

# L'originalité contrastive de la pensée bouddhique

Daniel Donnet

Louvain-la-Neuve, le 17 janvier 2022

[Extrait des [Folia Electronica Classica](#), t. 42, juillet-décembre 2021]

## L'originalité contrastive de la pensée bouddhique

Daniel Donnet

[<danieldonnet@gmail.com>](mailto:danieldonnet@gmail.com)

L'originalité de la pensée bouddhique se laisse aisément découvrir à quiconque prend la peine de la cerner dans son expression première comme dans les adaptations, multiples et variées, auxquelles elle s'est prêtée<sup>1</sup>. Dans ce vaste chantier, l'incompétence borne notre ambition ; nous croyons cependant pouvoir mettre en lumière quelques traits typiques qui traduisent un contraste criant avec les tendances, attitudes ou croyances auxquelles nous ont habitués les grandes religions qui gravitent autour de nous.

Mais il va de soi qu'en saine pédagogie, ces traits mis en exergue doivent être au préalable connectés au cadre doctrinal qui les justifie. Il va de soi aussi que ce cadre doctrinal doit être remis dans le contexte de pensée vis-à-vis duquel il se positionne.

Voilà pourquoi, dans un exposé introductif qui pourrait paraître fort long mais dont tous les éléments feront écho par après, nous devons évoquer en quelques lignes, fussent-elles sommairement tracées, l'opposition entre les deux rivaux que sont *l'hindouisme et le bouddhisme*, pour faire état ensuite de deux croyances que partagent ces courants antagonistes (*transmigration et loi du karma*). Croyances partagées mais réactions différentes à leur endroit (*la délivrance*), partie de l'exposé qui est la plaque tournante conduisant à l'évocation des *principes fondamentaux du bouddhisme*, avec pour fil conducteur, la mise en lumière des *traits d'originalité contrastive*. Enfin, la

---

<sup>1</sup> Dans un article des *Humanités chrétiennes*, 22, 2, 1978-1979, reproduit dans le [numéro 2 des FEC](#) (juillet-décembre 2001), nous avons fourni des références bibliographiques ; c'est sous le sigle É. LAMOTTE, *Histoire*, que nous citerons désormais l'ouvrage monumental qui s'y trouve mentionné. Ne s'y trouvent pas deux ouvrages qui nous ont depuis lors beaucoup servi : Rahula WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*. Traduction française dans Points Sagesses, Sa 13, Seuil, Paris, 1961 (cité : R. WALPOLA, *L'enseignement*). Philippe CORNU, *Le Bouddhisme, une philosophie du bonheur ?* Seuil, Paris, 2013 (cité : Ph. CORNU, *Bonheur*). Précisons également que l'on trouve dans J. LEMAIRE (éd.) *Enquêtes sur le bouddhisme*, La pensée et les hommes, 37<sup>e</sup> année, N.S. 25, des analyses utilement ciblées sur des points de vue variés.

conclusion dégagera le dénominateur commun qui relie en une même gerbe ces différents traits.

## 1. Hindouisme et bouddhisme

L'hindouisme est un courant religieux qui se réclame de livres sacrés, les Védas, dépositaires d'une révélation. L'hindouisme a ses officiants attitrés, les brahmanes ; de là, parfois l'utilisation du terme *brahmanisme* pour désigner l'hindouisme ; les brahmanes cautionnent également l'organisation de la société en castes, la leur étant la caste supérieure ; les castes ont chacune leurs propres rites et sacrifices.

Bien différente est l'optique du Bouddha. L'illumination (*bodhi*) où prend source son message n'est pas une révélation venant d'en haut, mais l'intuition, par un être humain, d'une vérité d'où découle une voie de *salut par la suppression de la souffrance*. Ce message a une portée universelle sans distinction de supériorité ethnique ou sociale. Pour son accomplissement, on ne doit compter que sur ses propres forces, et non sur des rituels, même si ceux-ci peuvent se ménager une place. Il n'y a pas d'intervention opérative d'un clergé, les moines bouddhistes n'exerçant aucun sacerdoce, mais montrant le chemin à suivre. En conclusion, on ne pouvait mieux s'inscrire en faux contre la tradition religieuse de son pays.

Cependant le 'Sâkyamuni<sup>2</sup>, malgré sa rupture radicale avec l'hindouisme, partage avec ce courant des croyances préétablies, tout en les marquant d'inflexions spécifiques : la transmigration à travers des vies successives (*samsâra* : courant), et la réglementation de la transmigration par la loi du karma.

## 2. La transmigration et la loi du karma

La croyance en la transmigration s'impose en milieu indien comme un dogme indiscutable qui ne s'applique pas seulement à l'être humain, mais aussi aux animaux, aux dieux, à tout le vivant. Cette perspective est un cauchemar dont il faut tenter de se libérer. Échapper à la roue infernale des renaissances : tel est le but de la religion dans les conceptions indiennes.

Les modalités de la transmigration ne sont pas laissées au hasard : elles sont régies, en durée et qualité, par la loi du *karma*<sup>3</sup>, second dogme de l'hindouisme repris dans le bouddhisme avec, répétons-le, des inflexions qui lui sont propres et sur lesquelles nous

---

<sup>2</sup> Prononciation Châkyamuni : Ascète ou sage (muni) du clan des Châkyas (actuel Népal). Le Châkyamuni est également appelé Gautama (nom de famille), Siddhârtha (composé de type bahûvrîhi : ayant atteint le but), et bien entendu, Bouddha, participe passé d'un verbe dont la racine est \**budh* : *budh-ta* : l'éclairé.

<sup>3</sup> Ou *karman*, radical nominal.

reviendrons. Le karma est la force absolue qui régit le destin des êtres ; ce concept sanscrit, qui signifie *acte*, englobe tout l'agir volontaire, bon ou mauvais.

Mais peut-être convient-il, pour des raisons de clarté, d'aborder ce concept par touches successives et approches familières. Ainsi, l'on pourrait d'abord dire que c'est l'extension, jusqu'à devenir la base d'une philosophie de la transmigration, de maximes telles que : *nos actes nous suivent ; on récolte ce qu'on a semé*. Et puisque tout acte produit un effet, et que l'on est dans une perspective de transmigration à travers les existences, il est logique que cet effet se fasse sentir dans une vie suivante : l'énergie, l'élan vital inclus dans notre « agir » ne s'éteint pas lors de la mort ; il va entrer en latence pour éclore à nouveau sous forme d'une nouvelle existence.

On peut aussi imaginer le karma en tant que carburant, aliment des transmigrations : plus l'être humain en est chargé au moment de la mort, plus il se condamne à errer d'existence en existence jusqu'à l'épuisement du « carburant ». À cet aspect d'ordre quantitatif s'ajoute un aspect qualitatif : la qualité du karma, déterminée par notre conduite, influence la qualité de la nouvelle vie : un acte bienveillant engendre un bon karma, qui donnera une réexistence plus favorable qu'un mauvais karma résultant d'un acte malveillant. Mais même avec un bon karma on n'est pas libéré de la transmigration ; elle persiste tant qu'il y a du karma.

