

Compte rendu / Book Review

Studies in Religion / Sciences Religieuses

2018, Vol. 47(1) 147–149

© The Author(s) / Le(s) auteur(s), 2018

Reprints and permission/
Reproduction et permission:

sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav

DOI: 10.1177/0008429818755076

journals.sagepub.com/home/sr



Idées reçues sur le Bouddhisme : Mythes et réalités

Bernard Faure (dir.)

Paris : Le Cavalier Bleu Éditions, 2016. 204 p.

L'auteur (né en 1948) est présentement professeur à l'université de Columbia. Il a déjà enseigné à l'université Cornell, ainsi qu'à l'université Stanford. Il a déjà publié plusieurs livres sur divers aspects (sexualité, violence, philosophie, modernité, Japon, Bodhi-dharma) des traditions bouddhiques. Le présent ouvrage est divisé en cinq chapitres (sans compter l'introduction, la conclusion et les deux annexes : un glossaire et une bibliographie thématique « Pour aller plus loin »). Les titres des chapitres (il n'y a pas de chiffres pour ceux-ci dans le texte) ne sont pas toujours représentatifs des contenus. Faure explore de manière concise diverses questions faisant partie de l'imaginaire populaire de « l'homme de la rue ». En d'autres mots, « les idées reçues sur le Bouddhisme » : le bouddhisme est-il une « religion » ou une « philosophie » ? Est-ce une « thérapie spirituelle » ? Une « religion sans Dieu » ? Une « doctrine universaliste » ? Une construction coloniale de la fin du 19^e siècle ? Le Dalaï-Lama est-il « le chef spirituel du bouddhisme » ? Le bouddhisme est-il « conciliable avec la science » ? Conduit-il au « fatalisme », ou au « nihilisme » comme le croyait certains philosophes occidentaux (Hegel, Nietzsche, Schopenhauer) ? Qu'est-ce que « l'Éveil » ? Est-ce que l'expérience du nirvana est celle du « néant », du « vide » ? Dans le Mahayana, l'Éveil « n'est plus le but en soi ». Mais quel est-il ? Est-ce une sorte de « redécouverte de notre Moi profond, ou au contraire la réalisation de son inexistence » ? Ou bien encore, est-ce que « tous les êtres sont foncièrement Éveillés, en vertu de leur nature de Bouddha » ? En ce cas, il n'y aurait rien à « rajouter à leur perfection ». Et que doit-on penser de la notion de « salut », celui octroyé par certains Bouddhas (ex. Amitābha) ? Comment concilier la rétribution des actes dans le Theravada et dans le Mahayana, de l'action des Bodhisattvas ? Comme le souligne Faure, les notions d'Éveil et de salut se sont transformés au gré de l'histoire et des diverses cultures bouddhiques.

Qu'y a-t-il de commun entre le Theravada et la « débauche d'images » du Tantrisme ? Peut-on parler d'un bouddhisme populaire (composé de rites divers destinés à « écarter le mal » ou à procurer des bénéfices karmiques) versus un bouddhisme monacal ? L'auteur fait aussi le point sur des thèmes récurrents : le problème du « Moi » ? Qu'est-ce que l'« impermanence », la différence entre la « réincarnation » et la « transmigraton » ? Qu'est-ce que le néo-bouddhisme ? Est-ce une invention occidentale ? Il consacre aussi un chapitre à l'histoire, aux doctrines, aux cultures locales, à la « société » (l'idée de

tolérance, de compassion, d'égalité) et à la modernité. Les chapitres sont des espèces de capsules d'information de quelques pages seulement (généralement moins de dix) sur l'un des thèmes en question. Malheureusement, il n'y a pas de notes de bas de page ou de notes de renvoi. Dommage, elles auraient pu guider les lecteurs vers des ouvrages discutant des thèmes ou des idées décrites dans chaque chapitre.

