

*De la Croix au Lotus* (Nouveaux itinéraires Amoudruz, 3; Genève, Musée d'ethnographie, 1996), p. 177-195 (version révisée, sans illustrations, 25 oct. 2007).

## Jérôme Ducor : Le dépotage du lotus

### L'acclimatation du bouddhisme en Occident

La diffusion du bouddhisme au cours des siècles à travers les pays d'Asie constitue l'un des phénomènes les plus remarquables de l'histoire de l'Humanité. Aujourd'hui encore, il est difficile d'imaginer que cette voie spirituelle ait pu sortir de l'Inde, son pays d'origine, pour s'exporter dans des pays aussi différents que, par exemple, le Sri Lanka, le Tibet, l'Indochine, la Chine, le Japon ou l'Indonésie. Sans doute, l'Occident est-il encore peu conscient de l'alchimie extraordinaire que représente cette «bouddhisiation» de la majeure partie du monde asiatique. Car ce qui apparaît aux yeux occidentaux comme une entité encore bien éloignée et exotique, voire étrange, sous la commode désignation d'«Asie», recouvre, en fait, une nébuleuse de populations, de civilisations, de langues et de races, qui n'ont souvent que bien peu de points communs. Quoi de plus éloignées, par exemple, que la mentalité indienne, férue d'abstraction et insoucieuse de chronologie, et la mentalité chinoise enracinée dans le pragmatisme et la passion de l'Histoire ? A titre de comparaison, peut-être faudrait-il penser à l'abîme conceptuel qui sépare une peuplade *inuit* de la population napolitaine!

En outre, l'état de développement des civilisations successivement abordées par le bouddhisme représente également une palette unique de diversité à peine imaginable. Lorsque les missionnaires du «Dharma» (l'enseignement bouddhique) traversent l'Himalaya et atteignent le Tibet au VII<sup>e</sup> siècle, ce pays ne dispose encore d'aucune langue écrite. Qu'à cela ne tienne !, on créera rapidement, de toutes pièces, une grammaire, une écriture et des dictionnaires qui permettront de traduire systématiquement les textes bouddhiques sanskrits avec une exactitude rarement égalée. Au point qu'après la disparition du bouddhisme de son pays d'origine à la suite des invasions islamiques, le Canon tibétain deviendra une sorte de conservatoire permettant de reconstituer avec une certaine précision le corpus des Ecritures bouddhiques sanskrits, qui avait été détruit à près de 80 %.

Inversement, lorsque le bouddhisme parvient en Chine au tout début de l'ère chrétienne, il se trouve confronté à une civilisation séculaire particulièrement riche et brillante, pourvue, notamment, d'une littérature prodigieuse fondée [p. 180] sur une écriture unique au monde,

les idéogrammes. Le génie propre à cette forme d'expression littéraire, avec sa souplesse et sa subtilité d'interprétation qui défie la traduction, imposera plusieurs siècles de gestation aux différentes générations de traducteurs indiens et chinois occupés à rendre dans cette langue des concepts qui lui étaient parfaitement étrangers dans un vocabulaire à la sémantique déjà particulièrement chargée, notamment dans le domaine philosophique et religieux.

Enfin, lors de son introduction au Japon en provenance de la Chine, le bouddhisme trouvera un terrain vierge de toute écriture, comme au Tibet, mais il résoudra ce problème d'une manière toute différente : les textes bouddhiques chinois ne seront, en effet, pas traduits dans la langue japonaise mais transmis tels quels, imposant ainsi aux Japonais un effort incroyable de dédoublement intellectuel, sans doute sans parallèle dans l'Histoire.

Cette faculté remarquable du bouddhisme à s'adapter ou à s'imposer dans des contextes culturels aussi différents - sans avoir à verser une goutte de sang, notons-le - s'explique, tout d'abord, par l'universalité de son message : la constatation de la souffrance inhérente à toute forme d'existence et la proposition d'une voie permettant d'y échapper ne peuvent que toucher n'importe quel individu un tant soit peu sensible à sa condition existentielle, et cela sous quelque latitude et à quelque siècle que ce soit. D'autre part, le bouddhisme a toujours prôné un parfait libéralisme : le bouddha lui-même refusait que l'on adhère à son enseignement par seul respect de sa personne. La méthode qu'il propose est éminemment pragmatique : il s'agit bel et bien d'une *voie*, dans laquelle il n'appartient qu'aux individus de s'y engager ou non, à l'image d'un patient qui suit fidèlement la thérapie proposée par son médecin, quitte à changer de thérapeute si celui-ci ne lui convient plus. Le but même de cette voie n'impose aucune soumission, ni même aucune identification à un Tout-autre : il ne s'agit de rien d'autre que de réaliser soi-même la même expérience que celle du Buddha. L'un des autres facteurs de ce libéralisme ayant contribué au succès du bouddhisme en dehors de son cadre d'origine est l'absence de magistère centralisé : il n'y a pas de pape du bouddhisme, ni même de prêtres à qui serait réservée l'habilité à donner des sacrements. Chaque communauté pourra donc s'organiser en fonction de ses conditions d'existence particulières, avec ses structures propres. [p. 181]

