire en tant que tels comme nous le montrent la vie et les enseignements du Bouddha, puisque nous sommes de toute manière déjà parents avec toute l'humanité, et une partie non négligeable de l'animalité ? Il est intéressant de noter combien le bouddhisme joue sur le ressort affectif élémentaire lié à la parenté pour la transcender, l'élargir et désenclaver le moi de ses attaches familiales restrictives. Il n'y a pas la moindre désinvolture à l'égard des liens familiaux, mais ils sont relativisés. Contrairement aux monothéismes, ce n'est pas parce qu'ils ont tous été créés à l'image du Père que les bouddhistes se sentent « frères » ou « sœurs ». Un autre type de fraternité scelle leur appartenance à la communauté qu'est le Sangha, au départ exclusivement constitué de moines, puis de moniales et enfin de laïcs.

Troisième partie : filiation et transmission

Davantage encore sans doute que dans les autres religions, la filiation spirituelle prend dans le bouddhisme un tour résolument paradoxal puisque ce qui « relie » durablement les êtres est en fait ce qui les a déliés des filiations mondaines, étendues qui plus est aux innombrables existences antérieures qui furent les leurs. Cela dit, la question de la transmission des enseignements de l'Éveillé n'a pas manqué de se poser, et un premier concile se tint à Râjagrha (lieu dit « pic des Vautours ») un an après son *parinirvâna*, réunissant 500 arhats¹⁸ à l'initiative de Mahâkâsyapa, désigné comme son successeur à la tête de la communauté.

C'est au cours de ce concile que la « tradition » bouddhique prit forme pour la première fois à travers la récitation - faite de mémoire ! - de l'intégralité des enseignements du Bouddha par Ânanda, suivie de celle du *Vinaya* par Upâli (règles de vie monastique), puis de l'énoncé de l'*Abhidharma* (connaissance supérieure des phénomènes) par Mahâkâsyapa lui-même ; chacun de ces plus fidèles disciples devenant ainsi le porteur d'une des trois « corbeilles » (*tripitaka*) dont la réunion constitue le socle fondateur à partir duquel véhicules (*yâna*), écoles et lignées allaient se ramifier, et parfois rivaliser.

Quant à la transmission directe du Bouddha à Mahâkâsyapa, c'est la tradition chinoise (Zen / Chan) qui lui a accordé le plus d'importance en diffusant le récit légendaire selon lequel le dieu suprême Brahma serait un jour venu à Râjagrha demander un enseignement au Bouddha qui se serait contenté, en guise de réponse, de lui montrer une fleur *udumbara*¹⁹ et de la faire tourner entre ses doigts. Assistant à la scène, Mahâkâsyapa se serait lui aussi contenté de sourire, témoignant ainsi d'un degré de compréhension subtil et profond du « Trésor de l'Œil du vrai *Dharma* » (*Shôbôgenzô*) qui le désignait comme son successeur immédiat.

¹⁸ L'arhat est « celui qui a vaincu les passions », et qu'on a parfois pour cela rapproché du saint.

¹⁹ Fleur légendaire dont l'apparition est censée être un signe auspiceux pour avoir fleuri une seule fois avant la naissance du Bouddha, et devoir reflorir ensuite tous les trois mille ans seulement.

C'est cette « investiture intime » (Dôgen) que la tradition Zen / Chan a nommé transmission d'esprit à esprit, de cœur à cœur, indépendamment des enseignements écrits et oraux : « *Des milliers de fois Mahâkâsyapa a écrasé ses os et broyé son corps. Sa face n'était plus sa propre face. C'est pourquoi il put recevoir la face du Tathâgata au moyen de la transmission face à face. [...] Les yeux du Bouddha Sâkyamuni se reflétèrent dans ses yeux et ses yeux furent réfléchis par ceux du Bouddha. Tel est l'œil du Bouddha, telle est la face du Bouddha. Cela a été transmis face à face de génération en génération sans interruption jusqu'à maintenant. Telle est la transmission face à face*²⁰. » Ce que le maître chinois Houang-Po nomme la « *silencieuse coïncidence*²¹ ».