Enfin, on doit encore distinguer le karma dont nous héritons à la naissance : c'est un dépôt dont nous ne sommes pas responsables ; c'est, *mutatis mutandis*, l'hérédité branchée sur le circuit métaphysique ; une autre comparaison, certes approximative surtout pour le bouddhisme, pourrait être esquissée avec l'idée, propre à plusieurs religions, du péché originel. Parallèlement au karma hérité, il y a celui que, par notre conduite, nous accumulons au cours de l'existence présente.

Dès lors même si le bouddhisme adapte, comme nous le verrons, la loi du karma à sa phénoménologie du Non-Soi, l'hindouisme et le bouddhisme ont pour visée commune d'aider l'être humain à se débarrasser du poids du karma qui influe, dès la naissance, sur son destin, et de lui montrer la méthode à suivre pour n'en point accumuler durant cette vie.

Nous avons souvent eu l'impression que l'on pourrait plaider ce contraste : si l'occidental a cherché dans les religions un moyen de vaincre la mort et de lui survivre, l'indien, hindouiste ou bouddhiste, y voyait surtout une méthode pour échapper à la vie.

#### *Une parenthèse nécessaire pour démasquer un malentendu*

Nous venons d'employer, bien à dessein, le terme « impression » pour relativiser la portée d'un propos lapidaire, partant un peu facile. Ce qui, par contre, n'est pas du même registre mais relève de l'évidence, c'est le caractère erroné de l'assimilation établie parfois – et même souvent – entre le *samsâra* et les théories de la *Réincarnation*

ou de la *Métempsy[h]ose*<sup>4</sup>, telles que les énonce la pensée occidentale, qu'il s'agisse de l'Antiquité classique ou d'émergences en bordure du monde chrétien. Sans nier que l'on ne puisse, dans certains cas, soupçonner une inflexion due à la pensée indienne<sup>5</sup>, on enregistre de notoires divergences sur des points fondamentaux. Relevons, par exemple, dans les théories propres à l'Occident : la possibilité, pour l'âme, de choisir sa nouvelle incarnation<sup>6</sup> ; la justification pythagoricienne des réincarnations par la solidarité avec le retour cyclique qui marque l'univers<sup>7</sup>, idée que l'on retrouve encore au 19<sup>e</sup> s.<sup>8</sup>, ou par la nécessité d'assurer un équilibre entre les vivants et les morts<sup>9</sup> ; mais surtout, tant dans l'Antiquité que par la suite, le regard optimiste accreditant les réincarnations comme opportunité pour vaincre la mort par l'obtention de plus d'une vie, et comme tremplin pour la poursuite d'un perfectionnement progressif dans l'évolution personnelle ou collective. On pourrait, ici aussi, invoquer l'orphisme, le pythagorisme, le platonisme<sup>10</sup> ; à l'époque moderne, dès la fin du 19<sup>e</sup> s., divers courants ésotériques, spirites, théosophiques<sup>11</sup> ; mais il nous plait surtout, car le fait est moins connu, d'invoquer la lignée des réformateurs sociaux pré-marxistes<sup>12</sup> : pour plusieurs d'entre eux, la réincarnation est un vecteur de progrès, une chance d'amélioration sociale. Ainsi, on peut lire :

---

<sup>4</sup> Dans certains courants modernes, on distingue les deux concepts, la métempsy[h]ose impliquant la migration dans toute espèce de vivants, la réincarnation la limitant aux corps humains : cf. A. KARDEC, *Philosophie spiritualiste, Le livre des esprits*, 36<sup>e</sup> éd., pp. 262-263, pas de date visible dans l'édition que nous avons consultée. *Revue du mouvement initiatique* AMORC, Rose-Croix, n° 105, printemps 1978, pp. 17-18. Voir aussi L.V.THOMAS, « L'eschatologie : permanence et permutation », dans *Réincarnation, immortalité, résurrection*, Publ. des FUSL, n°45, Bruxelles, 1988, p. 4, note 3.

<sup>5</sup> Nous évoquons cette hypothèse pour Plotin et Jamblique dans « Aux sources préchrétiennes de l'Occident : aspects de la réincarnation dans la pensée grecque », dans P. SERVAIS (éd.), *La mort et l'au-delà. Rencontres Orient-Occident*, Academia-Bruylant, 1999, pp. 310-311.

<sup>6</sup> Ainsi, pour l'Antiquité classique : l'invitation socratique en conclusion du *Mythe d'Er* : il faut s'exercer à la réflexion philosophique pour être à même, quand l'heure viendra, de faire un choix éclairé (Platon, *Rép.*, 618 c-d) ; cf. aussi *ibidem*, 619 d, et le long passage 614b-621d consacré à l'exercice des choix.

<sup>7</sup> Cf. FVS, I, 34.

<sup>8</sup> Nous en faisons état, concernant P. Enfantin et H. Saint Simon, dans « Aux sources préchrétiennes... », art. cité, p. 315.

<sup>9</sup> Voir entre autres, Platon : « S'il n'y avait pas une éternelle compensation réciproque des générations [...] la génération s'arrêterait » (*Phédon*, 72 a-b).

<sup>10</sup> Cf. dans notre article cité « Aux sources préchrétiennes... », pp. 287, 296, 300-301.

<sup>11</sup> Ainsi, dans *Le livre des esprits*, d'Alan KARDEC : « L'esprit devant passer par plusieurs incarnations, il en résulte que nous avons tous eu plusieurs existences et que nous en aurons encore d'autres plus ou moins perfectionnées... Les différentes existences corporelles des esprits sont toujours progressives et jamais rétrogrades » (lu sur internet).

<sup>12</sup> Voir notre article cité « Aux sources préchrétiennes... », pp. 313-314.

- dans la *Religion Saint-Simoniennes* : « le repos éternel pour l'homme après la mort, est-ce là ce que demandera l'Église de l'avenir ? Non, non, [...] ; la mort (est) le prélude d'une vie nouvelle, d'un nouveau progrès »<sup>13</sup> ;
- dans la *Palingénésie sociale* de Balanche<sup>14</sup> : « la vie actuelle n'est qu'une des épreuves que nous avons à subir... à la suite desquelles la substance intelligente finira par être bonne, mais d'une bonté exquise par elle-même... Les réincarnations constituent le chemin normal fait de déchéance et de réhabilitation de l'être humain en voie de réalisation ».
- dans *Théorie de l'Unité universelle* de Charles Fourier<sup>15</sup> : « l'impulsion générale sur l'immortalité exige la garantie de la métempsychose... Bien qu'on soit parvenu à ridiculiser la métempsychose, elle n'est pas moins un désir général... Il n'est pas un vieillard qui ne vote à mot couvert pour la métempsychose, en disant : "il faudrait pouvoir renaître avec l'expérience qu'on a acquise" ».