Face à cette grande latitude d'adaptation, on ne peut que s'étonner de l'expansion unilatérale du bouddhisme en direction de l'Orient, sans jamais affecter de manière sensible le monde occidental, du moins jusqu'à l'époque contemporaine. Si l'on compare le mode de cette expansion avec celui de la «Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident» - pour

reprendre le titre du livre si instructif d'Henri de Lubac - on notera immédiatement des divergences significatives. Dans la presque totalité des cas, le bouddhisme a gagné ses nouvelles terres d'élection «par le haut», c'est-à-dire que son introduction en de nouveaux pays fut patronnée par les souverains de ces pays eux-mêmes, et il lui fallut ensuite longtemps, parfois plusieurs siècles, avant de se répandre dans le gros des populations. En outre, cette diffusion fut le fait des bouddhistes eux-mêmes, animés d'un réel zèle missionnaire, seul à même de les inciter à de longs et pénibles voyages pour s'installer en pays étrangers et s'efforcer d'y apprendre une langue nouvelle. Aucun de ces missionnaires ne semblent pourtant avoir pris la route de l'Occident, alors même qu'en sens inverse la liaison s'était faite de manière effective, par les routes commerciales notamment.

Au contraire, si les premiers contacts significatifs entre la sphère bouddhique et le monde occidental sont bien le fait de missionnaires, ces derniers étaient occidentaux et chrétiens. Lorsque ceux-ci, les catholiques notamment, s'établirent au Japon au XVI<sup>e</sup> siècle, ils rassemblèrent sur le bouddhisme une information d'une certaine qualité mais qui ne suscita aucun intérêt à Rome, la papauté cherchant à évangéliser de nouveaux territoires sans se soucier d'étudier les religions indigènes. Pratiquement, il faudra attendre le début du XIX<sup>e</sup> siècle pour qu'un réel intérêt envers le bouddhisme éclore en Occident, non pas dans une démarche d'inspiration religieuse, mais par le biais scientifique de la recherche philologique. La place manquerait ici pour retracer dans le détail l'histoire de cette découverte, dûe en grande partie au monde académique francophone. Il faut néanmoins mentionner ici quelques noms, et avant tout celui d'Eugène Burnouf (1801-1852), professeur au Collège de France, considéré à juste titre comme le père des études bouddhiques en Europe, et donc en Occident. Car si le sanskrit était déjà maîtrisé en Europe dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est à Burnouf que l'on doit l'exploration de la littérature sanskrite proprement dite. C'est à lui aussi que revient le mérite d'avoir découvert l'importance [p. 182] du pâli, un dérivé du sanskrit, pour remonter aux sources du bouddhisme indien, le canon bouddhique pâli étant le plus ancien conservé dans son intégralité. Burnouf établit enfin le lien entre la littérature bouddhique sanskrite et les traductions de ces textes en chinois et en tibétain. Grâce à lui, l'Occident prenait conscience de l'homogénéité du bouddhisme dans sa diversité, autour des deux axes principaux de son développement : le Theravâda et son canon pâli, encore pratiqué au Sri Lanka et en Indochine, d'une part; le Grand Véhicule (*Mahâyana*), fondé sur le canon

sanskrit et ses traductions tibétaines ou chinoises, dans l'Himalaya et tout l'Extrême-Orient, d'autre part.

La paternité des études bouddhiques tibétaines est celle du Hongrois Körösi Csoma Sándor (1784-1842), suivit de près par le Russe Jakov Ivanovic Shmidt (1779-1847) et le Français Philippe-Edouard Foucaux (1811-1894). Quant aux études bouddhiques chinoises, elles furent amorcées par deux autres Français, Abel Rémusat (1788-1832) et Stanislas Julien (1797-1873). A l'exception notable de Csoma, ces chercheurs étaient avant tout des hommes de cabinet, sans aucune connaissance du terrain, et ils ne professaient aucun velléité de vouloir adopter le bouddhisme comme voie religieuse personnelle. L'écho de leurs recherches devait fatalement se limiter, pour l'essentiel, au cercle relativement étroit du monde académique, ce qui n'enlève d'ailleurs rien à la qualité de leur travail, d'autant plus admirable si l'on tient compte de la pauvreté des moyens alors à leur disposition. Qu'on imagine, en effet, les efforts consentis pour recopier à la main des manuscrits rédigés dans des écritures dont il fallut tout d'abord trouver la clef, alors que le chercheur d'aujourd'hui n'a qu'à tendre la main pour trouver côte à côte dans les bibliothèques universitaires, quand ce n'est pas sur les réseaux électroniques des «autoroutes de l'information», les éditions modernes et critiques de l'ensemble de tous les canons des Écritures bouddhiques, accompagnés d'instruments de travail - dictionnaire et index - qui leur facilitent grandement la tâche.

Le rayonnement de ses pionniers devait même atteindre des pays aussi éloignés que le Japon, lequel devait s'ouvrir à l'Occident lors de la restauration impériale de Meiji (1868). Les écoles bouddhiques japonaises, et singulièrement l'École Véritable de la Terre Pure (*Jōdo-Shinshū*), envoyèrent en Europe de jeunes religieux afin de les former à la philologie bouddhique indienne [p. 183] pour pouvoir accéder aux originaux de leurs textes sacrés, jusque là connus sous leurs seules traductions chinoises. Quel paradoxe remarquable que l'Occident fasse la leçon aux dépositaires mêmes de la tradition bouddhique ! L'indianiste Friedrich Max Müller (1823-1900), qui forma à Oxford le Japonais Nanjō Bun'yū (1849-1927), lui-même père des études sanskrites modernes au Japon, allait jusqu'à s'ériger en censeur de l'orthodoxie bouddhique en écrivant :

