



© The Royal Aal-Bayt Institute for Islamic Thought  
P.O.Box 950361/ Amman 11195  
The Hashemite kingdom of Jordan

REZA SHAH-KAZEMI

ISLAM ET BOUDDHISME

*UN FOND COMMUN*

Traduit de l'anglais par Ghislain Chetan

## Remerciements

À Sa Sainteté le Dalāi Lama et à Son Altesse Royale le Prince Ghazi bin Muhammad, les deux instigateurs de cette initiative historique de rapprochement entre Musulmans et Bouddhistes dans le respect, la compassion et la compréhension mutuelle, j'aimerais exprimer ici ma plus vive gratitude : puisse la grâce du Tout-compatissant favoriser leur vision élevée et leurs nobles intentions d'une grande abondance de fruits dans le terrain commun à peine cultivé, mais d'une immense fertilité, de ces deux grandes traditions.

Je tiens aussi à remercier humblement Richard Weingarten, et à lui témoigner ma vive reconnaissance pour l'aide inestimable qu'il m'a procurée quant à la partie bouddhique de ce livre. Après avoir lu mon premier brouillon, il ne s'est pas seulement contenté d'y apporter d'appréciables commentaires et corrections, mais m'orienta vers toute une série de textes bouddhiques clés parmi les plus pertinents sous le rapport des arguments centraux qui sont avancés dans cet essai. Je voudrais aussi remercier Paul Towsey pour sa relecture du brouillon initial du texte et pour ses commentaires très utiles.

Un merci sincère et tout particulier à la magnifique équipe éditoriale de Fons Vitae : Gray Henry, Neville Blakemore, Eli Brown, Anne Ogden, Usma Husaini. Tous ont travaillé sur ce texte avec un soin méticuleux et un souci évident du détail. Ce fut un bonheur de collaborer avec des personnes aussi dévouées.

Reza Shah-Kazemi  
Westerham  
Avril 2010



## LE DALAI LAMA

### **Préface**

Cet important ouvrage fait œuvre de pionnier dans sa tentative d'établir un fond commun entre les enseignements de l'Islam et ceux du Bouddhisme. Je nourris l'espoir que, sur la base de ce fond commun, les fidèles de chaque tradition

puissent en arriver à apprécier les vérités spirituelles qu'impliquent leurs voies respectives, et à partir de là, à développer un principe de respect à l'égard des pratiques et des croyances des autres. Cela ne pouvait sans doute guère être le cas auparavant, car très peu de circonstances se prêtaient à une réelle compréhension entre ces deux grandes traditions. Ce livre tente de remédier à cette situation.

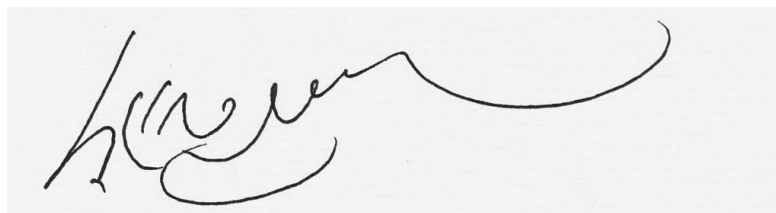
Le Bouddha a enseigné que tout être sensible a un esprit ou une conscience dont la nature fondamentale est essentiellement pure et indemne de déformations mentales. Nous appelons cette nature la nature de Bouddha, ou la semence d'illumination. De ce point de vue, tout être peut à terme réaliser la perfection. Et comme la nature de l'esprit est pure, nous croyons également que tous les aspects négatifs peuvent en fin de compte lui être ôtés. Lorsque notre attitude mentale est positive, les actions négatives du corps et de la langue cessent automatiquement. Puisque nous croyons que tout être sensible possède une telle potentialité, tous sont égaux ; tout le monde a le droit d'être heureux et de vaincre la souffrance. Le mode de vie bouddhique dans sa totalité se fonde sur les principes de profond respect pour le bien-être de tous nos semblables. C'est un système basé sur la pratique de la compassion.

Dès lors que Dieu est défini comme compatissant et miséricordieux, m'ont expliqué mes amis musulmans, les fidèles de l'Islam font en fait preuve d'une soumission totale à l'idéal de compassion universelle. Par ce moyen, la compassion de Dieu peut se répandre à travers les actions du fidèle. Une telle pratique est clairement une voie de purification du mental, et présente de toute évidence une analogie avec ce que le Bouddha lui-même a dit de l'importance de vivre réellement sa vie sous le signe de la compassion et de l'éthique. Aussi, d'un point de vue bouddhique, la pratique de l'Islam est assurément une voie spirituelle de salut.

Il est manifeste que la compassion réside au cœur des enseignements à la fois de l'islam et du Bouddhisme, comme elle réside également au cœur des autres grandes traditions religieuses. Je souhaite du fond du cœur que la reconnaissance de ce principe fondamental commun soit, pour les Musulmans et les Bouddhistes, un motif de vaincre toute tentation de défiance qu'ils pourraient ressentir les uns envers les autres, et de développer une amitié féconde et confiante. Le temps est certes venu pour les fidèles des grandes religions du monde de coopérer à la création d'un monde plus compatissant et plus pacifique.

Je voudrais exprimer ma profonde gratitude à mon ami le Prince Ghazi bin Muhammad qui m'a plusieurs fois accueilli en Jordanie, et qui, comme fruit de nos conversations, a mis en œuvre cet admirable projet. Les conversations que j'ai eues avec lui et d'autres amis Musulmans me confirment dans la conviction qu'il vaut profondément la peine d'encourager le dialogue entre les grandes traditions spirituelles du monde. Je prie pour que les conséquences de ce dialogue soient fructueuses et gagnent sans cesse en amplitude.

Le 21 janvier 2010

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Ghazi bin Muhammad', written in a cursive style. The signature is contained within a light gray rectangular box.

*Au Nom de Dieu, le Compatissant, le Miséricordieux  
Que la Paix et les Bénédiction soient sur le Prophète  
Mubammad*

**Introduction à *Fond commun*  
Par S.A.R. le Prince Ghazi bin Muhammad**

Les religions du monde et la paix du monde

À ce jour, en 2010 apr. J.-C. et en 1431 de l'Hégire, au moins 80% de la population mondiale de 6,7 milliards d'hommes appartiennent à quatre des nombreuses religions du globe. Quatre personnes sur cinq sur terre sont soit chrétiennes (32%), musulmanes (23%), hindoues (14%) ou bouddhistes (12%). Comme la religion (du latin '*re-ligio*', signifiant 're-lie' [l'homme au Ciel]) est manifestement la force la plus puissante capable de façonner les attitudes et le comportement des peuples — en théorie sinon en pratique — il s'ensuit logiquement que, s'il doit y avoir paix et harmonie dans le monde, il doit y avoir paix et harmonie entre les religions comme telles, et en particulier entre les quatre religions les plus importantes.

Le 13 octobre 2007, 138 éminents érudits et intellectuels musulmans du monde entier (comprenant des personnages tels les Grands Muftis d'Égypte, de Syrie, de Jordanie, d'Oman, de Bosnie, de Russie et d'Istanbul) envoyèrent une lettre ouverte aux autorités religieuses du Christianisme. Elle s'adressait aux dirigeants des Églises et dénominations chrétiennes du monde entier, à commencer par Sa Sainteté le Pape Benoît XVI. En essence, la lettre ouverte, basée sur des versets du Saint Coran et de la Sainte Bible, suggérait que l'Islam et le Christianisme partagent en leur noyau les deux règles d'or que sont les deux Commandements capitaux de l'amour de Dieu et du prochain. Avec ce fond commun comme base, elle appelait à la paix et à l'harmonie les Chrétiens et les Musulmans du monde entier.

Cette lettre ouverte conduisit à un mouvement historique de paix globale, en l'occurrence entre les Musulmans et les Chrétiens (ainsi qu'on peut le constater sur



le site [www.acommonword.com](http://www.acommonword.com)), et bien qu'elle n'ait pas réduit les guerres en tant que telles entre Musulmans et Chrétiens, ou mis un terme à leur haine et préjugé mutuels, elle accomplit beaucoup de bien, par la grâce de Dieu, changea de façon notable le ton entre les dirigeants religieux musulmans et chrétiens, et approfondit selon des modes significatifs une véritable compréhension de la religion de l'autre. L'initiative de *A Common Word* ne fut assurément pas la seule sur la scène mondiale à tenter d'améliorer les relations entre les peuples croyants (on pense en particulier à l'*Alliance of Civilizations*, l'initiative interreligieuse de Sa majesté le Roi Abdullah d'Arabie Saoudite, ainsi que le discours du Président Obama au Caire en 2009), mais il nous semble qu'il est néanmoins révélateur, par exemple, que selon le rapport du *Pew Global* d'octobre 2009, le pourcentage d'Américains entretenant des opinions négatives sur l'Islam était de 53%, alors qu'à peine quelques années plus tôt il était de 59%. Il est donc possible de soulager les tensions entre deux communautés religieuses (même si des conflits et des guerres font rage, et ont en fait augmenté en nombre au cours de la même période) si les dirigeants et les intellectuels religieux établissent des liens entre eux sur la base d'un message religieux de vérité.

Ce fut avec tout ceci présent à l'esprit que, à la suite de discussions circonstanciées avec Sa Sainteté le 14<sup>ème</sup> Dalai Lama, nous conçûmes la présente initiative. Nous chargeâmes un des membres de l'Académie Royale, le Dr. Reza Shah-Kazemi — un spécialiste respecté dans la mystique islamique et un auteur éminent en matière de religions comparées — de rédiger un essai sur le sujet, et nous lui demandâmes ensuite de le développer sous la forme du présent traité. Notre espoir et notre prière sont que ce livre soit favorisé par le même genre d'effet global entre Musulmans et Bouddhistes que celui qui se produit entre Musulmans et Chrétiens grâce au *A Common Word Between Us and You*.

**Quelle est la nécessité de ce 'Fond commun' ?**

L'intention et le but spécifiques de la mission fut d'identifier un 'fond commun' spirituel (basé de façon authentique sur les textes religieux sacrés de l'Islam et du Bouddhisme) entre les Musulmans et les Bouddhistes, fond qui permettrait aux deux communautés de s'aimer et de se respecter mutuellement, non seulement sur la base de leur humanité commune en général, mais aussi *en tant que Musulmans et Bouddhistes en particulier*. En d'autres termes, nous espérons découvrir et comprendre ce que, dans nos deux grandes religions — en dépit des nombreuses et irréconciliables différences doctrinales, théologiques, juridiques et autres que nous constatons entre nous et que nous ne pouvons ni ne devons nier — nous avons en commun et qui nous permettra d'exercer davantage de miséricorde aimante et de respect les uns envers les autres, plus *parce que* nous sommes Musulmans et Bouddhistes que par le simple fait que nous soyons tous des êtres humains. Nous pensons que, malgré les dangers du syncrétisme, découvrir un fond commun religieux peut se révéler fructueux, parce que, les Musulmans du moins, ne seront jamais capables de faire preuve d'un enthousiasme sans réserve pour une éthique qui ne mentionne même pas Dieu ni ne se réfère à Lui. Car Dieu dit dans le Saint Coran :

*Mais quiconque se détournera de Mon rappel mènera une vie misérable, et Nous le ferons comparaître aveugle au Jour de la Résurrection.* (Le Saint Coran, Ta Ha, 20 :124)

Et aussi :

*Fais patienter ton âme en compagnie de ceux qui invoquent leur Seigneur matin et soir en désirant Sa Face. Ne les lâche pas des yeux pour rechercher les attraits de la vie de ce monde. N'obéis pas à celui dont Nous avons rendu le coeur insouciant envers Notre Rappel, qui se laisse mener par ses passions et dont la conduite est débridée.* (Le Saint Coran, Al-Kahf, 18 :28)

Ce qui explique que ce n'est pas simplement une version de la seconde Règle d'or ('Aime ton prochain') que nous proposons — versions que l'on trouve en fait dans les

textes similaires de l'islam et du Bouddhisme (tout comme on les trouve dans les textes sacrés du Judaïsme, du Christianisme, de l'Hindouisme, du Confucianisme et du Taoïsme parmi les autres religions) : sans la première Règle d'or ('Aime ton Dieu'), le second Commandement à lui seul risque par sa nature d'être spirituellement dépourvu de vérité, et donc de choir dans un sentimentalisme superficiel sans véritables vertu et bonté ; il risque d'être une éthique laïque adoptant sa position en fonction d'humeurs qu'il nous est loisible de manifester à l'occasion, n'exigeant rien de l'âme, ne risquant rien, ne modifiant rien, et trompant tout le monde.

D'autre part, une des plus grandes ironies de bien des pratiquants religieux, c'est qu'en dépit du fait que leur religion appelle à la miséricorde et au respect entre les peuples, ils dénigrent les autres (leur refusant la miséricorde et le respect) si ceux-ci n'empruntent pas les mêmes voies de miséricorde aimante qu'eux-mêmes. C'est ainsi que l'amour de leur propre religion les rend *moins* aptes à la miséricorde aimante envers d'autres peuples, au lieu de les rendre *plus* miséricordieux envers ceux-ci ! En tant que Musulman, cela me paraît particulièrement ironique, car dans les quatre écoles juridiques traditionnelles de pensée sunnites (*Madhabib*), comme dans la pensée traditionnelle chiïte et la pensée *Ibadhi* — c'est-à-dire, dans toutes les écoles juridiques de pensée traditionnelles de l'Islam en soi — le fait que les gens choisissent telle religion *n'est pas* un motif d'hostilité envers eux (si ces gens ne sont pas d'abord hostiles aux Musulmans). Au contraire, il est exigé des Musulmans de se comporter avec miséricorde et justice envers tous, croyants et non-croyants. Dieu dit dans le Saint Coran :

*Dis à ceux qui ont la foi de pardonner à ceux qui n'attendent pas la Faveur de Dieu, car c'est à Dieu de rétribuer chacun selon ce qu'il aura accompli. Quiconque fait le bien le fait à son profit, et quiconque fait le mal le fait à son détriment. Par la suite vous serez ramenés vers votre Seigneur. (Le Saint Coran, Al-Jathiyah, 45 :14-15)*

C'est ce qui ressort clairement aussi de cet autre passage du Saint Coran qui commence par citer une prière des croyants précédents :

*Notre Seigneur, ne fais pas que les mécréants nous persécutent et, notre Seigneur, pardonne-nous ! Certes, Tu es le Puissant, le Sage ». Vous avez en eux un bel exemple pour celui qui espère en Dieu et au Jour dernier. S'il y en a qui tournent le dos, Dieu, Lui, est le Riche, Celui qui est digne de louange. Il se peut que Dieu établisse de l'affection entre vous et ceux d'entre eux envers qui vous aviez de l'hostilité. Dieu est tout-puissant, Il est pardonneur, clément. Dieu ne vous interdit pas d'excuser et de traiter avec équité ceux qui ne vous ont pas combattus à cause de votre foi et qui ne vous ont pas expulsés de vos maisons ; Dieu aime ceux qui sont équitables. (Le Saint Coran, Al-Mumtabinah, 60 :5-8)*

Les Musulmans doivent donc en principe faire montre de miséricorde aimante et de respect envers tous ceux qui ne leur ont pas fait la guerre ou ne les ont pas expulsés de leurs maisons (ceci étant les deux conditions en Islam pour une guerre juste et défensive). Les Musulmans ne doivent pas faire dépendre leur miséricorde de la miséricorde d'autres peuples, mais d'un point de vue psychologique, il est néanmoins quasi inévitable que les peuples apprécieront d'autant mieux leurs semblables s'ils savent que ceux-ci tentent également de témoigner de la miséricorde et du respect envers tous. Ce fut là du moins une de nos principales suppositions en commanditant ce livre.

### **Le fond commun**

Quant au livre lui-même, nous pensons qu'il n'est pas exagéré de dire que, par la grâce de Dieu, il s'est dans l'ensemble avéré comme étant un éblouissant chef-d'œuvre d'érudition et une démonstration de profondeur de

compréhension et de grandeur d'âme de la part de son auteur. Ce n'est pas à dire que tout Musulman — ou tout Bouddhiste — acceptera, ou même comprendra tout ce que dit l'auteur, mais on peut néanmoins dire, en toute objectivité, que le livre est dans son ensemble normatif du point de vue islamique (en particulier parce qu'il se fonde délibérément sur le Saint Coran, le *Hadith* et les aperçus du grand mystique et érudit Abu Hamid Al-Ghazali, et qu'il examine toutes les écoles majeures de la pensée bouddhique (telles que je les comprends). Au demeurant, le livre indique au-delà de tout doute raisonnable quelques similitudes et parallèles très importants entre l'Islam et le Bouddhisme, et en particulier ceux-ci :

(1) La croyance dans la Vérité ultime (*Al-Haqq*), qui est aussi l'absolument Un, et la Réalité absolue, ainsi que la Source de la grâce et de la guidance pour les êtres humains.

(2) La croyance que toute âme doit rendre des comptes à un principe de justice dans l'Au-delà, et que ce principe est enraciné dans la nature même de l'absolue Réalité.

(3) La croyance dans l'impératif moral catégorique d'exercer la compassion et la miséricorde envers tous, sinon dans les fonctions cosmogoniques et eschatologiques centrales de miséricorde (nous entendons par là l'idée que le monde a été créé par la Miséricorde, et que c'est par la Miséricorde que nous sommes sauvés et délivrés).

(4) La croyance que les êtres humains sont capables de connaissance supra-rationnelle, laquelle est à la fois la source du salut dans l'Au-delà et de l'illumination dans l'ici-bas.

(5) La croyance dans la possibilité d'un état sanctifié pour les êtres humains, et la conviction que tous doivent aspirer à cet état de sainteté.

(6) La croyance dans l'efficacité et la nécessité de la *pratique* spirituelle : que celle-ci prenne la forme d'une prière fervente, d'une méditation contemplative ou d'une invocation méthodique.

(7) La croyance dans la nécessité du détachement du monde, de l'ego et de ses désirs passionnels.

Quant au fait que le Bouddha ne mentionne pas Dieu en tant que Créateur, c'est là, de toute évidence, une différence absolue entre les Musulmans et les Bouddhistes, mais si l'on comprend que l'Un est Dieu, et que le silence du Bouddha sur l'Un en tant que Créateur n'est pas une négation en soi, il est alors possible de dire que les points susmentionnés constituent certainement un « fond commun » substantiel entre l'Islam et le Bouddhisme, en dépit des nombreuses différences infranchissables qui les séparent. On peut assurément considérer ces points comme constituant ou *'établissant'* le cœur de la religion — sans être un sujet de *division*, et c'est précisément ce que Dieu dit dans le Saint Coran à propos du message essentiel des Envoyés divins les plus importants :

*Il a établi pour vous les obligations religieuses qu'Il avait prescrites à Noé, et aussi ce que Nous l'avons révélé, et ce que nous avons prescrit à Abraham, à Moïse et à Jésus : Établissez la religion et n'en faites pas un sujet de division ! Pour les associateurs, ce vers quoi tu les appelles leur paraît énorme. Dieu attire à Lui qui Il veut et Il guide vers Lui celui qui fait repentance. (Le Saint Coran, Al-Shura, 42 :13)*

On peut également dire que ces deux points constituent la substance même des deux plus grands Commandements : d'une part, la croyance en l'absolue Vérité Une, l'effort pour se détacher du monde, de l'ego et du corps moyennant des pratiques spirituelles, ainsi que l'aspiration à la sainteté (et par là même à la connaissance supra-rationnelle) peuvent être considérés comme une façon inverse de réaliser

le premier Commandement ; d'autre part, l'impératif catégorique de compassion et de miséricorde est de toute évidence le second Commandement formulé différemment, voire même, sous un autre rapport — l'immortalité de l'âme étant indiquée dans les deux Commandements par la mention de la totalité du 'cœur' — le premier Commandement. Et Dieu est plus savant.

### **Les Gens du Livre (*Ahl Al-Kitab*)**

Tout ce qu'on vient de dire nous amène à conclure, en tant que Musulmans, que le Bouddha, dont un peuple sur dix sur notre globe a en principe suivi la guidance fondamentale ces derniers 2.500 ans, fut, selon toute vraisemblance — et Dieu est plus savant — un des grands Envoyés de Dieu, même si bien des Musulmans n'accepteront pas tout ce qui se trouve dans le Canon Pāli comme étant authentiquement attribuable au Bouddha. Car si le Bouddha n'est pas nommément cité dans le Saint Coran, il n'en est pas moins clair que Dieu dit que toute communauté a eu son propre 'avertisseur', et qu'il y a des Messagers qui n'ont pas été mentionnés dans le Saint Coran :

*Nous t'avons envoyé avec la Vérité, en annonciateur de bonne nouvelle et avertisseur. Il n'existe aucune communauté où un avertisseur ne soit passé. (Le Saint Coran, Al-Fatir, 35 :24)*

*Avant toi, déjà, Nous avons envoyé des messagers. Il en est parmi eux dont Nous t'avons raconté l'histoire, et d'autres dont Nous ne t'avons rien raconté. Aucun envoyé n'est jamais venu avec un signe si ce n'est avec la permission de Dieu. Quand vient l'ordre de Dieu, tout est décrété selon la Vérité, et ceux qui vivaient dans l'illusion sont alors perdus. (Le Saint Coran, Al-Ghafir, 40 :78)*

Il nous semble que les Omeyyades et les Abbassides furent parfaitement en droit de considérer les Bouddhistes comme s'ils étaient 'Ahl Al-Kitab' ('peuple frère détenteur d'une

*Écriture révélée*). C'est en fait de cette façon que des millions de croyants musulmans ordinaires ont tacitement considéré leurs pieux voisins Bouddhistes pendant des siècles, en dépit de ce que leur racontaient leurs savants en matière de différence doctrinale entre les deux confessions.

Sur une note plus personnelle, peut-être pourrais-je mentionner mes lectures de textes sur le Bouddhisme Zen alors que, jeune homme, je faisais mes études en Occident (textes tels que les écrits de D.T. Suzuki, ainsi que *Le zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, une œuvre majeure d'Eugen Herrigel. J'appréciais beaucoup ces œuvres, sans pour autant être pleinement capable de situer le Bouddhisme dans le contexte de ma propre foi, l'Islam. Plus récemment, j'ai remarqué en moi-même un certain effet lors de ma rencontre avec Sa sainteté le Dalai Lama. Il consistait simplement en ceci : j'accomplissais les cinq prières quotidiennes avec une plus grande concentration, et le reste de la journée, j'étais mieux à même de surveiller mes pensées, ainsi que de refréner et de contrôler mes impulsions. Je ne ressentis pas de besoin particulier d'accroître mes connaissances sur le Bouddhisme, comme on aurait pu s'y attendre, mais je réalisai néanmoins que quelque chose de positif était en train de se produire. Je demandai à mon ami Cheikh Hamza Yusuf Hanson (dont je savais qu'il s'était considérablement informé sur le Bouddhisme) pourquoi il pensait qu'une telle chose s'était produite, et il me fournit la réponse avisée que 'les Bouddhistes sont les héritiers d'un entraînement spirituel très puissant'. C'est ainsi que, personnellement, je suis fort satisfait de prendre connaissance de façon explicite du fond commun sous-jacent à l'Islam et au Bouddhisme. En effet, en tant que Musulman, je suis soulagé et enchanté — si je puis m'exprimer ainsi — de savoir qu'un huitième du monde non-musulman pratique le Bouddhisme et fait de la pratique de la compassion et de la miséricorde le centre de sa vie (du moins en théorie). Et j'espère que ce livre amènera les Musulmans et les Bouddhistes à se surpasser les uns les autres dans la compassion et la miséricorde siégeant au cœur de leur religion respective. Dieu dit dans le Saint Coran :



*Nous t'avons révélé le Livre avec la Vérité, confirmant l'Écriture qui était avant lui et veillant à sa sauvegarde. Juge entre ces gens d'après ce que Dieu a révélé. Ne te conforme pas à leurs désirs en te détournant de ce que tu as reçu de la Vérité. À chacun de vous Nous avons donné une Loi et une Voie. Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté, mais Il a voulu vous éprouver par ce qu'Il vous a donné. Surpassez-vous en bonnes actions. C'est à Dieu que tous vous retournerez et Il vous éclairera sur l'objet de vos différends. (Le Saint Coran, Al-Ma'idah, 5 :48)*

### **Un fond commun antérieur ?**

Bien que ce livre puisse représenter une des premières tentatives — sinon la première — de comparaison spirituelle savante entre le Bouddhisme comme tel et l'Islam comme tel à notre époque moderne, il serait injustifié de ne pas mentionner qu'il y eut dans le passé quelques très brillants et sérieux échanges intellectuels et spirituels entre l'Islam et les 'Trois (Grands) Enseignements' de la Chine (le Confucianisme, le Taoïsme et le Bouddhisme). Les œuvres de Chinois musulmans indigènes (le '*Han Kitab*') durant les seizième, dix-septième et dix-huitième siècles le démontrent clairement, et en particulier les deux figures de *Wang Daiyu* (environ 1570-1160 apr. J.-C.) et de *Liu Zhi* (environ 1670-1724 apr. J.-C.). Cette œuvre fut récemment mise au jour et traduite en anglais (ironie du sort, elle est plus ou moins inconnue en arabe et en chinois moderne) par les professeurs William Chittick, Sachiko Murata et Tu Weiming. Cette équipe d'érudits ont récemment produit les deux livres majeurs suivants : (1) *Chinese Gleams of Sufi Light : Wang Tai-yü's 'Great Learning of the Pure and Real' and Liu Chih's 'Displaying the Concealment of the Real Realm'* (State University of New York Press, 2000); (2) *The Sage Learning of Liu Zhi : Islamic Thought in Confucian Terms* (Cambridge, MA, Harvard University Asia Centre, 2009). Selon nos plus récentes informations, ils seraient en train de travailler sur *The Real*

*Commentary on the True Teaching* de Wang Daiyu (publié pour la première fois en 1642 apr. J.-C.). Ces ouvrages représentent un outil critique pour la compréhension mutuelle entre la Chine et l'Islam, et les chercheurs intéressés à approfondir davantage les comparaisons spirituelles entre l'Islam et le Bouddhisme (ainsi que le Confucianisme et le Taoïsme) ne pourraient rien faire de mieux que de commencer par les lire. Nous espérons que ces trésors seront traduits en arabe et en chinois moderne, et rendus largement disponibles. Lorsque nous avons pleinement recours à la sagesse du passé, et que nous l'associons à la connaissance actuelle, nous sommes mieux équipés pour faire face aux incertitudes de l'avenir.

*Et toute louange revient à Dieu, le Seigneur des mondes.*

*Les opinions exprimées ci-dessus représentent uniquement des positions personnelles et privées du Prince Ghazi, et ne représentent en aucune façon celles du gouvernement et du peuple jordaniens ; elles n'entendent pas non plus peser sur des questions politiques sous quelque forme que ce soit.*

S.A.R. le Prince Ghazi bin Muhammad  
Mars 2010

## Préface

Par le Professeur Hashim Kamali

L'initiative de *A Common Word* de la part de cent trente-huit chefs religieux et intellectuels musulmans, laquelle proposa un dialogue musulman-chrétien concernant les fondements théologiques et les thèmes d'intérêt communs aux deux religions, a porté ses fruits grâce aux efforts sérieux qu'il suscita et au soutien organisationnel de maintes personnalités éminentes des deux côtés. Le *Royal Aal Bayt Foundation for Islamic Thought* de Jordanie prit l'initiative de formuler, en septembre 2007, une réponse musulmane aux propos quelque peu controversés du Pape Benoît XVI tenus à Regensburg l'année précédente. Entre-temps, des rencontres complémentaires eurent lieu entre le Pape et des autorités musulmanes. Au lieu d'entamer des discussions avec le Pape en adoptant une position défensive, les autorités musulmanes prirent l'initiative du *Common Word*, répondant ainsi à l'injonction coranique demandant aux Musulmans d'appeler les Gens du Livre à venir se rallier à une parole qui nous soit commune, à nous et à vous... (3 :64) comme point central de leur dialogue. La réponse positive du côté chrétien conduisit à plusieurs rencontres et conférences internationales qui ouvrirent de nouvelles perspectives pour un dialogue fécond avec leurs homologues musulmans.

Les autorités musulmanes proposent à présent un second chapitre au *Common Word*, cette fois-ci entre l'Islam et le Bouddhisme : *Common Ground*. Le présent livre propose une réflexion majeure examinant les points communs que partagent l'Islam et les enseignements du Bouddha. Cet essai, comme son précurseur qui découvrit des fondements scripturaires communs à la Bible et au Coran, souligne les affinités spirituelles et morales entre le Coran, le Canon Pāli, les Écritures mahāyāniques et d'autres textes bouddhiques.

