

Le Lotus

de la Grande Compassion

Bulletin de la Société bouddhique suisse Jôdo-Shinshû • 3^e série • numéro 32 • mars 2006

Editorial

Cher Amis dans le *nembutsu*,

Grâce à votre participation et aux compétences du Rd Pilloud, voici un nouveau numéro du *Lotus*, dont le contenu devrait vous intéresser. Je sais que notre journal est apprécié par beaucoup d'entre vous, notamment les plus éloignés, et nous nous efforçons de vous fournir des textes qui vous concernent. N'hésitez donc pas à nous faire connaître des sujets que vous voudriez voir abordés !

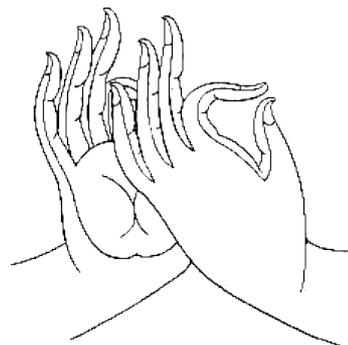
Nos activités se poursuivent à leur rythme habituel. Le temple a été nettoyé, et nous disposerons bientôt d'un espace avec table et chaises pour les réunions d'études. La bibliothèque sera aussi réorganisée. Des publications sont également en préparation, et certaines devraient paraître avant la fin de l'année.

Je souhaite à tous que le *nembutsu* continue toujours plus d'enrichir votre vie, dans toutes les circonstances, en nous souvenant de ces belles paroles de Shinran citées dans la conclusion du *Tanni-shô* :

« Pour un être ordinaire bardé de passions, tout dans cette maison enflammée qu'est l'univers de l'impermanence est entièrement vain, absurde et dépourvu de vérité : il n'y a que le *nembutsu* qui soit vrai! »

Gasshô

Jérôme Ducor



La conférence de Saint-Maurice du Vénérable Jean Eracle (2^e partie)

III. Description du monde

Les textes nous donnent beaucoup de détails sur la structure du monde où nous vivons. Inutile de préciser que nous sommes en présence d'une vision mythique où nous retrouvons des conceptions partagées par toutes les sociétés anciennes : la terre est généralement plate, immobile et limitée ; le soleil, la lune et les constellations tournent tout autour.

Certaines peintures anciennes ou même récentes, notamment tibétaines, nous aident à imaginer ce que décrivent les textes. Figurez-vous une gigantesque pièce montée comprenant une sorte de tarte, limitée par un rebord ayant la forme d'une chaîne de montagnes appelée « cercle de fer ».

Cette tarte repose sur un plat circulaire de même dimension : ce plat a trois étages : on a, de haut en bas : un cercle de feu, un cercle d'eau et un cercle de vent. Vous aurez reconnu les quatre éléments qui, dans les anciennes conceptions, constituent la base du monde matériel.

Revenons à notre pièce montée.

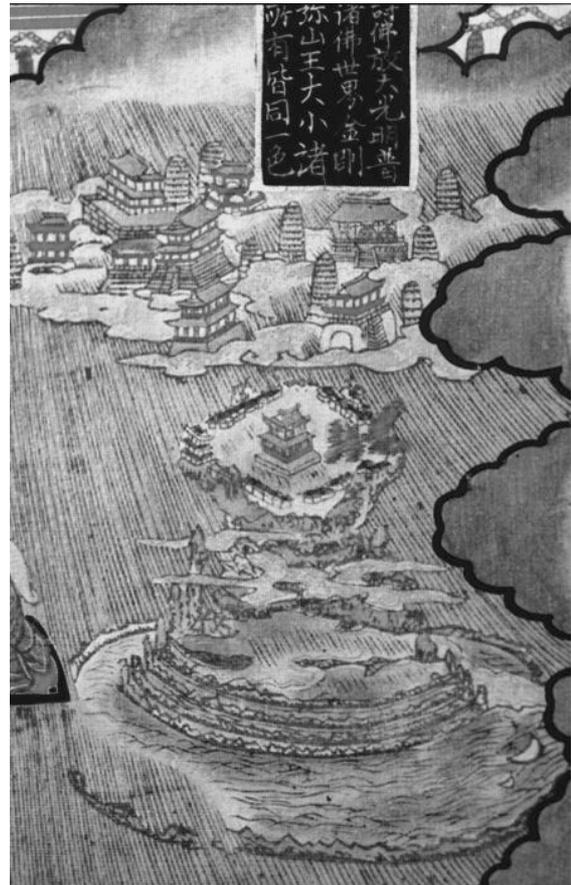
Au milieu se dresse une haute pyramide tronquée dont les quatre faces sont tournées vers les points cardinaux. La base de la pyramide est protégée par sept chaînes de montagnes formant comme des degrés : cet ensemble est appelé « cercle de diamant ». Des eaux coulent entre les montagnes et sont désignées comme « l'océan intérieur ».

Tout l'espace restant jusqu'au « cercle de fer » est occupé par « l'océan extérieur ». C'est de cet océan extérieur qu'émergent, aux points cardinaux, les quatre continents, chacun flanqué de deux îles.

Cette description ne serait pas complète si je ne mentionnais pas encore quatre degrés de plans divins allant en s'élargissant au-

dessus de la plateforme terminant le Mont Sumeru, l'axe du monde.

Il faut savoir maintenant que ce monde que je viens de décrire est surnommé « le monde du désir » ou « la sphère du désir », (*kāmadhātu*).



Le monde du désir (*mandala* du Grand sūtra, Japon, XVIII^e siècle). On reconnaît à droite le continent de l'est en forme de demi-lune, le palais des dieux Trente-trois au sommet du Mont Sumeru, et les palais aériens des dieux des étages supérieurs (voir les explications dans la suite du texte).

Le mot *kāma* correspond assez bien à l'éros des Grecs. Il signifie un désir ardent et possessif. Dans le contexte bouddhiste, il désigne tant l'avidité à l'égard de la nourriture qu'un puissant désir amoureux. Ces deux désirs sont la caractéristique de tous les êtres vivants qui peuplent ce

monde, qui est leur « monde réceptacle » (*bhâjanoloka*).

Quels sont ces êtres vivants ?

Dans les textes des anciennes écoles sur lesquels nous nous appuyons principalement, il est question de cinq catégories d'êtres – le terme utilisé est *jâti* qui désigne une naissance et que l'on traduit généralement par le mot « destinée ». Tout ceci doit être interprété dans le contexte de la doctrine des vies successives, chacun renaissant sous des formes diverses selon le poids de ses actes passés, c'est-à-dire selon la loi de rétribution des actes ou karma.

Trois de ces destinées sont considérées comme mauvaises, parce qu'elles sont des sortes d'arrêt sur la voie de la délivrance ; de plus, elles sont particulièrement source de souffrance.

