

Les Livrets du Refuge

Centre Bouddhique d'étude et de méditation



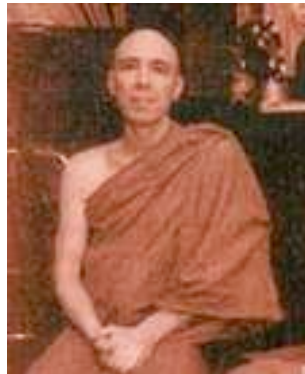
*Qu'est-il arrivé
au Sangha monastique ?*

Traduit de l'anglais par Pierre Dupin

Bhikkhu Bodhi

Textes Choisis n° 5

Bhikkhu Bodhi



Né à New York en 1944, il obtient plusieurs diplômes de philosophie de 1966 à 1972.

Fin 1972, il part au Sri Lanka où il est ordonné moine bouddhiste par feu le Vénérable Balangoda Ananda Maitreya Mahanayaka Thera.

À partir de 1984 il est l'éditeur de la « Buddhist Publications Society » à Kandy et en devient le président en 1988.

Il est auteur, traducteur et éditeur de nombreux livres sur le bouddhisme Theravâda dont les plus importants sont :

- en 1978 : Le Discours totalisant l'ensemble des vues
- en 1993 : Manuel de compréhension de l'Abhidhamma
- en 1995 : Moyens Discours du Bouddha
- en 2000 : Le Recueil des Discours du Bouddha

Il est également membre de la World Academy of Arts and Sciences.

Le traducteur Pierre Dupin a traduit plusieurs auteurs bouddhistes bien connus ; notamment Charles Luk, John Blofeld, Christmas Humphreys et le Professeur D.T Suzuki.

Qu'est-il arrivé au *Sangha* monastique ?

Tout d'abord, il me faut dire, non pas comme une excuse mais comme une explication, qu'il y a seulement deux jours que j'ai appris que j'avais été choisi comme intervenant. Quand on m'en a fait part, je fus un peu désorienté, car je n'avais préparé aucun discours à l'avance. Tout d'abord, je décidai de me faciliter les choses en faisant une présentation basée sur un article que j'avais déjà sous la main. **Mais une déclaration, que la Vénérable Heng Liang avait faite hier à la fin de son exposé, ne cessait de me tourner dans la tête. C'était la phrase : « Si un *Sangha* monastique ne s'établit pas solidement en Amérique, je n'ai pas beaucoup d'espoir pour le *Dhamma* sur ce continent. »**

Aujourd'hui, je me suis réveillé bien avant l'aube et ces mots me revinrent aussitôt à l'esprit. Je sentais que, d'une façon ou d'une autre, il me fallait aborder ce sujet dans ma causerie. Soudain, des idées commencèrent à me venir, à cette heure du petit matin. Je m'assis et commençai à jeter quelques mots sur le papier et très vite une ébauche d'article commença à prendre forme. Grâce à ces activités matinales, je pus taper ces notes à la machine après le déjeuner de midi et je réussis, il y a tout juste dix minutes, à établir un texte auquel me reporter. Ces idées ne sont pas bien organisées, mais je vais tout de même les présenter. Je demande votre indulgence si elles sont un peu désordonnées.

Hier également, quelqu'un a dit que si vous dites à des laïcs que le *Sangha* est supérieur, ils ne sont pas contents et montrent un certain dédain vis-à-vis du *Sangha*. Mais, si vous sortez de vos habitudes pour leur faire sentir qu'ils sont au même niveau que le *Sangha* (du point de vue du *Dhamma*), ils ne voient aucune raison spéciale pour révéler le *Sangha* et, une fois de plus, le *Sangha* monastique perd son rôle spécial de porte-flambeau de l'enseignement du Bouddha.

Alors, comment allons-nous sortir de cette impasse et nous diriger de manière à ce que le *Sangha* puisse assurer son rôle spécial de porte-flambeau du message du Bouddha tout en évitant d'aliéner les laïcs, mais, au contraire, en gagnant leur confiance, leur espoir et leur dévotion ? Ici, aux États unis et peut-être plus largement en Occident, nous nous trouvons dans une situation inhabituelle, comparable seulement peut-être à celle du Japon où le rôle le plus important de l'enseignement dans plusieurs traditions bouddhistes a été accaparé par des laïcs et plus d'une fois cela s'est produit avec la bénédiction des membres du *Sangha* monastique. En fait, il arrive que des maîtres laïques entraînent et même confirment des membres du *Sangha* monastique dans le rôle de professeurs, car ils ont dédié leur vie à cet effet ; pourtant, dans notre monde actuel, nous devons aussi préparer des laïcs sérieux à comprendre, à pratiquer et à enseigner le *Dhamma*, ce qui implique un vrai respect pour leur potentiel de pratiquants et de maîtres. Mais, cela devrait être fait au sein d'un système qui reconnaît le *Sangha* monastique comme gardien du *Dhamma* en tant que « champ de mérite » pour la communauté laïque.

Maintenant, dans un pays de tradition bouddhique comme le Sri Lanka, il n'est pas rare de voir des laïcs devenir des maîtres du *Dhamma*. Ils donnent des conférences, dirigent et instruisent des classes de méditation, et parfois conduisent des retraites ; mais alors, ils sont presque toujours entourés d'un système qui donne la priorité à l'ordre monastique. Normalement, ils ont étudié et se sont entraînés avec des maîtres monastiques et ils continuent à rendre hommage au *Sangha* monastique en tant que tel, pas simplement à des professeurs monastiques individuels.

Si un maître laïque se retourne contre le *Sangha* monastique, les fidèles laïques qui ont foi dans le *Sangha* quitteront ce maître. Et des maîtres de ce genre — il y en a un grand nombre aujourd'hui au Sri Lanka — sont généralement reconnaissables par le caractère idiosyncrasique de leur enseignement.