Ce livre ne répugne pas à reconnaître l'existence de maintes différences fondamentales, et même de fossés infranchissables, séparant l'Islam et le Bouddhisme — à commencer par la question décisive de savoir si le Bouddhisme peut être appelé une religion théiste, ou même une religion tout court. L'auteur répond à de telles questions, et propose une analyse tout aussi convaincante des importantes caractéristiques spirituelles et morales communes à l'Islam et au Bouddhisme. Il s'agit là d'une tentative de compréhension de certains des principes centraux du Bouddhisme à la lumière de la spiritualité islamique, tentative qui révèle un fond commun considérable entre les deux confessions. Le Bouddhisme est davantage un réseau d'écoles spirituelles de pensée qu'une religion unifiée, mais toutes les écoles bouddhiques s'accordent sur les enseignements fondamentaux du Bouddha tels qu'ils s'expriment dans le *Canon Pāli* et tels qu'ils apparaissent en particulier dans ses deux principales écoles, le Theravada et le Mahāyāna.

*Common Ground* commence par établir une distinction entre le credo doctrinal (*'aqida*) de l'Islam et sa sagesse spirituelle (*ma'rifa*), laquelle est plus étroitement liée à la contemplation, à la purification du cœur et aux dimensions mystiques auxquelles tendent les deux religions. Même au niveau de la *'aqida*, et bien que le Bouddhisme soit clairement non-théiste, la Réalité ultime affirmée par la pensée bouddhique et le but suprême qu'elle recherche, correspondent étroitement à l'Essence (*al-Dhāt*) de Dieu dans l'Islam. Le Bouddhisme cultive la conscience de l'Absolu et la recherche de sa réalisation par un enseignement et une pratique éthiques. Le voyage transcendantal vers l'Absolu et la quête de ce dernier partagent également un fond commun avec ce qui est connu en Islam comme le *dhikr Allāh* (le souvenir de Dieu). Le terme *Dharma*, un principe majeur du Bouddhisme, comporte plusieurs significations, dont celle d'enseignement, de norme, de loi, de vérité et de réalité. C'est l'équivalent le plus proche de *al-Haqq* en Islam, terme qui comporte également un certain nombre de significations parallèles. La souffrance (*dukkha*), autre thème du Bouddhisme, émane d'une soif innée (*tanhā*) de l'ego

indompté et débridé pour les choses périssables de ce monde. Il nous faut vaincre la soif de l'éphémère, à la fois en vue du soulagement de notre propre souffrance et en vue d'en libérer autrui. L'opposé de la souffrance n'est pas seulement un état de bien-être pour l'ego, il est le Bien le plus élevé, ou le *Nirvāna* — l'Absolu, lequel transcende l'ego et tous ses états. *Karunā* (la compassion aimante), dans le sens d'une participation à la souffrance d'autrui, est un proche équivalent de *Rahmah* en Islam, et les deux termes expriment, sur le plan humain, un principe qui est enraciné dans la conscience même de l'Absolu. Cette idée, qui incite à l'étude des enseignements bouddhiques, trouve aussi des parallèles entre *Shūnya* (le Vide) et la première *Shabāda* ('pas de dieu si ce n'est Dieu'), en particulier dans leur négation de fausses divinités ; entre *Anicca* (l'impermanence) et *Zuhd* (le détachement du monde matériel) ; entre *Tanhā* (le désir, la soif) et *hawā* (le désir capricieux) ; et entre *anattā* (négation de l'âme) et *fanā'* (l'extinction du soi). Seul le *Dharma*, le *Nirvāna* ou *Shūnya* — que l'on appellerait en termes islamiques l'Essence de Dieu au-delà de toutes qualités concevables — est absolu, éternel et infini ; tout le reste est évanescent, et la soif de l'évanescent est la semence de toute souffrance. Le Bouddhisme Mahāyāna, que beaucoup considèrent sous certains rapports comme étant proche de la croyance en un 'Dieu personnel' doté de divers attributs, et sans la grâce et la miséricorde duquel on ne peut atteindre le salut, est voisine, sur un plan métaphysique, de la conception islamique de la divinité. La pratique du *Nembutsu* (vénération du Bouddha céleste) se fonde sur le pouvoir de l'absolument Autre, ou *Tariki* (abandon de sa volonté propre à l'éternellement Autre), ce qui offre de remarquables similitudes avec la doctrine islamique du *Tawakkul* (abandon à Dieu et confiance en Lui.)

Ces concepts ont beau relever de l'analogie plutôt que de l'identité, cet effort pour découvrir un fond commun dans l'essence de la spiritualité et de la dévotion entre l'Islam et le Bouddhisme est substantiel et pourrait bien fournir une base parfaitement convaincante de l'harmonie entre leurs adhérents.

L'ouvrage développe également des aperçus originaux ressortant des enseignements du Coran et de la Sunna, suggérant que les Bouddhistes peuvent, du point de vue islamique, être considérés comme les adeptes d'une Écriture révélée, et donc comme *Ahl al-Kitāb*. Une reconnaissance théologique de ce type a toutes les chances de permettre aux adhérents des deux religions d'apprécier et de respecter les enseignements religieux de l'autre. Il s'agit donc d'une tentative sérieuse pour aider les Musulmans à voir dans le Bouddhisme une vraie religion ou *Dm*, et les Bouddhistes à voir dans l'Islam un authentique *Dharma*.

Les écoles et les juristes musulmans ont divergé sur la compréhension de la désignation coranique de *Ahl al-Kitāb*. Alors que beaucoup ont strictement limité le terme aux Juifs et aux Chrétiens, les écoles hanafite et shafite maintiennent qu'elle comprend tous ceux qui suivirent un prophète et une Écriture révélée, ce qui inclurait ceux qui crurent dans les Psaumes de David et dans les rouleaux (*subuf*) d'Abraham. Nombreux sont ceux qui étendirent ce statut aux Zoroastriens et aux Sabéens. L'Imam al-Shāfi'ī († 820 apr. J.-C.) critique ceux qui dénièrent le statut de *Ahl al-Kitāb* accordé aux Zoroastriens sur l'autorité d'une décision explicite du calife 'Alī b. Abī Tālib († 661 apr. J.-C.).

Les partisans de cette interprétation étendue de *Ahl al-Kitāb* s'appuyèrent sur le verset coranique (87 :19) qui désigne *les livres anciens (al-subuf al-ūlā)* ainsi que *les Livres d'Abraham et de Moïse* comme sources de guidance ; et ensuite aussi sur le verset (26 :196) qui se réfère aux *Livres des anciens peuples (zūbur al-ammalīn)*, Livres qui sont en accord avec une grande partie de la guidance coranique. Le terme *zūbur* (Écritures) apparaît aussi dans le verset (35 :25) qui suit directement une référence aux apôtres de jadis qui vinrent avec des *signes clairs et des Écritures (bi'l-bayyināt wa bi'z-zūbur)*. Trois autres références à *zūbur* dans le Coran (3 :184 ; 16 :44 ; 54 :52) soutiennent aussi l'interprétation que *zūbur* étaient des Écritures de moindre ampleur comparées à la Torah, à la Bible et au Coran, mais néanmoins des livres révélés, étant donné que toutes les références à *zūbur* doivent provoquer l'approbation, sinon la vénération ; il est en tout cas improbable que le Coran fasse

référence à plusieurs reprises à des Écritures douteuses ou fausses. Après examen, il devient donc évident que *Ahl al-Kitāb* dans le Coran ne se limite pas aux seuls Juifs et Chrétiens.

D'autre part, ceux qui restreignent la catégorie de *Ahl al-Kitāb* aux Juifs et aux Chrétiens citent comme autorité le Coran (6 :156), qui déclare que des Livres ont été révélés à deux groupes avant nous, mais en fait, le contexte où apparaît cette phrase met en question plutôt qu'elle ne cautionne une telle limitation. Examinons brièvement le contexte : le verset (6 :156) suit immédiatement deux autres versets, dont l'un affirme la véracité de la Torah qui apporte une guidance et une lumière. Le verset suivant désigne le Coran lui-même comme un *Livre béni* (*kitābun mubārakun*) et une source faisant autorité. Puis vient le verset (6 :156) : *Ainsi, vous ne direz pas : « Seuls deux groupes avant nous ont reçu des Livres, quant à nous, nous n'en avons pas eu connaissance (d'un Livre révélé). »* Le ton du discours exprime ici la faveur que Dieu accorde aux Musulmans par la révélation du Coran, afin qu'ils ne disent pas que la faveur de Dieu ne se limitait qu'à deux groupes. Par conséquent, prendre ce verset comme une preuve évidente que le *Ahl al-Kitāb* était limité aux Juifs et aux Chrétiens est injustifié et mène à une conclusion indéfendable. L'interprétation restrictive peut cependant avoir été le résultat, non seulement de la façon dont l'évidence scripturaire fut comprise, mais aussi de facteurs historiques, de pratiques différentes que rapporte l'histoire islamique quant au prélèvement de l'impôt (*jizya*) sur les non-Musulmans, et son impact sur la division binaire du monde en Dār al-Islam et Dār al-Harb.

Sans vouloir entrer dans les détails, on peut dire en conclusion que le Coran contient la preuve de sa position en faveur de la compréhension plus inclusive de *Ahl al-Kitāb*, et le présent effort d'étendre son application aux adeptes du Bouddhisme est en accord avec la teneur de cette évidence. Le présent livre passe également en revue un certain nombre d'autres versets du Coran qui confirment cette interprétation, en parallèle avec des passages des Écritures bouddhiques, dans un effort de fournir une justification théologique à cette

plausibilité et à cette reconnaissance. On peut aussi rapporter cet effort à des motifs de rationalité et à l'esprit de renouveau civilisationnel (*tajdid*) pouvant améliorer les perspectives de relations cordiales entre les deux communautés confessionnelles. Le fond commun que l'on découvre entre l'Islam et le Bouddhisme suscite des deux côtés une reconnaissance et un respect mutuels, attitudes si impérieusement nécessaires à une époque où le débat sur le 'choc des civilisations' est devenu une fâcheuse distraction de la vision coranique de reconnaissance et d'amitié (*ta'aruf* — 49 :13) entre les Musulmans et les autres communautés et nations.

Mohammad Hashim Kamali  
Président et Membre honoraire  
Institut International des Études Islamiques  
Supérieures (IAIS)  
Malaisie  
Mars 2010







## PREMIERE PARTIE — TOUR D'HORIZON

Cette monographie se propose d'examiner le fond commun que partagent l'Islam et le Bouddhisme dans les domaines de la spiritualité et de la moralité. Ce que nous présentons ici est une série de réflexions dans lesquelles nous avons tenté d'interpréter certains principes centraux du Bouddhisme à la lumière de la spiritualité islamique, d'une façon susceptible de nourrir, nous l'espérons, un esprit de compréhension mutuelle et de dialogue fécond entre les fidèles des deux confessions. Ce dialogue devrait permettre de mettre en évidence quelques-unes des affinités entre les deux traditions et de les utiliser comme la base d'un renforcement du respect mutuel entre les Musulmans et les Bouddhistes. Aussi grandes — et en fait irréductibles — que soient les différences entre les deux traditions au niveau de la doctrine formelle, de la pratique des rites et du « style » spirituel, il semble y avoir entre elles maints éléments d'affinité spirituelle et éthique. Ces affinités, pensons-nous, révèlent un fond commun qui resterait caché si nous nous limitions à une analyse comparée des dogmes et des rites ; une telle analyse revenant plutôt à souligner les notables différences entre les deux traditions. Les affinités sur lesquelles nous attirerons l'attention n'ont toutefois pas pour but d'occulter les différences ; au contraire, nous partirons de la prémisse que ces différences doivent être affirmées sans hésitation comme expressions du caractère unique de chaque religion, et non tacitement niées dans la recherche d'éléments spirituels communs. Il est nécessaire que la différence et la distinctivité des formes religieuses soient respectées, voire même exaltées, et non esquivées par politesse œcuménique. Dans cet essai, toutefois, nous ne nous préoccuperons pas tant des différences entre les deux traditions, lesquelles sautent aux yeux, que des affinités spirituelles, des résonances

conceptuelles et des aspirations communes qui, elles, ne se livrent pas d'emblée.

### *De la lettre à l'esprit*

Notre objectif dans ce dialogue est d'être aussi inclusif que possible, à la fois en ce qui concerne « l'autre » qu'en ce qui concerne notre propre tradition. C'est dire que nous ne nous adressons pas simplement aux Bouddhistes en les invitant à considérer la tradition islamique à partir des perspectives que nous présentons ; nous souhaitons également expliquer certains concepts centraux du Bouddhisme aux Musulmans peu coutumiers de cette tradition, et désirant accroître leurs connaissances en ce domaine. Étant donné notre intention d'inclusivité, nous entendons fonder l'exposé autant que possible sur les versets du Saint Coran et les paroles authentifiées du Prophète (que la Paix et les Bénédiction soient sur lui et sur sa famille) — tout en examinant le fond de certaines des implications plus profondes et inarticulées d'idées et de pratiques communément admises, car c'est par ce processus d'exploration des dynamiques spirituelles sous-jacentes aux principes fondamentaux de la foi que se révéleront certaines des analogies et affinités les plus saillantes entre les deux confessions. Ce sont les éléments communs au niveau de l'esprit des deux traditions que nous visons, et nous ne prétendons pas qu'il soit possible de réaliser une quelconque unité au niveau de la « lettre » du dogme formel. Ce serait une erreur de comparer la doctrine bouddhique au credo islamique comme si les deux se situaient sur un même plan de pensée. Ce n'est de toute évidence pas le cas. En Islam, les dogmes jouent un rôle très différent dans la configuration de la pensée et de la pratique islamiques de celui des doctrines du Bouddhisme dans les traditions bouddhiques. Au demeurant, les doctrines jouent des rôles différents au sein même des diverses traditions bouddhiques : ce que la « doctrine » signifie pour un Bouddhiste Zen est très différent de ce qu'elle signifie pour un Bouddhiste théravadin.

Cependant, si nous commençons par établir une distinction entre le credo doctrinal (*'aqīda*) de l'islam et la sagesse spirituelle (*ma'rifa*) qui se nourrit de son cadre, nous serons mieux à même d'apprécier correctement les modalités selon lesquelles les deux traditions sont comparables. La *ma'rifa* relève des subtilités du cœur, des états contemplatifs intérieurs, de l'expérience mystique ; la *'aqīda* relève des croyances formant les bases du salut dans l'au-delà, et servant en même temps de fondement et de cadre pour les expériences spirituelles en ce monde. En fait, la plupart des enseignements du Bouddha, sinon tous, doivent être situés au niveau de ce qu'on appelle la *ma'rifa* en islam, et non au niveau de la *'aqīda* ; si nous nous en tenons à cette dimension de sagesse spirituelle, les correspondances entre les enseignements du Bouddha et l'esprit de la tradition islamique se feront jour. Dès lors que les doctrines exposant cette dimension de *ma'rifa* en islam sont en totale harmonie avec les sources essentielles de la Révélation islamique — le Coran et la Sounna prophétique dont elles ne sont que des commentaires et des élaborations —, il s'ensuit que l'effort de comprendre la doctrine bouddhique à la lumière de la spiritualité islamique nous aidera à percevoir le fond commun sous-jacent au Bouddhisme et à la tradition islamique *per se*, et non simplement au Bouddhisme et à la spiritualité islamique. C'est ainsi que les affinités qui se révèlent au niveau de l'Esprit auront inévitablement un certain impact sur notre perception du fossé qui sépare les deux confessions au niveau des dogmes formels. Certes, ce fossé restera, mais il rendra les deux traditions moins incommensurables grâce aux correspondances et aux résonances entrevues ou perçues intuitivement au niveau de l'Esprit.

En termes strictement théologiques, il est clair que les deux traditions divergent radicalement, et toute tentative de forcer une convergence quelconque sur ce plan est vouée à l'échec. En premier lieu, on peut se demander si l'on peut même parler d'une discipline formelle de « théologie » — « connaissance de Dieu » — dans le Bouddhisme, alors qu'en islam, aussi grande que soit la diversité des différentes écoles

de théologie, il existe un noyau identifiable de croyances sur Dieu avec lequel toutes ces écoles peuvent facilement s'identifier. Il est toutefois impossible de parler de la Réalité ultime sans le faire à partir d'une perspective théologique ; la « théologie » au sens strict de « connaissance de Dieu », sera inévitable, mais pour notre propos, nous nous occuperons de théologie mystique et non de théologie scolastique. Si l'on envisage plus particulièrement le domaine spirituel, on pourra assurément découvrir un fond commun, même sur les plans les plus élevés qui traitent de « Dieu », de l'Absolu ou de l'ultime Réalité. Une telle affinité spirituelle, du reste, sera d'autant plus frappante qu'elle s'affirmera sur la toile de fond de l'incompatibilité théologique.

On pourrait se demander si, d'un point de vue islamique, notre tentative d'aller au-delà de la théologie formelle — ou de la mettre entre parenthèses — au nom de la spiritualité, de la métaphysique ou de la mystique, est recevable. Nous répondrons par les mots même d'une des plus grandes autorités spirituelles que nous citerons abondamment dans cet essai, le grand « rénovateur » (*mujaddid*) de son époque, Abū Hāmid al-Ghazālī († 1111) : la science de la théologie (*kalām*), dit-il, se limite dans son envergure aux aspects extérieurs de la foi formelle (*al-'aqīda*) ; elle ne peut atteindre à la « connaissance spirituelle (*ma'rifa*) de Dieu, de Ses qualités et de Ses actes ». La théologie, déclare-t-il, est en fait plutôt comparable à « un voile » obscurcissant cette connaissance. « Le seul moyen d'atteindre à cette connaissance spirituelle est le passage par l'effort intérieur (*mujāhada*), effort que Dieu a établi comme le prélude à la guidance intégrale »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ihyā' 'ulūm al-dīn* (Beirut : Dār al-Jīl, 1992), p. 34 ; voir la traduction anglaise de Nabih Amin Faris, *The Book of Knowledge* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf), 1970 (rpr), p. 55, que nous n'avons pas suivie. Il est vrai qu'al-Ghazālī a lui-même écrit des traités théologiques, et dans son dernier ouvrage majeur, *al-Mustasfā min 'ilm al-'usul*, il désigne la théologie comme la « science la plus exaltée ». Mais cette déclaration est valable, semble-t-il, pour ce qui est de la science de la jurisprudence avec ses diverses branches, dès lors que *al-Mustasfā* aborde les principes de la jurisprudence. Eric Ormsby résume bien l'attitude fondamentale d'al-

Dans son célèbre ouvrage autobiographique, *Al Munqidh min al-Dalāl* (« Celui qui délivre de l'erreur »), al-Ghazālī est même plus explicite sur le fait que la voie la plus sûre vers la Vérité est la voie mystique :

« J'appris avec certitude que ce sont avant tout les mystiques qui cheminent sur la voie de Dieu ; leur vie est la meilleure des vies, leur méthode, la plus valable des méthodes, leur caractère, le plus pur des caractères ; même si, en vue d'améliorer la vie et le caractère des mystiques, on additionnait les intelligences des intellectuels, l'érudition des érudits, et la science des savants qui sont versés dans les profondeurs de la vérité révélée, on n'y parviendrait en aucune façon ; car pour les mystiques, tout mouvement ou tout repos, qu'il soit externe ou interne, apporte l'illumination provenant de la lumière de la lampe de la révélation prophétique. »<sup>2</sup>

La discipline mystique ou spirituelle de la *ma'rifa* relève du domaine des principes ultimes, domaine qui dépasse le niveau de la théologie dogmatique. Elle ne contredit pas les dogmes formels de l'Islam, mais constitue plutôt leur dimension de profondeur mystique intérieure et de puissance spirituelle transformatrice, apportant « l'illumination provenant de la lumière de la révélation prophétique ». Comme il a été établi plus haut, la spiritualité islamique ne fait rien d'autre que de dévoiler la nature essentielle et la signification la plus profonde de la Révélation islamique. Elle ne le fait pas en contredisant les dogmes théologiques formels

---

Ghazālī face à la théologie : « elle fut une arme, essentielle pour la défense des vérités de la foi, mais non un instrument permettant de découvrir la vérité elle-même (...) elle démolit, mais elle ne construit pas. » Eric Ormsby, *Ghazali—The Revival of Islam* (Oxford : Oneworld, 2008), p. 64.

[N.d.tr. : La traduction française intégrale de cette partie de l'ouvrage de Ghazālī devrait paraître prochainement aux éditions Tasnīm, Lille.]

<sup>2</sup> Traduit par W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali* (London: George Allen & Unwin, 1953), p. 60 (traduction légèrement modifiée).

[N.d.tr. : Voir aussi la traduction française d'une partie du *Al Munqidh min al-Dalāl* intitulée *Erreur et délivrance* par M. ad-Dahbi, Éditions IQRA, Paris, 2000. L'extrait cité se trouve à la page 103.]

et la faculté de la raison qui y est proportionnée, mais en sondant les profondeurs cachées de ces dogmes moyennant la faculté spirituelle du cœur. Comme telle, la *ma'rifa* appelle l'intuition spirituelle et non simplement la cognition rationnelle, d'où l'insistance d'al-Ghazālī sur l'« effort intérieur ». Un tel effort implique une série de disciplines spirituelles centrées sur la prière, le jeûne et la purification de tous les vices du cœur et de l'âme. À partir des perspectives qu'ouvrent ces disciplines, on découvrira le rapport décisif entre la métaphysique et l'éthique ; et une perception de ce lien intérieur entre la spiritualité et la moralité en Islam peut nous aider à percevoir les points communs et les affinités avec la tradition spirituelle et éthique du Bouddhisme.

Le but est ici de nous engager dans un dialogue centré sur les affinités spirituelles, tout en restant parfaitement conscient des différences fondamentales d'accentuation, non moins que du fossé infranchissable qui sépare les deux traditions quant à leurs structures confessionnelles de base. Ce genre de dialogue ne devrait pas seulement produire un fruit philosophique, mais aussi un fruit spirituel, vu sa potentialité d'ouverture à une compréhension plus profonde de certaines dimensions de nos propres traditions intellectuelles et spirituelles, dimensions qui restent implicites ou moins accentuées dans notre tradition, et qui peuvent plus clairement émerger à la lumière que projettent les principes mis en évidence dans la religion de l'autre. Sans *différences* fondamentales entre les deux croyances, sous le rapport de l'économie spirituelle et du style dialectique, cette fonction d'illumination réciproque par le dialogue n'est guère concevable ; cependant, sans une certaine notion du fond commun partagé par les deux croyances au niveau transcendant, il est peu probable que le dialogue puisse dépasser la simple affirmation de valeurs éthiques et sociales qu'elles ont en partage. Une telle affirmation, en effet, ne peut que trop facilement aller de pair avec la méfiance, la suspicion et la condescendance vis-à-vis de la religion de l'autre. On serait tenté de considérer la religion de l'autre comme

engendrant des valeurs éthiques positives en dépit de sa fausseté plutôt qu'en raison de sa vérité.

La question de la vérité ou réalité ultime ne peut donc être exclue d'un dialogue qui désire aller au-delà d'un examen superficiel de la concordance éthique. C'est la raison pour laquelle, dans ce qui suit, nous avons voué une attention considérable à la question de l'« athéisme » supposé — ou, plus exactement, du « non-théisme » — du Bouddhisme, car c'est cette apparente négation de Dieu qui constitue l'un des plus grands obstacles au dialogue efficace entre les adeptes du Bouddhisme et ceux d'autres traditions religieuses. Nous suggérons que la Réalité ultime affirmée par le Bouddhisme n'est rien d'autre que ce à quoi les monothéistes se réfèrent en l'appelant Dieu ; ou plus précisément, en termes islamiques, l'Essence (*al-Dhāt*) de Dieu. Dans la théologie musulmane, *Allāh* comprend diverses qualités ou divers attributs ; plusieurs de ces « Noms » seront de toute évidence parfaitement étrangers à la tradition bouddhique intellectuelle, et du reste incompréhensibles dans son cadre. Mais quand l'attention se porte sur l'Essence d'*Allāh*, et sur certains des attributs essentiels d'*Allāh*, tel que *al-Haqq* (« le Réel » ou « le Vrai »), la possibilité de discerner un certain fond commun entre les deux croyances sur le plan transcendant se fait jour. Le Nom *al-Haqq*, comme nous l'explicitons plus en détail ci-dessous, pourrait être traduit en termes bouddhiques par *Dharma*. En arabe, le terme *Haqq* ne comporte pas seulement les idées de vérité et de réalité, mais aussi celle de « droit », de ce qui est « dû ». Il s'ensuit que ce concept polyvalent implique également les notions de devoir, de loi et de propriété, de telles notions allant au cœur même de la signification de *dharma*. Au niveau le plus élevé, cependant, le *Dharma* s'identifie aussi à la Vérité absolue, à la Réalité absolue. Une reconnaissance de ce type d'affinité conceptuelle au niveau métaphysique peut aider à établir une harmonie entre les deux traditions, aussi nombreuses que soient les contradictions mutuelles des cadres orthodoxes ou conventionnels de celles-ci.



Parler d'orthodoxie appelle la remarque suivante. La définition d'« orthodoxie » en Islam ne dérive pas de quelque magistère officiel, mais du Coran et de la Sounna prophétique ; la question de savoir qui est « orthodoxe » et qui ne l'est pas par rapport à ces deux sources se résout par le consensus des savants (*al-'ulamā'*) à chaque période donnée. À notre époque, l'orthodoxie musulmane a reçu la plus large définition jamais donnée grâce à la *fatwā* collective d'éminents spécialistes de l'Islam émise à Amman en juillet 2005.<sup>3</sup> Cette *fatwā* a reconnu comme orthodoxes huit écoles de loi : les quatre écoles sunnites (Hanafi, Shafi'i, Maliki, Hanbali), les deux principales écoles chiïtes (Ja'fari and Zaydi), et les écoles Ibadi and Zahiri.

Lorsque nous abordons le Bouddhisme, cependant, nous sommes obligés de reconnaître qu'il n'y a pas de tradition normative analogue, clairement définissable, d'une orthodoxie dogmatiquement définie. Même le fait de considérer le Bouddhisme comme une « religion » comparable aux religions monothéistes est problématique. Le Bouddhisme est davantage un réseau d'écoles spirituelles de pensée et de pratique qu'une religion unifiée, les nombreuses branches ne différant pas seulement dans une large mesure au niveau de la doctrine et des rites, mais s'engageant aussi, épisodiquement, dans un ostracisme mutuel considérable. Toutes les écoles bouddhiques s'accordent cependant sur les enseignements fondamentaux du Bouddha tels qu'ils sont exprimés dans le Canon Pāli ; c'est pour cette raison que nous avons tenté de nous référer à ce corps d'enseignements aussi souvent que possible, sans manquer d'aborder certaines perspectives exprimées dans des écoles plus tardives et manifestant des similitudes plus évidentes avec les doctrines islamiques.

Bien que nous ayons limité nos réflexions à quelques principes au sein de quelques-unes des traditions bouddhiques

---

<sup>3</sup> Voir <http://www.ammanmessage.com>

— vu les limites de notre propre érudition — nous avons néanmoins abordé les principales écoles de pensée du Bouddhisme suivantes, et nous les invitons toutes à s’engager à leur tour dans ce dialogue : les deux branches principales de cette tradition : le Theravāda (la « Voie des Anciens »), et le Mahāyāna (le « Grand Véhicule »), ce dernier comprenant des écoles telles que celle de Madhyamaka (la « Voie du Milieu »<sup>4</sup>, fondée par Nāgārjūna aux environs du 2<sup>ème</sup> siècle de notre ère.<sup>5</sup>), celle de Yogācāra (fondée par les frères Asanga et Vasubandhu, aux environs du 4<sup>ème</sup> ou 5<sup>ème</sup> siècle de notre ère) ; l’école chinoise Chan (fondée par Bodhidharma, émigré d’Inde en Chine à la fin du 5<sup>ème</sup> siècle de notre ère — c’est là l’origine de l’école Zen au Japon<sup>6</sup>) ; l’école de la Terre Pure, elle aussi enracinée dans les textes indiens du Mahāyāna, mais

---

<sup>4</sup> [N.d.tr. : la Voie moyenne, ou la Voie médiane.]