La pire est la prison des enfers, car elle se situe sous la terre, où elle prend la forme de huit enfers de feu et de huit enfers de froid et de glace.

La 2^e destinée est celle des *preta*, terme souvent traduit par l'expression « revenant famélique » ; on les représente comme des êtres squelettiques, déformés par une grave malnutrition : ils sont insatiables, mais ne peuvent rien avaler, car tout leur brûle la bouche. Ils vivent cachés dans les fossés et les marais.



Représentation japonaise d'un *preta*, fin du XIII^e siècle.

La 3^e des mauvaises destinées est la naissance animale, les animaux résidant dans la terre, dans l'eau ou dans le ciel.

Les humains forment une des destinées favorables et bonnes car les circonstances

dans lesquelles ils vivent les inclinent à envisager de progresser vers d'autres existences meilleures et même de s'engager sur la voie de l'éveil et de la délivrance. Ils vivent sur les continents, les îles et les montagnes.

La 5^e destinée est aussi considérée comme bonne et favorable, car ceux qui en bénéficient sont heureux : il s'agit des dieux.

Six catégories de dieux habitent dans le monde du désir.

Les premiers, les Câturmahârâjika, sont soumis aux quatre grands rois divins qui ont établi leur résidence sur les flancs du Sumeru, chacun protégeant l'une des ses faces.

Au sommet, sur la plateforme, s'étendent les palais des Trente-trois (Trâyastrimça).

On retrouve ces dieux dans la tradition brahmanique. Leur chef est appelé, dans les textes bouddhiques, Çakra-Indra. C'est dans ce plan divin qu'est allé renaître Mâya-devî, la mère du Bouddha.

Les quatre plans divins du monde du désir sont suspendus dans les airs : ce sont les dieux « Brillants » (ou Yâma), puis les dieux « Satisfaits » (ou Tushita) : c'est là qu'était né le Bouddha avant sa dernière existence, celle où il manifesta le parfait éveil, mit en mouvement la roue de la loi et atteignit le grand nirvâna final. C'est dans ce ciel que se trouve le prochain bouddha, lequel portera le nom de Maitreya. D'ailleurs tous les bodhisattvas y font un séjour en attendant le moment le plus favorable pour venir en ce monde-ci pour leur dernière existence.

Les deux dernières demeures divines de ce monde du désir sont celle des dieux jouissant de leurs propres transformations (les Nirmânarati) et celle des dieux contrôlant les transformations d'autrui (les Paranirmitta-vaçavartin). Ce dernier ciel est dominé par Mâra, le roi du sixième ciel, qui est considéré comme le tentateur par excellence, car il cherche à maintenir les êtres dans le monde du désir. La légende du Bouddha nous le montre envoyant ses troupes pour l'effrayer et ses filles pour le tenter lors de la nuit de l'éveil. Plus tard, il

cherche à empêcher le Bienheureux de mettre en mouvement la roue de la loi, mais le Grand Brahmâ et Çakra-Indra viennent lui rappeler son vœu de délivrer les êtres.

La mention du Grand Brahmâ nous fait quitter le monde du désir et entrer dans celui de la forme ou *rûpadhâtu*.

Celui-ci comprend 17 ou 18 degrés de perfections divines, des divergences étant apparues dans la manière de les compter.

Au plus bas se trouve le monde de Brahmâ qui comporte 3 ou 4 ciex : en montant, nous trouvons les serviteurs de Brahmâ (Brahmakâyika), puis les ministres de Brahmâ (Brahmapurohita) et les Brahmas sur lesquels domine le Grand Brahmâ.

Le monde de Brahmâ recouvre totalement le monde que nous avons décrit ; il est appelé « ciel du premier *dhyâna* », par référence à la première étape de la contemplation (*samâdhi*).

Au-dessus s'élèvent les étages du 2^e *dhyâna*, qui s'étendent sur un petit chiliocosme et englobent les dieux de « Petite lumière » (Parîtâbha), ceux de « Lumière sans mesure » (Apramânâbha) et ceux de « Lumière extrêmement pure » (Âbhâsvâra).

Le ciel du 3^e *dhyâna* ira jusqu'à couvrir un moyen chiliocosme : il comprend les dieux de « Petite pureté » (Parîttaçubha) et ceux de « Pureté universelle » (Çubhakritsna).

Le ciel du 4^e *dhyâna* s'étend sur un grand chiliocosme et comprend les dieux « Sans nuages » (Anabhraka), les dieux « Nés du Mérite » (Punyaprasava) et les dieux « Larges Fruits » (Brihatphala).

Ceux-ci sont surmontés par les cinq ciex de ceux qui ne reviendront plus dans le monde (*anâgâmin*), mais atteindront le Nirvâna dans les « pures demeures », passant du domaine des « Sans dégoût » (Avriha), à ceux des « Sans chaleur » (Atapas), des « Beaux à voir » (Sudarçana), enfin à ceux des sommets (Akanishtha) où règne le Grand seigneur, Maheçvara.

Le 3^e monde est « la sphère du sans-forme » (*arûpyadhâtu*). Comme il est immatériel, il n'a pas de place. Cependant, lié à 4 recueils à sujet immatériel (*samâpatti*), on parlera plutôt de modes d'existence. On aura ainsi : le mode d'être de l'infinité de l'espace (*âkaçânantya-ayatana*), puis celui de l'infinité de la conscience (*vijnânântya-ayatana*), celui où il n'y a plus rien (*âkimcanyâyatana*) et à la limite (*bhavâgra*), celui où il n'y a ni perception ni absence de perception (*naiva-samjânâsamjânâyatana*).



L'un des quatre grands rois établis sur les flancs du Sumeru : Virudhaka (jap. Zôshôten), gardien du sud (statue japonaise en bois du XI^e-XII^e siècle).

Les mondes de la forme et du sans-forme ont fait l'objet de grandes discussions entre anciennes écoles et Vasubhandu s'en est fait l'écho. Il est inutile de nous y attarder. Par contre, nous devons maintenant parler de la destruction des mondes et de leur réapparition.

IV. Destruction et réapparition des mondes

Une des dernières paroles du Bouddha est formulée ainsi : « Tout ce qui est composé est impermanent ».

Cela s'applique à tous les êtres pris individuellement et c'est également vrai pour chaque monde et tous les univers, qui se font et se défont depuis toujours.

Selon la doctrine des renaissances, les êtres vivants, après être nés, vont grandir jusqu'à une maturité, puis ils se mettent à décliner, et finissent par mourir ; après un temps intermédiaire, ils reprennent vie sous une autre forme. Selon leur nature et les circonstances, la durée de ces différentes phases est variable.

Une des conséquences, c'est qu'il n'y a pas de ciel ou d'enfer éternels dans le bouddhisme : tout a une fin. Le définitif est seulement la parfaite délivrance, au-delà des causes et des conditions liées aux actes, autrement dit, le grand nirvâna.