Dans le bouddhisme traditionnel prémoderne, les rôles des laïcs et des moines sont clairement définis, et il existe aussi une version également clairement définie du *Dhamma* pour chacun d'eux. Cette structure, cependant, peut être rigide et contraignante. Les laïcs considèrent que leur première tâche est d'acquérir des mérites, ce qui va leur assurer une renaissance favorable dans la prochaine existence et de bonnes conditions pour parvenir au but ultime du bouddhisme, le *Nibbāna*. La pratique de ces laïcs, qui va de pair avec cette tâche, est tout d'abord le don (*dāna*), qui consiste généralement à donner de la nourriture aux moines, l'observation des préceptes, la pratique de la dévotion et de courtes périodes de méditation, habituellement les jours d'observance particuliers. La méditation pratiquée est d'abord la remémoration du Bouddha, la remémoration du *Sangha* et la méditation sur l'amour bienveillant. Les bouddhistes laïques d'Asie qui ont subi des influences modernes de l'Occident ont une nouvelle façon de considérer leur rôle et ainsi, alors qu'ils continuent à soutenir l'Ordre monastique et à regarder les moines comme les gardiens du *Dhamma*, ils cherchent aussi à étudier en profondeur et à pratiquer de manière intensive la méditation de vision pénétrante.

Le rôle des moines est, en théorie, l'étude intensive du *Dhamma* et de la méditation, autant que le service pour les laïcs. Ce qui se passe en pratique, cependant, dans la plupart des temples des pays d'Asie d'obédience théravādine, c'est que le rôle d'exercer les services pour les laïcs finit par dominer ; et il est même devenu la fonction majeure des moines dans les temples. Il arrive même que l'étude intensive et profonde du *Dhamma* ait disparu et que la pratique de la méditation ait presque également disparu de telle sorte qu'elle s'est réduite à seulement cinq ou dix minutes d'assise paisible au cours de la pratique dévotionnelle quotidienne.

Les moines de la forêt mettent souvent l'accent sur la méditation dans l'espoir d'atteindre la véritable réalisation.

Malgré tous leurs manquements, dans le bouddhisme asiatique traditionnel, ces activités s'appuient sur un contexte ancien qui implique la confiance dans les trois Joyaux comme objets de dévotion et une vue du monde largement dominée par les sūta et leurs commentaires. Cela repose sur une confiance solide en la Loi du *kamma* et de la renaissance et sur une recherche de *Nibbāna* en tant qu'état de réalisation transcendant le monde.

En revanche, les Occidentaux modernes approchent le *Dhamma* avec une attitude de la conscience entièrement différente. En général, ils jouissent d'un niveau d'éducation bien plus élevé que les bouddhistes traditionnels de village. De nombreux Occidentaux ont lu beaucoup d'ouvrages sur la psychologie et sur les sujets que l'on peut regrouper sous le titre de « spiritualité » et de « conscience supérieure ». Ils approchent aussi le *Dhamma* avec divers problèmes à l'esprit et c'est pourquoi, très naturellement, ils recherchent des solutions variées.

Lorsque les Occidentaux viennent au bouddhisme, ils joignent à leur rencontre avec le *Dhamma*, un sens très vif de ce que j'appellerai « la souffrance existentielle ». Avec cette expression, je ne me réfère pas à une dépression clinique ou à une disposition à des états morbides du mental, ni à un

type de psychopathologie. Ce que j'implique ici, c'est un manque qui ronge l'être, un sentiment d'incomplétude ou d'imperfection qui ne peut être remplacé par aucune des sources ordinaires de plaisir. Ce sentiment de souffrance existentielle peut habiter une personne qui, selon d'autres critères, peut apparaître comme solide et en bonne santé. Parfois, la souffrance existentielle prend la forme d'une sensation de solitude qui ne peut disparaître malgré une quantité de contacts sociaux ou de relations humaines ; quelquefois, c'est la sensation que « ma vie est vide », sans signification ni but ; ou alors, c'est juste la conviction qu'il doit y avoir plus dans la vie que l'acquisition de récompenses et de trophées au sein de la Success Story américaine. Pour ceux qui viennent d'un passé profondément religieux et ont perdu la Foi, cela peut se manifester par une sensation d'absence infinie, l'absence de Dieu qui doit être comblée par quelque chose d'autre pour que la vie retrouve un sens véritable, une source objective de signification et de but sans lesquels elle paraît sans objet et absurde.

Ce sentiment de souffrance existentielle ou de « vide fondamental » est le premier motif qui pousse de nombreux Occidentaux à rechercher le *Dhamma*. Les gens qui sont l'objet d'une telle souffrance viennent au *Dhamma* à la recherche de ce que j'appellerais une « thérapie radicale ». Comme ils ne sont généralement pas atteints d'une psychopathologie, ils n'utilisent pas le *Dhamma* en tant que psychothérapie. Bien qu'ils aient été critiqués et accusés de le faire, à mon avis, ce n'est pas le cas. Mais ils s'approchent du *Dhamma* avec ce que nous pourrions appeler une « thérapie existentielle ». Ils cherchent à combler un trou au fond de leur existence. Ils essayent avant tout une pratique qu'ils peuvent intégrer à leur vie quotidienne afin d'en améliorer la qualité. Ils ne cherchent pas d'explications, ni une nouvelle religion ; et, généralement, ils ne cherchent pas un nouveau système de croyances.

Ils viennent au *Dhamma* à la recherche d'une thérapie radicale, d'une méthode qui va leur procurer des changements concrets, tangibles et immédiats dans leur façon d'expérimenter leur monde. Et la plupart des maîtres bouddhistes, ou plutôt, disons-le – de nombreux maîtres du *Dhamma* – présentent le *Dhamma* exactement de cette manière. Ils présentent le *Dhamma* comme une pratique, un chemin, une Voie qui vont améliorer ce sens troublant de souffrance existentielle. Ils le présentent comme une thérapie radicale, pragmatique, existentielle qui n'exige aucune croyance, qui ne demande pas d'autre foi qu'une acceptation d'appliquer la méthode et de voir quels résultats on peut en tirer. Ce qui est donné est quelque chose qui est bien résumé par le titre d'un livre très populaire sur le bouddhisme, un titre et un livre qui expriment très bien la nature de cette pratique laïque du *Dhamma*. Voici le titre de ce livre : « Le Bouddhisme libéré des croyances ».

