

Bouddhismes en contact

In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 87 N°2, 2000. pp. 389-444.

Abstract

Louis Gabaude

Buddhist encounters

A touch of Zen in Thai Buddhism

Modernity has forced Thai Buddhism into rethinking its apologetics regarding first cosmology and rebirth, and then social and political engagement. This has usually been done by going back to the Theravāda tradition, but has failed whenever the renewal claimed to be achieved through setting up a sectarian and exclusive group. Buddhadasa Bhikkhu (1906-1992) has suggested a modernist apologetic renewal inspired by Zen which called into question traditional Theravāda Buddhist beliefs and practices without attempting to create a new sectarian group. He has been criticised either in the name of Theravāda orthodoxy or because he has been allegedly ineffective. The complexity of encounters between the different Buddhist traditions should lead historians to evaluate the past with the greatest caution.

Résumé

Louis Gabaude

Bouddhismes en contact

Un zeste de Zen dans le bouddhisme thaï

La modernité a forcé le bouddhisme thaï à renouveler son apologétique, d'abord pour ce qui touchait à la cosmologie et au problème de la renaissance, puis à propos de l'engagement social et politique. Généralement, cela s'est opéré en recourant à la tradition du Theravāda, mais a échoué lorsque ce renouvellement prétendait se réaliser par un groupe «sectaire» et exclusif. Buddhadasa Bhikkhu (1906-1992) a proposé un renouvellement apologétique moderniste inspiré par le Zen, grâce auquel il a mis en question les croyances et les pratiques traditionnelles du bouddhisme Theravāda sans créer pour autant un nouveau groupe «sectaire». Il a été attaqué soit au nom de l'orthodoxie Theravāda, soit parce qu'il paraissait inefficace. La complexité des contacts entre traditions bouddhistes différentes impose une certaine prudence à l'historien.

Citer ce document / Cite this document :

Gabaude Louis. Bouddhismes en contact. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 87 N°2, 2000. pp. 389-444.

doi : 10.3406/befeo.2000.3486

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/befeo_0336-1519_2000_num_87_2_3486

Bouddhismes en contact

Un zeste de Zen dans le bouddhisme thaï

Louis GABAUDE

Introduction

Alors que la Birmanie et le Sri Lanka constituent des zones de tourmente où le bouddhisme du Theravāda se voit pris dans des controverses ethno-politiques, la Thaïlande apparaît au contraire comme un havre souriant de toute la couleur des robes de ses moines. C'est que dans ce creuset siamois de l'Asie du Sud-Est continentale, les pouvoirs politiques modernes sont parvenus assez efficacement à uniformiser les textes fondateurs, les croyances et les rites d'une religion qui présentait dans le passé des caractères régionaux polymorphes dont certains aspects étaient assez différents de ceux que les autorités actuelles se plaisent à afficher comme « traditionnels »¹.

Si le pouvoir, au Siam puis en Thaïlande, a réussi de l'intérieur à unifier et à uniformiser, pour mieux le domestiquer, ce bouddhisme que l'on appelle aujourd'hui « thaï », la modernité récente contribue au contraire, et de l'extérieur cette fois, à diversifier ses courants, en s'appuyant parfois sur des particularités anciennes.

Je voudrais donner comme exemple de cette diversification allogène l'importation du Zen² en Thaïlande afin d'examiner les conditions et les limites de ces contacts entre différentes traditions bouddhiques. L'importation du Zen que l'on peut répertorier avec certitude s'étend sur une période qui, sauf erreur, couvre maintenant un peu plus d'une soixantaine d'années. Elle a coïncidé avec l'apport d'autres éléments allogènes dans le bouddhisme thaï et, notamment, de ceux que l'on peut relier à l'émergence de la « modernité ». C'est précisément par rapport à ces facteurs « modernes », qui ont provoqué des réactions d'attraction ou de rejet dans ce pays, que je voudrais commencer par situer l'arrivée du Zen³. Je donnerai donc d'abord quelques exemples de rapports du bouddhisme thaï avec la modernité avant d'exposer l'initiation au Zen faite par

1. François Bizot s'est intéressé à tout ce qui, dans les textes comme dans les rites, reste encore aujourd'hui témoin des courants anciens du bouddhisme. Je renvoie ici à ses travaux indiqués en bibliographie.

2. J'emploierai généralement le terme « Zen » par fidélité à mes sources thaïes, alors même que souvent, elles font en fait référence au « Ch'an » chinois. Je reconnais que parler de « Zen » à propos de Huang-po peut heurter le spécialiste, mais je n'ai pas cru devoir imposer à mes sources une distinction qu'elles n'établissent pas, ou pas systématiquement.

3. Je ne mentionnerai pas ici d'exemple des éléments importés qui me paraissent moins liés à la modernité comme, par exemple, la méthode de méditation dite « birmane » ou l'enseignement de l'Abhidhamma de cette même Birmanie.

Buddhadasa Bhikkhu et d'introduire un échantillon d'expressions subséquentes que je développerai ultérieurement.

Le contexte de la modernité

Tradition sino-japonaise ancienne qui prétend remonter directement au Buddha, le Zen visible aujourd'hui est curieusement arrivé en Thaïlande au XX^e siècle dans les bagages de la modernité... occidentale. Pour mieux comprendre et relativiser l'appel au Zen d'une partie de l'élite bouddhiste thaïe dans ce contexte, il paraît utile de rappeler brièvement comment la modernité est venue au bouddhisme thaï et comment elle en modifie ses mouvements internes.

La première manifestation de la modernité que l'on ne peut manquer de rappeler, c'est, depuis le XIX^e siècle, l'exposition aux idées européennes de rationalité scientifique prétendument « objective » par rapport à la nature du monde, paradoxalement associée à une relative ou totale liberté de jugement subjectif pour ce qui touche la conduite individuelle à adopter dans la vie⁴.

Un moment déstabilisés par cette bourrasque idéologique, les apologistes bouddhistes thaïs du XIX^e siècle ont vite trouvé la parade⁵ : aucune religion n'est plus « scientifique » que le bouddhisme qui parle justement et uniquement de la loi naturelle (*Dhamma*) des choses (*dhamma*) telles qu'elles sont observables, et aucune religion ne prône plus que lui la liberté totale de jugement puisqu'une charte de libre pensée fut élaborée et léguée par le Buddha lui-même dans le *Kesaputtiya Sutta* (appelé en Thaïlande le *Kālāma Sutta*)⁶. Voilà pour les principes théoriques et pour l'apologétique officielle à usage externe. En pratique toutefois, quand on est entre soi, les choses sont un peu plus compliquées et un peu moins absolues.

C'est que tout le monde n'a ni la même certitude « scientifique » devant la question de la survie ou de la « re-naissance », par exemple, ni la même compréhension de la notion de liberté de jugement, en particulier devant des problèmes aussi différents que le communisme, la règle de vie des moines ou l'objet de la méditation.

À l'origine des moments de controverse et de crise qui ont ponctué l'histoire du bouddhisme thaï de ces cinquante dernières années, il n'y a pas seulement des éléments explicables par le développement « interne » du bouddhisme lui-même, mais aussi des facteurs externes conjoncturellement liés à notre « modernité ». Ces facteurs externes – et occidentaux – n'ont pas simplement joué comme fauteurs de crises, mais également comme arguments pour une solution de ces crises, dans des directions d'ailleurs totalement opposées parfois. Je le rappellerai ici à partir des quelques exemples de crises déjà évoqués.

4. Je n'entre pas ici dans le débat sur le commencement de la modernité en Occident qui, pour les uns, remonte au Moyen-âge, pour d'autres à la Renaissance, pour d'autres encore au XVIII^e siècle. En Thaïlande, je ne pense pas que l'on puisse parler de réelle influence « moderne » sur le cours des idées avant le milieu du XIX^e siècle.

5. Voir par exemple Alabaster, 1972, et l'ensemble des manuels d'enseignement de la doctrine destinés aux religieux qui ont été rédigés et diffusés à partir du deuxième tiers du XIX^e siècle.

6. Dans cet enseignement à des auditeurs troublés par la multiplicité des maîtres et des enseignements, le Buddha invite à se forger une opinion personnelle qui ne dépende ni de ce que l'on entend dire, ni de la tradition, ni de l'autorité des Écritures, ni de la simple logique ou inférence, ni des apparences, ni des spéculations, ni de la vraisemblance, ni même de l'autorité de son propre maître. Cf. Woodward, 1979 : 171-172.

Modernité et « re-naissance »

L'irruption de la modernité au XIX^e siècle provoqua déjà une mise en question de l'image du monde et, partant, une mise en question des re-naissances dans les étages multiples d'un cosmos déjà menacé de désenchantement. Mais le problème fut réglé de manière jugée alors satisfaisante grâce au recours à l'exégèse bouddhique classique qui distingue d'un côté le langage « conventionnel » (*sammuti*), figuré ou anthropomorphique (*puggalādhittāna*), et de l'autre le langage ultime ou doctrinal (*dhammādhittāna*). On pouvait donc continuer à parler de « re-naissance » en langage anthropomorphique à la condition de savoir que c'était simplement une façon de dire, d'imaginer, d'illustrer, mais que c'était en dernière analyse trompeur, sinon faux, parce que cela ne rendait pas compte de la réalité ultime des choses dont la description devait être laissée aux spécialistes connaissant le langage doctrinal, celui de l'Abhidhamma.

Au XX^e siècle, convaincu que le langage habituel dans lequel on expose les re-naissances était un langage puéril, valable pour les « sots » mais difficile à « avaler » (*sic*) par un homme « moderne » du XX^e siècle, un moine sino-thaï, Buddhadasa Bhikkhu⁷, raviva la question et rénova l'exégèse classique pour lui permettre de concilier et les textes canoniques et les conceptions « modernes » de l'homme, seul dans un monde qui, pour lui, était complètement désenchanté : le seul concept de la « re-naissance » qui pouvait devenir immédiatement « utile » et « pratique » était celui de la re-naissance « psychologique », celui de « moments de vie » qui se succèdent tout au long de nos journées et nous font passer par de multiples états d'existence *hic et nunc*⁸. À l'intérêt pour la « re-naissance du ventre » maternel, il fallait substituer l'intérêt pour « re-naissance mentale ». Cette concession à une certaine modernité fut violemment prise à partie par les tenants de la « re-naissance » traditionnelle qui exploitèrent les arguments d'une autre modernité, celle des « savants » occidentaux et de leurs méthodes « modernes », pour prouver au contraire la réalité de la re-naissance « physique »⁹ !

Modernité et communisme

Cette bi-polarisation apologétique se retrouva dans le débat maintenant presque oublié qui fit rage autour du communisme de 1950 à 1980. La séduction de cette idéologie récente venait en partie de son efficacité supposée, aussi moderne qu'éclairée sur les ressorts secrets de l'histoire des hommes. La menace communiste provoqua deux types de

7. Buddhadasa Bhikkhu (1906-1992) était natif de Chaiya, un canton de la province actuelle de Surat Thani situé à 600 km au sud de Bangkok. Il prit l'habit à vingt ans par tradition, mais resta religieux et fonda le monastère de Suan Mok – le Parc (*suan*) de la libération (*mokkha*) – près de Chaiya. Influencé par les lectures des bouddhistes occidentaux, par celles des bouddhistes modernistes de Ceylan puis par le Zen, il élaborait, à partir de la seconde guerre mondiale, un complexe d'interprétations et d'expositions du bouddhisme qui fut et reste largement diffusé dans la classe moyenne urbanisée. Tout en restant prudemment désengagé de toute responsabilité administrative ou éducative, Buddhadasa Bhikkhu aura néanmoins marqué le siècle bouddhique thaï par l'originalité de sa prédication dont l'essentiel, du moins depuis les années 1950, a été transcrit et publié, ou diffusé sous forme de cassettes audio. Il est en Thaïlande le représentant le plus éminent de ce bouddhisme qu'on appelle justement « moderniste » parce qu'il tente une apologétique à partir et en vue de la modernité telle qu'elle se manifestait à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Voir : Gabaude 1988 ; 1990 ; 1994a ; Jackson, 1988. Le présent article évoque simplement un aspect de sa pensée et de son œuvre.

8. Voir Gabaude, 1988, chap. IV, « Le langage classique : la Production conditionnée » : 175-241.

9. Ils renvoyaient par exemple aux études de Ian Stevenson (à titre d'exemple, voir : Stevenson, 1983), ou encore à R. Textor « devenu professeur à l'Université de Stanford grâce à un doctorat sur la survie en Thaïlande » ! (Jamnong Thongprasoet, 1974 : 38).

réactions chez les bonzes thaïs. Pour Kittivuddho Bhikkhu, qui appuyait vigoureusement la politique anticommuniste des gouvernements militaires, le communisme signifiait la fin du bouddhisme. En conséquence, justifié par la morale traditionnelle de l'intention de l'acte (*kamma*), il pouvait, en 1976, soutenir que « tuer les communistes n'est pas déméritoire »¹⁰.

Quant à Buddhadasa Bhikkhu, il a généralement fait preuve d'un peu plus de recul et de scepticisme par rapport aux idées que les pouvoirs en place avançaient pour justifier leur politique. On le verra plus loin, dès 1938, au moment de la guerre sino-japonaise, il avait mis en question les liens établis par le Japon entre religion et guerre. Dès 1968, il avait dénoncé la justification « morale » avancée par le gouvernement des États-Unis à propos des bombardements sur le Vietnam du Nord¹¹. Plus tard, à propos de la Thaïlande proprement dite, il vit dans le communisme un incendie de forêt dont il fallait se protéger en mettant le feu aux broussailles de son propre jardin, autrement dit en supprimant la corruption et les injustices du pays. Selon une autre de ses images, humide celle-là, le communisme était une simple vague qui ne marquerait pas profondément les plages de l'histoire¹². Mais surtout, en contraste conscient avec Kittivuddho, il proposait aux jeunes bouddhistes de tuer les communistes par « la doctrine de l'amour des autres » (*latthi rak phu ün*) : « Unissons-nous pour tuer tous les communistes ! Unissons-nous pour répandre la doctrine de l'amour des autres. Quand l'amour surviendra, les communistes mourront d'eux-mêmes, sans qu'on ait besoin de les tuer »¹³. On notera en passant que la notion d'amour est exploitée avec le terme du commun « *rak* », à la connotation négative parce que passionnelle aux yeux du bouddhiste qui préfère normalement les termes de *mettā* ou *kārunā*. Buddhadasa emploie en fait ici un vocabulaire thaï... chrétien !

Modernité et vie ascétique

Dans les années 1970, au moment même où beaucoup d'étudiants étaient accaparés par les problèmes politiques et sociaux au point d'aller bientôt pour un temps rejoindre les maquis communistes, naissait un mouvement également conscient des problèmes sociaux, également réformateur, également radical, mais qui était persuadé que la solution aux problèmes était religieuse et non pas politique. Le groupe, qui serait plus tard connu sous le nom de « Santi Asoke », s'agrégea autour d'un jeune bonze charismatique issu du monde des médias et du spectacle, Bodhirak¹⁴. Inspiré initialement par Buddhadasa qu'il devait critiquer ensuite comme trop mou, Bodhirak mit sa fougue de néophyte à dénoncer les pratiques hétérodoxes des bonzes thaïs et à prôner un retour à la discipline et à l'ascèse originelles – ou prétendument originelles – du bouddhisme, en particulier au végétarisme. Son discours devint si insistant qu'il indisposa la majorité de ses confrères du Sangha

10. Kittivuddho Bhikkhu, 1979.

11. Buddhadasa, 1975a : 306-307. Voir Gabaude, 1988 : 76-77.

12. « On m'a accusé d'avoir dit que si le communisme s'instaurait [ici], le bouddhisme pourrait persister. C'est exact et je le confirme. Le bouddhisme, en effet, n'est ni fragile ni cassant comme le verre, mais ferme et résistant à l'adversité [...]. Il est ferme parce qu'il est la loi de la nature ; il lui correspond ; il en a la justesse inaltérable. Que dix communismes viennent et ils s'anéantiront d'eux-mêmes, comme les vagues sur le rivage. » (Buddhadasa, 1981 : 168-169).

13. Buddhadasa, 1979 : 42.

14. Né d'un père chinois en 1934 sous le nom de Mongkhon Rakphong, Bodhirak avait étudié les arts plastiques et entrepris une carrière prometteuse d'animateur de télévision et d'auteur-compositeur. Il se fit ordonner moine (*bhikkhu*) en 1970.

thaï¹⁵. Après avoir quitté la congrégation¹⁶ Thammayut¹⁷ en 1973 pour entrer dans la congrégation Mahanikai¹⁸, il crut possible de proclamer son « indépendance » par rapport à la hiérarchie bouddhiste¹⁹ en 1975 et de quitter la congrégation Mahanikai pour celle de la liberté.

De sa propre autorité, sans avoir l'ancienneté réglementaire suffisante, il se déclara ordonnant, ce qui était effectivement indispensable pour la survie et le développement de son groupe. De plus, s'exprimant ici et là comme s'il avait atteint le degré extrême de la sainteté bouddhique, l'état d'*arahant*, il en concluait par exemple qu'il n'avait pas besoin de connaître le pāli pour comprendre et commenter les textes correctement. Ascète authentique, impatient de réformer les congrégations de bonzes thaïs, soucieux d'efficacité, adulé par des disciples humbles et travailleurs qui relayaient le message du Maître grâce à des publications nombreuses et régulières, Bodhirak fut certainement encouragé dans son entreprise par la conversion à son idéal du Colonel Chamlong Srimuang, « Monsieur Propre » local, qui allait bientôt devenir non seulement général mais aussi, en partie justement grâce à l'aide du mouvement Santi Asoke, Gouverneur de Bangkok²⁰. Pourtant, le lien avoué entre le projet de réforme religieuse de Bodhirak et le projet de réforme politique de Chamlong fut sans doute fatal au premier : la hiérarchie religieuse ouvrit bientôt le dossier des manquements à la règle monastique, le *Vinaya*, et finit par l'empêcher, lui et ses disciples, de porter l'habit des moines du bouddhisme Theravāda. C'était en 1989. Le mouvement avait voulu se doter d'un bras politique, mais

15. Les moines bouddhistes de Thaïlande comprennent trois « Sangha » (*saṅgha*), ou Communautés de religieux (*Khana song*) : le Sangha thaï (*Khana Song Thai*) constitué sur la base du Canon et donc du Vinaya Theravāda, le Sangha vietnamien (*Khana Song Yuan*) et le Sangha chinois (*Khana Song Jin*) constitués sur la base du Canon et de la discipline du Mahāyāna. Ces « Sangha » et ces « congrégations » reposent donc sur une logique « religieuse » de filiation d'ordination et de règle monastique. Mais cette logique « religieuse » a été renforcée par la logique politique : l'État garde constamment un œil sur les hiérarchies des trois Sangha par le biais des nominations aux grades hiérarchiques élevés, par celui de l'attribution des titres honorifiques et par les financements divers qui passent par le Département des religions du ministère de l'Éducation. Voir Ishii, 1986.

16. Le Sangha thaï est subdivisée en deux *nikāya* ou « sectes » que je préfère appeler « congrégations », la congrégation Mahanikai et la congrégation Thammayut. Ce qui différencie, actuellement du moins, les congrégations du Sangha thaï est moins du domaine de la doctrine et de la discipline fondamentales que du domaine de la lignée d'ordination et de certaines observances, un peu comme, dans le catholicisme, une congrégation religieuse se distingue d'une autre par sa règle, éventuellement par certaines préférences doctrinales, mais non par son dogme.

17. La congrégation Thammayut fut créée au XIX^e siècle par le futur roi Mongkut alors qu'il était encore religieux. Il voulait par là réformer la communauté des moines, le Sangha, non seulement sur le plan disciplinaire mais également sur le plan doctrinal en favorisant une interprétation plus « rationaliste », sinon moderniste, des Écritures. Cette congrégation réformée, bien que numériquement très minoritaire dans le Sangha « thaï », bénéficie d'une aura auprès de la classe dirigeante en raison de sa rigueur disciplinaire affichée et de ses connexions royales. Voici les pourcentages des moines et novices Thammayut d'après les statistiques du Sangha « thaï » de 1997 : proportion des moines Thammayut en saison des pluies, 7,34 % ; proportion des moines Thammayut hors saison des pluies, 7,89 % ; proportion des novices Thammayut en saison des pluies, 9,4 % ; proportion des novices Thammayut hors saison des pluies, 11,66 %.

18. La congrégation Mahanikai constitue la majorité du Sangha « thaï », soit en gros 92 %.

19. L'ensemble des bonzes est sous l'autorité d'un Conseil supérieur des Anciens (*Mahathera-samakhom*) nommé par le Patriarche (*Saṅgharāja*) et présidé par lui. C'est de cette autorité monastique que Bodhirak prétendait pouvoir s'affranchir. Selon la logique actuelle, c'était possible, mais à la condition de sortir de l'état de religieux du Theravāda.

20. Voir McCargo, 1997.

la politique avait eu raison de lui, faisant oublier aux observateurs pressés l'origine disciplinaire des débats²¹. Avec les années, le discours de Bodhirak s'est de plus en plus polarisé contre certains excès de la modernité, notamment ceux de la corruption politique, de l'argent-roi, de la surconsommation, et de la surexploitation des ressources naturelles, anticipant d'abord puis coïncidant finalement avec les préoccupations écologiques des nouvelles générations à qui il a fourni les éléments d'une charte bouddhique du respect de la nature et d'une règle de vie conforme à ce respect.

Modernité et méditation

C'est au contraire en essayant de mettre certains démons de la modernité dénoncés par Bodhirak au service du bouddhisme même que l'une des branches de l'École de méditation sur le *dhammakāya*, alias « Thammakai »²², a connu ses heures de succès et, maintenant, d'épreuve. Cette École s'est d'abord constituée autour du monastère (Wat) de Pak Nam Phasi Jaroen, situé dans un faubourg de Thonburi-Bangkok, à partir de la technique de concentration (*samādhi*) « découverte » par le Vénérable Sot Jandasaro (1885-1959) : le méditant, en se concentrant sur un point situé au-dessus de son nombril, doit visualiser une succession de « globes » (*duang*) représentant des « mondes » ou niveaux d'existence de plus en plus éthérés avant de parvenir finalement à contempler le *dhammakāya* sous la forme d'une image du Buddha assis en méditation²³. Rappelons-le ici pour mémoire : cette École réexploitait une tradition locale qui avait été bien vivante en Asie du Sud-Est mais que l'orthodoxie née des réformes du XIX^e siècle avait pratiquement occultée²⁴. Tant que la méthode – en thaï, le « savoir » (*vijjā*) – resta confinée à un cercle relativement limité de pratiquants, il n'y eut aucun scandale. Mais, dans les années 1970, un petit groupe de disciples du Vénérable Sot essaïma pour fonder un nouveau Centre, l'actuel Wat Phrathamkai situé à une quarantaine de kilomètres au nord de Bangkok, dans la province de Pathum Thani. Exploitant avec efficacité le lien entre méditation (côté tradition) et enrichissement (côté modernité), ce groupe a fini par devenir une véritable branche, la plus connue même et la plus influente, de cette École de méditation, occultant même, pour l'observateur superficiel, l'existence de l'autre branche, celle du monastère pourtant originel de Pak Nam à Bangkok et de sa fondation importante, le Wat Luang Pho Sot Thammakayaram, situé dans la province de Ratburi, à une centaine de kilomètres au sud-est de Bangkok.

La branche de Pathum Thani mit en place un système élaboré de sessions de méditation et de collectes de dons que, en témoin de certaines de leurs réunions, je puis sommairement mais fidèlement résumer ainsi : « Méditez selon le Thammakai, et vous deviendrez riches ! ». Cette injonction, illustrée de témoignages de disciples à qui la recette avait extraordinairement réussi, était suivie d'un *mezzo voce* : « Vous pourrez alors offrir des dons d'autant plus méritoires au monastère ! ». Une partie des énormes sommes reçues servit à financer des achats de terrains, des édifices, des monuments, des statues, dont la valeur était rehaussée non seulement par les prodiges qui les accompagnaient, mais également par les campagnes médiatiques où le mouvement excellait. Une autre partie servit à créer ou à financer des sociétés-écrans, sources de revenus et de relations avec la classe dirigeante du pays.

21. Cf. Heikkilä-Horn, 1997 et le compte rendu de Gabaude, 1998.

22. Pour une présentation générale de cette branche, voir : Apinya Fuengfusakul, 1993.

23. Pour un résumé un peu plus élaboré en français, voir : Gabaude, 1988 : 324, n. 135.

24. L'histoire de la place et des formes d'exploitation du *dhammakāya* en Asie du Sud-Est reste à faire. Je renvoie ici simplement à Cœdès, 1956 et Bizot, 1992 : 293-300.

Peut-être grisés par leur succès auprès des élites estudiantines et en col blanc ainsi que par le fantasme de créer un mouvement mondial à la pointe du progrès, les bonzes responsables de la branche en question se mirent à dogmatiser, en quelque sorte, à partir de leurs visions, sur la nature du *nibbāna* ou du Buddha en des termes qui ne cadraient pas forcément avec l'orthodoxie Theravāda. Bref, prodiges un peu surfaits, placements financiers douteux, affirmations doctrinales hétérodoxes, tout cela fit un cocktail que la presse découvrit, exposa et dénonça vigoureusement à partir de 1998, forçant le gouvernement civil et la hiérarchie religieuse à intervenir *volens nolens*, sans que, en cette fin de l'an 2000, aucune condamnation n'ait réellement pu aboutir. Il n'en reste pas moins que la réputation de cette branche du mouvement Thammakai est ironiquement tombée victime de ces médias modernes dont elle avait su pourtant jouer si efficacement jusque-là.

Modernité et tradition locale

On le voit, la modernité a été comme un feu qui a fait monter la température des débats intérieurs au bouddhisme thaï, qu'il s'agisse de l'interprétation des textes (à propos de la re-naissance), de l'engagement politique (à propos du communisme), de l'engagement religieux (à propos de Santi Asoke) ou du rapport entre ce qu'on appellerait ailleurs « contemplation et action ». Pourtant, dans tous ces exemples, la solution aux problèmes était recherchée au fond même de la tradition bouddhique locale. Récapitulons par un tableau :

Problème	Solutions proposées
Image du monde	Autorités religieuses du XIX ^e siècle : appel à la théorie d'interprétation classique selon les deux langages : les langages anthropomorphique (<i>puggalādhiṭṭhāna</i>) et doctrinal (<i>dhammādhiṭṭhāna</i>). Les deux langages sont valides dans leur ordre respectif. Buddhadasa Bhikkhu : appel à la théorie classique des deux langages radicalisée : l'image du monde devient une image mentale. La seule re-naissance qui importe, c'est la re-naissance psychologique <i>hic et nunc</i> .
Communisme	Kittivuddho : appel à la casuistique classique (et militariste) du karma : « Tuer un communiste n'est pas déméritoire ». Buddhadasa : appel à l'esprit du bouddhisme reformulé : il faut tuer les communistes par l'amour.
Environnement	Bodhirak : appel à la règle des moines : le retour à l'ascèse originelle est le meilleur moyen de régler les problèmes de la société d'aujourd'hui.
Vie professionnelle	Mouvement Thammakai : appel à une technique de Concentration : pratiquer la Concentration sur le <i>dhammakāya</i> puis exercer la vertu du don est le meilleur moyen non seulement d'être bouddhiste aujourd'hui, mais aussi de réussir professionnellement.