Appliquées aux mondes, les étapes de la vie d'un être vivant deviennent des périodes cosmiques appelées *kalpa*.

De la sorte, on peut distinguer 4 périodes : Commençons par la période où le monde étant créé, subsiste, le *vivrîttâvastha-kalpa*. Nous vivons dans ce *kalpa*.

Vasubhandu commence tout naturellement par lui et affirme qu'il comprend 20 petits *kalpa* (*antah kalpa*). Ceux-ci sont partagés en deux : il y a le demi-*kalpa* d'augmentation et le demi-*kalpa* de diminution, déterminés par l'allongement et le raccourcissement de la vie humaine.

C'est au cours de ce dernier demi-*kalpa* que se situe l'âge des cinq corruptions,

souvent choisi par les bouddhas pour se manifester.

Le *kalpa* de durée commence par un demi-*kalpa* de diminution : suivent 19 petits *kalpa* et un demi-*kalpa* d'augmentation.

Le *kalpa* de durée se termine avec le début du *kalpa* de disparition, le *Samvarta-kalpa*, qui s'étend aussi sur 20 petits *kalpa*.

Ce *kalpa* commence par la fermeture des enfers où plus personne ne peut renaître. Ceux qui s'y trouvent en sortent petit à petit selon leur karma. Si quelqu'un doit y renaître, ce sera dans un autre monde demeurant dans une autre phase d'évolution.

Les êtres des autres destinées du monde du désir, *preta*, animaux, humains et 6 sortes de dieux vont subir peu à peu un sort analogue et aussi les dieux du premier *dhyâna*, les Brahmâ, y compris le Grand Brahmâ.

Après la disparition du dernier humain commence la disparition du monde-réceptacle.

Je dois préciser ici qu'il y a, dans les textes bouddhiques, trois formes de destruction du monde.

1. Il y a d'abord la destruction par le feu. C'est un embrasement général qui monte jusqu'au monde de Brahmâ. Cela arrive 7 fois de suite.
2. Ensuite, le monde est détruit par l'eau, laquelle monte jusqu'aux cieux du 2^e *dhyâna*.
3. Quand ce cycle s'est reproduit 7 fois, le monde est détruit encore sept fois par le feu, puis il est balayé par le vent destructeur qui emporte aussi les demeures du 3^e *dhyâna*.

Les cieux du 4^e *dhyâna*, des pures demeures et du monde sans-forme ne sont pas touchés : ils sont en effet comme des chars célestes individuels et disparaissent d'eux-mêmes en même temps que les dieux qui les possèdent.

Mettant 20 petits *kalpa* à disparaître, le monde devient « vide » pendant encore 20

petits *kalpa*. C'est la période où le monde est détruit (*Samvritto'sthât*).

A la fin de ces 20 petits *kalpa*, un vent se met à souffler : c'est lui qui va créer le premier cercle qui va servir de base au nouveau monde. Un cercle d'eau et un autre de feu apparaissent à leur tour. Enfin se crée la terre avec ses cercles de montagnes, son Mont Sumeru, ses continents et ses océans. Le monde-réceptacle se construit peu à peu.

Alors, poussé par force de son karma, un être apparaît au-dessus : c'est le nouveau Grand Brahmâ.

Se sentant heureux, ce dernier pense : « Puisse-je ne pas jouir seul de ce bonheur ! »

A cet appel, tous les êtres qui ont créé de bonnes conditions karmiques pour cela renaissent à leur tour auprès du Grand Brahmâ, ce qui fait apparaître du même coup les cieux du monde de Brahmâ.

Se voyant proches du Grand Brahmâ, ces êtres, pleins de joie, s'écrient :

« Vraiment, le Grand Brahmâ nous est antérieur et c'est à son appel que nous sommes apparus auprès de lui : certainement, c'est lui notre créateur ! »

Apercevant alors, au-dessous d'eux, non seulement le monde-réceptacle et les dieux du monde du désir qui prennent naissance, ils disent aux nouveaux venus : « Voyez, c'est le Grand Brahmâ qui nous a fait naître, et vous et nous ! »

Et tandis que renaissent tous les êtres qui vivent sur la terre et dans l'eau, les *preta* et les animaux, puis les humains, les dieux leur parlent du Grand Brahmâ : « C'est lui qui a créé toutes choses ».

C'est ainsi, disent les textes bouddhiques, qu'est née et s'est répandue l'idée d'un unique dieu créateur du monde et de tous les êtres. Mais en réalité, continuent ces textes, aucun dieu, quel que soit le nom qu'on lui donne, que ce soit Brahmâ, Mahesvara ou tout autre, n'a créé ce monde, lequel a été produit par la force des actes

accomplis par les êtres dans le monde disparu, afin qu'ils puissent y renaître selon leurs propres actes, le karma.



Le Grand Brahmâ (jap. Bonten), statue japonaise.

En fait, on nous dit que les humains naissent d'abord avec un corps subtil, pareil à celui des dieux du monde de la forme. Cependant, sous l'effet de l'ignorance, ils laissent libre cours au désir et à toutes les passions et ils accomplissent des actes mauvais : c'est ainsi que sont créés les enfers : ceux-ci avaient été vidés puis détruits en premier dans la période de destruction du monde précédent, et ils sont la dernière des destinées à prendre corps dans la période de création, le *Nivarta-kalpa*. Ainsi s'est achevé le cycle complet, c'est-à-dire un grand *kalpa*.

Chacune des 4 grandes périodes que nous venons d'évoquer constitue un « *kalpa* sans-nombre » (*asamkhya-kalpa*). La raison pour laquelle il porte ce nom n'est pas claire ; elle a fait l'objet de grandes discussions entre les anciennes écoles, mais sans vraiment répondre à cette question.

De toutes manières, il faut savoir que les *kalpa* sont de longues périodes : disons qu'ils correspondent à des millions d'années.

L'*Abhidharma-koça* consacre plusieurs pages à l'évaluation du temps, partant de

l'instant et aboutissant au *kalpa*. Il serait fastidieux de nous y attarder. Je préfère revenir sur la signification de cet enseignement.

(suite et fin dans le prochain numéro)

Avez-vous votre *butsudan* ?

Un proverbe japonais dit : « Une maison sans *butsudan*, c'est un bateau sans boussole ! »

L'autel bouddhique domestique est en effet le centre de la vie spirituelle d'un foyer, et il n'est pas sans importance de pouvoir aménager chez soi un endroit, ainsi qu'un moment dans la journée, pour se recueillir et exprimer notre gratitude envers le Buddha Amida dans notre vie de *nembutsu*. Cela s'avère même encore plus vrai en nos contrées, où nous vivons dans un certain isolement spirituel et, souvent, éloignés d'un temple.