<sup>5</sup> Les spécialistes sont divisés sur la question des dates de naissance et de mort de ce personnage qui eut une immense influence dans le Bouddhisme, et qui est considéré par beaucoup au sein de la tradition comme le « second Bouddha » (voir David J. Kalupahana, *Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way* (State University of New York Press, 1986), p. 2). Le plus que l’on puisse dire, selon Joseph Walser, est qu’ « il n’y a aucune réelle évidence que Nāgārjūna vécut avant 100 av. J.-C. ou après 265 apr. J.-C. ». *Nāgārjūna in Context* (New York: Columbia University Press, 2005), p. 63.

<sup>6</sup> Zen est une forme abrégée de *Zenna*, comme Ch’an l’est de *Ch’anna*, les deux étant dérivés du sanscrit *Dhyāna*, signifiant méditation. Selon Daisetz Suzuki, le Zen « est sans aucun doute le produit de l’esprit chinois » ; il est « la façon chinoise d’appliquer la doctrine de l’illumination à notre vie pratique ». D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (London: Rider & Company, 1970), vol. 1, pp. 36, 39 [N.d.tr. : traduction française : *Essais sur le Bouddhisme Zen*, première série, pp. 41 et 45 ; Albin Michel, 1972]. On fait remonter l’origine du Zen au célèbre et silencieux « sermon de la fleur », dans lequel le Bouddha ne prononce aucune parole, mais élève seulement une fleur. Un disciple comprit : Mahākasyapa ; et on le considère comme le premier maître du « Zen », bien que l’école ne dût prospérer que plusieurs centaines d’années plus tard. On rapporte que le Bouddha proclama : « J’ai le plus précieux trésor, spirituel et transcendantal, qu’en ce moment je te transmets, vénérable Mahākasyapa. » Voir *ibid.*, vol. 1, pp. 60, 167 [N.d.tr. : voir *ibid.* pour la traduction française pp. 71 et 198].

articulée en Chine (l'école Ching-t'u tsung), et au Japon (le Jodo Shin); et finalement les traditions du Vajrayāna (la « Voie Adamantine », connue aussi comme le Bouddhisme tantrique, qui trouva son principal épanouissement au Tibet; elle est connue également au Japon sous le nom de « Shingon »). Cette liste ne prétend pas être exhaustive; elle met simplement en évidence quelques-unes des écoles principales du Bouddhisme auxquelles nous ferons référence.

Nous espérons qu'à la lumière de ces affinités les adeptes de chacune des religions parviendront à apprécier plus profondément la valeur de la religion de l'autre, et à placer les profondes différences entre leurs traditions dans un contexte défini par le respect mutuel: ceci ne peut qu'aider les Musulmans à considérer le Bouddhisme comme une vraie religion ou *dīn*, et les Bouddhistes à voir dans l'Islam un authentique *dharmā*. Cette reconnaissance réciproque est à elle seule d'un bénéfice immense, et ne peut que renforcer le type d'harmonie que l'on atteint d'ordinaire bien plus aisément au niveau de l'éthique et de la moralité.

### ***Coup d'œil sur l'Histoire***

Tout au long de l'histoire islamique, les Bouddhistes — de même que les Hindous et les Zoroastriens, sans mentionner d'autres groupes religieux — n'ont pas été considérés par les Musulmans comme des païens, des polythéistes ou des athées, mais comme les adeptes d'une religion authentique, auxquels il fallait par conséquent accorder le statut officiel de *dhimmi*, c'est-à-dire qu'il fallait leur accorder la protection officielle des autorités de l'Etat: toute violation de leurs droits religieux, sociaux ou légaux était sujette à la « censure » (*dhimma*) des autorités musulmanes chargées de la protection de ces droits.

Il est instructif de jeter un coup d'œil sur les racines de ce jugement musulman relatif au statut juridico-religieux du Bouddhisme. L'une des premières et des plus décisives rencontres entre l'Islam et le Bouddhisme sur le sol de l'Inde eut lieu durant la campagne, brève mais couronnée de succès, du jeune général Omeyyade Muhammad b. Qāsim à Sind,

engagée en 711. Durant la conquête de cette province à prédominance bouddhiste, il reçut les doléances de Bouddhistes et d'Hindous indigènes de l'importante ville de Brahmanabad concernant la restauration de leurs temples et le maintien de leurs droits religieux en général. Il consulta son supérieur, le gouverneur de Kufa, Hajjāj b. Yūsuf, qui à son tour consulta ses savants religieux. Le résultat de ces délibérations fut la formulation d'une position officielle qui visait à établir un précédent décisif de tolérance religieuse pour les siècles suivants de la domination musulmane en Inde. Hajjāj écrivit une lettre à Muhammad b. Qāsim, laquelle fut transcrite dans ce qui allait être connu plus tard comme « l'accord de Brahmanabad » :

« La requête des chefs de Brahmanabad au sujet de l'édifice de Budh et d'autres temples, ainsi que la tolérance en matières religieuses, est juste et raisonnable. Je ne vois pas de quels droits supplémentaires nous pourrions disposer à leur égard en sus de la taxe habituelle. Ils nous ont rendu hommage et se sont engagés à payer le tribut fixé [*jizya*] au Calife. Puisqu'ils sont devenus *dhimmis*, nous ne disposons d'aucune sorte de droit pour interférer dans leur vie et leur propriété. Permettez-leur de suivre leur propre religion. Nul ne doit les en empêcher.<sup>7</sup>

L'historien arabe al-Balādhurī cite la célèbre déclaration, assortie de strictes conditions, que Muhammad b. Qāsim fit à Alor (arabisé en « al-Rūr »), une ville assiégée durant une semaine, puis prise sans usage de la force : il ne devait pas y avoir d'effusion de sang, et on ne s'opposerait pas à la foi bouddhique. On rapporte que Muhammad b. Qāsim déclara :

« Les temples [litt. al-Budd, mais désignant ici les temples des Bouddhistes et des Hindous, ainsi que ceux des Jaïns] seront traités comme s'ils étaient les églises des

---

<sup>7</sup> *Chachnamah Retold—An Account of the Arab Conquest of Sindh*, Gobind Khushalani (New Delhi: Promilla, 2006), p. 156.

Chrétiens, les synagogues des Juifs et les temples du Feu des Magians ». <sup>8</sup>

Il n'est donc pas surprenant de lire, dans ce même ouvrage de l'historien, qu'à la mort de Muhammad b. Qāsim, « le peuple d'Inde le pleura et en fit une effigie à Kīraj' » <sup>9</sup>

Bien que les gouvernants musulmans ultérieurs aient varié dans leur degré de fidélité à ce précédent établissant le principe de la tolérance religieuse en Inde <sup>10</sup>, le fait est qu'il s'agit ici davantage d'une question de théologie que de politique. Ce qu'il faut souligner, c'est qu'on accordait en

---

<sup>8</sup> Abū al-Hasan al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* (Beirut: Maktaba al-Hilāl, 1988), p. 422-423.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 424. ; pour une analyse plus détaillée, voir *History of Muslim Civilization in India and Pakistan*, S.M. Ikram (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989).

<sup>10</sup> On ne peut passer sous silence des actes tels que la destruction du monastère à Valabhi par l'armée abbasside en 782. Mais, pour citer le Dr Alexander Berzin, spécialiste du Bouddhisme, « La destruction de Valabhi ... fut une exception aux tendances religieuses générales et aux règlements officiels de la première période Abbasside. Il y a à cela deux explications plausibles. Ce fut soit l'œuvre d'un général militant fanatique agissant de sa propre initiative, soit une opération erronée ordonnée en raison de la confusion des Arabes entre les Jaïns locaux « vêtus de blanc » et les partisans de Abu Muslim, confusion qui les amena à ne pas différencier les Bouddhistes des Jaïns. Cela ne faisait pas partie d'un *jihad* spécifiquement dirigé contre le Bouddhisme. » Voir 'The Historical Interaction between the Buddhist and Islamic Cultures before the Mongol Empire' dans 'The Berzin Archives—the Buddhist Archives of Dr Alexander Berzin' (<http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/e-books/unpublished-manuscripts/historical-interaction/pt2/history-cultures-10.html>). Les autres actes de violence éhontée de la part de généraux musulmans rebelles, telle que la destruction du temple de Nalanda par Bakhtiyar Khalji en 1193, sont à considérer de la même manière comme contraires aux « tendances religieuses générales et aux règlements officiels » des États musulmans agissant conformément aux préceptes islamiques. Il faut donc voir en de tels actes des exceptions politico-militaires confirmant la règle religieuse : les droits religieux des Hindous et des Bouddhistes, en tant que *dhimmīs*, étaient sacro-saints.

principe aux Bouddhistes la même reconnaissance religieuse et légale qu'aux confrères monothéistes, les Juifs et les Chrétiens, ou « les Gens du Livre ». L'implication de cet acte de reconnaissance est claire : la religion que ces Bouddhistes suivaient n'était pas analogue aux religions païennes polythéistes, dont les adeptes ne jouissaient point de tels privilèges. Au contraire, comme membres d'une communauté apparentée aux « Gens du Livre », ils étaient considérés, implicitement sinon explicitement, comme les bénéficiaires d'une révélation divine authentique.

Notons également qu'il y a dans la tradition juridique un débat animé quant à la question de savoir s'il faut aussi considérer les communautés auxquelles était accordé le statut de *dhimmi* comme *Ahl al-Kitāb* au sens plein du terme. Le grand juriste al-Shafi'i, le fondateur d'une des quatre écoles de loi de l'Islam sunnite, déclara que les références coraniques aux Écritures d'Abraham et de Moïse (*subḥ-i Ibrāhīm wa Mūsā* ; 87 :19), ainsi qu'aux Écritures des anciens (*ḡubur al-awwalīn*, 26 :196) pouvaient servir de base à l'argumentation que Dieu a révélé des Écritures autres que celles que le Coran mentionne spécifiquement. Il conclut qu'on pouvait aussi inclure les Zoroastriens, par exemple, dans la catégorie de *Ahl al-Kitāb*, et non seulement les traiter comme une « communauté protégée » *Ahl al-dhimma*.<sup>11</sup>

On pourrait objecter, cependant, qu'accorder une reconnaissance légale aux Bouddhistes était en fait plus politique que théologique ; que la réponse instinctive de Hajjāj et de son général résultait davantage d'un pragmatisme réaliste que d'une subtile réflexion théologique. Bien qu'un tel pragmatisme ait incontestablement joué un rôle dans cette décision historique, il convient de relever le point suivant : les savants de l'Islam ne considérèrent pas (et ne considèrent toujours pas) ce règlement « pragmatique » comme violant ou

---

<sup>11</sup> Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam—Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: CUP, 2003), p.81, citant al-Shafi'i's *Kitāb al-umm*, 4/245 et passim.

compromettant un quelconque principe théologique fondamental de l'islam. Pragmatisme et principe allaient de pair. L'argument poussant à accorder une reconnaissance légale aux Bouddhistes, une protection politique et la tolérance religieuse, est que la voie spirituelle et le code moral de la foi bouddhique dérivent d'une authentique révélation de Dieu. À supposer que les Musulmans contestent la chose, la pratique historique d'accorder aux Bouddhistes le statut de *dhimmi* ne serait alors considérée comme rien de plus que de la *Realpolitik*, au mieux, ou comme une trahison de certains principes théologiques, au pire : on se rendrait coupable d'accorder une légitimité religieuse à une fausse religion. Nous répondrons, au contraire, que les Musulmans reconnurent — d'une manière pour ainsi dire existentielle, intuitive et largement inarticulée — les Bouddhistes comme les adeptes d'une foi authentique, même si cette dernière paraissait contredire l'islam sous certains rapports majeurs ; que les premiers Musulmans lors de leurs rencontres avec le Bouddhisme notèrent de suffisantes « ressemblances de famille » entre le Bouddhisme et les « Gens du Livre » pour se sentir justifiés à étendre aux Bouddhistes les mêmes droits légaux et religieux que ceux accordés aux « Gens du Livre » ; que la décision « pragmatique » des politiciens et généraux fut en fait en harmonie avec la révélation islamique, malgré les réserves, réfutations ou dénonciations venant du préjugé populaire musulman, et malgré le peu d'ouvrages de savants musulmans rendant doctrinalement explicite ce qu'impliquait l'octroi du statut de *dhimmi* aux Bouddhistes.

Il serait utile d'examiner plus en détail les implications de cette première réponse musulmane au Bouddhisme, et de fournir une justification théologique — ou spirituelle — plus explicite pour cette réponse, laquelle formait la base de la politique officielle de tolérance vis-à-vis du Bouddhisme de la part des Musulmans du monde entier. Les conséquences de ce dialogue sauteront aux yeux. Si les Bouddhistes sont reconnus comme apparentés aux « Gens du Livre », il s'ensuit qu'il faut implicitement les inclure dans l'ensemble des communautés « sauvées », comme l'exprime le verset suivant, l'un des plus

universels du Coran : *Certes, ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, ceux qui sont Chrétiens ou Sabéens, quiconque croit en Dieu et au Jour dernier et accomplissent des actes vertueux, ceux-là trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur et ils n'éprouveront ni peur, ni affliction* (2 :62 ; répété presque mot pour mot au verset 69 de la sourate 5).

L'un de nos objectifs dans cet essai est de rendre explicite ce qui jusqu'à présent est resté largement implicite : si les Bouddhistes, comme les Juifs, les Chrétiens et les Sabéens, doivent être traités comme les « Gens du Livre », et donc placés dans la sphère des croyants mentionnés dans ce verset, il devrait être possible aux Musulmans de reconnaître les doctrines bouddhiques comme exprimant la « croyance en Dieu et au Jour dernier », et de reconnaître les actes que prescrit le Bouddhisme comme « des actes vertueux ». À la lumière des versets cités ci-dessus, il devrait être en effet possible de démontrer que l'essence du message bouddhique ne fait qu'un avec le message immuable et unique de tous les Envoyés : *Nous n'avons dépêché avant toi aucun envoyé sans lui révéler qu'« il n'y a de dieu que Moi ; alors, adorez-Moi ! »* (21 :25) ; ce verset confirme le caractère unique du message : *Tout ce qui t'est dit [Mohammed], sans exception, est cela même qui a déjà été dit aux envoyés venus avant toi* (41 :43).

S'il n'est pas possible de montrer que l'essence du message du Bouddhisme est identique à l'essence du message coranique, sans doute est-il possible de démontrer à tout le moins qu'il lui est « semblable » : *Et s'ils croient à ce qui est semblable à ce que vous croyez, ils seront bien guidés (...)* (2 :137). Et si même cela n'est pas réalisable, on est alors privé d'une grande partie de la base légalo-religieuse, ou de la logique spirituelle, de l'usage musulman conventionnel d'accorder le statut de *dhimmi* aux Bouddhistes. Car ce statut doit impliquer que, à la différence du paganisme d'origine humaine, la



religion qu'ils pratiquent est — ou à tout le moins était<sup>12</sup> — une religion authentique révélée par Dieu.

### ***Prémises coraniques du dialogue***

Notre approche du dialogue interreligieux se fonde explicitement sur ces versets coraniques clés relatifs au dialogue :

*Ô vous, les hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle. Nous vous avons constitués en peuples et en tribus pour que vous vous connaissiez mutuellement (...) (49 :13)*<sup>13</sup>

*Et parmi Ses signes il y a la création des cieux et de la terre et la diversité de vos langues et de vos couleurs. Ce sont vraiment là des signes pour ceux qui savent. (30 :22)*

*Appelle les hommes vers le chemin de ton Seigneur avec sagesse et une belle exhortation, et argumente avec eux de la meilleure façon. (16 :125)*

---

<sup>12</sup> Cette réserve est importante, car l'écrasante majorité des savants musulmans acceptent que les « Gens du Livre » sont indubitablement les récipiendaires d'une authentique révélation qui inaugure leur tradition respective, mais qu'ils n'ont pas été fidèles à cette révélation, soit par une altération délibérée de leurs Écritures (*tabriř*), soit par une dégénérescence qui est la rançon du temps. Le Bouddha lui-même fait allusion à l'inéluctabilité d'une telle dégénérescence dans de nombreuses prophéties, lesquelles donnèrent lieu à des prophéties supplémentaires cinq siècles après sa mort. Selon Edward Conze, « certaines prophéties datant du début de l'ère chrétienne ont donné 2500 ans comme durée de l'enseignement du Bouddha Śakyamuni. » E. Conze, *Buddhism—A Short History* (Oxford: Oneworld, 2000), p. 141. Ce qui importe dans l'examen d'un fond commun est la concordance au niveau des principes ; la question de savoir dans quelle mesure ces principes sont appliqués est d'un ordre tout à fait différent.

<sup>13</sup> Toutes les traductions du Coran se basent, à quelques modifications mineures près, sur la traduction de M. M. Pickthall. [N.d.tr : La traduction française des versets coraniques adoptée est généralement celle de Jean-Louis Michon ([www.altafsir.com](http://www.altafsir.com)), excepté pour les passages où les commentaires de l'auteur se rapportent plus directement aux nuances de la traduction anglaise de M. M. Pickthall.]

Le kaléidoscope de la variété humaine et des différences entre les hommes est un stimulus à la connaissance — connaissance de l'autre et connaissance de soi-même. Cette recherche de connaissance sera couronnée de succès si le dialogue se fonde sur ce qu'il y a de « plus excellent » dans notre propre foi et dans la foi de ceux avec qui on établit le dialogue :

*Ne discutez avec les Gens du Livre que pour ce qui est de plus excellent, sauf avec ceux d'entre eux qui commettent des iniquités. Dites : « Nous croyons à ce qui nous a été révélé et à ce qui vous a été révélé ; notre Dieu et votre Dieu ne font qu'Un, et nous Lui sommes soumis ». (29 :46)*

Il est explicitement fait mention ici des « Gens du Livre » — les Juifs et les Chrétiens —, mais, comme on va le voir, les limites définissant cette catégorie sont flexibles et non figées. Toutes les religions révélées peuvent figurer dans cette catégorie, qui par là même en vient à embrasser la totalité de l'humanité, étant donné qu'aucune communauté humaine n'a été privée de révélation. Les versets suivants confirment cette prémisses-clé du dialogue, soulignant l'unité intérieure du message de la religion *per se*, d'une part, et de la diversité extérieure des formes revêtant cet unique message d'autre part.<sup>14</sup>

- *Pour chaque communauté il y a un Envoyé. (10 :47)*
- *À chacun de vous [de vos communautés] Nous avons donné une Loi et une Voie. Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté, mais Il a voulu vous éprouver par ce qu'Il vous a donné [Il vous a fait tels que vous êtes]. Surpassez-vous en bonnes actions. C'est à Dieu que tous vous retournerez et Il vous éclairera sur l'objet de vos différends. (5 :48)*

---

<sup>14</sup> Voir notre *The Other in the Light of the One — The Holy Qur'an and Interfaith Dialogue* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006), pour un exposé de cette perspective.

- *Nous n'avons dépêché aucun envoyé sans qu'il parle la langue de son peuple et puisse lui exposer clairement son message. (14 :4)*

- *Nous t'avons inspiré comme Nous avons inspiré Noé et les prophètes venus après lui. Nous avons inspiré Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, les Tribus, Jésus, Job, Jonas, Aaron, Salomon, et à David nous avons donné les Psaumes. Il y a les envoyés dont nous t'avons déjà conté l'histoire et les envoyés dont nous ne t'avons pas conté l'histoire. (4 :163-164)*

- *Nous n'avons dépêché avant toi [Mohammed] aucun envoyé sans lui révéler qu' « il n'y a de Dieu que Moi ; alors, adorez-Moi ! » (41 :43).*

- *Tout ce qui t'est dit [Mohammed], sans exception, est cela même qui a déjà été dit aux envoyés venus avant toi (41 :43).*

Sur la base de ces prémisses, il devrait être possible d'avancer un argument sérieux en faveur de l'assertion que le Bouddha était un messager inspiré par Dieu, et porteur d'un message destiné à devenir le fondement d'une communauté religieuse mondiale. Il n'est pas nommément cité dans le Coran, mais à la lumière de ce qui est dit dans la sourate 4 :164, on peut avancer que le Bouddha pourrait bien être un des Envoyés non explicitement mentionnés dans la Révélation islamique. Cet argument est renforcé si l'on considère que plus de dix pour cent des habitants du globe appartiennent à la communauté inaugurée par le Bouddha ; si « pour chaque communauté il y a un Envoyé », il paraîtra logique de conclure que le Bouddha est l'Envoyé pour cette vaste communauté de croyants.

### ***Le Bouddha comme Envoyé***

Une des épithètes par lequel le Bouddha se décrit lui-même est *Tathagatā*, ce qui signifie celui qui est « ainsi venu » et également « ainsi allé ». Dans leur traduction — qui fait autorité — d'une des compilations scripturaires majeures du Canon Pāli, le *Majjhima Nikāya* (« Les Moyens Discours du

Bouddha »), Bhikku Nanamoli et Bikkhu Bodhi expliquent la double signification comme suit : « Les commentateurs pāli expliquent le terme comme signifiant « ainsi venu » (*tathā āgata*) et « ainsi allé » (*tathā gata*), c'est-à-dire celui qui *vient* parmi nous porteur du message d'immortalité où il est *allé* par sa propre pratique de la voie ». <sup>15</sup> Il vaut la peine de citer plus longuement cette description de la fonction du Bouddha, dès lors qu'elle renforce l'argument présenté plus haut que le Bouddha est en fait un des Envoyés dépêchés par Dieu à l'humanité : « Il n'est pas seulement un sage avisé ou un moraliste bienveillant, mais le dernier dans la lignée des Pleinement Illuminés <sup>16</sup>, chacun d'eux apparaissant séparément dans un âge d'obscurité spirituelle, révélant les vérités les plus profondes sur la nature de l'existence, et dispensant un enseignement (*sāsana*) grâce auquel la voie de la délivrance devient de nouveau accessible au monde. »

L'essence de cet enseignement provient de l'Illumination du Bouddha, désignée par le nom de Nibbāna (sanskrit : *Nirvāna*), et aussi Dhamma (sanskrit : *Dharma*). Ce Nibbāna est décrit dans les termes suivants, chacun d'eux étant juxtaposé à son opposé, comme autant de formes d'asservissement dont le Bouddha a affirmé qu'il avait cherché — et trouvé — la délivrance :

- La suprême sécurité non-née contre l'asservissement
- La suprême sécurité exempte de vieillesse contre l'asservissement

---

<sup>15</sup> *The Middle Length Discourses of the Buddha—A Translation of the Majjhima Nikāya* (trs. Bhikku Nanamoli & Bhikku Bodhi) (Oxford: The Pali Texts Society, 1995), p. 24.

[N.d.tr. : À notre connaissance, il n'existe qu'une seule traduction française des Moyens Discours publiée : *Majjhima Nikāya — Les Moyens Discours du Bouddha*, traduction de Jean Bertrand-Bocandé, sous la direction du Vénérable Bhikkhu Dr. W. Rahula ; Les Deux Océans, 1987, 2006. Ce volume ne reprend cependant que les 10 premiers des 152 *Suttas* que compte l'édition anglaise.]

<sup>16</sup> [Ou des « Pleinement Éveillés ».]

- La suprême sécurité inaltérable contre l'asservissement
- La suprême sécurité immortelle contre l'asservissement
- La suprême sécurité exempte de chagrin contre l'asservissement
- La suprême sécurité incorruptible contre l'asservissement<sup>17</sup>

Le Bouddha poursuit en décrivant cette illumination sous le rapport du « *Dhamma* » — comme nous le verrons plus loin, ce terme peut se traduire par des termes tels que « loi », « voie » et « norme » d'une part ; et tels que vérité ultime et réalité, de l'autre. C'est ainsi que l'illumination et la voie vers l'illumination sont virtuellement synonymes. Le Bouddha décrit ensuite le *Dhamma* comme « profond, difficile à voir et difficile à comprendre, paisible et sublime, inaccessible par le simple raisonnement, subtil, devant être l'objet d'expérience du sage. » L'essence de l'illumination reste donc incommunicable, elle ne peut être que « l'objet d'expérience » du sage, et elle est « inaccessible par le simple raisonnement ». Selon le Sûtra du Diamant : « La vérité est insaisissable et inexprimable ». <sup>18</sup> Ainsi, seuls les moyens par lesquels l'illumination peut être atteinte sont communicables. Ce contenu communicable de l'expérience d'illumination est résumé dans les « Quatre Nobles Vérités ». C'est l'exposé de ces vérités qui mit en mouvement la « Roue du *Dharma* » lors du premier sermon délivré par le Bouddha à cinq moines au parc des Gazelles à Isipatana (Bénarès). Voici ces vérités : le fait de la souffrance ; l'origine de la souffrance ; la cessation de

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 26 :18, pp. 259-260.

<sup>18</sup> *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng* (tr. A.F. Price & Wong Mou-lam) (Boston: Shambhala, 1990), p. 24.

[N.d.tr. : Pour une traduction française du Sôtra du Diamant, voir notamment « *Sôtra du Diamant et autres sôtras de la Voie médiane*, traductions du tibétain par Philippe Cornu, du chinois et du sanskrit par Patrick Carré, Librairie Arthème Fayard, 2001 ; ainsi que « *Le Sûtra du Diamant* » (version bilingue) traduit et annoté par Jin Siyan, Éditions You-Feng, Paris 2007.]

la souffrance ; la voie menant à la cessation de la souffrance. Elles sont expliquées à différents endroits et de différentes façons ; le passage suivant en donne une présentation succincte. Le Bouddha demande : « Qu'est-ce que la souffrance ? » :

La naissance est souffrance ; la vieillesse est souffrance ; la maladie est souffrance ; la mort est souffrance ; les soucis, les lamentations, les douleurs, les afflictions, les désespoirs sont souffrance ; l'union avec ce que l'on n'aime pas est souffrance, la désunion d'avec ce que l'on aime est souffrance ; ne pouvoir obtenir ce que l'on désire est souffrance ; en résumé les cinq agrégats<sup>19</sup> d'attachement sont souffrance. Ceci, ô frères, est appelé la souffrance.

Et quelle est, ô frères, l'origine de la souffrance ?

C'est le désir qui produit la renaissance et qui, lié au plaisir et à la convoitise, goûte ici et là de nouveaux délices, à savoir : le désir sensuel, le désir d'existence, de désir de non-existence. Ceci, ô frères, est appelé l'origine de la souffrance.

Et quelle est, ô frères, la cessation de la souffrance ?

C'est la cessation complète, l'extinction, l'abandon, la libération, l'affranchissement et le rejet de ce même désir. Ceci, ô frères, est appelé la cessation de la souffrance.

Et quel est, ô frères, le sentier qui mène à la cessation de la souffrance ?

C'est le noble sentier octuple qui mène à la cessation de la souffrance, à savoir : compréhension juste, pensée [ou intention] juste, parole juste, action juste, moyens d'existence justes, effort juste, attention juste, concentration juste.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Ces cinq agrégats (*skandhas*) sont : la forme matérielle, les sensations, les perceptions, les formations mentales et la conscience. Voir *The Middle Length Discourses*, op. cit., pp. 26-27 pour une explication de ces agrégats fournie par Bhikku Nanamoli et Bhikku Bodhi. Voir aussi Thich Nhat Hanh, *The Heart of the Buddha's Teaching* (Berkeley: Parallax Press, 1988), ch.23, 'The Five Aggregates', pp. 164-171.

[N.d.tr. : Ce dernier livre a été traduit en français sous le titre *Le cœur des enseignements du Bouddha*, Thich Nhat Hanh, (Pocket Spiritualités, 2007). Voir le ch. 23, « Les cinq agrégats », pp. 225-234.]