La réactivation de la tradition, ou plus exactement d'un aspect de la tradition, pour répondre à une situation critique est un phénomène bien connu et somme toute normal de l'histoire des religions. Dans notre cas, les appels au retour en arrière ne se sont pas tous soldés par des réussites. Le bilan que l'on pourrait tracer des exemples précédemment évoqués est en effet mitigé :

Au XIX^e siècle, la réactivation de l'exégèse classique pour l'interprétation des renaissances et des états d'existence a été un succès si l'on considère que les manuels qui l'exposent ont été généralisés dans tout le pays depuis une centaine d'années. Toutefois, Buddhadasa trouva que c'était insuffisant et se crut obligé d'accentuer le processus de démythologisation au risque de passer, un moment, pour communiste. En fait, aujourd'hui encore, le pouvoir évocateur de la cosmologie traditionnelle est toujours présent dans les croyances et dans la prédication. L'enseignement homilétique de la fin du XX^e siècle reste donc, le plus souvent, en deçà des affirmations relativement modernistes des autorités religieuses – Thammayut – du XIX^e et du début du XX^e siècles.

Les prises de position divergentes par rapport au communisme peuvent aujourd'hui satisfaire les deux partis qui s'opposèrent alors : ceux qui justifiaient la lutte armée contre ce mouvement peuvent dire que c'est grâce à eux que les communistes ont été vaincus ; ceux qui soutenaient au contraire que, de toute façon, le communisme ne serait qu'un moment de l'histoire ont vu, plus vite que prévu d'ailleurs, cette histoire leur donner raison.

La réforme, proposée par Bodhirak, d'une vie religieuse plus pure – et d'une vie civile fort calquée sur la première – est maintenant limitée à son groupe, expulsé du courant majoritaire du bouddhisme thaï et marginalisé sans doute définitivement.

Quant aux grandes ambitions de la branche Thammakai de Pathum Thani, elles sont également fort compromises par les différentes poursuites judiciaires en cours.

Le recours à des traditions locales n'est finalement pas une garantie de succès pour répondre aux provocations de la modernité d'une manière acceptable par la société dans son ensemble, d'autant que la tradition du Theravāda ne favorise guère le renouvellement de la pensée puisqu'elle repose sur une idéologie de conservation et de maintien de ce qui s'est toujours dit et fait²⁵. Qu'en est-il du recours à une tradition étrangère ?

L'appel de Buddhadasa à une tradition étrangère : le Zen

Le Zen avant Buddhadasa

Je me place donc ici dans la perspective où une partie des représentants du bouddhisme Theravāda en Thaïlande fait appel au Ch'an ou au Zen pour rationaliser sa propre tradition religieuse. Mais, posons-le dès le départ : au sens strict de Ch'an ou de Zen « sectaire » et constitué en congrégations (*nikāya*) ou en monastères séparés, il n'y a évidemment pas de véritable « Zen » en Thaïlande. Il ne s'est jamais agi que d'appel doctrinal, théorique, pour ne pas dire « romantique ». Quand j'ai posé la question de l'origine du Zen dans ce pays à M. Peng-hua Sae Heng, un des rares lettrés chinois de Bangkok qui ait étudié le bouddhisme chinois dans le texte, il a été abrupt : « Il n'y a pas de secte du Zen en Thaïlande. Pas du tout. L'Association bouddhiste sino-thaïe par exemple, c'est la secte de la Terre Pure. Le Wat Pho Maen où se trouve le Patriarche chinois, c'est le Mantrayāna. [...] Buddhadasa a traduit Wei-lang²⁶ et

25. Voir Gabaude, 1996b.

26. Wei-lang (638-713) – ou, selon la transcription choisie du chinois, « Houei-neng », « Hui-neng », « Hui-neng » – passe pour être le sixième patriarche de l'École du Dhyāna ou Ch'an. Son enseignement relatif à la possibilité de parvenir à l'Éveil subitement, par la soudaine réalisation de la pureté originelle de son esprit, fut, semble-t-il, radicalisé après sa mort, accentuant la division de l'École du Dhyāna en deux branches, l'École dite « du Nord » prônant une obtention classique, dite « graduelle », de l'Éveil grâce à des exercices ascétiques et mentaux, et l'École dite « du Sud », prônant une obtention

Huang-po²⁷ à partir des traductions anglaises, non à partir du chinois. De l'anglais traduit du chinois, Buddhadasa a lui-même traduit en thaï, si bien qu'on s'est trouvé très loin [de l'original]. »²⁸. Et à une question sur l'éventualité d'un groupe Ch'an/Zen de Thaïs qui se réunirait pour pratiquer la méditation za-zen, M. Peng-hua répondit : « Il n'y en a pas. Parmi les gros richards ou ceux qui ont fait beaucoup d'études, personne n'accepterait de s'asseoir à pratiquer la concentration selon le Ch'an. Ce qui leur plaît, c'est de jouer aux cartes, de courir les filles ou de boire ! Quand je leur fais un exposé, je les regarde : ils ne sont pas intéressés. Alors, j'arrête parce que ce serait aussi dangereux qu'un poison. Ça leur ferait haïr encore plus la religion puisque ça ne leur plairait pas. »²⁹

La seule référence à une pénétration du bouddhisme Zen en Thaïlande au XIX^e siècle ou au début du XX^e vient du témoignage indirect donné par M. Thira Wongphoppha, *alias* Thirathat, dans une interview dont la première édition remonte à 1993³⁰ et dont une version plus complète vient juste d'être publiée³¹. Selon ce témoin de l'histoire de la communauté chinoise de Bangkok, des bonzes chinois de l'école Zen seraient venus en Thaïlande à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e³² pour transmettre leur enseignement. M. Thira dit avoir des sources certaines certifiant l'arrivée de trois moines : « Trois moines Zen étaient venus de Chine. Je n'ai pas trouvé le nom du premier, simplement quelques preuves. Une fois arrivés, ils avaient décidé que s'ils pouvaient enseigner, ils enseigneraient et que s'ils ne pouvaient pas, ils mourraient ici, sans retourner en Chine. »³³

« subite » de l'Éveil. Pour la mise en situation historique de Wei-lang/Hui-neng et une présentation du sūtra traduit par Buddhadasa, voir Dumoulin, 1988 : 123-154. Pour un exposé historique et critique de l'apologétique Zen, voir Faure, 1989, 1991, 1993.

27. En stricte rigueur de termes, « Huang Po », « Houang-po » ou « Huang-po » – selon la transcription choisie – est le nom de la montagne où vivait le Maître Zen « Hsi-yün » ou « Hsi-yüan », en japonais « Ôbaku Kiun », décédé en 850. Ici, nous suivons l'usage de Blofeld-Buddhadasa en parlant simplement de « Huang-po ».

28. Interview du 18 mars 1992. Cet avis sévère ne coïncide pas avec celui de Thira Wongphoppha qui a participé justement à la vérification de la traduction de *L'enseignement de Huang-po* et qui la trouve, ma foi, fort satisfaisante. Pour vérifier et polir la traduction de cet ouvrage, Buddhadasa s'était fait aider par des bouddhistes chinois de Bangkok, dont M. Thira Wongphoppha qui raconte : « Après [le Sūtra de] Wei-lang, Buddhadasa traduisit *L'enseignement de Huang-po*. Une fois sa traduction finie, quand il vint instruire les juges [à Bangkok], il apporta sa version au docteur Tan Mo Siang. On la vérifia mot à mot pendant un mois entier de dix heures du soir à une heure du matin. Nous étions trois : le docteur Tan Mo Siang, le Vénérable Buddhadasa et moi-même. [...] Le docteur Tan Mo Siang lisait [le texte original en chinois] et traduisait [en thaï], le Vénérable comparait avec [sa propre traduction de *The Teaching of*] Huang Po et l'on fit une excellente traduction, très proche du chinois. En un peu plus d'un mois, c'était fini. Le jour, Buddhadasa instruisait les juges ; la nuit, il venait au Wat Pathumkhongkha. C'est la vérité, mais à l'époque, on ne mentionna pas le docteur Tan Mo Siang. C'est seulement lorsque j'en fis moi-même une édition que je l'évoquai. Quant au texte original, c'était le prince Subhasawat Sawasdiwat qui l'avait donné au Vénérable [Buddhadasa]. Puis le Docteur Tan Mo Siang l'avait traduit oralement au Vénérable. Mais ce dernier avait parfois des doutes. Je glosais pour donner des explications supplémentaires et Buddhadasa me disait : "Comment le savez-vous ?" Et moi de dire : "Mon père m'a expliqué ça de 9 ans [à] 12 ans. Mais c'était une connaissance de perroquet. J'avais mémorisé des formules protectrices contre les esprits, comme les adultes me les avaient enseignées." » (Thira Wongphoppha, 2000 : 1).

29. Interview du 18 mars 1992.

30. Thirathat, 1993.

31. Thirathat, 2000.

32. M. Thirathat fait allusion à « la fin du règne du roi Chulalongkorn » décédé en 1910.

33. Thirathat, 2000 : 1.

D'après notre auteur, ces moines ne sont pas morts tout à fait naturellement : ils se sont laissé mourir en posture de méditation parce qu'ils ne pouvaient faire entendre leur message. Voici d'abord le témoignage sur le premier « missionnaire » Zen chinois :

« L'un alla méditer dans la grotte Khao Noi [dans le district] de Tha Muang, dans la province de Kanjanaburi³⁴, et s'y dessécha. Ma sœur aînée l'avait vu quand elle avait 9 ans. La pluie n'était pas tombée depuis 3 ou 4 ans et les villageois attribuaient au « Vénérable Sec » de la grotte le fait qu'il ne pleuvait pas. Il le mirent sur le bûcher [pour l'incinérer]. Or le cadavre n'était pas décomposé car les [moines] Zen sont doués pour cela. Ils ont des sutras qui expliquent comment faire, mais nous n'avons pas osé les traduire de peur que certains ne se suicident. »³⁵

Il se trouve que ce « Vénérable Sec » est bien connu dans la province de Kanjanaburi où sa retraite est devenue le siège d'un riche monastère du Sangha vietnamien. Mais les avis sont partagés sur son origine, chinoise pour les uns, vietnamienne pour d'autres. Selon un article relativement récent de Sunisa Wongram³⁶, il répondait au nom de « Krang Ngeng » et serait venu de Chine sous le règne de Chulalongkorn (donc entre 1868 et 1910). Toutefois, il n'y est pas présenté explicitement comme un bonze de la secte Ch'an/Zen, simplement comme un bonze du Sangha chinois et donc du Mahāyāna. Pourtant, on retrouve effectivement le Ch'an par le biais du terme « *jhāna* » puisqu'on nous le présente comme réputé pour entrer en « *jhāna* » (= Ch'an), terme désignant habituellement en Thaïlande une extase méditative ou, pour employer le jargon technique reçu, une « absorption ». C'est même en vertu de cette réputation que le roi Chulalongkorn l'aurait invité au palais royal de Bangkok. La déclaration sommaire de M. Thira Wongphophra pourrait laisser penser qu'il entra dans la grotte une seule fois pour y mourir. Il n'en est rien. Il y arriva en pratiquant l'itinérance (*thudong*)³⁷ mais, selon un schème fréquent, s'y établit durablement en fondant d'abord un « *samnak* », c'est-à-dire un Centre qui n'avait pas encore le statut de monastère (« Wat ») reconnu par l'administration religieuse et civile. Il y vécut des dizaines d'années et y mourut « il y a un peu plus de 50 ans », ce qui porterait son décès aux années 1930 si la date de rédaction de l'article correspond à sa date de publication (1991). Notre article donne également une version différente de l'incinération : le Vénérable aurait effectivement été incinéré, mais c'est au contraire à son incinération que l'on attribua la sécheresse dramatique qui suivit. La parade – il y a toujours une parade – consista à mettre une statue du Vénérable à l'endroit précis où il s'était laissé mourir et dessécher. L'auteur de l'article suggère qu'il est peu vraisemblable que le Vénérable – qui était naturellement plein de bonté – ait pu causer tant de tracas aux gens de l'endroit après sa mort, mais que la sécheresse était plutôt due à leur propre karma.

Selon une autre source, le « Vénérable Sec » aurait été d'origine vietnamienne³⁸.

Pour le deuxième « missionnaire » qui mourut également dans une grotte de la province de Kanjanaburi, M. Thira ne donne pas le nom de la grotte mais, en revanche, fournit le nom du moine : « Le Vénérable Kuang Pho vivait dans une grotte de

34. Province dont le chef-lieu est situé à 130 km au nord-ouest de Bangkok.

35. Thirathat, 2000 : 1.

36. Sunisa Wongram, 1991. Le passage concernant notre moine se trouve aux pages 83-84.

37. Le terme thai « *thudong* » vient de *dhutaṅga*, « moyen de purification » ou ascèse choisie librement en plus des observances imposées par la règle et pratiquée habituellement pendant une période déterminée. Le *Visuddhimagga* en codifie treize sortes. Par « itinérance », je récapitule les principales pratiques ascétiques choisies par certains bonzes thaïs pendant la saison sèche : dormir en forêt ou sous un arbre et jamais deux fois de suite au même endroit.

38. Manot Thanomsap, 1990 : 29.

Kanjanaburi. Un bonze pratiquant l'itinérance (*thudong*) me raconta qu'il avait pénétré chez les Karen [de cette province]. L'un d'entre eux, qui parlait thaï, lui dit qu'il y avait une grotte étonnante où quelqu'un était mort assis. Le cadavre était sec. Le bonze se demandait comment "entrer [dans la grotte] sans sortir" était possible (dans le Zen, il y a l'expression "cimetièze Zen"; "entrer sans sortir" désigne la volonté d'entrer [dans une grotte] pour y mourir). Le bonze itinérant demanda alors au Karen de le conduire jusqu'à la grotte. Il prit des photos du Vénérable Kuang Pho. Le cadavre desséché était en position assise, si bien qu'on pouvait penser que c'était une statue. C'était quasiment incroyable. »³⁹

Le témoignage sur le troisième missionnaire Zen émane d'un membre de la famille royale dont M. Thira a oublié le nom : « Son père naviguait du côté de Samut Prakan⁴⁰, tirait les oiseaux et pêchait. À la longue vue, il aperçut au loin un bonze assis et immobile. Le prince revint cinq jours plus tard et vit le bonze toujours assis. Il s'arrêta pour voir et se renseigner : c'était un bonze qui venait de Chine et qui avait décidé de quitter ce monde parce que, venu enseigner le Dharma en Thaïlande, il s'apercevait que c'était impossible à cause de la langue. Ce prince invita alors le vénérable à aller à Bangkok en lui disant qu'il l'aiderait à transmettre le Dharma. Mais au bout de moins de deux semaines, le vénérable dit qu'il voulait retourner là d'où il venait. Peu de temps après, il mourut. »⁴¹

Je n'ai pas pu jusqu'à présent confirmer ou infirmer les déclarations de M. Thira, qui manifestent d'une part l'incapacité qu'auraient eue les moines chinois de l'école du Zen à s'implanter en Thaïlande autrement que sous forme de cadavre desséché et, d'autre part, la persistance de la mort volontaire par inanition, de la mort « ritualisée »⁴², phénomène récurrent dans l'histoire du bouddhisme indien et sino-japonais⁴³ mais qui n'est pas inconnu en Asie du Sud-Est⁴⁴.

À côté de ces tentatives avortées d'importation du Zen en Thaïlande par des moines, l'enseignement populaire du Zen a dû persister un moment chez certains des premiers immigrants si l'on en croit le témoignage du même Thira qui raconte ainsi un dialogue avec Buddhadasa : « "Le Sūtra de Wei lang que vous avez traduit, mon père⁴⁵ me l'a enseigné dès l'âge de 8-9 ans". Buddhadasa fut très étonné : "À 8-9 ans ? Et comment l'enseignait-il ?" Je lui récitai par cœur des vers : "Le corps est l'arbre de l'Éveil ; le cœur est un miroir limpide...". Il me demanda alors : "Comment cela est-il possible ? La Thaïlande connaît le Zen depuis ce temps-là ?". Je dis : "Oui ! C'est même venu avant mon père. Mais les maîtres qui étaient venus ne pouvaient enseigner, incapables qu'ils étaient de traduire en thaï puisqu'ils ne parlaient que le mandarin". »⁴⁶ Quant aux laïcs qui

39. Thirathat, 2000 : 1.

40. Province jouxtant celle de Bangkok et située sur les deux rives de l'embouchure du fleuve Jao Phraya.

41. Thirathat, 2000 : 1.

42. J'emprunte le terme « ritualisé » à Bernard Faure (1991 : 179-208). Voir également Faure, 1994 : 65-84.

43. Voir Demiéville, 1965.

44. En Thaïlande, on conserve et vénère au moins une cinquantaine de corps desséchés ou embaumés, en majorité des religieux. Dans la plupart des cas, il s'agit ici de cadavres – normalement couchés – qui ont séché sans se décomposer et que l'on n'a pas osé incinérer. Depuis quelque temps, toutefois, on observe la tendance de certains monastères à conserver par des moyens chimiques le corps du saint local dans une châsse en verre afin de conserver une source continue de revenu que l'incinération ferait malencontreusement partir en fumée.

45. Le texte porte « *tia* », littéralement « grand-père », mais un autre texte du même auteur montre que Thira Wongphoppha désigne ainsi son propre père. Voir Thira Wongphoppha, 1999 : 142-143.

46. Thirathat, 2000 : 1.

possédaient des textes chinois du Zen, ils ne voulurent ni ne purent les traduire : « [...] mon père avait étudié le Zen de la branche des laïcs en Chine. Une fois en Thaïlande, il ne put traduire les livres qu'il avait apportés parce que ces livres étaient trop forts (*rungraeng*). La situation générale ne permettait pas de les recevoir. »⁴⁷

Par « trop fort », M. Thira veut d'abord signifier que les textes du Zen étaient trop subversifs pour être acceptés par la société thaïe de l'époque comme il le précise plus loin : « Presque toutes les assertions du Zen – veuillez me pardonner – cassent la baraque. Elles critiquent les rituels trop superstitieux, les pratiques incorrectes du dharma. »⁴⁸ À ces raisons, il faut sans doute ajouter les sentiments antichinois qui ont fleuri régulièrement en Thaïlande et qui ont conduit les Chinois à garder un profil bas pour mieux se fondre avec le succès que l'on sait dans le tissu social : Sathian Phothinantha, un jeune bouddhiste chinois particulièrement brillant et mort prématurément⁴⁹, approuvait cette réserve parce que le Zen « était encore considéré comme étranger ; c'était venu dans une société étrangère et ne pouvait en sortir. Il fallait attendre le moment. »⁵⁰ De son côté, un autre Chinois de Bangkok, le docteur Tan Mo Siang, avec qui Buddhadasa traduira *L'enseignement de Huang Po*, est singularisé parce qu'il parlait sur toutes les radios et disait : « Nous sommes en Thaïlande. Nous devons en premier lieu respecter le roi de Thaïlande ; en second lieu, nous devons nourrir les bonzes et les novices. »⁵¹

Ces réflexions nous amènent au débat sur le bouddhisme chinois et sur son absence d'influence sur le bouddhisme thaï malgré l'importance démographique relative des Chinois. Kenneth Landon suggérait que cela pouvait venir de l'origine modeste des immigrants chinois qui, à leur arrivée tout au moins, occupaient des postes serviles peu propices à une influence religieuse ou philosophique⁵². Ce n'est sans doute pas faux, mais il faut ici compléter le témoignage un peu abrupt de M. Peng-hua, élevé loin de tout enseignement bouddhiste, qui confirme l'hypothèse de Kenneth Landon, par celui de M. Thira Wongphoppha que son père initia au contraire dès le plus jeune âge aux principes d'un Zen « laïc » et « populaire »⁵³. Pour expliquer le profil bas des bouddhistes chinois, Thira insiste plutôt sur le souci qu'avait la communauté chinoise de ne pas se faire remarquer afin de ne pas donner prise aux critiques promptes à surgir à la moindre crise socio-politique. Dans ses interviews et ses écrits, revient souvent l'idée qu'il fallait attendre, que le moment n'était pas encore arrivé.

Mais pour avoir une vue complète de la place du milieu chinois dans le bouddhisme thaï, il faut compléter la prudence des immigrés tournés sur leur passé par le dynamisme de ceux qui ont résolument emprunté la culture de leur pays d'adoption, autrement dit des

47. Thirathat, 2000 : 1.

48. Thirathat, 2000 : 2.

49. Sathian Phothinantha (1929-1966) fut un membre très actif de la communauté bouddhiste chinoise de Bangkok et enseigna l'histoire du bouddhisme et le bouddhisme Mahāyāna à l'université bouddhique Mahamakut. Il s'intéressait beaucoup à l'enseignement de Buddhadasa et intervint plutôt en sa faveur dans le débat relatif à l'Abhidhamma provoqué par les propos incendiaires du Maître de Suan Mok. Ce dernier lui demanda en vain de traduire en thaï *L'enseignement de Huang-po* à partir du texte chinois. En revanche, Sathian Phothinantha traduisit le *Vimalakīrtinirdeśa* (publié en 1963) et le *Vajraprajñāpāramitāsūtra* ou « Sūtra de Diamant » (publié en 1956). Il mourut sans avoir pu mener à bien son projet de traduire la totalité du *Sūtra de la Grande vertu de sagesse (Mahāprajñāpāramitāsūtra)*. Voir Sathian Phothinantha, 1983 ; Thira Wongphoppha, 1999 : 114-126.

50. Thirathat, 2000 : 1.

51. Thirathat, 2000 : 2.

52. Landon, 1968 : 215-216.

53. Voir le chap. 9 de Thira Wongphoppha, 1999 : 141-154, intitulé « Un maître Zen (Ch'an) vient en Thaïlande : à 28 ans, il enseigne son fils (1928) ».

Chinois et fils de Chinois qui sont devenus des moines membres des congrégations thaïes. Ceux-là n'ont peut-être pas eu d'influence sur le bouddhisme thaï en tant que bouddhistes du Mahāyāna, en revanche, ils ont eu une grosse influence sur l'histoire des idées dans le bouddhisme thaï Theravāda contemporain où, sans eux, beaucoup de débats n'existeraient pas, ou pas sous la même forme⁵⁴.

Les limites sociologiques de notre objet étant posées, venons-en aux limites livresques.

En dehors du témoignage récent de M. Thira Wongphoppha qui laisse place à beaucoup d'incertitudes dès qu'on peut le comparer à d'autres témoignages portant sur la même époque, je n'ai pas su trouver, dans les publications en thaï, d'attestation significative relative au Ch'an ou au Zen avant l'article que Buddhadasa publia en 1942⁵⁵. On avait certes publié des notes comparatives du roi Chulalongkorn (Rama V) sur les bouddhismes Hīnayāna et Mahāyāna, mais elle ne contenaient rien de spécial sur le Zen⁵⁶. En 1936, la revue *Buddhasāsanā* de Buddhadasa et de son frère Dhammadasa publia un article de 6 pages intitulé « Le bouddhisme au Japon » qui en constituait une présentation générale où le terme « Zen » ne figurait pas⁵⁷. La même année, la même revue publiait un article intitulé « Le bouddhisme en Chine » qui présentait un survol aussi bien de l'histoire du bouddhisme dans ce pays que de sa situation présente. Mais le Ch'an n'y était mentionné que dans l'énumération des dix « Écoles » (*samnak rian*)⁵⁸. En 1938, la revue *Buddhasāsanā* publiait un second article intitulé « Le bouddhisme au Japon », traduction en thaï d'un article en hindi qui avait été envoyée par « Un sāmaṇera thaï de Sarnath »⁵⁹. Il décrivait le bouddhisme au Japon sans nommer non plus l'École du Zen⁶⁰. En 1941, la même revue publiait encore un article de Tetsujiro Inoue intitulé « Le bouddhisme et le Japon »⁶¹ dans lequel le terme « Zen » apparaît à propos du Bushido pour signaler que cette dernière doctrine « a sans aucun doute été fortement influencée par le Zen ». Le traducteur éprouvait le besoin d'ajouter la note suivante : « Zen correspond au pāli *jhāna*. Il s'agit d'une École extrêmement importante du bouddhisme japonais. On dit qu'elle s'est transmise véritablement par la pratique sans dépendre des Écritures comme les autres branches du bouddhisme. »⁶²

Il semble donc qu'avant Buddhadasa Bhikkhu l'information écrite sur le Ch'an et le Zen ait été très sommaire en Thaïlande. Il y a donc bien été l'initiateur à ces courants étrangers, en un parcours dont nous allons retracer maintenant les linéaments⁶³.

Buddhadasa Bhikkhu⁶⁴ commença à s'ouvrir aux bouddhismes « étrangers » à partir du moment où il poursuivit ses études religieuses à Bangkok. Là, comme après son retour définitif à Chaiya en 1932, il lut notamment les revues bouddhistes suivantes : *The British Buddhist* (de la Maha Bodhi Society), *Buddhism in England* (de la Buddhist Lodge) et *Young East*. C'est par l'intermédiaire de ces revues qu'il dut avoir son premier contact

54. Gabaude, 1987.

55. Buddhadasa, 1959.

56. Rama V (Chulalongkorn), 1928.

57. Fonthong Saengsingkaeo, 1936.

58. Jan Yun-shan, 1937.

59. Sans aucun doute Karuna Kusalasaya : « While at Sarnath [...] I used to write articles on news concerning Buddhism in India and other countries and sent them for publication in "Dharmacakshu", journal of the [Thammayut] Buddhist Academy as well as in "Buddhasasana" a tri-monthly periodical run by the Dhammadana Association [...]. » (Karuna Kusalasaya, 1998 : 91-92).

60. Rahula Sangkrityāyana, 1938.

61. Inoue Tetsujiro, 1941. La revue note « Inouye ».

62. Inoue Tetsujiro, 1941 : 119.

63. Quelques éléments épars ont déjà été donnés dans Gabaude, 1988 et 1994b.

64. Voir *supra*, note 7. Pour un développement de ce paragraphe, voir Gabaude, 1988 : 13-53.

avec le bouddhisme Zen⁶⁵. Toutefois, ce qui devait finir par se concrétiser dans une publication fut la relation qu'il noua avec M. Wong Latphli, *alias* Praya Latphli Thammaprakhan, à partir du moment où celui-ci lui rendit visite en compagnie du jeune Sanya Thammasak⁶⁶, futur recteur de l'université Thammasat et futur Premier ministre. Wong Latphli (1894-1968), Président de la Cour suprême et futur ministre de la Justice, était alors une figure de Bangkok. Ses études de droit en Angleterre, commencées dès 1913, l'avait familiarisé non seulement avec le bouddhisme européen, mais également avec le bouddhisme Zen grâce aux traductions publiées là-bas. Dans les années 1930, il prêta des livres en anglais à Buddhadasa – notamment les *Essays in Zen Buddhism* de D. T. Suzuki⁶⁷ – et, vers 1937, lui apporta un « brouillon » de la traduction du *Sūtra de Wei-lang* [Huei-neng]⁶⁸ que Buddhadasa révisa, compléta puis publia en 1947⁶⁹. Cette traduction fut republiée pour l'incinération de M. Wong Latphli⁷⁰. Ainsi, Buddhadasa, qui, à la fin des années 1920, avait connu le bouddhisme moderniste du Cinghalais Dharmapala grâce à la revue de la Mahabodhi Society de Sarnath en Inde, faisait-il connaissance, à la fin des années 1930, avec le bouddhisme Ch'an et Zen, mais grâce à l'élite intellectuelle du Siam formée en Occident. Ô paradoxe ! L'Extrême-Asie arrivait maintenant de Londres et la tradition chinoise filtrait de la modernité !