Il y aurait également beaucoup à dire des conditions souvent très rudes dans lesquelles s'établit peu à peu la filiation spirituelle qui va « attacher » le disciple à son maître, et conduire le maître à reconnaître comme son disciple l'individu mal dégrossi qui s'est un jour présenté à lui, tel le yogi et poète Milarepa sollicitant l'enseignement de Marpa dans le bouddhisme tibétain. La tradition Zen est particulièrement riche de ces histoires au cours desquelles le maître soumet celui qui aspire à devenir son disciple à des épreuves d'une rare difficulté, ou d'une absurdité telle qu'elle l'oblige à lâcher-prise et à se défaire de ses conditionnements coutumiers. Non que la bienveillance n'anime l'un, ni que la bonne volonté ne motive l'autre ; ni l'un ni l'autre ne pouvant toutefois se recommander d'aucune autre filiation, antérieure à leur rencontre, que l'aspiration à l'Éveil qui les motive l'un et l'autre. C'est donc elle qui crée ce lien, qui n'en est pas un, même si la relation maître-disciple n'est pas exempte, au plan relatif, des formes d'affection ordinaires conduisant par exemple le disciple à pleurer la mort de son maître, comme tout homme perdant un parent ou ami très proche. Et c'est d'ailleurs le mot « ami », ou « ami de bien » qui revient souvent dans les textes pour désigner le type de filiation spirituelle favorable à la transmission et renforcé par elle : « *Qu'on prenne refuge auprès d'un ami qui se domine, en paix, apaisé, éminent en qualités, énergique, riche en connaissances des traités, éveillé à la Réalité, doué d'une bonne voix, compatissant, exempt de toute lassitude. / Qu'on serve son ami avec honneurs, profits et en prenant l'initiative pour le bien des êtres. Le contemplatif ainsi enclin à la connaissance relative à la Doctrine va trouver l'ami au moment voulu et en s'inclinant*²² ».

Quoi qu'il en soit des différences entre véhicules, sur lesquelles je ne peux ici m'étendre, et même lorsque tout se joue dans ce face-à-face, la transmission authentique est toujours « indirecte » - j'emprunte ce terme au philosophe chrétien Kierkegaard – en ce qu'elle ne consiste pas à transvaser un contenu dans un contenant qui se serait apprêté à le recevoir – la métaphore du nettoyage du vase n'est à cet égard qu'un « moyen habile » – mais à réveiller, à réactiver un « pouvoir » latent dans l'esprit et le cœur du récipiendaire : celui de la bouddhité, de l'esprit Éveillé. C'est là le sens du terme sanscrit *abhiseka*, généralement traduit en français par « initiation » mais dont la traduction anglaise par *empowerment* restitue davantage le sens profond (actualisation d'un pouvoir chez l'initié). Peuvent à cet égard se révéler « initiatiques » aussi bien la participation à un rituel, l'écoute attentive d'un enseignement ou celle d'un texte canonique au cours d'une lecture intégrale ayant valeur de transmission (sk. *âgama*, tib. *lung*). Il n'est plus alors seulement question d'être accepté comme disciple – ce qui est déjà en soi une épreuve – mais de montrer sa capacité à recevoir correctement un enseignement, sans interférence égotique qui en corromprait la transmission. Les bouddhistes sont très strictes sur les conditions de l'initiation.

²⁰ Maître Dôgen, *Polir la lune et labourer les nuages*, Œuvres présentées et traduites par Jacques Brosse, Paris, Albin Michel, 1998, p. 184-185.

²¹ Houang-Po, *Entretiens*, trad. P. Carré, Paris, Seuil, 1993, p. 23.

²² *Mahâyânasûtrâlamkâra* d'Asanga cité in Lilian Silburn, *Le Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1977, p. 144-145.

Celle-ci revêt une sacralité particulière dans le Vajrayâna puisque le disciple s'engage auprès de son maître par une « promesse solennelle » ayant valeur de « lien sacré » (*samaya*) dont la rupture endommage gravement la transmission et compromet les chances d'Éveil.

