

BERNARD FAURE

# Bouddhisme et violence

**Le Cavalier Bleu**  
EDITIONS ■

## SOMMAIRE

<b>Prologue</b>	7
<b>Introduction</b>	9
<b>Non-violence et compassion bouddhiques</b>	17
Non-violence et <i>ahimsâ</i>	18
La compassion bouddhique	21
Le meurtre compassionnel	22
<b>Justifications bouddhiques de la violence</b>	25
Justifications de principe	27
La défense du Dharma	33
Du bien-fondé de la violence rituelle	36
Justifications d'ordre pratique	39
<b>Le bouddhisme et la guerre</b>	43
<b>Bouddhisme, société et politique</b>	49
Bouddhisme et souveraineté	51
Bouddhisme et protection de l'État	56
<i>Un bouddhisme bien en cour</i>	58
<i>Les Dalai-lamas et les souverains mongols</i>	60
Le monastère, fabrique de violence ?	62
Nationalismes bouddhiques	66
Moines et activisme politique	70
<b>La violence envers les animaux</b>	79
Le meurtre des animaux	81
Le végétarisme	88
<b>Violence et discrimination</b>	95
Violence symbolique à l'égard des femmes	96
La Voie des éphèbes	98
Non-dualisme philosophique et discriminations sociales	100

<b>Violence envers soi-même</b>	103
Le suicide	103
<i>Le suicide protestataire</i>	105
<i>Le don de soi</i>	107
Le jeûne et l'ascèse	111
<b>Bouddhisme et tolérance</b>	115
<b>Sectes et hérésies</b>	125
<b>Violences visuelles</b>	131
Le Buddha et Mâra	131
Démonologie bouddhique	134
La soumission de Maheshvara	135
<b>Violences symboliques</b>	139
Un bouddhisme « magique »	140
Bouddhisme et magie noire	141
Possession, magie et exorcisme	146
<b>Conclusion</b>	149
<b>Bibliographie</b>	157
<b>Glossaire</b>	163
<b>Notes</b>	169

## Prologue

Tout le monde a présentes à l'esprit les photos de ces moines tibétains en train de casser les vitrines de commerçants chinois de Lhasa, en mars 2008. Depuis, une autre photo a circulé sur Internet, montrant des soldats chinois auxquels on vient de distribuer des robes de moines. Elle a très vite alimenté une flambée de commentaires à la fois indignés et soulagés de la part des amis du Tibet : ainsi donc, les fauteurs de troubles n'étaient que des faux moines, de vrais soldats chinois déguisés en religieux tibétains pour tromper une opinion publique mondiale décidément trop crédule ! Cette accusation a même, au début, été relayée par le Dalai-lama\*. On sait maintenant que ladite photo fut prise en 2001 lors du tournage d'un téléfilm, et n'a donc rien à voir avec les émeutes récentes.

Quoi qu'il en soit, outre la morale évidente qu'il faut éviter de se fier aux apparences dans un monde déformé par la guerre des images, il convient de s'interroger sur la réaction viscérale des partisans occidentaux du Tibet ou du bouddhisme (ou des deux), qui se refusent à imaginer la possibilité de moines bouddhistes faisant les quatre cents coups. Qu'un moine bouddhiste, tibétain de surcroît, puisse se comporter de manière autre que compassionnelle ou bienveillante est pour beaucoup proprement

\* Les mots signalés par un astérisque renvoient au glossaire en fin d'ouvrage.

impensable, et ces photos de violence bouddhique constituent une sorte de scandale. C'est précisément cette question – pourquoi y aurait-il là un scandale ? – qu'il importe de poser.

On a trop vite oublié que, dans un autre pays d'Asie, le Sri Lanka, des moines bouddhistes mènent depuis des années une guerre impitoyable au nom d'un idéal de pureté ethnique et religieuse pour le moins paradoxal. Et que dire des moines bouddhistes japonais, qui participèrent avec enthousiasme à l'effort de guerre en Chine et dans le Pacifique pendant la Seconde Guerre mondiale ? D'autres photos, visibles elles aussi sur Internet, montrant les corps nus de jeunes moines abattus au cours des émeutes, viennent nous rappeler à une évidence : que ces moines étaient simplement des hommes, dans leur vulnérabilité face à la souffrance et à la mort. C'est ce caractère humain, trop humain, que l'on a tendance à oublier quand on parle du bouddhisme et de ses représentants. C'est lui qui fait la valeur de cette volonté – qui porte ici le nom de bouddhisme, mais en porte bien d'autres – de dépasser les limitations humaines, mais qui explique aussi pourquoi bien souvent, on retombe en deçà de cet idéal élevé.