L'ombre du Soleil levant

Dix ans séparent donc la remise du « brouillon » du *Sūtra de Wei-lang* de la publication de sa traduction. Dix ans, dont six de guerre mondiale et près de quatre d'occupation japonaise⁷¹. On peut se demander si l'intérêt de Buddhadasa pour le Zen fut directement influencé par la présence japonaise au Siam pendant cette période.

Alors que les deux pays avaient déjà une longue histoire de contacts diplomatiques, commerciaux et culturels⁷², je n'ai pas encore découvert de trace marquante d'une quelconque influence du bouddhisme japonais, Mahāyāna ou Zen, sur le bouddhisme thaï avant celle qui nous occupe. Pourtant, dans cette première moitié du XX^e siècle en particulier, la présence japonaise ne pouvait échapper au Siamois moyen : une première

65. C'est son frère Dhammadasa qui était abonné. Ce dernier m'en communiqua la liste dans une lettre du 9 mai 1983. La revue *The Eastern Buddhist*, où D. T. Suzuki publiait nombre de ses essais, n'y est toutefois pas mentionnée.

66. Sanya Thammasak rapporte de son côté que Wong Latphli fut le premier à lui donner des livres « sérieux » à lire, tels que ceux de Krishnamurti et Suzuki (Sanya Thammasak, 1968).

67. Jusqu'à présent, je n'ai trouvé aucune attestation permettant d'affirmer que Buddhadasa a eu connaissance dès sa parution en 1938 de *Zen Buddhism and its influence on Japanese culture* – première version de *Zen and Japanese culture* – de Suzuki. *Zen and Japanese culture* a été traduit en thaï, mais beaucoup plus tard et pas par Buddhadasa, et publié seulement en 1975 et 1976 (Suzuki 1975 & 1976).

68. Les premières éditions de la traduction en anglais par Wong Mou-lam s'intitulaient *Sūtra de Wei Lang*. À partir de 1966, elle fut appelée *Sūtra de Hui Neng*.

69. Je tiens de Dhammadasa les précisions suivantes : « Praya Latphli Thammaprakhan était président de la Cour d'appel. Il avait étudié le bouddhisme surtout d'après les publications anglaises [...]. Il confia à Buddhadasa son brouillon [de la traduction du *Sūtra*] de *Wei-lang* pour qu'il le corrigeât. » (lettre de Dhammadasa du 5/10/1978). Si la date (1937) est exacte, M. Wong Latphli avait dû utiliser la première édition publiée à Shanghai en 1930, dont Christmas Humphreys publia ensuite une révision à Londres en 1940. L'édition thaïe de 1947 se fondera en fait sur cette deuxième édition.

70. Voir Wong Latphli, 1968.

71. Du 8 décembre 1941 jusqu'en août 1945.

72. Voir Ishii Yoneo & Yoshikawa Toshiharu, 1987.

société pour la promotion des relations nippon-siamoises avait été créée en 1928, deux ans après l'ouverture de la première école japonaise à Bangkok⁷³.

J'ai rappelé plus haut que Buddhadasa et son Groupe avaient essayé d'initier les lecteurs de leur revue, *Buddhasāsanā*, à la situation du bouddhisme dans les pays étrangers et notamment au bouddhisme japonais, mais les termes « Ch'an » et « Zen » semblent n'y être apparus que tardivement – pour l'instant, j'ai relevé « *jhān* » en 1937 et « Zen » en 1941 – tandis que le lien entre le militarisme japonais et le bouddhisme avait été signalé, mais sans être approuvé, voire même en étant contesté au moins indirectement comme on va le voir.

En novembre 1938, juste après une note signalant le dévouement des bonzes et bonzesses chinois et japonais qui œuvraient à l'arrière des armées en guerre pour donner les soins de première urgence ou enterrer les morts, une autre note reproduisait laconiquement une dépêche de Tokyo primitivement publiée dans le journal *Sayam Nikon* : « Des reliques du Vrai et Parfait Buddha seront placées dans les vaisseaux amiraux de la flotte japonaise. Ce n'est pas seulement le Izumo, vaisseau amiral de la flotte de mer de Chine, qui recevra ces reliques, mais tous les autres vaisseaux amiraux de l'ensemble de la flotte. »⁷⁴ Quand on connaît l'art de la litote que les Thaïs pratiquent avec assiduité pour tout ce qui touche à la critique des institutions et des hommes en place, on peut penser que la juxtaposition des deux nouvelles, sur le bouddhisme secouriste d'un côté et sur le bouddhisme militariste de l'autre, n'avait pas besoin de commentaire : l'incongruité des reliques du Buddha sur des navires de guerre devait être manifeste, du moins pour des lecteurs avertis.

L'article sur le bouddhisme japonais traduit du hindi et publié également en 1938 exploitait certes le militarisme japonais dans un but apologétique, mais il avait été écrit par un Indien et n'émanait donc pas de la revue elle-même. L'auteur y remarquait : « Certains d'entre nous, les Indiens, accusons le bouddhisme d'avoir entraîné la décadence de l'Inde en arguant que le bouddhisme est une religion de la non-violence, qu'il enseigne à ne pas s'entretuer [L'Inde est devenue un colonie anglaise – Note du traducteur]. Je suggère à ceux qui pensent ainsi de lire le texte suivant tiré de *Japan Illustrated* où l'auteur montre au monde entier que le bouddhisme est une religion qui a donné une force extrême à la nation japonaise : “The fact is well-known that the Samurais' code of honour known by the name of Bushido was largely inspired by the Buddhist doctrine of life and death”. »⁷⁵

Un peu plus tard, avant un autre article sur le bouddhisme au Japon, l'éditeur de *Buddhasāsanā* fait carrément remarquer que « le plus étrange, c'est que la doctrine Bushido des Samourais, à laquelle tous les soldats du monde s'intéressent aujourd'hui [en 1941], est indissociablement liée au bouddhisme japonais »⁷⁶. Dans cette phrase, « le plus étrange » signifie-t-il « le plus scandaleux » ou « le plus extraordinaire » voire « le plus admirable » ? Sans doute pas « le plus admirable » si l'on en juge par une note publiée dans *Buddhasāsanā* de février 1938 à propos de la guerre sino-japonaise, où les rédacteurs de la revue prenaient nettement position contre le Japon : « Ces deux pays sont tous deux des pays bouddhistes et nous baissons la tête de honte devant cette violation de l'enseignement suprême du Buddha. Certes, même pour des bouddhistes, une guerre défensive peut se comprendre ou se tolérer, mais cette guerre-ci, quand on en observe le

73. *Ibid.* : 208-212.

74. *Buddhasāsanā*, 6/3 (novembre 1938) : 258.

75. Rahula Sangkritiyāyana, 1938 : 344. Sur le lien du Bushido avec le Zen, voir Victoria, 1997 : 95-129. Sur la critique occidentale du fascisme induit par le Zen, voir Faure, 1991 : 67-74.

76. Voir l'introduction à Inoue Tetsujiro, 1941 : 117.

déroulement et l'objectif, n'est que la conséquence d'une haine tenace [...]. Notre pitié compréhensive va à la Chine dont plusieurs provinces ont déjà été saisies. »⁷⁷

Ces échantillons de notes et d'articles parus dans la revue de Buddhadasa et Dhammadasa suffirent à montrer que les deux frères avaient du recul et par rapport au Japon et par rapport au militarisme bouddhique. Mais ce recul était sans doute fortement aidé par leur ascendance paternelle chinoise !

Avant et pendant la deuxième guerre mondiale, le gouvernement impérial utilisa avec succès l'élite bouddhiste de toutes les Écoles et sectes du Japon pour conforter sa politique de conquête d'une partie de l'Asie orientale qui devait former la « sphère de coprosperité de la Grande Asie »⁷⁸. La propagande visait à montrer que, puisque les pays d'Asie avaient un idéal bouddhique commun, leurs valeurs politiques ne pouvaient être qu'identiques, et donc leur combat ! Ces valeurs, c'étaient notamment les vertus bouddhiques qui, au Japon, avaient été mises avec le succès que l'on sait au service du nationalisme militariste. Une Conférence des jeunes bouddhistes d'Asie fut par exemple organisée à Tokyo les 4 et 5 juillet 1943. L'objectif assigné était de rassembler les jeunes bouddhistes pour le développement du bouddhisme, pour gagner la guerre et pour libérer l'Inde, berceau du bouddhisme⁷⁹.

Cette alliance du trône et du Buddha n'était pas un simple vœu pieux du gouvernement japonais. Elle imprégnait effectivement les militaires qui étaient « sur le terrain ». On a déjà vu que les reliques du Buddha avaient été mises à contribution pour protéger les vaisseaux amiraux. Et quand, le 1^{er} janvier 1943, le général Aketo Nakamura fut informé par le Premier ministre Hideki Tôjô qu'il allait être nommé commandant en chef des forces armées nippones en Thaïlande, il lui répondit : « J'irai comme un Bodhisattva ! »⁸⁰. Lorsque le Japon capitula, ce même général livra son épée à Direk Jayanama, l'ancien ministre des Affaires étrangères de Thaïlande, qu'il avait appris à estimer. Direk lui fit cadeau en retour d'une statue du Buddha de la période d'Ayuthaya dont Nakamura dira plus tard qu'il lui rendait hommage régulièrement⁸¹. Rien, donc, que d'édifiant.

Sachant quand même qu'ils n'étaient pas bienvenus pour tout le monde, les Japonais firent leur possible pour essayer de se concilier l'élite et la population de la Thaïlande à partir du facteur religieux. C'est ainsi par exemple que, en décembre 1940⁸², le Professeur – ou plutôt le « Vénérable » – Tsushô Byôdô⁸³, directeur du « Japan-Thailand Cultural Research Institute »⁸⁴ et « moine du bouddhisme Mahāyāna »⁸⁵,

77. *Buddhasāsanā*, 5/4 (février 2480/1938) : 402.

78. Pour cette exploitation militaro-nationaliste du bouddhisme Zen en particulier, voir : Heisig & Maraldo, 1994 ; Victoria, 1997 ; Sharf, 1995.

79. Je me réfère à Sathian Phantharangsi, 1968b : 189.

80. Nakamura Aketo, 1991 : 2.

81. Direk Jayanama, 1978 : 107.

82. Je dois cette précision au Pr. Kenjiro Ichikawa que je remercie ici (lettre du 16 août 1994).

83. Né en 1903, Tsushô Byôdô a de nombreuses publications d'études bouddhiques à son actif, à commencer par sa thèse sur l'histoire critique de la littérature bouddhique. On peut trouver dix références à son nom dans le catalogue de la Library of Congress. Je remercie le Prof. Yoneo Ishii de m'avoir signalé un ouvrage de Byôdô publié en anglais à Tokyo en 1941 : *On Japanese Buddhism and Thai Buddhism*.

84. Cet institut, appelé en thaï *Sathan Sûksa Watthanatham Yipun-Thai*, avait été fondé le 22 novembre 1938. Son siège était au 21 Na Phra Lan Road, à Bangkok.

85. Je remercie encore le Pr. Kenjiro Ichikawa de cette précision ainsi que des suivantes : M. Byôdô avait fait ses études à Santiniketan, l'université fondée par Rabindranath Tagore en Inde. Au Japon-

demanda à M. Sathian Phantharangsi⁸⁶ de traduire en thaï une introduction au Japon d'une centaine de pages qui fut publiée en 1941⁸⁷. C'était un recueil regroupant une étude du Professeur Kakushô Takagami intitulée en anglais « Japanese Spirit and Buddhism »⁸⁸ et trois études de Tsushô Byôdô lui-même, regroupées sous le titre « Le bouddhisme et la guerre »⁸⁹. La préface, vraisemblablement écrite par le directeur, le Vén. Tsushô Byôdô,

Thailand Cultural Research Institute [Sathan Sûksa Watthanatham Yipun-Thai] de Bangkok, il prononçait ses conférences en anglais et des interprètes traduisaient en thaï (lettre du 16 août 1994).

86. Sathian Phantharangsi (1911-1991) fut d'abord un pur produit du système éducatif thaï : études primaires et doctrinales (*pariyatthitham*) dans des écoles de pagode, ordination mineure (*pabbajjā*) à 16 ans, ordination majeure (*upasampada*) à 20 ans, études de pâli jusqu'au 6^e degré (*Parian 6*). Retourné à la vie civile en 1934, il se maria bientôt et eut l'opportunité d'aller faire des études au Japon en 1942, sans doute en raison des services rendus comme traducteur. Là-bas, tout en étant speaker à la radio, il prépara à l'Université Otani de Kyoto une maîtrise d'histoire et de philosophie qu'il obtint en 1945. Une fois rentré en Thaïlande, il assura diverses fonctions de conférencier, d'homme de lettres, d'écrivain, et surtout d'enseignant (de pâli, de thaï, d'histoire des religions), principalement à l'université bouddhiste Mahachulalongkorn de la congrégation Mahanikai. Il fut élu secrétaire de l'Académie royale en 1989. Pour plus de détails biographiques, on pourra voir l'introduction du livre publié pour son incinération : Sathian Phantharangsi, 1991 : (9)-(27). Toutefois, on n'y trouvera aucun allusion à son rôle de traducteur, ni à ses rapports privilégiés avec le Japon, sinon qu'il y eut une seconde épouse dont le fils s'ajouta aux quatre enfants de l'épouse thaïe. Dans l'un de ses ouvrages compilés, M. Sathian Phantharangsi fait allusion à la politique religieuse du gouvernement japonais pendant la guerre, mais pour dédouaner, d'une certaine façon, le bouddhisme de toute implication active dans la machine de guerre : « Pour réaliser son objectif politique, le gouvernement ordonna une fois de plus par décret la suppression de toutes les libertés religieuses : les religieux des trois grandes religions – shintoïsme, bouddhisme et christianisme – devaient cesser leurs récitations et rituels traditionnels et rédiger une nouvelle prière pour galvaniser les fidèles contre les ennemis des religions, pour la paix et pour que le monde entier soit sous le toit du Japon. » (Sathian Phantharangsi, 1986 : 28).

87. Dans sa lettre de 1994, M. le Professeur Kenjiro Ichikawa me précisait que le Vén. Byôdô avait fait traduire un livre-guide intitulé « Japan » avec pour titre en thaï « Yipun ». Je suppose, sans en être absolument sûr, qu'il s'agit de *Phraphutthasatsana kap khon Yipun [Le bouddhisme et les Japonais]* publié par le *Sathansûksa Watthanatham Yipun-Thai* en 1941 et qui comprend 98 pages, proches donc de la « centaine » dont me parlait M. Ichikawa. L'auteur de la préface de ce livre – le Vén. Byôdô [?] – signale que M. Sathian Phantharangsi, avant sa traduction des Prof. Takagami et Byôdô, avait déjà traduit en thaï « Buddhist Philosophy and Japanese Spirit » de D. T. Suzuki (Sathansûksa Watthanatham Yipun-Thai éd., 1941 : 1).

88. C'est le titre anglais indiqué dans la préface de *Phraphutthasatsana kap khon Yipun* (Sathansûksa Watthanatham Yipun-Thai éd., 1941 : 1). Kakushô Takagami (1894-1948) a publié de nombreuses études sur l'histoire et la littérature bouddhiques. On peut trouver 17 références à son nom dans le catalogue électronique de la Library of Congress. Dans l'un des recueils d'articles de Sathian Phantharangsi publiés plus tard (Sathian Phantharangsi, 1968), certaines traductions sont devenues les propres œuvres du traducteur en vertu d'une alchimie locale bien connue. Les articles ou chapitres de Kakushô Takagami (« L'âme du Japon », « L'influence des étrangers », « La paix suprême », « L'union nationale » parus dans Takagami, 1941 : 1-17) ont été republiés en 1968 sous le chapeau « L'âme selon le Dhamma du Japon », sans aucune mention du véritable auteur (Sathian Phantharangsi, 1968 : 167-189). De même, les articles de Kakushô Takagami sur « Les Trois Refuges », « Les Trois Caractères », « Les quatre Grandes Résolutions », « Le bouddhisme et la culture des Japonais » sont reproduits sans aucune mention de leur auteur japonais (*ibid.* : 229-300).

89. Pour cette partie attribuée à Tsushô Byôdô, la préface donne deux indications relatives au texte original : « Japanese Buddhism and China-Japanese Conflict » et « International Buddhist Information Bureau, 1938 ». Le premier élément est effectivement un titre tandis que le second désigne une institution. La traduction en thaï donne en fait trois chapitres séparés. Le premier chapitre est intitulé « *Phutthasatsana kap kanrop rawang Jin-Yipun* », ce qui donne en français : « Le bouddhisme et le

remarquait : « Il y a seulement deux pays au monde – le Japon et la Thaïlande – qui conservent au bouddhisme le rôle éminent de soutien de la culture. »⁹⁰ L'un des objectifs de l'éditeur était de « faire connaître clairement à quel point le bouddhisme avait permis aux Japonais de générer des sentiments (*nam jai*) purs »⁹¹.

Le Zen « emprunté » de Buddhadasa

La publication par Buddhadasa de l'article sur le Zen dans sa revue *Buddhasāsanā* en 1942⁹² allait donc tout à fait dans le sens de l'histoire du moment. L'article était précisément intitulé : « Zen : une branche du bouddhisme vénérée et pratiquée au Japon, en Europe et en Amérique. Une question digne d'être étudiée ». C'était un compte rendu d'un livre de S. Ogata⁹³.

Caractères généraux

La première chose que Buddhadasa souligne, c'est que les tenants du Zen ne sont pas intéressés par la « théorie » mais par la « vie », pas par la méditation pour elle-même mais par l'efficacité qu'elle procure dans la recherche du bonheur. La seconde caractéristique, c'est le désintéret pour les Écritures, pour la « lettre », pour les mots, pour les savoirs théoriques, pour l'Abhidharma, pour la cosmologie, au profit de la connaissance de la « nature », du « visage originel » et de la capacité d'Éveil (*bodhi*) qui est en chacun. La troisième, c'est que la méthode de concentration Zen, fondée sur le contrôle du corps et de la respiration, s'apparente extraordinairement à la méthode de concentration du monde Theravāda « sur presque tous les points ». Elle met le *nibbāna* à portée de main. Buddhadasa explique ensuite le procédé du *koan* qu'il traduit par « énigme » (*prisana*) et dont il suggère qu'il peut avoir, lui aussi, une parenté avec les méthodes d'enseignement utilisées dans sa propre tradition.

Quelques années après, dans sa préface de 1947 à la traduction du *Sūtra de Wei-lang*, Buddhadasa précise également un certain nombre de ses convictions. Tout d'abord, il se veut le militant d'une mondialisation du bouddhisme qu'il appelle à dépasser ses limites sectaires : « [...] si nous savons exploiter et si nous sommes doués, nous pourrions tirer profit de cet enseignement comme le font les Européens et les Américains depuis des dizaines d'années. »⁹⁴ Ici, pointe un aveu relativement fréquent : que les Occidentaux sont plus préoccupés par un retour à un bouddhisme essentiel et originel que les Thaïs eux-mêmes ! « [L'École du Zen] est l'objet d'un grand intérêt de la part de ceux qui étudient et pratiquent le bouddhisme, tant en Europe qu'en Amérique, si bien que le bouddhisme chinois et japonais est célèbre dans le monde entier. » Buddhadasa ne cesse de le dire à mots couverts : le bouddhisme thaï est à la traîne, fermé sur lui-même et son auto-satisfaction : « Le *Sūtra de Wei-lang* est connu dans le monde entier mais, chez nous, les Thaïs, rares sont ceux qui en ont entendu le titre. »⁹⁵ Modernité, quand tu nous tiens...

conflit sino-japonais » ; le deuxième chapitre s'intitule « *Songkhram kap kanraksa watthanatham* », soit : « Le bouddhisme et la préservation de la/des culture/s » ; le dernier chapitre est intitulé « *Bang yang kieo kap satsana nai samoraphum* », que l'on peut rendre par « Remarques sur la religion dans la sphère de coprosperité ».

90. Takagami, 1941, p. 1 de la préface signée au nom de l'éditeur (Sathan Sūksa Watthanatham Yipun-Thai).

91. *Ibid.*, p. 2 de la préface.

92. Buddhadasa, 1959.

93. Probablement le *Guide to Zen Practice* publié à Kyoto en 1934.

94. Buddhadasa, 1977 : 8.

95. *Ibid.* : 9.

Ce que Buddhadasa a lu sur le Zen a été un facteur essentiel de l'élaboration de plusieurs thèmes d'enseignement qu'il développa à partir de la seconde guerre mondiale, tout en les dépouillant généralement de références explicites au Zen. Certains de ces thèmes ont suscité des controverses, d'autres non.

Tout d'abord, même si rien n'y semble devoir être de prime abord attribuable au Zen, sa critique générale du bouddhisme thaï telle qu'il l'exposa dans une conférence de 1948 à l'Association bouddhique de Bangkok⁹⁶ paraît au fond difficilement explicable sans un contact avec cette École. Rappelons pour mémoire⁹⁷ l'essentiel de son argumentation critique qui commença d'ailleurs à le faire passer pour crypto-communiste : les Trois Joyaux du bouddhisme – le Buddha, le Dhamma et le Sangha – tels qu'ils sont vénérés par les Thaïs constituent en fait des obstacles majeurs à leur compréhension correcte des véritables Joyaux. Tout d'abord, les statues du Buddha devant lesquelles on se prosterne cachent le vrai Buddha ; ensuite, les manuscrits qu'on abandonne aux rats et aux termites cachent le vrai Dhamma ; enfin, les bonzes eux-mêmes cachent la capacité de chacun à s'éveiller. Comment en effet, en milieu Theravāda, expliquer cette relativisation des images du Buddha sans l'exemple du Zen pour lequel on peut se chauffer avec le bois d'une statue du Maître ? Comment, encore, expliquer la relativisation des Écritures sans l'exemple du Zen pour lequel la transmission la plus authentique se fait en dehors des Écritures ? Comment, enfin, expliquer la relativisation du Sangha sans l'exemple du Zen et l'insistance de cette École sur la capacité de tout un chacun à parvenir au *satori* ?

Un second thème profond qui générera un mot visible dans beaucoup de sermons et de conférences est celui de la « voie directe » ou du « raccourci » (*thang lat*), traduction-adaptation de la voie « subite » du Zen : « Cette École se nomme elle-même “l'École subite” (*Chap-phlan*), ce qui signifie qu'elle amène le pratiquant de cette méthode directe à atteindre le Dhamma subitement sans passer par des rites et des cérémonies ». ⁹⁸ Buddhadasa y voit l'une des grandes différences entre la voie du Theravāda et celle du Zen. Pour Buddhadasa, celui qui s'apprête à lire le *Sūtra de Wei-lang* doit préalablement posséder de solides connaissances du bouddhisme, sinon il risque de penser que ce livre est contraire à l'enseignement du Buddha et très dangereux parce que les principes et la méthode du Theravāda et du Zen « suivent des voies différentes, l'un cheminant sur une grande route qui fait des détours, et l'autre sur un raccourci (*thang lat*), ou se trouvant instantanément au point d'arrivée » ⁹⁹. Dans ce même « Avertissement » au *Sūtra de Wei-lang* daté de 1953, Buddhadasa souligne encore que le lecteur averti en « recevra un bouddhisme qui peut être vraiment mis en pratique naturellement [...] et qui plonge directement (*lat*) et rapidement vers un état de satiété et de satisfaction » ¹⁰⁰.

L'élitisme de Buddhadasa, pour qui la plupart des bouddhistes thaïs étaient à l'époque des « poussins et des canetons » qui ne savent voler ¹⁰¹ et ignorent le vrai bouddhisme, peut également être relié au Zen. Dans la préface qu'il écrivait en juillet 1987 pour une réédition du *Sūtra de Wei-lang*, Buddhadasa disait notamment : « Cet ouvrage [...] est destiné aux vrais intellectuels ¹⁰². Ceux qui s'attachent obstinément à leurs connaissances

96. Buddhadasa, 1969a : 215-291.

97. J'ai en effet déjà présenté ailleurs le contexte, le contenu et l'importance de cette conférence : Gabaude, 1988 : 54.

98. Buddhadasa, 1988 : 13.

99. *Ibid.* : 9.

100. *Ibid.* : 10.

101. Buddhadasa, 1969a : 368.

102. Le terme utilisé par Buddhadasa est « *panyachon* » qui désigne aujourd'hui les « intellectuels ». Cependant, ici, notre auteur n'a pas simplement cette acception en vue et, par jeu de mot, il veut

traditionnelles, qui n'aiment pas réfléchir, qui se contentent d'écouter et d'apprendre par cœur, n'ont pas intérêt à le lire parce qu'ils n'en retireront aucun bénéfice. [...] »¹⁰³ Et plus loin, la thèse selon laquelle le Zen est un bouddhisme pour l'élite pensante est explicitée : « Le bouddhisme est l'affaire des gens doués, c'est vrai. Mais, une fois entré en Chine, alors qu'il était complètement imprégné des idées de Lao-tseu, de Confucius et des autres, comment aurait-il pu garder le même discours ou les mêmes méthodes que pour ceux qui ne savaient que garder ou traire les vaches jour après jour ? »¹⁰⁴

Le désintérêt de Buddhadasa pour l'au-delà, la survie, la re-naissance, même s'il précède son contact avec le Zen, a été conforté et rationalisé par ses lectures Zen. Il cite par exemple S. Ogata pour relativiser les enseignements concernant l'au-delà au profit de ce qui est à notre portée : « Parce que Bodhidharma [...] l'a enseigné, tous ceux qui s'en tiennent à cette doctrine ne s'intéressent pas à ce qui est mystérieux comme par exemple le Dieu créateur, l'Abhidharma (*paramatthadhamma*), et tout ce qui touche aux divinités et aux paradis. Nous voulons simplement que le pratiquant examine l'intérieur de lui-même et regarde son "visage" (*na ta*) originel puis se conduise conformément à ce que la loi de la nature a fixé, un point c'est tout. »¹⁰⁵

Un autre phénomène, que la référence de Buddhadasa au Zen souligne explicitement, c'est celui, évoqué plus haut, d'une « mondialisation » avant la lettre du bouddhisme et donc d'une relativisation des positions traditionnelles du Theravāda : « Le lecteur [du *Sūtra de Wei-lang*] doit avoir l'esprit large. Autrement dit, s'il y trouve des mots qui se démarquent de ses croyances anciennes, il ne doit pas les rejeter mais s'efforcer d'être un homme nouveau, de lire des choses nouvelles d'un esprit neuf, d'une intelligence neuve, en s'efforçant de comprendre jusqu'au bout ce que l'auteur a voulu dire. »¹⁰⁶ Pour Buddhadasa, en effet, les bouddhismes régionaux et sectaires doivent être dépassés pour pouvoir atteindre le bouddhisme du Buddha, et le Zen en est manifestement un moyen : « Le bouddhisme n'est ni chinois, ni thaï, ni indien, ni occidental. Il n'y a que le bouddhisme du Buddha. Simplement, la façon de parler, d'expliquer, de faire pénétrer, diffère. »¹⁰⁷

Autrement dit, les bouddhismes « culturels » doivent être dépassés : le Zen s'adresse à l'homme d'avant la culture parce que « sa pratique se fonde sur les principes de la nature de l'esprit de tout homme, même de l'illettré et de celui qui ne comprend rien aux rites »¹⁰⁸. « Pour pouvoir lire et comprendre facilement cet ouvrage, le lecteur [du *Sūtra de Wei-lang*] doit être invité à oublier complètement tout ce qu'il a déjà appris. Il doit en particulier oublier le *Tripitaka*, oublier les règles et les rites, oublier les thèses partiales auxquelles il était attaché, oublier même qu'il est bouddhiste pour ne garder que son esprit d'homme, non limité par une nationalité, une langue ou une religion, mais exclusivement préoccupé de répondre à la question : "Comment faire pour que l'esprit humain, en tant qu'il est universel, soit libéré de tout ce qui l'opprime, l'enveloppe et le lie ?" »¹⁰⁹ Ce qui « l'opprime, l'enveloppe et le lie », évidemment, ce ne sont pas les structures socio-politiques, mais les catégories mentales par lesquelles nous prétendons objectiver le réel.