Enfin, pour donner le coup de grâce à l'assimilation abusive avec le *samsâra*, notons que, selon Platon, les grands criminels et malfaiteurs sont exclus de la possibilité de se réincarner<sup>16</sup> ; dans la pensée indienne, ils n'en finiraient pas d'errer de transmigration en transmigration<sup>17</sup>.

### 3. La délivrance

Transmigration et loi du karma : une toile de fond commune à l'hindouisme et au bouddhisme, celui-ci la pliant à sa phénoménologie, mais de part et d'autre, l'objectif est identique : se libérer des transmigrations. Quant à la voie qui y puisse conduire, elle oppose diamétralement les deux courants.

La voie tracée au cœur de la pensée brahmanique par un important courant qui s'origine aux lointaines *Upanishad*, commentaires des Vedas à tendance philosophique, est la connaissance (*jñâna*) de la non-dualité.

---

<sup>13</sup> Éd. Leroux, 1878, chapitre : Morale. p.99.

<sup>14</sup> Nous avons lu cette citation (notée *Palingénésie sociale*, I, 22) dans A. VIATTE, *Les sources occultes du romantisme*, Paris, 1928, II, p. 239. Nous n'avons pas eu accès à l'original.

<sup>15</sup> Éd. de 1841, réimpr. anast. Anthropos, 1966, pp. 313-314.

<sup>16</sup> Cf. *Phédon*, 113 e ; *Rép.*, 615c – 616 a.

<sup>17</sup> Qu'on nous permette d'illustrer le caractère encore vivant de ce contraste. D. BOURGEOIS, relatant, dans *Deux lotus en Himalaya*, Flammarion, 1977, un épisode d'exposition au danger lors d'un périple au Népal, écrit : « Nous sommes bien conscients que s'éterniser à notre camp est adresser un pied de nez au sort. Nous ne craignons pas trop pour nos vies : nous sommes entourés de bouddhistes à qui le fait de tuer risque de valoir une longue série de réincarnations toutes plus désagréables les unes que les autres... » (p. 76).

La non-dualité consiste en l'identité de notre *ipse*, *âtman*, et de l'Absolu, *brahman* ; notre moi réel est le passage en nous de l'Absolu, c'est une étincelle d'Absolu qui est en nous. En d'autres termes encore : notre âme personnelle est le passage en nous de l'âme universelle, de Dieu. Cette croyance, encore répandue en Inde<sup>18</sup>, apparaît sous diverses formulations dans les *Upanishad*<sup>19</sup>. Ainsi :

*Cette essence subtile, c'est par elle que tout est animé ; c'est la seule réalité ; c'est l'âtman, et toi-même...tu es cela (Chandogya-Upanishad, VI, 8, 7 ; cf. aussi VI, 9, 4 ; 10,3 ; 11,3 ; 12, 3 ; 13, 3...).*

*C'est le soi qu'il faut regarder,... le brahman l'abandonne, celui qui voit brahman en dehors de l'âtman (Brihad-Ârañyaka-Upanishad, II, 4, 5-6).*

*Le brahman... c'est ton propre âtman qui est dans tout (ibidem, III, 4,1).*

*Ce suprême Brahman, Âtman universel... il est toi en vérité ; toi, en vérité, tu es lui (Kaivalyopanishad, I, 16).*

Mais ce moi réel est tenu prisonnier du moi individuel qui, résultant des formations karmiques, relève de la loi du karma : tant que cette gangue périphérique tient prisonnier l'*âtman*, celui-ci est entraîné dans la spirale des réincarnations.

Le processus de libération est présenté comme une prise de connaissance (*jñâna*) ; entendons par là non pas la connaissance courante, discursive (celle-ci, en effet, impliquerait la dualité)<sup>20</sup>, mais une démarche intériorisante, une descente en soi-même, une plongée dans la zone métaphysique en laquelle s'actualise la conscience de notre identité à l'Absolu transpersonnel, universel ; sorte de coïncidence mystique avec notre identité fondamentale. Arrivé à ce stade, la loi karmique n'a plus barre sur nous, car elle ne régenté que le monde phénoménal.

Ainsi :

*Les sages qui sont allés à l'autre rive de la science... voient la non-dualité, celle qui fait cesser le développement des choses (Mândûkya – Upanishad, II, 35).*

*Ce Brahman, c'est moi-même : cette connaissance acquise, on atteint brahman... Un âtman unique doit être reconnu dans les états de veille, de rêve, de sommeil profond. Pour celui qui est allé au-delà de ces trois états, il n'est pas de renaissance (Brahmabindûpanishad, 8, 11).*

*Celui qui a la connaissance... arrive à ce lieu où l'on ne naît plus à nouveau (Katha Upanishad, III,8).*

<sup>18</sup> Cf. É. LAMOTTE : « Cette croyance s'est répandue dans l'Inde où elle s'impose, aujourd'hui encore, à la majorité des esprits », dans *Bull. de la Cl. des Lettres et Sciences morales et politiques*, 5e série, t. LXIII, 1977, pp. 66-67.

<sup>19</sup> Nous avons lu les extraits de la *Chandogya-Upanishad* et de la *Brihad-Ârañyaka-Upanishad* dans l'édition avec traduction de E. SÉNART, Paris, Belles Lettres, respectivement 1971<sup>2</sup> et 1967<sup>2</sup> ; les extraits des autres *Upanishad* dans : *Les Upanishad*, texte et traduction sous la direction de L. RENOÛ, Adrien-Maisonneuve, Paris. La *Kaivalyopanishad* figure au t. XIII ; quant à la *Mândûkya – Upanishad*, la *Brahmabindûpanishad*, et la *Katha Upanishad* dont nous faisons état par après, elles correspondent aux t. V, XII et II.

<sup>20</sup> Cf entre autres, *Brihad-Ârañyaka*, II, 4, 14.

## 4. Principes fondamentaux du bouddhisme

La voie de la délivrance prêchée par le Bouddha est aussi une forme de connaissance, de prise de conscience ; son objet cependant est fondamentalement contraire dans les présupposés philosophiques.

### a. *Présupposés philosophiques*

Il faut se convaincre du caractère illusoire, de l'inanité, de l'inexistence, de l'*Âtman* et du *Brahman*.

Pour le bouddhisme, l'âme, le Soi-même, l'*âtman* en tant qu'entité substantielle, n'existe pas ; c'est une vue fautive dont il faut se libérer, comme c'est le cas aussi d'une réalité tenue pour absolue, immuable, qu'on appelle *Brahman*, Dieu.