N'est-il pas grandement temps d'apprendre aux millions de Japonais qui professent la religion buddhique que cette doctrine d'Amitābha et toute celle du Mahāyana ne sont que des formes secondaires du buddhisme, une corruption de la pure doctrine (... ..) Pourquoi n'auraient-ils pas des traductions japonaises des meilleures parties de la vraie doctrine du Buddha, qui élèveraient leur esprit et leur donneraient une religion dont ils n'auraient pas à rougir? (*Textes sanskrits découverts au Japon*, AMG 2, 1881, p. 29)

On comprend que, dans ces conditions, les étudiants japonais en Europe à la fin du XIX<sup>e</sup> n'aient guère été en mesure de faire connaître leur tradition religieuse à leurs hôtes occidentaux, même si d'autres indianistes, comme le Français Sylvain Lévi (1863-1935), devaient témoigner de beaucoup plus de compréhension à l'égard de leurs élèves nippons.

Si les études bouddhiques académiques n'étaient pas susceptibles de toucher un public de néophytes, elles ne furent cependant pas sans conséquences sur l'apparition d'un certain engouement pour la religion du Buddha. Ce phénomène prend son origine dans la Société Théosophique, fondée en 1875 à New York par une Russe, Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), et un Américain, le colonel Henry Steel Olcott (1832-1907). Pour avoir lu des passages des Écritures bouddhiques tibétaines traduites et publiées par Körösi Csoma Sándor, Blavatsky prétendait avoir été initiée par une mystérieuse «Fraternité Blanche» de sages résidant au Tibet, dont la doctrine consistait en une sorte de messianisme mâtiné de certains éléments bouddhiques, le tout noyé dans un jargon pseudo ésotérique. Malgré ses invraisemblances, le message de la Société Théosophique devait connaître un réel succès auprès d'un certain public, d'autant plus avide de merveilleux qu'il se sentait désemparé face à la crise spirituelle accompagnant la révolution industrielle.

La crise spirituelle ayant favorisé le développement de la Société Théosophique connaissait déjà un écho significatif chez des philosophes allemands [p. 184] tels Arthur Schopenhauer (1788-1860) ou Friedrich Nietzsche (1844-1900), qui, dans leur critique du christianisme, citèrent en exemple la «sagesse» et le «réalisme» du bouddhisme. Cependant, les emprunts au bouddhisme par l'Occident pour se créer un douteux «supplément d'âme» devaient se poursuivre au cours des décennies, à l'exemple, plus près de nous, du trop fameux «lama» Lobsang Rampa et de son best-seller «Le Troisième œil», œuvre en fait d'un plombier anglais, Cyril Henry Hoskins (1911-1981), qui bénéficiera toujours d'un public convaincu, même après les démentis formels publiés par les plus hautes instances bouddhiques, dont le Dalai-Lama. Quoi qu'il en soit, la Société Théosophique allait jouir d'un prestige certain et elle attira en son sein, même passagèrement, des célébrités telles que Krishnamurti (1895-1986), Rudolf Steiner (1861-1925), qui fonda ensuite la Société Anthroposophique établie près de Bâle, et Christmas Humphreys (1901-1983), dont la Loge Bouddhique, devenue ensuite la Société Bouddhique, à Londres, devait constituer pendant des décennies l'un des principaux centres d'information sur le bouddhisme en Europe.

L'époque du développement de la Société Théosophique correspond à celle du colonialisme britannique en Inde et au Sri Lanka, où se rendirent Blavatsky et Olcott. Ce dernier ne se contenta pas de créer le drapeau bouddhique, qui devait finalement être adopté par tous les pays bouddhiques, mais il contribua aussi positivement à la revitalisation du bouddhisme au Sri Lanka. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que les premiers occidentaux à recevoir l'ordination bouddhique le firent dans le cadre du Theravâda. Ce fut tout d'abord le britannique Allan Bennett (1872-1923), ordonné en Birmanie en 1901, sous le nom d'Ananda Metteyya. Il fut suivi par l'Allemand Anton Gueth (1878-1957), ordonné, en Birmanie également (1903), sous le nom de Nyanatiloka. Ce dernier devait fonder un monastère en Suisse et il organisa à Lausanne la première ordination bouddhique sur sol non asiatique (1910). Si le Theravâda attirait tellement les esprits anglo-saxons, c'est en raison principalement de la relative sobriété de sa liturgie et de l'apparent rationalisme de sa doctrine, par contraste avec le foisonnement du panthéon du Grand Véhicule et la complexité de ses enseignements développés en Extrême-Orient. Les adeptes occidentaux du Theravâda devaient accentuer plus que de raison ces caractéristiques, et certains de leurs émules en arrivèrent à un «néo-bouddhisme», condamné par certains comme [p. 185] «une caricature», «une absurdité condamnable tant au nom de la science qu'à celui de la religion» (Demiéville, 1926).