<sup>20</sup> *Ibid.*, 9.15-18, pp. 134-135. Nous avons cité la totalité des huit dimensions, alors que les traducteurs n'en mentionnent que deux séparées

Il convient de noter que la définition coranique du salut en Islam est directement liée à la cessation de la souffrance ; c'est de la souffrance de l'enfer, précisément, que l'on est en fait « sauvé » : *Certes, ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, ceux qui sont Chrétiens ou Sabéens, quiconque croit en Dieu et au Jour dernier et pratique le bien, ceux-là trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur et ils n'éprouveront ni peur, ni affliction* (2 :62) ; répété quasi mot pour mot dans la sourate 5 : 69). On pourrait se demander si les deux types de souffrance se situent sur le même plan : alors que l'idée musulmane d'éviter la souffrance est liée à l'évitement du tourment perpétuel de l'enfer, le message du Bouddha ne semble relever que de la cessation de la souffrance en ce monde. Il est certain toutefois que le message du Bouddha comporte un aspect « eschatologique » (de même qu'inversement en Islam la cessation de la souffrance comporte un aspect terrestre), et ceci ressort clairement de maints sermons où les existences posthumes sont désignées par des termes que l'on peut identifier à « célestes » et « infernales », dépendant de la nature des actes accomplis ici sur terre. En effet, le principe de la responsabilité, et de la faculté de goûter les fruits dans l'au-delà uniquement en réponse à nos actions dans l'ici-bas, était central dans la propre illumination du Bouddha. Décrivant les diverses phases de son illumination, il s'exprime comme suit :

Quand l'esprit fut ainsi fixé, purifié, nettoyé, sans tache, exempt de souillures, souple, maniable, stable et impassible, je le dirigeai vers la connaissance de la disparition et de l'apparition des êtres. Avec l'œil divin, purifié, supra-humain, je vis les êtres disparaître et apparaître, je les reconnus bas ou élevés, beaux ou laids, heureux ou malheureux, d'après les actes qu'ils avaient commis ; ces chers êtres faisant le mal par leur corps, faisant le mal par leurs paroles, faisant le mal par leurs pensées, outrageant les

---

par des points de suspension, vu que cette liste figure déjà plusieurs fois dans ce même *Sutta*.

[N.d.tr.: Voir *Les Moyens Discours du Bouddha*, op. cit., pp. 115-116. Le traducteur y donne la liste complète des huit dimensions.]

nobles êtres, ayant des vues fausses, agissant mal du fait de leurs vues fausses, à la dissolution du corps, après la mort, ils renaissent dans la déchéance, la mauvaise voie, la ruine et le monde de douleur. Mais ces êtres chers, faisant le bien par leur corps, faisant le bien par leurs paroles, faisant le bien par leurs pensées, n'outrageant pas les nobles êtres, ayant des vues justes, agissant du fait de leurs vues justes, à la dissolution du corps, après la mort, ils renaissent dans la bonne voie et les mondes célestes. C'est ainsi qu'avec l'œil divin, purifié, supra-humain, je vis les êtres disparaître et apparaître, je les reconnus bas ou élevés, beaux ou laids, heureux ou malheureux, d'après les actes qu'ils avaient commis.<sup>21</sup>

On rapportait donc au Bouddha la réalité concrète du principe du *karma*, des actions et réactions concordantes comme une part de sa véritable illumination originelle, d'où l'insistance répétée sur la nécessité de la rectitude éthique manifestée par une adhésion au Noble Sentier Octuple. Le contenu éthique du message du Bouddha est donc remarquablement semblable à celui que l'on trouve en Islam. Il y a non seulement de nombreuses correspondances entre l'éthique islamique et chacun des aspects du Noble Sentier Octuple, mais, concernant ce qui détermine fondamentalement notre vie dans l'au-delà, une indéniable similitude, centrée sur la nature de nos actions. « Ô Mes adorateurs », dit Dieu dans un *hadīth qudsī* (propos divin), « Ce ne sont que vos actes ! Je les enregistre pour vous et vous en rétribuerai en conséquence ! »<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 4.29, pp. 105-106.

[N.d.tr. : *Ibid.* (*Les Moyens Discours du Bouddha*) p. 62. ; voir aussi, entre autres, *L'enseignement du Bouddha* d'après les textes les plus anciens, Walpola Rahula (traduit de l'anglais sous la direction de l'auteur), Points/Sagesses, 1961).]

<sup>22</sup> Rapporté dans Muslim, Tirmidhī et Ibn Mājah. Voir, pour le texte anglais et arabe, *Forty Hadīth Qudsi*, choisis et traduits par E. Ibrahim and D. Johnson-Davies (Beirut: Dar al-Koran al-Kareem, 1980), p. 84.

[N.d.tr. : La traduction française est extraite du petit recueil *Les quarante Hadīths* (texte français et arabe), traduction et notes d'Azzeddine Haridi, Éditions Universel, juillet 2008, p. 68. Voir aussi *Les quarante Hadīths*



Il y a incontestablement de profondes différences entre les deux confessions pour ce qui est de la façon dont opère ce principe de la récompense posthume ou de l'ultime responsabilité : en Islam, il y a la croyance en une Divinité personnelle, Dieu en tant que Juge, qui pèse nos actions, et dans le Bouddhisme, le principe du *karma*, qui est strictement impersonnel. L'incompatibilité entre les deux perspectives relève toutefois de l'opération du principe de la responsabilité, et non du principe en lui-même. En fait, on observe en Islam les deux modes d'opération. La conception de Dieu comme Juge « personnel » est de toute évidence prédominante dans le Coran ; mais le principe complémentaire n'est nullement absent : on trouve un indice de la perspective bouddhique « impersonnelle » dans les versets coraniques suivants :

*Nous attachons son oiseau (= son destin) au cou de chaque homme. Le Jour de la Résurrection, Nous lui produirons un livre qu'il trouvera grand ouvert. [Il lui sera dit] : « Lis ton livre ! Il suffit aujourd'hui que tu fasses toi-même ton décompte » (17 :13-14).*

Même s'il y a des dizaines d'autres versets où c'est Dieu comme Juge qui est censé être celui qui détermine notre destin dans l'Au-delà, ce verset isolé montre que le principe essentiel de la responsabilité dans l'Au-delà peut s'exprimer de différentes façons. D'un point de vue bouddhique, on peut considérer le Juge théïstiquement conçu comme une manière d'exprimer l'objectivité du principe de récompense cosmique ; alors que, d'un point de vue musulman, le *karma* peut se concevoir comme une manière d'exprimer le principe selon lequel le Juge évalue tous les actes.<sup>23</sup> Qui plus est, comme on

---

(français-arabe-phonétique) de l'Imam An-Nawâwi (traduction de Hocine Seddiki), Dar Albouraq, Beyrouth, 2005, p. 99.]

<sup>23</sup> Voir l'intéressante comparaison que Sa Sainteté le Dalai Lama établit entre la vision bouddhique du *karma* et la vision chrétienne de Dieu en tant que Juge dans son *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus* (Somerville: Wisdom Publications, 1996), p. 115 et suivantes.

[N.d.tr. : Pour la traduction française de ce livre, voir *Le Dalai-Lama parle de Jésus : Une perspective bouddhiste sur les enseignements de Jésus* (J'ai lu, 2008), p. 99 et suivantes.]

le verra dans la section relative à la compassion, les deux traditions font état d'un principe qui transcende la chaîne cosmique des causes et des effets, et c'est la divine miséricorde.

Il s'ensuit que l'affinité reste au niveau du principe, ce qui peut contribuer à renforcer l'argument de base ébauché ci-dessus, et qui, nous l'espérons, s'étoffera par la suite, à savoir qu'il y a suffisamment de ressemblances entre les deux confessions pour permettre aux Musulmans d'affirmer que les Bouddhistes sont guidés par une vraie religion, une religion qui est « semblable » à l'Islam, dans le sens visé par les mots du verset suivant :

*Et s'ils croient à ce qui est semblable à ce que vous croyez, ils seront bien guidés (...) (2 :137).*

Il faut noter que ce verset suit immédiatement une des descriptions les plus détaillées de l'étendue de la mission prophétique — plusieurs prophètes sont spécifiquement nommés, puis tous les prophètes sont évoqués d'une manière générale :

*Dites : « Nous croyons en Dieu, à ce qui nous a été révélé, à ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob et aux tribus ; à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus ; à ce qui a été donné aux prophètes venant de leur Seigneur. Nous ne faisons pas de différence entre eux ; nous Lui sommes soumis » (2 :136).*

Comme on l'a noté précédemment, le verset 62 de la 2<sup>ème</sup> sourate du Coran nous enseigne que le salut dépend de la réalisation de trois principes : la croyance en l'Absolu, la responsabilité envers cet Absolu, et la conduite vertueuse en conséquence de ces croyances. À ce stade, il apparaîtra que le Bouddha a certainement enseigné les deux derniers principes ; pour ce qui est du premier, la croyance en l'Absolu, nous l'aborderons dans la deuxième partie. Si l'argument que nous y développerons est valable, il apparaîtra qu'il y a assez de motifs pour affirmer que les croyances bouddhiques sont certes suffisamment proches des croyances islamiques pour être considérées comme une guidance authentique :

*Et s'ils croient à ce qui est semblable à ce que vous croyez,  
ils seront bien guidés.*

Au point où nous en sommes, il conviendrait de procéder à une évaluation de la nature de l'illumination du Bouddha — gardant en mémoire que le terme « bouddha » signifie « l'éveillé »<sup>24</sup> — à la lumière du concept islamique de la révélation divine.

### ***La révélation vient-elle d'En haut ou de l'intérieur ?***

« Avec l'œil divin, purifié, supra-humain » : cet énoncé, extrait des *Moyens Discours* cité plus haut, est une des clefs pour comprendre le message du Bouddha et sa dialectique. L'accent sur l'aspect humain de son illumination a beau être important, il ressort clairement de cette seule citation — et on pourrait en citer bien d'autres — que c'est seulement un élément dépassant l'humain et le relatif qui peut donner lieu aux perceptions transcendantes et aux réalités spirituelles qui constituent le message du Bouddha. Autrement dit, cet énoncé nous fournit un net indice de la source transcendante de la vision dont le Bouddha jouissait, même si dans la perspective bouddhique on refuse de nommer cette source transcendante. Ce refus provient d'une crainte de réifier cette source transcendante d'illumination, c'est-à-dire de la transformer en un objet. Car il s'agit en réalité de la source suprême de toute conscience, à laquelle on ne peut en aucun cas donner un « nom » et une « forme » (*namarupa*) sans

---

<sup>24</sup> Dans certains textes mahāyāniques, ce terme « se rapporte à la réalité elle-même, et aux personnes qui sont éveillées à la réalité », selon Thomas Cleary dans son introduction à la traduction du texte mahāyānique fondamental, *The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra*, traduit du chinois par Thomas Cleary (Boulder & London: Shambhala, 1984), p. 3.

[N.d.tr. : Ce texte est connu en français sous le nom de *Sûtra de l'Ornementation fleurie*, ou *Sûtra de la Guirlande fleurie* ou de *la Guirlande de fleurs*.]

diminuer notre réceptivité vis-à-vis d'elle comme l'ultime Réalité ; étant la *substance* même de toute pensée, elle ne peut être l'*objet* de la pensée. Elle est néanmoins « objective » par rapport à la subjectivité humaine, et c'est pour cela que le Bouddha évoque l'« œil divin » qui dépasse les modes humains de cognition. L'objectivité transcendante de la source de l'illumination se révèle par la conscience immanente de l'illuminé, le « Bouddha », et en tant que celle-ci.

À première vue, il pourrait sembler que la conception islamique de la prophétie (*nubuwwa*) contredise la conception bouddhique de l'illumination (*bodhi*). En Islam, la fonction de la prophétie échoit à des individus particuliers, choisis par Dieu, et personne ne peut aspirer au statut de la prophétie, ou participer à sa fonction. Dans le Bouddhisme, en revanche, il est déclaré que ce n'est pas une « divinité » externe et objective qui accorda l'illumination au Bouddha ; elle surgit de sa substance la plus intime, et son état d'illumination est en principe accessible à tous. C'est ce point de vue qu'exprime succinctement le passage suivant du Canon Pāli :

« Soyez donc vos propres lampes, ô Ananda. Soyez votre propre refuge. Ne cherchez pas de refuge hors de vous-même. Attachez-vous fermement à la Vérité comme lampe. Attachez-vous fermement à la Vérité comme refuge (...) ce sont eux, Ananada, qui atteindront la Hauteur suprême. »<sup>25</sup>

L'idée de ne pas chercher de « refuge hors de soi-même », et d'être son propre refuge semble contredire l'insistance coranique sur la totale dépendance de Dieu et de Sa révélation véhiculée par Son Prophète élu. Toute tentative d'indépendance est sévèrement condamnée :

*Lis, au Nom de ton Seigneur qui a créé, a créé l'homme à partir d'un grumeau. Lis ! Car ton Seigneur est le Généreux par excellence, Celui qui a enseigné au moyen du calame, a fait connaître à l'homme ce qu'il ne connaissait pas. Et pourtant, voici que l'homme se rebelle dès*

---

<sup>25</sup> Ananda K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (New Jersey: Citadel Press, 1988) p. 77.

*qu'il s'estime indépendant. Certes, c'est vers ton Seigneur qu'est le retour (96 :1-8).*

On peut cependant arguer que l'illumination du Bouddha comprend deux aspects, l'un qui lui était propre, et l'autre qui est universellement accessible. On peut en fait considérer le premier aspect comme la source de sa « prophétie », pour utiliser le langage islamique, le « message » ou *sāsana* qui forma le fondement de la tradition bouddhique ; sous ce rapport, aucun autre sage ou « prophète » n'est concevable dans la tradition bouddhique, et aucun ne peut atteindre son statut quant à ce qu'on appellerait en Islam sa *risāla*, son message. Quant au second aspect, l'illumination qu'il a atteinte fut effectivement rendue accessible en principe à tous ceux qui suivirent ses enseignements ; ceci correspond à ce qu'en Islam on appelle *walāya*, la conscience sanctifiée. Le Prophète était à la fois *rasūl* et *walī*, Envoyé et saint ; sous le rapport du premier, son statut est unique, et nul ne peut y aspirer ; sous le rapport du second, celui qui n'aspire pas à la sanctification néglige la signification du prophète comme modèle et exemple à suivre : *Vous avez désormais dans l'Envoyé de Dieu un bel exemple (33 :21).*

En d'autres termes, alors que le message spécifique qui définit la fonction prophétique n'est en fait accordé qu'à lui seul, sa sainteté, en revanche, peut être en principe objet d'aspiration pour tous ceux qui suivent sa *Sunna* ; en effet, l'imitation du Prophète culmine pour les saints les plus élevés dans une réelle participation, au moins à un certain degré, à la propre sainteté du Prophète, sa *walāya* étant la source de la *walāya* des saints. Les « amis de Dieu » (*awliya' Allāh*) sont donc des saints, mais non des prophètes. Ce sont des êtres illuminés, mais non des envoyés de Dieu.

On pourrait objecter ici que cette illumination constitue précisément la révélation dont le Bouddha eut l'expérience, et que cette survenue de l'illumination à partir de l'intérieur ne peut être assimilée à la descente (*tanzīl*) de la révélation venant d'En Haut. Dans le premier cas, argumentera-t-on, la connaissance acquise vient de soi-même, à quelque niveau de

conscience que ce soit, et est donc subjective ; dans le second cas, la connaissance accordée vient de l'extérieur, et est donc objective. Qui plus est, chez l'un, il n'y a pas mention d'une divinité, mais seulement d'une dimension plus profonde du soi, alors que chez l'autre, toute allusion au fait que la révélation aurait quelque chose à voir avec la personne du Prophète est hérétique.

On peut résoudre ce dilemme à l'aide de deux principes fondamentaux : le premier, que nous avons déjà mentionné ci-dessus, relève de ce que le Bouddha a appelé l' « œil divin », et le second, la notion fondamentale d'*anattā*, le « non-soi ». En bref, la doctrine d'*anattā* est connue comme l'une des trois « caractéristiques » de la doctrine bouddhique, les deux autres étant *dukkha* (la souffrance) et *anicca* (l'impermanence). Ces trois « caractéristiques » de l'existence complètent les quatre nobles vérités, et expliquent en particulier le mécanisme de la souffrance : ce qui souffre n'est pas un soi permanent, mais les divers agrégats périssables dont l'individu est composé ; ces agrégats s'attachent à des objets qui eux aussi sont périssables : leur impermanence même garantit que les agrégats de l'être attachés à ces objets feront l'expérience du phénomène de la souffrance.

Concernant *anattā*, le Bouddha explique à son disciple Ananda la signification de la déclaration « le monde est vide » de la façon suivante : « ...il est vide, Ananda, d'un soi, ou de quelque chose de la nature d'un soi. Et qu'est-ce qui est ainsi vide ? Les cinq sièges des cinq sens, le mental, et le sentiment qui se rapporte au mental : tout cela est vide d'un soi ou de quelque chose qui ressemble à un soi. »<sup>26</sup>

En bonne logique bouddhique, il devrait immédiatement sauter aux yeux qu'en l'absence d'un « soi » permanent, durable, l'homme Gautama ne peut être accusé d'avoir amené à la surface de sa conscience spécifique rien qui réside dans les profondeurs les plus intimes de *son soi*. Comme on le verra sous peu, un principe fondamental de la croyance

---

<sup>26</sup> *Samyutta Nikāya*, 4 :54, cité in *ibid.*, p. 98.

bouddhique est que tous les *dharma*s individuels sont sans fondement, vides, illusoires. Ceci s'applique avant tout au soi individuel. Seul *Le Dharma*, transcendant absolument l'individu, est réel. Nous disons « absolument », car les deux domaines — tel ou tel *dharma* d'une part, et le *Dharma* comme tel, de l'autre — sont incommensurables, comme la différence entre la lumière et les ténèbres.

Si l'illumination du Bouddha lui a appris que le soi empirique est une illusion, la source de cette illumination ne peut être de toute évidence le soi empirique, car celui-ci est rendu illusoire à la lumière de cette illumination même. Le soi relatif ne peut révéler la relativité du soi. La « révélation » de cette relativité doit au contraire provenir de quelque chose d'absolu, ce « quelque chose » étant seul capable de révéler que le soi est illusoire, et ce « quelque chose » ne peut être que le principe objectif d'où toute conscience, toute vie et tout être émanent.<sup>27</sup> Ce principe doit radicalement transcender l'homme particulier, Gautama Śākyamuni. Autrement dit, nous en arrivons à la conclusion inéluctable que Gautama, comme être humain, n'a pu atteindre son illumination qu'en vertu d'un principe objectif transcendant infiniment sa propre humanité, que ce principe objectif est la source de toute révélation, et qu'en Islam on appelle ce principe *Allāh*. On peut ensuite distinguer entre l'illumination en soi, et le contenu spécifique ou le « message » — la *risāla* — véhiculé par cette illumination, lequel est un moyen pouvant aider d'autres à réaliser eux-mêmes l'illumination.

« Les conquérants sont les maîtres de moyens variés et multiples par lesquels le Tathāgata révèle la lumière suprême

---

<sup>27</sup> Voir Marco Pallis, 'Is There Room for Grace in Buddhism?' dans son *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), pp. 52-71, pour un argument décisif démontrant que la « grâce » est strictement implicite dans les enseignements bouddhiques.

[N.d.tr. : Pour la traduction française, voir Marco Pallis, « Le Bouddhisme fait-il une place à la grâce ? » dans *Lumières bouddhiques*, traduit par Roger Du Pasquier (Fayard, 1983), pp. 97-128.]

au monde des dieux et des hommes — moyens adaptés à leur tempérament et à leurs préjugés. »<sup>28</sup>

À la lumière de ce que nous venons d'exposer, nous pouvons interpréter ce verset du *Saddharmapundarika Sūtra* comme suit : la révélation du Tathāgata est la révélation de la nature de Bouddha (*Buddhadhātu*), le principe, et non l'homme Śākyamuni ; c'est la révélation de l'Absolu, laquelle est accordée aux communautés humaines sous la forme d'un *sāsana* (« enseignement ») communiqué par un *upāya* (« un moyen habile »<sup>29</sup>) adapté à leurs conditions. Thomas Cleary, commentant l'« infinité et l'éternité du Bouddha », écrit ce qui suit : « Des guides illuminés proposent divers enseignements aux gens conformément à leurs besoins, possibilités et conditions (...). Ce principe d'adaptation et de prescription spécifique est connu sous l'expression 'habileté [dans le choix] du moyen'. » Ce principe nous rappelle la perspective coranique :

*Nous n'avons dépêché aucun envoyé sans qu'il parle la langue de son peuple et puisse lui exposer clairement son message (14 :4).*

Étant donné ces prémisses, il devrait être possible aux Musulmans d'avancer un argument sérieux en faveur de l'assertion que le Bouddha fut un « envoyé de Dieu », aussi grande que soit la réticence des Bouddhistes eux-mêmes à l'égard d'une telle désignation. En faisant de la sorte, ils refléteront le fait que maints Bouddhistes sont capables de reconnaître dans le Prophète Mohammed l'un des individus dans la mission de qui la fonction de *Dharma-kāya*<sup>30</sup> s'est manifestée — même si bon nombre de Musulmans eux-mêmes se montreront réticents à l'égard d'une telle dénomination. Selon Suzuki :

---

<sup>28</sup> *Saddharmapundarika Sūtra* 2: 36 and 73 ; cité dans Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, op. cit., p. 159.

<sup>29</sup> [N.d.tr. : « un expédient salvifique » ou un « stratagème salvateur ».]

<sup>30</sup> Littéralement : le corps du *Dharma*. Nous aborderons cet important concept plus loin.



« Percevant une incarnation du *Dharmakāya* dans chaque guide spirituel, sans considération pour sa nationalité et la foi qu'il professe, les mahāyānistes reconnurent un Bouddha en Socrate, Mohammed, Jésus, François d'Assise, Confucius, Lao Tseu, et bien d'autres. »<sup>31</sup>

### ***Le Dalāi Lama et la dynamique du dialogue***

Revenons-en finalement au verset coranique cité ci-dessus, et dont l'importance pour le principe et la pratique du dialogue interreligieux ne saurait être surestimée :

*À chacun de vous [de vos communautés] Nous avons donné une Loi et une Voie. Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté, mais Il a voulu vous éprouver par ce qu'Il vous a donné [Il vous a fait tels que vous êtes]. Surpassez-vous en bonnes actions. C'est à Dieu que tous vous retournerez et Il vous éclairera sur l'objet de vos différends. (5 :48)*

Ce verset nous enjoint à nous engager dans une « saine émulation » avec ceux dont les voies sont différentes de la nôtre : les différences font elles-mêmes partie du fondement de l'émulation. Mais l'émulation est en rapport avec les *bonnes actions*, *khayrāt*, et il n'y a aucune dispute ni désaccord sur la nature de la bonté : elle est immédiatement reconnaissable, aussi différents que soient les processus par lesquels elle se manifeste. Le dialogue entre les croyants des différentes religions, de ce point de vue, doit engendrer une saine émulation visant à la « bonté », laquelle est toujours et partout la même, aussi différents que soient les points de départ religieux. Cette vision coranique de la raison d'être et du but du dialogue est en profonde résonance avec les objectifs indiqués par Sa Sainteté le Dalāi Lama. Dans ses nombreux écrits et discours, le Dalāi Lama souligne non seulement que les diverses religions doivent rester fidèles à leurs traditions respectives, mais aussi qu'elles doivent toutes, sans exception, tendre à des valeurs qui sont de toute évidence des *khayrāt*, autant de formes de bonté. Alors que les religions du monde

---

<sup>31</sup> D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p. 63 ; cité dans *ibid.*, p. 159.

sont très différentes les unes des autres sous le rapport des doctrines philosophiques, il écrit,

pour ce qui est de l'entraînement de l'esprit, toutes les religions sont identiques. Elles détiennent le même potentiel de transformation de l'esprit humain, comme l'indique nettement le fait que toutes les grandes traditions religieuses véhiculent un message d'amour, de compassion, de pardon, de contentement et d'autodiscipline. »<sup>32</sup>

Il renforce le concept coranique de l'« émulation » spirituelle dans son important exposé « Harmonie, dialogue et méditation » qu'il donna à la célèbre « Gethsemani Encounter » qui rassembla dans le dialogue des moines chrétiens et bouddhistes en juillet 1996 à Gethsemani dans le Kentucky. Tout en exhortant l'ensemble des participants à éviter la tentation de se livrer à de la « réclame » pour leur propre tradition, et de se garder d'une certaine sorte d'émulation malsaine, il maintient néanmoins :

Mais je pense que nous devons avoir une sorte d'émulation constructive. Les Bouddhistes doivent mettre ce qu'ils croient en pratique dans la vie quotidienne ; et nos frères et sœurs chrétiens doivent aussi mettre leurs enseignements en pratique dans la vie quotidienne.

L'application de la foi est centrale à la vision du Dalai Lama du pouvoir transformateur de la « pratique » ; c'est dans la mesure où l'

on désire de chaque côté être de meilleurs pratiquants que l'émulation entre soi est constructive et non destructive.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> His Holiness, the Dalai Lama, *The Many Ways to Nirvana* (London : Hodder and Stoughton, 2004), p. 5.  
[N.d.tr. : Cet ouvrage a paru en français sous le titre : *Les chemins de la félicité* (Pocket/spiritualité, 2004. L'extrait, dont nous avons légèrement modifié la traduction, se trouve à la page 19.]

<sup>33</sup> His Holiness, the Dalai Lama, 'Harmony, Dialogue and Meditation', in D.W. Mitchell, J. Wiseman (eds.) *The Gethsemani Encounter* (New York : Continuum, 1999), p. 49.

Pour le Dalai Lama, le processus même par lequel on approfondit la pratique de sa propre tradition illumine la vérité et la sagesse des autres traditions. Car l'« expérience spirituelle » qui fait suite à une pratique approfondie nous rend capables de

voir la valeur des autres traditions. C'est pourquoi, pour promouvoir l'harmonie religieuse, il nous faut examiner sérieusement notre propre tradition, et la mettre en pratique autant que possible.<sup>34</sup>

Si, en revanche, on se limite aux aspects purement théoriques de sa propre tradition, les valeurs qui rassemblent les êtres humaines dans la bonté seront éclipsées par des coagulations dogmatiques :

Toutes les religions enseignent un message d'amour, de compassion, de sincérité et d'honnêteté. Chaque système cherche à sa manière à améliorer notre vie à tous. Or si nous mettons trop l'accent sur notre propre philosophie, religion ou théorie, nous attachant trop à elle, et si nous tentons de l'imposer à d'autres, des difficultés en résulteront. Fondamentalement, tous les grands maîtres, y compris Gautama Bouddha, Jésus-Christ, Mohammed et Moïse, étaient motivés par le seul désir d'aider leurs semblables. Ils ne cherchaient à obtenir rien pour eux-mêmes, ni à créer davantage de désordre dans le monde.<sup>35</sup>

Le message du Dalai Lama sur le dialogue — sur la dynamique spirituelle sous-jacente au vrai dialogue — est à la fois éthiquement simple et spirituellement profond, éminemment praticable et philosophiquement irréfutable : si vous donnez vie, à l'intérieur de vous-même, aux valeurs

---

<sup>34</sup> *The Many Ways to Nirvana*, op. cit., p. 83.

[N.d.tr. : Voir la note 32 ; l'extrait se trouve à la page 96.]

<sup>35</sup> His Holiness, the Dalai Lama, *Widening the Circle of Love* (tr. Jeffrey Hopkins), (London, Sydney, etc. : Rider, 2002), p. 4.

[N.d.tr. : Cet ouvrage a paru en français sous le titre : *Leçons d'amour — Comment élargir le cercle de nos relations affectives* (Pocket/spiritualité, 2008). L'extrait, dont nous avons légèrement modifié la traduction, se trouve aux pp. 15-16.]

fondamentales de votre propre religion, vous ne vous changerez pas seulement vous-même, vous changerez le monde :

Par votre bienveillance envers les autres, votre esprit et votre cœur s'ouvriront à la paix. Élargir cette ambiance intérieure à la communauté qui vous entoure apportera l'unité, l'harmonie et la coopération ; étendre la paix plus loin encore, aux nations, puis au monde, apportera confiance mutuelle, respect mutuel, échange sincère et contribuera avec succès aux efforts à résoudre les problèmes mondiaux. Tout cela est possible. Mais il faut commencer par nous changer nous-mêmes. Chacun de nous porte la responsabilité de l'humanité.<sup>36</sup>

Ceci nous rappelle le verset coranique :

*Dieu ne change rien à l'état de choses dans lequel se trouvent les hommes tant que ceux-ci ne changent pas ce qui est en eux-mêmes (13 :12).*

Le passage suivant peint une image convaincante de la puissance de la dynamique « dialogique » qui est déclenchée par la *pratique* sincère et sans cesse approfondie de notre propre foi. Ceux qui ont réalisé les valeurs les plus profondes de leur propre foi, le Dalaï Lama les nomme à de nombreuses reprises des « pratiquants », ceux qui, parallèlement aux dimensions philosophiques, s'engagent dans les dimensions méditatives de leur foi ; et ce sont eux qui constituent les partenaires les plus efficaces dans un dialogue authentique :

Je suis convaincu que si la prière, la méditation et la contemplation<sup>37</sup> sont associées journallement, l'effet sur l'esprit et le cœur du pratiquant n'en sera que plus grand. La pratique religieuse vise en priorité à une transformation intérieure du pratiquant, à le faire passer d'un état d'esprit indiscipliné, rebelle, dispersé, à un état qui soit discipliné,

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

[N.d.tr. : Voir la note précédente.]