S'adressant à ses moines, le Bouddha n'a pas manqué non plus de leur rappeler qu'ayant tout abandonné ils se doivent mutuellement l'assistance et l'affection que leur famille ne peut plus leur donner, au quotidien tout au moins : « *O moines, vous n'avez plus de père, vous n'avez plus de mère pour vous soigner. Si vous ne vous soignez pas les uns les autres, qui prendra soin de vous? Quiconque ô moines, veut prendre soin de moi, qu'il soigne les malades*²³. » C'est très christique... On pense en particulier à ces très jeunes enfants reconnus pour *tülkou* selon le bouddhisme tibétain, ordonnés moines et éloignés de leur famille dès leur plus jeune âge. Si d'autre part les règles de vie propres aux laïcs sont moins strictes que celles prescrites aux moines, elles n'en diffèrent pas quant au fond car la Loi bouddhique peut être aménagée selon les contextes mais reste intangible. S'adressant cette fois-ci aux chefs de famille, le Bouddha ne leur enseigne rien d'autre que les dix *pâramitâ*²⁴ (vertus transcendantes) tout en insistant sur le respect que se doivent les uns les autres les membres d'une même famille unis par les « liens de la sympathie » ; et c'est en usant d'une métaphore cosmique qu'il enseigne au jeune Sigala (*Sigâlovâda-sutta*) comment protéger l'harmonie familiale : « *La mère et le père sont l'Est, Les enseignants sont le Sud, La femme et les enfants l'Ouest, Les amis et associés le Nord. Les servantes et employés sont le Nadir, Les ascètes et les Brahmanes le Zénith ; Qui veut diriger convenablement la vie domestique Doit saluer ces six directions.* »

On remarquera que les différents types de filiation et de simple relation contractuelle sont ici associés aux six points cardinaux dont la mise en espace forme une sorte de mandala. Le Vajrayâna ira plus loin encore en ce sens en postulant l'existence de cinq « familles de Bouddha » (*jinakula*) qui, disposées en carré autour d'un centre, forment elles aussi un mandala servant de support de méditation dans certains rituels tantriques²⁵. Mais pourquoi le terme de « famille » est-il ici associé aux qualités propres à certaines manifestations de l'esprit Éveillé dans sa double forme impure et pure, paisible et courroucée ? Parce que les pratiques tantriques de type yogique permettent d'affiner la perception que le méditant a de la bouddhité, incarnée par ces « chefs de famille » que sont les cinq « bouddhas vainqueurs » (*jina*).

Ainsi le maître vajra décèle-t-il à laquelle de ces familles appartient selon son karma son disciple qui va alors, au contact de sa déité d'élection, développer ses qualités propres en transmutant ses émotions et passions en Sagesse transcendante (*prajñâ*). Il est intéressant de voir qu'on réintègre la notion de famille sur un plan spirituel et que c'est par ce lien familial qu'on pense transmuter ses émotions en sagesse.

²³ Vinaya I, 302 cité par Ananda Coomaraswamy, *La pensée de Gotama, le Bouddha*, trad. J. Buhot, Pardès, 1987, p.166.

²⁴ Le don (pal. *dâna*), l'éthique (*sîla*), l'abnégation (*nekkhama*), la connaissance (*panna*), l'énergie (*virîya*), la patience (*khanti*), la vérité (*sacca*), la détermination (*adhitthâna*), l'amour (*mettâ*), l'équanimité (*upekkhâ*).

²⁵ Cf. F. Bonardel, « Cosmos tantrique et alchimique », *Bouddhisme tantrique et alchimie*, Paris, Dervy, 2012, p. 61-82.

En dehors de ces pratiques, réservées à des yogis accomplis, cette méditation revêt aussi un aspect psychologique plus accessible aux Occidentaux²⁶, comme l'avait très bien compris le maître tibétain Chögyam Trungpa (1939-1987) qui y fit souvent référence dans les enseignements qu'il dispensa aux U.S.A., parlant à propos de ces cinq « familles » de différentes qualités d'énergie et même de styles de vie : « *Il y a l'intelligence vajra, la richesse ratna, le magnétisme padma, l'énergie et l'action karma et l'être solide, contemplatif de la famille bouddha*²⁷. » On aura de toute manière compris qu'en réintroduisant la notion de « famille » à propos des divers types de qualités propres à la bouddhité, le Vajrayâna tantrique confirme le possible passage d'un lignage par le sang à une filiation spirituelle permettant à chaque disciple du Bouddha de travailler à son accomplissement.

Droits réservés (copyright F. Bonardel)

Discussion

Monachisme et filiation

J. Arènes : Il faut rentrer dans un monde avec toutes ses articulations, et sa métaphysique. Peut-on dire que le monachisme, présent dès le début du bouddhisme, est un outil extrêmement puissant pour cette transformation des liens de filiation ? Que c'en est le premier outil de déconstruction ?