## Introduction

Dans un livre assez populaire, *L'Enseignement du Buddha* (1961), Walpola Rahula affirmait que le bouddhisme est une religion tolérante. À l'en croire, « cet esprit de tolérance a été, depuis le début, un des idéaux les plus chers de la culture et de la civilisation bouddhistes. C'est pourquoi on ne rencontre pas un seul exemple de persécution, ni une goutte de sang versée dans la conversion des gens au bouddhisme, ni dans sa propagation au cours d'une histoire longue de deux mille cinq cents ans<sup>1</sup>. »

On sait ce que vaut ce genre d'affirmation, quand on se souvient que le missionnaire Matteo Ricci disait déjà la même chose du christianisme. Les temps ont changé, et, en ces temps de terrorisme, la religion en général (si tant est qu'un tel phénomène existe), et les religions en particulier, ont plutôt mauvaise presse. Mais ce sentiment de désaffection et de soupçon n'atteint guère le bouddhisme, qui a tenté de se démarquer des autres religions (et de la religion en général) en revendiquant le titre de « spiritualité ». Au pire, les critiques ne remettent pas en cause l'idéal d'un bouddhisme pur, que l'on oppose à ses déviations, à ses versions sécularisées, institutionnalisées et décadentes.

Même lorsqu'on le tient – à juste titre – pour un phénomène religieux, le bouddhisme passe pour l'enfant sage de la famille des grandes religions. Chez lui, point de

croisades ou de guerres saintes, comme dans le christianisme et l'islam ; il ne se serait point attaché à des lieux saints dont il aurait chassé les autres habitants, comme le judaïsme et l'hindouisme militant ; il n'aurait pas associé son nom à un militarisme expansionniste, comme le Shintô\*. Bien au contraire, grâce à certaines figures médiatiques comme le Dalai-lama et le moine vietnamien Thich Nath Hanh, il évoque dans les esprits une doctrine pacifique, qui a fait de la compassion son idéal. Pourtant, les contre-exemples ne manquent pas. Sans voir des fondamentalismes partout, il importe de s'interroger sur les aspects du bouddhisme qui ne semblent pas correspondre à la vision éthérée que ses adeptes occidentaux ont cherché à (se) donner.

Cette vision du bouddhisme comme une forme de spiritualité non violente est proprement a-historique. Pour essayer de comprendre le rôle qu'a pu jouer la violence dans le bouddhisme réel, il faut se pencher sur l'histoire et remplacer l'idée d'un bouddhisme atemporel et universel par celle d'une doctrine toujours prête à s'adapter aux divers contextes culturels et sociopolitiques. À la différence de l'Europe, où les communications faciles entraînent une certaine harmonisation du christianisme (non sans quelques ruptures profondes d'où naquirent les guerres de religion), l'Asie est plus compartimentée, en raison des barrières naturelles (montagnes, déserts, mers). Aussi, les diverses formes de bouddhisme qui s'y sont épanouies ont-elles vécu dans un relatif isolement. Cela explique que le bouddhisme, sans perdre son universalisme de principe, ait souvent pris fait et cause pour les cultures locales – voire pour les nationalismes qui s'y fondent – et se soit ainsi trouvé mêlé à certaines formes de violence – par exemple au Japon et au Sri Lanka. On divise traditionnellement l'histoire du bouddhisme en trois grandes phases, qui se recouvrent en partie chronologiquement : le bouddhisme des premiers siècles, longtemps connu sous le nom de « Petit Véhicule » ou

Hînayâna\* (terme que l'on reprendra dans cet ouvrage en le dépouillant de ses connotations péjoratives) par opposition au Grand Véhicule ou Mahâyâna\*. Ce « premier bouddhisme » est un bouddhisme « second », puisque aucun des textes que nous connaissons ne remonte au Buddha\* lui-même. On ignore, et on ignorera toujours, qui était le Buddha et ce qu'il a « vraiment » dit. Le bouddhisme du Grand Véhicule, lui, se développe au cours des cinq premiers siècles de notre ère. Le bouddhisme tantrique ou ésotérique (aussi connu sous le nom de Vajrayâna, ou Véhicule de diamant\*), enfin, prend son essor entre le VI<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle. Reste le bouddhisme occidental qui, même s'il relève en théorie de l'une ou l'autre des dénominations ci-dessus, est plutôt un « néo-bouddhisme », qui cherche à se démarquer de ce qu'il perçoit comme des déviations nationales pour en revenir à un hypothétique bouddhisme « originel », le seul authentique selon lui.

Les rapports entre religion et violence ont si souvent été étudiés que la notion de « violence » est devenue un outil conceptuel censé permettre de comprendre les religions. Parce que les bouddhistes ont fait de la compassion et de la non-violence leur marque déposée, le rapport compliqué (et parfois ambigu) du bouddhisme à la violence a suscité plus de questions que dans le cas des autres religions. C'est sans doute parce que le bouddhisme semble placer la barre morale plus haut. Une contradiction paraît flagrante entre les actions parfois « humaines, trop humaines » de ceux qui se réclament du bouddhisme (moines ou dirigeants politiques) et les concepts moraux fondateurs : non-violence (*ahimsâ*), compassion (*karuna*), ou bienveillance (*metta, maitrî*).