<sup>37</sup> Par le terme « contemplation », le Dalaï Lama entend ici et dans la plupart des autres contextes que nous avons lus, les aspects analytiques ou philosophiques de la tradition.

dompté, et équilibré. Une personne qui a développé la faculté de focaliser parfaitement son esprit sur un point aura forcément plus de facilité à atteindre cet objectif. Quand la méditation fait partie intégrante de votre vie spirituelle, vous êtes capable de réaliser cette transformation intérieure de manière plus efficace. Parvenu à ce nouvel état, vous découvrirez ensuite, en suivant votre propre tradition spirituelle, qu'une sorte d'humilité naturelle éclot en vous, qui vous permet de mieux communiquer avec les adeptes d'univers culturels et de traditions religieuses différents. Vous êtes en meilleure position pour apprécier la valeur et la richesse des autres traditions parce que vous avez vu cette valeur en vous plaçant à l'intérieur de votre propre tradition.<sup>38</sup>

Le Dalai Lama ajoute ensuite un point d'une valeur inestimable pour la compréhension et le dépassement de la psychologie sous-jacente au fondamentalisme religieux ; ce qu'il dit implique que cette sorte de fondamentalisme ou d'exclusivisme résulte d'une incapacité, non seulement à comprendre d'autres religions, mais aussi à sonder la profondeur de la sienne propre :

Les gens ressentent souvent des sentiments d'exclusivisme à l'égard de leurs croyances religieuses — ma voie est la seule véritable — d'où naît l'appréhension de créer des liens avec d'autres personnes de religions différentes. Je pense que le meilleur moyen de vaincre cette force est de faire l'expérience de la valeur de sa propre voie par une vie méditative, ce qui permet ensuite de voir la valeur et le prix des autres traditions.

C'est donc au niveau de la pratique, à la fois éthique et spirituelle, que le Dalai Lama voit les religions du monde se réunir dans l'harmonie, tout en maintenant leur propre identité spécifique. Fermement opposé à tout syncrétisme, et à toute tentative de dissoudre les traditions religieuses dans une religion universelle, il nous invite plutôt à participer

---

<sup>38</sup> *The Good Heart*, op. cit., p. 40.

[N.d.tr. : Voir *Le Dalai-Lama parle de Jésus : Une perspective bouddhiste sur les enseignements de Jésus* (J'ai lu, 2008), op. cit., pp. 79-80.]

activement à une vision d'harmonie universelle fondée sur l'esprit de sagesse et de compassion qui émane du cœur :

Je crois que le but de toutes les grandes traditions religieuses n'est pas de construire de grands temples à l'extérieur, mais de créer des temples de bonté et de compassion *à l'intérieur*, dans nos cœurs. Toutes les grandes religions ont cette faculté. Plus nous aurons conscience de la valeur et de l'efficacité des autres traditions religieuses, plus profonds seront le respect et la vénération que nous leur porterons. Voilà le bon chemin à suivre si nous voulons promouvoir une compassion véritable et un esprit d'harmonie entre les religions.<sup>39</sup>

Dans ce qui suit, nous nous proposons d'apporter une humble contribution à cette vision stimulante de l'harmonie interreligieuse, en mettant en lumière le fond commun, spirituel et éthique, sous-jacent aux religions de l'Islam et du Bouddhisme.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.  
[N.d.tr. : *Ibid.*, pp. 78 et 80.]

DEUXIEME PARTIE — L'UNITE : LE PLUS GRAND  
COMMUN DENOMINATEUR

**La conception de l'Un**

*Dis : Lui, Dieu, est Un !  
Dieu, Celui qui Se suffit à Lui-même, imploré par tous,<sup>40</sup>  
Il n'engendre pas et Il n'est pas engendré,  
Et Il n'a pas d'égal. (Coran 112 :1-4)*

« Il y a, ô moines, un non-né, non-devenu, non-fait, non-composé ; et si, ô moines, ce non-né, non-devenu, non-fait, non-composé n'existait pas, il n'y aurait point d'échappée possible pour ce qui est né, devenu, fait, composé.

Mais puisqu'il y a, ô moines, un non-né, non-devenu, non-fait, non-composé, ainsi peut s'échapper ce qui est né, devenu, fait et composé. » (*Udāna*, 80-81)<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Cette traduction plutôt prolixie [en anglais : *the Self-Sufficient Besought of all*] du simple mot arabe (qui est un des Noms de Dieu) *al-Samad* est proposée par Martin Lings (*The Holy Qur'an—Translations of Selected Verses* (Royal Aal al-Bayt Institute & The Islamic Texts Society, 2007), p. 200. La traduction de Lings rend pleinement justice aux deux connotations fondamentales du Nom : *al-Samad* est absolument autosuffisant, d'une part, et pour cette raison même, est éternellement imploré par tous les autres êtres, d'autre part. Voir al-Rāghib al-Isfahānī's, classical dictionary of Qur'ānic terms, *Mu'jam mufradāt alfāz al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), p. 294.

<sup>41</sup> *Buddhist Texts Through the Ages*, eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley (Oxford: Bruno Cassirer, 1954), p. 95.  
[N.d.tr. : Pour la traduction française de l'*Udāna*, voir notamment : *Aux sources du Bouddhisme*, de Lilian Silburn, Fayard, 1997.]

La juxtaposition de ces deux citations scripturaires nous montre la possibilité d'affirmer que l'ultime Réalité dont témoignent l'Islam et le Bouddhisme est une seule et même chose. On pourrait se poser la question suivante : Cela même qui est décrit comme absolument Un dans le Coran, est-il métaphysiquement identique à ce que le Bouddha décrit comme « non-composé » ?

Jetons un coup d'œil sur la façon dont cette unité est décrite dans l'Islam, avant de la comparer au « non-composé » dans le Bouddhisme. Le premier témoignage de l'Islam « pas de divinité si ce n'est la seule Divinité » peut se comprendre comme signifiant non seulement qu'il n'y a qu'un Dieu par opposition à plusieurs, mais aussi qu'il n'y a qu'une Réalité absolue et permanente — toutes les autres réalités étant relatives et éphémères, dépendant totalement de cette Réalité Une pour leur existence :

*Tout ce qui est sur terre est voué à disparaître (fān); mais subsiste (yabqā) la Face de ton Seigneur, Maître de la Majesté et de la Munificence (55 :26-27).*

C'est ainsi que ce premier témoignage en vient à signifier, en termes métaphysiques : « Pas de réalité si ce n'est la seule Réalité ». Les faux « dieux » du paganisme ne sont pas simplement des idoles de bois et de pierre, elles sont aussi, et plus fondamentalement, autant de visions erronées de la réalité, autant d'erreurs au niveau de la pensée. Ce mode épistémologique d'affirmation du *tamhīd*, ou de l'unité de Dieu, avec son corollaire, l'exclusion du *shirk*, ou de l'idolâtrie, peut révéler sa profonde résonance avec cette simple assertion du Bouddha qui figure dans le tout premier chapitre du *Dhammapada* :

« Ceux qui pensent que l'irréel est, et pensent que le Réel n'est pas, n'atteindront jamais la Vérité, perdus qu'ils sont dans la voie de la pensée fausse.



« Mais ceux qui savent que le Réel est, et savent que l'irréel n'est pas, atteindront en fait la Vérité, en sécurité sur la voie de la pensée juste. »<sup>42</sup>

Cette assertion fait écho au premier témoignage de l'Islam, compris de façon métaphysique ou épistémologique, plutôt que simplement théologique. Elle fait également écho au verset du Coran :

*Pas de contrainte en religion ! Désormais la direction droite se distingue de la divagation. Celui qui rejette [litt. « ne croient pas » : yakṣur] les faux dieux et qui croit en Dieu a saisi l'anse la plus solide, qui n'a pas de fêlure (2 :256).*

### ***Le non-né***

Il est possible de discerner dans les paroles du Bouddha extraites de l'*Udāna* deux affirmations, temporelle l'une et substantielle l'autre, sur l'unité de l'ultime Réalité. Nous tenterons pour l'instant d'aborder l'aspect temporel ; l'aspect substantiel, relatif à la distinction entre le composé et le non-composé, sera abordé plus loin. Sous le rapport du temps, donc, le « non-né » et le « non-devenu » peuvent se comprendre comme désignant une réalité ou une essence qui, étant au-dessus et au-delà de la condition temporelle, est par la force des choses l'origine de cette condition ; c'est de ce « non-devenu » que tout devenir tire son origine. Ce degré non nommé de réalité est donc en résonance explicite avec la façon dont *Allāh* est décrit comme n'étant pas engendré (112 :3) ; et on peut y discerner une relation implicite avec certaines dimensions de la Réalité divine, en particulier, « le Premier », *al-Anmal*, et « le Créateur », *al-Mubdī*.

Ces qualités d'*Allāh* impliquent théologiquement bien davantage que ne le fait la simple référence du Bouddha à ce qui est « non-né », inutile de le préciser, étant donné que dans la théologie islamique, chacun des Noms désigne un attribut

---

<sup>42</sup> *The Dhammapada—The Path of Perfection* (tr. Juan Mascaró) (Penguin: Harmondsworth, 1983), I,11-12.

d'*Allāh*. La seule substance ontologique de tous les Noms est *Allāh*, ce qui est « Nommé » par les Noms ; chaque Nom n'implique donc pas seulement la qualité particulière qu'il désigne, mais aussi *Allāh* comme tel, et par là même tous les autres « quatre-vingt-dix-neuf » Noms d'*Allāh*, tel que « le Créateur », « le Juge », « le Maître », « le Conquérant » etc. Certains de ces attributs seront étrangers à la conception bouddhique de ce qu'on entend par le « non-né ». Alors que certains Bouddhistes peuvent se sentir obligés de nier la croyance en une divinité possédant de telles qualités, d'autres, suivant l'exemple du Bouddha, préféreront garder le silence plutôt que d'affirmer ou de nier ces qualités. Nous constatons ici un clivage majeur, et sans doute infranchissable, entre les doctrines des deux croyances sur le plan de la théologie. Sur le plan de la métaphysique cependant, et même sur celui de la psychologie mystique, on pourrait se demander s'il n'est pas possible d'interpréter de manière positive les silences du Bouddha à la lumière de sa nette affirmation de l'Absolu comme ce qui est « non-né, non-devenu, non-fait, non-composé » ; si tel est le cas, son « non-théisme » ne sera pas interprété comme niant l'Essence de l'Absolu transcendant tous les attributs, mais plutôt comme ignorant méthodiquement tout attribut pouvant être affirmé de cet Absolu — c'est-à-dire ignorant la Divinité personnelle en faveur d'une focalisation exclusive sur l'Essence supra-personnelle. Si, en revanche, on interprète ses silences de manière négative, c'est-à-dire comme s'ils impliquaient une négation des choses au sujet desquelles il resta silencieux, on fera par là même de son « non-théisme » un « athéisme », une négation à la fois de la Divinité personnelle et de l'Essence supra-personnelle que cette Divinité implique et sans laquelle elle n'a pas d'existence.

Nul ne peut nier que la doctrine du Bouddha est non-théiste : il n'y a pas de Divinité personnelle jouant le rôle de Créateur, Révéléateur et Juge dans le Bouddhisme. Mais affirmer que la doctrine du Bouddha est « athée » reviendrait à attribuer au Bouddha un rejet et une négation explicites de l'Absolu — ce que l'on ne trouve nulle part dans ses

enseignements. La citation de l'*Udāna* (80-81) que nous avons mentionnée plus haut, ainsi que plusieurs autres versets du Canon Pāli que l'on pourrait citer également, établit clairement que le Bouddha concevait effectivement l'Absolu, et que cet Absolu est affirmé comme l'ultime Réalité vers laquelle il faut « s'échapper ». Il y a une conception — et par conséquent une affirmation — de cette Réalité, aussi « minimaliste » qu'elle soit comparée à la conception théologique plus détaillée que l'on trouve en Islam. La présence d'une conception et d'une affirmation de l'Absolu ne permet guère de qualifier la doctrine bouddhique d'athée.

On a évoqué ci-dessus la psychologie mystique. Celle-ci est liée à l'usage du terme « s'échapper » dans *Udāna* 80-81. On rappellera que le *Nirvāna* tel que le décrit le Bouddha était entièrement abordé du point de vue d'une échappée de l'asservissement vers la sécurité suprême.

- La suprême sécurité non-née contre l'asservissement
- La suprême sécurité exempte de vieillesse contre l'asservissement
- La suprême sécurité inaltérable contre l'asservissement
- La suprême sécurité immortelle contre l'asservissement
- La suprême sécurité exempte de chagrin contre l'asservissement
- La suprême sécurité incorruptible contre l'asservissement<sup>43</sup>

Tout le but de présenter la réalité du non-composé — du non-vieillissant, de l'inaltérable, de l'immortel, de l'exempt de chagrin et de l'incorruptible — est de s'échapper de ce qui est composé, sujet à la vieillesse, à la mort, au chagrin et à la corruption. Autrement dit, le Bouddha ne se préoccupait pas

---

<sup>43</sup> *The Middle Length Discourses*, op. cit., 26 :18, pp. 259-260.

en premier lieu de décrire les divers degrés de l’Absolu en mode théologique, mais plutôt de souligner le besoin impérieux de s’échapper vers l’Absolu ; c’est-à-dire, de s’échapper des douloureuses illusions du relatif — le composé — en direction de la réalité béatifique de l’Absolu, qui est le *Nirvāna*. On perçoit ici une résonance avec des versets du Coran tels que ceux-ci :

*... toute vaste qu’elle fût, la terre paraissait exiguë tandis que leur âme était contractée. Ils pensaient qu’il n’existe aucun refuge contre Dieu, si ce n’est Lui-même (9 :118) ; ... Fuyez donc vers Dieu (51 :50).*

Du point de vue de ces versets, ce qui importe est l’urgence de fuir le monde du péché et de la souffrance vers l’unique refuge, celui de l’Absolu. Dans une situation d’extrême urgence, nous ne demandons pas de subtiles définitions de ce qui va nous sauver. C’est cette urgence que les enseignements bouddhiques abordent directement ; c’est elle qui détermine les modalités et le langage du message du Bouddha ; et c’est elle qui fournit une réponse à la question qui empoisonne le dialogue entre Musulmans et Bouddhistes : pourquoi, demandent les Musulmans, les Bouddhistes nient-ils l’existence d’un Créateur ? Nous dirons tout d’abord qu’une telle négation va bien plus loin que ne le fit le Bouddha lui-même ; et ensuite, que la raison pour laquelle il choisit de ne pas parler d’un tel Dieu-Créateur devient plus intelligible si l’on tient compte du contexte des enseignements du Bouddha. En premier lieu, le fait que le Bouddha refusa dans l’ensemble de parler du processus par lequel les éléments « composés » s’assemblent dans le monde que nous voyons autour de nous n’implique pas nécessairement la négation de l’existence objective d’une dimension de l’Absolu que l’on peut appeler « le Créateur ». Le silence du Bouddha faisait partie de sa « rhétorique mystique », pourrait-on dire : l’accent dialectique de ses enseignements était mis sur l’échappée de la souffrance liée au monde composé, plutôt que sur la compréhension du processus cosmologique par lequel on devient esclave de ce monde composé. Examinons d’un peu plus près cette rhétorique mystique.

### *La dialectique bouddhique*

Ce mode rhétorique ou dialectique doit se comprendre en référence à la nature spécifique du monde ambiant dans lequel le Bouddha promulgua son message. Comme nous l'avons vu plus haut, le Coran nous dit : *Nous n'avons dépêché aucun envoyé sans qu'il parle la langue de son peuple et puisse lui exposer clairement son message (14 :4)*. La « langue » du peuple du Bouddha doit se comprendre dans le sens plus étendu du contexte religieux et culturel de l'Inde de son époque. Ce contexte se définissait comme une culture brahmanique largement pharisaïque et formaliste, où l'un des obstacles majeurs au salut effectif était une préoccupation avec la nature supposée « éternelle » de l'âme. La transcendance du Soi absolu (*Paramātman*) se perdait de vue parmi des assertions stéréotypées et unilatérales de l'immanence du Soi absolu dans le soi relatif (*jīvātman*), ce qui résultait en un amoindrissement du sens de la totale altérité du Soi absolu vis-à-vis de la relativité du soi humain. L'immanence avait détrôné la transcendance ; on confondait l'immortalité de l'âme avec l'éternité de l'Absolu. Si le salut s'était réduit aux yeux des « éternalistes » à une insouciance auto-projection dans l'éternité, il était totalement rejeté par les « annihilationnistes » comme un désir chimérique de la part de ceux qui ne pouvaient accepter la dure réalité du néant : plus rien de l'âme ne subsiste après la mort, selon ces annihilationnistes, elle périt avec le corps.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Pour une description détaillée du milieu religieux où vivait le Bouddha, ainsi que des opinions des « éternalistes » (*sassata-dīthīyo*) et des « annihilationnistes » (*uccheda-dīthīyo*), voir K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1963), pp. 21-168. Et pour un résumé succinct des opinions spéculatives que ne partageait pas le Bouddha, voir le dialogue entre ce dernier et le vagabond Vacchagotta dans le Sutta 72 (*Aggīvacchagotta*) in *The Middle Length Discourses*, op. cit., pp. 590-594.

[N.d.tr. : Pour une source en français, voir entre autres à ce sujet *L'enseignement du Bouddha*, chapitre « La doctrine du non-Soi, *Anatta* », op. cit. pp. 82-87.]

Comme la citation suivante extraite d'un texte chinois de l'école de la Voie du Milieu<sup>45</sup> nous l'apprend, il ne s'agit pas d'affirmer une position à l'exclusion de l'autre, mais plutôt de chercher à découvrir une « voie du milieu »<sup>46</sup> entre les deux :

Voir seulement que tous sont vides sans voir l'aspect non-vide — on ne peut appeler cela la Voie du Milieu. Voir seulement que tous n'ont pas de soi sans voir aussi le soi — on ne peut appeler cela la Voie du Milieu ».<sup>47</sup>

Nāgārjūna explique la distinction fondamentale entre les deux différents plans de réalité et les vérités qui y sont proportionnées, distinction qui nous aide à décrypter les déclarations paradoxales et apparemment contradictoires du Bouddha sur l'âme, et en fait sur la Réalité :

L'enseignement de la doctrine par les Bouddhas s'appuie sur deux vérités : la vérité relative à la convention mondaine et la vérité sous le rapport du fruit ultime.<sup>48</sup>

C'est au niveau de la vérité conventionnelle (*samvrti-satyam*) que l'on peut affirmer la réalité relative de l'âme individuelle, et c'est pareillement à ce niveau de réalité que l'on peut situer les processus de la production causale, de l'attachement, de l'illusion et de la souffrance. Cependant, transcender entièrement ce niveau d'explication, et le monde

---

<sup>45</sup> *Mādhyamika*, l'école fondée par Nāgārjūna, à laquelle on a fait allusion dans l'introduction.

<sup>46</sup> [N.d.tr. : ou une voie moyenne, médiane.]

<sup>47</sup> *Taisho shinshu daizokyo* 12, 374: 523b, cité par Youru Wang in *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism* (London & New York: RoutledgeCurzon, 2003), p. 61.

[N.d.tr. : Le *Taisho Shinshu Daizokyo* ou *Taisho* (du nom de son ère de compilation), est une version du Canon bouddhiste mahāyāna compilée au Japon de 1924 à 1934, et considérée au XX<sup>e</sup> siècle comme la référence standard.]

<sup>48</sup> Extrait de son *Mūlamadhyamakakārikā*, 24 :8, cité par David Kalupahana, *Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way*, op. cit., p. 331.

[N.d.tr. : Pour la traduction française, voir : *Traité du Milieu*, Nagarjuna, Éditions du Seuil, Points/Sagesses, 1995 ; p. 222.]

(*loka*) qui y est proportionné, est la vérité ou la réalité relevant du « fruit ultime » (*paramārtha*). Au niveau de la Réalité ultime — qui n'est vue que lors de l'illumination, et, avant l'illumination, entrevue par des intuitions — l'âme individuelle est elle-même perçue comme une illusion, et tout ce qui relève du monde dans lequel l'âme existe en apparence est illusoire. Ce qui est permanent est seul réel.

Cela n'empêche toutefois pas la souffrance d'être ce qu'elle est pour l'âme plongée dans l'illusion, l'âme qui est encore asservie au monde relatif du nom et de la forme (*namarūpa*). La souffrance est parfaitement réelle, mais le domaine où la souffrance existe est lui-même en fin de compte irréel : l'impermanence du monde (*anicca*) et l'irréalité de l'âme (*anattā*) sont donc des enseignements qui s'étaient mutuellement et qui mènent à la cessation de la souffrance, non par la seule compréhension de la nature du Vide, mais aussi par celle de la béatitude du *Nirvāna* inhérente à ce Vide.

Traitant du concept de la Voie du Milieu, et montrant à quel point cette dernière école de pensée est enracinée dans les Écritures primitives, le discours suivant du Bouddha à Kaccāyana (*Kaccāyanagotta-Sutta*) vaut la peine d'être cité :

« Ô Kaccāyana, l'idée que “tout existe” est un extrême et l'idée que “rien n'existe” est l'autre extrême. En évitant ces deux extrêmes, Kaccāyana, le Tathāgata<sup>49</sup> t'enseigne une doctrine par la voie du milieu. »

L'enseignement se poursuit par une démonstration que l'ignorance est à la racine de toute souffrance : de l'ignorance surgit une chaîne de causalité, chacun des facteurs engendrant son inévitable conséquence : les compositions mentales, la conscience, la personnalité psycho-physique, les sens, le contact, les sensations, la soif, l'appropriation [l'attachement], le devenir, la naissance, la décrépitude et la mort, le chagrin, les lamentations, la souffrance, les afflictions et le désespoir.

---

<sup>49</sup> Ce terme signifie à la fois « celui qui est ainsi parti » et « celui qui est ainsi venu ». Voir l'introduction pour plus de détails.

« Tel est le jaillissement de ce monceau de souffrance. Cependant, par la cessation complète et par l'arrêt complet de la même ignorance, les compositions mentales cessent (...) et toute la chaîne de la causalité interdépendante se disloque : Telle est la cessation de tout ce monceau de souffrance. »<sup>50</sup>

L'ignorance est identifiée ici avec son ultime conséquence, la souffrance ; la libération de la souffrance se réalise donc par la connaissance. Si des alternatives mal fondées avaient étouffé la question de la salvation à l'époque du Bouddha, la question de la création et de la production du cosmos était elle aussi devenue davantage une source de distraction spéculative qu'une élucidation constructive. Ce point est bien établi dans les versets suivants, lesquels apportent d'importants éclaircissements sur la vraie raison et la vraie intention dialectiques de l'enseignement bouddhique comme « procédé habile » (*upāya-kaṅśala*) par lequel les gens sont orientés vers l'impératif de la salvation :

« Suppose, ô Mālunkyaputta, qu'un homme aurait été percé par une flèche fortement imprégnée de poison, et que ses amis proches et parents manderaient un médecin, un chirurgien. Suppose ensuite que l'homme blessé dirait : Je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de connaître l'homme qui m'a blessé, son nom et son clan, s'il est grand, petit ou de taille moyenne : avant de savoir s'il a la peau noire, brune ou jaunâtre : avant de savoir de quel village, ou de quel faubourg, ou de quelle cité il provient. Je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de savoir avec quelle sorte d'arc on a tiré sur moi, si c'était un arc long ou une arbalète... » Cet interrogatoire se poursuit concernant toutes sortes de détails sur la flèche. « Eh bien, Mālunkyaputta, cet homme mourrait avec des questions laissées sans réponse. »<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> *Kaccāyanagotta-Sutta* in *Samutta-nikāya*, 2.17; cité par David J. Kalupahana, *Nāgārjuna—The Philosophy of the Middle Way*, op. cit., pp. 10 et 11.

[N.d.tr. : Nous avons repris pour l'essentiel de ce passage la traduction française de Mōhan Wijayaratna : *Les entretiens du Bouddha*, Éditions du Seuil, Points/Sagesses, avril 2001 ; pp. 232 et 233.]

<sup>51</sup> *Majjhima Nikāya* I, 63 ; cité dans *Some Sayings*, op. cit., p. 305.



Cette focalisation exclusive sur la nécessité de vaincre l'ignorance, l'illusion et la souffrance impliqua que le Bouddha refusa de répondre à des questions qui ne faisaient que renforcer l'ignorance qu'il tenait tant à dissiper. Il ne nia cependant pas ce sur quoi il garda le silence.

Comme tous les « dieux » ou attributs divins de la culture hindoue à l'époque du Bouddha, *Brahmā*, le Créateur (genre masculin, distinct de *Brahma*, neutre, désignant l'Absolu) avait été réifié en tant que concept. La solidarité entre l'âme individuelle, supposée éternelle, et les dieux, relativités auxquelles on attribuait également l'éternité, nécessitait d'être brisée. C'est ainsi que la doctrine « pas d'âme » alla de pair avec celle de l'« impermanence » à tous les niveaux, humains et divins. La « négation de l'âme » était en fait la négation de l'éternité de l'âme, et ce message le plus impérieux de tous gagnerait d'autant plus en efficacité s'il se combinait avec l'idée que même les « dieux » ou les attributs divins n'étaient pas éternels. Dans la catégorie des « dieux » était incluse celle du Créateur, *Brahmā*, et bien qu'il ne fût pas catégoriquement nié, il était perçu comme une relativité parmi d'autres. L'attention portée à la création se traduisait par une distraction par rapport à l'éternel ; c'est pour cette raison que le Bouddhisme reste largement silencieux sur la source de la création, et maintient notre attention rivée aux exigences de la libération de la souffrance liée à l'attachement au monde « créé ».

Ce point ressort avec une clarté toute particulière du texte à l'immense prestige au sein de la tradition mahāyānique, *Le Sūtra de l'Ornementation fleurie (Avatamsaka Sutra*, appelé

---

[N.d.tr. : pour une autre traduction française de cette anecdote, voir *Sermons du Bouddha*, chapitre 14 : Les questions inutiles (*cuula-Malunkya-sutta*) ; traduction de Môhan Wijayaratna, Éditions du Seuil, 2006, Points/Sagesses.]

*Huayan* en chinois), auquel on a fait brièvement allusion précédemment.<sup>52</sup> Examinons d'abord les versets suivants :

Toutes les choses sont sans origine et nul ne peut les créer :

Il n'y a pas de lieu d'où elles sont nées  
Elles ne peuvent être distinguées.  
Toutes les choses sont sans origine,  
C'est pourquoi elles n'ont pas de naissance ;  
Parce qu'il n'y a pas de naissance,  
On ne peut trouver d'extinction non plus.  
Toutes les choses sont sans naissance,  
Et n'ont pas d'extinction non plus ;  
Ceux qui comprennent de cette façon  
Verront le Bouddha.<sup>53</sup>

Le fait que ces assertions sur la nature des choses exemptes de commencement — et donc l'absence d'un Créateur — tiennent davantage de la pédagogie mystique que de la théologie rationnelle, ou d'une négation de l'existence du Créateur, est indiqué, entre autres, par les versets suivants, qui focalisent l'attention sur le fait que la sagesse ou l'illumination est la réalité éternellement présente qui jamais n'a point été ; l'absence de sagesse est ce qui est illusoire, et l'idée même qu'elle aurait pu être non-existante, pour ensuite être « née », aliène l'esprit dans les illusions de la succession temporelle en le tenant éloigné de la réalité de l'éternité :

Il n'y a rien que le Bouddha ne connaît point,  
C'est pourquoi il est inconcevable.  
Jamais par manque de sagesse  
La sagesse est jamais née.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Ce texte est également connu sous le nom « *the major Scripture of Inconceivable Liberation* », comme le note le traducteur Thomas Cleary, et il ajoute « c'est sans doute l'Écriture bouddhique la plus riche et la plus grandiose de toutes, tenue en haute estime par toutes les écoles du Bouddhisme préoccupées par la libération universelle ». *The Flower Ornament Scripture [Sûtra de l'Ornementation fleurie]*, op. cit., p. 1.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 445. Comme on le verra plus clairement ci-dessous, 'le Bouddha' est identifié à l'état d'illumination, et non simplement à l'être humain ; et il est également identifié à la Réalité ultime en tant que contenu objectif de l'état d'illumination.

