

Notes sur le bouddhisme Zen en Thaïlande

In: Cahiers d'Extrême-Asie, Vol. 7, 1993. pp. 353-356.

Citer ce document / Cite this document :

Gabaude Louis. Notes sur le bouddhisme Zen en Thaïlande. In: Cahiers d'Extrême-Asie, Vol. 7, 1993. pp. 353-356.

doi : 10.3406/asie.1993.1071

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/asie_0766-1177_1993_num_7_1_1071

NOTE SUR LE BOUDDHISME ZEN EN THAÏLANDE

Louis GABAUDE

Si par “bouddhisme zen”, on entend un bouddhisme qui serait structuré dans une “secte” de moines vivant en communautés séparées ou même de laïcs se réunissant pour “pratiquer” la méditation (*zazen*) comme on le voit en Occident, il n’y a pas de “bouddhisme zen” en Thaïlande. Pourtant, au cours des cinquante dernières années, le zen a eu un certain impact—limité certes mais qui mérite d’être signalé pour une histoire des idées—sur la façon dont le bouddhisme thaï se comprend, se pratique et s’exprime. De plus, depuis dix ans environ, le nombre d’articles et de traductions d’ouvrages zen ou sur le zen a considérablement augmenté, ce qui trahit le besoin, pour la classe moyenne urbanisée et sino-thaï, de connaître un bouddhisme moins figé que celui que lui propose la hiérarchie locale. Nous rappellerons ici brièvement d’abord comment Buddhadasa Bhikkhu a pu justifier l’introduction de certains textes zen dans son pays, puis noterons comment ce courant a été exploité pour générer ou parfois simplement pour étayer des “créations” dans l’ordre de l’herméneutique, de la méditation et de l’art.¹

LA JUSTIFICATION DE L’INTRODUCTION DES PREMIERS TEXTES ZEN EN THAÏLANDE

A une époque où Buddhadasa Bhikkhu² cherchait des moyens d’interpréter les textes canoniques sans s’appuyer exclusivement sur les Commentaires traditionnels de Sri Lanka, afin que le bouddhisme ne rebute pas un homme de ce siècle, il tomba, vers 1937, sur la traduction anglaise du *Sūtra de l’estrade* de Wei Lang/Huineng, qu’un ami laïc lui avait donnée avec d’autres livres sur le zen achetés en Angleterre. Il en publiera la traduction thaï en 1947. Plus tard encore, viendront les traductions de “L’enseignement de Huangbo” et de “La recherche du bœuf”.

Quelle signification pouvaient avoir ces textes pour un religieux *theravāda* à l’étroit dans sa propre tradition? Les articles et introductions qu’il écrivit dans les années quarante nous permettent d’en avoir une idée.

Tout d’abord, ces textes, qu’ils fussent d’origine chinoise, japonaise ou occidentale, tout en restant certes “étrangers” à sa tradition *theravāda*, n’en avaient pas moins l’avantage de se présenter comme indubitablement “bouddhiques”. A celui qui aurait tendance à les considérer comme hérétiques ou porteurs de “vues fausses”, il répondait

1) L’abondance des publications inspirées par le zen en Thaïlande mérite plus que cette simple note. Un article développé paraîtra ultérieurement ailleurs, probablement dans le *Bulletin de l’Ecole Française d’Extrême-Orient*.

2) Voir notre étude: *Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande: Buddhadasa Bhikkhu*, Paris, Ecole Française d’Extrême-Orient, 1988. Pour les références en Thaï, l’abréviation “BB N°” renvoie à notre “Bibliographie de Buddhadasa”, *ibid.*, pp. 510-632; l’abréviation “BS N°” renvoie à notre “Bibliographie en siamois”, pp. 633-650.

Cahiers d’Extrême-Asie 7 (1993-1994) : 353-356

que “les principes théoriques et pratiques cheminent sur deux voies différentes, comme un homme qui chemine sur une grande route sinueuse et un autre sur un raccourci ou même qui surgirait magiquement de la terre à l’endroit qu’il voudrait atteindre”.³ En clair : le bouddhiste du *Theravāda*, cheminant sur la “grande route sinueuse” du bouddhisme “théorique”, peut regarder d’un mauvais œil celui qui s’engage sur le “raccourci” “pratique”. Il n’empêche que celui qui prend le raccourci “pratique” a beaucoup de chances d’arriver le premier. Voilà réglée, loin de tout sentimentalisme, la question de l’hétérodoxie du zen.