Pourquoi le sentiment de souffrance existentielle s'est-il installé si dramatiquement aux États-Unis et en Europe de l'Ouest juste au moment où ces régions atteignaient le sommet de leur pouvoir technologique et industriel ? Pourquoi ce sentiment de la souffrance existentielle a-t-il pénétré les classes les plus éduquées de la société, classes moyennes et supérieures ? Soulever ces questions n'est pas étranger à ce qui nous concerne ici, parce qu'elles vont nous aider à comprendre la transformation qui a affecté le bouddhisme lorsqu'il est passé de l'Asie à l'Occident. À mon avis, ce sentiment de souffrance existentielle est arrivé juste à ce moment et juste ici parce que la révolution technique que nous avons subie pendant cette période, nous avons dû en payer le prix – un prix élevé que nous continuons à payer. Le prix, c'est l'aliénation des humains d'eux-mêmes, de la nature, de chacun d'entre nous. Ce sont généralement les gens cultivés, à l'aise, qui éprouvent le plus violemment cette douleur de l'aliénation, c'est pourquoi ce sentiment de déstructuration les frappe le plus directement. Cette aliénation conduit à un sentiment d'absence de but difficile à supporter qui s'insinue dans tous les aspects de notre vie. Elle infecte nos relations humaines qui deviennent mécaniques et compétitives. Elle infecte notre relation à la nature, quand nous transformons les merveilles naturelles en parcs nationaux et les mondes de rêves en Disneyland.

Elle pénètre nos relations avec nous-mêmes en dérangeant nos moments de solitude les plus secrets. Même la religion devient une matière de campagne évangélique à la télévision visant à augmenter le nombre d'adhérents ou faisant du lobbying autour de thèmes considérés comme importants par la soi-disant Droite Religieuse. (*mouvement politique américain lié aux télé-évangélistes*).

Sous le projet de réaliser la conquête technologique de la nature ou la conquête technologique du monde se trouve un autre projet situé à un niveau plus profond. C'est le projet d'amener la réalité concrète sous le contrôle et la domination de nos images de la réalité construites conceptuellement.

Cependant, quand nous essayons de le faire, il y a inévitablement un trou, un vide entre les constructions conceptuelles que nous créons et la réalité concrète qu'elles sont sensées représenter. Les constructions conceptuelles ne peuvent jamais capturer la réalité concrète avec succès comme elle est en elle-même, ni la représenter correctement ; alors, à un certain niveau, cette incapacité de conceptualisation est ressentie comme douloureuse. Par la conceptualisation nous cherchons à manipuler les choses, à plier les choses à notre volonté, à les rendre dociles à nos objectifs humains et la conceptualisation souvent parvient bien à ses fins. Mais le projet de manipulation résulte inévitablement d'un profond désir de dominer la réalité, de soumettre la réalité totalement aux dictats de notre volonté ; le projet revient alors à un ensemble d'outils utilisés par un moi. Cependant, plus nous agissons de cette manière, plus loin les choses s'éloignent de nous, plus elles échappent à nos tentatives de les dominer et c'est cela qui produit ce profond sentiment d'angoisse intérieure, ce que j'appelle la « souffrance existentielle ».

Maintenant, ces Américains – et Occidentaux en général – qui se tournent vers le bouddhisme ou la pratique du *Dhamma* parce qu'ils sont opprimés, consciemment ou inconsciemment, par le sentiment de la souffrance existentielle, voient le *Dhamma* comme un moyen de retrouver un certain sens et un but à leur vie. Non seulement ils le voient ainsi, mais cela marche ainsi. Cela les aide à dépasser cette amère sensation d'aliénation en nous-mêmes et chez les autres, ainsi que vis-à-vis du monde de la nature. Dans la Tradition *Theravāda* ou dans le mouvement *Vipassanā*, la pratique de l'attention y contribue en nous aidant à couper le fil de la conceptualisation et à trouver un contact direct et renouvelé avec notre expérience immédiate. Cela nous aide à réaliser un rapport neuf à notre expérience sensorielle, à revenir au moment présent, à être en rapport plus direct au fonctionnement de notre mental, et de cette manière, de jouir de relations humaines plus vivantes, plus dynamiques, plus enrichissantes. Et ainsi, la méditation sur l'attention se révèle comme une technique qui nous ramène à l'expérience concrète de la réalité, la réalité qui est toujours fraîche, à tous les instants. Pour de nombreuses personnes, c'est vraiment une étonnante révélation.

Évidemment, cette fonction de l'attention est commune à la fois au bouddhisme classique et à la pratique de la méditation enseignée dans le mouvement *Vipassanā* laïque.¹

Étant donné que cette fonction de l'attention est commune aux deux courants, nous pouvons poser la question : « Pourquoi le mouvement *Vipassanā* laïque reste-t-il avant tout un mouvement *Vipassanā* laïque » ? Pourquoi n'évolue-t-il pas vers un *Sangha* monastique ? Pourquoi ne considère-t-il pas le *Sangha* monastique comme « l'étoile Polaire » procurant l'idéal que les membres recherchent ? Et nous pouvons demander : « Y a-t-il une véritable différence entre le style

¹ Naturellement, je parle du point de vue de la forme de bouddhisme qui m'est la plus familière. Ce faisant, je ne voudrais pas marginaliser ceux qui suivent d'autres Traditions bouddhistes, mais je souhaiterais vraiment que vous transmettiez ce que j'ai écrit ici à vos Traditions personnelles parce que je suis sûr que la transformation qui touche le *Theravāda* touche également les autres Traditions bouddhistes. Je pense que la Tradition Zen a été fortement marquée par ce courant et je pense aussi que les mêmes tendances peuvent apparaître dans les présentations du bouddhisme Tibétain qui utilise *Dzogchen* et *Mahamoudra* dans leurs principales méditations. Il me semble que la Tradition *Gelug* a été quelque peu épargnée par ces changements parce qu'elle met généralement l'accent sur le besoin de développer une vue compréhensive du *Dhamma* en partant des bases fondamentales.

de méditation sur l'attention préconisée par la tradition laïque *Vipassanā* et la méditation sur l'attention enseignée dans le système monastique classique » ?