Une autorité en la matière, le Révérend Rahula Walpola, qui cumule les qualités de moine bouddhiste et de docteur d'une Université du Sri Lanka sur base d'une thèse relative au bouddhisme, est on ne peut plus claire à ce sujet<sup>21</sup> :

*« Il y a deux idées, psychologiquement enracinées dans l'individu : protection de soi et conservation de soi. Pour la protection de soi, l'homme a créé Dieu... ; pour la conservation de soi, l'homme a conçu l'idée d'une âme immortelle ou Âtman, qui vivra éternellement... »*

*L'enseignement du Bouddha n'entretient pas cette ignorance... mais tend à rendre l'homme éclairé en les supprimant, en les détruisant et en les arrachant à la racine même... Selon le Bouddha, les idées de Dieu et de l'Âme sont fausses et vides ».*

En lien avec le fil conducteur du présent article, nous prenons acte **d'un premier trait d'originalité contrastive**, et non des moindres : alors que nous tenons pour indispensable à une religion, qu'il s'agisse du judaïsme, du christianisme, de l'islam, le postulat de l'âme immortelle et de Dieu qui en polarise les élans, un courant qui a constitué la religion d'une partie importante de l'humanité heurte de front et bannit cette conviction.

Mais creusons ces dénégations pour atteindre le tuf dans lequel elles trouvent racine.

### b. *Justification de cette dénégation*

Cette dénégation découle d'un constat déterminant pour le bouddhisme : *l'interdépendance de toute chose et leur impermanence* :

*Principe général*

- Toute chose est produite en dépendance d'autre chose, et est à son tour productrice d'autre chose. Donc rien n'existe par soi-même, rien ne peut être

---

<sup>21</sup> R. WALPOLA, *L'enseignement*, p.76.



considéré comme un Soi : tout est rencontre d'éléments qui sont tôt ou tard voués à la dislocation.

- Dès lors, tout est transitoire ; le monde est un océan d'impermanence.

Vraisemblablement à la même époque – la vie du Bouddha se situerait aux 6<sup>e</sup> – 5<sup>e</sup> s. B. C. – le philosophe grec Héraclite d'Éphèse voyait aussi la vie des choses dans le devenir, le changement. On lui impute ces adages : « Tout s'écoule, rien ne demeure », et « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve ». Le bouddhisme partage, à coup sûr, cette orientation philosophique, mais il la pousse beaucoup plus loin. En effet – pour rester dans la même image – le bouddhisme n'affirmerait pas seulement que, d'un jour à l'autre, le baigneur ne se baigne pas dans le même fleuve, mais que celui qui vient aujourd'hui n'est plus celui qui est venu hier.

Et nous en arrivons à l'application à l'être humain des principes de base du bouddhisme.

### **c. Application à l'être humain**

Notre « moi », comme l'écoulement des gouttes d'eau toujours changeantes, est un flux d'états de conscience qui défilent.

« *Qui défilent* » : embrayons sur cette image : « défilé » est un nom que notre regard colle sur la coopération d'éléments, coopération que nous sentons le besoin de nommer, mais cela n'en fait pas une réalité en soi. On pourrait appliquer la même considération à un film<sup>22</sup>, qui est fait d'une succession d'images dont notre œil crée la continuité, ce qui nous suggère à tort l'existence d'une réalité en soi, alors qu'il n'y a qu'une succession d'images en dépendance mutuelle.

De même, de la coopération, de l'interaction des éléments physiques et psychiques qui nous composent, la matière, la sensation, la notion, la volition, la conscience, dits les cinq agrégats<sup>23</sup>, nous concluons par méprise à l'existence d'un « Moi » stable, substantiel, permanent, alors qu'on a affaire à *une série faite d'actes de conscience, de ressentis successifs qui s'enchaînent* dans une production en dépendance ; rien n'y est donc permanent. Et à aucun moment de sa vie, un être humain n'est ce qu'il était l'instant d'avant.

Cette négation de la réalité substantielle, durable, permanente, du « Soi » heurte à ce point la tendance naturelle, spontanée, de l'opinion universelle, que le Bouddha aurait hésité à diffuser son message, mais, plus encore, des bouddhistes anglo-saxons ont tenté de le réinterpréter, ce que dénonce notamment Rahula Walpola : « Il est

<sup>22</sup> Image suggestive à souhait utilisée par Ph. CORNU, *Bonheur*, p. 121.

<sup>23</sup> À cette classification s'en ajoutent deux autres ; toutes font l'objet de catégorisations et d'analyses détaillées quant à leur fonctionnement : voir, entre autres, sur base des sources anciennes : É. LAMOTTE, *Histoire*, pp. 29-33.

curieux que récemment il se soit produit une vaine tentative, de la part de quelques érudits, pour introduire clandestinement dans l'enseignement du Bouddha, l'idée du Soï, absolument contraire à l'esprit même du bouddhisme »<sup>24</sup>.

Et voilà l'occasion de mettre en relief un **deuxième trait d'originalité contrastive** du bouddhisme : s'il est vrai que les religions mettent en garde contre l'égoïsme, nous n'en connaissons aucune qui pousse cette méfiance jusqu'à dissoudre l'ego dans l'inconsistance ontologique en le rétrocedant au rang d'une étiquette, d'une appellation convenue.

De cette vue fautive qui attribue au « Soï » une consistance, une permanence ontologique, le Bouddha prêche la guérison car elle est le ressort même de la souffrance. Et ceci nous amène au *Sermon de Bénarès*, où il énonce les quatre vérités saintes ou nobles, pierre d'angle d'un édifice aux développements abondants et diversifiés.

#### d. Les quatre nobles vérités

La **1<sup>ère</sup> vérité** porte sur l'affirmation de la douleur : « Tout est douleur (*dukkha*) » : les développements de cette affirmation constitueront, en quelque sorte, l'ontologie du bouddhisme. La **2<sup>e</sup> vérité** traite de l'origine de la douleur, qu'est le désir : ainsi prend forme la première partie d'une phénoménologie, la seconde partie étant fournie par la **3<sup>e</sup> vérité**, qui porte sur l'élimination de la douleur en neutralisant, en éradiquant le désir. Quant à la **4<sup>e</sup> vérité**, elle dessine l'éthique : tracé de la méthode, de la voie à suivre pour atteindre le but décrit dans le cadre de la précédente vérité.

##### *1<sup>ère</sup> vérité : tout est douleur (dukkha)*

Cette affirmation forte est bien plus qu'un simple constat d'ordre sociologique ou psychologique ; c'est une position ontologique exprimant la trame même de notre être : nous sommes en distorsion, en état de manque continu, parce que, loin de reconnaître l'impermanence et la précarité des choses, de la vie, du monde, nous y projetons spontanément un désir de permanence au bénéfice d'un « Soï » que, par aveuglement, nous croyons stable et durable.

Donc, s'il est bien vrai que le terme sanskrit a le sens de « souffrance », « peine », « misère », « malheur », tel que nous l'entendons, il revêt un sens plus profondément philosophique qui implique les notions de « imperfection », « impermanence », « vide », « absence de support substantiel », « insatisfaction », « vicissitudes »...

---

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 80. R. Walpola ne désigne pas les « accusés ». À tout hasard, nous pouvons faire état de cette affirmation de Chr. Humphreys, de la *Buddhist Society* de Londres, dans son livre *Le Bouddhisme*, (trad. P. Dupin), Buchet-Chastel, 1961, p. 182 : « Le Nirvana est l'extinction du Non-Moi dans la perfection du Moi » ; langage pour le moins ambigu car pour le Bouddha, l'existence d'un « Moi » est une vue fautive ; serait-ce, pour l'auteur, une manière de le réintégrer ?