L'accès pratique de l'Occident au bouddhisme du Grand Véhicule se fit tout d'abord par le biais de la tradition méditative du Zen, représenté par trois des douze écoles du bouddhisme japonais. Ce fut essentiellement l'œuvre du célèbre Suzuki Daisetsu (1870-1966), un des premiers savants japonais à combiner à la fois les méthodes d'études académiques occidentales, nouvellement introduites au Japon, avec la connaissance de l'anglais et la pratique effective du Zen. Ses nombreux ouvrages, principalement consacrés à l'école Rinzai, devaient connaître un grand succès et inspirèrent de nombreuses vocations, mais en dehors de la carrière monastique, Suzuki n'ayant jamais reçu l'ordination. L'un de ses émules les plus connus fut Alan Watts (1915-1973), un Anglais qui s'établit aux États-Unis et ne fut pas sans influence sur le mouvement «beatnik», notamment dans l'œuvre de Jack Kerouac (1922-1969). Après la Seconde Guerre mondiale, le succès du Zen sur le Nouveau Continent amena certains maîtres japonais à s'y établir, donnant le jour à plusieurs centres ayant développé leur propre lignée d'ordination. En Europe, l'introduction du Zen est dûe principalement à Deshimaru Taisen (1914-1982), de l'école Sôtô, installé à Paris dès 1967 et fondateur de l'Association Zen d'Europe.

Pendant des décennies, la seule institution occidentale d'inspiration tibétaine avait été l'Arya Maitreya Mandala, fondé par un Allemand, Ernst Lothar Hoffmann (1898-1985), plus connu sous le nom de Lama Anagarika Govinda, qui avait reçu l'ordination de tertiaire (*anagarika*) du Theravâda à Ceylan, avant de parcourir l'Himalaya et d'adhérer au bouddhisme tibétain. Mais l'occupation du Tibet par la Chine dès 1950, et l'exil qui suivit la révolte de 1959, conduisit plusieurs maîtres tibétains à s'installer en Occident, aussi bien en Amérique qu'en Europe. Pour ne nous en tenir qu'à l'Ancien Continent, il convient de mentionner le succès tout à fait remarquable des Kagyudpa, l'une des quatre écoles principales du bouddhisme tibétain, et plus spécialement de sa branche Karmapa, qui compte aujourd'hui, pour la France seule, une soixantaine de monastères et de centres, grâce, notamment, aux efforts du maître Kalu Rimpoche (1905-1989). Lama d'un niveau spirituel unanimement reconnu, celui-ci visita la [p. 186] France pour la 1<sup>ère</sup> fois en 1971, et, dès 1976, il put y inaugurer une retraite de réclusion méditative de trois ans, trois mois et trois jours, la première sur sol européen. Un autre religieux de la même école, Trungpa Rimpoche (1939-1987), fut un auteur prolifique, qui établit un monastère important en Ecosse (1968), avant de renoncer deux ans plus tard à ses vœux monastiques et de s'établir en Californie. Sa vie mouvementée, pour ne pas dire scandaleuse, fut attribuée par les mieux intentionnés à ses talents de maître tantrique. Toujours est-il qu'il fut le premier, et peut-être le dernier, maître asiatique à se fondre avec autant d'enthousiasme dans la culture occidentale contemporaine en ce qu'elle peut présenter de plus extrême, ses disciples perpétuant aujourd'hui son œuvre dans des communautés modernes et bien organisées.

Une des autres écoles tibétaines, les Gelugpa, éminemment représentée par le Dalai-Lama (né en 1935), s'est également bien établie en Europe, quoique de manière plus conventionnelle. La Suisse occupa une place importante dans cette implantation, puisque l'un des premiers monastères Gelugpa fut établi à Rikon, près de Winterthur, où fut invité Geshe Rabten (1920-1986), un lama particulièrement savant. Le monastère de Rikon était surtout destiné à la communauté tibétaine réfugiée en Suisse, mais en 1976, Geshe Rabten inaugura le premier cursus européen d'études bouddhiques tibétaines menant au grade de *geshe* (docteur), et, l'année suivante, il fonda au Mont-Pèlerin, à l'attention des étudiants occidentaux, le monastère qui porte aujourd'hui son nom.

En 1989, l'attribution du Prix Nobel de la paix au Dalai-Lama, personnalité attachante s'il en est, eut pour effet de susciter un intérêt nouveau pour le bouddhisme, au point que l'on a pu parler d'une véritable «bouddhamania», celle-ci connaissant un regain avec le film *Little*

*Buddha* de Bertoluci. Sans doute ne s'agit-il, en grande partie, que d'un feu de paille, semblable à l'engouement pour les religions orientales ayant fleuri dans les années 1970 à la suite du mouvement hippie du «Flower Power». Mais une fois cette mode retombée, force est de constater que de nouveaux Occidentaux se sont effectivement engagés sur la voie bouddhique, confirmant ainsi la réelle implantation, même modeste, de l'enseignement du Buddha en Occident, plus de vingt-cinq siècles après la mort du «Grand Silencieux».

On pourrait enfin mentionner les communautés «ethniques», c'est-à-dire les [p. 187] organisations bouddhiques constituées en Occident par les populations asiatiques émigrées, particulièrement représentées en France par les pays d'Indochine. Mais celles-ci se sont développées pratiquement en vase clos, sans grands contacts avec les occidentaux, du moins jusqu'à un temps très récent.

Cette évocation extrêmement succincte de la diffusion du bouddhisme hors d'Asie ne doit pas cacher la somme d'efforts, de désillusions, voire de souffrances, auxquels ont consenti un nombre croissant d'individus pour s'initier à cette voie spirituelle, qu'il leur a fallu tout d'abord aller chercher loin de l'Occident avant qu'elle ne puisse venir, tout récemment, à eux.