également désigner les gens qui possèdent la véritable intelligence des choses, la Sagesse, « *paññā* », ce qui n'est pas forcément le cas des « intellectuels » intelligents.

103. Buddhadasa, 1988 : 7.

104. *Ibid.* : 8.

105. Buddhadasa, 1959 : 61.

106. Buddhadasa, 1988 : 7.

107. *Ibid.* : 8.

108. *Ibid.* : 9-10.

109. *Ibid.* : 10.

S'il faut se débarrasser de la pensée dualisante, il ne faut pas pour autant se débarrasser de la véritable intelligence des choses. Pour Buddhadasa, le *Sūtra de Wei-lang* « ne concerne que la mise en pratique mentale du Dhamma fondée sur la Sagesse (*paññā*), ce que l'on appelle chez nous *vipassanā* ». On admirera la parade selon laquelle l'enseignement de Wei-lang non seulement n'est pas du Mahāyāna, mais rejoint au contraire la pratique de l'inspection mentale (*vipassanā*) du Theravāda. Cela n'est bien sûr pas original. En 1975, Walpola Rahula déclarait : « The main purpose of *zazen* in Zen is the same as of *ānāpānasati* in *Satipatṭhāna* »¹¹⁰. Et, en 1980, Shanta Ratnayaka pouvait écrire un article : « Zen is the Theravāda Branch of Buddhism in Mahāyāna Countries »¹¹¹. Je n'ai simplement pas encore pu établir si la conviction de Buddhadasa découlait surtout de sa propre analyse, ce qui est tout à fait plausible, ou surtout de lectures « étrangères ». Au cours des années, Buddhadasa fut donc pris entre deux feux : ou bien souligner la parenté du Zen avec la méditation du Theravāda pour mieux faire accepter ses emprunts, ou bien poser le Zen comme Mahāyāna pour éviter toute ambiguïté. Au départ au moins, d'après Thira Wongphophra, Buddhadasa partageait le point de vue « normal » de ses confrères du Theravāda : « Il considérait que l'ensemble du Mahāyāna était une affaire de crédulité et de polythéisme¹¹². Le bouddhisme auquel j'appartiens est également polythéiste. Et aujourd'hui, 90 % des Thaïs sont polythéistes : ils font des offrandes, se prosternent, supplient, demandent la fortune. Buddhadasa considérait que le Mahāyāna dans son ensemble était polythéiste et non athée. Ce n'était pas du vrai bouddhisme. »¹¹³ Échaudé par les controverses suscitées par le *Sūtra de Wei-lang*, Buddhadasa écrivait en 1963 dans un avertissement à sa traduction de *L'enseignement de Huang-po* : « Le mieux est de classer le Zen dans le Mahāyāna parce qu'il vise à conduire l'ensemble des hommes à l'éveil, principale caractéristique de cette École qui la distingue du Theravāda. Mais il ne faut pas oublier que les thèses de l'École du Zen sont incompatibles avec les autres Écoles du Mahāyāna. Mieux, elles les contestent, les provoquent, les moquent implicitement, au point que parfois on peut considérer qu'elles y sont opposées. À plus forte raison, si on les compare avec les thèses du Theravāda, il n'y a pas moyen de permuter ou de traduire avec le même sens, sinon pour certains termes ordinaires. »¹¹⁴

À lire les avertissements et autres préfaces au *Sūtra de Wei-lang*, on a l'impression de parcourir un résumé des thèses principales de Buddhadasa puisque ce retour à l'esprit nu « permet de connaître clairement la différence entre le bouddhisme limité par les Écritures et le bouddhisme situé au-dessus des Écritures, entre le bouddhisme qui s'appuie sur les rites et celui qui, naturellement libre, suit les principes de la nature, entre le bouddhisme qui demande de croire avant d'agir et celui qui demande d'agir avant de croire, entre le bouddhisme de la littérature et le bouddhisme appliqué, et tout particulièrement entre le bouddhisme qui peut être utilisé par un petit groupe et celui qui peut être utile à tout le monde, même aux illettrés. »¹¹⁵ C'est en ayant conscience de ce discernement impératif entre deux types de bouddhismes, ajoute-t-il, que la lecture du *Sūtra* sera véritablement

110. Rahula, 1978 : 17.

111. Ratnayaka, 1980.

112. Je traduis ainsi le terme thaï « *thewaniyom* » que l'auteur oppose à « *athewaniyom* » ou « athéisme ». Pour mieux se démarquer des connotations occidentales de ces termes, il vaudrait sans doute mieux traduire par « polydéisme » et « adéisme ». Mais comme « athéisme » est traduit en thaï par « *athewaniyom* », je garde ici la convention de traduction courante.

113. Thira Wongphophra, 2000 : 2.

114. Buddhadasa, 1973a : (12).

115. Buddhadasa, 1988 : 10.

utile. Faute de quoi le lecteur sera simplement « un ver uniquement préoccupé de manger un livre, ou un fauteur de disputes philosophiques sans fin »¹¹⁶.

Pour Buddhadasa, la méthode Zen est progressiste, elle pousse vers l'avant au lieu de demander simplement à « suivre » – sous-entendu : « comme le Theravāda » : « Il faut reporter à plus tard, après plusieurs lectures du texte, le jugement relatif à son erreur ou à sa vérité. Ce qui pour nous est correct ne l'est peut-être pas pour Wei-lang, mais l'ensemble est peut-être correct aux yeux du Buddha pour la bonne raison que c'est la manière de s'exprimer et d'exposer le Dhamma qui diffère. Il se pourrait très bien que les uns [le Theravāda] entraînent les ignorants à les suivre tandis que les autres [le Zen] poussent les ignorants à aller de l'avant. Que chacun choisisse ce qui lui convient le mieux : se faire tirer par le bout du nez ou bien aller de l'avant sous le simple regard d'autrui ou grâce à quelques indications muettes. Si vous préférez la seconde méthode, l'ouvrage de Wei-lang vous sera très utile. »¹¹⁷

L'appel à l'oubli du *Tripitaka*, au dépassement des bouddhismes « culturels », à l'interrogation radicale, n'a bien sûr pas été entendu de tout le monde. Beaucoup ont reproché à Buddhadasa d'être de mauvaise foi et de trahir sa tradition. Il s'est défendu. D'où une longue séquelle de débats publics ou privés et de publications de pamphlets dont on ne peut donner ici qu'un aperçu.

Quelques débats autour du Zen

Parler du Zen en Thaïlande appelle évidemment – et immédiatement – une question sur l'orthodoxie de ce courant par rapport à la tradition du Theravāda. Pour mieux faire accepter ses références explicites au bouddhisme Zen, Buddhadasa fut finalement poussé à répéter encore et encore que le Zen n'était « pas du Mahāyāna »¹¹⁸ dont l'évocation faisait « secouer la tête de mépris » à certains¹¹⁹. En effet, le Mahāyāna « est attaché au *Tripitaka*, aux rituels, et dévie également vers la magie »¹²⁰. Or, « le Zen a contesté, a tourné en dérision le Mahāyāna. Il a pris des textes, des *sūtra* du Mahāyāna et les a commentés dérisoirement, qu'il s'agît des paradis ou de la Terre Pure. Les Maîtres Zen ne croyaient pas que le paradis était à l'Ouest. Le [vrai] paradis, c'est le retour à l'esprit originel [= la nature propre] véritable. Ils contestaient par la dérision. Ils mettaient le Mahāyāna au défi. »¹²¹

Beaucoup de débats des années 1960 et 1970 ont tourné autour du discours de Buddhadasa sur « *jī* ». En thaï courant, « *jī* » désigne certes l'esprit, le mental appréhendé comme une entité unique, siège de la pensée et du « moi ». Mais en langage bouddhique, « *jī* » est mis pour « *citta* » dont la caractéristique est la discontinuité permanente et la multiplicité, qualités qui contredisent, en principe, la possibilité d'un « moi » permanent.

116. *Ibid.* : 10.

117. *Ibid.* : 8.

118. On peut ici rappeler la formule de H. Dumoulin, « The way of sudden enlightenment in Chinese Zen is rooted in the teachings of the Mahāyāna sūtras and represents their mature fruition » (Dumoulin, 1988 : 142). Buddhadasa l'admettait ailleurs quand il déclarait, en réponse à une question sur l'esprit originel : « Ce terme vient des textes du Nord, c'est-à-dire d'une partie du Mahāyāna et d'une époque précise » (Buddhadasa, 1969a : 410). Sulak Sivaraksa ne voit pas non plus mal à dire : « Du fait que Buddhadasa a étudié la philosophie du Mahāyāna, il est devenu comme un bonze Zen. Il se moque de sa propre purification » (Sulak Sivaraksa, 1983 : 356-357). Pour une étude générale des rapports de l'œuvre de Buddhadasa au Mahāyāna, voir : Suwanna Satha-anand, 1993.

119. L'un de ces « certains » était certainement Kukrit Pramoj comme on le verra plus loin.

120. Les brèves citations précédentes sont extraites de Buddhadasa, 1988 : 11-12.

121. Buddhadasa, 1986 : 441.

L'un des sujets de controverse entre Buddhadasa et les Abhidhammistes¹²² thaïs a précisément tourné autour de *citta* : Buddhadasa estimait non seulement que l'analyse sans fin du mental en une infinité de *citta* discontinus était oiseuse et inutile pour la majorité des gens, mais que, loin de conforter la thèse de l'inexistence d'un « moi » permanent, elle en confortait au contraire la permanence à cause de la justification de la re-naissance « physique » qu'en tiraient les Abhidhammistes¹²³. Pour Buddhadasa, le *Sūtra de Wei-lang* ne coupe pas les cheveux en quatre, ni *citta* en des centaines de sous-catégories. Il ne dit « rien d'autre que ce que l'homme peut et doit savoir sans efforts démesurés. Tout n'y est qu'une leçon orientée vers la vie et vers ce qui la récapitule, en particulier l'esprit (*jit*), qui constitue le problème par excellence à résoudre. Et tout s'arrête là, à ce qui est indispensable. Point d'intelligence inutilement dépensée à résoudre des problèmes insolubles comme on aime à le faire parmi les bouddhistes qui se targuent de stricte observance. »¹²⁴

La mise à l'écart par Buddhadasa des ratiocinations « stériles » des Abhidhammistes relatives à *citta* s'explique donc mieux par le Zen que par toute autre influence. Contrairement aux zéloteurs de l'Abhidhamma, Buddhadasa a prôné une appréhension plus existentielle du mental. Même quand, dans son commentaire de la Production conditionnée (*paṭiccasamuppāda*), il argumentait à partir de sa discontinuité dont il savait la haute fréquence, il préférait insister sur une approche pédagogique par « états » mentaux appréhensibles par le commun des mortels¹²⁵. Le plus souvent, il parlait de l'esprit (*jit*) en termes quasiment « holistes » d'un mental considéré plutôt comme une entité, mais vide, qui ne saurait donc ni se prêter à des descriptions ampoulées, ni être presque désespérément conditionné par des impuretés transmises d'existence en existence.

La querelle de l'esprit originel (*jit doem*)

Buddhadasa a eu le souci de présenter les notions d'esprit pur (*jit praphatson*), d'esprit originel (*jit doem*) et d'esprit vide (*jit wang*) comme des aspects d'une même réalité¹²⁶. Leur formulation en termes ordinaires conduit sans doute à simplifier dangereusement les concepts originaux qu'ils prétendent transmettre. Prenons un simple exemple. Au début du *Sūtra de Wei-lang*, Buddhadasa avait dû traduire le passage suivant (selon la traduction de Wong Mou-lam) : « Our Essence of Mind (literally, self-nature) which is the seed or kernel of enlightenment (*bodhi*) is pure by nature, and by making use of this mind alone we can reach Buddhahood directly. »¹²⁷ Buddhadasa traduit « essence of mind » par « *jit doem thae* », littéralement « esprit originel véritable », que je rends ici

122. Je traduis « Nak Aphitham » par « Abhidhammistes », désignant ainsi ceux qui, inspirés par les Birmans, ont propagé en Thaïlande l'étude de l'Abhidhamma à partir de 1949. Buddhadasa a critiqué leur enseignement comme étant stérile. Ils l'ont attaqué comme étant hérétique. Voir Gabaude, 1988, chap. III, « Le langage scolastique » : 126-174. Les principaux pamphlets des Abhidhammistes dirigés contre Buddhadasa ont été publiés dans : Bunmi Methangkun, 1965 et 1979.

123. Notamment M. Bunmi Methangkun dont l'école d'Abhidhamma, à côté des cours, proposait également des « expériences pratiques » de contacts avec les morts par l'intermédiaire de médiums.

124. Buddhadasa, 1988 : 11.

125. Voir Gabaude, 1988, chap. IV, « La Production conditionnée » : 175-241.

126. L'un de ses sermons-conférences est précisément intitulé « *L'esprit pur, l'esprit originel et l'esprit vide sont-ils la même chose ?* » (Buddhadasa, 1969b).

127. Wei-lang, 1966 : 13. Lucien Houlné traduit ainsi ce passage en français : « L'Essence de notre esprit – littéralement “notre nature propre” – qui est le germe ou noyau de l'Illumination (*bodhi*), est de nature pure et c'est uniquement en utilisant cette nature pure que nous pouvons atteindre, directement, la bouddhité. »

par « esprit originel »¹²⁸, ce qui peut paraître effectivement bien loin des termes essayés par les traducteurs occidentaux : « Essence of Mind », « Essence de notre esprit », « self nature », « own nature », « nature propre » et parfois simplement « nature » ! Cet « esprit originel », Buddhadasa le commentait ainsi : « [Les Maîtres Zen] le définissaient exactement comme “*asaṅkhata*” [inconditionné] ou “*nibbāna*” sauf que, par convention (*sammuti*), ils lui donnaient un aspect concret exactement comme nous supposons que le *nibbāna* est une cité. Mais le sens qui apparaît le plus manifeste, c’est que c’est quelque chose que rien ne conditionne (*prung*), qui n’est donc pas soumis au changement, ne connaît ni passé, ni présent, ni futur. Au fond, ce n’est ni l’esprit “originel”, “présent” ou “postérieur”, mais c’est une convention de langage pour renvoyer à l’acception de “esprit originel”. »¹²⁹

Buddhadasa « sait » donc que son « esprit originel » renvoie en fait aux notions de « essence of mind » ou de « nature propre ». Mais quand il parlera dans ses conférences et sermons à ses ouailles du Theravāda, il le fera le plus souvent selon une exégèse où l’esprit originel est simplement l’esprit – entendu comme un état de conscience – d’avant la passion, l’esprit d’avant la construction du moi et du mien, bref un esprit que le bouddhiste Theravāda moyen peut comprendre.

Cet « esprit originel » ne faisait pas l’affaire d’un lecteur de la langue chinoise. À propos de la traduction de l’anglais « One Mind », M. Peng-hua déclarait : « Traduisant Huang-po, Buddhadasa parle de *jit nūng* [Peng-hua comprend : “un moment mental”]. Je suis allé lui demander à quoi cela correspondait. Il m’a dit qu’il l’avait traduit de l’anglais “One Mind”. “One”, c’est “*nūng*” [un]. “Mind”, c’est “*jit*” [esprit ou moment mental, *citta*]. C’est “un esprit” et, tel qu’il le comprend, “un” est un chiffre comme 2, 3, 4. [...] Malheureusement, en chinois, [...] ce n’est pas “1” comme “2” ou “3”, [c’est] “rien qu’esprit”, “esprit seul”, esprit que rien, que pas un objet de conscience ne vient troubler, un peu comme, dans le christianisme, quand Adam et Ève n’ont pas encore mangé la pomme, leur esprit est pur. En réalité, il ne s’agissait pas d’une pomme mais du fruit de la conscience du bien et du mal, n’est-ce pas ? C’est pourquoi “un moment de pur esprit”, un moment mental qui n’a pas le sens du bien et du mal, ça n’a pas de sens. Au contraire, “ce que rien ne vient troubler”, “ce qui n’est qu’esprit”, voilà ce qu’ils désignaient. Dans sa traduction, Buddhadasa s’est égaré. Je suis donc allé le contester. »¹³⁰

M. Peng-hua prend à partie Buddhadasa parce qu’il interprète son « *jit* » comme désignant le « *citta* » de l’Abhidhamma, c’est-à-dire le « moment de conscience » discontinu. C’est sans doute faire un mauvais procès au traducteur qui savait bien que ce « *citta* » n’était pas le « One Mind » du texte de Huang-po. M. Pen-hua aurait dû lire l’introduction dans laquelle Buddhadasa déclare : « Ce que l’on appelle “esprit-un” (*jit nūng*) ou “esprit originel” n’est pas l’esprit [d’un individu]. C’est la nature originelle authentique de toutes choses avant qu’elles n’existent [comme telles]. Elle persiste avec

128. Par souci de parallélisme avec « esprit pur » (pour « *jit praphatson* ») et « esprit vide » (pour « *jit wang* »).

129. Buddhadasa, 1969a : 410-411. Je signale ici une autre traduction de « esprit originel » par « *thammayan* » (de « *dhammañāna* ») proposée par Anatta [pseudonyme], 1995, *passim*, avec explication en page 2 de l’avertissement non paginé.

130. Interview du 18/03/1992. À un autre moment, M. Peng-hua Sae Heng déclara : « L’expression “*jit nūng*” vient du livre *L’enseignement de Huang-po* que Buddhadasa traduisit en thaï. Il le fit pour se faire connaître et encourager les gens à comprendre le bouddhisme Mahāyāna. [...] Il fit sa traduction à partir de l’anglais. J’ai donc essayé d’aller voir l’original chinois et constaté que le sens n’est pas le même. Un passage dit par exemple que “parmi les êtres du monde, les Buddha dans leur ensemble ne sont rien sinon un esprit”, *one mind* ».

les choses qui sont simplement l'apparence illusoire (*māyā*) de “esprit-un”. Et “esprit-un” désigne également la vacuité de toutes choses. De même les vagues apparaissent-elles sous l'effet du vent sans que les vagues et le vent soient pour autant identiques. Les vagues sont une apparence illusoire de l'eau. L'eau, au fond, est vide de vagues. »¹³¹ Curieusement, M. Peng-hua commente son « esprit-seul » en se référant à Adam et Ève avant qu'ils n'aient mangé la pomme. Or, l'esprit originel de Buddhadasa, de son côté, c'est bien l'esprit d'avant le péché, pardon, d'avant l'erreur de jugement ou d'avant la passion.

La querelle de l'« esprit pur » (*jīṭaphatson*)

Cet esprit d'avant la passion (*kilesa*), c'est également l'esprit pur, pur à l'origine et pur fondamentalement. Buddhadasa a résumé ainsi la thèse du *Sūtra de Wei-lang* : « Alors que les autres disent “Purifiez votre esprit”, Wei-lang affirme au contraire : “L'esprit de chacun est déjà pur ! Pourquoi iriez-vous encore le purifier ? Ce qui est impur, ce n'est pas l'esprit. Pourquoi s'en préoccuper ?” Pour être plus précis, Wei-lang considère que l'esprit n'a pas de soi (*tua ton*). Pour qui irait-on donc le purifier [puisqu'il n'y a pas de sujet] ? Considérer que l'esprit est esprit et qu'il est impur, c'est un effet de l'ignorance. »¹³²

Dans l'enseignement de Huang-po, la pureté – ou la limpidité – est bel et bien un attribut de l'esprit. Dans sa traduction de « radiant clarity » de Huang-po/Blofeld par exemple, Buddhadasa n'oubliait pas d'apposer le terme thaï – *praphatson* – venant du pāli *pabhassara* aux autres termes désignant la pureté. Il savait que le pāli *pabhassara* parle aux moines du Theravāda¹³³ et ne se priva pas de s'y référer pour montrer que Zen et Theravāda ne sont que deux versions du même enseignement¹³⁴. Cela indisposa particulièrement les Abhidhammistes pour qui l'homme naît souillé des résidus karmiques des vies antérieures¹³⁵ (*anusaya*). On ne saurait donc mettre en question ces résidus sans nier la réalité du karma et, finalement, l'ensemble du bouddhisme qui repose sur le mécanisme des re-naissances. Ce fut l'occasion, pour les deux parties, de s'accuser mutuellement du pire, je veux dire de « brahmanisme ».

En 1957, par exemple, Buddhadasa employa polémiquement l'expression « esprit originel » (*jīṭadoemthae*) pour désigner le moi résultant de la production karmique : « Il y eut alors, parmi nous, certains bouddhistes qui expliquèrent que la pratique de la Moralité (*sīla*), de la Concentration (*samādhi*) et de la Sagesse (*paññā*) produisait une sorte de soi appelé “esprit originel vrai” ou autrement et qui traversait l'éternité. C'était un moi qui ne savait pas disparaître, qui était suprêmement heureux, et éternellement. Voilà comment on s'empare d'une doctrine extérieure, brahmanique ou hindoue, pour l'estamper du sceau “bouddhisme”. »¹³⁶

À l'inverse, dans une causerie non datée, Kittivuddho Bhikkhu s'en prenait à l'esprit pur originel de Buddhadasa, qui, pour lui, n'était acceptable que pour désigner l'esprit d'un *arahant*. Il retournait ensuite contre Buddhadasa l'accusation de brahmanisme : « Quand on croit que l'esprit originel existe, on veut dire soit que cet esprit est stable, non

131. Buddhadasa, 1973a : (15)-(16).

132. Buddhadasa, 1988 : 12.

133. Ils peuvent connaître en effet le passage de l'*Āṅguttara-nikāya* qui dit : « *Pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ* » : « O bhikkhus, cet esprit est pur ! » (AN I (PTS) : 10).

134. Walpola Rahula a lui aussi signalé cette parenté dans une conférence « The Buddha on Man, his Nature and Destiny » donnée en 1947 à Kandy. Il est fort possible que Buddhadasa en ait eu le texte assez vite. Voir Rahula, 1978 : 52.

135. Ils insistent moins sur « *Pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ* » déjà cité que sur « *tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭham* » (AN I (PTS) : 10) : « [L'esprit] est souillé par des impuretés externes ».

136. Buddhadasa, 1975b : 58.

soumis à la naissance et à l'extinction, soit que, des centaines de millions d'existences auparavant, il était pur mais a été souillé ensuite par les passions accumulées. Voilà l'origine de la doctrine où l'on pratique le Dhamma pour retourner à l'esprit originel (*jī doem thae*). Cette vue est très proche de celle du brahmanisme. »¹³⁷ Pour Kittivuddho, tout cela n'arriverait pas si on avait étudié le bouddhisme de niveau élevé, à savoir l'Abhidhamma !

Mais pour Buddhadasa, ceux qui le critiquent sont des « suprêmes sots » qui « ne voient pas ce qui est vraiment là et s'y trouve toujours, un peu comme s'ils ne croyaient pas la parole du Buddha pour qui l'esprit est fondamentalement pur tandis que les passions-impuretés n'y viennent que momentanément. »¹³⁸

Les deux adversaires lient donc la notion de pureté de l'esprit à celle de la re-naissance et à la permanence d'un certain ego que semble impliquer la croyance en la re-naissance. Pour Buddhadasa, l'esprit, pur dès l'origine, peut très bien se passer de millions de re-naissances. Dans sa critique du bouddhisme tel qu'il fonctionne, Buddhadasa estime même que l'accumulation des actes méritoires tout au long des existences contribue au contraire à construire un ego et que les Abhidhammistes de Thaïlande ne sont pas protégés de cette chosification du « moi » par sa discontinuité telle qu'ils la commentent. Mais il est piquant de remarquer que Kittivuddho Bhikkhu, un « Abhidhammiste » justement, fait un reproche analogue à Buddhadasa qui semble vouloir ramener l'esprit vers son fonds originel, tout comme l'hindouisme veut ramener l'*ātman* se fondre dans le *brahman*.

Ce chassé-croisé apologétique n'est pas le seul. Dans une note du passage du « Wan Ling record » qui constitue la seconde partie de *The Zen Teaching of Huang-po* que Buddhadasa n'a pas traduit, John Blofeld croit bon de faire remarquer que le Theravāda a toujours interprété l'*anātman* comme un « non soi » (« no self ») alors que le Mahāyāna « accepte l'interprétation de l'absence d'ego, considérant que le vrai “Soi” n'est pas autre chose que la “non-entité” indescriptible, l'Esprit Un (“One Mind”) ». Et il continue : « Si les Theravādin ont raison avec leur “Non ego et Non soi”, qu'est-ce qui se réincarne et finalement entre dans le Nirvāna ? Et pourquoi se donnent-ils tant de mal pour accumuler du mérite pour les futures existences ? »¹³⁹ Ici, il est piquant de remarquer que le traducteur – John Blofeld – d'un texte inspirateur de Buddhadasa tire de la conception de « One Mind » – l'esprit originel de Buddhadasa – une conclusion qui correspond justement à celle que Buddhadasa critique chez ses collègues du Theravāda. John Blofeld – comme les Abhidhammistes – ne plaisantait pas avec la « réincarnation », tandis que Buddhadasa a passé la majeure partie de sa vie à enseigner que la seule re-naissance méritant une attention était la re-naissance psychologique.