F. Bonardel : Oui, c'est l'outil plus puissant : il avait été préparé par la vie même du Bouddha.

J. Arènes : Cet outil n'existait pas dans l'hindouisme, sous la forme du monachisme communautaire, si ?

F. Bonardel : Le monachisme existait déjà dans l'hindouisme, mais pas sous la forme communautaire. Je pense que les liens entre le bouddhisme et l'hindouisme sont plus étroits qu'on ne le dit. Dans le bouddhisme, il est de bon ton que dire que la rupture a été radicale. La réforme est radicale sur certains points, mais la plupart des concepts fondamentaux du bouddhisme sont empruntés à l'hindouisme, et encore c'est à voir... par exemple la question du soi et du non-soi est très délicate. Dans le brahmanisme à la très forte tradition yogique (sauf le brahmane qui doit accomplir ses devoirs de caste, c'est-à-dire transmettre la tradition, lire les védas, mais il peut y renoncer à la fin de sa vie, on le voit à son cordon), il y a une longue tradition du renoncement : les yogis, qui ne sont pas forcément brahmanes mais peuvent être hors caste, peuvent choisir de devenir moine. Le bouddhisme s'est inscrit dans cette tradition pour s'en démarquer. Les liens familiaux ont été rompus depuis longtemps par tous les yogis dans l'hindouisme. Mais le monachisme est le meilleur déconditionnement. Le bouddhisme est un radical déconditionnement.

J. Arènes : Le monachisme communautaire est venu avec le bouddhisme.

F. Bonardel : Oui. Il y avait de petites traditions : les moines qui vivaient dans la forêt se réunissaient parfois en petite communauté, mais c'était informel. Or le Bouddha crée un ordre, crée une communauté.

J. Arènes : On peut peut-être faire le parallèle avec le christianisme. Dans le judaïsme, en dehors des esséniens, il n'y avait pas de communauté. Quelque chose s'est créé avec la naissance du christianisme : le Christ lui-même cherche à extraire ses disciples de leurs liens de sang. Puis des communautés monastiques se créent dans les trois premiers siècles.

A. Hérouard : La naissance du monachisme a lieu en Égypte, aux IV^{ème} et V^{ème} siècles. Le christianisme s'est toujours méfié de la solitude. Il faut vivre avec d'autres pour vivre la charité.

²⁶ Cf. par exemple Irini Rockwell, *Les cinq énergies de sagesse*, trad. Ph. Ronce, Huy, Kunchab, 2001.

²⁷ Ch. Trungpa, *Tantra – La voie de l'ultime*, trad. V. Bardet, Paris, Seuil, 1996, p. 54-55.

F. Bonardel : Dans le bouddhisme, il y a trois catégories d'aspirants à l'Éveil : les auditeurs du Bouddha (qui s'est éveillé tout seul, n'a pas de maître : il a d'abord essayé de suivre des maîtres l'exhortant à un ascétisme mortifiant, puis a basculé dans l'hédonisme, et finalement a trouvé la voie moyenne) ; les « bouddhas par soi » (accèdent la bouddhité par eux-mêmes, et peuvent être des solitaires) ; les bouddhas (qui se sont préparés en tant que bodhisattva).

A. Hérouard : Il y a des ermites dans le christianisme, mais l'Église a toujours nourri une certaine méfiance car elle y voit un danger de fuite, et d'un certain orgueil, d'avancer tout seul.

F. Bonardel : Et les pères du désert ?

A. Hérouard : Ils étaient à mi-chemin entre la vie communautaire et la vie érémitique.

J. Arènes : On voit dans *l'Histoire lausique*, écrite au Vème siècle, comment les monastères de Jérusalem recyclaient les ermites « montés dans la stratosphère » : on les remettait en communauté.

F. Bonardel : Ce qu'on peut dire, c'est que le Bouddha a laissé le vinaya, une des trois corbeilles, composé de prescriptions très strictes pour la vie communautaire, et qui régit encore aujourd'hui les monastères du theravada. Ainsi, à la question « le bouddhisme est-il une religion ? », il plaît peut-être aux Occidentaux de répondre non, mais alors que penser de ce courant dont l'enseignement très stricte, et dont le premier acte fondateur est la création de communautés monastiques ? Effectivement, c'est un a-théisme. Il y a un dialogue constant du Bouddha et des Dieux.

Quant à la question de la filiation, il est certain que les autres véhicules, le mahayana et le vajrayana, vont faire voler tout cela en éclats, non sur le plan de la doctrine, mais du mode de vie. Il y a des monastères au Tibet, mais il y a aussi toute une tradition du yogi errant, de l'émancipation par rapport à tous les cadres de vie, sociaux, monastiques, etc. On parle d'un bouddhisme ramené à ses fondamentaux, mais il y a quantité de variations selon les écoles.