\*

[p. 188]

Ma découverte du bouddhisme

Face à cette véritable épopée, l'intérêt du parcours bouddhique du signataire de ces lignes ne semble guère résider que dans son extrême banalité. Et il fallait bien toute l'insistance d'un Bernard Crettaz pour que j'entreprenne de me retourner sur mon itinéraire, qui remonte déjà, à mon grand étonnement, à près d'une trentaine d'années. Mon premier contact avec le bouddhisme se fit, en effet, à travers une série d'émissions télévisées réalisée en 1969 par le journaliste Arnaud Desjardins et consacrée aux religieux tibétains réfugiés en Inde. Intitulée *Le message des Tibétains*, cette série remarquable fut accompagnée de la publication d'un livre qui l'était moins, mais qui fut néanmoins pour moi l'amorce d'une recherche livresque déterminante. Cette série de lectures se fit au hasard du voisinage des livres consacrés au Tibet, au bouddhisme et à l'orientalisme en général, tels qu'ils se trouvaient rangés sur les rayons de la vénérable Société de Lecture de Genève. Malgré le cours hasardeux de ces lectures, celles-ci s'enchaînèrent d'une manière particulièrement heureuse pour me faire pénétrer dans les arcanes d'une pensée totalement étrangère au monde dans lequel je vivais. Assez rapidement, je fus conquis par les principes universaux du bouddhisme, ceux-là même



que partagent toutes les écoles se réclamant de l'enseignement du Buddha, du Sri Lanka jusqu'au Japon, en passant par la Chine et l'Himalaya. Ici, il me faut mentionner au moins un ouvrage, *L'enseignement du Bouddha* du vénérable Walpola Rahula (1906-1997), lequel a su rendre d'une manière particulièrement adéquate l'esprit même du bouddhisme, par delà la diversité de ses différentes écoles. Aujourd'hui encore, la relecture de ce livre, quand même assez touffu, me procure toujours un retour aux sources particulièrement rafraîchissant.

Cependant, cette période de lectures était aussi celle de l'instruction religieuse qui me préparait à la confirmation protestante, que je fis avec d'autant plus de conviction que le bouddhisme m'apportait un éclairage nouveau et enrichissant sur les Evangiles. Il me semblait même que je n'aurais pas pu adhérer aussi bien au christianisme sans cet éclairage venu d'ailleurs. Ce paradoxe apparent ne doit pas étonner outre mesure, si l'on tient compte de ce libéralisme du bouddhisme, déjà mentionné plus haut, qui ne m'imposait rien d'autre que ce que j'assimilais par moi-même. Mais, à la réflexion, je devais bientôt prendre conscience que j'étais, de fait, devenu bouddhiste, car ma vision du monde était bel et bien devenue, insensiblement, celle du bouddhisme. [p. 189] De cette découverte, je ne garde que le souvenir d'un certain étonnement, qui ne s'accompagna pourtant d'aucune crise spirituelle. Cette sérénité face un évènement qui aurait effectivement pu se révéler traumatisant me venait pour une bonne part de ce bon sens dans lequel baigne l'enseignement bouddhique tout entier. Mais, d'autre part, elle prenait également appui sur la réflexion d'un auteur que l'on s'étonnera peut-être de voir cité ici : Albert Einstein. Dans son livre *Comment je vois le monde (Mein Weltbild)*, celui-ci décrivait en effet sa conception du religieux en l'articulant autour de trois types de religion. Le plus élevé à ses yeux était celui qu'il dénommait «religion cosmique», la religion constituée qui s'en approchait le plus étant, toujours selon Einstein, le bouddhisme, précisément. Aussi naïf que cela puisse paraître, un tel témoignage, venant d'une autorité aussi prestigieuse et scientifique qu'Einstein, me rassura profondément, en me confortant dans le sentiment que mon itinéraire bouddhique n'était pas un fourvoiement.

Concevoir le monde à travers la vision bouddhique des choses représentait certes une étape capitale, et, à vrai dire, la plus importante que fasse un bouddhiste. Mais je sentais aussi le besoin de trouver le moyen de m'engager pratiquement sur cette voie. Mon intérêt personnel se portait alors, on l'a vu, sur le bouddhisme tibétain. Mais les opportunités de rencontrer des maîtres compétents étaient, à cette époque, des plus réduites. Je saisisais cependant chaque occasion qui se présentait de m'approcher davantage de cette voie. En 1969 déjà, une exposition consacrée à l'art tibétain s'était tenue à la Salle des Casemates. Puis, au tout début