La querelle de l'« esprit vide » (*jī wang*)

Par ses essais de présentations originales du message du Buddha, Buddhadasa a soulevé beaucoup de controverses, mais la plus connue du grand public fut probablement celle relative à l'esprit vide (*jī wang*)¹⁴⁰. Cette notion est, selon toute vraisemblance, une « thaïsation » du « *wu-nien* » chinois qu'il a trouvé dans les traductions anglaises sous les formes de « no-mind », « no-thought », « no-thoughtness », « no-consciousness », « idealess », et qui est rendu en français par « état sans pensée », « non-attachement », « absence

137. Kittivuddho Bhikkhu, 1965 : 104.

138. Buddhadasa, 1978 : 21.

139. Blofeld, 1959 : 109, n. 1.

140. La plupart des pamphlets contre Buddhadasa ont été publiés dans Bunmi Methangkun, 1965 et 1979.

de pensée », « non-mental », « non-pensée », etc. Mais, chez Buddhadasa, le parcours « traducteur » et « adaptateur » jusqu'à « esprit vide » prit plus de 20 ans.

Dans sa traduction du *Sūtra de Wei-lang* de 1947, il glose d'abord « idea-less » ou « non-pensée », par une lourde périphrase, « *Kwammaipenpai tam amnat khong witok* » que l'on peut traduire par « non-soumission à la pensée discursive »¹⁴¹. Cette périphrase était toujours entre guillemets dans son texte, sans doute comme pour montrer qu'elle était encore étrangère, insatisfaisante, en chantier.

Dans le même *Sūtra de Wei-lang*, un autre passage peut être considéré comme séminal pour l'invention par Buddhadasa de la formule « esprit vide ». En voici d'abord une traduction française : « Obtenir la libération, c'est atteindre le *samādhi*-de-sapience qui est non-pensée¹⁴² (*wou nien*). Qu'appelle-t-on la non-pensée ? C'est voir la totalité des *dharma*, le cœur restant sans contamination ni attachement. La non-pensée dans l'action s'étend de toutes parts sans s'attacher à aucune demeure. Si l'on purifie son cœur pour que les six-consciences sortent par les six portes [des sens] sans qu'il y ait souillure ni contamination par les six perceptions, de sorte que l'on puisse aller et venir sans obstruction, ceci est la libération par le *samādhi*-de-sapience. C'est là ce qu'on appelle la pratique de la non-pensée. »¹⁴³

En 1947¹⁴⁴, Buddhadasa traduisait cette « non-pensée » tout à fait littéralement par « *khwammaitongkhit* », mais les gloses de Wei-lang correspondent tout à fait à celles que Buddhadasa fera plus tard sur son « esprit vide ». Il rejoindra ainsi les maîtres du Ch'an chinois pour qui cette absence de pensée, c'est l'absence d'activité discriminatoire de l'esprit, de celle qui découpe le réel en catégories, en notions opposées, et donc relatives.

Parce que les enseignements relatifs à l'esprit vide ne sont apparus qu'après la publication de la traduction de *L'enseignement de Huang-po*, je crois que c'est cette traduction qui a été décisive dans l'invention de l'expression « esprit vide » (*jit wang*) : Huang-po déclare souvent par exemple que « l'esprit est semblable au vide », ce que Buddhadasa résume dans son introduction en écrivant : « En réalité, il n'y a ni Buddha ni Māra, il y a l'esprit-un, autrement dit le vide aussi bien de Buddha que de Māra »¹⁴⁵. Soit dit en passant, ce passage montre que si la vacuité de l'ego est en pratique la connotation principale de « esprit vide », elle n'est pas la seule. La vacuité de l'ego est simplement un cas parmi tant d'autres de la vacuité des concepts et de la vacuité de tous les « *dharma* ». Le vide de Buddha et le vide de Māra, c'est juste un exemple du vide de toutes les conceptions dualistes.

Le témoignage de Thira Wongphoppha confirme que Buddhadasa en était arrivé à la vacuité des concepts et de tous les *dharma* par-delà la vacuité de l'ego¹⁴⁶. Mais, vue la

141. Buddhadasa, 1988 : 83. Le texte dit : « Dans mon enseignement, depuis les temps anciens jusqu'à ce jour, tout est établi sur la non-pensée [non-mental] », (d'après la traduction de Jacques Masui in Houei-neng, 1970 : 16).

142. Ici, le texte anglais que Buddhadasa traduisait portait « thoughtlessness » (Wei-lang, 1966 : 38).

143. Houei-neng, 1985 : 187. La traduction française est de « C.-A. C. ».

144. Le passage se trouve dans Buddhadasa 1977 : 44-45.

145. Buddhadasa, 1973a : (15).

146. À propos des caractères de l'existant – l'impermanence, la souffrance, l'absence de soi – Thira commente : « On traduit de manière semblable les trois termes. Mais le Zen ajoute que si l'on prend le Mahāsuññatā sūtra [= le *Vajraprajñāpāramitāsūtra*] pour critère, ces trois termes restent au niveau du *dharma* mondain et ne s'élèvent pas au niveau supramondain parce que la notion d'impermanence, c'est le mental qui la construit, la notion de souffrance, c'est le mental qui la construit, la notion d'absence de soi, c'est le mental qui la construit. Or, le mental doit se libérer de toute construction conceptuelle pour parvenir à *suññatā*, la vacuité, le *nibbāna*. » (Thira Wongphoppha, 2000 : 2).

réceptivité de son milieu Theravāda, Buddhadasa l'exprima publiquement par les notions de silence et d'esprit vide.

L'idée que l'esprit ne doit pas construire une réalité à partir de concepts artificiels est donc exprimée, d'abord, par le silence, celui des concepts. Emmanuel Shermann, que nous retrouverons plus loin, avait laissé une planche représentant une feuille et des brins d'herbe, ainsi légendée : « In the silent mind one can listen to grass ». Or Buddhadasa traduit « silent mind » par « esprit vide »¹⁴⁷, révélant que, pour lui, le « silence » (des concepts) de Shermann, c'était « l'esprit vide » (de concepts).

Ensuite, au fil du temps, sans doute dans un souci de simplicité pédagogique et d'adaptation à son public, Buddhadasa a surtout glosé cette absence ou ce vide de pensée en « esprit vide » d'activité créatrice de « moi » et de « mien », au risque de paraître limiter cette absence et ce vide à l'absence d'ego, c'est-à-dire à la vacuité du moi qui caractérise le bouddhisme du Petit Véhicule. De là à lui reprocher hâtivement d'avoir simplement gardé un noyau dur du Theravāda sous l'enveloppe des mots du Zen, il n'y a qu'un pas¹⁴⁸. Or, je suis persuadé que Buddhadasa s'est simplement borné à dire ce qu'il estimait recevable en fonction de l'époque. En déduire que sa pensée n'allait pas au-delà de ses paroles ou de ses écrits – je veux dire n'allait pas jusqu'à la vacuité de tous les *dharma* – est déjà erroné lorsqu'on analyse certaines citations évoquées plus haut. Plus généralement et plus profondément, c'est un jugement fondé sur un *a priori* – ici occidental – qui implique que quelqu'un dit toujours tout ce qu'il pense. Or, ne dire que ce qu'on estime utile, recevable, et si possible bienfaisant, est pourtant un principe toujours activé de l'éducation thaïe dont on peut évidemment trouver des fondements dans la littérature bouddhique.

Chez Buddhadasa, la non-pensée, la vacuité de l'esprit, l'« esprit vide » en particulier, bien sûr, du « moi » et du « mien », ne restera pas simplement un nom sur une coquille vide, mais la source d'inspiration d'une éthique individuelle, sociale et politique, fondée sur le non-attachement à son ego qui, pour Buddhadasa, implique et entraîne le souci du bien d'autrui.

Cette notion d'esprit « vide » induisit plusieurs types de débats, exégétiques, doctrinaux et sociaux. Le débat exégétique a tourné autour de la canonicité de la notion d'« esprit vide », puis de celles d'« esprit pur » ou d'« esprit originel » qui lui sont liées. Les premiers, les Abhidhammistes, sans nier les mentions canoniques de *suññatā*, ont refusé la notion, inspirée du Zen, d'« esprit vide » grâce à laquelle Buddhadasa a voulu simplifier puis populariser en particulier la notion de vacuité du moi, afin de la rendre « pratique » et « praticable » et aussi, à la lumière de certains passages, comme un pont vers la vacuité de toutes choses, les *dharma*. En spécialistes des Écritures, ils en ont évidemment critiqué le fondement scripturaire : « Sur cet “esprit vide”, il n'y a aucune parole du Buddha, aucun Commentaire, aucun Sous-commentaire, aucun Sous-sous-commentaire, ni aucun [enseignement de] Maître ancien ! On vient juste de savoir [par Buddhadasa] que l'esprit est appelé “esprit vide” au moment où il n'éprouve pas une impression de “moi” ou de “mien” ! Si c'est cela, tout le monde admet que celui qui dort profondément n'éprouve pas l'impression de “moi” ni de “mien”. [...] Dormir, c'est donc atteindre un petit *nibbāna*, goûter un certain *nibbāna*, vivre avec un *nibbāna* temporaire. Je dis : “C'est curieux !”. »¹⁴⁹

Si les Abhidhammistes n'étaient pas d'accord pour des raisons d'orthodoxie Theravāda, d'autres n'étaient pas d'accord pour des raisons de traduction du chinois.

147. Dhammasabha, s.d. : 100.

148. Un pas que franchit Peter Jackson (Jackson, 1988 : 214-219).

149. Wannasit Waithayasewi, 1965 : 182.

Ainsi, M. Peng-hua raconte : « Un jour, nous étions avec Buddhadasa et je lui demandai : “Vénérable, vous allez encore utiliser l’expression *jit wang* (esprit vide) ?” Il fut déconcerté un instant et répondit : “Eh ! Peng-hua, puis-je l’emprunter pour m’en servir un moment ?” Il reconnaissait que cette expression n’existait pas, qu’elle n’avait été ni écrite ni parlée, qu’on ne pouvait rien trouver qui correspondît à *jit wang*. Aussi me demanda-t-il s’il pouvait l’emprunter un moment. Bravo ! Il répondit juste ce qu’il fallait. Il a de l’esprit, beaucoup d’esprit ! »¹⁵⁰

Le débat scolastique autour de l’esprit vide se doubla d’un débat social médiatisé dont le sommet fut la controverse avec Kukrit Pramoj (1911-1995), écrivain et journaliste célèbre, homme politique et futur Premier ministre. Le débat public commença en 1963¹⁵¹. Le contexte historique était celui des premiers plans de développement de la Thaïlande, lancés sous l’inspiration des États-Unis pour tenter d’endiguer l’avance communiste dans le cadre de la fameuse théorie des dominos. Les autorités politiques avaient déclaré que le bouddhisme constituait un frein au développement et que certaines vertus n’étaient pas bonnes à enseigner, notamment celle qui consiste à se satisfaire de ce que l’on a (*santosa*). Buddhadasa avait réagi en prônant un développement humain et en prenant à partie le développement matériel « matérialiste » voulu par le gouvernement et ses inspirateurs américains. Il proposait en particulier une théorie du travail qui devait être accompli l’esprit vide (*wang*). Il le définissait ainsi : « “Esprit vide” signifie ici “vide de passions (*kilesa*)”, vide de l’impression de soi, de nous, d’ego. [...] Cela ne signifie pas qu’il n’y a pas d’esprit ou que l’esprit ne ressent rien puisque qui dit “esprit” dit évidemment “connaissance”, dit “impression”. C’est dans la nature de l’esprit. La question est de savoir si l’esprit va avoir une impression de vide (*wang*) ou une impression de trouble (*wun*). »¹⁵² « Quand l’esprit est vide de l’impression – du concept – de “moi”, ce que l’on appelle “moi”, et qui est une illusion, n’existe alors pas. Il ne reste que l’esprit, ce que j’appelle “esprit vide”, c’est-à-dire vide de moi. Dès que le moi survient, à l’esprit s’ajoute l’impression de “moi”, le moi existe et l’esprit n’est plus vide, il est troublé. »¹⁵³ Et Buddhadasa reliait son « esprit vide » à la vacuité (*suññatā*) que le Theravāda applique à l’ego pour conclure que la vacuité était la bouddhité, ou encore le Dhamma lui-même, et que cette vacuité et cet « esprit vide » étaient bien du Theravāda !

Kukrit Pramoj, lui, considérait que la théorie de l’esprit vide était dangereuse – si elle était généralisée – parce qu’on ne pouvait pas demander d’une manière réaliste à la plupart des gens de travailler en étant vides d’ego et de passions, tout simplement parce que le monde fonctionne à partir des egos et des passions. L’esprit vide, c’était bon pour les *arahant*, pour les bonzes qui vivent de mendicité et n’ont pas à travailler. A posteriori, il pouvait être utilement conseillé aux laïcs qui venaient de subir un échec de façon à les aider à passer le cap, mais c’est tout. A priori, il n’était pas bon pour les laïcs qui ne peuvent ni ne doivent avoir l’esprit vide au travail, par exemple, sous peine de le négliger. Dans la presse, Kukrit tenta de ridiculiser l’inspiration Zen de Buddhadasa. Rappelant la

150. Interview du 18/03/1992.

151. Deux conférences-débats furent organisées respectivement en 1963 et 1964. Buddhadasa commençait par un exposé, après quoi Kukrit posait des questions. Voici le titre de ces deux conférences : « Le Dhamma en tant qu’instrument d’édification de l’homme, de la nation et du monde » (6 janvier 1963) ; « Comment devons-nous comprendre le Dhamma ? » (23 février 1964). Le débat se développa dans la presse ainsi que par une nouvelle conférence que Buddhadasa fit seul sur le thème : « Vacuité – Esprit vide » (19 janvier 1965). Le texte de ces conférences a été constamment réédité depuis. Je citerai d’après Arun Wetsuwan (éd.), 1977.

152. Arun Wetsuwan (éd.), 1977 : 149-150.

153. *Ibid.*

question posée à Wei-lang sur le drapeau flottant dans le vent et sa réponse selon laquelle ce n'est ni le drapeau ni le vent qui bouge mais le cœur du spectateur, Kukrit ironisait : « En parlant ainsi, on peut résoudre tous les problèmes : ce n'est pas l'adduction d'eau qui est tarie, mais votre cœur ! ce ne sont pas les bus qui sont bloqués, mais votre cœur ! ce n'est pas la viande de porc qui est chère, mais votre cœur ! »¹⁵⁴

Le tour de ces débats marqua une rupture très nette entre les deux héros et leurs partisans respectifs. Kukrit Pramroj écrivit en 1968 : « Si, dans le bouddhisme, il n'y a qu'un Dhamma supramondain (*lokuttara dhamma*), s'il n'y a que l'esprit vide, s'il n'y a que le Zen, je cesse dès lors d'être bouddhiste. »¹⁵⁵ En 1971, il publia un livre qui marquait son refus catégorique du Zen, et plus particulièrement de l'exploitation qu'en avait faite Buddhadasa. Après un résumé des principes du Zen, il y écrivait par exemple : « Tout ceci est entièrement contraire aux principes du Theravāda. Si je dois avoir un avis, c'est que la pratique du Zen, pour quelqu'un qui n'y a pas été formé ou qui n'a pas vécu dans un environnement influencé par le Zen, peut conduire à de graves erreurs de jugement. »¹⁵⁶ Kukrit Pramroj avouait que les expressions paradoxales du Zen n'avaient rien pour le séduire : « Nul achèvement spirituel ou nul Éveil ne peut être prétendu réalisé ! qui prétend avoir réalisé quelque chose n'a rien réalisé ; qui prétend avoir atteint tel degré du Dhamma ne l'a pas atteint ; c'est pourquoi, ne pas avoir, c'est avoir ; ne pas atteindre, c'est atteindre ; ne pas réaliser, c'est réaliser ; le silence, c'est le tonnerre ; l'ignorance, c'est la connaissance ; le mérite, c'est le démérite ; celui qui cherche le ciel tombe en enfer et celui qui ne distingue pas le bien du mal atteint le *nibbāna* : c'est fou ! »¹⁵⁷

Derrière le discours de tous ceux qui critiquèrent l'esprit vide pour des raisons exégétiques (les Abhidhammistes) ou socioreligieuses (Kukrit Pramroj), il y avait en fait la crainte que cet esprit vide d'attachement ne soit aussi vide d'attachement aux notions de propriété et de patrie qui étaient des pôles de ralliement anticommuniste. Car ce religieux qui prônait l'esprit vide était le même qui avait depuis longtemps critiqué le culte des statues du Buddha, les paradis et les enfers, les actes méritoires, assertions donnant à penser que son combat était le même que celui des communistes¹⁵⁸. Il est piquant de remarquer ici que, en Thaïlande et dans les années 1960, le Zen inspirateur de Buddhadasa a été explicitement accusé de constituer une menace pour les institutions et l'État, alors qu'il se targuait avant la guerre de fonder une morale de guerrier et qu'on lui reproche maintenant d'avoir servi la cause de l'impérialisme japonais.

Le Zen comme source d'inspiration mais non de communauté séparée

Le Zen a donc inspiré profondément Buddhadasa en lui fournissant d'abord une justification pour sa propre mise en question du bouddhisme traditionnel thaï et Theravāda : il n'était donc pas le seul à penser que le culte des images, la récitation de textes et le rituel d'ordination lui-même, étaient souvent stériles. Le Zen l'a encore inspiré en lui fournissant des thèmes de sermons et de conférences où l'on retrouve des termes ou des échos du Zen : « La méthode directe » ; « Le *nibbāna* est dans le *samsāra* » ; « L'esprit vide », etc.

Mais le Zen l'a-t-il inspiré également pour une technique de la méditation ou pour le rôle à jouer par le Maître ? Il n'a pas laissé le souvenir d'un Maître ayant constamment ses

154. Kukrit Pramroj, 1971 : 39.

155. *Sayam Rath* du 14 juin 1968 : 5.

156. Kukrit Pramroj, 1971 : 43.

157. *Ibid.* : 121.

158. Voir Bunmi Methangkun, 1965, 1979 ; Gabaude, 1988 : 414-443.

disciples à l'œil et toujours prêt à leur donner du bâton. S'il ne passe donc pas pour avoir été extrêmement directif, en revanche beaucoup de ceux qui ont séjourné dans son monastère de Suan Mok ont des histoires à raconter auxquelles ils donnent souvent le qualificatif de « Zen » parce qu'elles comportent un aspect paradoxal voire choquant. Ainsi de cet architecte qui avait fait un long voyage et une longue marche fatigante à travers les rizières pour aller se prosterner devant le Maître et lui dire qu'il avait fait cet effort parce qu'il avait foi en lui et en son enseignement. Or, Buddhadasa ne dit pas un mot, ne le regarda pas et lui tourna même le dos. Choqué, le visiteur s'en retourna à la gare pour y réaliser *in extremis* qu'il faisait une erreur. Il repartit à Suan Mok et y resta¹⁵⁹. Un autre se plaignait auprès de Buddhadasa qu'il ne se sentait pas bien et avait mal à la tête. Buddhadasa lui dit qu'il ferait mieux de mourir. Vexé, le malade alla préparer ses affaires pour partir, mais réalisa finalement le sens spirituel de ses paroles et resta¹⁶⁰. De son côté, Sulak Sivaraksa raconte que Buddhadasa donnait des coups de pied à son chien pour choquer ceux qui lui montraient trop de respect et il attribue cette volonté de provocation au Zen¹⁶¹.

Certes, on aurait tort d'en conclure que ces petites histoires suffisent à qualifier Buddhadasa de « Maître Zen » car alors tous les Maîtres thaïs en sont : tous leurs disciples, en effet, ont des scènes analogues à raconter.

Buddhadasa le reconnaissait indirectement en présentant le texte d'une conférence du docteur Tan Mo Chieng publiée à la suite du *Sūtra de Wei-lang* : « [Le succès de] la méthode subite dépend principalement et véritablement de l'aide apportée par le Maître ou par celui qui dirige. » Et il laissait à un autre le soin d'expliquer ce point. Lui était intéressé par des textes plus inspirateurs que directeurs. De ce point de vue « méthodique » donc sur lequel les « Zenistes » sont intransigeants, pas de trace de sessions za-Zen ni chez Buddhadasa ni chez ses disciples. En revanche, dans l'inspiration générale de son enseignement, le Zen est bien présent, presque comme l'air que l'oiseau – l'observateur – ne voit pas.

Le Zen « implanté »

Présent chez Buddhadasa comme stimulateur de critique de la tradition, comment le Zen va-t-il être présent en Thaïlande ? Soixante ans après les premières informations, on peut dire que, d'une certaine manière, le Zen « fait partie du paysage ». Il ne monte pas à la tête, certes, mais aux lèvres, à la plume et au pinceau. Je voudrais ici donner quelques échantillons des implantations du Zen dans trois domaines, trois paysages, de la Thaïlande contemporaine : le paysage religieux, le paysage littéraire et le paysage artistique.

Le Zen dans le paysage religieux : la critique de Santi Asoke¹⁶²

On a mentionné plus haut que l'appel au Zen par Buddhadasa avait été violemment contesté dans les années 1960, notamment par les Abhidhammistes et par des personnalités

159. Seri Phongphit, 1988 : 68.

160. *Ibid.* : 69.

161. Sulak Sivaraksa, 1983 : 357.

162. Le lecteur pourra s'étonner de ce que, pour désigner le même groupe, je note tantôt « Asoke » et tantôt « Asok ». Il ne s'agit pas (nécessairement) de coquilles. J'écris « Asoke » lorsque je parle du Groupe en général, suivant en cela, et à contrecœur, l'usage des médias locaux. En revanche, je note « Asok » lorsque je « transcris » un titre d'article ou de livre, suivant alors les principes posés par le Royal Institute, c'est-à-dire l'Académie royale de Thaïlande.

comme M. Kukrit Pramoj. Mais le discours de Chaiya a bel et bien traversé les tempêtes au point de valoir à son auteur d'innombrables doctorats *honoris causa* conférés par ces mêmes universités dont il avait bafoué l'enseignement matérialiste et amoral. Il reste pourtant victime de quelques irréductibles inquisiteurs qui ont pris la relève des anciens Abhidhammistes et font donc partie du paysage d'aujourd'hui. L'un d'entre eux, Bodhirak, est – comme Buddhadasa Bhikkhu – un Sino-Thaï qui métisse donc dans sa chair et dans sa culture les histoires religieuses de la Chine et de l'Inde. Pour leur malheur et pour notre intérêt, ces deux métis culturels ne lisent pas exactement la même histoire et ne pratiquent pas leur même religion avec les mêmes objectifs. Tandis que la connaissance du passé, l'expérience ou le recul avaient mis en garde Buddhadasa contre la tentation de la perfection et de l'isolement sectaire, l'exigence d'efficacité et l'impatience ont poussé au contraire Bodhirak à tellement valoriser la perfection de son groupe qu'il s'est finalement vu interdit de perfection par les deux congrégations qu'il prétendait vouloir réformer. De la littérature de son groupe réformiste, radical, et maintenant isolé, a émergé au moins une série de deux volumes qui revendiquent par leurs titres une parenté avec le Zen. Elle a été compilée par un disciple de Bodhirak, « Samananon », autrement dit « le Samane Ananda », que ce pseudonyme nous fait donc imaginer comme très proche du maître éveillé – Bodhirak –, et soucieux d'en rapporter fidèlement les menus propos, comme Ananda l'avait fait pour le Buddha. Le premier volume de la série, dont la première édition polycopiée remonte à 1983 et les deux éditions imprimées à 1987 et 1994, s'intitule « 107 contes Zen d'Asoke »¹⁶³.

Dans le premier volume, chacun ou presque des 107 contes est illustrés d'une photo montrant, dans la plupart des cas, Bodhirak toujours souriant, prêchant ou travaillant. La photo de couverture de la deuxième édition étale un jardin de pierres japonais et celle de la page 2 de couverture affiche Bodhirak et un groupe de ses disciples saluant Buddhadasa Bhikkhu à Suan Mok. On ne sait si cette mise à l'honneur de Buddhadasa exprime la dette de Bodhirak à l'égard du Maître de Suan Mok ou le besoin de légitimation, ou les deux. Elle ne doit pas cependant donner le change : Bodhirak a vivement critiqué l'enseignement de Buddhadasa comme étant stérile parce que trop général et pas assez directif¹⁶⁴. Et dans le texte même placé en exergue du livre, juste en face de la photo de Bodhirak saluant Buddhadasa, on trouve un indice laborieusement rédigé mais clair, signifiant que Bodhirak entend se démarquer de Buddhadasa à propos du subitisme qu'il juge « dangereux » alors que Buddhadasa l'a mis à l'honneur : « “Zen” désigne ici la présentation du Dhamma faite par Bodhirak aux membres du Groupe Asoke à l'occasion d'un événement, sous une forme concise entraînant la claire compréhension de la Voie octuple¹⁶⁵ et déclenchant un comportement de trois niveaux – élémentaire, moyen et supérieur –, sans en sauter aucun comme dans la voie “subite” qui est dangereuse. Ainsi, l'on parviendra à la suppression des cinq obstacles aveuglant la raison (*nīvaraṇa*)¹⁶⁶, autrement dit aux “absorptions” ou extases méditatives (*jhāna*). »¹⁶⁷

L'ouvrage lui-même est un ensemble de récits brefs, datés et concis, décrivant une situation banale ou non, au cours de laquelle Bodhirak a émis un enseignement dont le

163. *Zen Asok 107 rüang* : Samananon, 1994.

164. Bodhirak, 1985.

165. La Voie octuple correspond à la quatrième « Noble vérité » du Buddha, c'est-à-dire à la méthode qui permet de se libérer de la Souffrance (*dukkha*). Les huit voies sont regroupées sous trois ensembles, l'Intelligence ou la Sagesse (*paññā*), la Moralité (*sīla*) et la Concentration (*samādhi*).

166. Les cinq obstacles sont : le désir sensuel, la malveillance, la torpeur et la langueur, l'agitation et l'inquiétude, le doute sceptique.

167. Samananon, 1994 : 1.

compilateur a extrait une ou deux phrases brièvement commentées. Le tout s'inspire visiblement des recueils de contes des maîtres Zen dont certains ont été traduits en thaï ces dernières années. Ces *Contes Zen d'Asoke* constituent une étape de plus dans la construction hagiographique du fondateur du Groupe. On aura noté que l'exergue pose les limites de la parenté avec le Zen puisqu'il ne s'agit pas ici de proposer des raccourcis jugés « dangereux » mais de conserver sagement trois niveaux de progression. C'est que Bodhirak ne plaisante pas avec les fondements. L'un de ses différends avec Buddhadasa concerne justement la base du cheminement spirituel. Pour Bodhirak, c'est la Moralité (*sīla*), pour Buddhadasa, c'est la Sagesse (*paññā*). Pour Bodhirak, c'est parce que Buddhadasa n'a pas été radical sur la Moralité que son enseignement est socialement stérile. Pour Buddhadasa, l'observance morale n'a de sens que si elle est fondée sur la Sagesse (*paññā*).

Par manière d'illustration du contenu de ce livre, je donne ici simplement la traduction du premier apologue qui inclut justement une allusion explicite au Zen. Les citations de Bodhirak lui-même sont en caractères italiques, tout le reste émanant donc de Samananon :

« 12 janvier 1983. La méthode d'enseignement Zen n'est pas réservée aux bonzes chinois ou japonais. Parfois, les enfants [spirituels de Bodhirak] vont lui avouer que, quand ils ont raté quelque chose dans leur travail, ils en souffrent au plus profond du cœur. Le Père enseigne alors de manière à libérer de la souffrance :

*Pourquoi souffrir, mon cœur ?*¹⁶⁸ (Pourquoi le faire souffrir ?)