Transmission du dharma, tradition des textes

J. Arènes : Le statut de la transmission du dharma m'a beaucoup intéressé. J'ai déjà entendu des bouddhistes dire aux chrétiens qu'ils délaissaient la tradition. Le rapport à la tradition dans le monde occidental au XXème siècle est compliqué. Quel est le rapport du Bouddhisme aux textes ? Quel est leur statut ?

F. Bonardel : C'est un peu compliqué, dans la mesure où le Bouddha est un homme, et non un dieu, ni un envoyé céleste. À sa mort, ses disciples sont désespérés. Ils lui disent : « C'est fini. Que va devenir le dharma ? ». Mais le dharma existait avant le Bouddha : c'est le même mot dans l'hindouisme. Le dharma est la loi qui régit tout, sans laquelle rien ne tiendrait. Les bouddhas vont lui donner une signification différente de celle qu'il a dans l'hindouisme, mais il y a un certain nombre de points communs. Le Bouddha rappelle qu'il ne l'a pas inventé, mais l'a redécouvert. Il n'en est ni l'auteur ni le créateur. À sa mort, il leur dit : « Qu'importe ? Vous avez le dharma, donc vous avez tout. Arrêtez de pleurer. Si vous pleurez, vous n'avez pas compris ce qu'est l'impermanence ». La connaissance des textes est capitale, mais problématique : aujourd'hui, il est très difficile de savoir quels sont les textes supposés être d'authentiques enseignements du Bouddha. Beaucoup de textes ont été perdus par les anciens, et il y a quantité de glose, de textes que nous dirions apocryphes. Mais l'étude des textes est absolument fondamentale. Cependant cela pose problème à un philosophe : on ne peut pas appliquer à la lecture des textes bouddhiques les règles de l'exégèse biblique ou de l'herméneutique philosophique. Ces textes supposent une transmission par un maître. C'est surtout valable dans tradition tibétaine, dans laquelle on peut recevoir la transmission du texte : le maître le lit, le disciple est supposé avoir purifié le vase, l'oreille, pour être habilité à recevoir le texte.

J. Arènes : On voit des *disputationes* entre moines tibétains... quelle connaissance des textes !

F. Bonardel : Il s'agit de la scolastique. C'est quelque chose de très codifié, qui équivaut à nos *disputationes* médiévales. Cela fait partie de ce qu'on apprend dans l'ère tibétaine. Néanmoins, ce n'est pas comme cela qu'on atteint l'Éveil : on l'atteint par la méditation et par le rapport au maître. Ce qui est déroutant dans le Bouddhisme, c'est qu'il y a tout un arsenal rationaliste, une logique, un enseignement très construit, mais au fond, on nous dit : « Tout cela ne sert à rien ». Il y a donc un mélange de rationalité et d'irrationalité.

L'Éveil se passe de façon plus fortuite, gratuite, occasionnelle, survient quand on ne s'y attend pas. Cela est fait d'éléments moins repérables que la lecture des textes, l'écoute des enseignements, la pratique des paramita, etc.

La transmission chez les laïcs

Ch. Behaghel : J'ai une question sur la diffusion du bouddhisme dans la vie civile de ces sociétés. Cela nécessite un apprentissage, et une transmission de maître à disciple, très exigeante, qui se peut se réaliser dans le cadre du monachisme, mais comment cela se passe-t-il pour la société civile ?

F. Bonardel : Le Bouddha a rapidement admis les laïcs, leur a transmis les enseignements. Les préceptes fondamentaux peuvent être ramenés à des préceptes assez simples : le respect de la vie, etc. Les dix paramita sont un peu du même ordre que les dix commandements. En France, on voit clairement la différence de comportement entre les bouddhistes de culture bouddhique et des Occidentaux fraîchement « convertis ». Dans les pays de culture bouddhique, on voit combien le bouddhisme a imprégné les comportements : calme, bienveillance naturelle, qui n'a rien de forcé, etc. Le bouddhisme a imprégné la culture du sud-est asiatique pendant des millénaires. Dès le départ était prévu un statut pour les laïcs.

J. Arènes : Comment cela se passe-t-il précisément ? Dans le monde occidental, il y a d'un côté les monastères, avec tout un savoir, et de l'autre, le clergé séculier qui fait interface avec les laïcs pour l'enseignement. Y a-t-il un équivalent chez les bouddhistes ?