Depuis la fin des années vingt, Buddhadasa avait réagi contre la formation des religieux bouddhistes thaï, obligés d’étudier l’enseignement du Bouddha à travers l’écran constitué par les grands Commentaires et Sous-commentaires le plus souvent issus de Sri Lanka, tout cela pour faire une carrière dans la hiérarchie. Il avait préféré, lui, abandonner le cursus normal et aller explorer directement le Canon tout seul afin d’en extraire les passages nécessaires et suffisants pour apprendre à maîtriser son esprit. Or, voilà que les maîtres zen renchérisaient et lui disaient : “Il n’y a pas besoin d’Écritures”.⁴

Il avait remarqué que le bouddhisme thaï fonctionnait comme une assurance contre les enfers des vies futures, assurance obtenue grâce à l’accomplissement de rites à la signification oubliée et à l’efficacité problématique. Voilà que les maîtres zen lui disaient que l’important n’est pas de “connaître des principes théoriques” ou de savoir ce qui arrive après la mort mais de “changer la vie” *hic et nunc* et de retrouver son “visage originel”.⁵ Voilà qui comblait à la fois son insatisfaction devant le ritualisme qui reportait la réussite spirituelle à des milliers de vies futures et son souci “chinois” de l’efficacité immédiate.

Lui qui éprouvait combien il était difficile à un esprit moderne d’arriver à “avalier” l’interprétation littérale des textes canoniques, il apprenait que ceux qui, en Europe, cherchaient vraiment à étudier le bouddhisme s’intéressaient “au Japon ou à la Chine—et tout particulièrement à la secte du Dhyāna ou Zen—plus qu’à la Thaïlande”.⁶ L’intérêt des Occidentaux pour le zen le confirmait donc dans la conviction que ce bouddhisme constituait une façon de traduire l’enseignement qui correspondait aussi bien à l’intention primitive du Bouddha qu’aux attentes du monde moderne.

Bref, comme il le disait dans le même passage, “il y a deux niveaux de bouddhisme pour deux catégories de gens : d’un côté, ‘les poussins et les canetons’ qui doivent encore rester dans la volière; de l’autre, ‘ceux qui peuvent voler’ parce que leurs ailes sont suffisamment solides”. Or, le zen représentait selon lui le type de bouddhisme fait pour ceux qui n’ont pas besoin du confort sécurisant des rites, autrement dit du bouddhisme-religion tel qu’il était vécu en Thaïlande.

3) BB N° 11.3.42.6.2, traduit in Gabaude, 1988, pp. 479-484

4) BB N° 0.7, p. 60.

5) *Ibid.*, p. 61.

6) Cf. BB N° 13.2.8.4.1, pp. 367-370.

L'EXPLOITATION DES TEXTES ZEN POUR L'HERMÉNEUTIQUE, LA MÉDITATION ET L'ART

Buddhadasa n'allait cependant pas prôner directement l'illumination subite. Il allait plutôt exploiter certaines notions prises au zen pour édifier une théorie critique de l'interprétation des textes.

Les écrits zen lui présentaient non pas des démonstrations systématiques mais des anecdotes, des énigmes, des petits contes, des affirmations paradoxales ou scandaleuses dont il fallait découvrir soit un sens caché soit l'inanité de la question. Cette nécessité d'un sens second qui n'était pas à chercher dans les gros traités lui a partiellement inspiré la création de sa théorie herméneutique, selon laquelle les textes peuvent être lus soit en langage humain, premier, littéral, soit en langage dhammique, second, symbolique.⁷ Apparemment, pour fonder sa théorie, il a exploité le nom de deux niveaux de lecture familiers au bouddhiste du *Theravāda*, l'exposé en termes d'individu (*puggalatiṭṭhāna*) et l'exposé en termes de (vraie) doctrine (*dhammatiṭṭhāna*). En fait, contrairement à la tradition *theravāda*, il n'a pas étayé le "*dhammatiṭṭhāna*" sur l'Abhidhamma mais sur des "cœurs", des noyaux durs de l'enseignement du Bouddha dont l'appréhension peut se faire sans études, sans traités, sans démonstrations scolastiques. Il faut jeter l'Abhidhamma à la mer et apprendre plutôt à écouter parler l'herbe, la pierre et la cascade.

Dans la théorie herméneutique des deux langages "humain" et "dhammique", les *kōan* zen remplissent deux fonctions : D'une part, ils permettent de montrer que n'importe quoi peut avoir un sens pourvu qu'on sache le "lire". Mais alors que la résolution d'un *kōan* n'est surtout pas le fruit d'un raisonnement, la lecture de ce "n'importe quoi" doit pour Buddhadasa s'appuyer sur une clé herméneutique, constituée par ses "cœurs" du bouddhisme: le non-égoïsme, la Production conditionnée, les Quatre Nobles Vérités. D'autre part, les *kōan* permettent de montrer que zen et tradition *theravāda* sont la même chose puisque cette dernière connaît aussi le procédé des énigmes. Nous n'engagerons pas ici la discussion pour savoir si Buddhadasa a raison d'assimiler les *kōan* du zen et les énigmes d'Asie du Sud-est. Nous voulons simplement signaler le procédé qui consiste à dire que, en fait, les principes de l'autre—ici le zen—se trouvent également dans le bouddhisme thaï traditionnel.