Le *butsudan* est en effet de même nature qu'un temple : comme ce dernier, on le qualifie de *dôjô*. Ce terme est bien connu des amateurs d'arts martiaux, mais beaucoup ignorent sans doute que sa signification première est bouddhique. Littéralement, *dôjô* signifie « lieu de la voie », et il désigne tout endroit où est mise en pratique la voie du Buddha qui conduit à l'éveil. Dans l'histoire du Jôdo-Shinshû, le même terme a pris une acception plus spécifique : il s'agissait d'un logement laïc ponctuellement aménagé en chapelle pour l'enseignement et la pratique du *nembutsu*, et c'est là que les disciples de Shinran se réunissaient, puisque lui-même ne fonda aucun temple. D'une manière plus profonde, enfin, *dôjô* traduit le sanskrit *bodhi-manda*, ou « lieu de l'éveil ». Cette expression désigne l'emplacement où un buddha réalise le parfait éveil, comme

Bodhgayâ en Inde pour le Buddha Çâkyamuni. Pour les fidèles de l'Ecole véritable de la Terre Pure, le lieu d'éveil sera la Terre Pure Bonheur-Suprême du Buddha Amida. Or, comme notre naissance dans la Terre Pure est assurée dès cette vie, au moment même de l'éveil de la foi, Shinran dit que nos cœurs sont d'ores et déjà fixés dans la Terre Pure. Par conséquent, le *dôjô* où nous nous réunissons est comme une préfiguration de la Terre Pure - qu'il s'agisse d'un temple, d'une chapelle ou d'un *butsudan*, aussi modeste soit-il. C'est pour cette raison que les ornements des temples, avec leurs peintures, leurs sculptures et leurs dorures, s'efforcent d'évoquer le décor de la Terre Pure. Et les *butsudan* japonais les plus élaborés représentent pratiquement le sanctuaire d'un temple en miniature.

Sans aller jusque-là, voici quelques détails pratiques pour vous aider à l'aménagement de votre autel domestique, en fonction de vos goûts et de vos possibilités. Ses éléments essentiels sont le *Gohonzon* et le triple assortiment des offrandes.

Le *Gohonzon* (Vénéré principal), c'est la représentation du Buddha Amida, sous la forme de son image – peinte ou sculptée – ou de la calligraphie de son Nom (*Namo Amida Butsu*). On en a vu le détail dans un numéro précédent du *Lotus de la Grande Compassion* (n° 21, juillet 2003). C'est le *Gohonzon* qui constitue le cœur du *butsudan*, et ce dernier l'accueille un peu

comme on le ferait d'un hôte de marque. C'est pourquoi on s'efforce de placer le *butsudan* dans l'un des meilleurs endroits du logement, en évitant la proximité des sanitaires ou les dessous d'un escalier. L'idéal est l'utilisation d'une petite armoire, que l'on peut fermer en dehors des moments de recueillement, mais une table ou un rayonnage peuvent très bien convenir. Il faut aussi prévoir l'espace pour pouvoir s'asseoir devant lui, et une cloche à proximité.

Compte tenu de son rôle, le choix du *Gohonzon* est important. Il est possible d'en faire venir du Japon sous ses formes traditionnelles, mais on peut aussi utiliser d'autres représentations, dès lors qu'elles évoquent le Buddha de la Terre Pure de l'Ouest, même s'il s'agit d'une simple carte postale ! Les *butsudan* japonais utilisent souvent la peinture de l'image du Buddha Amida, éventuellement encadrée des calligraphies de son Nom en dix caractères (*Kimyô jinjippô Mugekô Nyorai*) à droite en faisant face au *butsudan*, et de son Nom en neuf caractères (*Namo Fukashigikô Nyorai*) à gauche. Ces deux calligraphies peuvent aussi être remplacées par les portraits du Fondateur Shinran et de l'un de ses successeurs, le plus souvent Rennyô. Par contre, on ne place pas d'autres images dans le *butsudan* : ce souci de sobriété exprime la simplicité de notre foi dans le pouvoir du vœu du Buddha Amida. Certes, on peut tenir à certaines belles images de buddha ou de bodhisattva, ou encore à des portraits de maîtres bouddhiques particulièrement estimés; mais, dans l'idéal, ils sont installés à un emplacement qui leur est propre.

Devant le *Gohonzon* prend place le triple assortiment des offrandes (*mitsugusoku*), soit, de gauche à droite lorsqu'on est face au *butsudan* : fleurs, encens et lumière. Cette triple offrande est commune à toutes les traditions bouddhiques et symbolise d'une manière générale, respectivement : la compassion, la pureté et la sagesse. Elle est aussi mentionnée dans les sûtra de la Terre Pure, dont les maîtres

l'interprètent plus particulièrement comme trois qualités du cœur animé par le *nembutsu* : la joie, la foi et la compréhension. Lors des fêtes, on peut améliorer l'installation avec le quintuple assortiment (*gogosoku*), qui consiste à doubler les fleurs et la lumière, soit de gauche à droite : vase à fleurs, chandelier, encensoir, chandelier et vase à fleurs, le tout étant disposé sur un beau tissu réservé à ces occasions; on peut aussi ajouter des offrandes de nourriture, comme des sucreries ou des fruits. A relever qu'aucune offrande n'est d'origine animale.

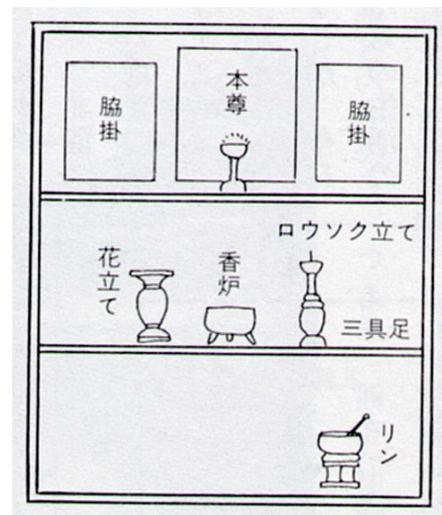


Schéma montrant l'arrangement d'un autel.

Il convient surtout de souligner que la forme, le style ou la matière des ustensiles (vase, encensoir et chandelier) n'a aucune importance. L'essentiel – et cela vaut pour toute l'installation – est que votre *butsudan* invite effectivement au recueillement !

Car le *butsudan* n'est pas là pour faire joli, mais pour servir dans notre vie de *nembutsu*. Au quotidien, tous n'auront pas la même assiduité à célébrer la liturgie. Certains peuvent réciter le *Shôshinge* tous les jours, à moins que ce soit un texte plus court, comme le *Sambutsuge* ou les *Jûnirai*. D'autres se contenteront peut-être d'une simple offrande d'encens en récitant quelques *nembutsu*. En tout cas, l'expérience montre combien il est profitable de consacrer au moins un instant par jour au recueillement, quelle que soit sa

durée, en temps ordinaire, de joie ou de tristesse. Certes, au jour le jour, cela constitue une certaine astreinte, et c'est d'ailleurs le sens du nom « service » (*gongyô*) donné à la liturgie quotidienne; et puis, il faut aussi veiller à changer les fleurs et leur eau, renouveler les bougies ou nettoyer la poussière; au Japon, l'on offre même tous les matins une coupe de riz devant le Buddha, que nous pouvons remplacer par du pain. Mais qu'est-ce que tout cela représente par rapport au temps et aux moyens investis dans bien d'autres de nos activités? Et qu'y a-t-il de plus beau que cet hommage de gratitude à la bienveillance du Buddha?