Pourquoi regretter, mon cœur ? (Pourquoi le faire regretter ?)

Pourquoi être dépité, mon cœur ? (Pour le faire se dépitier ?)

Souffrir, regretter, être dépité sont des phénomènes artificiels. Au fond, notre cœur n'est pas fait pour souffrir. Écraser une partie du corps pour en souffrir n'est pas correct, précisément dans la mesure où notre cœur en souffre. Considérez que le cœur n'est pas fait pour souffrir mais pour connaître, et en particulier pour connaître les choses telles qu'elles sont. La souffrance, en revanche, c'est un produit de la sottise (avijjā), c'est un véritable attachement au soi.

Il s'ensuit que les fils [de Bodhirak] ont le sourire aux lèvres en *satori* [sic], honteux quand même d'avoir été stupides en laissant l'ignorance mettre à mal leur esprit. Ils se remettent immédiatement au travail avec ardeur pour diminuer leurs passions et s'entraînent au sacrifice pour les autres. »¹⁶⁹

Le second volume, publié en 1995, s'intitule : « Une société chaleureuse, une vie joyeuse, une époque d'un monde sans frontières – Contes Zen d'Asoke, 2^e partie »¹⁷⁰. Comme le premier volume, celui-ci comporte une illustration par histoire, mais ce n'est plus toujours une photo, ce peut être un dessin ou... un caractère chinois. En exergue, une grande photo en couleurs sur deux pages nous montre Bodhirak assis en tenue blanche – il n'a plus le droit de porter l'habit des bonzes du Theravāda depuis 1989 – devant un groupe de disciples, le corps entouré d'un halo dont on ne nous dit pas s'il est le fruit de la technique ou celui de la sainteté naturellement rayonnante du chef de la communauté. Le texte est toujours inséré entre deux images de bambous, plante sans doute « exotique » à Bangkok-sur-Béton, puisqu'elle en est venue, dans les publications récentes, à connoter la Chine, le Japon et le Zen !

La grosse différence avec le premier volume, c'est que celui-ci a été publié après que le Groupe Santi Asoke eut fait l'objet d'une condamnation par l'Association des Anciens

168. En thaï, le « cœur » (*jaī*) est également le siège de l'« esprit », le plus souvent désigné par les deux termes réunis « Esprit-cœur » (*jit-jaī*). Il faut donc se garder de prendre « mon cœur » comme une expression de romantisme ou de mièvrerie. La meilleure traduction serait sans doute « Pourquoi souffrir, mon âme ? ». Mais, comme un bouddhiste du Theravāda, en principe, n'a pas d'âme ...

169. Samananon, 1994 : 7.

170. Samananon, 1995.

(*Mahatherasamakhom*) qui l'a marginalisé un peu plus à partir de 1989. Les *fioretti* s'en ressentent puisque plusieurs sont directement rattachés à la condamnation et au procès qui suivit. Mais surtout, dès le titre, une préoccupation plus « sociale » apparaît qui est explicitée par la préface de l'auteur. Il y reprend l'analyse de Thirayut Bunmee¹⁷¹ sur la « société forte » dans laquelle ce dernier distingue trois sources de pouvoirs sociaux en Thaïlande : l'armée dont il dénonce les tendances dictatoriales, les partis politiques dont il dénonce la corruption, et les associations qui, pour lui, sont le pouvoir de l'avenir¹⁷². D'après notre auteur, c'est dans ce troisième pouvoir que le Groupe Santi Asoke a sa place pour créer un type nouveau de communauté. Ces « contes Zen » sont donc un reflet de ce que le Groupe voudrait apporter à la société. N'ayant pu changer les congrégations religieuses de l'intérieur comme il l'aurait souhaité, il se donne maintenant une nouvelle légitimité en prétendant changer la société dans son ensemble grâce à la création de communautés modèles dans tout le pays. La préface nous indique qu'elles se montent déjà à six et que six autres sont en formation¹⁷³.

Ce second volume se distingue aussi par une partie annexe de six pages qui est une critique en règle de la mode du Zen en Thaïlande¹⁷⁴. L'auteur commence par constater que les librairies offrent beaucoup de livres sur le Zen qui « se vendent bien parce qu'ils sont faciles à lire ». Pourtant, « beaucoup sont incompréhensibles, comme ceux sur les *koan*, avec des interprétations subjectives. Et qu'est-ce qu'on en retire, sinon d'être à la mode ! » Le subitisme est en particulier l'objet d'une diatribe au parfum familier dans le Groupe : les lecteurs de ces livres sur le Zen « n'ont pas le courage d'être responsables. Ils pensent "à la Zen". Ils aiment tout ce qui est "subit", tout ce qui correspond à leurs désirs et ils le réalisent avec de l'argent. Ce sont des esclaves de l'argent. Ils n'ont pas d'idéal au cœur. Ils ne sont pas attachés au bien. Ils n'ont que la philosophie selon laquelle "tout attachement est souffrance" et ne sont donc pas attachés au Dhamma. Cela comble leurs passions parce que c'est exactement à l'opposé de la vérité (*sacca*). C'est Māra, Satan, les lieux de perdition, le bonheur mondain ! »¹⁷⁵

On admirera l'assimilation polémique du subitisme à l'hédonisme immédiat et celui de la « philosophie » du non-attachement à celle du non-attachement au Dhamma. On peut d'ailleurs deviner que l'un de ceux qui sont visés par cette dernière pique est Buddhadasa Bhikkhu lui-même qui a effectivement rappelé souvent la banalité bouddhique selon laquelle « tout attachement est souffrance » et l'autre selon laquelle « rien ne vaut la peine qu'on s'y attache ». En conclure qu'il n'était donc pas attaché au Dhamma est une bonne – mais un peu facile – astuce polémique qui correspond tout à fait à la thèse de Bodhirak selon laquelle Buddhadasa a été un auteur irréaliste, inefficace, et finalement dangereux pour la société thaïe¹⁷⁶.

Notre auteur estime que ceux qui étudient le Zen en Thaïlande le font « pour leur propre profit. Ce qui correspond à leurs passions, ils l'écrivent et en parlent. Quant aux

171. Thirayut Bunmee était, avec Seksan Praseurtkul, l'un des meneurs étudiants des années 1970 dont les manifestations mirent fin à la dictature militaire en 1973 mais qui furent ensuite poussés – avant ou en 1976 – à s'exiler et/ou à prendre le maquis aux côtés des communistes. Quand le mouvement Santi Asoke s'appuie aujourd'hui sur des thèses de Thirayut Bunmee, c'est un peu, toutes proportions gardées, comme si une congrégation religieuse française affichait un programme spirituel en se réclamant d'un Daniel Cohn-Bendit qui serait devenu un universitaire bien établi, éclairé par principe et donneur de leçons par définition.

172. Thirayut Bunmee, 1993.

173. Samananon, 1995 : 2.

174. *Ibid.* : 138-143.

175. *Ibid.* : 138.

176. Voir Bodhirak, 1985.

leçons du type : “Travaillez beaucoup et mangez en toute conscience (*sati*)” [...], ils ne les suivent pas. Ils lisent pour savoir, ils regardent pour se souvenir, mais ils ne mettent rien en pratique. »¹⁷⁷ Et l’auteur en arrive à l’un des points de friction entre le Groupe Santi Asoke et le Theravāda traditionnel, le végétarisme. Il rappelle que Wei-lang, le sixième patriarche Zen, « n’acceptait pas de manger de la viande même avec l’esprit vide. Pendant les quinze ans où il dut se cacher dans un groupe de chasseurs pour échapper à ses adversaires, il observait strictement les préceptes et refusait la viande : “Au moment de préparer la nourriture, je mettais des légumes dans la marmite où ils faisaient bouillir ou cuire leur viande. Certains se demandaient pourquoi et me posaient des questions. Je leur répondais que même si la viande était cuite avec les légumes, je ne prenais que les légumes¹⁷⁸.” On voit par là que sa bienveillance (*mettā*) n’était pas une bienveillance verbale grâce à laquelle, comme on le fait aujourd’hui, on mâche froidement la viande animale, la chair de nos amis. »¹⁷⁹

Au passage, l’auteur s’est référé à la traduction de Buddhadasa du fameux *sūtra* mais il vise précisément Buddhadasa dans cette polémique végétarienne : ce dernier a eu une attitude variable¹⁸⁰ puis nuancée par rapport à cette question. Même s’il conseillait le végétarisme pour les religieux, il a gardé finalement une position nettement Theravāda en soutenant que la question n’était pas de manger ou non de la viande mais de consommer ou non avec passion, viande ou pas¹⁸¹. Cette thèse est pour Bodhirak une hypocrisie dont il renvoie l’image à l’introducteur du Zen en Thaïlande.

Après avoir retourné le *Sūtra de Wei-lang* contre les Zenistes thaïs, et implicitement contre Buddhadasa, notre auteur dénonce les contes Zen ordinaires qui sont exploités pour ridiculiser les partisans d’une stricte observance de la règle des moines (*vinaya*) au profit d’une observance « spirituelle ». Et de citer le fameux conte où un maître Zen voyant une jolie dame se refusant à souiller son kimono pour traverser une rivière la saisit à bras le corps et lui fait passer le gué hors de l’eau. À la fin de la journée de marche, le novice qui l’accompagne lui fait remarquer que cet acte était contraire à la règle. Et le maître de répondre : « Moi, j’ai déposé la femme au bord de la rivière et toi tu la portes encore ! ». Samananon-Bodhirak estime que le maître Zen du conte aurait mieux fait de prononcer un sermon sur la vanité du beau kimono et de ne pas manquer à la règle ! Il pense que la diffusion de tels contes, confortés par la thèse de l’esprit vide (de Buddhadasa), concourt à faire mépriser l’ascèse et à justifier tout jugement subjectif et laxiste¹⁸².

Bodhirak et le mouvement Santi Asoke ont donc accepté le terme « Zen » dans un titre de contes édifiants à la gloire de Bodhirak. Ce faisant, ils ont sacrifié d’une certaine

177. Samananon, 1995 : 138.

178. Dans la traduction de Lucien Houlné (Wei-lang, 1963), ce passage se trouve à la page 51.

179. Samananon, 1995 : 139.

180. Au début de sa vie religieuse, Buddhadasa passa par des périodes de végétarisme expérimental, ne mangeant tantôt que des légumes, tantôt que des fruits, tantôt que des tubercules. En 1937, il publia dans *Buddhasāsanā* une traduction partielle du chapitre 7 du *Laṅkāvatārasūtra* qui traite justement de cette question. Dans sa présentation, il remarque : « Ce texte prouve pleinement que les bouddhistes, qu’ils soient religieux ou laïcs, ne consommaient ni viande ni poisson. Voici quelques extraits de ce chapitre que nous, même si nous sommes membres du Theravāda (Hīnayāna), devons connaître à titre d’étude. » (*Buddhasāsanā*, 5/3 (novembre 1937) : 266).

181. Buddhadasa apprécia assez vite la limite du végétarisme : « Si nous mangeons de la viande, il faut tuer plus d’animaux : cela ne va pas. [...] Si nous mangeons des légumes, il faut utiliser plus d’insecticides [...]. Si nous mangeons du riz, il faut labourer davantage. Or, tout sillon de charrue est rouge du sang d’animaux tués. [...] Il est mieux de faire comme le Buddha : ne rien manger ; ne pas se dire intérieurement que l’on mange quelque chose, ni légumes, ni viande, ni riz. » (Buddhadasa, 1982 : 31).

182. Samananon, 1995 : 140-141.

manière à la mode, mais en montrant à la fin du second volume qu'ils désapprouvent globalement la mode du Zen en Thaïlande parce qu'elle conduit à un laxisme immoral. Pour leur défense de la stricte observance, tous les arguments sont bons, d'où qu'ils viennent. Contre le laxisme du Theravāda pour ce qui touche au végétarisme, ils invoquent la tradition du Mahāyāna. En revanche, pour ce qui touche à la chasteté, ils se réclament de la stricte observance du Theravāda. Dans tous les cas, c'est Buddhadasa Bhikkhu qui fait implicitement les frais de leur polémique.

Le Zen dans le paysage littéraire

Avant une étude plus large de la place du Zen dans l'édition thaïe, je voudrais simplement signaler ici que Buddhadasa a réussi à faire accepter la littérature Zen dans le paysage littéraire religieux de son pays. On l'a vu : c'est lui qui a été le premier traducteur du Zen en Thaïlande pour les œuvres de Wei-lang/Hui-neng puis de Huang-po. Ces traductions ont d'abord été publiées et diffusées par le Groupe Don du Dhamma (*Khana Thammathan*) de Buddhadasa et Dhammadasa après avoir été publiées en feuilleton, au moins pour le *Sūtra de Wei-lang*, dans *Buddhasāsanā*, la revue du Groupe. Il est impossible de donner des chiffres globaux pour leurs tirages jusqu'à aujourd'hui. En effet, outre que la littérature bouddhique est souvent publiée ou republiée dans les livres de crémation dont la comptabilisation est absolument impossible, les éditeurs contemporains, pour échapper aux taxes (et aux droits d'auteurs quand ils en versent), indiquent de moins en moins leur tirage et même leurs éditions. Pour le *Sūtra de Wei-lang*, les tirages comptabilisés des éditions en thaï se montent à au moins 27 000 exemplaires de 1961 à 1967¹⁸³. Pour *L'enseignement de Huang-po*, on trouve trace de 14 000 exemplaires environ de 1960 à 1970¹⁸⁴. Mais ces chiffres ne tiennent pas compte des éditions publiées pour les incinérations à titre de mémoriaux.

Buddhadasa a précédé une longue théorie de traducteurs dont les titres constituent une partie obligée des rayons de littérature religieuse depuis les années 1970. Pour M. Peng-hua, cette littérature ne se distingue pas par sa qualité. Il répondait fort brutalement à ma question suivante :

– Vous devez savoir qu'il y a maintenant beaucoup de gens qui traduisent des dizaines d'œuvres Zen, vraisemblablement à partir de l'anglais. Comment voyez-vous ce mouvement ?

– C'est désespérant. Déjà, avec l'anglais, le sens est très loin de l'originel¹⁸⁵ !

Les premiers articles sur le Zen avaient donc paru dans la revue *Buddhasāsanā* puis dans *Chao Phut*, la revue du Buddhakhom¹⁸⁶ de Chiang Mai. Plus tard encore, *Siang*

183. En 1947, apparut la première traduction du *Sūtra de Wei-lang* d'après la traduction anglaise de Wong Mou-lam. Parmi les multiples éditions postérieures en volume, j'ai noté : 1953, 1961 (2 000 ex.), 1963 (2 000 ex.), 1964 (6 000 ex.), 1965 (11 000 ex.), 1967 (5 200 ex.), 1968, 1977, 1980, 1987, 1988, 1992.

184. En 1960, Buddhadasa publia sa traduction de *The Zen Teaching of Huang-po* d'après la traduction de John Blofeld (Blofeld, 1959). Toutefois, cette dernière traduction s'arrête à la section 34, peut-être parce que les dernières sections contiennent des passages difficiles à publier en pays Theravāda. Voici quelques éditions relevées : 1960 (1 000 ex.), 1963 (500 ex.), 1969 (800 ex.), 1969 (2 920 ex.), 1971, 1973 (800 ex.), 1973, 1977, 1988, 1991. De son côté, en 1992, M. Thira Wongphoppha déclarait avoir publié un total de 8 000 exemplaires pour les trois premières éditions qu'il a financées et diffusées gratuitement jusqu'en 1970, sans parler d'une édition du texte chinois diffusée à 5 000 exemplaires. En 1988, il publia une nouvelle édition dont il ne donne pas le tirage et, en 1991, So Thanokhaphon patronna une édition à 3 000 ex.

185. Interview du 18/03/1992.

Pluk, la revue du Groupe pour la Diffusion de la Vie Sublime (*Khana Pho Cho Po*) de Bangkok¹⁸⁷ en publia naturellement, ainsi que *Samathi [Samādhi]*, une revue bouddhiste relativement progressiste qui parut d'octobre 1985 à 1994¹⁸⁸. Sulak Sivaraksa, grâce à ses réseaux associatifs et éditoriaux, a contribué pour sa part à souligner le rôle œcuménique de Buddhadasa. Pour le Zen, il a notamment publié de nombreuses traductions de Thich Nhat Hanh et fait venir des disciples du maître Zen vietnamien. Mais ce qui peut étonner, c'est que, depuis quelques années, des revues traditionalistes, normalement occupées par la divination, les rituels magico-bouddhiques ou les récits de vies antérieures, donnent de la page à des contes Zen ou à des commentaires écrits par des auteurs thaïs¹⁸⁹. On ne doit toutefois pas en conclure que le Zen en tant que tel est en train de noyauter « dangereusement » le bouddhisme thaï. D'une part, les « contes » Zen acceptés dans ces revues cadrent parfaitement avec certains *fioretti* hagiographiques attribués généreusement aux saints bouddhistes de ce pays issus de la branche méditante (*vipassanādhura*). Ils reflètent d'abord le même intérêt des lecteurs de la classe moyenne pour les paroles à première vue énigmatiques et pour les expressions parfois un peu abruptes sinon crues des Maîtres spirituels. Ils profitent également, sans doute, d'un certain désintérêt, voire d'une méfiance, envers les responsables hiérarchiques du bouddhisme thaï et les études scolastiques telles qu'elles sont effectuées dans ce pays.

Certains poètes, comme Nawarat Phongphaibun, ont été marqués non seulement par le Zen grâce à Buddhadasa, mais ont essayé de « traduire » cette marque dans leur œuvre.

Parmi les auteurs du « paysage littéraire » simplement évoqué ici, certains ont un rôle spirituel au titre de maîtres de méditation que je présenterai ailleurs. S'ils se disent, ou si on les dit, « inspirés par le Zen » ou « se comportant à la manière des maîtres Zen », tous restent bien des moines du Theravāda.

Le Zen dans le paysage artistique

À côté du paysage littéraire dans lequel Buddhadasa opéra une initiation fort idéaliste au Zen, il a également inspiré ou facilité une initiation artistique à ce courant. Je voudrais ici en mentionner deux expressions parce qu'elles ont été historiquement liées à Buddhadasa, celles d'Emmanuel Shermann et de Kowit Anekachai.

Emmanuel Shermann

Emmanuel Shermann (1914-1962)¹⁹⁰ était un juif américain de New York. Peintre publicitaire, marié deux fois, il s'intéressa de plus en plus au bouddhisme, à la méditation et au Zen. En 1956, à l'âge de 44 ans, il abandonna profession et famille pour partir au Japon et y devenir moine Zen. En 1961, il vint au Cambodge pour une conférence et en

186. « Buddhanihom » est le nom d'un Groupe fondé à Chiang Mai après la seconde guerre mondiale pour diffuser les idées de Buddhadasa. Il a toujours son siège au Wat Umong dans le secteur administratif de Suthep et publie une revue : *Chao Phut*. Voir Gabaude, 1988 : 52, n. 138.

187. Groupe fondé à Bangkok par M. Virot Siri-at au début des années 1960 pour diffuser pareillement les idées de Buddhadasa. Ce groupe a eu une activité éditoriale très importante et a concentré son activité sur la formation des enseignants du primaire et du secondaire.

188. *Samathi* publia notamment une série de 93 articles de La-iat Silanoi sur le Zen et le Mahāyāna. Toutefois, dans le meilleur des cas, les articles relatifs aux bouddhismes non-Theravāda n'atteignaient pas en moyenne 5 % de la surface imprimée. Voir Gabaude, 1996c.

189. Comme revues de ce type, je citerai : *Nūa Jakkrawan*, *Chok Lap*, *Phalang Thip*, et surtout *Phon Lok* qui a notamment publié des articles de Isaramuni.

190. Les brèves notations biographiques qui suivent sont tirées de Pradoem Komalo, 1963, et d'un entretien avec Sithawat Chaithawat réalisé en 1992.

profita pour visiter ensuite toutes les régions de Thaïlande. Il semble qu'il voulait s'installer chez Buddhadasa, à Suan Mok, mais se fixa, non loin de là, au Wat Tham Ban Tai dans l'île de Pha-ngan, Province de Surat Thani. Il s'y fit une réputation d'original, d'ascète, observant un régime végétarien et dormant dans une grotte. Ce dernier karma finit d'ailleurs par mûrir en une pneumonie dont il mourut le 12 mai 1962. La conviction spirituelle de ce grand « Farang » marqua, malgré la brièveté de son séjour en Thaïlande, tous ceux qui l'avaient connu et son incinération solennelle en est la preuve¹⁹¹.

À Pha-ngan, Shermann avait l'habitude de graver des dessins sur des « planches », d'en faire des tirages et de les distribuer aux braves gens qui n'y comprenaient pas grand chose. Après sa mort, on apporta l'ensemble à Buddhadasa Bhikkhu qui les fit reproduire et agrandir dans sa « salle de spectacle spirituel » à Suan Mok. Depuis, elles ont été publiées plusieurs fois avec un commentaire explicatif de Buddhadasa¹⁹².

Cette « salle de spectacle spirituel », commencée en 1962, est une des particularités du monastère de Buddhadasa Bhikkhu et un sujet de scandale pour certains puisque Suan Mok – le « parc de la libération » – ne contient ni *vihāra* (*wihan*) ni *uposatha* (*ubosot*), les deux bâtiments principaux d'un monastère thaï prospère¹⁹³. L'*uposatha* ou l'*ubosot* existe bien, délimité par les bornes réglementaires, mais sans autres murs que les arbres. La « salle de spectacle » est, elle, une vraie salle de réunion et surtout de catéchèse, avec des fresques illustrant l'enseignement du bouddhisme comme celui d'autres traditions religieuses et l'appareillage nécessaire à des projections. Cette « salle de spectacle » a joué un rôle important dans la diffusion des idées « étrangères » à la culture bouddhiste des Thaïs, et donc dans la diffusion des idées Zen pour laquelle l'artiste qui va être présenté maintenant joua un rôle de premier plan.

191. À la mort de Shermann, on l'inhuma mais provisoirement. Dans l'interview qu'il m'accorda en 1992, Sithawat Chaithawat me précisa les éléments suivants. Diverses autorités furent contactées, parmi lesquelles le secrétaire du premier Ministre et son Directeur de cabinet. « Ils décidèrent d'inviter des représentants du gouvernement américain et de demander à l'Association bouddhiste de Thaïlande de patronner les funérailles officielles. » Sithawat eut la responsabilité de déterrer les restes de Shermann avant l'incinération. Il fut surpris : les restes ne dégageaient aucune odeur nauséabonde et les os étaient beaux. Quelqu'un m'a même raconté que ces os avaient été dérobés et cachés dans un *cetiya*. Seuls les restes de vêtement auraient été incinérés, mais pas les os. « On invita tous les bonzes [du district] de Ko Samui à se joindre à l'incinération. Le Chef de District était le président du Comité d'organisation. Le chemin jusqu'au site était difficile et on ne pouvait y accéder qu'à pied. Cette incinération fut la plus belle de toutes celles que l'île eût jamais vues. Les gens étaient si nombreux qu'on ne savait où se mettre. » Les autorités de Bangkok montrèrent qu'elles avaient la parole plus généreuse que la main : « Le Gouvernement avait décidé de participer au financement de l'incinération pour une somme de 15 000 bahts [= 3 750 FF de l'époque] par l'intermédiaire de l'Association bouddhiste de Thaïlande. En fait, l'Association ne versa que 500 bahts. Le Comité d'organisation arriva à boucler le budget car, sachant qu'il n'y avait pas de financement, beaucoup de travaux furent accomplis gratuitement ou à un tarif très réduit. »

192. Voir par exemple : Dhammasabha, s.d.

193. Le *vihāra* abrite les cérémonies destinées à l'ensemble de la communauté (moines et laïcs) ; l'*uposatha* ou « *bot* », au contraire, est réservé aux rites spécifiques de la communauté des moines (*bhikkhu*).

Kowit Anekachai

Né en 1938¹⁹⁴, dans la province de Songkhla, Kowit Anekachai (*alias* « K. Khemanandha », « Chap-phong », « Rung-arun Na Sonthaya ») obtint une licence à l'Université des Beaux-Arts (Silpakorn University) de Bangkok puis enseigna les arts plastiques dans un collège technique de la capitale pendant deux ans. Alors qu'il était plutôt insatisfait de la vie, il lut un livre de Buddhadasa Bhikkhu, ce qui lui inspira d'aller voir l'auteur à Suan Mok, près de Chaiya. Séduit par la simplicité du Maître, par le site, et par la perspective de pouvoir exercer ses talents de peintre sur les murs de la « Salle de spectacle spirituel » alors en travaux, il devint moine en 1967, à 29 ans donc, et resta 4 ou 5 ans à Suan Mok où, tout en s'imprégnant de l'enseignement de Buddhadasa, il réalisa de nombreuses fresques sur les murs de la « Salle de spectacle spirituel ».

Buddhadasa lui demanda en particulier de reproduire des scènes peintes sur des manuscrits thaïs ou des gravures Zen : « À peine eus-je commencé avec le Zen que tout était renversé. En effet, quelle valeur artistique cela avait-il ? De par ma formation [à l'Université des Beaux-Arts (Silpakorn) de Bangkok], je ne pouvais pas penser que c'était de l'art. Or quand je vis dans un livre une reproduction Zen ancienne d'un village dans la brume, j'éprouvai une émotion artistique nouvelle. En effet, cette image sans couleurs, avec simplement du noir et du blanc, parvenait à produire un choc émotif très puissant. C'était dépouillé, pur, sans l'emportement de la couleur dont Van Gogh avait prédit qu'elle constituerait exclusivement la peinture de l'avenir. J'en étais alors profondément convaincu et me croyais doué pour le choix des couleurs. Lors des examens de dernière année, mes professeurs m'avaient félicité pour cela. La peinture Zen me retourna complètement car, si elle n'avait pas de couleurs, elle manifestait un rythme puissant et une émotion cachée très profonde. La force qui passait du pinceau à l'image se suffisait à elle-même sans avoir besoin de la couleur. »¹⁹⁵

Kowit écrira plus tard : « Quand j'eus lu le *Sūtra de Wei-lang* et *L'enseignement de Huang-po*, le Zen absorba pour ainsi dire toute ma vie, si bien que je ne saurais trouver les mots pour décrire cette chance. »¹⁹⁶ Kowit déclara même : « N'eût été le problème matériel, je serais allé [au Japon] me faire bonze dans la secte Zen. Par l'habit extérieur, j'étais un religieux soumis aux coutumes du Theravāda mais mon cœur allait vers le Zen. J'étais séduit par les expressions du Zen, par les peintures du Zen. [...] Pendant cette période, je vivais en fait hors de la société dans laquelle je me trouvais. Mon cœur était dans le Zen. Mais où était le Zen ? Je l'ignorais. [...] Mon origine, les traditions, les rites, tout était thaï. Ma vie était une véritable contradiction. Je commençai à ne plus la supporter, car on ne peut pas longtemps continuer à pratiquer ce à quoi l'on ne croit pas. Je quittai donc Suan Mok. »¹⁹⁷ De cette époque date un recueil de dessins humoristiques que Kowit publia, sous le pseudonyme de Chap-phong¹⁹⁸. Il y dessinait les bouddhistes de Bangkok avec des traits aussi avantageux que Claire Brétécher les belles parisiennes. La trame était pourtant hautement spirituelle : le singe Hanuman, le bout de la queue en feu, partait en quête du groupe bouddhiste qui pourrait la lui éteindre. Et c'était l'occasion de passer des rituels traditionnels aux débats sur l'esprit vide en jetant un œil sur les

194. Les notations biographiques qui suivent ont été glanées et résumées d'après les sources suivantes : Khemananda, 1997, *passim* ; interviews du 18/09/1987 et du 12/05/1988 ; notes personnelles.