Pour répondre à ces questions, il me faut retourner en arrière et regarder une fois encore le type de souffrance auquel la pratique du *Dhamma* est censée s'adresser et que j'ai appelé la souffrance existentielle, le sentiment du manque, le sentiment d'absence de signification, le sentiment d'aliénation. Maintenant, selon la perspective du bouddhisme, ce sentiment de manque ou de vide de signification doit être vu comme *emblématique*, c'est-à-dire qu'il faudrait le considérer comme *pointant au-delà de lui-même* vers la nature intrinsèquement et perpétuellement insatisfaisante de l'existence samsarique elle-même. Et quand cela est vu, reconnu, la réponse naturelle d'un pratiquant devrait être de s'orienter vers le renoncement, d'abandonner la vie de famille en s'engageant radicalement vers la vie ascétique pour chercher à résoudre le grand problème de la naissance et de la mort. Cependant, si on n'a pas la force de s'engager dans la vie sans foyer ou si les conditions ne sont pas favorables à cette décision, on devrait pratiquer à la maison avec un esprit incliné vers le renoncement, y tendant, et considérant le renoncement comme un but valable. Et si l'on ne peut pratiquer chez soi avec un mental incliné vers le renoncement, on devrait naturellement respecter et avoir de la révérence pour ceux qui ont quitté la vie familiale et qui mènent la vie sans foyer ; on devrait être plein d'admiration pour ceux qui ont échangé les parures de la vie laïque pour la robe marron foncé du moine ou de la nonne bouddhiste. On devrait reconnaître ces moines et nonnes vertueux comme ceux qui représentent l'idéal et les aspirations du bouddhisme ; il faudrait les regarder comme des hommes et des femmes qui ont accompli leur idéal et leurs aspirations intérieurs. Il faudrait les révéler comme des êtres qui portent le sang du Bouddha dans leurs veines. Il faudrait les considérer, selon une expression très ancienne, « comme vraiment un champ de mérites pour le monde ».

Cependant, pour que le sentiment de la souffrance existentielle produise la perception de ce que j'appelle la « nature perpétuellement et intrinsèquement insatisfaisante de l'existence samsarique », il faut encore deux facteurs supplémentaires. Quels sont-ils ? L'un d'eux est la « Foi ». En Pāli, cela s'appelle *saddhā*. Et qu'est-ce que veut dire *saddhā* ? Cela veut dire, foi en le Triple Joyau : Le Bouddha, le *Dhamma*, le *Sangha*. Cela veut dire foi en le Bouddha en tant que Maître pleinement illuminé ; foi en le *Dhamma* en tant qu'enseignement du Bouddha, tout l'enseignement, pas seulement une sélection de ses dires, intelligemment disposés et organisés et cités à l'occasion, souvent mal cités selon ce qui nous arrange ; et la foi dans le *Sangha*. Cette foi ne signifie pas foi dans la communauté de ceux qui pratiquent ensemble (ce qui n'est pas le sens du mot *Sangha*) ; cela veut dire foi, d'abord dans l'*ariya Sangha*, la communauté invisible de ceux qui ont atteint la réalisation du *Dhamma* transcendant le monde – et aussi foi dans le *Sangha* monastique en tant que communauté (mais pas tous les moines et les nonnes) – une communauté qui se trouve dans ce monde comme la représentation incarnée, visible, humaine de l'*ariya Sangha*.

Il me faut insister sur le fait que le mot *saddhā* employé dans les textes bouddhiques, que nous traduisons par foi, est particulièrement lié au Bouddha *Dhamma*. Il est devenu à la mode parmi les maîtres laïques du *Dhamma*, tout en rejetant les « croyances », de louer la foi. La foi, cependant, est alors expliquée de telle façon que ses liens avec le Triple Joyau sont atténués, voire complètement détruits, de telle façon que l'on pourrait avoir foi en à peu près tout ce qui est considéré comme bon, sacré et saint, et que ce soit acceptable.

La foi a des aspects variés ; elle est synonyme de croyance, mais l'un de ses aspects est du domaine de la connaissance et cela implique que l'on possède certaines croyances. Parmi celles-ci est la croyance que le Bouddha historique, Gautama du clan des Sakya, était le Bouddha pleinement éveillé de cette période historique ; et la croyance que Son enseignement est celui qui mène à l'éveil et à la libération ; et la croyance que ceux qui ont suivi et pratiqué Son enseignement avec un haut

degré de succès ont atteint la réalisation transcendant le monde. C'est-à-dire que, pour le bouddhisme classique, la foi est uniquement fondée sur le Triple Joyau et fondée sur le Triple Joyau au moyen de certaines croyances.

La foi implique également une composante émotionnelle. Elle implique la dévotion et dans ce cas c'est la dévotion au Triple Joyau, par-dessus tout, l'amour et la dévotion envers le Bouddha en tant qu'être humain qui a parfaitement réalisé toutes les nobles qualités du *Dhamma* ; de même, parce qu'il est celui qui, de par sa grande compassion, s'est chargé du fardeau d'enseigner et de transformer les sentiments d'êtres obtus comme nous. Je pense que cet aspect de la dévotion manque remarquablement sur la scène du bouddhisme laïque contemporain ici aux États-Unis. À quelques rares exceptions près, nous voyons très peu de traces de dévotion et de révérence envers le Bouddha dans les journaux populaires bouddhistes de l'Occident.