Rd Jérôme Ducor

Les personnes qui souhaitent se procurer un *Gohonzon* ou qui ont des questions au sujet de l'aménagement de leur autel domestique peuvent s'adresser au Rd Jérôme Ducor à l'adresse de la Société ou par courrier électronique (jeduc@yahoo.com).

南
無
不
可
思
議
光
如
來

南
無
阿
彌
陀
佛

歸
命
盡
十
方
無
礙
光
如
來

Le nom en 9 caractères à gauche, le vénéré principal (*gohonzon*) sous la forme du nom en 6 caractères au centre, et le nom en 10 caractères à droite.

Message d'un être tout ordinaire¹

X

Nembutsu et rien d'autre?²

Nous avons généralement tendance à ne pas attendre trop de bonheur dans la vie actuelle parce que nous avons appris que ce monde du *samsâra* est un monde de souffrance, et il n'y a en effet personne qui n'a pas connu lui-même la souffrance sous une forme ou une autre.

Mais nous avons également appris qu'il y a une cessation de la souffrance à la fin du chemin montré par le Bienheureux. Cependant, au début de ce chemin, le but tant

attendu, la libération de la souffrance, semble extrêmement loin, de sorte qu'il ne reste que peu d'espoir de ne pouvoir jamais l'atteindre ou, tout au plus, après un espace de temps infiniment long exigeant une persévérance dans la progression sur le chemin dont nous ne pouvons guère nous sentir capable.

Et c'est ainsi que nous pouvons observer un nombre considérable d'individus qui se disent bouddhistes et qui sont conscients de la souffrance dans une telle mesure qu'il n'y a presque jamais un sourire éclairant leur visage. Mais après tout, est-ce qu'ils n'ont pas raison?

Mais il y a aussi d'autres individus qui n'insistent peut-être pas autant sur le fait qu'ils sont « bouddhistes », mais qui, en dépit de la souffrance, semblent être heureux. Comment est-ce possible?

Est-ce qu'ils ont peut-être déjà atteint la fin du chemin et donc surmonté la souffrance?

1. Textes du Rd Harry Pieper (1907-1978), traduits de l'allemand par le Rd Alexander Schrott.
2. Publié dans: *Mahayana* no. 6 (1969).

france ? Ou est-ce qu'ils n'ont pas vu les nobles vérités de la souffrance, de son origine et de sa cessation ?

Aucune de ces possibilités n'est probablement vraie. Ils sont certainement conscients de la noble vérité de la souffrance (qui est le point de départ de la voie montrée par le Bienheureux), mais ils sont également conscients du fait qu'il y a un chemin menant de manière fiable vers la fin de toute souffrance, ce qui est identique à l'obtention du plus haut bonheur et d'une paix intérieure indestructible ne pouvant pas exister en même temps que la souffrance. La conscience de ce fait suffit pour éveiller en nous le sentiment d'un bonheur profond, puisqu'elle repose sur l'assurance que la souffrance peut arriver à un terme, et que le bonheur qui en résulte est infini, éternel !

Comme je l'ai dit tout à l'heure, la fin du chemin semble, en son début, infiniment loin, et si nous prenons en considération le fait que nous sommes des « êtres ordinaires » n'ayant pas la force et l'endurance nécessaires pour une *imitatio Buddhae*³, une imitation de la pratique réalisée par lui, il semble vraiment qu'il n'y ait pas d'espoir pour nous.

Cependant, sa grande compassion pour les êtres souffrants et sa volonté ferme de les mener tous à la libération de la souffrance étaient le motif pour lequel il a aussi montré la possibilité de la libération par le « pouvoir autre », c'est-à-dire par le pouvoir du vœu du Bouddha Amida.

Il nous a enseigné que le Bouddha Amida a mis les mérites gagnés par l'accomplissement de ses vœux à disposition de tous ceux qui désirent ardemment la libération définitive et la réalisation de la plus haute connaissance, mais qui sont

eux-mêmes trop faibles pour arriver à cette réalisation par leurs propres forces.

Une confiance inébranlable et une foi ferme en l'acte libérateur du Bouddha Amida nous permettent de réaliser le plus haut but malgré notre manière extrêmement déficiente de pratiquer en poursuivant notre aspiration.



Le moine Dharmâkara, qui deviendra plus tard le Bouddha Amida, prononce ses vœux en présence du Bouddha Lokeshvararâja (*mandala* du Grand sûtra, Japon, XVIII^e siècle).

Avoir la foi est la seule nécessité, c'est-à-dire la foi en l'enseignement du Bouddha en général et la libération effectuée par le Bouddha Amida en particulier, et ce processus découle tout naturellement de notre confiance, pourvu que ce processus naturel ne soit pas arrêté ou empêché par le doute ou par des obstacles quelconques.

Or, il est souvent dit que la « foi seule » ne peut jamais être le seul fondement de la réalisation du plus haut but et que la foi

3. C'est probablement une allusion à *L'imitation du Christ* (*Imitatio Christi*), le célèbre livre attribué à Thomas à Kempis, chanoine du 15^e siècle et représentant de la « dévotion moderne ». *L'imitation du Christ* a été, après la Bible, le livre le plus souvent imprimé et il a connu d'innombrables traductions (A. S.).

doit être corroborée au moins par l'observation stricte des cinq *çilas*, des dix *paramitas* et du noble chemin octuple. Ce point de vue semble raisonnable, mais qui d'entre nous est capable de faire ces pratiques d'une manière vraiment rigoureuse ?

D'un autre côté, si nous avons conscience de notre incapacité de pratiquer rigoureusement et si nous nous appuyons sur la foi, cette attitude n'est jamais pour nous un motif de passivité à l'égard de la pratique bouddhique !

Comme je l'ai déjà dit, la certitude que notre libération a déjà été effectuée par le « pouvoir autre » nous procure un sentiment de bonheur profond déjà ici dans le monde du *samsâra* et au milieu de la souffrance. Ce bonheur intérieur est la cause d'une gratitude profonde qui est la raison pour laquelle nous récitons le *nembutsu* et qui est, en même temps, une motivation pour agir de notre mieux. Et bien que nous ne soyons guère capables de faire quelque chose de vraiment bien, nous en faisons au moins l'effort, car sinon comment pourrions-nous exprimer notre gratitude ?