Dans la mesure où elle reflète souvent les conflits d'intérêts particuliers, la violence s'oppose à l'universalisme de principe du bouddhisme et à ses valeurs fondamentales. En ces temps de peur et de terrorisme, lorsque la seule forme de tolérance qui semble se développer est l'accoutumance envers la violence banalisée, les bouddhistes

ont tendu eux aussi à réviser leurs idéaux à la baisse. La transgression la plus flagrante est la participation des bouddhistes singhalais aux luttes ethniques, mais dans divers autres pays d'Asie, les bouddhistes ont pris les armes au nom du nationalisme et en sont venus à parler au nom de la terre et des morts. Si l'on en est arrivé là, c'est parce que la sphère religieuse est devenue incapable d'exister en dehors de la sphère politique. Au-delà de cette violence, qu'on pourrait qualifier de contextuelle, même et surtout lorsqu'elle se réclame d'un fondamentalisme, il faudra nous demander si le fait d'être bouddhiste n'implique pas une confrontation avec la violence qui se cache au cœur du réel (et de chaque individu), plutôt que d'éviter la question en se réfugiant derrière des généralités métaphysiques ou morales.

Les termes « bouddhisme » et « violence » sont rien moins qu'évidents. *A fortiori* leur relation est-elle complexe, fluide et changeante. Le bouddhisme demeure une entité évasive et hétérogène. Il existe toutes sortes de discours bouddhiques qui relèvent moins d'une essence commune que de ce que le philosophe Wittgenstein appelait un « air de famille ». Nous avons plutôt affaire à une variété de groupes et d'individus – fidèles (clercs et laïcs), rois et hommes du commun – qui tous revendiquent le nom de bouddhistes, et qui tiennent des discours qui, cela ne saurait surprendre, sont souvent aux antipodes les uns des autres. Certains d'entre eux déplorent la violence, d'autres l'acceptent, et l'on trouve toutes sortes d'intermédiaires entre les deux attitudes, et notamment divers types de dénégation. Il est donc difficile de généraliser à partir d'une tradition spécifique, et il est pour le moins problématique d'assumer, comme on le fait souvent, l'existence d'un bouddhisme « authentique » qui reposerait sur « ce que le Buddha a vraiment dit » – pour reprendre en le modifiant légèrement le titre anglais (*What the Buddha Taught*) du livre influent de Walpola Rahula. Cette vue conventionnelle ne correspond pas à

la réalité historique. En outre, elle tend à présenter les formes ultérieures de bouddhisme – et en particulier le bouddhisme tantrique – comme des déviations. Or, ce dernier, quoiqu'on puisse en penser, est l'une des principales formes historiques du bouddhisme, et sur le plan philosophique il ne le cède en rien aux autres courants de pensée bouddhique.

La notion de violence est également plus problématique qu'elle n'y paraît au premier abord. La plupart des auteurs se cantonnent au phénomène de la guerre, qui est évidemment la forme de violence la plus massive. Toutefois, il s'agit d'un phénomène social bien plus répandu et complexe que la guerre.

La violence est d'ordinaire définie comme une force physique causant blessure ou dommage. Le *Petit Robert* donne comme définition : « force brutale pour soumettre quelqu'un ». Au singulier ou au pluriel, elle désigne aussi l'« acte par lequel s'exerce la violence », dans le sens où l'on parle de violences physiques, sexuelles, ou morales. Aucun des termes utilisés n'est parfaitement clair : les définitions ne fournissent au mieux qu'un cadre d'interprétation très large des comportements réels. Toute théorie morale court le risque d'angélisme, mais d'un autre côté, la distance qui existe entre les textes et la pratique n'exonère pas entièrement cette dernière de toute responsabilité, non plus qu'elle ne nous dispense de tenir compte de la théorie (ou des théories) pour comprendre la réalité des pratiques. Nous essaierons donc de prêter égale attention aux unes comme aux autres.

La définition la plus extrême de la non-violence est sans doute celle des jaïns\*, qui, affirmant l'égalité fondamentale de toutes les formes de vie, considèrent le fait de nuire à la moindre d'entre elles, de quelque façon, comme une transgression du principe de non-violence (ou a-violence, *ahimsâ*). Même très subtils, de tels actes sont qualifiés de violents. Évidemment, dans une

conception aussi intransigeante, l'acte même de vivre est violent, et poursuivre cette éthique de manière conséquente reviendrait à se laisser mourir – ce que certains ascètes jaïns ont effectivement fait. Les bouddhistes, quant à eux, se sont montrés plus conciliants.