Ainsi, un facteur nécessaire pour que le sens de la souffrance existentielle amène au renoncement et à l'engagement dans la vie monastique, est-il la foi. Un autre facteur est la « vue juste » (*sammā dhiṭṭi*) et c'est un facteur sur lequel je veux fortement mettre l'accent. Dans les enseignements classiques, on trouve plusieurs niveaux de vue juste, mais, pour faire simple, nous pouvons parler de deux sortes de vue juste. *Le niveau le plus fondamental* est la vue juste du *kamma* et de ses fruits et, pour comprendre vraiment bien son fonctionnement et ses fruits, il nous faut les considérer en relation avec la capacité de nos actions d'apporter leurs résultats au long d'une suite de plusieurs vies ; c'est-à-dire que la vue juste du *kamma* et de ses fruits implique une compréhension, au moins de principe, de la manière dont le *kamma* génère « le lien de la renaissance ». De nombreux Américains (et d'Occidentaux) hésitent à accepter l'enseignement du *kamma* et celui de la renaissance parce qu'ils ne font pas partie de la culture occidentale. Il y en a même qui proclament haut et fort que c'est une part du « bagage culturel » du bouddhisme asiatique qu'il nous faut laisser tomber afin de forger un nouveau bouddhisme américain (ou occidental) qui sera compréhensible aux gens de l'Ouest. Il leur arrive même de prétendre que les enseignements concernant le *kamma* et la renaissance sont simplement les entraves du dogme et des croyances que les bouddhistes d'Asie se sont imposés à eux-mêmes. Aujourd'hui, disent-ils, nous avons dépassé les dogmes religieux et les croyances ; nous voulons être totalement libres, au présent, et cela signifie que nous devons nous libérer de tous les dogmes bouddhistes et de leurs croyances.

Ma réponse à cette attitude est de leur proposer une analogie. Supposez qu'en Inde une nouvelle université soit construite et qu'il soit question d'ouvrir une chaire de physique. Est-ce que les professeurs de physique commenceraient par discuter pour savoir s'ils vont enseigner les lois de Newton sur le mouvement ou les lois de la thermodynamique ou la théorie d'Einstein sur la relativité ? Supposons qu'un professeur parmi eux se lève pour dire : « Ces lois et ces théories viennent de l'Occident, elles ne font pas partie de notre héritage culturel, nous ne devrions pas être obligés de les enseigner dans notre université. Elles font partie du bagage culturel de l'Occident qu'il nous faut laisser tomber quand nous enseignons la physique en Asie ». Les autres professeurs le regarderaient en pensant qu'il est devenu fou ! Avant de laisser tomber l'enseignement de ces lois physiques, c'est certainement lui qu'ils laisseraient tomber de leur département. Pourquoi donc ? Parce que les lois de la physique ne sont pas enseignées simplement parce qu'elles font partie de l'héritage culturel de quelqu'un. Elles sont enseignées parce qu'elles expliquent des phénomènes qui sont universellement reconnus, parce qu'elles sont tout aussi valides à Pékin, qu'à Calcutta, Nairobi et Istanbul comme elles le sont à Londres, New York ou Buenos Aires. Et c'est le sens de la physique. Ainsi, également, les enseignements sur le *kamma* et la renaissance sont faits pour expliquer les lois universelles de la vie morale ; ces enseignements expliquent des lois qui sont d'une importance vitale pour nous parce que ce sont des lois qui gouvernent notre destinée à venir ; de vie en vie, des lois qui sous-tendent tous les processus qui nous font progresser depuis le stade d'humain illusionné jusqu'à celui d'un *Arahant* libéré ou d'un Bouddha parfaitement éveillé. Ces

enseignements (au moins leurs plus anciennes versions) proviennent du Bouddha lui-même. Ils faisaient partie de son enseignement et ils les transmettaient aux humains pour une bonne raison. Ces lois nous apprennent à prendre des décisions éthiques fondamentales dans notre vie quotidienne ; elles nous arrachent au mal et nous mènent vers le bien ; elles sont l'épine dorsale de la spiritualité bouddhiste. Elles sont fondamentales à toute la signification du *Dhamma*. Si nous ne parvenons pas à une certaine compréhension de ces lois en pensant : « Il suffit que je sois attentif au présent pour parvenir aux plus hautes réalisations », nous serons comme un homme qui s'approche d'un lac avec une passoire pensant qu'il va pouvoir s'en servir pour prendre de l'eau et remplir son sceau. Pour finir, il retournera chez lui avec un sceau vide.

Donc, la vue juste du *kamma* et de la renaissance – du *kamma* en tant que force qui génère des existences répétées dans la ronde de la naissance et de la mort — est l'arrière-plan fondamental grâce auquel le deuxième type de vue juste acquiert sa pleine signification. Ce deuxième type de vue juste (la plus haute vue juste qui mène à la libération) est la vue juste des Quatre Nobles Vérités. Et maintenant, je vais faire une déclaration qui pourra paraître audacieuse, mais je la fais tout de même : les Quatre Nobles Vérités ne peuvent être enseignées correctement, ne peuvent être comprises correctement si elles ne sont pas enseignées et comprises avec l'aide de la vue juste du *kamma* et de ses fruits, avec l'aide d'une vraie compréhension du *samsāra*. Je dois ajouter, néanmoins, que lorsqu'on expose l'enseignement du Bouddha à des gens relativement nouveaux venus dans le bouddhisme, il convient de faire certains accommodements. On ne peut pas exposer l'enseignement du *kamma* et de la renaissance à des étudiants novices comme un article de croyance nécessaire dès leur première conférence sur le bouddhisme. Donc, je pense que le principe général que l'on pourrait conseiller – en fait que l'on doit donner — est ce que j'appellerais une présentation « adaptée » ou « accommodée » des Quatre Nobles Vérités, ainsi que le Bouddha l'a fait en diverses occasions, sans parler de renaissance ; il ne faut pas effrayer les gens en leur enseignant d'un coup des choses qu'ils ne sont pas préparés à accepter. Donc, on peut présenter les Quatre Nobles Vérités sur un plan psychologique, en montrant comment la souffrance apparaît et cesse par rapport à notre désir et à notre attachement. Cela va permettre aux auditeurs de percevoir l'enseignement du Bouddha comme une chose que l'on peut vérifier, au moins en partie, au cours de notre expérience actuelle. Mais évidemment, dès que leur confiance en l'enseignement est établie, il faut les conduire vers une compréhension plus large, plus complète du *Dhamma*.

Par conséquent, je dirais, si l'on veut donner une explication vraiment compréhensible, tout à fait adéquate des Quatre Nobles Vérités, une présentation qui les définit dans leur profondeur, il faut alors apporter la vue juste du *kamma* et de ses fruits comme leur fondement et les traiter comme un diagnostic de notre définition du *samsāra*.