C'est ainsi que notre propension naturelle à exprimer nos sentiments intérieurs produit l'ouverture de nos cœurs, de manière à ce que le « pouvoir autre » puisse pénétrer et agir dans notre vie – et nos faibles intentions de « faire le bien » ouvrent le chemin



Avec ce 10^e texte nous terminons la série « Message d'un être tout ordinaire ». Le but de ces traductions a été de donner une idée de la pensée du Révérend Harry Pieper, le pionnier du bouddhisme Shin en Europe.

Cette publication n'aurait pas été possible sans l'aide précieuse de M. Friedrich Fenzl de Salzburg, ancien collaborateur du Rd Pieper, qui a ouvert ses archives pour mettre les textes à notre disposition. Je voudrais aussi remercier ceux qui ont revu et corrigé mes traductions : le regretté Rd Jean Eracle pour les textes 1-8 et le Rd Marc Pilloud pour les deux derniers textes.

pour le bien du Bouddha Amida, dont nous ne pouvons plus nous vanter, certes, puisque ce n'est pas notre propre bien, mais qui, dès que nous nous rendons compte de ses effets, affermit notre confiance, approfondit notre foi et nous fait dire et redire le *nembutsu*. C'est là le *nembutsu* de gratitude sans aucun but et totalement non affecté qui, par conséquent, est à l'abri d'échecs décevants entraînant des troubles intérieurs supplémentaires.

« *Nembutsu* – et rien d'autre » est donc vraiment et définitivement tout : pratique et activité religieuses dans le meilleur sens du terme – un chemin qui mène sûrement au but, un chemin sans obstacles et notamment une protection contre toutes les influences gênantes !

A ce sujet, voici le 7^e chapitre du *Tannis-hô* :

« Celui qui cultive le *nembutsu* est comme un “chemin sans obstacles”, car les dieux du ciel et les esprits de la terre s'inclinent respectueusement devant ceux qui ont la foi ; les démons et le monde non-bouddhiste ne peuvent pas lui faire obstacle ; ni les actions mauvaises ni les rétributions karmiques n'exercent une influence sur lui et tout bien le suit. Donc comme un chemin sans obstacles.

Ainsi parlait le saint homme. »

Conclusion

En guise de conclusion, voici un petit texte du Révérend Pieper qui résume bien sa pensée et que l'on peut considérer comme une sorte de « testament ». Il s'agit d'un passage qu'il a inséré dans des lettres à plusieurs personnes, dont une au Révérend Eracle qui l'a publié en 1996 dans un ouvrage consacré au Révérend Pieper⁴ ; il y a

4. Jean Eracle, *Le Révérend Harry Pieper et la propagation du Bouddhisme Shin en Europe*, Granges-Marnand : ARCBS, 1996. Ce texte existe aussi en version allemande qui, concernant le « testament », possède quelques variantes intéressantes.

aussi un commentaire du passage en question. Voici ce « testament » :

« Si tout va bien, comme c'est le cas, c'est à cause de la grande compassion d'Amida et à cause de la bienveillance de notre Fondateur, le saint homme Shinran, qui nous a donné⁵ cet enseignement.

Encore maintenant, je lis le *Tannishô* chaque jour et je crois que je n'en finirai jamais avec ce petit livre jusqu'à la fin de ma vie, car j'y trouve toujours quelque chose de nouveau.

Extérieurement, j'ai naturellement pris de l'âge et je suis devenu faible à cause de la maladie. Je marche péniblement avec une canne, parce que mes ennuis de colonne vertébrale me l'imposent. Et comme dit le médecin, mon cœur est en très mauvais état.

Mais je le répète : en dépit de cela, je suis heureux et c'est simplement le résultat de la compassion tout-embrassante d'Amida : plus rien à faire que de le remercier !

En plus de cette gratitude, je ferai mon possible pour faire connaître aux autres, s'ils le désirent, cet enseignement qui nous

dispense force et bonheur. Et cela, je le ferai aussi longtemps que je le pourrai.

Cette expérience est bien plus convaincante que toutes les savantes explications sur le saint nom !

Aussi, je peux vous dire avec certitude que ce n'est pas l'étude intellectuelle qui nous conduit à cette lumière, mais seulement une foi inébranlable.

Souvent⁶, je deviens triste à la pensée que je ne puis à la fois transmettre l'enseignement et la foi, mais, comme dit le *Tannishô*, "La compassion du chemin de la Terre Pure consiste d'abord à devenir vite un Bouddha en disant le *nembutsu*, puis à faire du bien aux êtres vivants qu'on veut, avec un cœur rempli de la grande compassion et du grand amour". Et c'est justement cette possibilité qui nous est offerte ! »

Rd Alexander Schrot

5. La version allemande dit: « ... qui a redécouvert pour nous cet enseignement ».

6. La version allemande dit: « Parfois je deviens triste... ».

Bouddhisme et philosophie : jalons pour des tentatives de rapprochement (2^e partie)

Après avoir évoqué dans les colonnes du précédent *Lotus* quelques philosophes présocratiques, ainsi que Socrate et Platon, voici le 2^e article consacré aux philosophies de l'Antiquité, toujours mises en rapport avec la doctrine bouddhique.

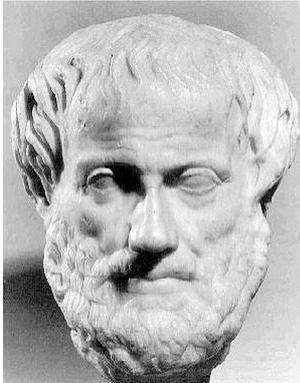
2. L'Antiquité (II)

Platon avait fondé l'Académie pour dispenser son enseignement. **Aristote** (384-

322), son élève, fondera le Lycée. Sa conception des choses sera très différente de celle de son maître, bien plus basée sur l'observation pratique des phénomènes que sur l'approche idéaliste transcendante de Platon.

Aristote a été un esprit universel ; il s'est intéressé à la nature, la biologie, les mathématiques, la physique, la métaphysique, la poésie et l'art, la politique, et à d'autres domaines encore. Il développera notamment une logique très raffinée, contenue

dans l'*Organon* (« outil » ou « instrument »), ensemble de traités scientifiques. Un bel exemple de son enseignement déductif et logique est le *syllogisme*, dans lequel deux propositions (« prémisses ») permettent d'en déduire une troisième, qui en découle directement. Exemple : Les hommes sont mortels ; or Socrate est un homme. Donc, Socrate est mortel.