Une sagesse qui pourrait venir à l'existence après avoir été non-existante ne peut être une sagesse authentique, laquelle ne fait qu'un avec la nature de l'Absolu. Cette sagesse elle-même rend le Bouddha « inconcevable » — ou rend l'état de « l'éveillé » inconcevable : si cet état était concevable, il serait un objet connu, par opposition à un sujet connaissant. Ceci trouve son écho dans l'enseignement coranique suivant :

*Les regards ne l'atteignent pas, mais Il saisit les regards. Il est le Subtil, Celui qui est instruit de tout (6 :103).*

On ne peut atteindre à une telle connaissance inconcevable au moyen d'une quelconque conception ; on ne peut la réaliser que par l'illumination, et l'unique but de toutes les conceptions, de toutes les paroles, est de nier les prétentions de la pensée conceptuelle, et de paver la voie pour une intuition de Ce qui se situe au-delà de toute pensée formelle, étant son infrastructure ontologique — l'Être infini dont toute pensée et toute existence dérivent. Une telle « sagesse » n'est jamais « née » de quelque chose qui pourrait être décrit comme une absence de sagesse : « Jamais par manque de sagesse la sagesse est jamais née ». Pour actualiser la puissance libératrice de cette vérité, toute incursion spéculative dans le domaine de ce qui « est né », et qui par là même est susceptible de naître — et doit donc également périr — n'est rien qu'une distraction de la seule chose nécessaire : l'illumination.

Il n'y a donc pas de négation absolue d'un Créateur. Mais l'idée d'un Créateur — dans le contexte général de l'*upāya* bouddhique, dominé comme il l'est par l'impératif de l'échappée du conditionné vers l'inconditionné — est susceptible de diminuer l'intensité de la concentration requise pour faire le saut du moment présent dans l'éternité. Car ce saut exige que l'on ignore absolument les notions temporelles de passé et de futur, qui n'existent pas ; ce n'est jamais que le moment présent qui est réel. Cette idée s'exprime dans un verset par la simple négation que les Bouddhas sont jamais vraiment nés ou morts :

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 447.

« Les Bouddhas ne viennent pas en ce monde, et ils n'ont pas d'extinction ».

Commentant ce passage, Thomas Cleary écrit : « tous les Bouddhas atteignent la grande illumination par l'essence intemporelle. Par la vue instantanée de la Voie, les considérations de passé et de présent prennent fin, « nouveau » et « vieux » n'existent en aucune façon — on atteint la même illumination que les Bouddhas innombrables du passé, et on devient également Bouddha en même temps que les Bouddhas des âges incalculables du futur, en étant personnellement témoin de l'intemporalité du passé, du présent et du futur. Puisqu'il n'y a point de temps, il n'y a point d'allée ni de venue. »<sup>55</sup> Ceci sert aussi de commentaire au verset suivant de l'*Avatamsaka Sutra* :

De même que le futur  
N'a pas les marques du passé,  
Ainsi toutes choses également  
N'ont aucune sorte de marques.  
De même que les signes de naissance et de mort  
Sont tous irréels  
Ainsi toutes choses également  
Sont vides d'une nature intrinsèque.  
Le Nirvana ne peut être saisi,  
Mais lorsqu'on en parle, il en est de deux sortes,  
Ainsi en est-il de toutes choses :  
Lorsqu'on les distingue, elles sont différentes.  
De même que, fondé sur quelque chose de compté,  
Il existe un moyen de compter.  
Leur nature est non-existante :  
Les phénomènes sont ainsi parfaitement connus.  
C'est comme la méthode du comptage,  
Ajoutant un, jusqu'à l'infini ;  
Les nombres n'ont pas de nature substantielle :  
Leur distinction est due à l'intellect.<sup>56</sup>

Parler du passé — et *a fortiori*, de tout « créateur » ou producteur de ce qui fut « au commencement » — c'est

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 51

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 448.

s'engager dans quelque chose d'apparenté à la « méthode de comptage ». On peut ajouter un d'une façon ininterrompue à chaque nombre de la série et ne jamais arriver à une fin ; on ne réalisera jamais, par le comptage, que « les nombres n'ont pas de nature substantielle ». Les « nombres » représentent ici tous les phénomènes qui se situent en dehors de la Réalité unitive : de ce point de vue, s'engager dans la pensée sur l'origine des phénomènes, c'est s'engager dans ces phénomènes : ce que la logique bouddhique de l'illumination revendique, au contraire, c'est la transcendance radicale par rapport aux phénomènes, laquelle à son tour exige que l'on ignore complètement le processus par lesquels les phénomènes sont venus à l'être, d'où l'apparente négation du Créateur.

\* \* \*

Le « non-théisme » du Bouddhisme ne fait pas que confirmer ce que les Musulmans définissent comme l'Unité de Dieu ; il peut aussi approfondir la perception musulmane de la totale transcendance de Dieu, en contribuant à montrer que la divine Essence nie radicalement toute relativité, et que toutes nos conceptions de cette Essence passent nécessairement par les voiles de notre construction subjective. On peut sans doute décrire Dieu conformément aux images, qualités et allusions que procure la Révélation, mais entre toutes ces descriptions et la véritable réalité de Dieu, il n'y a encore commune mesure. *Ils n'ont pas mesuré Dieu à Sa juste mesure (6:91)*. Aucune conception humaine de Dieu — même façonnée par les idées reçues de la Révélation — ne peut s'identifier avec la réalité transcendante de la divine Essence ; elle ne peut surmonter l'incommensurabilité séparant le relatif de l'Absolu.

Les Bouddhistes reconnaîtront la conception musulmane de l'Essence divine, transcendant tous les Noms et toutes les Qualités, comme une allusion à cette réalité ineffable « qu'aucune parole ou discours ne peut atteindre »<sup>57</sup>. « *Gloire à Dieu bien au-dessus de ce qu'ils Lui associent* » (*subhāna'Llāhi 'ammā yasifūn*) est un refrain qui revient constamment dans le Coran ; il fait allusion en premier lieu aux fausses descriptions de Dieu, ou aux fausses attributions de divinité aux idoles ; mais il fait également référence à ce principe théologique fondamental de l'Islam : l'Essence divine est absolument indéfinissable, au-dessus et au-delà des Qualités divines qui La manifestent, dépassant en fait infiniment toute « chose » concevable : *Il n'y a rien qui Lui soit semblable* (42 :11).

Bien que le Coran soit rempli de descriptions des actes et attributs de Dieu — exprimant ainsi une conception cataphatique, ou même anthropomorphique, de Dieu tellement éloignée de la conception bouddhique d'une ultime réalité impersonnelle — on peut néanmoins trouver, à la fois dans le Coran et les sentences du Prophète, certaines ouvertures décisives vers l'appréhension de l'Essence divine qui transcende absolument toutes les catégories du langage humain, de la cognition et de la conception humaines, y compris toutes celles qui sont façonnées par les descriptions mêmes des actes et attributs de Dieu donnés dans Sa propre révélation. La philosophie bouddhique peut donc se lire comme un développement du *nafy*, la négation, du premier témoignage de l'Islam : *lā ilāha*, « pas de divinité ». L'*ithbāt*, ou l'affirmation, *illa'Llāh*, « si ce n'est la Divinité », peut se lire dans ce contexte comme l'intuition d'une Réalité ineffable qui apparaît dans la mesure même où toutes les fausses conceptions de la Réalité ont été éliminées. C'est cette Réalité qui n'est pas susceptible de négation, et dont les mystiques musulmans témoignent comme étant le contenu de leur ultime réalisation : *al-fanā'*, l'extinction du soi (fausse réalité/divinité), fait place à *al-baqā'*, la subsistance du Soi (vraie

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 291.

Réalité/Divinité). L'expérience mystique reflète ainsi les deux éléments, le *nafy* et l'*ithbāt*, du premier témoignage de l'Islam.

### **Shūnya et Shahāda**

Il est possible d'affirmer que l'implication de la doctrine du « Vide » (*Shūnya*) ou de l'« Extinction » (*Nirvāna*) est apparentée à la signification la plus haute du *nafy* ou de la *Shahāda*. Si le « non-théisme » du Bouddhisme peut se comprendre comme un commentaire du *nafy* du premier témoignage de l'Islam, « pas de divinité », l'*ithbāt* de ce même premier témoignage peut se comprendre dans le Bouddhisme comme relevant de l'Essence ultime et supra-personnelle de Dieu. Seul cet Absolu est réel en fin de compte, affirmera le Bouddhiste, et on ne peut y faire allusion qu'en des termes qui nient tout soupçon de relativité, et donc en termes apophatiques : c'est le « non-né », le « non-composé », le « Vide » — car Il est exempt de toute relativité, de toute altérité, de tout conditionnement. Nous avons affaire ici à l'aspect « substantiel » du texte cité ci-dessus, *Udāna* 80-81. Étant exempt de tout sauf de lui-même, cet Absolu, seul, est « simple »<sup>58</sup> (non-composé), « purement lui-même », et donc identique à la pureté absolue de l'*ikhlās*, un terme islamique clé qui signifie « purification », de même que « sincérité », et qui est un des titres de la sourate 112 citée plus haut. La sincérité jaillit dans la mesure où notre conception de Dieu s'est « purifiée » de toute tache de multiplicité ; la pure Unité de Dieu doit se refléter dans la pureté de notre conception de cette unité, et c'est cela qui donne lieu à la sincérité. Seule l'Unité de Dieu est totalement et purement Elle-même, sans aucune tache d'altérité souillant Sa nature et la rendant composée ; ce qui est absolument non-composé, purement « lui-même » et rien que lui-même ne peut être qu'absolument

---

<sup>58</sup> « Simple » traduit l'arabe *basīṭ*, opposé à *murakkab* « composé ». Rappelons que le mot anglais « simple » dérive de la racine « sim », apparenté à « same », et donc à l'identité, l'unité.

[N.d.tr. : Simple vient du latin « simplex », qui signifie « formé d'un seul élément ».]

un. C'est ce qu'implique strictement le terme « non-composé » (*asamskṛta*) dans les versets 80-81 de l'*Udāna* cités ci-dessus.

Quand il est déclaré que toutes les autres choses sont composées, cela signifie que, dans l'existence, toute chose prise isolément est un mélange de différents éléments, qu'elle n'a pas d'essence innée et durable à elle seule. En termes islamiques, toutes choses autres que Dieu sont de la même manière considérées comme composées de différents éléments, rien d'autre que Dieu n'est absolument un, purement lui-même. La pure Unité transcende toute multiplicité.

Cependant, cette unité se manifeste symboliquement au niveau de la forme. C'est ce qu'on appelle *Shunyamurti* dans le Bouddhisme, littéralement : la manifestation du Vide. Le Vide en soi ne peut se manifester sans cesser d'être le Vide, mais il est susceptible d'expression symbolique. On peut aussi considérer le Nom même de Dieu en Islam, *Allāh*, comme une telle manifestation du Vide, dès lors qu'il est une désignation symbolique de Ce qui est au-delà de toute conception et forme possibles. Comme nous le verrons plus loin, la Réalité transcendante de Dieu est strictement inaccessible en son Essence. Une des façons de Le glorifier est précisément d'affirmer son incomparabilité transcendante (*tanzīh*). La même Réalité, cependant, est glorifiée également dans sa manifestation au niveau de la forme, dans le Nom *Allāh* — et dans tous les autres Noms de Dieu — qui reflètent cette réalité dans le langage et la pensée. C'est ainsi que l'on glorifie Dieu — en tant qu'Essence —, comme dans le refrain « *Qu'Il soit glorifié au-dessus de ce qu'ils Lui associent* » ; mais on glorifie aussi Son « Nom » : « *Glorifie le Nom de ton Seigneur le Très-Haut* ». Le Nom de ce qui est au-delà de toute parole et de toute pensée prend ainsi un sens voisin de « manifestation du Vide ». La délivrance qu'offre cette manifestation salvatrice, moyennant l'invocation, sera abordée plus loin, dans la section intitulée « Souvenir de Dieu ».



### *La lumière de la transcendance*

On peut envisager la perspective bouddhique comme renforçant le message musulman de la transcendance divine. Elle rappelle aux Musulmans la nécessité d'être conscients de l'existence des voiles conceptuels au travers desquels, par la force des choses, nous voyons le Soleil divin, dont la lumière est si brillante qu'elle aveugle l'« œil » conceptuel de celui qui se risque à la regarder. C'est ce qu'exprime très précisément la sentence suivante du Prophète : « Dieu a soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbres ; s'Il les retirait, les splendeurs de Sa Face consumerait celui qui Le verrait »<sup>59</sup>. Le Coran fait pareillement allusion à l'inapprochabilité de la divine Essence : *Dieu vous met en garde contre Son Soi-même* (3 :28, répété plus loin : 3 :30). On ne peut réfléchir ou méditer (s'engager dans le *fikr/ tafakkur*) que sur les qualités de Dieu, non sur Son Essence. Comme l'écrit al-Rāghib al-Isfahānī, un lexicographe majeur du Coran, dans son explication du concept coranique de *fikr* :

« La méditation n'est possible qu'à l'égard de ce qui peut assumer une forme conceptuelle (*sīra*) dans notre cœur. C'est ainsi que nous avons la sentence suivante [du Prophète] : Méditez sur les libéralités de Dieu, mais non sur Dieu [Lui-même, Son Essence], car Dieu est au-dessus et au-delà de toute possibilité de description sous une forme quelconque (*sīra*). »<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> *Sahib Muslim*, Livre d'Īmān, 293. La destruction que produit la vision de Dieu comporte un sens mystique plus profond. Ce sens est en rapport avec le cœur même de la sainteté ou *walāya* — dans son acception métaphysique — en Islam. Le saint est en effet celui qui a été favorisé de la vision de Dieu, et qui a été « éteint » au sens même du *nirvāna* bouddhique, lequel signifie précisément « extinction ». Bien qu'ayant été commenté principalement par les Soufis, cet aspect de la réalisation suprême est évoqué également dans plusieurs versets coraniques et paroles prophétiques. Il suffit ici de faire référence à un verset coranique qui fait allusion à ce mystère : « *Si vous prétendez être les saints de Dieu (awliya' Allah) à l'exclusion des autres, souhaitez la mort si vous êtes véridiques* » (62:6).

<sup>60</sup> *Mu'jam mufradāt*, op. cit., p. 398.

L'idée de base exprimée dans cette sentence du Prophète a été transmise sous des formes variées<sup>61</sup> : on peut méditer sur « toutes choses », sur les « qualités » de Dieu, mais non sur Son Essence, à laquelle aucun pouvoir de conception n'a le moindre accès. Ce qui signifie, en termes islamiques, que l'ultime Réalité est absolument inconcevable ; ce qui est concevable ne peut être l'ultime Réalité. La capacité de concevoir cette distinction entre le concevable et l'inconcevable réside, paradoxalement, au cœur même de la *Shabāda*, comprise d'un point de vue métaphysique plutôt que simplement théologique : il nous faut être conscients que la conception initiale que nous avons de la seule et unique Réalité n'est qu'un point de départ, non une conclusion ; cette conception est une initiation à un mystère spirituel, non l'assimilation d'une chaîne de constructions mentales ; elle nous initie à un mouvement transformatif en direction de l'Ineffable, dont le mental ne peut entrevoir qu'une ombre. La vision islamique de l'absolue transcendance de l'Essence divine, la croyance qu'Elle dépasse tous les modes possibles de conception formelle, indique donc qu'il n'y a aucun motif d'échafauder des conceptions de Dieu réifiées de façon simpliste en Islam ; elle aide également le Bouddhiste à voir qu'au sommet même de la métaphysique islamique, voire dans une certaine mesure dans la théologie, il y a une application de la première *Shabāda* qui est en profonde résonance avec l'insistance bouddhique sur le Vide, *Shūnya*, lequel, étant au-delà de *namarūpa* (nom/forme), est par là même au-delà de toute concevabilité. Selon toute évidence, les deux traditions pourraient fort bien se mettre d'accord sur la paraphrase suivante de la *Shabāda* : « pas de forme concevable : seulement l'Essence inconcevable ».

### **Al-Samad et Dharma**

---

<sup>61</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī cite 5 variantes de cette sentence dans sa compilation des sentences prophétiques, *al-Jāmi' al-Saghir* (Beirut : Dar al-Ma'rifa, 1972), vol. 3, pp. 262-263.

La distinction islamique entre l'unité de l'Essence divine et la multiplicité de la création évoque la distinction bouddhique entre l'unité du non-composé et la multiplicité du composé. Cette similitude conceptuelle est encore renforcée par la signification du terme *Samad* : en sus d'être positivement décrit comme ce qui est éternellement autosuffisant et ce qui est recherché par tout le reste, il est désigné d'une manière apophatique comme « ce qui n'est pas vide ou creux » (*ajwaf*)<sup>62</sup>. Ceci fait immédiatement penser à la croyance bouddhique fondamentale que seul le *Dharma* comme tel est « rempli », et que tous les autres *dharmas* sont « vides », c'est-à-dire vides d'un « être par soi-même » (*svabhāva*). En effet, une des propositions les plus fondamentales communes à toutes les écoles du Bouddhisme mahāyānique est le « vide » de tous les « *dharmas* » spécifiques :

Tous les *dharmas* sont dépourvus de soi, ils n'ont pas le caractère d'êtres vivants, ils sont sans âme, sans personnalité.<sup>63</sup>

Autrement dit, quand il s'applique à toute chose existante, le mot « *dharma* » implique un vide privé de quiddité, alors que le *Dharma* comme tel est l'absolue Quiddité. Les *dharmas* relatifs ne peuvent subsister par eux-mêmes ; pour leur existence, ils dépendent entièrement d'une série d'autres *dharmas*, rien dans l'existence n'étant exempt de la dépendance d'une série indéfinie de facteurs qui eux-mêmes sont tous interdépendants, et en même temps totalement dépendants du *Dharma* comme tel, lequel est seul « rempli » de Lui-même. Le *Dharma* n'a pas de « creux » ou de vide en lui<sup>64</sup> ; au contraire, tout comme dans le cas de *al-Samad*, il est ce à quoi toutes les

---

<sup>62</sup> *Mu'jam mufradāt*, op. cit., p. 94.

<sup>63</sup> *Diamond Sutra*, cité dans E. Conze, *Buddhist Wisdom Books* (London : George Allen & Unwin, 1958), p. 59.

<sup>64</sup> La racine sanscrite de ce mot est *dhri*, 'tenir'. Elle se réfère ainsi à tout ce qui est 'tenu pour réel', depuis les enseignements et les préceptes jusqu'à l'ultime Réalité. Voir See Red Pine, *The Zen Teaching of Bodhidharma* (New York : North Point Press, 1987), p. 116, N° 6.

choses « vides » ont recours pour être remplies d'être, être qui, cependant, ne cesse jamais d'être celui de l'Absolu ; il ne devient pas une propriété ou une qualité définie des choses relatives, lesquelles sont fatalement marquées par l'impermanence et l'irréalité, même si elles sont douées d'existence.

Dans les textes bouddhiques, on insiste sur le fait que le *Dharma* est l'ultime Essence de toutes choses ou leur ultime Quiddité (*tathata*) ; mais pour éviter une possible réification de cette Essence dans la pensée ou le langage, la Quiddité est à son tour identifiée au Vide (*Shūnya*). Ce qui sépare la Quiddité *per se* de telle conception qu'on peut en avoir est aussi vaste que ce qui sépare l'expérience de l'illumination de la simple notion d'illumination. Une incommensurabilité radicale est toujours maintenue entre le *Dharma*, le Vide ou la Quiddité et toutes conceptions qu'on peut en avoir.

Le Vide, par conséquent, n'est « vide » que du point de vue de la fausse plénitude du monde, et des tendances réifiantes de la pensée et du langage humains. En lui-même, il est infinie Plénitude ; en réalité, c'est le monde avec toutes ses ramifications réifiées en pensée qui est vide. Il ne faudrait donc pas considérer la définition apophatique du Vide comme plus indicative de la réalité du *Dharma* que le sont ses descriptions cataphatiques : l'accent dialectique est mis sur la transcendance du *Dharma* à l'égard des désignations de sa réalité, qu'elles soient positives ou négatives. Le discours sur le Vide semble avoir pour but d'engendrer la réceptivité à un état mystique plutôt que d'engendrer les conclusions logiques d'une série de prémisses. On est invité à saisir, dans un moment d'intuition supra-rationnelle, l'impossibilité d'atteindre une représentation adéquate du *Dharma* dans les termes d'une quelconque polarité négative/positive, qu'elle soit conceptuelle ou linguistique. Cette intuition même accroît à son tour la réceptivité au seul moyen de « comprendre » le *Dharma*. La seule façon de pouvoir comprendre le *Dharma* est de le réaliser, dans le sens de le « rendre réel », spirituellement et mystiquement. Une telle réalisation présuppose strictement

le dépassement du soi empirique et de toutes les facultés relatives de perception et de cognition attachées à ce soi. Comme on le verra plus loin, une telle approche de la réalisation est en profonde résonance avec la tradition mystique de l'Islam.

Dans certains textes bouddhiques, il semble que le vide même des choses constitue leur « quiddité », <sup>65</sup> et que ce soit ce vide ou cette quiddité qui relie la chose à la « quiddité » du *Dharma*, pour ainsi dire par analogie inverse. Il semble bien que le *Dharma* soit en effet la vraie quiddité de toutes choses, mais que ces « choses » n'aient pas accès à cette quiddité, sauf par la négation de leur propre spécificité, composées comme elles le sont de divers agrégats survenant en chaînes de causalité mutuellement conditionnées (*pratīyasamutpāda*) — et qui toutes sont vides. Ainsi, en termes spirituels, la négation de ce vide implique que l'on soit vide du vide, et cette double négation est le seul moyen de réaliser, en mode supra-conceptuel, la Quiddité de *Tathatā*.

Le *Dharma* est par conséquent absolue plénitude dans sa propre Quiddité ; mais du point de vue de l'apparente « quiddité » du monde, il paraît « vide » : il est vide de toute la quiddité illusoire des choses, et étant ainsi vide du vide, il est infinie plénitude. C'est ainsi que le même terme de « *dharma* », quand on l'applique à la Réalité absolue, implique un vide qui n'est pas seulement absolue plénitude, mais qui « remplit » aussi, pour ainsi dire, le vide de tous les autres *dharmas*, qui sont par là même repourvus de réalité. C'est pour cette raison que nous trouvons comme l'une des formules par excellence du Mahāyāna : « le *Samsāra* est *Nirvāna* ; le *Nirvāna* est *Samsāra* ». La relativité est tout d'abord dépouillée de son existence séparative, et ensuite repourvue de réalité, la seule réalité du *Nirvāna* — lequel peut se comprendre comme l'état béatifique propre à la suprême Réalité non-composée. En

---

<sup>65</sup> « Ce qui est vide est la nature de Bouddha (*Buddhadhātu*) », selon le *Mahāparinirvāna Sūtra*. Cité dans *ibid.*, p. 60.

termes islamiques, on pourrait dire : d'abord vient le *nafy*, pas de divinité ou réalité ; puis l'*itbbāt* : si ce n'est la seule Divinité ou Réalité. Si nous traduisons le mot « *dharma* » par « essence », et que nous l'appliquons à la formule de la première *shahāda*, nous obtenons ce qui suit : « pas de *dharma*/d'essence, mais le *Dharma*/l'Essence ». La convergence conceptuelle à ce niveau du *tawhid* — littéralement « affirmer, déclarer ou réaliser l'unité — est évidente.

Nous pourrions dire aussi, en appliquant cette formule au Bouddha lui-même : « pas de Bouddha, si ce n'est la *Buddhadhātu* », ce dernier terme désignant la « nature de Bouddha » qui est immanente en toutes choses. Cette bouddhité immanente transcende la personne du Bouddha, ce que démontre le fait que cette *Buddhadhātu* coïncide avec la *Dharmadhātu*, la nature de *Dharma*, et aussi avec la *Tathāgatagarbha*, littéralement : la « matrice » du *Tathāgata*, « celui qui est ainsi allé »<sup>66</sup>. « Il n'y a ni venue ni disparition en la *Tathāgatabarbha*. Elle est exempte de connaissance et de visions conceptuelles. Elle est comme la nature de *Dharmadhātu*, laquelle est ultime, parfaitement complète, et pénètre chacune des dix directions... »<sup>67</sup>

### ***La Face de Dieu***

Dans le Coran, la « Face » de Dieu (*wajh*) est identifiée à la Nature éternelle et omniprésente de la Réalité divine. Dans les versets cités ci-dessus, 55:26-27, on nous informe que toute chose dans l'existence est vouée à disparaître, sauf la « Face » de Dieu. Dans un autre verset, on nous dit : *Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu* (2:115). Dans le verset suivant, le mystère de cette « Face » s'intensifie, et souligne de

---

<sup>66</sup> On note ici la similitude avec le Nom divin islamique, *al-Rahmān*, qui dérive du mot *Rahim*, signifiant matrice. Voir l'exposé ci-dessous sur la *rahma* comme amour compatissant embrassant toute chose.

<sup>67</sup> Extrait du *Sutra of Complete Enlightenment* (tr. Ven. Guo-gu Bhikshu) in Master Sheng-yen, *Complete Enlightenment*, part 9, volume 7 (New York : Dharma Drum, 1997), pp. 17-18.

nouveau le degré de sa correspondance avec la conception bouddhique du *Dharma* : *Toute chose est périssable (hālik) sauf Sa Face* (28 :88). La Face dont il s'agit est clairement celle de Dieu, mais le pronom « Sa » peut aussi se lire comme appartenant à chaque « chose », de sorte que la signification devient : toute chose est périssable sauf *sa* Face — la Face de cette chose. Une des plus grandes autorités spirituelles de l'Islam, l'Imam al-Ghazālī († 1111), commente ce verset comme suit :

Non pas que la chose devienne périssable à un certain moment, mais au contraire qu'elle est périssable dès l'éternité sans commencement jusqu'à l'éternité sans fin, et qu'elle ne saurait être conçue qu'ainsi. En effet, toute chose autre que Lui, considérée dans son essence et en tant que telle, est pure non-existence. Tandis que, si l'on considère la face par laquelle l'existence se communique à elle à partir du Premier, du Réel, on la voit alors comme existante, non pas dans son essence mais par la face de son existentiateur, de sorte que l'existant est uniquement la Face de Dieu. Chaque chose a donc deux faces : une face tournée vers elle-même et une face tournée vers son Seigneur ; si on la considère sous le rapport de sa propre face, elle est non-existante, mais si on la considère sous le rapport de la Face de Dieu, elle existe. Ainsi donc rien n'existe si ce n'est Dieu et Sa Face.<sup>68</sup>

À l'aide de ce commentaire, nous pouvons plus clairement comprendre la signification du verset suivant : *Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur* (57 :3). L'unité absolue de Dieu est donc à la fois parfaitement transcendante et inéluctablement immanente. La Réalité divine n'est pas seulement en toutes choses, en tant que l'« Intérieur » (*al-Bāṭin*), elle est aussi la véritable réalité, la « face » ou l'« essence » de tous les phénomènes empiriques, en tant que l'« Extérieur » (*al-Zāhir*). C'est pour cette raison que nous ne

---

<sup>68</sup> *Al-Ghazālī — The Niche of Lights.*

[N.d.tr. : Pour la traduction française, à part quelques modifications lexicales nécessitées par le contexte, nous avons suivi celle de Roger Deladrière, *Le Tabernacle des Lumières* ; Éditions du Seuil, 1981, Points/Sagesses.]

pouvons regarder nulle part dans l'existence sans être confronté à « la Face de Dieu ». Cette vision rigoureuse de l'unité de la Réalité divine rejoint la subtilité de la vision bouddhique mahāyānique de l'unité ultime du *Samsāra* et du *Nirvāna*. Dans les termes de Milarépa<sup>69</sup>, le plus grand saint-poète du Tibet : « Tâche de comprendre que le *Nirvāna* et le *Samsāra* ne sont pas deux (...) Le noyau de la Vision réside dans la non-dualité ». <sup>70</sup> Le *Samsāra*, ou la relativité, n'est que l'extérieur, la « face » visible du *Nirvāna* : l'extérieur et l'intérieur sont pareillement des expressions de l'Un qui transcende la distinction même entre ces deux dimensions. C'est uniquement à partir de ce que Nāgārjūna appelle la vision de la « réalité conventionnelle » (*samvrti-satyam*) qu'on peut distinguer entre différentes dimensions, qu'elles soient d'espace ou de temps. Du point de vue du « fruit ultime » (*paramārtha*), cependant, l'Absolu est infini et éternel, comprenant toutes dimensions possibles d'espace et de temps, et par là même il n'est pas susceptible de localisation dans l'espace ou le temps. La notion coranique de l'inéluçtabilité de la « face » de Dieu, son immanence dans tout ce qui existe, se reflète dans l'idée bouddhique d'un Bouddha présent en toutes choses. Citons de nouveau Milarépa :

La Matrice de la Bouddhité pénètre tous les êtres sensibles.