Si l'on veut expliquer comment les cinq agrégats d'attachement sont *dukkhā* au sens profond, il faut expliquer comment ces cinq agrégats sont « acquis » encore et encore à cause de notre soif d'une existence nouvelle. S'il faut expliquer, encore plus en profondeur, comment la soif fonctionne en tant que Seconde Vérité, la cause de *dukkhā*, il faut expliquer comment la soif est *ponobhavika*, c'est-à-dire comment elle produit une nouvelle existence. Et si l'on veut expliquer convenablement comment l'élimination de la soif procure la cessation de *dukkhā*, de la souffrance, il faut encore expliquer comment l'élimination de la soif amène à la cessation des existences répétées, en procurant une paix inconditionnée et la liberté du *Nibbāna*. **Si l'on ne fait pas cela pour des gens qui sont prêts, dont le mental est mûr, alors on ne les conduit pas vers une juste compréhension du *Dhamma*. Si on les nourrit avec des présentations adaptées du *Dhamma*, des enseignements et des pratiques faits pour enrichir leur vie, sans les tirer vers la vérité ultime qui transcende la vie et la mort, sans les amener à une vision du Sans-Mort, alors on ne sert pas comme un transmetteur responsable du *Dhamma*.**

Ce qui se passe actuellement au sein de ce qu'on appelle en gros, la « Tradition *Theravāda* » consiste en ce que le *Dhamma* est d'abord enseigné sur la base de l'équation : « *Dhamma* = méditation de l'attention = pure attention ». La méditation de l'attention est ainsi sortie de son contexte original, le contexte du Noble Octuple Sentier tout entier – qui comporte la vue juste, comme je l'ai exposé plus haut, mais également l'intention juste, qui inclut l'intention du renoncement, la morale juste avec des facteurs variés comme le contrôle du corps et de la parole, l'effort juste, cherchant à transformer le mental par l'abandon des tendances mauvaises et le développement des bonnes qualités – Au lieu de tout cela, on l'enseigne comme un moyen d'augmenter ou d'intensifier l'expérience simplement en restant attentif à ce qui se passe au moment présent. C'est la façon dont le sentiment du malaise existentiel dont je parlais tout à l'heure est amélioré, c'est la façon dont l'aliénation de l'expérience directe est surmontée, c'est-à-dire en utilisant la méditation sur l'attention comme un moyen capable de nous ramener à l'expérience vivante du moment présent. Ceci parce que, en Occident, nous sommes devenus les prisonniers de nos élaborations conceptuelles, et parce que notre société et notre civilisation ont été dépassées par notre propre volonté de chercher à maîtriser le monde par des schémas d'interprétation conceptuelle ; nous cherchons à nous réfugier dans la non-conceptualisation de l'attention pure comme moyen de parvenir à une paix plus grande et à un meilleur accomplissement intérieur. Nous revenons à un contact direct avec notre expérience personnelle en mettant notre attention sur ce qui se passe à chaque occasion de l'expérience, ce qui amène à ce que j'appelle « l'agrandissement et l'intensification de l'expérience ». Cette façon de pratiquer, disons-le, apporte une plus grande paix et une certaine liberté intérieure. Mais ce qui reste une question, cependant, c'est si cela peut vraiment amener à la paix ultime et la liberté parfaite que la pratique du *Dhamma* est supposée apporter. Et la réponse à laquelle je suis arrivé, fondée sur ma propre compréhension, c'est que, à elle seule, elle ne le peut pas. L'attention juste, qui est beaucoup plus que l'attention pure, trouve sa place dans le contexte entier du Noble Sentier Octuple et elle présuppose la foi, la compréhension juste, la conduite juste et d'autres facteurs variés.

Du fait que la pratique de la méditation sur l'attention apporte ce que j'appelle une « appréciation plus profonde et plus claire de l'expérience directe », je voudrais en tirer, ce qui va peut-être vous étonner, une conclusion surprenante : tant que la méditation sur l'attention sera enseignée de cette façon, la vie monastique va nécessairement apparaître comme une option parmi d'autres. La vie monastique et la vie de maître de maison vont apparaître comme deux options de valeur égale ; le célibat et la vie de quelqu'un qui s'est engagé dans un mode de vie où la sexualité est basée sur l'éthique vont paraître également valides selon le *Dhamma*. En fait, on peut même dire que pour un pratiquant du *Dhamma*, la vie de maître de maison est « plus » exigeante et donc « plus » riche et « plus » valorisante. Pourquoi cela ? Parce que la vie monastique crée des frontières artificielles entre le sacré et le séculier ; elle élève des murs entre le monde ordinaire et le monde de la transcendance ; elle nous sépare des possibilités de nouvelles expériences ; elle nous empêche de trouver des occasions nouvelles d'appliquer l'attention à la vie quotidienne. Et ainsi, pour suivre cette argumentation, c'est un style de vie plus étroit, plus contraint, plus contraignant, plus pauvre, que le style de vie d'un pratiquant laïque sérieux.

Si cette façon de voir les choses était juste, le Bouddha n'aurait eu aucune raison d'établir un ordre monastique d'hommes et de femmes célibataires. Voyons pourquoi il a fait cela en utilisant la métaphore suivante. Maintenant, si l'on ne présente pas une vue large et claire du *Dhamma*, la vie de célibat et la vie de gens mariés au sein des limites des préceptes apparaîtront comme de simples pierres installées pour traverser un ruisseau. Mais si l'on présente vraiment une vue large et claire du *Dhamma*, ces deux différents modes de vie ne vont plus apparaître comme de simples