Certes, concernant Aristote, dont les travaux se sont principalement basés sur la fiabilité qu'il prêtait à l'observation de la nature empirique, ou matérielle, des phénomènes, les

rapprochements avec la doctrine bouddhique sont peu marquants. (On se rappelle bien évidemment que le bouddhisme considère avec une totale méfiance les « connaissances » des sens, qu'elles soient d'ordre physique ou psychique). On peut tout de même retenir le sens de l'équilibre et de la mesure qu'il a en commun avec l'enseignement du Bouddha. Aristote évitait les extrêmes, il cultivait dans ses actes et sa pensée l'idéal du « juste milieu ». Par exemple, entre les extrêmes inadéquats de l'avarice et de la prodigalité dépensière, il plébiscitait la générosité, juste milieu entre les deux. Ou encore, entre la témérité et la lâcheté se trouve une juste moyenne – le courage.

Ce réalisme intelligent et posé se retrouve constamment chez le Bouddha. Toute sa doctrine est faite d'équilibre, de modération, de sagesse pratique. Après la surabondance de plaisirs princiers de sa jeunesse, et l'excès de mortifications et de privations inutiles auxquelles il résolut de se plier durant six ans d'ascèse, il se rattacha à la sagesse salvatrice de la voie du milieu, serein détachement qui n'a rien de

morbide, d'excessif ou de forcé. Ce sens de la mesure se retrouve partout dans la doctrine du Bouddha, que ce soit dans les préceptes équilibrés du *vinaya* (code de discipline monastique), ou encore dans les enseignements nuancés et adaptés aux besoins de chacun que le Bouddha a dispensé tout au long de ses 45 années d'enseignement.

Après Aristote débute la passionnante période de la philosophie dite « hellénistique ». A l'effritement de l'empire grec d'Alexandre le Grand (après sa mort en 323 av. notre ère) et à la progressive décadence de l'idéal citoyen de la cité grecque succède une période d'instabilité politique et militaire lourde de menaces. Cette époque tourmentée se pose de nombreuses questions sur le sens de la vie, de la souffrance et sur la meilleure manière pour tout être humain de mener sa vie et de trouver le bonheur indépendamment des difficultés et aléas de l'existence. Les courants philosophiques « hellénistiques » que nous allons à présent brièvement évoquer sont le stoïcisme, le scepticisme et l'épicurisme. Tous trois proposent une philosophie de l'existence, une sagesse pratique basée sur l'*ataraxie*, ou absence de trouble, que nous définirons plus loin.

Le **stoïcisme** a été fondé par Zénon de Citium (336-264), qui enseignait près d'un portique, d'où le nom de l'école stoïcienne, dérivé du mot grec *stoa* (portique). L'enseignement de cette philosophie a duré plusieurs siècles, et les stoïciens les plus célèbres font tous partie de la dernière période du stoïcisme, celle se déroulant sous l'empire romain. Il y a même un empereur parmi eux : Marc Aurèle (121-180), qui nous a laissé ses fameuses « Pensées pour moi-même ». Les autres grandes figures du stoïcisme de cette période sont Sénèque (4 av. notre ère - 65 de notre ère) et enfin Epictète (env. 50-130).

Epictète était l'esclave d'un maître brutal et malveillant. On relate que ce maître aimait à maltraiter son esclave, et un jour qu'il était en train de



lui serrer fortement la jambe, Epictète lui dit avec calme qu'il allait finir par la casser. Ce qui arriva. Et Epictète de conclure, sans l'ombre d'un trouble : « Je t'avais bien dit que tu allais la casser ». Ce grand sage avait totalement fait sien l'enseignement principal de la morale stoïcienne qu'il professait : on ne doit pas se préoccuper des choses et conditions d'existence qui sont hors de notre influence. On ne peut changer ce qui ne dépend pas de soi (son corps, sa richesse et sa santé par exemple, ou encore les actions et opinions d'autrui), donc on doit l'accepter avec courage, constance et fermeté. Par contre, ce qui dépend de nous, ce qui nous est intérieur et par conséquent soumis à notre propre influence, et que l'on peut donc changer, ce sont nos pensées, nos désirs, nos opinions. Pour reprendre l'exemple précité, Epictète, dans sa condition d'esclave, avait peu de chances de pouvoir s'opposer aux agissements cruels de son mauvais maître, et encore moins de changer sa nature sadique. Par contre, il lui était possible de supporter avec détachement et sérénité les mauvais traitements infligés, et de refuser d'ajouter à sa condition, déjà si difficile, le surcroît de tourment que représente une haine tenace et un obsédant désir de vengeance.

On retrouve ici toute la grandeur de l'enseignement bouddhique, qui nous invite lui aussi à accepter les conditions karmiques que l'on ne peut changer, en concentrant nos efforts à changer uniquement les choses qui peuvent l'être. Pourtant, le Bouddha n'a pas enseigné uniquement une éthique du courage et de la fermeté d'esprit, mais surtout le *dépassement* de la souffrance liée à l'existence. Le stoïcisme explique et légitime le mal et la

souffrance par un raisonnement qui répugne à notre sensibilité moderne : partant du principe que tout ce qui existe est Dieu (ce que l'on appelle un panthéisme), l'individu n'est qu'un simple rouage de cette « divine machine », et par conséquent, ce qui nuit à un de ces rouages peut bénéficier au tout. L'individuel est ainsi sacrifié à l'universel : peu importe ma souffrance, si elle est nécessaire à la bonne ordonnance du tout. Le Bouddha par contre n'apporte aucune excuse à la souffrance, aucune légitimité au mal : ils doivent être dépassés, car ils n'expriment aucune volonté divine ou transcendante, mais uniquement l'ignorance profonde constitutrice de toute existence karmique. Pour le Bouddha, chaque individu qui en fait l'effort peut parvenir à la sérénité absolue de la délivrance, non en se pliant aux aléas de l'aveugle enchaînement karmique des causes et des effets, mais en posant les conditions et les actes amenant à la compréhension existentielle totale et définitive, autant pratique (vécue) que théorique, de l'absurdité du *samsâra*. Au célèbre « supporte et abstiens-toi » d'Epictète, le Bouddha aurait peut-être rétorqué : « réalise l'éveil et délivre-toi ».

La doctrine sceptique, ou **scepticisme**, est initiée par Pyrrhon d'Elis (365-275). Pour lui, toutes les opinions se valent, dans la mesure où l'on ne peut être sûr, ou prouver, aucune d'entre elles. Il doute de tout, de l'activité de ses sens autant que des réflexions de son esprit. Vu les contradictions innombrables qui se manifestent dans les sujets les plus divers, il faut opposer à toute certitude – en réalité incertitude – un silence recueilli, l'*aphasia*, et se détacher de tout. Pour Pyrrhon, nos sensations, notamment, ne sont ni vraies ni fausses. Il faut donc pratiquer la suspension de tout jugement, l'*epochè*. A ce prix seul, le sage peut parvenir à la sérénité et à la sagesse. On prétend que Pyrrhon se serait rendu en Inde, et aurait été largement influencé par les doctrines qu'il y aurait rencontré (tiens, tiens...), et marqué par le détachement et

l'équanimité des sages hindous (et pourquoi pas bouddhistes ?).