de 1970, une série de conférence sur «Le langage symbolique de la peinture tibétaine» fut donnée au Musée d'ethnographie par le chanoine Jean Eracle (1930-2005). Peu après, celui-ci fut amené à introduire la conférence donnée, à la Salle des Abeilles, par Jhampa Gyamtso, un Tibétain docteur en bouddhisme établi à Paris. À l'issue de cette conférence, je rencontrai Jean Eracle, dont la presse m'avait appris la conversion au bouddhisme, et je lui fis part de mon intérêt à en apprendre plus sur la pratique bouddhique. Rendez-vous fut alors pris, et je lui rendis visite dans son bureau capharnaüm du Musée d'ethnographie. Celui qui était devenu le «Vénérable Eracle» entreprit alors de me brosser un large descriptif des écoles bouddhiques japonaises: le Japon bénéficie en effet de cette situation privilégiée que l'ensemble des diverses formes du bouddhisme sont effectivement représentées sur son sol. Sans doute Jean Eracle mit-il tout son talent pédagogique dans cette présentation, [p. 190] qui s'enchaînait de manière de plus en plus captivante. Il termina son exposé par une description de l'École véritable de la Terre Pure (*Jôdo-Shinshû*, abr. *Shinshû*), celle-la même à laquelle il avait adhéré. En guise de conclusion, il me remit un exemplaire d'un petit livre qu'il avait lui-même édité, une traduction française par Yamada Osamu (1924-1987) d'un texte très connu au Japon, le *Tannishô* (*Notes déplorant les divergences*). Celui-ci est un recueil de l'enseignement oral de Shinran (1173-1263), le fondateur du Shinshû, et sa lecture m'amena tout droit à la conclusion que c'était là la forme du bouddhisme qui me convenait. J'imagine l'agacement susceptible de saisir le lecteur à l'exposé de ce qui peut apparaître rétrospectivement comme de trop benoîtes évidences de ma part. Pourtant, c'est bien ce qui se produisit. Il m'apparut que toute mon introduction livresque au bouddhisme trouvait dans l'enseignement de Shinran l'aboutissement qu'elle attendait. Très précisément, c'est le chapitre XVI du *Tanni-shô* qui emporta ce qu'il faut bien appeler mon adhésion. Ce chapitre évoque, en particulier, la notion de *jinen*, un mot sino-japonais particulièrement riche, qui signifie notamment «naturel» et «spontanéité». Ce concept, qui se trouve au cœur de la doctrine et de la pratique du Shinshû, me paraissait rendre de façon particulièrement adéquate l'essence du bouddhisme, en ce qu'il propose une voie de libération fondée sur la reconnaissance profonde de la réalité des choses telles qu'elles sont effectivement, et non pas telles que nous les prenons, en fonction de nos vellétés.

Quoi qu'il en soit, je me rendis pour la première fois au petit «Temple de la Foi Sereine» (*Shingyôji*), que le vénérable Eracle avait alors établi chez des particuliers, à Burtigny dans le canton de Vaud. On imaginera facilement mon saisissement lorsque je me retrouvai assis face une statue dorée du Buddha Amida entourée de luminaires et devant laquelle s'élevaient des

volutes d'encens, alors que ma pratique protestante n'avait guère connu que le cadre dépouillé de la cathédrale Saint-Pierre, où l'on ne se serait même pas aventuré à allumer une bougie. Mais il faut admettre que les règles de l'iconographie bouddhique sont particulièrement efficaces, et je reconnus bien vite dans cette image non pas l'incarnation idolâtre du Buddha mais l'évocation sereine de celui qui représente à la fois le maître de l'enseignement et l'idéal auquel je tendais. C'est là que je prononçai la «Prise des refuges» dans les Trois Joyaux, que sont le Buddha, son enseignement et sa communauté, acte par lequel se manifestait de manière formelle mon adhésion au bouddhisme. [p. 191]

A ma demande, Jean Eracle entreprit également de m'initier au rudiment du tibétain classique ainsi qu'à la recherche élémentaire des caractères chinois dans les dictionnaires. Et ce fut un réel émerveillement pour moi, lorsque je parvins à déchiffrer mot à mot mon premier texte d'exercice en tibétain, un rituel de méditation consacré au bodhisattva Avalokitesvara, la personnification de l'idéal altruiste du Grand Véhicule. Tributaire jusque là de traductions, voire de traductions de traductions, je pouvais enfin lire par moi même des textes originaux, tels qu'ils avaient été rédigés plusieurs siècles auparavant par des auteurs appartenant à une culture ethnique totalement différente de la mienne, mais inspirés par la même démarche religieuse. Sans doute, le temps nécessaire à cet apprentissage ne fut-il pas sans liens avec les résultats médiocres de ma fin de scolarité. Mais lorsque le moment se présenta - enfin - d'aborder les études universitaires, mon choix était fait, et c'est ainsi que je me rendis à l'Université de Lausanne, laquelle, dans le cadre de la Faculté des lettres, dispensait un cursus quasiment unique en son genre. Intitulé «certificat d'études bouddhiques», ce programme proposait, ni plus ni moins, que l'apprentissage des quatre langues canoniques du bouddhisme: pâli, sanskrit, tibétain et chinois, le tout accompagné d'une introduction doctrinale et historique. Encore, ce cursus ne remplissait-il que deux des trois branches d'études imposées aux étudiants, la troisième étant laissée à leur libre choix. Je choisis l'histoire de l'art, qui me semblait un bon apprentissage d'universalité, et aussi parce qu'y trouvait place un enseignement en muséologie. Comme collégien, j'avais effectivement déjà eu la chance de pouvoir collaborer comme auxiliaire au Musée d'ethnographie durant les vacances d'été, un travail qui m'était apparu comme particulièrement attractif de par l'ouverture au Monde qu'il offrait. L'apprentissage des quatre langues bouddhiques pourrait paraître une véritable gageure, et j'aurais sans doute hésité à m'y lancer s'il n'avait été dirigé par le professeur Jacques May, qui fut bien pour moi un véritable «guru» dans ma carrière académique: en effet, à l'image des maîtres orientaux, il alliait un savoir exhaustif et