195. Interview du 12 mai 1988.

196. Khemananda, 1988 : 24.

197. Interview du 12 mai 1988.

198. Le pseudonyme « Chap-phong » est sans doute un rappel en clin d'œil de « *chap-phlan* » (subit), où « *phong* » connote l'attitude de celui qui dit, sans l'intention de blesser, quelque chose qui peut être considéré comme blessant.

Abhidhammistes occupés à compter leurs moments mentaux et en écoutant les jeunes bonzes occidentaux débiter leurs connaissances livresques¹⁹⁹.

Kowit retourna alors dans sa province natale de Songkhla pour vivre plus isolé, notamment dans des grottes où il passa deux ans. « Je voulais absolument être un religieux Zen bien que je fusse dans un habit Theravāda. J'allai habiter dans une vallée parce que les montagnes et les grottes m'étaient montées à la tête. Il fallait absolument que j'aie à ces frontières du ciel. J'aimais beaucoup les nuits de pleine lune. Je n'avais plus rien à faire des rites quotidiens et ne récitais plus l'office ; j'admirais la nature. En fait, je manquais mon objectif car la nature que mes yeux voyaient, c'était moi, assis à regarder le soleil ! »²⁰⁰ Sa façon de vivre provoqua chez certains admirateurs des accès de dévotion qui finirent par lui peser et le faire fuir à Bangkok. Là, pendant la période aussi « démocratique » que troublée de 1973 à 1976, grâce à son aura d'artiste et de bonze intellectuel dans le vent, il donnait des causeries à succès auprès des étudiants et de la classe moyenne.

C'est alors qu'il rencontra le Vénérable Thian Cittasubho²⁰¹ dans le monastère de Panyananta Bhikkhu à Nonthaburi. « À cette époque-là, ma vision du Dhamma était centrée sur le sens de la nature. Chaque pensée que j'avais pour le Buddha était en termes de nature. Mais quand j'eus rencontré le Vénérable Thian, je réalisai que ce n'était pas une façon de pratiquer le Dhamma. Je trouvais là une façon de penser qui coïncidait avec le Dhamma lui-même au lieu d'être opposée à la nature. »²⁰²

Kowit fit ensuite des tournées de causeries dans plusieurs pays (Singapour, Australie) où il s'exerçait en même temps à la peinture Zen : « À Singapour, [...] j'habitais chez des amis qui faisaient tous partie d'un groupe Zen. Chez moi, je peignais au pinceau et à l'encre de Chine sur du papier chinois. J'emportais partout mon attirail dans tous les pays où j'allais. Je peignais tout le temps, sans penser à utiliser la couleur. »²⁰³ « En Australie », m'avoua-t-il, « je travaillais un peu comme si j'étais un artiste Zen. Parfois, ma conscience m'interrogeait parce que, en fait, ma façon de peindre n'était pas véritablement Zen. Je n'avais pas suivi de formation, je n'avais pas pratiqué la méthode de méditation du Zen. Je n'avais fait que lire des livres. »²⁰⁴ Après son contact avec les traditions du Mahāyāna, il trouva la discipline des moines du Theravāda inutilement contraignante et finit par quitter l'habit religieux en 1983. Depuis, il continue à peindre, à écrire des essais et des poèmes. Le retour en Thaïlande s'accompagna d'une tentative de retour à la peinture thaïe : « Cet essai me rendit malheureux. Je n'étais pas bien à tracer des esquisses de style thaï compliqué. J'étais tendu. Et je me souvenais que quand je peignais à la manière Zen, je me sentais bien ; rien n'était compliqué ; ça venait tout seul. »²⁰⁵

Les gravures à thème ou de style « Zen » de Kowit expriment les étapes de son cheminement. Mentionnons-en deux à titre d'exemples. La phase de séduction intellectuelle par le Zen peut être illustrée par un tableau en couleurs, donc non-Zen par le

199. Chap-phong, 1970.

200. Interview du 12 mai 1988.

201. Le Vénérable Thian Cittasubho (1911-1988), de son vrai nom Phan Inthaphiu, était originaire d'un village reculé de la Province « lao » de Loei. Il mena d'abord une vie de laïc, fut chef de famille et devint bonze à un âge fort mûr. Il a laissé une technique de méditation dans laquelle certains voient des parallèles avec le Zen et qui sera présentée ailleurs.

202. Khemananda, 1997 : 86.

203. Interview du 12 mai 1988.

204. Interview du 12 mai 1988.

205. Interview du 12 mai 1988.

style, un peu mièvre, intitulé « The noble silence »²⁰⁶. Le meilleur commentaire en est sans doute celui de son auteur : « J'ai peint ce tableau sous l'inspiration d'un *Sūtra* fondateur du Zen. Il y est dit que les manuscrits épais qui transcrivent les paroles [du Buddha] sont des formules conventionnelles. En fait, le véritable Dhamma est inexprimable. On raconte que le Buddha était assis, silencieux. Il cueillit finalement un lotus et l'éleva. Personne ne comprit ce qu'il voulait dire, sauf le Thera Mahākassappa. Aussitôt, le Buddha s'exclama : "Le pur Dhamma a été transmis à Kassappa sans besoin de manuel ou de lettre". C'est ce qui m'a inspiré pour ce tableau, la volonté profonde de mettre en question le fait que le Dhamma profond puisse s'enseigner avec des mots. [En réalité,] plus on l'enseigne avec des mots, plus on l'ignore. On ignore que c'est conventionnel puisque, en fait, le vrai Dhamma c'est simplement notre esprit. C'est pourquoi, plus on l'enseigne, plus on l'ignore. Plus on se tait, plus on se tient tranquille, plus on arrête de penser, plus cela devient clair. »²⁰⁷ Kowit précise qu'il a ajouté trois oiseaux à la scène pour symboliser l'égalité, la justice et la bienveillance (*mettā*) parce que le Buddha a surtout parlé de la bienveillance alors que notre époque est aussi préoccupée par l'égalité et la justice. Et voilà comment la modernité chante maintenant auprès du Buddha lui-même.

La période de crise et de découverte spirituelle de Kowit peut être illustrée par le tableau d'une montagne en style chinois ou « Zen »²⁰⁸. Le tableau lui-même porte une légende en anglais : « No more the mountain height, no more one's pride », et une en thaï : « Parvenu au sommet du Dhamma, on est réduit à un vulgaire brin d'herbe ». Dans l'édition de 1999, le tableau est glosé en regard par le texte suivant : « Le sommet n'existe pas ; au plus haut point, on revient à l'origine, à l'ordinaire indicible, là où l'on commence à aimer l'ordinaire. »²⁰⁹

Cela pourrait être banal. Mais pour qui sait que, dans les années 1970, beaucoup pensaient que Kowit serait le successeur de Buddhadasa, ce retour à l'ordinaire, après avoir frôlé les sommets de la réputation, valait sans doute bien un dessin. Un dessin qui exorcise l'aliénation dans laquelle l'auteur avait vécu et souffert plusieurs années, celle d'avoir un esprit Zen dans un habit Theravāda.

Kowit est un artiste thaï parmi d'autres qui ont, pour une partie de leur œuvre, tenté d'imiter la peinture chinoise et Zen. Mais il est peut-être le seul qui revendique l'art comme un authentique moyen d'exprimer une non moins authentique expérience spirituelle.

Conclusion

Nous avons observé deux bouddhismes en contact dont l'un a voulu consciemment emprunter à l'autre. Le résultat de ce contact peut être analysé sous l'angle de la forme et sous celui du fond.

206. On pourra trouver une reproduction en couleurs de ce tableau dans Khemananda, 1999, où chaque tableau est accompagné de quelques vers explicatifs rimés. Daté de 1988, le tableau du Buddha montrant le lotus y est ainsi décrit : « Plastic on plywood ; 3.00 x 1.20 m. Collection of the artist ».

207. Interview du 12 mai 1988.

208. Khemananda, 1999. Daté de 1987, le tableau est ainsi décrit : « Ink on rice-paper ; 1.20 x 0.60 m. Collection of Seri Art Centre ».

209. Khemananda, 1999, non paginé.

Les formes de l'importation du Zen

En religion, on peut considérer que la forme, c'est l'ensemble des discours, des pratiques et des institutions. L'importation du Ch'an par des moines ou des laïcs chinois de cette École n'ayant pas laissé de traces notables, l'importation visible du Zen semble au premier abord n'avoir été qu'une importation de discours, de bons mots, de concepts et de livres. Au départ, le discours entra par le biais des publications en anglais dont la traduction fut rarement corrigée par la comparaison avec l'original. Réduite d'abord, cette importation, toujours livresque et idéalisée, s'est ensuite multipliée grâce à des traductions relativement nombreuses, mais toujours faites par le détour de l'anglais, avec les déficiences inhérentes aux doubles traductions. Ces contes, ces commentaires, ces traités paraissent aussi bien dans les périodiques qu'en monographies²¹⁰.

Si l'on croit les histoires de M. Peng-hua, les « missionnaires » chinois de l'École Zen qu'on nous assure être venus en Thaïlande n'ont apparemment pas voulu franchir la barrière de la langue. Pour une tradition qui se targue de se transmettre en dehors des Écritures et au-delà des mots, rien de plus normal après tout ? Il n'en reste pas moins qu'ils ne semblent pas avoir pénétré le bloc du Theravāda, sinon par le biais de la dévotion posthume qu'ils ont parfois suscitée. Plus près de nous, un Occidental converti au Zen, Emmanuel Shermann, a pu se fondre, lui, sans scandale parce que sans bruit et sans prétention, dans le paysage Theravāda d'une île éloignée des flonflons spirituels et terminer dans l'apothéose d'une incinération virtuellement nationale. Écarté, comme les autres, par la barrière de la langue, il l'a cependant franchie par le biais du dessin. Au total, n'empêche, nul monastère du Zen japonais ne s'est encore dressé sur la terre de Siam. Et si le Ch'an chinois a été ou est réellement présent dans les monastères des congrégations Mahāyāna chinoises ou vietnamiennes, c'est tout à fait *in petto*.

Le fond de l'importation du Zen

Le fond du Zen ? Voilà qui était clair pour Buddhadasa quand il lut, voilà plus de 60 ans, les *Essays on Zen Buddhism* de T. D. Suzuki, les articles de Christmas Humphreys, ou celui de S. Ogata. Voilà qui l'est moins maintenant que le Zen est passé au crible du « bouddhisme critique »²¹¹ et de la critique politique. On sait aujourd'hui que la présentation du Zen qui était faite en Occident dans les années 1930 était simpliste, partielle, partiale. On sait en particulier que le Zen était profondément compromis avec l'idéologie de l'impérialisme japonais.

Pourtant, ce Zen qui, là-bas, était relativement ou tout à fait servile, a inspiré à Buddhadasa une attitude rebelle. Il lui a donné le choc et l'élan nécessaires non seulement pour porter un regard plus critique sur son propre bouddhisme Theravāda, mais pour essayer de formuler les notions fondamentales du bouddhisme sous une forme qu'il voulait résolument moderne. Ce Zen lui a même permis de ne pas suivre aveuglément ses passeurs : alors que l'un d'eux était un farouche partisan de la re-naissance charnelle,

210. Il était dans mon intention primitive de fournir avec cette étude une bibliographie complète des sources que j'ai pu rassembler sur le Zen en Thaïlande. Toutefois, le cadre dans lequel paraît cet article ne permet pas cette inclusion un peu encombrante (plus de 300 références en thaï). Je signale donc ici simplement que cette bibliographie est disponible au Centre EFEO de Chiang Mai, soit sous forme de base de données (Pro-Cite/Mac), soit sous forme de texte (Microsoft Word).

211. Voir Hubbard & Swanson, 1997. Ce livre rend compte du débat lancé depuis une vingtaine d'années au Japon par Noriaki Hakamaya et Shirō Matsumoto non seulement sur ce qu'est le Zen, mais sur ce qu'est le bouddhisme. Ces deux auteurs ne veulent pas simplement remonter au bouddhisme originel de manière critique, mais mettre en question toute partie du Canon ou de la tradition bouddhique au nom de ce qu'ils considèrent comme le noyau dur du bouddhisme.

littéralement de la « re-naissance du ventre », Buddhadasa a continué d'insister sur la « re-naissance mentale ».

L'impact du Zen en Thaïlande est donc certainement nul si l'on pense à une pratique du *zazen* à la japonaise. En se fondant sur les apparences, l'observateur est donc, en un certain sens, fondé à écrire : « Most Thai are uncomfortable with the Zen-like compassion that in one sudden blow seeks to wipe out illusion, especially the illusion of certain ingrained traditions. The aspects of Buddhadasa Bhikkhu's teachings that have their roots in Zen are, therefore, little understood and, consequently, not widely accepted. »²¹² On peut certainement avaliser cette affirmation comme celles de Peter Jackson qui estime que Buddhadasa a souvent mal compris le Zen et, en tout cas, est bien resté Theravāda. Toutefois, si l'on essaye d'inverser le regard et de se demander ce qui, dans l'enseignement de Buddhadasa, est inexplicable sans le Zen, alors on est obligé de reconnaître que l'essentiel de son enseignement et de sa pédagogie depuis la seconde guerre mondiale est attribuable au Zen : la critique de la religion, de la dévotion et de la cosmologie traditionnelle, la critique de l'Abhidhamma, la critique des contraires, l'invitation à supprimer la souffrance et à réaliser l'extinction *hic et nunc*, les propositions sur l'esprit vide, l'utilisation des énigmes, sans parler de l'expression artistique qu'il a encouragée.

Je crois donc que l'influence du Zen en tant que stimulus critique de la tradition Theravāda et stimulus constructif de la « bouddhologie » de Buddhadasa pour le monde d'aujourd'hui n'a pas encore été suffisamment mesurée. Cette réévaluation permettrait de comprendre que le « modernisme » bouddhiste thaï a des racines un peu plus complexes que celui de Sri Lanka qui l'a pourtant initialement inspiré²¹³.

Le sens de l'importation du Zen

On a vu en commençant que la modernité avait contraint les bouddhistes thaïs à renouveler leur apologétique. Ils l'ont généralement tenté en puisant simplement dans leur propre tradition Theravāda de façon à répondre aux interrogations cosmologiques (pour la re-naissance), politiques (pour le communisme), ou sociales (pour l'ascèse et la méditation). On a vu également que ce ressourcement endogène n'était pas nécessairement un gage de réussite s'il prétendait générer un groupe d'élite exclusif, vite victime de la griffe sectaire ou politique. Avec Buddhadasa, on a eu un ressourcement qui prétendait retrouver la tradition bouddhique originelle mais grâce à la méthode d'une tradition exogène, le Zen, a priori idéologiquement suspecte. Le tour de magie a consisté à n'emprunter que le regard ironique de ce bouddhisme étranger pour juger sa propre tradition, sans prétendre surtout le dupliquer en un groupe sectaire qui aurait, une fois de plus, le privilège de la perfection subjective. On s'est contenté d'inventer un nouveau discours, matérialisé en une sorte de nouveau Canon des Écritures pour le XXI^e siècle : la collection en cours de publication des œuvres complètes de Buddhadasa présente en effet une reliure suggestive d'un corpus de référence : au dos des 63 volumes parus, la forme sanskritisée des lettres thaïes du titre doré évoque, sur un rayonnage, comme un nouveau Canon... sanskrit²¹⁴ ! Car, beaucoup parler pour souligner la vanité des mots, beaucoup écrire pour souligner la vanité des lettres, beaucoup moraliser pour soutenir la vanité de la morale, quoi de plus Zen après tout ?

212. Olson, 1991 : 78.

213. Voir Gabaude 1988 : 15, 16, 48, 50, 70.

214. Je fais ici allusion à la collection « Thammakhot » (*Dhammakhosana*) publiée à Chaiya par le Groupe Don du Dhamma (Khana Thammathan).

Quand on veut apprécier le succès ou l'échec de Buddhadasa Bhikkhu, on a généralement tendance à l'évaluer en termes facilement comptables du genre bien connu : « combien de divisions ? ». Ici : « combien de temples ? », « combien d'ordinations par an ? », « combien de revenus ? ». C'est un peu curieux à propos de quelqu'un qui n'a précisément jamais voulu organiser des commandos de conquête mais simplement distribuer des lunettes... un peu « Zen » justement. Si maintenant l'on veut évaluer le nombre et l'efficacité de ceux qui ont chaussé ces lunettes en Thaïlande, c'est évidemment quasiment impossible. Un Bodhirak semble croire que Buddhadasa a eu beaucoup d'influence. Il lui fait l'honneur de le rendre responsable de tous les maux dont la classe dirigeante et bourgeoise s'est montrée coupable. Mais c'est soit attribuer un bien grand pouvoir à Buddhadasa, soit oublier qu'il a quand même exhorté constamment à lier la spiritualité au travail et à l'action sociale, d'une manière très « Zen » encore, ou très « protestante », comme on voudra.

Cet instantané sur des bouddhismes contemporains en contact ne produit donc un cliché net sur la situation du Zen en Thaïlande que si l'on considère cette École sous la forme d'une congrégation (*nikāya*). Alors, en effet, le cliché est clair : il n'y a pas de Zen en Thaïlande. En revanche, si le Zen est plutôt une inspiration, une attitude, une provocation par rapport à une tradition – Mahāyāna là-bas, Hīnayāna ici –, alors il faut renoncer à la facilité du cliché, du mot et du concept taillés à l'épure. Il faut accepter que la vie des idées s'immisce, se développe et se transmet aussi dans le flou de l'imprécision des traductions, de l'évolution des traducteurs et des glissements de sens. Ce qui est vrai aujourd'hui l'était également hier. Or, hier également, les bouddhismes de l'histoire ancienne ont, eux aussi, toujours été « en contact ». Hier également, les influences n'étaient pas toujours simples, pas toujours univoques, pas toujours uniformes. Une histoire du bouddhisme est possible en la fondant par exemple sur la filiation des ordinations par congrégation, puisque, selon cette logique, c'est l'authenticité de l'ordination qui conditionne l'authenticité de la transmission de la doctrine. On ne doit pas cependant oublier que pratiques disciplinaires, méthodes de méditation, culture matérielle et thèses sur la nature de la réalité pouvaient en réalité passer d'une congrégation à l'autre, d'une École à l'autre, d'une secte à l'autre, par le biais d'une osmose longue et subtile que la distance historique ne permet plus toujours de discerner.

Références bibliographiques

Remarques :

1. Pour les publications en thaï dont l'année est donnée selon l'ère bouddhique dans l'original, on a pris la liberté de convertir ici en ère chrétienne par souci de l'harmonie de l'ensemble.

2. Les titres d'articles et de monographies en thaï sont transcrits selon les règles du Royal Institute – Académie royale de Thaïlande – très légèrement modifiées.

3. Les noms d'auteurs thaïs de publications en caractères latins sont généralement transcrits conformément à leur transcription dans ces publications. Dans le cas où elles donnent plusieurs types de transcriptions, on en a choisi une comme transcription standard et on a placé un renvoi aux autres graphies.

4. Les noms d'auteurs thaïs de publications en thaï sont transcrits selon leur transcription standard s'il y en a une ; s'il n'y en a pas, on a transcrit selon les règles du Royal Institute très légèrement modifiées.

5. Dans le cas où la transcription officielle (mais de plus en plus inusitée) du Royal Institute est éloignée de la transcription utilisée par l'auteur de la publication, on a placé un renvoi à la transcription officielle.

6. Le signe « > » précède une forme qui est prise comme entrée principale.

ALABASTER, Henry

1972 *The Wheel of the Law: Buddhism*, Varanasi, Indological Book House.

ANATTA

1995 *Sūksa sut khong Wei-lang [Études sur le Sūtra de Wei-lang]*, Bangkok, Nation Publishing Group.

ANUKITWITHUN, Khun Ying (éd.)

1963 *Words of regrets For Bhikkhu Emanuel [sic] Shermann = Kham wai-alai Bhikkhu Imanuen Choermaen*, Wat Tham Ban Tai, Ko Pha-ngan, Surat Thani, [4]-5-[2]-5 p., 5 phot. en 3 pl. h.-t.

APINYA FUENGFUSAKUL

1993 « Empire of Crystal and Utopian Commune: Two Types of Contemporary Theravada Reform in Thailand », *Sojourn*, 8/1 (février), p. 153-183.

ARUN WETSUWAN (éd.)

1977 *Wiwatha (Khwamhen mai trongkan rawang Mo Ro Wo Khükrit Pramot kap than Phutthathat Phikku) [Controverse (Vues divergentes de Kukrit Pramoj et Buddhadasa Bhikkhu)]*, Bangkok, Prae Pittaya.

BIZOT, François

1976 *Le figuier à cinq branches*, Paris, EFEO (PEFEO, 107).

1980 « La grotte de la naissance », *BEFEO*, 67 (1980), p. 221-272.

1981 *Le don de soi-même*, Paris, EFEO (PEFEO, 130).

1988 *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

1992 *Le chemin de Lanḱā*, Paris, EFEO

1994 *Recherches nouvelles sur le Cambodge*, (François Bizot dir.), Paris, EFEO (Études thématiques, 1).

- BIZOT, François & HINÜBER, Oskar von (éd.)
1994 *La guirlande de Joyaux*, Paris, EFEO.
- BIZOT, François & LAGIRARDE, François (éd.)
1996 *La pureté par les mots* [Saddavimala], Paris, EFEO.
- BLOFELD, John
1959 *The Zen Teaching of Huang-po on the transmission of Mind*, trad. John Blofeld, [13^e éd.], New York, Grove Press (Evergreen Edition), [1^{re} éd. 1958].
1962 *Aux confins du Nirvâna : pérégrinations d'un bouddhiste anglais*, Paris, Albin Michel.
- BODHIRAK
1985 *Panha sangkhom thi kae mai dai phro kansüksa phutthasasana phitphlat* [Problèmes sociaux impossibles à résoudre à cause d'un enseignement erroné du Dhamma], Bangkok, Munnithi Thammasanti, 248 p.
- BUDDHADASA BHIKKHU
1959 *Bang rüang khong Suan Mok lem 3* [Mélanges de Suan Mok – vol. 3], Bangkok, Suwichan, 2502, p. 55-85.
Article publié dans *Buddhasāsanā*, 10 (1942).
1960 *Khamson khong Huangpo* [L'enseignement de Huang-po], trad. Buddhadasa Bhikkhu, [1^{re} éd.], Bangkok, Suwichan.
1969a *Chumnum Pathakatha Chut Phutthatham* [Recueil des conférences sur le Dhamma du Bouddha], Bangkok, Phrae Pittaya.
1969b *Jit praphatson – Jit doem thae – Jit wang müangkan rü yangrai ?* [L'esprit pur, l'esprit originel et l'esprit vide sont-ils la même chose ?], Bangkok, [Thammabucha] (Ekasan Chut Mong dan nai, 26).
1973a *Khamson khong Huang-po* [L'enseignement de Huang-po], trad. Buddhadasa Bhikkhu, [4^e éd.], Chaiya, Khana Thammathan.
1973b *Jit wang mai mi nai phratraipidok jing rü ?* [Est-il vrai que l'esprit vide ne se trouve pas dans le Tripitaka ?], Bangkok, Thammam.
1975a *Thammapatimok* [Dhammapāṭimokkha], vol. 1, Chaiya, Thammathan Munnithi.
1975b *Phraphutthasasana tua thae* [Le vrai bouddhisme], Bangkok, Gurusapha.
1977 *Sut khong Wei-lang* [Le Sūtra de Wei-lang], trad. Buddhadasa Bhikkhu, Bangkok, Thammabucha.
1978 *Lok ni mi santi dai duai thuk khon chai chiwit ni hai pen prayot* [Ce monde peut vivre en paix si chacun passe sa vie à se rendre utile], Bangkok.
1979 « Yuwaphutthikasamakhom kap kwammanhong khong chat » [« L'Association des Jeunes bouddhistes et la stabilité de la nation »], *Pajarayasan*, 7/34 (mai-juin 2522), p. 39-49.
1981 “Thamma nam” lang “thamma khlon” [Le “Dhamma limpide” lave le “Dhamma boueux”] (27 phrüsaphakhom 2527) (Ton thi 1-2-3 Panha thi 1-196), Bangkok, Thammabucha.
1982 *Thalaengkan kieokap 50 pi Suan Mok* [Déclaration pour les 50 ans de Suan Mok], [Chaiya, Khana Thammathan].
1986 *Lao wai müa waisonthaya* [Récits de l'âge crépusculaire], vol. 3, Bangkok, Munnithi Komon Khimthong.
1988 *Sut khong Wei-lang* [Le Sūtra de Wei-lang], [3^e éd.], Bangkok, Thammabucha.
1991 *Khamson khong Huang-po* [L'enseignement de Huang-po], trad. Buddhadasa Bhikkhu, Bangkok, Thira Wongphoppha & So Thanokhaphon.

BUNMI METHANGKUN

- 1965 *Top pathakatha than jaokhun ratchaikawi* [Réponses à la conférence du Vénérable Ratchaikawi], Bunmi Methangkun éd., Bangkok, Aphitham Munnithi.
- 1979 *To than Phutthathat Lem 1 rüang jit wang* [Réfutation de Buddhadasa – vol. 1. À propos de l'esprit vide], Bangkok, Sutthisan kanphim.

BYÔDÔ TSUSHÔ

- 1941a *On Japanese Buddhism and Thai Buddhism*, Tokyo, (non consulté).
- 1941b « Phraphutthasatsana kap kanrop rawang Jin-Yipun » [« Le bouddhisme et le conflit sino-japonais »], in Sathansüksa Watthanatham Yipun-Thai éd., *Phraphutthasatsana kap khon Yipun* [...], Bangkok, Sathansüksa Watthanatham Yipun-Thai, p. 73-80.

CHAP-PHONG = KOWIT ANEKACHAI, RUNG-ARUN NA SONTHAYA, KHEMANANDA, K.

- 1970 *Thamma hansa Chabap pathom* [Dhamma comique, vol. premier], Bangkok, Thammabucha.

CÆDÈS, George

- 1956 « Dhammakāya », *Brahmavidyā : Adyar Library Bulletin*, 20/3-4, p. 248-286.

CONZE, Edward (trad.)

- 1973 « The Diamond Sutra (Perfect Wisdom in 300 Lines) », in *The Short Prajñāpāramitā Texts*, London, Luzac, p. 122-139.

DEMIÉVILLE, Paul

- 1965 « Momies d'Extrême-Orient », *Journal des Savants*, Troisième centenaire, p. 144-170, [rééd. dans Paul Demiéville, *Choix d'études sinologiques*, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 407-432].