Tous les êtres sont par conséquent des Bouddhas en eux-mêmes.

Mais ils sont voilés par des souillures temporelles ;  
Une fois purifiés de ces souillures,

---

<sup>69</sup> Voir la biographie classique de W.Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa* (London: Humphrey Milford, 1928).

[N.d.tr. : Pour une œuvre similaire en français, voir *Milarépa – Œuvres complètes – La vie – Les cent mille chants* ; traduction du tibétain et présentation par Marie-José Lamothe ; Fayard 2008. Librairie Arthème Fayard, 1986, 1989, 1993 pour les *Les cent mille chants*. Voir également *Milarépa, ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, Jacques Bacot, Fayard, 1971.]

<sup>70</sup> *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (tr. Garma C.C. Chang) (Boston & Shaftsbury: Shambhala, 1989), vol. 2, pp. 404, 405.

[N.d.tr.: Voir la note précédente.]



Ils seront des Bouddhas.<sup>71</sup>

Milarépa fait également allusion à la « face » qui devient visible quand la substance de notre propre conscience — notre propre « face » de réalité — est saisie comme identique à la substance de tous les autres êtres. En termes coraniques, la Face de Dieu devient visible à travers toutes choses, dont le véritable être — ou la véritable « face » — n'est pas le leur propre, mais celui de Dieu.

En réalisant que toutes les formes sont conscience de soi,

J'ai contemplé la face de mon épouse — le véritable Esprit à l'intérieur.

Ainsi aucun des êtres sensibles dans les Trois Grands Mondes

N'échappe à l'étreinte de cette grande Aséité ?<sup>72</sup>

On peut ainsi considérer le « vide » de tous les *dharmas* comme le prélude négatif à l'affirmation de la quiddité du seul et unique *Dharma*. Toutes les « faces » particulières sont subsumées à la seule et unique Face de Dieu. Particulièrement important sous ce rapport est le commentaire d'al-Ghazālī : « Toute chose autre que Lui, considérée dans son essence et en tant que telle, est pure non-existence ». Il suffit seulement de remplacer le mot « essence » par « *dharma* », et « non-existence » par « vide », pour obtenir une formulation parfaitement bouddhique. La doctrine du vide ou de l'irréalité de tous les *dharmas* mène à son tour directement au principe islamique du *tawhid*, comme le montre le verset suivant de la *Satasāhasrika* :

« Dès la première pensée à l'illumination, un Bodhisattva doit s'entraîner dans la conviction que tous les *dharmas* sont dépourvus de fondement. Tandis qu'il pratique les six perfections, il ne doit prendre aucune chose comme

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 391.

<sup>72</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 370.

fondement<sup>73</sup>... Là où il y a dualité, il y a un fondement. Là où il y a non-dualité, le fondement fait défaut.

Subhuti : Comment se produisent la dualité et la non-dualité ?

Le Seigneur : Là où il y a œil et formes, oreille et sons, [etc., vers :] là où il y a mental et *dharmas*, là où il y a illumination et illuminés, c'est la dualité. Là où il n'y a ni œil ni formes, ni oreille ni sons, [etc., vers :] ni mental ni *dharmas*, ni illumination ni illuminés, c'est la non-dualité. »<sup>74</sup>

Il peut sembler étrange à première vue que même les « illuminés » soient inclus dans la sphère de la dualité. La raison en est que, du point de vue de la pure illumination, rien n'existe si ce n'est cette qualité de pure conscience ; si l'on parle de la conscience qui appartient à un individu ou en relève, il y a alors une inévitable dualité : celui qui est conscient et le contenu de sa conscience. C'est précisément ce qu'enseigne la doctrine mystique islamique du *fanā'*.

### **Fanā' et non-dualité**

Le discernement d'un dualisme subtil dans la conscience de celui qui est illuminé, ou sur la voie de l'illumination, trouve une expression dans le texte d'al-Ghazālī cité précédemment. Dans le passage suivant, il décrit et évalue l'état des sages qui ont atteint l'« extinction » (*fanā'*) :

« Ils sont dans un tel état d'ivresse que leur raison est réduite à l'impuissance. C'est ainsi que l'un d'eux a pu dire, « Je suis le Réel ! » (*anā' l-Haqq*), et un autre, « Gloire à moi, que ma station est grande ! »<sup>75</sup> ... Quand cet état finit par

---

<sup>73</sup> Fondement traduit le mot *upādhi* : « Ayant atteint en sa personne l'élément immortel qui n'a pas de « fondement », par le fait de rendre réel le rejet du « fondement », le Bouddha parfait, d'aucun efflux, enseigne l'état exempt de chagrin et immaculé. » *Itivuttaka*, 62 (p. 82 of *Buddhist texts through the ages*)

<sup>74</sup> *Satasāhasrika*, LIII, f.279-283. Cité dans *Buddhist Texts Through the Ages*, op. cit., pp. 174-175.

<sup>75</sup> Ce sont les célèbres propos théopathiques (*shathijāt*) de Mansur al-Hallaj et de Bayazid al-Bastami respectivement.

l'emporter, on l'appelle, eu égard à celui qui en est le siège, « extinction », ou plus exactement, « extinction de l'extinction », car il est éteint à lui-même et éteint à sa propre extinction. En effet, dans cet état il n'est pas conscient de lui-même, et il n'a pas non plus conscience de ne pas être conscient de lui-même, car s'il avait conscience qu'il n'est plus conscient de lui-même, c'est qu'il serait encore conscient de lui-même ! Un tel état, relativement à celui qui s'y trouve plongé, est appelé « unification » (*ittibād*) selon le langage de la métaphore, ou « déclaration de l'unité de Dieu » (*tanbid*), selon le langage de la réalité ».76

Les paradoxes exprimés par le Bouddha — de même que l'identification du Bouddha avec le *Dharma*, ou avec la Quiddité, ou avec le *Nirvāna*, etc. — peuvent être considérés comme des expressions d'un *tanbid* à la fois radical et mystique, celui qui est strictement fondé sur l'extinction, *nirvāna*, précisément : *ni* = « ex » ; *vāna* = « soufflement », l'idée s'apparentant à une flamme soufflée par le vent. Si on lit les enseignements bouddhiques à la lumière de l'abîme qui sépare le langage — et avec lui tous les concepts formels — de la réalité consommée par l'illumination, bien des paradoxes déconcertants se comprendront comme d'inévitables ombres projetées sur le plan de la pensée par ce qui déconstruit toute pensée, et nie les limitations de la conscience spécifique : la négation de ces limitations de spécificité implique l'affirmation de l'infinitude libératrice. Tout ce que le mental peut percevoir distinctivement est autre que la vérité ultime, et il faut donc y renoncer. Il faut que la pensée fasse place à l'être ; en d'autres termes, « la fabrication mentale », pour citer l'*Avatamsaka Sutra*, doit faire place à un état d'être illuminé :

N'ayant aucun doute quant à la vérité,  
Mettant fin pour toujours à la fabrication mentale,  
Ne produisant pas un mental discriminatif :  
Ceci est la conscience de l'illumination.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> *The Niche of Lights*, op. cit., pp. 17-18.

[N.d.tr. : *Le Tabernacle des Lumières*. Voir la note 68.]

<sup>77</sup> *The Flower Ornament Scripture [Sūtra de l'Ornementation fleurie]—A Translation of the Avatamsaka Sutra*, op. cit., p. 292.

Le fait que cette absence de « discrimination » est loin d'être une sorte de vacuité ou d'absence de pensée au sens conventionnel est souligné par le Sutra de Hueï-nêng.<sup>78</sup> Désignant la sagesse parfaite de *prajñā*, ou l'état ultime d'illumination, les mots « absence de pensée » sont en fait utilisés :

Obtenir la libération, c'est atteindre au *samadhi* ou à *prajñā*, qui est absence de pensée. Qu'est-ce que l'absence de pensée ? L'absence de pensée, c'est voir et connaître tous les *dharma*s avec un esprit libre d'attachement. Quand il est à l'œuvre, il pénètre partout, tout en ne s'arrêtant nulle part (...) Mais s'abstenir de penser à quelque chose, de telle sorte que toutes les pensées sont supprimées, c'est être dominé par le *dharma*, et c'est une vision erronée.<sup>79</sup>

Comme on l'a mentionné dans l'introduction, il n'est pas judicieux de comparer la doctrine bouddhique avec le dogme islamique comme s'ils se situaient sur le même plan. Dans l'Islam, C'est la *ma'rifa*, la sagesse spirituelle, et non pas tant la *'aqida*, son credo formel, que l'on peut comparer fructueusement à la doctrine bouddhique. Mais dans la mesure où la *ma'rifa*, telle que des autorités comme al-Ghazālī l'exposent, est en complète harmonie avec le Coran et la Sunna Prophétique, les concordances spirituelles que l'on peut trouver entre la spiritualité islamique et le Bouddhisme contribuent à découvrir le fond commun transcendant entre l'Islam en soi — et non pas simplement ses dimensions métaphysiques — et le Bouddhisme en soi.

### ***Le Baqā' des « illuminés »***

---

<sup>78</sup> Ce sūtra eut l'honneur d'être « le seul sūtra prononcé par une personne originaire de Chine », selon Wong Mou-lam, traducteur de ce sūtra. Le nom de « sūtra » ne s'applique normalement qu'aux sermons du Bouddha, ce qui montre la haute estime que l'on porte à ce discours dans le Bouddhisme Ch'an (Zen au Japon).

<sup>79</sup> *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng*, op. cit., p. 85.

Revenant à l'idée de la non-existence des « illuminés » dans la citation suivante du « Sûtra du Diamant », lequel jouit d'un immense prestige dans la tradition du Mahāyāna, nous voyons que les illuminés existent, mais que leur véritable réalité est soutenue, non par eux-mêmes, mais par le pur Absolu, désigné dans notre citation préliminaire de l'*Udāna* comme le « non-composé » : *asamskṛta*.

« Ce *dharmā* que le Tathāgata a pleinement connu ou démontré — on ne peut le saisir, on ne peut en parler, ce n'est ni un *dharmā* ni un non-*dharmā*. Et pourquoi ? Parce qu'un Absolu exalte les personnes saintes (*asamskṛtaprabhāvitā hy āryā-puṅgalā*). »<sup>80</sup>

Ici encore on peut faire usage du concept soufi de *baqā'*, ou de subsistance : ceux qui existent subséquemment à l'expérience de l'extinction ne sont maintenus que par la Réalité de Dieu, non par leur propre existence. Toute cette doctrine tire son orthodoxie coranique, entre autres, du verset cité précédemment : *Tout ce qui est sur terre est voué à disparaître (fān); mais subsiste (yabqā) la Face de ton Seigneur, Maître de la Majesté et de la Munificence (55 :26-27)*. Le mystique qui est passé par l'extinction a, par le fait même, concrètement réalisé aussi la non-existence de toutes choses autres que Dieu, toutes choses qui sont dans un état « voué à disparaître », lors même que subsistant en apparence. Étant mort à son existence illusoire, c'est la « Face de Dieu » qui seule subsiste ; et c'est par cette subsistance que l'individu lui-même subsiste — sa « face » ou essence étant en réalité non « la sienne », mais celle de Dieu : rien n'existe, comme on l'a vu plus haut, en dehors de Dieu et de la Face (ou Essence) de Dieu, laquelle brille à travers toutes choses.

Sous cet éclairage, il est possible de voir la raison pour laquelle, d'une part, le Bouddha déclare qu'il a « connu » le *Dharma*, et de l'autre, qu'on ne peut le saisir ni en parler, et qu'en fait, il n'est « ni un *dharmā* ni un non-*dharmā* » : dans la mesure où de telles caractérisations de l'Absolu dérivent du

---

<sup>80</sup> *Diamond Sutra*, cité dans E. Conze, *Buddhist Texts*, op. cit., p. 36.  
[N.d.tr. : Voir la note 18.]

point de vue individuel, et dans la mesure où l'existence individuelle est strictement illusoire en elle-même, toutes ces caractérisations de l'Absolu ne peuvent pas ne point assumer la nature d'illusion, ou au mieux de « moyens provisoires » (*upāya*) d'exprimer l'inexprimable. Dans le Sûtra du Diamant, nous rencontrons le paradoxe que la vérité déclarée par le Bouddha n'est ni réelle, ni non-réelle :

« Subhuti, le *Tathāgata* est celui qui déclare ce qui est vrai, celui qui déclare ce qui est fondamental, celui qui déclare ce qui est ultime (...) Subhuti, cette vérité que le *Tathāgata* a atteinte n'est ni réelle, ni non-réelle. »<sup>81</sup>

La « vérité » qui peut être définie dans les termes d'une polarité constituée par la réalité opposée à l'irréalité ne peut être la vérité ultime. Seul est vérité ce qui transcende le domaine où de telles notions dualistes peuvent être postulées. Ce n'est pas une vérité qui peut être qualifiée de réelle, car sa vérité même doit être absolument une avec la réalité : sa propre « quiddité » doit être son entière vérité et réalité, et ne peut être connue comme « réelle » ou « vraie » d'une façon définitive sauf par elle-même.

Le dialogue suivant entre le disciple Subhūti et le Bouddha élucide le paradoxe que cet Absolu ne peut être connu que par Lui-même, par sa propre « Quiddité » (*tathatā*) :

Subhūti : « Si, ô Seigneur, en dehors de la Quiddité aucun *dharma* séparé ne peut être appréhendé, quel est donc ce *dharma* qui se maintiendra fermement dans la quiddité, ou qui connaîtra cette pleine illumination, ou qui démontrera ce *dharma* ? »

Le Bouddha : « En dehors de la Quiddité, aucun *dharma* séparé qui pourrait se maintenir fermement dans la Quiddité ne peut être appréhendé. La Quiddité même, pour commencer, ne peut être appréhendée, combien moins encore ce qui peut se maintenir fermement en elle. La Quiddité ne connaît pas la pleine illumination, et sur le plan dharmique, on ne peut trouver personne qui ait connaissance

---

<sup>81</sup> *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*, op. cit., p. 32.

de la pleine illumination, la connaît ou la connaît. La Quiddité ne démontre pas le *dharmā*, et sur le plan dharmique, on ne pourrait trouver personne qui pourrait la démontrer. »<sup>82</sup>

Personne, pas même le Bouddha, ne peut « démontrer » l'Absolu, car une telle démonstration nécessite des concepts et un langage, et l'Absolu ou la Quiddité transcende tous les concepts de ce genre. C'est pour cette raison que le Bouddha insiste sur la nécessité d'être affranchi de tous les « recouvrements de la pensée » (*acitta-āvaranāh*) : la pensée, par sa nature même, « recouvre » et donc obscurcit la source, la substance ou la racine de sa propre conscience. C'est seulement quand la pensée assume la nature de voile transparent sur son propre substrat de conscience que la sagesse authentique est atteinte. Si la pensée est « transparente », alors le penseur, l'agent de la pensée, est en un sens éteint devant la source et le but de la pensée. Dire « penseur », c'est nier la seule réalité de la nature absolue de la conscience — d'où le paradoxe que le *Dharma* est à la fois « connu » par le Bouddha et inconnu de lui ; il est à la fois atteint et non atteint.

« C'est pourquoi, ô Sariputra, c'est par là même qu'il est libre d'une chose à atteindre qu'un Bodhisattva, en s'étant appuyé sur la perfection de la sagesse, demeure exempt des recouvrements de la pensée... et finit par accéder au *Nirvāna*. »<sup>83</sup>

Revenons-en à al-Ghazālī, qui fournit une formulation correspondante, en ne se référant pas aux « recouvrements de la pensée » mais aux « facultés individuelles ». Les sciences spirituelles les plus élevées (*al-ma'ārif*, pl. de *ma'rifa*) ne se révèlent à l'individu que par des états spirituels de « dévoilement » (*mukāshafā*), et ceux-ci à leur tour se fondent

---

<sup>82</sup> *Prajñāpāramitā Sūtra*, A/27:453, cité in *ibid.*, p. 37.

<sup>83</sup> *Heart Sūtra*, versets 37-43, cité in *ibid.*, p. 93.

[N.d.tr. : On trouvera plusieurs versions françaises de ce *Sōtra du Cœur* dans l'ouvrage mentionné plus haut (note 18).]

sur l'extinction de la conscience de l'individu. *Fanā'* est le préalable essentiel à ce dévoilement, en effet :

« Les sens et les obstacles du moi ainsi que ses instincts attirent vers ce monde sensible, qui est un monde d'erreur et d'illusion. Aussi le Réel se dévoilera-t-il complètement à la mort, lorsque disparaîtra la puissance des sens et des imaginations qui tournent le cœur vers le monde d'en bas (...) *Fanā'* exprime un état où les sens sont en repos et ne travaillent pas, et où l'imagination se tient tranquille et ne trouble pas. »<sup>84</sup>

On pourrait considérer cet extrait comme un commentaire mystique du verset coranique suivant :

*Celui qui émigre dans le sentier de Dieu trouvera sur la terre de nombreux et spacieux refuges. Celui qui sort de sa maison pour émigrer vers Dieu et Son Prophète et que la mort atteint, sa rétribution incombe à Dieu. Dieu est pardonneur, miséricordieux (4 :100).*

La mort du corps est préfigurée dans cette mort de l'âme inférieure en l'état de *fanā'*.

Mais revenons-en maintenant à la distinction fondamentale de Nāgārjūna entre les « deux vérités », vu qu'elle nous aidera à mettre en contexte la concordance entre les deux traditions concernant la conception du pur Absolu : « L'enseignement de la doctrine par les Bouddhas s'appuie sur deux vérités : la vérité relative à la convention mondaine et la vérité sous le rapport du fruit ultime. »<sup>85</sup> C'est au niveau de la vérité conventionnelle (*samvrti-satyam*) que l'on peut situer les explications relevant de tout le processus de la production causale, de l'impermanence et de la souffrance. La vérité ou la réalité relevant du « fruit ultime » (*paramārtha*), cependant,

---

<sup>84</sup> Voir son traité *Kitāb al-Arba'īn fī usūl al-dīn* (Beirut : Dar al-Afaq al-Abadiyya, 1979), pp. 44-45 ; et pour un examen de ce passage et de passages similaires dans les œuvres d'al-Ghazālī, voir Farid Jabre, *La Notion de la Ma'rifa chez Ghazālī* (Paris: Traditions les Lettres Orientales, 1958), p. 125.

<sup>85</sup> Extrait de son *Mūlamadhyamakakārikā*, 24 :8, cité par David Kalupahana, *Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way*, op. cit., p. 331. [N.d.tr. : Traduction française : *Traité du Milieu*, Nagarjuna, Éditions du Seuil, Points/Sagesses, 1995.]



transcende ce domaine tout entier. Le terme « fruit » (*artha*, pāli : *attha*), que l'on peut aussi traduire par conséquence ou résultat, attire notre attention sur le déploiement existentiel de réalité consécutif à l'illumination : ce n'est pas au niveau de la pensée formelle que se situe la découverte de « la vérité » ou de la « réalité » (*satyam*)<sup>86</sup>, et ce n'est pas l'individu empiriquement défini qui la découvre ; elle est plutôt le « fruit » indescriptible de l'expérience de l'illumination. Le contenu positif de cette illumination — la Réalité absolue — n'est donc pas nié quand les désignations formelles de cette Réalité sont infirmés, contredits ou ignorés. Ce que le Bouddha contredit, c'est l'idée que la Réalité ultime puisse être adéquatement désignée, contenue, et encore moins réalisée, par l'individu au niveau de la pensée formelle, les deux étant liés par la relativité de *nama-rupa* (nom-forme). Ceci explique pourquoi, dans certains textes, même l'idée de l'ultime Réalité non-composée est contredite :

La réalité des Bouddhas est subtile et difficile à comprendre ;  
Aucune parole ni aucun discours ne peuvent l'atteindre.  
Elle est composée ou non-composée ;  
Sa nature essentielle est vide et sans forme.<sup>87</sup>

Dire de la Réalité ultime qu'elle est non-composée est une erreur, non parce que l'ultime Réalité serait en fait composée, mais parce que le fait même de la désigner verbalement comme non-composée revient déjà à un acte de composition. Il y a d'une part la Réalité non-composée, et de l'autre sa description comme non-composée : mettre les deux ensemble signifie qu'on a laissé la présence du non-composé et adopté le composé. On pourrait tout aussi bien contredire le dernier verset du passage cité, « Sa nature essentielle est vide et sans forme », pour la même raison que l'on a contredit

---

<sup>86</sup> Comme le mot arabe *haqq*, le mot sanscrit *satyam* peut être traduit à la fois par les notions de réalité et de vérité.

<sup>87</sup> *The Flower Ornament Scripture [Śāstra de l'Ornementation fleurie]*, op. cit., p. 290.

l'idée que la Réalité était non-composée. S'en tenir à l'idée que la Réalité est vide ou sans forme infirme la nature de vide de cette réalité, et agit comme une barrière mentale empêchant d'être submergé par elle. Encore une fois, selon le *Sûtra de l'Ornementation fleurie* :

Les choses exprimées par des mots  
Ceux qui ont une sagesse moindre les discernent de  
façon erronée  
Et de ce fait créent des barrières  
Et ne comprennent pas leur propre esprit.  
(...)  
Si quelqu'un peut voir le Bouddha,  
Son mental n'aura aucune prise ;  
Une telle personne peut alors percevoir  
La Vérité telle que la connaît le Bouddha.<sup>88</sup>

Dans les termes de la spiritualité islamique, même la pensée du *tawhîd* sur le plan mental peut devenir un obstacle sur la voie de la réalisation de ce *tawhîd*, réalisation qui ne se fonde pas sur la seule élimination de toutes les constructions mentales, mais aussi sur l'extinction de la conscience individuelle. Tout concept — même celui qui est vrai — va renforcer la conscience, et est donc « erroné » du point de vue supérieur de la Réalité qui transcende tous les concepts. Les conceptions bouddhiques de l'Absolu sont ainsi façonnées selon cette exigence paradoxale : concevoir l'Absolu d'une façon qui révèle l'inadéquation ultime de tous les concepts, et qui concentre toute aspiration spirituelle sur un saut du plan de la pensée finie au plan de la Réalité infinie. Une autre façon d'exprimer cette vérité est de dire : « Ceux qui cherchent la vérité ne doivent pas chercher quelque chose ».<sup>89</sup> Chercher une « chose » aboutira seulement à ne pas trouver la vérité de toutes choses. Même avoir la vision d'une « chose » empêchera de « voir » toutes choses :

L'absence de vision [particulière], c'est cela voir,

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>89</sup> Extrait de *Vimalakirti Scripture*, tel que cité par Cleary in *ibid.*, p. 35.

Et cela peut voir toutes choses ;  
Avoir une vision quelconque sur les choses  
Équivaut à ne rien voir.<sup>90</sup>

Cette attitude se résume succinctement dans les termes qui figurent quelques versets plus loin : « se séparer du concept des choses ». <sup>91</sup> Ce n'est pas la nature ultime des choses qui est niée, ce qui est nié, c'est plutôt leur capacité de conceptualisation adéquate : la nature ultime ne peut se livrer ou se laisser entrevoir que dans un éclair de pure conscience supra-conceptuelle. C'est ainsi que le meilleur enseignement, le meilleur « concept », est celui qui nous prédispose à ce mode de cognition intuitive, lequel surgit davantage d'un état d'être intérieur que d'une pensée formelle. L'ultime Réalité, loin d'être niée dans cette perspective, est affirmée de la façon la plus profonde qu'elle puisse être affirmée : en niant tout ce qui peut en quelque façon revendiquer d'être le Réel au niveau de la pensée et du langage, « nom et forme » (*namarupa*) : en termes islamiques : *lā ilāha illa'Allah*. En appliquant la distinction de Nāgārjūna entre la « vérité conventionnelle » (*samvrti-satyam*) et « le fruit ultime » (*paramārtha*), on pourrait dire que « se séparer du concept des choses » est un processus qui doit conduire du domaine de la vérité relative, là où le concept des choses est un voile, au domaine de la vérité ultime, là où réside la réalité transcendante de Ce qui n'est jamais que partiellement conceptualisé dans le domaine inférieur. Il ne faut donc pas appliquer la « séparation » en question à la Réalité ultime, mais à toutes les choses qui tenteraient d'emprisonner son infinitude dans le cadre fini de la pensée.

Le Sûtra du Diamant contient l'essentiel de cet enseignement en exprimant l'impératif de cette séparation dans une imagerie simple mais puissante. Ces images ont pour but d'induire un état du mental et de l'être, état que l'on évoque simplement sous la forme de deux impératifs : « Se détacher des apparences — demeurer dans la vérité réelle ».

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 377.

Être détaché de ce qui *apparaît* revient pratiquement à la réalisation de ce qui ne *disparaît* jamais, et qui transcende éternellement le domaine des apparences, « la vérité réelle ».

Ce qu'il te faut penser de ce monde fugace :  
Une étoile à l'aube, une bulle dans les flots ;  
Un éclair dans un nuage d'été,  
Une lampe vacillante, un fantôme et un rêve.<sup>92</sup>

On pourrait comparer ces lignes à des versets coraniques tel que le suivant :

*Sachez que la vie de ce monde n'est que jeu, frivolité, vaine parure, assaut de vanité entre vous et désir de multiplier à l'envi vos richesses et vos enfants. Elle est semblable à une ondée : les mécréants s'émerveillent des plantes qu'elle fait pousser ; puis elles se fanent, tu les vois jaunir et elles deviennent de la paille sèche (...) (57 :20).*

Quel que soit le nombre d'années passées dans « la vie de ce monde », celles-ci sembleront ne pas excéder la durée d'une simple journée quand la fin de cette vie sera atteinte :

*Ils t'interrogent au sujet de l'Heure : « A quand sa venue ? » Comment pourrais-tu en parler ? C'est à ton Seigneur d'en fixer le terme. Toi, tu n'es que l'avertisseur de ceux qui la craignent. Le jour où ils la verront, ce sera comme s'ils n'étaient demeurés (en ce monde ou dans leurs tombes) qu'un soir ou une matinée (79 :42-46).*

La sentence prophétique « Tous les hommes sont endormis ; quand ils meurent, ils se réveillent » peut se lire comme un profond commentaire de ces versets.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> *The Diamond Sutra*, op. cit., p. 53.

[N.d.tr. : Voir la note 18.]

<sup>93</sup> Bien que ne faisant pas partie des sources canoniques, cette sentence est souvent citée par les autorités spirituelles de l'Islam. Al-Ghazālī, par exemple, la cite plusieurs fois dans son *Ihya*. Mohammed Rustom dans son article note les occurrences suivantes dans l'édition de l'*Ihya*' publiée à Beyrouth en 1997 : 1 :15 ; 3 :381 ; 4: 246, 260. Voir M. Rustom, 'Psychology, eschatology, and imagination in Mulla Sadra Shirazi's commentary on the hadith of awakening', in *Islam and Science*, vol. 5, N° 1, 1997, p. 10.

[N.d.tr. : Pour ce qui est des traductions françaises, voir entre autres : *Erreur et délivrance*, par M. ad-Dahbi, Éditions IQRA, Paris, 2000, p. 35 ; ainsi que *Al-Mundiḡ Min addalāl* par Al-Ghazali (Publications du Waqf

\* \* \*

Nous espérons que ces observations auront contribué à démontrer qu'au niveau de la métaphysique les deux traditions sont en fait orientées vers la Seule et Unique Réalité, aussi profondes que soient les divergences entre la conception strictement « théologique » de cette Réalité dans l'Islam et les conceptions mystiques du Bouddhisme. Il nous faut à présent aborder la question de savoir si cette ultime Réalité est également objet d'adoration dans le Bouddhisme, faute de quoi le savant musulman pourrait conclure que, même si les Bouddhistes semblent avoir une appréhension métaphysique ou philosophique de l'unité de la Réalité ultime, ils n'adorent pourtant pas cet Absolu, et ne peuvent donc être inclus dans la sphère des « vrais croyants ».

### Adoration de l'Un

En Islam, le *shirk* est non seulement l'erreur doctrinale d'« associer des partenaires » à Dieu, ou d'attribuer la divinité aux idoles ; il est aussi le « péché » délibéré d'adorer quelque chose d'autre que Dieu : *Que celui qui espère la rencontre de son Seigneur fasse œuvre pie et n'associe aucun être dans l'adoration de son Seigneur (18 :110)*.