En dehors du double niveau de lecture et d'une technique comme le *kōan*, Buddhadasa a exploité des thèmes qu'il a lus dans les écrits du zen ou relatifs au zen. Il a, par exemple, trouvé la notion d'"esprit originel" qui, par définition est "pur". Cette pureté devient chez Buddhadasa une pureté "vide", vide d'attachement au soi. Ce détachement par rapport à l'ego et à toutes choses prend le statut d'un "cœur" du bouddhisme, c'est-à-dire d'un critère d'interprétation suprême par rapport à quoi tout doit être mesuré. Or, qu'est-ce que le *nirvāṇa* sinon la réalisation de la vacuité totale du moi? Toutes les théories sur la nature de ce *summum bonum* sont ainsi résolues par celle du *nirvāṇa* temporaire ou progressif : chaque fois que je réalise une certaine vacuité du moi, je réalise du même coup un "petit" *nirvāṇa*. Il ne tient qu'à moi que cette réalisation soit, dès maintenant, totale et définitive ou partielle et provisoire.

7) Cf. Gabaude, 1988, chap . II, La théorie herméneutique, pp. 54-125.

Buddhadasa a également trouvé dans les textes zen l'identité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*. Mais il ne s'agit pas d'abord pour lui d'un procédé mettant radicalement en question tout ce qui est notionnel. L'exploitation qu'il en fait demeure tout à fait concrète et prend deux fonctions. D'une part, elle reste d'ordre "éthique" : c'est en ce monde, en cette vie, qu'il faut réaliser la libération par rapport à la souffrance, et donc expérimenter le *nirvāṇa*, au fur et à mesure des petites libérations à l'égard du soi égoïste. D'autre part, elle permet de mettre à l'arrière-plan sinon au rebut toute la problématique du *nirvāṇa* obtenu au terme de milliers d'existences après une course aux mérites que Buddhadasa considère comme une course de l'égoïsme, une culture de l'ego dont le mérite prolonge l'existence faussée.

Le zen a aidé Buddhadasa à réinterpréter non seulement les textes mais aussi les rites. La "non-naissance" des maîtres zen lui a permis, par exemple, de renouveler l'interprétation des rites de prolongation de la vie en posant la question : comment peut-on prolonger la vie de quelqu'un qui n'est pas né?

Dans ce bastion du bouddhisme *theravāda* qu'est la Thaïlande, un des arguments auxquels Buddhadasa a dû faire face, c'est que le zen constituait une doctrine hétérodoxe et "mahayaniste". L'argument qui fut le plus utilisé pour parer à cette critique consistait à dire que les éléments empruntés au zen se trouvaient en fait déjà dans le *Theravāda*. On l'a vu à propos des *kōan* et le même argument valut pour la technique de concentration: s'asseoir en *samādhi* ou en *zazen*, c'était la même chose. Un autre religieux thaï, Thien, a tenu la même position après avoir fréquenté un groupe zen à Singapour. "Tout est-il dans tout?" est évidemment une question qu'il conviendra de se poser.

Buddhadasa inaugura aussi l'utilisation de l'art zen en Thaïlande. Dans la "salle de spectacle spirituel" de son monastère, il a fait peindre des copies de gravures zen et l'un de ses disciples, l'artiste Kovit, a carrément exploité une veine zen pour toute une partie de son œuvre, ce qu'il a vécu comme une libération par rapport aux cadres de la peinture thaï traditionnelle.

Ces remarques doivent ici suffire à montrer que le bouddhisme zen a été exploité en Thaïlande non pour devenir une nouvelle secte ni même une Ecole proprement dite, mais pour inspirer une méthode d'interprétation destinée à donner sa chance au bouddhisme traditionnel dans le monde moderne. Comme nous le disait récemment un vulgarisateur du zen auteur de plusieurs ouvrages et traductions, "le zen est en Thaïlande un moyen de rendre au bouddhisme *theravāda* son authenticité". C'est probablement là une bonne formulation de la perspective dans laquelle certains éléments du zen ont été empruntés, et aussi des limites de cette perspective. Mais si le zen est venu du Japon, on n'oubliera pas que l'Occident a joué un rôle initiateur dans cette exploitation, car il a fourni à Buddhadasa une motivation "moderne", tout en lui transmettant des textes anciens déjà présentés sous un angle particulier avant que lui-même ne lui fasse encore subir de nouvelles manipulations et déformations.⁸

8) Sur ce point, on pourra commencer par se reporter à l'ouvrage de Peter Jackson: *Buddhadasa: A Buddhist Thinker for the Modern World*, Bangkok, The Siam Society, 1988, *passim*.