## *2<sup>e</sup> vérité : l'origine de la douleur : le désir*

Le terme *sanskrit* désignant l'origine de la douleur est *trishnâ*<sup>25</sup>, *soif*. L'extension en est très large : soif des plaisirs, ambitions diverses, appât du gain, mais aussi aspiration à une vie éternelle après la mort, à un au-delà pour ma vie personnelle : cette soif d'existence est également moteur de transmigrations, de même que son contraire : ne voir que la matière, espérer sombrer dans le néant qu'entraîne la destruction, le dépérissement de la matière, est aussi source d'enchaînement aux transmigrations. Ainsi, le bouddhisme, pour reprendre l'expression utilisée par É. Lamotte, « est la condamnation sans phrase du spiritualisme et du matérialisme »<sup>26</sup> : tout en voyant dans cette double condamnation **un troisième trait d'originalité contrastive** du bouddhisme par rapport aux autres religions, nous complétons l'ostracisme en l'étendant à l'hédonisme<sup>27</sup>.

Un autre point d'originalité, dans le cadre de la deuxième vérité, est directement tributaire de la négation du « Moi ».

Le Bouddhisme doit, en effet, expliquer que, sans cet élément fédérateur, la ronde des existences ne tourne pas au hasard, qu'elle n'est pas livrée au chaos. Au contraire elle est soumise à un mécanisme d'enchaînement automatique de causes à effets, appelé *Production en dépendance* ou *Théorie des douze causes*<sup>28</sup> : « Tandis que la théorie du Non-moi réduit tous les phénomènes de l'existence à des entités transitoires, douloureuses et vides de substance, le système de la Production en dépendance montre comment l'apparition et la disparition de ces phénomènes, loin d'être laissées au hasard, sont régies par un strict déterminisme », écrit É. Lamotte<sup>29</sup>. On pourrait contester la pertinence du terme « déterminisme » car il est possible de s'en libérer ;

---

<sup>25</sup> De racine indo-européenne : cf. ndl. *dorst*, angl. *thirst*, all. *durst*.

<sup>26</sup> É. LAMOTTE, *Histoire*, p. 38. Plus explicitement encore, cf. p. 54-55.

<sup>27</sup> À noter qu'É. Lamotte formule aussi la condamnation de l'hédonisme dans sa communication à l'Académie, à laquelle nous faisons référence dans notre note 17 : « Le bouddhisme est la condamnation de l'hédonisme, du spiritualisme et du matérialisme » (p. 208). Cette communication portant la date du 2 mai 1955, soit trois ans avant la sortie de *Histoire du bouddhisme indien*, on pourrait conjecturer que l'omission résulte d'une distraction ou des aléas de l'impression.

<sup>28</sup> Cette théorie a donné lieu à un tableau familier dans la "catéchèse' bouddhique" : voir notamment dans les deux ouvrages de A. DAVID-NEEL, *Le Bouddhisme...*, et *Les enseignements secrets...* (cf. notre note 1), respectivement p. 26 et 52. On en trouve un énoncé concis dans Ph. CORNU, *Bonheur*, p. 131, n. 2. Pour une analyse détaillée sur base des sources et restitution des concepts sanskrits, on peut renvoyer à É. LAMOTTE, *Histoire*, p. 39-43.

<sup>29</sup> É. LAMOTTE, *Histoire*, p. 3 ; et l'auteur d'insister : « La théorie constitue la pièce maîtresse de la doctrine bouddhique... Elle seule permet de comprendre comment, en l'absence de toute entité substantielle, les phénomènes de l'existence sont régis par un strict déterminisme ; en d'autres termes, comment "la douleur existe, mais personne n'est affligé ; il n'y a point d'agent, mais l'activité est un fait" » (p. 43).

pour cette raison, et d'autres encore, Ph. Cornu<sup>30</sup>, écarte ce terme, lui préférant la notion de « conditionnalité ».

Quoi qu'il en soit, retenons que *cause* et *effet* s'enchevêtrent mutuellement : si la cause produit l'effet celui-ci est en lui-même porteur de sa cause, selon un enchaînement inexorable, que l'on pourrait résumer comme suit :

- Il y a naissance à cause des passions et des actes des vies antérieures.
- Mais la nouvelle naissance comporte le dispositif (« l'appareillage ») qui entraîne *ipso facto* un nouvel agir, de nouveaux désirs.
- Et ceux-ci sont, à leur tour, la promesse automatique d'une naissance à venir.

Ou encore :

- Passions et agir rétribués en existence.
- Mais le fruit de la rétribution qu'est l'existence porte en lui-même les germes de passion et d'acte futurs.

En bref, puisque la naissance entraîne automatiquement un agir, et que l'agir est par lui-même générateur d'une nouvelle naissance, nous sommes prisonniers d'un cercle infernal d'errances sans commencement ni fin. Ni fin, sauf le cas d'illumination dont le Bouddha va faire bénéficier l'humanité : et nous voilà au seuil de la 3<sup>e</sup> vérité.

### *3<sup>e</sup> vérité : la suppression de la douleur : l'état de nirvâna*

Le moyen préconisé par le Bouddha revient à ce principe : pour briser une chaîne, en l'occurrence la chaîne karmique, il suffit de casser un maillon. Si je déracine le désir, j'interromps l'enchaînement « désir – acte – nouvelle existence », et ainsi j'échappe à la ronde des existences.

Et comme le désir est alimenté par l'ignorance, c'est-à-dire un état psychologique<sup>31</sup> qui nous induit notamment à considérer le « Moi » comme une réalité substantielle, il faut au préalable dissiper cette ignorance *par l'illumination, l'éveil, la bodhi*, (degré fléchi de la racine \*budh – buddha).

#### **En quoi consiste l'illumination ?**

Il ne s'agit certainement pas, comme dans le christianisme et d'autres religions, d'une lumière venue d'en haut. C'est de nous qu'elle émane. Ce n'est pas une simple opinion ou une vue philosophique d'ordre purement intellectuel. Positivement, c'est le ressenti vécu de l'impermanence qui frappe tous les phénomènes psychiques et physiques ; en d'autres termes, plus familiers, la perception selon laquelle le fond des choses consiste

---

<sup>30</sup> *Bonheur*, p. 129-130. Cf. aussi, p. 133, l'évocation de la possibilité de se libérer « sinon, il s'agirait d'un déterminisme implacable ».

<sup>31</sup> Cf. É. LAMOTTE, *Histoire*, p. 39 : « Une chose est sûre : l'ignorance est un état psychologique et, contrairement à certaines explications occidentales, n'a rien de cosmique ni de métaphysique ».

précisément en ce qu'elles n'ont pas de fond, car tout est produit en dépendance d'autre chose. Le ressenti de cette découverte va créer *le contexte* favorable à l'état de détachement qui nous ouvre l'accès au Nirvâna.