universaliste avec un réel souci de la progression de ses étudiants. Mon contact avec ces quatre langues se fit avec un bonheur varié. En effet, si le pâli, le sanskrit et le tibétain peuvent former un tronc commun, le chinois, lui, constitue un univers totalement séparé, faisant appel à des ressources intellectuelles complètement différentes, presque incompatibles avec celles requises pour la sphère d'étude indo-tibétaine. Or c'était surtout [p. 192] cette dernière que favorisait le cursus de Lausanne. L'introduction au chinois fut donc aussi succincte et pragmatique que notre immersion dans les textes originaux fut rapide et efficace. Je découvris ainsi dans le chinois bouddhique une source inépuisable d'enrichissement, puisque non seulement il donne accès à une littérature océanique, qui s'étend depuis le début de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours pratiquement, mais qu'il fut aussi pendant des siècles l'écriture des maîtres bouddhiques japonais.

Par la suite, je poursuivis à l'Université de Genève, avec une licence en études des religions et un doctorat en japonologie. L'étude des religions, alors sous la houlette éclairée du professeur Jean Rudhardt, devait m'ouvrir à d'autres méthodologies des sciences humaines, qui complétèrent de manière heureuse la formation plutôt littéraire qui avait été la mienne jusque là.

Entre-temps, j'eus l'occasion de découvrir pour la première fois l'Asie, en 1977, au cours de différents voyages en Corée, au Japon et au Laddhak. Au cours de l'automne de la même année, je retournai au Japon afin d'y recevoir l'ordination (*tokudo*) au Hōpa-Honganji de Kyōto, le temple-mère de la principale branche du Jōdo-Shinshū. Et dix ans plus tard, je recevais la maîtrise (*kyōshi*) en ce même temple. Il convient ici de signaler une différence fondamentale entre l'ordination bouddhique telle qu'elle est pratiquée dans les pays du Theravāda et celle en usage dans les pays de l'Extrême-Orient. Dans le premier cas, l'ordination comprend tout à la fois la tonsure, la vêtue et la prise des vœux monastiques, ces derniers imposant de conserver par la suite en permanence la tonsure ainsi que le port du costume religieux. En Chine et au Japon, par contre, l'ordination comprend également la tonsure et la vêtue, mais elle est distincte de la prise des vœux. Tant et si bien que si tous les moines sont bonzes, tous les bonzes ne sont pas moines. Shinran lui-même, le fondateur du Shinshū, en était venu à considérer que la discipline monastique était devenue caduque, si bien que ses disciples furent effectivement dispensés de la prise des vœux monastiques, ce qui leur permettait notamment de se marier, les temples se transmettant dès lors de père en fils. De plus, en 1872, le gouvernement japonais donna aux bonzes l'autorisation de ne pas conserver la tonsure. De sorte que la plupart des bonzes japonais d'aujourd'hui ne sont

tonsurés qu'au moment de l'ordination, où ils reçoivent également le costume avec le surplis bouddhique (*kesa*) qui le caractérise, mais qu'ils ne porteront qu'au cours des liturgies, le reste de leur existence s'organisant un peu à la manière des pasteurs de chez nous. Ce type d'organisation [p. 193] ecclésiale me convenait parfaitement bien, puisque, de toute façon, les conditions d'existence en Europe m'interdisait une vie monastique, un problème qui a par ailleurs longtemps affecté l'implantation de la communauté Theravâda sur sol européen.

La nécessité de l'ordination s'était imposée à moi d'abord comme un moyen de me rattacher organiquement à une communauté bouddhique vivante et reconnue. Je n'étais en effet que trop conscient du nombre important de «guru» occidentaux autoproclamés, qui ne pouvaient se réclamer d'aucune filiation authentique, avec tous les débordements que l'on peut malheureusement imaginer.

Mais il y avait plus. Bouddhiste en Europe, je me retrouvai aliéné à la fois de mes racines religieuses originelles et de la communauté bouddhique d'Asie. C'est là, évidemment, que se pose tout le problème de l'acculturation d'une nouvelle pensée dans une terre étrangère, un phénomène dont je souligne toujours l'importance à ceux qui découvrent le bouddhisme à leur tour. Le processus plus ou moins rapide de l'adhésion au bouddhisme s'accompagne inévitablement, d'une réévaluation de la mémoire, notamment culturelle et religieuse, du néophyte. Et c'est ici qu'il s'agit de ne pas «jeter le bébé avec l'eau du bain». Pour ne prendre qu'un exemple, je peux entrer aujourd'hui dans l'une ou l'autre de ces abbayes romanes ou cathédrales gothiques qui enracent notre Europe dans sa mémoire séculaire et comprendre encore la foi merveilleuse qui les a construites. Cette foi qui ne m'anime plus, je la connais pourtant, et je la reconnais aussi, non seulement chez ses adeptes, mais également dans les racines qui sont et seront toujours les miennes. C'est comme une langue qui ne me parle plus, mais que je comprends encore. Par contre, j'ai aussi pu découvrir, notamment dans l'art bouddhique, un nouvel héritage, qui ne m'était apparemment pas destiné. Ce n'est pas de l'art japonais, tibétain ou chinois, mais de l'art bouddhique que je contemple dans les temples d'Asie. De même, l'exercice de la liturgie se révéla particulièrement enrichissant. A ce propos, on pourra s'étonner qu'en Occident nous célébrions cette liturgie dans sa forme originelle et non pas en traduction. En fait, au Japon même, les textes liturgiques tirés des Ecritures chinoises sont également récités dans une prononciation sino-japonaise sans être traduits en japonais. Cela tient au génie propre de l'écriture chinoise, dont la traduction se révèle par trop réductrice face à la multiplicité d'interprétations possibles. [p. 194] C'est pour conserver tout ce potentiel sémantique, que les textes sont ainsi psalmodiés tels quels, les

traductions étant réservées à l'étude et à l'exégèse. Ainsi, lors de la récitation liturgique, on redonne voix à des paroles qui résonnent inchangées à travers les siècles, les pays et les continents.