À titre d'exemples de thèmes, Faure discute de la notion d'anātman (« l'absence de Moi »). Comme le souligne l'auteur, cette notion « semble s'inscrire en faux contre le sens commun », c'est sans doute le « dogme » qui a fait « couler le plus d'encre ». Dans le cadre de la rétribution des actes (karma), ne faut-il pas un « moi » ? Et qu'est-ce qui transmigre s'il n'y a pas de Moi ? Pourquoi donc accumuler des mérites « si c'est ce n'est pas ce moi qui en recueillera les fruits » ? À cet effet, il est clair que la plupart des adeptes du bouddhisme populaire croient en l'existence d'un Moi, et que c'est précisément sur cette croyance que repose leur pratique. En outre, il souligne la différence entre la « réincarnation » et la « transmigration ». À cet effet, le bouddhisme à la mode tibétaine donne l'impression que « c'est le même protagoniste [ex. un lama ou un 'personnage charismatique'] qui se réincarne de vie en vie [...] comme si le dogme tibétain de la réincarnation était en droite ligne de l'enseignement du Bouddha » (87). L'auteur souligne que c'est au 12^e siècle que cette idée apparaît pour la première fois. On a qu'à penser à cette « récupération politique », celle qui a permis à l'école des Gelugpa et du cinquième Dalaï-Lama de « faire mainmise sur les principaux monastères des autres écoles ». Dans la même foulée, le Dalaï-Lama – en théorie, la réincarnation d'Avalokitésvara – devenait une espèce de « roi divin du Tibet » (89). Comme le souligne Faure avec un brin d'humour, les Tibétains n'ont pas encore trouvé de lama réincarné parmi la communauté afro-américaine, mais seulement parmi les stars hollywoodiennes. Est-ce un hasard du karma ?

Dans le Theravada, il n'y a pas de « dieu créateur ». L'univers est régi par le Dharma, par un ordre cosmique impersonnel. Toutefois, il y a « d'innombrables dieux et génies » qui peuplent la Terre. Il y a ici deux visions en une, celle du bouddhisme populaire et celle du bouddhisme de type monacal. Dans le Mahayana, il y a une multitude de Bouddhas et de bodhisattvas, un véritable panthéon de divinités. À titre d'exemple, l'Amitābha (le Sauveur qui promet « une sorte de paradis ») de l'école de la Terre Pure et Mahāvairocana n'est pas loin de l'idée d'un dieu personnel (99). En revanche, Mathieu Ricard, cité par Faure, prétend que ce sont des « archétypes de la connaissance, de la compassion », etc. (100). Sont-elles des « projections de l'esprit humain, des illusions provoqués par notre karma... [elles] sont souvent perçu(e)s comme des manifestations locales, culturellement déterminées, de divers Bouddhas et Bodhisattvas. Dans la pratique, la plupart des bouddhistes croient en eux sans se poser de questions » (102–103). Le Bouddha « historique » n'est-il pas une divinité pour la majorité des bouddhistes appartenant à la catégorie « populaire » ? N'est-il pas le fondateur d'un bouddhisme « athée » comme semble le croire certains auteurs ? Que devons-nous penser d'Avalokitésvara, du Bouddha Amitabha, ou de Ksitigarbha ? Dans « la foi populaire », ils semblent jouer le même rôle que des divinités personnelles. Nous sommes donc très loin d'un bouddhisme « athée ». Selon Faure, dans « la mesure où le Bouddhisme reconnaît l'existence relative de nombreux dieux, qui peuvent faire fonction de médiateurs, voire de sauveurs, et devenir ainsi l'objet de culte, le

bouddhisme peut être qualifié de polythéiste. Dans la mesure où la seule ultime réalité est celle de Bouddha, le bouddhisme peut passer pour un monothéisme. Enfin, dans la mesure où ce Bouddha n'est pas un Dieu au sens occidental du terme, mais simplement, soit le premier à avoir compris la réalité ultime (selon le bouddhisme primitif), soit un autre nom pour cette réalité ultime (selon le Mahayana), il peut à la rigueur être qualifié d'athée. Comme on le voit, ces catégories . . . sont inadéquates lorsqu'il s'agit de décrire un phénomène aussi complexe, fondé sur la logique . . . floue de la pratique » (106).

En guise de conclusion, le livre de Faure ne s'adresse pas au spécialiste, mais au grand public possédant déjà des connaissances des diverses traditions et enseignements des différentes écoles de pensées bouddhiques. C'est un excellent ouvrage s'attaquant aux idées reçues « qui sont dans toutes les têtes ». Le livre est un complément très utile à un cours d'introduction générale sur le Bouddhisme.

Michel Gardaz
Université d'Ottawa