Mais un problème de taille se pose rapidement au scepticisme : si l'on peut (doit) douter de tout, on peut en conséquence aussi douter de la doctrine sceptique elle-même, ce que Sextus Empiricus, qui a mis par écrit l'enseignement de Pyrrhon, ne nie du reste pas. Il existe aussi le risque de ne rien changer aux coutumes ou mœurs du temps : si rien n'a plus de réalité qu'une autre chose, autant se conformer à ce que la majorité juge juste et qu'elle pratique. On voit d'emblée les risques et les excès qui pourraient découler d'une telle doctrine, mise en œuvre par des personnes moins sages qu'un Pyrrhon...

Ici encore, le bouddhisme corrige le tir avec sa voie du milieu si sensée et objectivement imparable : le Bouddha met lui aussi l'accent sur l'ignorance fondamentale qui distors et fausse tout jugement, qui imprègne toute connaissance des sens. Bref, toute l'activité déployée par les cinq agrégats de notre conditionnement samsarique est ontologiquement, substantiellement, en elle-même, indigne de confiance et sujette à l'erreur. Pourtant, la souffrance, elle, est bien « réelle », puisque *ressentie* (et pas simplement *conceptualisée*) comme telle. Il s'impose donc tout naturellement la vérité que, cette souffrance étant source de trouble pour soi-même autant que pour les autres, il faut commencer par en éviter au maximum les causes. L'esprit, ainsi apaisé, est rendu plus limpide et disponible pour la recherche de la manière de supprimer efficacement et définitivement les racines mêmes de cette souffrance, qui marque de son empreinte toute existence karmique.

Pyrrhon, pour autant qu'il ait effectivement été influencé, au moins en partie, par la sagesse du Bouddha, n'en a pas perçu le cœur : douter de tout ne résout que temporairement certains problèmes, et pose un handicap sérieux dans un monde où tout est basé sur le clivage du oui et du non, qui est le propre même du *samsâra*, et où, à chaque instant de l'existence, des décisions concrètes doivent être prises, non à

l'aveuglette, mais de manière sensée, parce que, étant donné notre condition samsarique, il est inapproprié de faire tout et n'importe quoi, chaque cause produisant un effet clairement déterminé.



Une représentation du *samsâra* : la roue de la vie.

A Pyrrhon, qui doutait du oui comme du non, le Bouddha aurait pu répondre : « Il ne faut pas simplement douter de la dualité, mais plutôt la transcender. Pour cela, il est impossible de s'abstenir de toute décision. Au contraire, il faut poser les actes justes qui favorisent la réalisation du nirvâna ». Douter de tout ne nous amène pas loin : si on a faim, rien ne sert de douter du bien-fondé de la nourriture ; on est bien forcé de trouver à manger ! D'ailleurs, les dieux les plus élevés dont le Bouddha nous relate les existences constituées de méditation et de détachement, et même de contemplations très élaborées (même celles qui confinent à l'absence d'affirmation et de négation !) ne sont pas encore « sortis » du *samsâra*. Nier la dualité n'est pas en triompher.

En clair, on peut dire en quelque sorte que Pyrrhon a voulu être bouddha avant de le devenir : pensant transcender la dualité, il n'a en réalité réussi qu'à l'occulter, mettant de côté ce problème non résolu.

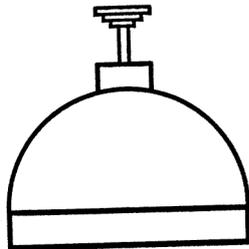
Rd Philippe Schilder

Vesak

A l'occasion du 2550^e anniversaire du Nirvana final du Buddha, le Vesak sera célébré cette année avec une solennité particulière, le 14 mai 2006 de 10h à 18h, à la salle communale de Carouge.

Notre société tiendra aussi un stand pour se présenter, avec ses publications. Nous aurions besoin d'un certain nombre de personnes disponibles, pour tout ou partie de cette journée.

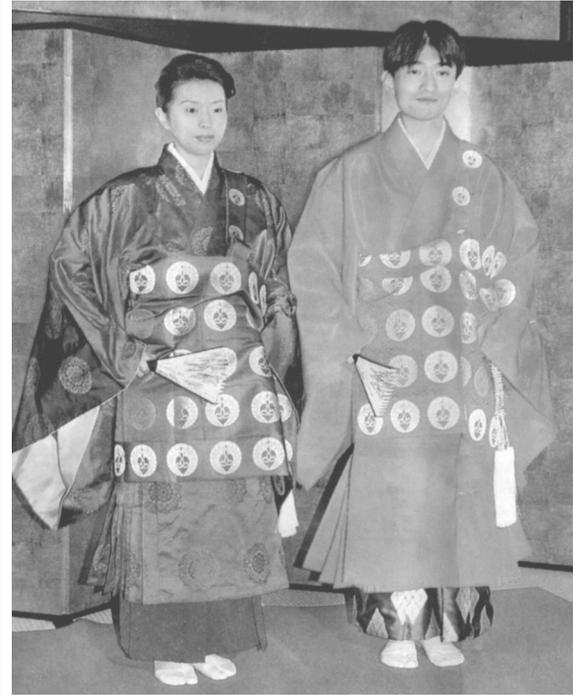
Merci de vous annoncer !



Mariage

Le 25 mars dernier, le Shinmon-sama, S.E. Ohtani Kôjun, a épousé au Honganji la Rde Furukawa Ruzumi du temple Shingyô-ji (préfecture de Miyazaki).

Tous nos voeux s'adressent aux nouveaux époux!



Conférence européenne du bouddhisme Shin

La 14^e conférence européenne du bouddhisme Shin se tiendra à Düsseldorf en Allemagne entre le 22 et le 25 août 2006. Cette conférence a lieu tous les deux ans.

Toutes les personnes intéressées sont invitées à y prendre part.

Celles et ceux qui désirent des informations complémentaires et des bulletins d'inscription peuvent consulter le site internet de l'Ekô-Haus (www.eko-haus.de), ou contacter directement l'Ekô-Haus (Ekô-Haus der Japanischen Kultur e.V., Brüggener Weg 6, DE-40547 Düsseldorf ; tél. : +49 211 577 9180, fax: +49 211 577 918 219, Courriel : kamuro@eko-haus.de).

Le Rd Ducor se tient également à votre disposition pour répondre à vos questions.

Impressum

Le Lotus de la Grande Compassion est le bulletin de la Société Bouddhique Suisse Jôdo-Shinshû. Il paraît quatre fois l'an.

Adresse : *Le Lotus*, Société Bouddhique Suisse Jôdo-Shinshû, CP 2139, CH-1211 Genève 1, Suisse

Courrier électronique : ----

Tirage : 100 exemplaires

Date d'impression : 9 mai 2006 (9 octobre 2007 pour la version pdf, avec modifications)