Ce phénomène d'acculturation me paraît assez remarquable. Car lors de l'implantation du bouddhisme hors de l'Inde, ses missionnaires apportaient avec eux leur culture bouddhique, qu'ils partagèrent avec les communautés nouvelles qui se créèrent autour d'eux. Le terreau d'origine accompagnait, en quelque sorte, la plante exotique nouvellement importée. Dans le cadre de l'Occident, ce sont les Occidentaux qui sont allés chercher le lotus bouddhique et qui ont bien dû essayer de l'acclimater à nos latitudes. Du moins cela a-t-il été vrai dans un premier temps, la situation évoluant actuellement, notamment au contact des communautés monastiques tibétaines en exil. C'est à cette alchimie subtile et délicate, dont il ne faudrait pas sous-estimer l'importance, qu'a contribué directement l'ordination qui faisait de moi un religieux bouddhique. Elle m'a en effet permis d'établir les marques de mon nouvel horizon, notamment par l'expérience *in situ* d'une civilisation étrangère, celle du Japon, qui ne sera jamais la mienne, mais qui m'a servi de filtre pour départager ce qui appartenait en propre à l'héritage bouddhique et ce qui aurait pu relever du simple exotisme.

On remarquera, d'ailleurs, que la diffusion de la forme Shinshû du bouddhisme en Europe présente des caractéristiques propres. En effet, le Shinshû constituait la dénomination religieuse japonaise la plus importante lorsque les premiers émigrants nippons ont quitté leur pays à la fin du siècle dernier. Dès 1889, le Shinshû s'implanta ainsi à Hawaï, puis, dix ans plus tard, sur le continent américain. Or ces communautés vivaient essentiellement fermées sur elles-mêmes, y compris après que leurs membres aient acquis la nationalité américaine. L'ordination dans le Shinshû, à Hawaï en 1924 d'un Anglais, Ernest Shinkaku Hunt (1876-1967), représente un phénomène tout à fait isolé. Il en va de même, d'ailleurs, de la cérémonie célébrée par deux religieux japonais du Shinshû au Musée Guimet de Paris en 1891 déjà. Mais en outre, à la suite de leur internement durant la Seconde Guerre mondiale, les Américains de descendance japonaise s'efforcèrent de se fondre totalement dans le «American Way of Life», la bannière étoilée prenant place dans les temples au côté de l'image du Buddha, et la liturgie s'inspirant directement de celle des Eglises protestantes. [p. 195] Aujourd'hui encore, le Shinshû américain, qui s'intitule lui-même, de manière significative, «Buddhist Churches of America», ne compte qu'une poignée de fidèles chez les occidentaux, alors même que les communautés bouddhiques tibétaines, ou celles du Zen, connaissent un réel succès auprès d'eux. En Europe, la présence des Japonais demeure

éphémère en fonction de leurs activités professionnelles, mais sans émigrer. La présence du Shinshû s'y cantonne donc actuellement à l'activité des Occidentaux qui y ont adhéré d'eux-mêmes au prix d'un relatif isolement.

A la réflexion, je constate aujourd'hui que mon parcours bouddhique ne fut pas tant le fait d'une recherche que d'une découverte. Somme toute, à l'âge qui était le mien, ce trajet s'inscrivit dans l'apprentissage du Monde qui peut être celui de n'importe quel jeune d'aujourd'hui, à cette différence près, j'en suis conscient aussi, qu'il se déroula dans un concours de circonstances pas si banales.

#### Lectures conseillées

Batchelor, Stephen : *The Awakening of the West, The Encounter of Buddhism and Western Culture*; Berkeley, Parallax Press, 1994.

Demiéville, Paul : «L'état actuel des études bouddhiques»; *Revue de théologie et de philosophie*, n.s., tome 14, N° 61 (Lausanne, 1926), p. 43-65.

De Jong, Jan Willem: *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*; Tôkyô, Kôsei Publishing Company, 1997.

Harvey, Peter : *Le bouddhisme : Enseignements, histoire, pratiques*; Paris, Seuil, 1993.

Lubac, Henri de : *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (1952); rééd. *Œuvres complètes*, t. XXII; Paris, Cerf, 2000.

May, Jacques : «Études bouddhiques : domaine, disciplines, perspectives»; *Études de lettres*, série III, t. 6, N° 4 (Université de Lausanne, 1973).

*Le Monde du bouddhisme*; Paris, Bordas, 1984.

Rahula, Walpola : *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*; Paris, Éditions du Seuil, 1961.

Snelling, John : *The Buddhist Handbook : A Complete Guide to Buddhist Teaching, Practice, History and Schools*; London, Century, 1987.

Yamamoto, Kôshô : *Buddhism in Europe*; Ube, The Karibunko, 1967.