F. Bonardel : Non.

A. Hérouard : Il y a des pays où tout le monde est appelé à passer un moment dans un monastère ?

F. Bonardel : Si l'on veut. C'est beaucoup plus souple : l'idée que des laïcs aillent faire une retraite et prennent des vœux monastiques pendant un mois est tout à fait courante. Il n'y a pas d'intermédiaire au sens où vous l'évoquez, mais un aménagement de passerelles entre la vie laïque et la vie monastique.

J. Arènes : Mais où se fait la transmission ? Dans le milieu familial ?

F. Bonardel : Oui, en partie. Toutes les familles ont un autel. Le cadre familial est très important. Et de temps en temps, quand un grand maître passe, on va écouter ses enseignements, et c'est un honneur suprême s'il vient bénir l'autel familial. Au fond, j'ai observé cette même relation dans l'orthodoxie, avec le pape. On constate une réelle intégration sociale du pape dans certains pays orthodoxes : il fait partie du village, de la vie, il est dans les familles, il est « abba », le père. On retrouve la même chose pour les lamas, dans le contexte bouddhique tibétain. Cette dévotion est quelque chose de propre au bouddhisme tibétain, et n'existe pas dans les autres véhicules. En même temps, il y a une incroyable familiarité, au sens d'une affection familière, qu'on peut lui témoigner. Cela correspond bien à l'« ami de bien ».

O. Falque : Y a-t-il un culte des ancêtres ?

F. Bonardel : Non, pas dans le bouddhisme : on a cela dans le shintoïsme et le confucianisme. C'est plutôt japonais et chinois.

La transmission du yoga

O. Falque : Le yoga est-il un moyen de transmission ?

F. Bonardel : On peut considérer que la pratique méditative telle que le Bouddha l'a lui-même expérimentée (il a obtenu l'Éveil par la méditation) est un héritage de l'Inde (voir le yogi, qui médite en position du lotus). C'est une pratique qui s'est répandue dans tout le bassin de l'Indus. Pour la méditation du yoga, le bouddhisme a développé ses propres techniques, qui varient selon les écoles. Le yoga est particulièrement développé dans le bouddhisme tantrique indo-tibétain : les pratiques yogiques y sont d'une très grande complexité. J'ai fait un livre, en 2012 sur cette question : *Bouddhisme tantrique et alchimie*²⁸.

²⁸ Paris, Dervy, 2012

Le yoga met en jeu des symboles et demande tout un travail sur l'énergie : c'est très difficile et inaccessible aux Occidentaux s'ils ne consacrent pas dix ans de leur vie à cela. C'est inaccessible parce que très complexe. Cela nécessite des préparations et des jeûnes. Mais le yoga est extrêmement important. La transmission est la transmission des postures, mais passe par des énergies subtiles.

Il y a à la fois un travail sur le corps et sur le corps subtil. Rappelons la théorie des trois corps du bouddha selon les degrés de purification : le corps normal (même si spécial car marqué par des signes, qui caractérise un bouddha), le corps de manifestation à premier degré, et le corps de gloire (dharma kaya : corps de la loi, loi elle-même, corps de diamant). Les pratiques yogiques permettent de travailler sur ces trois corps. Il y a donc forcément un travail sur les énergies subtiles. On n'est plus dans l'ordre du discours mais dans l'expérience.

J. Arènes : Avec l'expérience, on rejoint la loi, le discours ?

F. Bonardel : Non, on est dans la pratique et dans la transformation, y compris physique. On trouve cela dans le taoïsme aussi.

J. Arènes : En quoi le corps de diamant est-il associé au dharma ?

F. Bonardel : C'est la réalisation de la bouddhité à travers le corps. On peut se demander si, compte tenu de l'importance de la méditation, même à un niveau débutant, si ce n'est pas une des caractéristiques du bouddhisme d'avoir donné telle importance au corps. D'ailleurs le zen, qui a centré tout sur « faire zazen » c'est-à-dire s'asseoir sur un coussin et méditer, dit que faire zazen c'est pratiquer l'Éveil, à partir du moment où l'on est assis sur un coussin.

La déconstruction des liens familiaux dans le bouddhisme : en phase avec la société actuelle ?

E. de Clerc : Vous avez utilisé les termes de déconstruction et de détachement par rapport aux normes familiales, en signalant bien qu'il peut y avoir une mauvaise interprétation par les Occidentaux. Quel regard posent et quelle gêne peuvent avoir ces types de personnes sur l'évolution derridienne de la déconstruction des modèles familiales (filiation corporelle, avec un père et une mère) en France ou ailleurs ? Y a-t-il une gêne ou bien un parallèle ?