La valeur de la non-violence repose moins sur un sentiment inné de compassion (encore que celui-ci joue également un rôle) que sur la théorie du karma\*, selon laquelle la vie présente n'est que la rétribution des actes passés (de cette vie ou des innombrables vies antérieures). Il s'agit avant tout de se préserver de la rétribution karmique négative afférente à l'acte violent. Du coup, l'attitude adoptée envers la violence peut se nuancer en fonction de la possibilité ou non d'atténuer (par la foi, le rituel, etc.) les effets négatifs du karma. Comme on le verra, cette possibilité, très limitée ou quasi inexistante dans le premier bouddhisme, deviendra l'un des attraits majeurs du Grand Véhicule (Mahâyâna). Selon la version rigoriste du karma, c'est avant tout l'intention qui compte, et des actes apparemment non violents peuvent entraîner un karma négatif s'ils sont produits avec une intention négative. L'inverse est parfois également vrai.

Les définitions officielles de la violence ne mentionnent pas l'intention qui préside à l'acte, alors qu'il est bien évident (et les bouddhistes eux-mêmes le soulignent) que celle-ci est en cause, notamment dans la sphère éthique. Ces définitions comportent également un certain nombre d'ambiguïtés : au sein d'un certain système légal ou religieux, certaines formes de violence peuvent être jugées naturelles, justifiées, ou nécessaires, ou au contraire illégales, immorales, ou insupportables, selon les perspectives adoptées. Plus la définition est étendue, plus elle implique d'actions (et d'agents).

De nombreux auteurs ont cherché à élaborer une théorie de la violence, souvent en la rapportant à d'autres phénomènes, comme le sacré ou le pouvoir. Ils nous montrent la violence à l'œuvre là où on ne la perçoit

ordinairement pas, et nous obligent ainsi à la considérer sous un jour différent. Pierre Bourdieu, par exemple, nous conduit à dépasser la définition de la violence comme force physique, et à considérer la violence cachée, symbolique, qu'il définit comme le fait d'imposer des moyens arbitraires comme légitimes par l'intermédiaire de relations de pouvoir cachées. Cette définition est du coup si large qu'elle inclut pratiquement toute forme d'éducation, toute institution pédagogique. Elle a toutefois le mérite d'attirer l'attention sur la violence cachée derrière le fait d'imposer des significations comme légitimes, et sur la nature arbitraire de ces significations. Une bonne part de la violence bouddhique (rituels de subjugation, formules imprécatoires, etc.) entre dans le cadre de cette violence symbolique. Parfois violence symbolique et violence physique se confondent, par exemple dans le cas des sacrifices animaux – que le bouddhisme dans l'ensemble récuse. Mais même lorsqu'il n'y a pas violence physique à proprement parler, les effets de la violence symbolique n'en sont pas moins bien réels.

Cette distinction recouvre en partie celle qui existe entre violence directe et indirecte. La première, la plus massive et la plus évidente, est avant tout la violence physique. La violence indirecte, quant à elle, peut prendre plusieurs formes, dont certaines sont parfois équivoques. Signalons d'abord la violence théorique, doctrinale ou philosophique, qui dans certains cas débouche sur la violence physique. Viennent ensuite diverses formes de violence symbolique, telles qu'elles s'expriment notamment par la mythologie, l'iconographie, le rituel et les sermons. Le bouddhisme, religion de salut, est également une culture de la peur – même s'il ne peut se comparer sur ce plan au christianisme. Enfin, la violence structurelle ou institutionnelle est un effet de système qui passe souvent inaperçu de ceux qui la subissent. Définir comme on le fait parfois la violence comme « toute douleur ressentie comme infligée » laisse en suspens la violence euphémisée

ou naturalisée, qui semble inscrite dans l'ordre des choses, alors qu'elle a des origines bien humaines. Le bouddhisme contribue à naturaliser la violence lorsqu'il y voit un effet du karma de l'individu qui la subit, plutôt que la responsabilité morale de l'individu ou de la collectivité qui en sont la source. Au reste, certaines formes de violence plus diffuses ne sont pas propres au bouddhisme en tant que doctrine, mais plutôt à l'organisation monastique. On peut du coup décrire la discipline (monastique ou militaire) comme une forme de violence institutionnalisée.

Par sa nature même, l'exercice qui consiste à recenser les formes de violence assignables au bouddhisme conduit à forcer le trait, et risque de donner l'impression d'un bouddhisme plus violent qu'il ne l'est en réalité. Précisément parce que le bouddhisme est contraint – par la force des choses – de demeurer en deçà de son idéal de non-violence, le fait d'avoir maintenu cet idéal contre vents et marées demeure un des principaux points à son actif.