DHAMMASABHA (éd.)

- s.d. *Sen [Zen] nai Suan Mok* [Le Zen à Suan Mok], Bangkok, Dhammasabha.

DIREK JAYANAMA

- 1978 *Siam and World War II*, trad. Jane Godfrey Keyes, Bangkok, The Social Science Association of Thailand Press.

DUMOULIN, Heinrich

- 1988 *Zen Buddhism: a history. Vol. 1, India and China*, trad. J. W. Heisig et P. Knitter, New York, MacMillan.

FAURE, Bernard

- 1989 *Le bouddhisme ch'an en mal d'histoire : genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang*, Paris, EFEO (PEFEO, 158).
- 1991 *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press.
- 1993 *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- 1994 *La mort dans les religions d'Asie*, Paris, Flammarion (Coll. « Dominos »).

FONTHONG SAENGSINGKAEO

- 1936 « Phraphutthasatsana nai prathet yipun » [« Le bouddhisme au Japon »], *Buddhasāsanā*, 4/2 (août 2479), p. 111-116. (L'article avait été précédemment publié dans un mémorial de pose de *sīmā* du Wat Suphatthanaram à Ubonratchathani de la même année).

GABAUDE, Louis

- 1987 « Le bouddhisme en Thaïlande », *Présence du Bouddhisme*, René de Berval dir., Paris, Gallimard, p. 489-514.
- 1988 *Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande : Buddhadasa Bhikkhu*, Paris, EFEO (PEFEO, 150).
- 1990 « Thai Society and Buddhadasa : Structural Difficulties », in *Radical Conservatism : Buddhism in the Contemporary World. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary*, Bangkok, International Network of Engaged Buddhists (INEB), p. 211-229.
- 1994a « Buddhadasa's Contributions as a Human Being, as a Thai, as a Buddhist », in *The Quest for a Just Society*, Sulak Sivaraksa éd., Bangkok, Thai Inter-Religious Commission for Development (TICD) / Santi Pracha Dhamma Institute, p. 27-59.
- 1994b « Note sur le bouddhisme Zen en Thaïlande », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 7 (1993-1994), p. 353-356.
- 1996a « La triple crise de l'Église bouddhique en Thaïlande (1990-1996) », *BEFEO*, 83, p. 241-257.
- 1996b « Le nouveau bouddhiste en Thaïlande est-il possible ? Le cas de l'ascétisme social », in *Renouveaux religieux en Asie*, Catherine Clémentin-Ojha éd., Paris, EFEO (Études thématiques, 6), p. 155-175.
- 1996c « Globalization in Thai Buddhism through *Samadhi* Magazine: An Introduction », Paper presented at the 6th International Conference on Thai Studies, Chiang Mai, Thailand, 14-17 October 1996, 18+7 p.
- 1998 « Compte rendu de : Heikkilä-Horn, Marja-Leena, *Buddhism with open eyes: Beliefs and practice of Santi Asoke*, Bangkok, Fah Apai Co., 1998 », *Aséanie* (mars 1998), p. 198-215.

HEIKKILÄ-HORN, Marja-Leena

- 1997 *Buddhism with open eyes: Beliefs and practice of Santi Asoke*, Bangkok, Fah Apai Co.

HEISIG, James W. & MARALDO, John C. (éd.)

- 1994 *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawai Press (Nanzan studies in religion and culture).

HOUËI-NENG = HOUËI-NÊNG, HUEI NENG, HUEI-NENG, HUI LENG, HUI-LENG, HUI NENG, HUI-NENG, WEI LANG

- 1970 « Le Sutra de l'Estrade. Extraits du T'an King », *Hermès*, 7, (*Tch'an (Zen) Textes chinois fondamentaux – Témoignages japonais – Expériences vécues contemporaines*), p. 15-20, (traduit de l'anglais par J. M. [Jacques Masui]).
- 1985 « Le Sutra de l'Estrade (extraits). Prajñā. La Sapience (extrait du chapitre II) », *Hermès*, 4 nouvelle série, (*Le Tch'an (Zen) Racines et floraisons*), p. 183-204, (traduit du chinois par C.-A. C.).

Autres références à « Wei-lang »

HSI-YÜN > HUANG-PO HSI-YÜN

HUANG-PO HSI-YÜN

- 1959 *The Zen Teaching of Huang-po on the transmission of Mind*, trad. John Blofeld, [13^e éd.], New York, Grove Press (Evergreen Edition), [1^{re} éd. 1958].
- 1970 « De la transmission de l'Esprit. Extraits du Wan Ling Lou. Réponses à des questions posées par des disciples », *Hermès*, 7, (*Tch'an (Zen) Textes chinois fondamentaux – Témoignages japonais – Expériences vécues contemporaines*), p. 35-51, (traduit par L. Wang)

HUBBARD, Jamie & SWANSON, Paul L. (éd.)

1997 *Pruning the bodhi tree. The storm over critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawa'i Press.

HUEI-NENG = HOUEÏ-NÊNG, HOUEI-NENG, HUEI NENG, HUI LENG, HUI-LENG, HUI NENG, HUI-NENG, WEI LANG

HUI-LENG > HOUEI-NENG, WEI LANG

HUI-NENG > HOUEI-NENG, WEI LANG

INOUE TETSUJIRO

1941 « Phutthasana kap prathet Yipun » [« Le bouddhisme et le Japon »], *Buddhasāsanā*, 9/3 (août 2484), p. 117-121. (L'article était extrait de *Studies on Buddhism in Japan*).

ISHII YONEO

1986 *Sangha, State, and Society. Thai Buddhism in History*, Kyoto, Kyoto University.

ISHII YONEO & YOSHIKAWA TOSHIHARU

1987 *Khwamsamphan Thai-Yipun 600 pi [600 ans de relations thaï-nippones]*, Bangkok, Munnithi Krongkan Tamra Sangkhomsat lae Manutsat.

JACKSON, Peter

1988 *Buddhadasa: A Buddhist Thinker for the Modern World*, Bangkok, 1988.

JAMNONG THONGPRASOET

1974 *Satsana pratnya prayuk [Religion et philosophie appliquées]*, Bangkok, Prae Pitaya.

JAN YUN-SHAN

1937 « Phutthasasana nai prathet Jin » [« Le bouddhisme en Chine »], *Buddhasāsanā*, 4/4 (février 2479), p. 141-164.

L'article était une traduction de « Buddhism in China today » précédemment publié dans *Mahabodhi*, 42/7, juillet 1935.

JAPAN-THAILAND CULTURAL RESEARCH INSTITUTE > Sathansūkṣa Watthanatham Yipun-Thai

KARUNA KUSALASAYA

1998 *Life without a choice*, Bangkok, Mae Khamphang Publishing.

KHEMANANDA, K. = CHAP-PHONG ; KOWIT ANEKACHAI ; RUNG-ARUN NA SONTHAYA

1983 « Kandoenthangklap » [« Le voyage de retour »], in Thian Cittasubho, Khamkhian Suvanṇo, Rung-arun Na Sonthaya, *Sinlapa nai kanpathibat tham [L'art dans la pratique du dhamma]*, Bangkok, Chumnum Phutthatham Sirirat / Chumnum Phutthasat lae Prapheni Mahawitthayalai Thammasat / Kum Sūkṣa lae Pathibat Tham, p. 1-13.

1986a « Khamnam nai kanphim khrang raek » [« Préface à la 1^{re} édition »], in Thian Cittasubho, *Kanprajak jaeng satja [La claire vision de la vérité]*, Bangkok, Khana Phu Mi Sattha, [18], 7 pages non paginées.

1986b « Khamnam nai kanphim khrang thi song » [« Préface à la 2^e édition »], in Thian Cittasubho, *Kanprajak jaeng satja [La claire vision de la vérité]*, Bangkok, Khana Phu Mi Sattha, [18], 8 pages non paginées.

1988 « Khamnam » [« Préface »], Buddhadasa Bhikkhu trad., *Sut khong Wei-lang [Le Sutra de Wei-lang]*, [3^e éd.], Bangkok, Thammabucha, p. 15-25.

1997 *Know Not a Thing: Insights into Dynamic Meditation*, Bangkok, White Lotus.

1999 *Hinghoi [Lucioles]*, [2^e éd.], Bangkok, Sukhaphap Jai, non paginé.

Autres références à : Chap-phong Rung-arun Na Sonthaya

KHEMANANTHA > KHEMANANDA

KITTIVUDDHO BHIKKHU

- 1965 *Tai laeo pai nai* [*Une fois mort, où va-t-on ?*], [5^e éd.], Bangkok, [Munnithi Aphitham Mahathat Withayalai].
- 1979 *Kha khommunit mai bap* [*Tuer les communistes n'est pas déméritoire*], Bangkok, Munnithi Aphitham Mahawitthayalai.

KOWIT ANEKACHAI = CHAP-PHONG, KHEMANANDA, K., RUNG-ARUN NA SONTAYA

KUKRIT PRAMOJ

- 1971 *Sen* [*Zen*] *lae nikai Watchirayan* [*Le Zen et l'École Vajrayāna*], Bangkok, Kaona.

LONDON, Kenneth Perry

- 1968 *Siam in transition. A brief survey of cultural trends in the five years since the revolution of 1932*, Westport, Greenwood Press, [éd. originale 1939].

LATPHLI THAMMAPRAKHAN (PHRAYA -) > WONG LATPHLI

MANOT THANOMSAP

- 1990 « Ramlük thüng “Phrasamananamwutthajan Phaisankhanakit” (Luang Pho Fo) » [« In Memoriam Phrasamananamwutthajan Phaisankhanakit »] [...], in *Prawat Phrasamananamwutthajan Phaisankhanakit (Luang Pho Fo Chaya Phong dieo)* [...], [Kanjanaaburi], p. 27-39.

MCCARGO, Duncan

- 1997 *Chamlong Srimuang and the New Thai Politics*, London, Hurst & Co.

NAKAMURA AKETO

- 1991 *Phubanchakan chao phut bantük phubanchakan kongthap yipun prajam prathet thai kieokap songkhram lok khrang thi 2* [*Le Commandant-en-chef bouddhiste : journal du Commandant-en-chef de l'armée japonaise en Thaïlande à propos de la seconde guerre mondiale*], Bangkok, Munnithi khrongkan tamra sangkhomsat lae manutsat.

OLSON, Grant A.

- 1991 « Cries over Spilled Holy Water: “Complex” Response to a Traditional Thai Religious Practice », *Journal of Southeast Asian Studies*, 22/1 (mars 1991), p. 75- 85.

PRADOEM KOMALO

- 1963 « Words of regrets For Bhikkhu Emanuel Shermann = Kham wai-alai Bhikkhu Imanuen Choermaen », in Khun Ying Anukitwithun éd., *Words of regrets For Bhikkhu Emanuel Shermann = Kham wai-alai Bhikkhu Imanuen Choermaen*, Wat Tham Ban Tai, Ko Pha-ngan, Surat Thani, p. 1-5.

PRICE, A. F. & WONG MOU-LAM

- 1969 *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui Neng*, Berkeley (CA), Shambala (the Clear Light Series).

RAHULA SANGKRITYĀYANA [SĀNKRITYĀYANA]

- 1938 « Phutthasasana nai prathet Yipun » [« Le bouddhisme au Japon »], *Buddhasāsanā*, 5/4 (février 2480), p. 341-355.
Traduction par « Un sāmañera thaï de Sarnath » [= Karuna Kusalasaya] d'un article publié en hindi sous le simple titre « Japon » et publié en Inde « récemment » à la suite d'un voyage effectué au Japon en 1935.

RAHULA, Walpola

1978 *Zen and the Taming of the Bull. Towards a Definition of Buddhist Thought*, London, Gordon Fraser.

RAMA V (Chulalongkorn)

1928 *Pharatchawijan thiap latthi phraphuttsasana fai hinayan kap mahayan [Comparaison critique entres le bouddhismes Mahāyāna et Hīnayāna]*, Bangkok, Sophonphiphatthanakon.
Publié pour l'anniversaire de la mort du roi Chulalongkorn le 23 octobre 1928.

RATNAYAKA, Shanta

1980 « Zen is the Theravāda Branch of Buddhism in Mahāyāna Countries », in Somaratna Balasooriya éd., *Buddhist studies in Honour of Walpola Rahula*, London, Gordon Fraser, p. 223-233.

RUNG-ARUN NA SONTHAYA = CHAP-PHONG, KOWIT ANEKACHAI, KHEMANANDA, K.

1983 « Nawachiwan » [« La vie nouvelle »], in Thian Cittasubho, Khamkhian Suvanṇo, Rung-arun Na Sonthaya, *Sinlapa nai kanpathibat tham [L'art dans la pratique du dhamma]*, Bangkok, Chumnum Phutthatham Sirirat / Chumnum Phutthasat lae Prapheni Mahawitthayalai Thammasat / Kum Sūkṣa lae Pathibat Tham, p. 29-44.

1983 « Luang Pho Thian phut khwanjing hai fang » [« Le Vénérable Thian énonce la vérité »], in Thian Cittasubho, Khamkhian Suvanṇo, Rung-arun Na Sonthaya, *Sinlapa nai kanpathibat tham [L'art dans la pratique du dhamma]*, op. cit., 4 pages non paginées + 5 pages relatives au Vénérable Thian sans titre.

Autres références à : Khemananda, K.

SAMANANON

1994 *Zen Asok 107 rüang [107 contes Zen d'Asoke]*, [2^e éd.], Bangkok, Fa Aphai, 124 p.

1995 *Sangkhom op-un Chiwit sotsai Yuk lok rai phromdaen – Nithan Zen Asok phak 2 (110 rüang) [Une société chaleureuse, une vie joyeuse, une époque d'un monde sans frontières – Contes Zen d'Asoke, 2^e partie (110 contes)]*, Bangkok, Fa Aphai, 144 p.

SANGKRITYĀYANA, RAHULA > RAHULA SANGKRITYĀYANA [SANKRṬYĀYANA]

SANYA THAMMASAK

1968 « Kham ramlük » [« In memoriam »], in *Anuson nai ngan sadet phraratchadamnoen phraratchathan ploeng sop Phraya Latphlithammaprakhan [...] (Wong Latphli) Na Meru naphlapphlaisariyaphon Wat Thepsirin 19 kanyayon 2511 [Souvenir de l'incinération de Phraya Latphlithammaprakhan [...] (Wong Latphli) [...] au monastère Thepsirin, le 19 novembre 2511]*, 8 p. non paginées.

SATHANSÜKSA WATTHANATHAM YIPUN-THAI (éd.)

1941 *Phraphutthasatsana kap khon Yipun [Le bouddhisme et les Japonais] rüang Phraphutthasatsana kap khuamkhit khong Yipun [Le bouddhisme et la pensée japonaise] doi Sastrajan Khe Thakhangami [par le professeur K[akushô] Takagami] lae Phraphutthasatsana kap songkhram [Le bouddhisme et la guerre] doi sastrajan Thi Bieodo [par le prof. T[sushô] Byôdô]*, Bangkok, Sathansüksa Watthanatham Yipun-Thai.

SATHIAN PHANTHARANGSI

- 1968 *Raeng praphan*, Bangkok, Prae Pittaya.
- 1968a « Duang vinnayan tam thamma (Yipun) » [« L'âme selon le Dhamma (Japon) »], *Raeng praphan*, Bangkok, Prae Pittaya, p. 167-188.
En fait, ce texte est traduit de K. Takagami.
- 1968b « Kanprachum yuwaphutthasasanik haeng maha-esia burapha na krung Tokyo wan thi 4 lae 5 karakadakhom 2486 » [« Conférence de l'Association des jeunes bouddhistes de la Grande Asie, Tokyo, 4-5 juillet 1943 »], *Raeng praphan*, Bangkok, Prae Pittaya, p. 189-228.
- 1968c « Traisaranakhom » [« Les Trois Refuges »], *Raeng praphan*, Bangkok, Prae Pittaya, p. 229-247. [En fait, ce texte est traduit de K. Takagami].
- 1968d « Trailak (tam kham athibai khong mahayan Yipun) » [« Les Trois Caractères selon le Mahāyāna japonais »], *Raeng praphan*, Bangkok, Prae Pittaya, p. 248-262. [En fait, ce texte est traduit de K. Takagami].
- 1968e « Pathinya 4 prakan (tam jariya khong Phraphothisat) » [« Les quatre vœux du Bodhisattva »], *Raeng praphan*, Bangkok, Prae Pittaya, p. 263-279. [En fait, ce texte est traduit de K. Takagami].
- 1986 *Sasana mai nai Prathet Yipun [Les nouvelles religions au Japon]*, Bangkok, Ratchabandittayasathan, (10)-375 p.
- 1991 *Phutthasasana mahayan [Le bouddhisme Mahāyāna]*, Bangkok, Mahachulalongkorn Rajavithayalai, (publié à l'occasion de l'incinération de l'auteur le 25 septembre 1991).

SATHIAN PHOTHINANTHA

- 1983 *Vajraprajñāpāramitāsūtra [Le Sūtra de Diamant]*, (traduit du chinois), [5^e éd., 1^{re} éd. : 1956], Bangkok, Mahamakut, (2)-38 p.
- 1987 *Vimalakīrtinirdēśa [L'enseignement de Vimalakīrti]*, (traduit du chinois), [5^e éd., 1^{re} éd. : 1963], Bangkok, Mahamakut, (12)-148 p.
- 1967 *Chiwaprawat lae ngan kham wai-alai khokhian tangtang khong nai Sathian Phothinantha. Anuson nai ngan phraratchathan phloeng sop Nai Sathian Phothinantha [Vie – Œuvre – Regrets – Écrits de Sathian Phothinantha. Souvenir de l'incinération de Sathian Phothinantha] 16/05/2510*, Bangkok, Rongphim Fūang Akson.

SERI PHONGPHIT

- 1988 *Religion in a Changing Society. Buddhism, Reform and the Role of Monks in Community Development in Thailand*, Hong Kong, Arena Press.

SHARF, Robert H.

- 1995 « The Zen of Japanese Nationalism », in *Curators of the Buddha: The study of Buddhism under colonialism*, Donald S. Lopez Jr. éd., Chicago, The University of Chicago Press, p. 107-160.

STEVENSON, Ian

- 1983 *Cases of the reincarnation Type*, vol. 4 : *Twelve Cases in Thailand and Burma*, Charlottesville, University Press of Virginia.

SULAK SIVARAKSA

- 1983 « 50 pi Suan Mok lae Than Phutthathat » [« 50 ans de Suan Mok et Buddhadasa »], in *Phutthathat kap khon run mai*, Bangkok, Munnithi Komon Khimthong, p. 337-377.

SUNISA WONGRAM

- 1991 « Nikai nai phrasatsana », *Lokathip*, 10, 210 (20 septembre 2534), p. 78-87.

SUWANNA SATHA-ANAND

- 1993 *Pratya Phutthathat kap mahayan tham = Mahayana Buddhism in Buddhadasa's philosophy*, Bangkok, Chulalongkorn University (Research Report Series No. 31).

SUZUKI, Daisetsu Teitarô

- 1973 *Zen and Japanese culture*, [3^e éd. de l'édition de Princeton, Bollingen, 1970 ; 1^{re} éd. 1959], New York, Bollingen Foundation.
Publié primitivement au Japon en 1938 sous le titre *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* par The Eastern Buddhist Society of Otani Buddhist University de Kyoto).
- 1975 *Sen kap wathanatham Yipun lem 1 [Le Zen et la culture japonaise – vol. 1]*, trad. Jamnong Thongprasoet, Bangkok, Académie royale, (5)-(7)-368 p., [traduction de *Zen and Japanese culture*].
- 1976 *Sen kap wathanatham Yipun lem 2 [Le Zen et la culture japonaise – vol. 2]* trad. Jamnong Thongprasoet, Bangkok, Académie royale, (4)-(4)-(7)-391 p., [traduction de *Zen and Japanese culture*].

TAKAGAMI K[akushô]

- 1941 « Phraphutthasatsana kap khuamkhit khong Yipun » [« Le bouddhisme et la pensée japonaise »], Sathansüksa Watthanatham Yipun-Thai éd., in *Phraphutthasatsana kap khon Yipun [Le bouddhisme et les Japonais]* [...], Bangkok, Sathansüksa Watthanatham Yipun-Thai, p. 1-72.
Comprend : « Duang vinyan khong Yipun » [« L'âme des Japonais »] : p. 1-17 ; « Traisanakhom » [« Les Trois Refuges »] : p. 18-31 ; « Trailak » [« Les Trois Caractères »] : p. 32-42 ; « Mahapathinya 4 prakan » [« Les quatre Grandes Résolutions »] : p. 43-56 ; « Phutthasasana lae wathanatham khong Yipun » [« Le bouddhisme et la culture des Japonais »] : p. 57-72.

THIRA WONGPHOPHRA = THIRATHAT

- 1991 « Khamnam Phu jat phim » [« Préface de l'éditeur »], in *Khamson khong Huang-po [L'enseignement de Huang-po]*, [Buddhadasa Bhikkhu trad.], Bangkok, Thira Wongphophra & So Thanokhaphon, p. (1)-(2).
- 1993 « Phutthathat kap mahayan – Samphat “Thirathat” » [« Buddhadasa et le Mahāyāna – Interview de “Thirathat” »], *Sekhiyatham*, 3/18 (juillet-septembre 1993), p. 67-70.
- 1999 *Phrakhamphi (Prisanatham) 18 Phra-orahan lae tua tai Chü mai tai [Les Saintes Écritures (Énigmes) des 18 Arahants et Le Corps est mort, pas la réputation]*, Bangkok, Sukkhaphap Jai.
- 2000 « Phutthathat kap mahayan (sen) » [« Buddhadasa et le Mahāyāna (Zen) »], [interview], *San Sayam*, 1/8 (15 août).
Texte plus complet que celui primitivement publié en 1993 dans *Sekhiyatham*.

THIRATHAT = THIRA WONGPHOPHRA

THIRAYUT BUNMEE

- 1993 *Sangkhom Khemkhaeng : khwamkhit-Pratya khong Thirayut Bunmi [Une société forte : pensée et philosophie de Thirayut Bunmi]*, Bangkok, Mingmit.

VICTORIA, (DaiZen) Bryan A.

- 1997 *Zen at War*, New York, Weatherhill.

WANNASIT WAITHAYASEWI

- 1965 « Kham to top » [« Riposte »], in *Top pathakatha than jaokhun ratchaikawi [Réponse à la conférence du Vénérable Ratchaikawi (Buddhadasa)]*, (Bunmi Methangkun, éd.), Bangkok, Aphitham Munnithi, p. 156-187.

WEI-LANG = HOUËI-NÊNG, HOUËI-NENG, HUEI NENG, HUEI-NENG, HUI LENG, HUI-LENG, HUI NENG, HUI-NENG

1948 *Sut khong Wei-lang [Le Sūtra de Wei-lang]*, trad. Buddhadasa Bhikkhu, Chaiya, Khana Thammathan [Groupe Don du Dhamma].

1963 *Discours et sermons d'après le Sūtra de l'Estrade sur les Pierres Précieuses de la Loi*, trad. française et introduction de Lucien Houlné, Paris, Albin Michel, 187 p.

1966 *The Sutra of Hui Neng*, trad. du chinois de Wong Mou-Lam, [4^e éd. révisée par Christmas Humphreys], London, The Buddhist Society, 136 p.

Pour sa traduction, Buddhadasa a utilisé la deuxième édition publiée à Londres en 1940 qui était intitulée *The Sutra of Wei-lang*.

Autres références à « Houei-neng »

WONG LATPHLI

1968 *Anuson nai ngan sadet phraratchadamnoen phraratchathan ploeng sop Phraya Latphlithammaprakhan [...] (Wong Latphli) Na Meru naphlapphaisariyaphon Wat Thepsirin 19 kanyayon 2511 [Souvenir de l'incinération de Phraya Latphlithammaprakhan [...] (Wong Latphli) [...] au monastère Thepsirin, le 19 novembre 2511]*, Bangkok.

WOODWARD, F. L. (trad.)

1979 *The Book of Gradual Sayings (Anguttara-nikāya) or More-Numbered Suttas*, vol. I (*Ones, Twos, Threes*), [1^{re} éd. 1932].



Fig. 1 Buddhadasa en Maître Zen. auteur inconnu.

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 2.– La comptabilité des moments mentaux par les Abhidhammistes.
Légende : « Le marché des moments mentaux (*citta*) » – « Oh ! Oh ! Le savez-vous ? Combien de moments mentaux ? Combien de guirlandes ? » (Chap-phong, *Thamma hansa Chabap pathom*, Bangkok, Thammabucha, 1974, p. 10).



Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 3 – Les controverses à propos de l'esprit vide.
À gauche le partisan de l'esprit « troublé », à droite celui de l'esprit « vide »
(Chap-phong, *Thamma hansa Chabap pathom*, Bangkok, Thammabucha, 1974, p. 9).

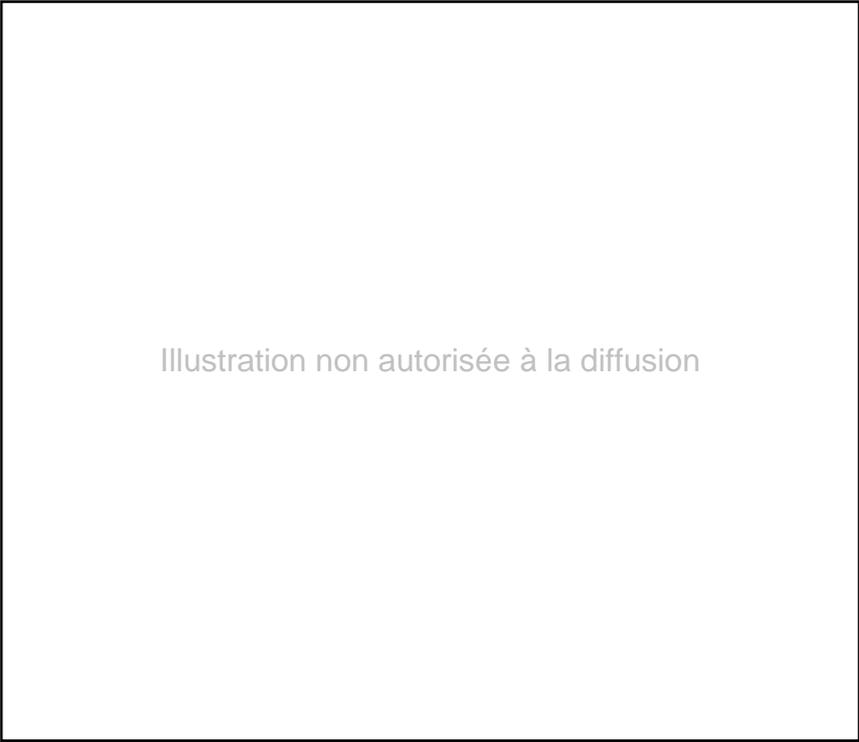


Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 4 – No more the mountain height
(Khemananda, *Hinghoi [Lucioles]*, 2^e éd., Bangkok,
Sukhaphap Jai, 1999, non paginé).