F. Bonardel : J'ai employé le mot déconstruction sans présupposé derridien. Le Bouddha a dit : il y a de l'incrédulité, de l'inconditionné, du non-né, et c'est pour cela qu'il est possible de s'abstraire de la souffrance (ce sont les quatre nobles vérités). C'est une affirmation fondamentale.

Tout le bouddhisme repose sur cette certitude acquise par l'expérience du Bouddha que l'on peut déconstruire tout ce qui ne tient que par l'illusion qu'il y a là quelque chose de solide. Nous pensons que nous avons construit, mais on ne reconstruira pas sur les mêmes bases. Le mot déconstruction est celui qui exprime le mieux cette volonté d'en finir avec les constructions mentales, en particulier, puisque tout est construction y compris le moi, en finir avec cette attachement à des constructions illusoire et changeantes en fait. Elles n'ont pas de substance, de noyau fixe. Je ne mettais donc pas de présupposé derridien ou heideggerien.

Ce regard est très difficile à évaluer. Je suis moi-même déroutée par l'évolution du discours des maîtres bouddhistes. Les enseignements disent qu'il faut respecter tous les êtres vivants. Parmi ces êtres vivants, la famille a un statut privilégié. Le Bouddha insiste sur la nécessité de ne pas faire la zizanie entre les membres de la famille, c'est-à-dire à appliquer les préceptes fondamentaux du dharma plus encore en famille. Le bouddhisme n'a jamais proscrit des séparations si elles s'avéraient nécessaires. Il n'y a pas d'interdit. Le bouddhisme n'a pas pensé le lien social, n'a pas institué socialement le dharma, a laissé des préceptes et laisse à chacun la façon dont il allait pouvoir respecter la conduite juste dans le cadre de sa propre vie. Il n'y a pas d'interdiction du divorce par exemple. Le bouddhisme a des formules très équivoques et très vagues sur les conduites sexuelles correctes. Aujourd'hui, cela embarrasse beaucoup et les formules sont tirées à hue et à dia selon les circonstances. Le bouddhisme tantrique est à part dans la mesure où il y a une totale liberté du yogi, qui fait ce qu'il veut, car il est éveillé, et ne produit plus de karma à partir de ce qu'il fait. Il a toujours le souci de ne pas nuire à autrui. Ce souci est fondamental. Si vous ne nuisez pas à autrui à partir du moment où vous êtes éveillé, il n'y a plus d'incidence karmique.

Cela peut même amener des êtres à l'Éveil. C'est ce qu'on appelle la « folle sagesse ». Cela signifie faire tout ce qu'on veut, par-delà le bien et le mal. Le problème, c'est que la compréhension qu'en ont les Occidents : faire tout ce qu'on veut quand on n'est pas vraiment éveillé, on sait à quoi cela conduit...

J. Arènes : Cela peut faire penser au « fol en Christ » dans l'Orient chrétien.

F. Bonardel : Oui, il y a quelque chose de cela. Et l'on peut penser à certains hassidim, à un moindre degré. La question initiale nous ramène à aujourd'hui. Je suis assez déçue par le discours des maîtres. N'oublions pas qu'il y a quantité de maîtres dont on ne parle jamais, parce qu'ils sont restés chez eux, et se moquent éperdument de l'intégration du bouddhisme en Occident. Ici nous ne voyons que les maîtres très en vue, et un tantinet jet set. Le dalaï lama a beaucoup évolué depuis qu'il est en Occident : au début, il était très strict et parlait avec beaucoup de réserve de la décadence occidentale, de la dégénérescence occidentale. Maintenant il n'en parle plus, et il est reçu à San Francisco dans les communautés homosexuelles. Il a dit qu'il fallait revoir certains points, adapter les enseignements à l'époque, etc. Parmi les maîtres, il y a ceux qui restent très fidèles aux enseignements de leur lignée, d'autres sont plus accommodants.

E. de Clerc : Ma question portait aussi sur le rapport au politique, à la détermination constitutionnelle du politique sur la vision de la famille. Le bouddhisme prend-il position ?

F. Bonardel : Non, le bouddhisme n'est pas dans ce débat-là.

A. Hérouard : On l'a vu l'année dernière.

J. Arènes : On peut dire que le christianisme a participé à l'élaboration de l'institution familiale, avec des tensions, en s'y opposant éventuellement.