### Quant au NIRVÂNA.

a) Le Nirvâna est inconcevable, irréductible au langage.

On note tout d'abord que le Bouddha s'est abstenu volontairement de le définir : point nécessaire de savoir en quoi il consiste, l'essentiel étant d'être délivré de la souffrance. Les questions métaphysiques qu'en général les religions prétendent éclairer ne l'intéressent pas<sup>32</sup>, car il les juge insolubles : autant se demander ce qui est premier de la poule ou de l'œuf, car s'il faut un œuf pour obtenir une poule, il faut une poule pour avoir un œuf. Il y a chez le Châkyamuni une forme affirmée d'agnosticisme.

On ne peut l'imaginer que négativement, par opposition à la production en dépendance : c'est l'entrée dans le repos de toutes les forces qui assurent la continuité de cette production, c'est la sortie hors de la fatalité du devenir par l'arrêt de la série des phénomènes psycho-physiques ; il en résulte « le détachement des choses de la terre, l'extinction de la convoitise, la cessation du désir... »<sup>33</sup>.

Cet état est accessible en ce monde ; il s'agit du Nirvâna dit *avec reste de dépôt* : c'est l'état du saint (*arhat*, méritant) qui a déraciné le désir et l'attachement à la vie : c'est un délivré vivant, il sait qu'il ne renaîtra plus mais il lui reste encore à tirer la vie présente : elle va continuer à tourner comme « en roue libre » sans que de nouvelles impulsions de karma n'en viennent prolonger le mouvement : avec la mort, la roue s'arrêtera ; le délivré vivant entrera en Nirvâna complet, appelé Parinirvâna.

Notons ici un **quatrième trait d'originalité contrastive** : contrairement aux autres religions qui placent l'obtention de la félicité suprême après la mort, on peut, selon le bouddhisme, l'obtenir dès cette vie.

---

<sup>32</sup> Cf. É. LAMOTTE, *Histoire*, p.52 : « La Loi bouddhique telle que la conçoit Châkyamuni relève de la morale et de l'éthique plutôt que de la philosophie et de la métaphysique. Elle ne cherche pas à résoudre les énigmes qui se posent à l'esprit humain mais entend seulement faire traverser à l'homme l'océan de la souffrance ». De même, Ph. CORNU, *Bonheur*, p. 96 : « Le bouddha se voulait pragmatique et non spéculatif dans son enseignement. Il s'agissait pour lui d'enseigner la voie qui mène directement vers la libération et l'Éveil, pas de dissertar sur les mystères ou les grandes questions de l'univers ». Mais Ph. Cornu de préciser que cela n'a nullement rétréci la palette du bouddhisme en matière de questions philosophiques, ni borné son horizon à cet égard.

<sup>33</sup> É. LAMOTTE, *Histoire*, p. 43-44.

b) Nonobstant le caractère inconcevable du Nirvâna, on essaya d'en cerner le contenu.

On s'est fait, dans l'histoire, deux représentations contradictoires du Nirvâna, aussi erronées l'une que l'autre : les uns y voient un Néant<sup>34</sup>, d'autres, au contraire, un Paradis, une plénitude de félicité.

En réalité, le concept de *Nirvâna* est au-delà de cette opposition dualiste. S'il était identifiable au Néant, on ne pourrait l'atteindre en ce monde. Et s'il y a anéantissement, annihilation, ce n'est certainement pas une annihilation du soi puisqu'il n'y a pas de soi à annihiler. L'annihilation porte sur l'illusion que donne la fausse idée d'un soi, et sa dissipation entraîne, dans la foulée, l'extinction de tout conditionnement.

Quant à la notion de paradis, même si l'on invoque la dimension atteinte par la cessation des conditions productrices de souffrance, avec accession à un état inconditionné – hors de la production en dépendance – de totale sérénité, cela correspond à un état totalement impersonnel : désirer un épanouissement personnel suffirait à nous le faire manquer ; le seul désir de survie consciente est un lien suffisant avec la vie phénoménale pour rendre toute délivrance impossible.

Le dilemme « anéantissement ou félicité éternelle » est souvent biaisé, vicié, car en arrière-plan, se profile insidieusement cette formulation : « vais-je, moi, être anéanti ou, au contraire, promis à une félicité bienheureuse ? » ; inévitablement se réintroduit, intrusif et abusif, le « Moi ».

Or on lit dans un texte bouddhique :

« La douleur existe, mais personne n'est affligé.  
Il n'y a point d'agent, mais l'activité est un fait.  
Le Nirvâna existe, mais le sujet nirvâné n'est point<sup>35</sup> ».

---

<sup>34</sup> L'influence de Schopenhauer, qui, dans son pessimisme, voyait un refuge dans le bouddhisme, pesa d'un grand poids sur cette interprétation. Cf. H ARVON, *Le Bouddhisme*. PUF, 1<sup>ère</sup> éd. 1951, plusieurs rééditions (*Que sais-je ?* 468), déclarant à propos de la perception du bouddhisme au XIXe s. que « c'est surtout son pessimisme foncier qui frappe les esprits », enchaînant ainsi à propos de Schopenhauer : « Son livre célèbre *Le Monde comme volonté et comme représentation* transcrit l'itinéraire que Bouddha recommande à ses disciples de suivre afin qu'ils parviennent à la délivrance. C'est, en effet, la volonté, le vouloir-vivre qui est pour Schopenhauer la source de toute douleur. C'est par l'anéantissement réfléchi du vouloir que l'homme atteint la "béatitude infinie au sein même de la mort" » (p. 120). On lira sur cette question un exposé détaillé et nuancé dans Fr. LENOIR, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident. (Spiritualités vivantes, 184)*. Albin Michel, 2001<sup>2</sup> ; cf. IIe partie, ch.3. *Schopenhauer et le "pessimisme bouddhique"* ; IIIe partie, ch. 1. *Le bouddhisme romantique*, chapitre s'ouvrant sur cette déclaration : « Au début du dernier quart du XIXe siècle, tandis que la pensée de Schopenhauer se diffuse partout en Europe, et avec elle, la notion de "pessimisme bouddhique"... » (p. 177).

<sup>35</sup> Cité d'après des sources anciennes par É. LAMOTTE, *Histoire*, p. 45.

« Le Nirvâna existe, mais il n'est point de nirvâné » : cette sentence est typiquement bouddhique, mais on ne pourrait dérouter davantage nos habitudes de pensée ; on mesure l'abîme qui sépare du message du Bouddha nos propres conceptions. L'originalité du propos n'est vraiment pas à démontrer.

Clôtureons cette rubrique en citant Ph. Cornu : « Le terme [Nirvâna] ne désigne ni un lieu de félicité ni un paradis mais *une dimension spirituelle* atteinte par le pratiquant quand il a mis définitivement fin aux conditions productrices de souffrance. Il y a alors extinction ou épuisement des mécanismes de la souffrance et accession à un état inconditionné de sérénité indestructible »<sup>36</sup>.