alternatives. Dans une compréhension complète du *Dhamma*, si l'on sait ce qu'est le *rivage proche* et ce qu'est le *rivage éloigné*, et comment les pierres sont disposées entre elles pour conduire du rivage proche au rivage éloigné, il va être parfaitement évident qu'une vie d'engagement marital au sein des préceptes est une pierre qui est nécessairement plus près du « rivage proche » que la vie de célibat, qui est nécessairement plus proche du « rivage éloigné ». Il n'est pas ici question de former un jugement sur la stature spirituelle des gens impliqués dans notre discussion ; car il peut se faire qu'une personne engagée dans une vie maritale et guidée par les préceptes puisse être spirituellement plus avancée qu'un, ou une, célibataire. Je ne parle pas de cas individuels, mais des styles de vie en eux-mêmes ; je parle de la vie de célibataire comparée à celle des non-célibataires. Étant donné que la cause de notre attachement au *samsāra* est le désir et que le désir des plaisirs sensuels est l'un de ces désirs et que la passion sexuelle est l'une des manifestations les plus puissantes du désir sensuel – sans doute la plus puissante – il en résulte que céder à la passion sexuelle nous lie certainement à ce rivage, celui du cycle de la naissance et de la mort, avec l'une des plus formidables servitudes concevables. Étant donné que le *rivage le plus lointain*, ou *Nibbāna*, est l'absence de passion (*virāga*) et que le célibat est un moyen de courber la luxure ou la passion (*rāga*), il s'ensuit que le célibat est probablement un moyen plus efficace pour la réalisation du but ultime. Comme la vie monastique est fondée sur le célibat, il s'ensuit qu'elle est en principe plus favorable au but ultime du *Dhamma* que la vie laïque, même dirigée par les préceptes. Encore une fois, ceci n'est pas un jugement qui concerne des individus particuliers, mais seulement une définition en général de deux styles de vie. Pourtant, il se peut qu'une personne laïque soit plus diligente qu'un moine ou une nonne ; il pourrait même arriver n'importe quand que des bouddhistes laïques puissent mener des vies spirituelles plus admirables que des membres du *Sangha* monastique. Mais cela ne dénie pourtant pas mon principe général.

Il me semble que ce qui est advenu à la Tradition *Theravāda* (avec peut-être des développements parallèles dans d'autres Traditions), c'est que la pratique de la méditation de l'attention a été détachée de son contexte classique et ensuite enseignée selon un cadre différent. Elle est enseignée à des gens qui, tout en ayant rejeté la vue mécaniste du monde de la science moderne, ont un mental largement façonné par cette même vue du monde. Cette pratique est enseignée à des gens qui, tout en disant qu'ils ne veulent pas adopter un nouvel « Isme », y compris le bouddhisme, souscrivent largement à des vues matérialistes du monde, même s'ils ne l'admettent pas. En tout cas, ils pratiquent souvent une attitude d'agnosticisme qui est encore un « isme ». Et cela contribue à façonner leur expérience de la méditation bouddhique et leur façon de se l'approprier de telle sorte que leur méditation ne fonctionne plus comme une discipline de libération, dans le sens traditionnel, mais comme une technique thérapeutique. Ce n'est peut-être pas une psychothérapie au sens strict, mais ce sera tout de même une thérapie existentielle faite pour réconcilier l'individu et l'existence conditionnée en ouvrant de plus grandes possibilités d'accomplissement au sein de l'existence conditionnée ; elle ne va pas se transformer en chemin d'émancipation des limites, de la finitude, et des défauts de l'existence conditionnée elle-même. Elle va servir de thérapie vis-à-vis du sentiment d'absence de signification, par rapport au vide existentiel que la civilisation moderne traîne derrière elle. Ce ne sera pas un moyen de transcender tous les modes thérapeutiques, ni une manière d'éradiquer complètement les *kilesa*, les souillures et les illusions ; ce ne sera pas un moyen qui mène tout droit au-delà du cercle vicieux de la naissance et de la mort.

Je voudrais maintenant donner un bref exemple de tout ceci. Cela concerne la contemplation de l'impermanence. **Pour les maîtres du *Vipassanā* aussi bien que pour le bouddhisme *Theravāda* monastique basé sur le Canon Pāli, l'impermanence consiste à « ne pas s'attacher, si vous vous attachez à quelque chose, vous allez subir la souffrance ». Mais chacun tire des conclusions différentes de cette thèse, vraiment des conclusions presque contraires. Pour le bouddhisme**

canonique, l'impermanence est le passage obligé vers la compréhension radicale de *dukkhā*, la marque de la souffrance. « Tout ce qui est impermanent est *dukkhā* ; tout ce qui est impermanent, *dukkhā*, et sujet au changement doit être considéré ainsi : “ce n'est pas moi, je ne suis pas cela, ce n'est pas mon moi”. Alors, quoi qu'il y ait dans les cinq agrégats, le noble disciple voit tout cela comme “pas moi, pas à moi, pas mien”. En le voyant ainsi, on s'en détache. Une fois détaché, on arrive à l'absence de passion. Par l'absence de passion, il y a libération ». Et libération (*vimutti*), ici, signifie libération du mental des souillures primordiales, les *āsava* et la libération du cercle des renaissances. Mais de nombreux méditants *Vipassanā* laïques voient le fait de l'impermanence comme un fait emprunt de signification positive. Il est vrai que s'accrocher à ce qui est impermanent amène la souffrance. Mais il est dit qu'on peut s'immerger complètement dans l'impermanent sans s'accrocher à rien et c'est souvent la leçon qui en est tirée. Ainsi le fait que s'accrocher à l'impermanent amène la souffrance veut dire que l'on devrait vivre dans le monde et expérimenter toutes choses avec révérence et émerveillement « dansant avec les milliers de choses sans s'y accrocher ». Une fois encore, nous sommes amenés, par la pratique de l'attention, à une affirmation et à une appréciation nouvelle du monde. Du point de vue du bouddhisme classique, cela revient à une réaffirmation subtile du *samsāra*.

La sagesse et la compassion sont les deux « ailes » du bouddhisme. Les deux vertus excellentes. La sagesse étant le couronnement de la vertu intellectuelle et la compassion le couronnement de notre nature affective. Il me faut ajouter que la foi profonde et la Vue juste sont également nécessaires pour que la compassion atteigne sa plénitude. Maintenant, il faut dire qu'il y a de nombreuses sortes de compassion et de nombreux degrés, mais, pour qu'elle atteigne sa plénitude et sa profondeur de développement, elle doit être fondée sur la Vue juste, vraie perception des dangers et de la naturelle insatisfaction de l'existence conditionnée. Sans cette perception, on peut éprouver de la compassion pour ceux qui sont sujets à toutes sortes de types de souffrances expérimentales – naturellement, il y a un nombre infini d'êtres qui subissent de telles sortes de souffrances tout le temps, ainsi ne sommes-nous jamais dépourvus d'occasions de pratiquer la compassion –, mais notre compassion ne va pourtant pas atteindre ses dimensions pleines et profondes. Cela ne devient possible que quand nous réalisons l'étendue infinie de la souffrance *samsāri*que, les chaînes subtiles qui retiennent les êtres à la roue du devenir, et les dangers qui restent tapis devant ces êtres pendant leur marche d'une vie à l'autre (ces êtres qui peuvent, nous dit-on, avoir été nos mères, nos pères, nos sœurs, nos frères au long des vies passées sans nombre).