F. Bonardel : En effet, et cela n'est pas le cas dans le bouddhisme. Toutefois, la réponse à votre question (E. de Clerc) mériterait d'être plus développée. Sur des questions de société telles que celles qui nous préoccupent aujourd'hui...

E. de Clerc : Ce sont les questions éthiques, très pratiques : avortement, contraception, fabrication de chimères...

F. Bonardel : Le Dalaï Lama est favorable à la contraception, car il considère que la surpopulation devient un immense problème, en particulier dans les pays pauvres. Il est très préoccupé par cette question. Sur l'avortement, il est beaucoup plus réservé mais prend en compte des circonstances exceptionnelles : on peut être conduit à tuer, puisque le Bouddha a donné son « autorisation ».

E. de Clerc : Comment considérer l'éthique dans religion où il n'y a pas d'entité du moi ?

F. Bonardel : La responsabilité existe. La loi du karma l'aggrave même ! On est responsable de ce qu'on fait, et même de ses intentions.

Le problème est pour nous qui cherchons, en tant que philosophes, une substance, un noyau. Mais pratiquement au niveau des conséquences des actes, cela ne joue pas du tout : vous êtes responsable de ce que vous faites et même de vos intentions. Un acte commis avec une mauvaise intention, même s'il est bon, ce n'est rien du tout, et même pire que rien !

La famille dans le bouddhisme

A. Hérouard : Le bouddhisme relativise la famille en tant que regroupement conjoncturel d'êtres. Mais en même il prône le respect des règles familiales. Comment cela se vit-il concrètement dans les familles ?

F. Bonardel : Cela sort un peu du cadre de mes compétences. Je connais assez peu de familles, mais je crois que cela se passe bien, à l'image de la vie du Bouddha, qui appartenait à deux ordres. Au moment du Grand Départ, le Bouddha demande à son père l'autorisation de partir. Son père, en sanglots, la lui accorde : il ne peut refuser parce qu'il le sait depuis le début. Le Bouddha ne claque pas la porte, il est dans un total respect de la famille, mais toute la pensée du bouddhisme s'est construite sur cet au-delà de la famille, ce par-delà la famille. N'est-ce pas la même chose pour un moine chrétien ou pour une fille qui rentre au carmel ? Dans ce que je connais des maîtres qui parlent en Occident, on est bien obligé de constater qu'ils ne se disent pas habilités à trancher sur les questions de société : ils transmettent le dharma, et puis chacun se débrouille selon le lieu, le moment, etc.

C'est pourquoi le bouddhisme s'est si bien adapté aux différents contextes parce qu'il n'a jamais cherché à modifier les structures sociales et politiques qu'il avait trouvées transformer

Bouddhisme et réalité politique

J. Arènes : Comment donc s'est constitué le fait politique dans la culture bouddhique ? Dans le monde occidental, le politique et notamment l'Etat s'est construit à partir du Moyen Âge à la fois au regard de l'Eglise, et comme quelque chose qui s'est détaché du pouvoir spirituel. Comment le fait po s'est inscrit dans la culture bouddhique ?

F. Bonardel : Mais il ne s'y est pas inscrit, justement. Le politique a-t-il le même sens et le même poids en Asie qu'en Occident ? Pas du tout. Le bouddhisme n'a jamais cherché à influencer directement l'action politique, à modifier les mœurs du point de vue politique et social. En revanche, le bouddhisme ne refuse pas que des modifications aient lieu de l'intérieur si les citoyens d'un pays deviennent bouddhistes et veulent modifier leur mode de vie en fonction de leur religion. Constituer une société éveillée reste même un idéal. Les transformations sociales opérées par la pratique du dharma doivent partir de la transformation de l'individu. C'est un travail de long terme, qui ne passe pas par un prosélytisme, ni par un endoctrinement politique. C'est pourquoi je me méfie des tentatives actuelles de certains Occidentaux de politiser le bouddhisme. C'est la tendance actuelle du bouddhisme engagé. Effectivement, c'est un aspect du bouddhisme de chercher à faire le bien, qui peut être consécutive à la prise de vœux du bodhisattva. Mais le but ultime du bodhisattva est de transmettre l'aspiration à l'Éveil. Attention donc à ne pas plaquer une vision occidentale du politique et du social sur des pratiques qui avant toutes choses nécessitent une transformation personnelle.