#### *4e vérité : le chemin vers la délivrance, soit l'éthique*

Le chemin conduisant à la destruction de la douleur est le chemin à huit branches, comportant trois éléments : la moralité, la concentration, la vue pénétrante ou connaissance éminente. Des longs développements<sup>37</sup> consacrés à cette quatrième vérité, contentons-nous de dégager les relations avec quelques points de doctrine exposés jusqu'ici.

Ainsi en est-il des catalogues des vices et des passions susceptibles de contrarier la délivrance : ceux-ci trouvent logiquement leur place, car si la rétribution des actes obéit à une loi aveugle, si aucun dieu n'intervient pour rendre la justice, si l'acte produit par lui-même tel ou tel genre de renaissance, il importe au plus haut point de classer les actes sous ce rapport pour éviter ceux qui entraînent de mauvaises renaissances.

On ne s'étonnera pas davantage de l'insistance marquée sur les exercices de concentration, de yoga, qui ne sont pas spécifiquement bouddhiques mais dont les objectifs sont orientés conformément à cette doctrine, notamment pour réaliser l'abolition de la conscience individuelle et accéder à un état de « connaissance éminente » ou vision directe de l'ultime réalité, c'est-à-dire de la vacuité des phénomènes, ce qu'obtient un être « buddha » *éveillé*.

Parmi les dispositions mentales qui doivent présider à l'application de l'éthique, relevons notamment la pureté et la foi.

Dans le souci de pureté, dans la purification de la pensée, intervient notamment la préoccupation de ne pas souiller nos actions, fussent-elles bonnes, par la valorisation d'un « Soi », ce qui entretiendrait une énergie promise à murir en nouvelle existence. On croise sur ce point la marque propre que le bouddhisme appose sur la notion de karma.

Quant à la foi, exprimée en sanskrit par le terme *shraddha*, de même racine que « credo », sa conception n'a rien à voir avec la foi chrétienne qui est un saut dans l'inconnu : « Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru » (Jn 20, 29), un attachement

---

<sup>36</sup> *Bonheur*, p. 64.

<sup>37</sup> Cf. principalement É. LAMOTTE, *Histoire*, p. 45-48 ; A. BAREAU, *Bouddhisme*, p. 54-58.

à une vérité que l'on tient *a priori* pour révélée par un sauveur auquel on s'accroche : même si la référence à la « foi du charbonnier » frise la caricature, elle détient comme part de vérité d'impliquer une adhésion avec laquelle il faut faire corps envers et contre tout pour éviter de tomber dans le doute.

Dans le bouddhisme, au contraire, la foi dans le message est un acte de confiance suspendu à la confirmation, par l'expérience, de sa validité, de sa pertinence. L'adhésion suppose la vérification *a posteriori* par la pratique personnelle ; au demeurant, il est instamment recommandé de n'accepter qu'une croyance raisonnable, authentifiée par l'expérience. La foi n'a de sens que comme préalable à l'expérience : ***cinquième trait d'originalité contrastive***.

### **e. Deux traits d'originalité vus comme des paradoxes**

Mon intention est de montrer que certains principes du bouddhisme, d'apparence paradoxale au premier abord, se libèrent de cette apparence dès qu'ils sont connectés à la logique du système ; on peut légitimement les porter au crédit de l'originalité contrastive du bouddhisme.

Ainsi en va-t-il notamment des positions suivantes :

- 1. Transmigration mais inexistence de l'âme
- 2. Athéisme mais intégration du monde des dieux

#### **1. Transmigration mais inexistence de l'âme**

Si, délaissant la rigueur, on privilégiait le slogan qui fait mouche, on pourrait proclamer : « Le bouddhisme ou la réincarnation sans âme ». Il y a lieu, en tout cas, de justifier qu'il y ait continuité d'une vie à l'autre, et de s'interroger, dans la foulée, sur l'objet du transit.

Il convient, d'entrée de jeu, de faire le lien avec *la production en dépendance*, que conditionnent les formations karmiques tant que le karma n'est pas éliminé, et atteint le Nirvâna. Ainsi, au sein de la chaîne karmique, l'énergie, la soif de vie, incluse dans les actes stimulés par l'illusoire attachement au « Soi », va se maintenir au-delà de la mort, celle-ci brisant certes la coopération, la combinaison des forces physiques et mentales mais nullement ces forces comme telles. L'action de ces forces continuera après la mort en empruntant une autre forme, c'est-à-dire une autre vie. Pour dire les choses plus concrètement : « Ce flux, après s'être dissocié du corps devenu cadavre, fusionnera avec les éléments séminaux des futurs parents, formant ainsi le composé psychophysique de la vie suivante »<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Ph. CORNU, *Bonheur*, p. 117. On peut suivre, étape par étape, l'élaboration de la nouvelle existence, dans É. LAMOTTE, *Histoire*, p.40-42, l'auteur serrant de près sources et concepts.



Ce composé n'est pas le même que celui qui animait la vie précédente ; il n'est pas non plus tout à fait autre car il porte les imprégnations des actes antérieurs dans la continuation de la série psychique : « Même si l'identification au moi de la personne vivante cesse avec la dissolution de la mort, du fait des tendances karmiques entretenues par cette identification à un moi et à cause du désir de la prolonger – la fameuse soif de devenir – le flux psychique conserve les traces de son histoire antérieure quand il est propulsé à la recherche des composantes de la vie suivante. Il en résulte la saisie d'un nouveau corps en formation et bientôt l'émergence d'une nouvelle identification sur laquelle s'élabore le sentiment d'un nouveau moi. On peut donc dire que, même en l'absence d'un soi permanent, la série psychique reste malgré tout singulière ou individualisée dans le sens où elle procède de l'histoire karmique antérieure et la projette dans l'avenir »<sup>39</sup>.

Précisons qu'il s'agit là d'un aboutissement *naturel* de l'énergie initialement contenue et non éliminée, et que, comme l'écrit R. Walpola, « la théorie du karma ne doit jamais être confondue avec une soi-disant “justice morale”, avec la notion de récompense, de punition. L'idée de “justice morale”, de récompense, de punition provient de la conception d'un être suprême, d'un Dieu qui juge, qui est un législateur décidant de ce qui est bien et de ce qui est mal [...] La théorie du karma est une théorie de causes et d'effets, d'action et de réaction ; elle exprime une loi naturelle qui n'a rien à voir avec l'idée d'une justice rétributive. Toute action qui est appuyée sur une volition produit ses effets, ses résultats. Si une bonne action produit de bons effets, et une mauvaise action de mauvais effets, ce n'est pas une question de justice ou de récompense ou de punition ordonnée par une puissance qui juge la nature de l'action, cela résulte simplement de la nature propre de celle-ci, de sa loi propre »<sup>40</sup>.