Je pense que, pour que le monachisme bouddhique prenne racine et s'établisse correctement, il faut des laïcs qui éprouvent un vrai respect pour les moines et pour que ces laïcs développent ce respect, deux thèmes doivent être mis constamment en valeur dans l'enseignement du *Dhamma* : ce sont la Foi et la Vue juste. Peut-être ne devrions-nous pas commencer par de lourdes doses de piétisme bouddhique, ni par des enseignements sur la complexité de la cosmologie bouddhiste ; mais quand le moment sera venu, il nous faut aussi être sans détour et ferme dans notre enseignement. Sinon, nous deviendrons seulement des maîtres de la méditation de l'attention en robe et la tête rasée, comme nos collègues laïques, avec la seule différence que les laïcs trouveront de plus grandes affinités avec les professeurs laïques qui peuvent leur parler à un niveau plus intime de leur expérience partagée de la vie laïque.

Un autre thème doit être souligné, sans hésitation, c'est la contribution importante que les moines ont apportée à la survie du *Dhamma*. Nous ne devrions pas hésiter à dire comment le Bouddha-*Dhamma* a survécu au cours des siècles grâce aux efforts et sacrifices personnels des moines et des nonnes qui ont eu le courage et le sérieux de renoncer aux plaisirs de la vie mondaine et de dédier pleinement leur vie à la cause du bouddhisme, se vouant entièrement au Triple Joyau. Et il nous faut

en tirer l'inévitable corollaire : si le vrai *Dhamma* doit prendre racine et s'épanouir ici, en Amérique, il nous faut des Américains qui s'avancent et fassent un geste courageux. Non parce que cela est « plus favorable à leur pratique », mais parce qu'ils ont été, vraiment été, bouleversés par le *Dhamma* et qu'ils veulent lui offrir leur vie, totalement. C'est lorsque les laïcs rencontrent des moines et des nonnes qui mènent des vies dédiées totalement au *Dhamma*, sans égoïsme, qu'ils peuvent apprécier la beauté et la valeur de la vie monastique, la révéler, et développer un esprit de générosité pour aider ceux qui sont entrés dans cette voie.

Je voudrais aussi ajouter quelques observations pour conclure, concernant la situation des bouddhistes laïques, ici, en Amérique. Je ne pense pas que nous devrions nous attendre à ce que les laïcs reviennent aux rôles des laïcs de la culture bouddhique traditionnelle, c'est-à-dire que leur rôle soit de seulement aider le *Sangha* monastique, en subvenant à leurs besoins matériels comme façon de gagner des mérites pour l'existence future ; et je ne pense pas que ce soit souhaitable. Je pense que, dans le monde d'aujourd'hui, des laïcs ont des occasions beaucoup plus riches de mener une vie plus pleine dans le *Dhamma*. Nous, les moines et les nonnes, nous pouvons nous réjouir de cette opportunité et les encourager et les aider à réaliser leur potentiel de pratiquants et d'enseignants du *Dhamma*. Nous vivons dans une époque où les gens ont la volonté et le besoin d'expérimenter les bénéfices concrets que peut leur apporter le *Dhamma* et ils doivent avoir toutes les chances de pouvoir le faire. C'est une époque où les laïcs ont plus de temps et ont l'occasion de participer à des retraites de longue durée, pour étudier le *Dhamma* en profondeur et pour mener des vies qui vont se rapprocher de celles des moines. C'est aussi une époque où il y aura des laïcs qui vont avoir la connaissance, l'expérience et un sens de la communication nécessaires pour enseigner le *Dhamma*.

Il faut beaucoup penser à la tâche d'établir les rôles de ces laïcs qui peuvent améliorer leurs talents et il nous faut ajuster les formes sociales du bouddhisme aux nouvelles conditions dans lesquelles nous nous trouvons aujourd'hui. Nous ne pouvons pas simplement attendre que le bouddhisme occidental imite celui de l'Asie. Et pourtant, je sens que pour que le vrai *Dhamma* fleurisse comme le Bouddha l'avait envisagé, un développement de bonne qualité pour le bouddhisme occidental aura à préserver la position du *Sangha* monastique comme porte-drapeau du *Dhamma*. Je ne dis pas cela, bien sûr, pour essayer de préserver certains privilèges pour nous-mêmes afin de pouvoir rester assis sur des sièges élevés et agiter des éventails avec nos noms inscrits, ni afin que l'on nous parle en termes élégants et polis, mais parce que je suis convaincu que c'était l'intention du Bouddha de faire que la pleine ordination monastique, avec toutes les possibilités et toutes les responsabilités que cela procure, était nécessaire pour que le *Dhamma* survive dans le monde. Et cela veut dire que, dans chaque Tradition bouddhiste majeure, nous allons avoir besoin de plus de monde doué de talents et de vocation, et que ces gens prennent l'ordination, reçoivent l'entraînement approprié et parviennent alors à un point où ils pourront entraîner à leur tour les futures générations de moines et de nonnes. De cette manière, le *Dhamma* pourra se reproduire de lui-même d'une génération à l'autre.

Bhikkhu Bodhi
Qu'est-il arrivé au Sangha monastique ?
Textes Choisis n°5

Sommaire

Qu'est-il arrivé au Sangha monastique ? 1

Traduit par Pierre Dupin

Réalisé et offert pour une distribution gratuite par :

Le Refuge
Centre Bouddhique d'Etude et de Méditation
370 chemin Fontaine de Fabrègues
13510 EGUILLES
Tel. 04 42 92 60 39 (répondeur)
www.refugebouddhique.com
Janvier 2007 (04/08)