Et le moine docteur en bouddhisme d'ajouter : « Selon le point de vue bouddhiste, la question de la vie après la mort ne constitue pas un grand mystère, et un bouddhiste ne se préoccupe pas beaucoup de ce problème », ce qui nous permet d'enregistrer encore un **trait saillant d'originalité contrastive** : en effet, dans toutes les autres religions, *les fins dernières* constituent, bien au contraire, une préoccupation centrale à entretenir dans la foi des fidèles !

## 2. Athéisme mais intégration du monde des dieux

« L'idée d'une religion sans Dieu semble à beaucoup de personnes singulière, et ceci les porte à assimiler le bouddhisme à l'athéisme tel qu'on le comprend d'ordinaire, bien qu'ils n'aient aucun rapport ».

---

<sup>39</sup> Ph. CORNU, *Bonheur*, p. 118. De même R. WALPOLA, *L'enseignement*, p. 56 : « Un homme n'est pas à 60 ans le même que ce qu'il était enfant... mais pas non plus une autre personne... de même un homme qui meurt ici et renaît ailleurs ni la même personne ni une autre ... c'est une continuité de la même série ».

<sup>40</sup> *L'enseignement*, p. 54.

« *Tel qu'on le comprend d'ordinaire* » : nous voudrions prolonger cette appréciation de J. Blofeld<sup>41</sup>.

Dans notre mentalité, l'athéisme correspond à la conception d'un « monde sans Dieu », par opposition à celle qui englobe « Dieu et le monde ». Cette optique implique que l'athée ne va se fonder que sur le monde pour établir ses échelles de valeurs, ses critères moraux : il confère donc *ipso facto* au monde un monopole de références, il le valorise, il en fait son Absolu. L'athéisme du Bouddha, quant à lui, ne s'inscrit nullement dans cette perspective. Ignorant le choix entre « Dieu et le monde » ou « le monde sans Dieu », le Bouddha proclamerait : « *ni Dieu ni le monde* ». Car le monde, on l'a vu, n'est pour lui qu'un océan d'impermanence ; la primauté qu'on lui conférerait constituerait une vue fautive dont il y a lieu de se libérer.

Par ailleurs – autre différence notoire avec la mentalité occidentale – la pensée bouddhique admet l'existence du monde des dieux, mais ceux-ci n'interviennent pas dans la délivrance : « Les pratiquants bouddhistes ne prennent refuge dans aucun de ces êtres mondains »<sup>42</sup>. Mais – différence cette fois avec "notre" Antiquité païenne – les dieux n'ont pas non plus le pouvoir que leur confère le paganisme : ils sont, comme les humains, soumis au *samsâra*, à la production en dépendance.

Fondamentalement, l'athéisme du Bouddha s'inscrit dans le rejet du *désir* ; dans le cas présent celui qui nous porterait à invoquer l'aide d'un "Très Haut" pour assurer le salut de notre fallacieux « Soï », attitude conduisant implacablement à renforcer notre enchaînement aux transmigrations.

## En conclusion

Les divers traits d'originalité qui accusent le contraste entre le bouddhisme et les autres religions pourraient être éclairés d'un unique faisceau qui nous renvoie à la définition même du concept de « religion ».

Car il est du domaine des faits que le bouddhisme a fonctionné à la manière d'une religion, ce qui est conforme à l'optique du Bouddha : celui-ci, en effet, a d'emblée fondé une congrégation religieuse : « En addition aux ordres religieux qui foisonnaient dans l'Inde du VI<sup>e</sup> siècle, 'Sâkyamuni fonda une congrégation de moines et de nonnes (...) et une confrérie de fidèles laïcs (...), qu'il soumit à une stricte discipline »<sup>43</sup>. Et la tendance n'a cessé de s'amplifier dans le développement et l'évolution du mouvement, qui a fleuri en monastères, en lieux de culte, en pratiques diverses.

---

<sup>41</sup> John BLOFELD, *Le bouddhisme tantrique du Tibet. (Points Sagesses. Sa 5)* Seuil, 1976. Cf. p. 51.

<sup>42</sup> Ph. CORNU, *Bonheur*, p. 69.

<sup>43</sup> É. LAMOTTE, « La personnalité et l'esprit de 'Sâkyamuni », *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des sciences morales et politiques*, 5<sup>e</sup> série, t. XLI, p. 201. Du même auteur, exposé plus détaillé dans *Histoire*, pp. 58- 66.

Pourtant on chercherait en vain dans le bouddhisme ce qui nous paraît inclus *ex officio* dans les composantes d'une religion : une armature théologique postulant un être suprême qui soit à l'origine de l'univers, nanti de la toute-puissance et juge suprême des vivants et des morts.

Déjà l'idée d'un créateur du monde est contraire au bouddhisme ; elle serait d'ailleurs superflue pour expliquer la naissance de la pluralité des univers qu'il conçoit : ceux-ci proviennent de l'énergie résultant du karman des êtres, combinée à la soif de devenir<sup>44</sup>. Exclue également l'idée d'un juge suprême puisque aucune justice n'est exercée, mais que s'applique la loi naturelle des effets des actes. Enfin, la démarche, inhérente selon notre conception à toute religion, d'une âme s'adressant à un Dieu qui en polarise les aspirations n'y trouve aucun sens, puisque ces deux réalités sont reléguées au rang de vues fausses et d'illusions.

C'est sur base de ce constat qu'on entend parfois préférer pour le bouddhisme les étiquettes de philosophie, de morale, de discipline. Mais ces concepts sont loin de couvrir toute la réalité, toute la densité du bouddhisme.

En revanche, ne serait-il pas plus approprié de repenser notre conception de ce qu'est une religion ? Notre définition n'en est-elle pas surdéterminée par le judaïsme, le christianisme et l'islam, branches renvoyant, au demeurant, à un tronc unique ?

Le philosophe et théologien protestant, Paul Tillich († 1965), a proposé comme avancée de définir plus largement la religion comme « une attitude à l'égard de l'inconditionné »<sup>45</sup>.

L'inconditionné... donc *l'au-delà* des enchaînements de la vie quotidienne. On peut inclure le bouddhisme dans cette définition tout en précisant que, selon ce courant de pensée, *cet au-delà est en nous* ; transcendance et immanence s'y confondent. Ainsi, dans le concert des religions où il a droit de cité, le bouddhisme affiche un trait d'originalité qui forme contraste.

Un trait de plus ? disons plutôt : le trait fondamental, et qui les résume tous.

---

<sup>44</sup> Cf. Ph. CORNU, *Bonheur*, p. 75 : « C'est l'énergie résultant du karman des êtres dont la série psychique survit à la destruction d'un monde, qui est à l'origine d'un nouveau monde, il y a donc une puissante force psychique produite par la somme des actes accomplis par les êtres de mondes précédents, combinée à la soif de devenir présente dans l'esprit de chacun de ces êtres. En d'autres termes, un univers est aux êtres en général ce que sont les 5 agrégats pour un individu : un assemblage conditionné sans plus » .

<sup>45</sup> Nous devons cette information à Ph. CORNU, *Bonheur*, p. 84.