Par conséquent, lorsque le Musulman lit le témoignage bouddhique du « Triple refuge », il risque de le prendre pour un acte de *shirk*. « Je prends refuge dans le Bouddha, le *Dharma* et le *Sangha* ». Le Bouddha n'est qu'un homme ; le *Dharma* n'est que l'enseignement, la loi ou la norme ; et le *Sangha* n'est qu'une communauté de moines : où est-il fait

---

Ikhlas n° 6) quatrième édition, Hakikat Kitâbevi, Fatih-Istanbul-Turquie, 1999, p. 7.]

mention de l'ultime Réalité dans laquelle il faut prendre refuge, à laquelle sont dues la dévotion et l'adoration ? Pour répondre à cette question, il serait judicieux d'en revenir à la citation ci-dessus où *Dharma* a été traduit par Réalité. Le terme comporte plusieurs sens, incluant : enseignement, norme, loi, vérité, réalité. La difficulté de le définir de façon précise est révélée par le Bouddha lui-même :

« Cette Réalité [*Dhamma*, pāli pour *Dharma*] que j'ai atteinte est profonde, difficile à voir, difficile à comprendre, excellente, prééminente, au-delà de la sphère de la pensée, subtile, et ne devant être sondée que par les seuls sages. »<sup>94</sup>

Le sens le plus immédiat du mot *Dharma* se rapporte davantage à l'enseignement, à la doctrine, et à la loi ou la norme qui en dérive ; mais il peut désigner aussi l'ultime contenu de la doctrine, celui où culminent à la fois la doctrine et la loi, et dont le Bouddha lui-même est le véhicule. Ce sens métaphysique supérieur de *Dharma* ressort d'un examen des Ecritures mahāyāniques, et en particulier de l'examen de la conception des trois « corps » du Bouddha. Tout ceci nous aidera à nous rendre compte jusqu'à quel point le *Dharma* dans son acception supérieure de vérité ou de réalité peut se comprendre comme la même Vérité ou Réalité ultime que les Musulmans désignent par les termes *al-Haqīqa* ou *al-Haqq*. Ceci nous aidera aussi à voir que le Bouddha en qui on prend « refuge » n'est en aucun cas identifiable de façon exhaustive avec le sage Śākyamuni, qui n'était que le messager, le porteur du message du *Dharma* devant lequel il s'efface. Le sūtra mahāyānique suivant enseigne explicitement cette subordination du Bouddha au *Dharma* :

« Pour ceux qui m'ont vu par ma forme, et pour ceux qui m'ont suivi par ma voix, erronés sont les efforts dans lesquels ils se sont engagés ; ces gens ne me verront pas. C'est

---

<sup>94</sup> Cité dans le *Majjhima Nikāya*, in *Some Sayings of the Buddha According to the Pali Canon*, tr. F.L. Woodward (London: Oxford University Press, 1925) p. 4.

à partir du *Dharma* qu'il faut voir le Bouddha, car les corps du *dharmā* sont les guides. »<sup>95</sup>

Deux choses sont à souligner ici : l'état d'illusion de ceux qui attachent une signification excessive à la forme humaine du Bouddha ; et l'insistance sur le fait qu'il faut voir le Bouddha à la lumière du *Dharma* et non l'inverse. C'est bien là l'affirmation de l'antériorité ontologique du *Dharma*. Ensuite, par rapport à la description des « corps de *dharmā* » comme « guides », ces corps du *Dharma* manifestés à différents niveaux sous la forme d'autant de types de Bouddha : le niveau humain (*nirmāna-kāya*, ou « corps de transformation ») ; le niveau céleste (*sambhoga-kāya* ou « le corps de béatitude ») ; et le niveau divin ou absolu (*dharmā-kāya*, traduit par « le corps [de l'Essence] véritable »)<sup>96</sup>. Il est relativement aisé d'identifier les deux premiers « corps » du Bouddha respectivement à la manifestation terrestre et à l'archétype céleste. En Islam, cette distinction correspond au Prophète, d'une part, en tant qu'homme particulier, Mohammed b.'Abd Allah, et d'autre part, en tant que réalité pré-humaine et archétypique de la substance prophétique à laquelle le Prophète fait allusion dans cette célèbre parole : « J'étais Prophète alors qu'Adam était [encore] entre l'eau et l'argile ».<sup>97</sup>

### ***Le Bouddha à la lumière du Dharma***

---

<sup>95</sup> *Vajracchedikā*, 26a, b. Cité dans *Buddhist texts through the Ages*, op. cit., p. 144.

[N.d.tr. : Voir la note 18.]

<sup>96</sup> [N.d.tr. : ou respectivement : corps de métamorphose, corps de jouissance ou de béatitude, et corps de Réalité.]

<sup>97</sup> La version la plus fermement authentifiée de cette parole est la suivante : Quelqu'un demanda un jour au Prophète quand il devint Prophète. Il répondit : « Alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps ». Voir Tirmidhī, *Manāqib*, 1; et Ibn Hanbal, 1, 281, *et passim*.

[N.d.tr. : Voir *Les enseignements spirituels du Prophète*, Tayeb Chouiref, vol. II, p. 88 ; Éditions Tasnīm, 2008. Il s'agit du Hadith N° 142, cité par Hākim.]

Il est cependant plus malaisé de découvrir la signification du *dharmakāya* : comment l'ultime Réalité peut-elle « s'incarner » dans la forme d'un Bouddha ? On pourrait déclarer, en appliquant strictement la logique bouddhique : elle ne s'incarne pas, et elle ne peut le faire. Une telle incarnation violerait en effet nécessairement la réalité absolument non-composée du Vide. On observe le même paradoxe dans un des noms du Bouddha, *Shūnyamurti* : manifestation du Vide. Le Bouddha manifeste une image, un reflet ou une indication de ce qui ne peut jamais être sujet à la manifestation sous peine de cesser d'être le Vide, car le vide est, par définition, dépourvu de manifestation. Ce *dharmakāya* peut donc se comprendre comme un degré de réalité qui ne peut être conçu que comme l'Absolu, mais en aucune façon comme la manifestation de cet Absolu : nous suggérons donc qu'il convient de prendre le terme '*kāya*', corps ou véhicule, métaphoriquement et non littéralement. *Dharma*, dans ce sens ultime, ne peut être assimilé à aucune manifestation spécifique, aussi exaltée soit-elle ; il s'agit au contraire du Principe de la manifestation, et il doit par là même rester non-manifesté. Ce qui est manifesté ne peut être l'Absolu comme tel, mais plutôt l'aspect de l'Absolu qui est susceptible de manifestation. Si la manifestation du Bouddha céleste (*sambhoga-kāya*), et *a fortiori* le Bouddha humain, (*nirmana-kāya*), étaient confondus avec l'Absolu, ces formes relatives, au lieu de révéler la voie vers l'Absolu, deviendraient des voiles qui l'obscurcissent. On pourrait aussi avancer l'argument que le fait même que la mort du Bouddha est appelée son *parinirvāna*, l'ultime ou le plus grand *Nirvāna*, démontre à sa façon que l'Absolu ne peut être réalisé dans son sens ultime qu'à la dissolution de la manifestation de la forme humaine du Bouddha.

Selon Houei-nêng († 713)<sup>98</sup> : « Car tout ce à quoi l'on peut donner un nom conduit au dualisme, et le Bouddhisme

---

<sup>98</sup> Le 6ème patriarche de l'école Ch'an/Zen qui fut, selon Suzuki, le « véritable fondateur du Zen chinois ». D.T. Suzuki, *Essays in Zen*, op. cit., vol. 1, p. 108.



n'est pas dualiste. Se saisir de ce non-dualisme de la vérité est le but du Zen ». <sup>99</sup> Dans la même veine, le maître de Houei-nêng, Hung-jen, écrit : « On ne se débarrassera pas de la naissance et de la mort si l'on pense constamment à d'autres Bouddhas. Cependant, si l'on entretient sa propre et vigilante attention <sup>100</sup>, on est sûr d'atteindre l'Autre Rive. » Il cite ensuite la parole du Bouddha extraite du *Vajraccedika-prajñāpāramitā Sūtra* : « Si quelqu'un désire me voir dans la forme, ou me cherche dans le son, ce quelqu'un emprunte une mauvaise voie et il ne peut voir le *Tathāgata* » <sup>101</sup>. La réalité du *Tathāgata*, « celui qui est ainsi allé », est la nature de Bouddha, à laquelle tout être a accès, mais uniquement dans la mesure où il est libéré de tout attachement à la forme, même, paradoxalement, à celle du Bouddha lui-même. On comprend dès lors pourquoi les maîtres Zen ont transmis la sentence : « Si tu rencontres le Bouddha sur ta route, tue-le ! ». Dans les termes du *Sūtra de l'Ornementation fleurie* :

Dès lors que les êtres sensibles sont ainsi,  
Ainsi sont également les Bouddhas :  
Les Bouddhas et les enseignements du Bouddha

---

[N.d.tr. : traduction française : *Essais sur le Bouddhisme Zen*, première série, p. 128 ; Albin Michel, 1972].

<sup>99</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 212.

[N.d.tr. : *Ibid.*, première série, p. 250.]

<sup>100</sup> *Mindfulness*\* est une traduction parfaite de l'arabe *taqwā*. Ce dernier terme implique nettement, toutefois, que son objet est Dieu. Mais comme dans le Bouddhisme notre *mindfulness* est une forme de souvenir permanent du *Dharma* au milieu même de toutes nos activités extérieures, on peut considérer les deux termes comme indiquant le même état d'esprit : une conscience de l'Absolu qui n'est pas interrompue par notre propre engagement dans le relatif. Le Coran fait allusion aux *rijāl*, les hommes véritables, que *nul négoce et nul troc ne distraient du souvenir de Dieu* (24 :37). Voir ci-dessous pour un développement sur le souvenir de Dieu.

\*[N.d.tr. : Comme la plupart des traducteurs français, nous avons rendu le terme sanscrit par « attention », ou « vigilante attention ».]

<sup>101</sup> Extrait de la traduction du 'discours de Hung-Jen sur la méditation' par W. Pachow, dans son *Chinese Buddhism—Aspects of Interaction and Reinterpretation* (Lanham : University Press of America, 1980), p. 40.

N'ont intrinsèquement pas d'existence.<sup>102</sup>

Ou encore :

Même si quelqu'un n'arrête pas de regarder le  
Bouddha

Pendant cent mille éons,  
Non conformément à la vérité absolue  
Mais regardant le sauveur du monde,

Ce quelqu'un saisit des apparences  
Et agrandit le tissu de l'ignorance et de l'illusion,  
Confiné dans la prison de la naissance et de la mort,  
Aveugle, incapable de voir le Bouddha.

(...)

Les gens ordinaires voyant les choses  
En poursuivent juste les formes  
Sans réaliser que les choses sont sans forme :  
Il s'ensuit qu'ils ne voient point le Bouddha.<sup>103</sup>

On ne peut donc dire que le Bouddha est « adoré », ni dans les deux formes de ses « corps » humain et céleste, ni dans la forme de « son » corps divin, le *dharmakāya*. Si ce dernier relève véritablement du *Dharma* comme tel, aucun être ne peut se l'approprier ; et s'il est l'objet d'appropriation, ce ne peut être le *Dharma*. Comme nous en parlerons plus loin en rapport avec le « souvenir de Dieu », l'objet de la dévotion peut bien être en premier lieu l'image du Bouddha, ou d'un *Bodhisattva*, mais en bonne logique bouddhique, cet objet est rendu transparent, étant donné son « vide de soi », permettant ainsi le libre passage à la seule réalité qui est pleinement elle-même, qui possède l'absolue « quiddité », le *Dharma*.

Dans nos réflexions, on pourrait faire usage des synonymes du *Dharma* que donne D.T. Suzuki dans sa

---

<sup>102</sup> *The Flower Ornament Scripture [Sūtra de l'Ornementation fleurie]*, op. cit., p. 450.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 373.

comparaison des termes utilisés pour désigner Dieu ou l'ultime Réalité dans les différentes traditions religieuses : *Prajñā* (« pure conscience »), *Tatbatā* (« quiddité »), *Bodhi* (« illumination »), *Buddha* (« l'illuminé »).<sup>104</sup> Pour ce qui est du *dharma-kāya*, Ananda Coomaraswamy donne également les synonymes suivants : *Ādi-Buddha* (le Bouddha « primordial » ou « absolu »), identifié aussi à *Vairocana* ; *Svabhāvakāya* (« le corps de la nature propre ») ; *Tattva* (« l'essentialité ») ; *Shūnya* (« le Vide ») ; *Nirvāna* (« la béatitude extinctive ») ; *Samādhikāya* (« le corps de ravissement ») ; *Bodhi* (« la sagesse ») ; *Prajñā* (« la pure conscience »).<sup>105</sup>

À ce niveau transcendant, le *Dharma* en question n'est donc plus simplement lié à l'expérience mystique subjective ; il s'identifie aussi à l'ultime nature objective de conscience et d'être — il se réfère à la fois à un principe objectif transcendant et à un état subjectif accessible en vertu de l'immanence de ce principe dans tout ce qui existe. Bien que cette identification de l'Absolu pour ce qui est du *Dharma-kāya* soit soulignée dans le Bouddhisme mahāyānique, et en particulier dans l'école Yogācāra qui développa la doctrine des trois « corps » du Bouddha au 4<sup>ème</sup> siècle de notre ère, Edward Conze soutient qu'« il n'y a rien de réellement neuf à ce sujet (...). L'identification d'un aspect du Bouddha avec le *Dharma* fut souvent établie durant la première période [du Bouddhisme] et fait partie de l'essence du Bouddhisme. »<sup>106</sup>

Parler d'« un aspect du Bouddha » appelle quelque nuance, car ce qu'on entend réellement par là est assurément un aspect de la conscience de l'« Éveillé » : le Bouddha dans la mesure où il s'identifie au contenu de son illumination. Le *Dharma* comme Être transcendant et source de la vie et de la

---

<sup>104</sup> D.T. Suzuki, 'The Buddhist Conception of Reality', in Frederick Franck, ed., *The Buddhist Eye* (Bloomington : World Wisdom, 2004), p. 85.

<sup>105</sup> Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (New Jersey : Citadel Press, 1988) p. 239.

<sup>106</sup> E. Conze, *Buddhism—A Short History* (Oxford : Oneworld, 2000), p. 51.

conscience se comprendra dès lors comme Cela dont l'illumination du Bouddha est un aspect : « C'est à partir du *Dharma* qu'il faut voir le Bouddha », et non inversement, comme nous l'avons vu précédemment.

Marco Pallis, dans son important essai *Le Dharma et les dharmas comme principe de communication entre religions* semble donc bien en droit de relever ce concept comme un pont reliant les diverses traditions religieuses. La phrase-clé concernant le point métaphysique que nous tentons d'établir ici est la suivante : « Si le Dharma correspond, pour sa part, à l'absoluité et à l'infinitude de l'Essence, les dharmas, pour leur part, correspondent à la relativité et à la contingence des accidents. »<sup>107</sup>

Le *Dharma* peut donc se comprendre en deux sens distincts, philosophique ou ontologique l'un, pédagogique ou pratique l'autre. Dans le premier sens, il désigne ce que la pensée islamique comprend comme l'Essence (*al-Dhāt*) : l'Essence de Dieu est l'Absolu (en termes théologiques) et la seule Réalité (en termes spirituels). Toutes les essences particulières sont relatives (en termes théologiques) ou illusoirs (en termes spirituels). Dans le sens pédagogique ou pratique, le *Dharma* comme enseignement, loi, norme, etc., peut être envisagé comme correspondant à la *Shari'a* (exotériquement) et à la *Tariqa* (ésotériquement). Pris dans les deux sens, ontologique et pratique, le simple terme *Dharma* dans le Bouddhisme pourrait alors correspondre approximativement au ternaire de l'Islam : *al-Haqīqa*, *al-Tariqa*, *al-Shari'a* : La Réalité essentielle, la Voie spirituelle et la Loi religieuse. L'ensemble de ces trois termes est en un certain sens résumé dans le Nom divin *al-Haqq*, « le Vrai », ou « le Réel », que l'on pourrait considérer comme le Nom divin correspondant le plus étroitement au *Dharma*, dans la mesure

---

<sup>107</sup> M. Pallis, *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), p. 103.

[N.d.tr. : Pour la traduction française, voir Marco Pallis, *Lumières bouddhiques*, traduit par Roger Du Pasquier (Fayard, 1983), p. 179.]

où *al-Haqq* comporte également les notions d'obligation et de droit, d'où le devoir et la loi, si centrales dans la signification de *dharmā* ; une des principales connotations de *al-Haqq* est en effet celle d'un « droit » qui est « dû » comme une obligation. Les deux termes, *al-Haqq* et *Dharma* impliquent donc à la fois la Vérité ou Réalité la plus haute, en termes métaphysiques, et l'engagement le plus total envers cette Vérité, en termes humains.

### ***Le souvenir de Dieu***

Sous le rapport de l'adoration, on constatera de nouveau que les deux traditions concordent sur des points-clés pour ce qui est de l'essence, et divergent largement pour ce qui est de la forme. Cette essence revient à cultiver la conscience de l'Absolu, et en Islam c'est le *dhikr Allāh*, souvenir, invocation ou conscience de Dieu. Le *dhikr* de Dieu y est décrit comme la vraie raison d'être de toutes les formes de prière ; ceci ressort clairement du verset coranique où Dieu dit : « *observe la prière pour te souvenir de Moi* » (20 :14). Le but même de la prière, sa valeur et sa substance spirituelles, sont donc le souvenir de Dieu. Si la prière formelle ou canonique constitue le noyau de la pratique religieuse, le *dhikru'Llāh* est, comme le Coran le mentionne très simplement, *akbar*, c'est-à-dire « plus grand » ou « le plus grand » : « *certes, la prière éloigne l'homme de la turpitude et de ce qui est détestable, et l'invocation de Dieu est ce qu'il y a de plus grand* » (29 :45).

Le mot arabe *dhikr* comporte deux significations essentielles, celle de souvenir et celle d'invocation ; il désigne, par conséquent, à la fois le but et le moyen : à la fois le principe de la conscience permanente de l'Absolu, et le moyen de réaliser cette conscience. Ce moyen de réalisation est centré sur l'invocation méthodique du Nom (ou des Noms) de Dieu, et plus particulièrement, du Nom suprême de Dieu en Islam, *Allāh*. De façon similaire, dans le Bouddhisme — et en particulier dans les écoles tardives du Mahāyāna — l'invocation du Nom (ou des Noms) de l'Absolu figure comme le moyen de salut par excellence. Le Bouddhisme a

développé une panoplie de disciplines et de techniques de prière, de méditation et d'incantation, héritant aussi de l'Hindouisme la pratique du *japa-yoga*, la voie de la répétition ou de l'invocation, qui s'articule sous de nombreux modes. Bien qu'il soit injustifié de réduire toutes ces techniques de prière et de méditation à la seule invocation, il est néanmoins important de souligner les parallèles remarquables entre la tradition islamique du *dhikr* et les écoles de pensée du Bouddhisme qui considèrent pareillement la pratique de la prière invocatoire comme la quintessence de toute prière possible. Il suffit pour le but que nous nous proposons ici de citer quelques sentences de l'autorité japonaise, Hônen († 1212), fondateur du Jodo-shu, la « Terre Pure », école du Bouddhisme mahāyānique qui est, de toutes les écoles bouddhiques, sans doute l'une des plus proches de la tradition islamique contemplative pour ce qui est de la prière invocatoire. Il faut noter aussi que l'école Vajrayāna, que nous avons mentionnée dans l'introduction, est souvent appelée le Mantrayāna (« véhicule du mantra ») dans la tradition tibétaine, étant donné la centralité des formules invocatoires dans cette branche du Bouddhisme.

Dans l'école de la Terre Pure, le Bouddha de la Lumière Infinie, *Amitābha* (*Omitofu* en chinois, *Amida* en japonais), assume le rôle de sauveur, et c'est comme tel qu'on l'invoque. Être « sauvé » par *Amida* signifie ressusciter dans sa « Terre Pure » après la mort, le *Sukhāvātī* ou « Paradis de Béatitude », dont les descriptions sont très proches de celles du Paradis coranique. Cette grâce salvatrice est le résultat des vœux prononcés par *Dharmakāra*, selon le Sûtra de « la Vie Éternelle », dont la traduction chinoise forma la base principale de l'école Shin dans le Bouddhisme de la Terre Pure, à la fois en Chine et au Japon (où elle prospéra sous le nom de *Jodo Shin*).<sup>108</sup> À la lumière de notre précédent exposé sur les « corps » du Bouddha, il doit être clair que ce l'on invoque n'est pas la forme humaine du Bouddha, mais

---

<sup>108</sup> D.T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism* (New York: Harper & Row, 1968), p. 137.

« *Amitābha* » en soi, c'est-à-dire : la Lumière Infinie,<sup>109</sup> fluant de l'Absolu, Lumière qui à la fois illumine et sauve. C'est comme si les deux Noms divins *al-Nūr* et *al-Rahim* étaient combinés<sup>110</sup> et invoqués comme Nom unique. Selon le récit mythologique<sup>111</sup> du « vœu » salvateur d'Amida, Śākyamuni raconte avoir atteint la bouddhité dans un passé infiniment éloigné — il y a dix « kalpas », chaque kalpa comptant 432 millions d'années.<sup>112</sup> Le nombre d'années est ici clairement symbolique : il nous invite à entrer dans un domaine intemporel, un passé éloigné, ou une origine éloignée — une « pré-éternité », que l'Islam désigne par le terme *Azāl*. La pré-éternité s'identifie à la post-éternité (*Abad*), ou simplement à l'éternité en soi ; et donc, ce à quoi on fait allusion dans ces références à un « passé » inimaginable est en fait un principe éternel, au-dessus et au-delà du temps.

Ce Bouddha « primordial » ou « originel » porte aussi le nom d'*Ādi-Buddha*, qui est aussi le principe absolu du Bouddha, dès lors que, comme on vient de le voir, il est un synonyme du *Dharma-kāya* lui-même. Si l'*Ādi-Buddha* est l'origine de toutes choses, au commencement même, il peut correspondre à ce que les Musulmans désignent par le Nom divin *al-Annal*, (« le Premier ») ; et, du point de vue

---

<sup>109</sup> On interprète aussi le mot *Amitābha* comme incluant l'aspect de « vie infinie », *Amitāyus*. La Lumière et la Vie sont toutes deux infinies, et ce degré de la Réalité du Bouddha est clairement transcendant ; on ne peut l'identifier avec aucune de ses manifestations relatives au sein du *samsāra*, ou, en termes islamiques, du monde « créé ».

<sup>110</sup> Ou trois, en y incluant *al-Hayy*, Celui qui vit éternellement, si nous tenons compte de la dimension '*Amitāyus*' d'*Amitābha*.

<sup>111</sup> En prenant ce mot dans son sens positif : un mythe est une histoire exprimant un mystère — les deux termes dérivent de la même racine grecque « mu », signifiant « muet » ou « silencieux ». Face à un mystère divin, la réponse la plus appropriée est de rester « silencieux », mais le « mythe » fournit une expression provisoire et approximative du mystère, lequel est en fin de compte inexprimable.

<sup>112</sup> Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism* (Bloomington : World Wisdom, 2002), p. 17. La traduction de cet ouvrage en français – sous le titre *Le naturel* – devrait paraître sous peu.

métaphysique, « le Premier » doit aussi être « le Dernier » (*al-Ākhir*) : l'alpha et l'oméga sont en principe identiques, et ils ne sont distinguables comme origine et consommation que du point de vue du temps lui-même ; en eux-mêmes, ils ne sont autres que des expressions extérieures du principe d'éternité transcendant totalement le temps. C'est ce que décrit succinctement un Bouddhiste contemporain adepte du Jodo, dans son commentaire des paroles de Śākyamuni qui décrivent son illumination « primordiale » : « C'est l'Éternel *Je suis* qui parle par le *je suis* qui est en moi ». <sup>113</sup> Le Bouddha ne « parle » donc pas en tant qu'individu ou en son propre nom, mais en tant que porte-parole ou transmetteur d'une réalité universelle. « Son » illumination il y a des éons est une façon mythique d'évoquer l'illumination en soi, ou la source de toute illumination, la Lumière comme telle, qui est éternelle, et donc absolue et infinie, car, comme le dit Kanamatsu : « Amida, l'Être Infini, est parfait et éternel ». <sup>114</sup>

Et de même, pour ce qui est du « vœu » d'Amida de ne pas accéder à l'illumination avant que tous les êtres ne soient sauvés, il faut comprendre la chose sous le rapport des principes universels, abstraction faite de leur revêtement mythologique : « Amida est (...) le Cœur de nos cœurs. Il est le Cœur de compassion qui perçoit tout (...) Amida est l'éternelle Volonté salvatrice, le Vœu originel éternellement à l'œuvre. » <sup>115</sup> Ce « vœu » compatissant — normalement exprimé comme un vœu de ne pas accéder à l'illumination finale avant que tous les êtres ne soient sauvés — peut être considéré comme analogue à la métaphore que Dieu utilise dans le Coran pour décrire Sa Miséricorde : *Votre Seigneur s'est*

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 12. Ceci nous fait penser à ce qu'en Islam on appelle un *badīh qudsī*, une « parole sacrée », dont l'auteur est Dieu Lui-même, mais transmise par le Prophète en tant que médium. Ces paroles sont distinctes du Coran, mais leur auteur est toujours Dieu Lui-même, et en aucun cas le Prophète.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 85.



*prescrit à Lui-même la Miséricorde (6 :12).* Sous le même rapport il faut aussi noter : *Invocuez Allâh ou invoquez al-Rahmân* (Le « Tout-compatissant ») (17 :110). On se rend compte ici que la nature intrinsèque de l’Absolu est la compassion salvatrice. Nous reviendrons sous peu au thème de la miséricorde et de la compassion ; l’invocation du « nom » de l’Absolu est donc absolument salvatrice. Mais pour l’instant, il nous faut noter que le Prophète de l’Islam a exprimé un sentiment analogue au vœu d’Amida en faisant allusion à sa prérogative d’intercesseur pour les pécheurs. En rapport avec le verset coranique qui dit : *Le jour viendra où ton Seigneur t’accordera Ses dons et où tu seras satisfait (93 :5)*, il déclara : « Je ne serai pas satisfait aussi longtemps qu’un seul membre de ma communauté (*umma*) sera dans le Feu. »<sup>116</sup> Étant donné que le Prophète fut envoyé comme « *une miséricorde pour les mondes* » (21 :107), sa « communauté » peut s’interpréter comme signifiant tous les peuples — et même tous les êtres », comme dans le vœu d’Amida, et non juste les « Musulmans » au sens restreint du mot.

### **Tariki et Tawakkul**

Au sein de la tradition amidiste, ces principes sont exprimés de façon opérative dans le *Nembutsu*, l’invocation de la formule : *namu Amida Butsu*, « vénération au Bouddha Amitābha ». Hōnen enjoint à ses disciples de

ne jamais cesser la pratique du Nembutsu même pour un moment »<sup>117</sup> ; « étant donné que la pratique peut être poursuivie en marchant, en étant debout, assis ou couché, quand et où que l’on soit (...) on appelle le Nembutsu une pratique facile.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> On trouve plusieurs sentences d’une importance similaire dans diverses collections. Cette sentence particulière se trouve dans la collection d’al-Daylami.

<sup>117</sup> *Honen, The Buddhist Saint: His Life and Teaching*, Shunjo (Tr. H.H. Coates, R. Ishizuka), (New York: Garland, 1981), vol. 2, p. 441.

<sup>118</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 460.

Ceci nous rappelle le verset du Coran :

*En vérité, dans la création des cieux et de la terre, et dans la succession de la nuit et du jour, il y a des signes pour ceux qui sont doués d'intelligence, pour ceux qui invoquent Dieu debout, assis ou couchés sur le côté (...) (3 :190-191).*

Hônen dit à ses disciples qu'il n'y a pas de discipline plus efficace que celle du *Nembutsu* si l'on désire atteindre l'illumination et renaître dans la « Terre de la Parfaite Béatitude ». Il déclare :

« Toutes les autres disciplines sont efficaces quant à leurs buts respectifs, mais non pour la naissance dans la Terre Pure ».<sup>119</sup>

Et de même, nous avons des paroles du Prophète telle que la suivante qui se réfère à la pratique du *dhikr* comme étant la plus efficace de toutes les formes de prière et d'action :

Ne vous informerais-je pas sur la meilleure et la plus pure de vos actions pour votre Seigneur, et la plus élevée dans les degrés que vous atteignez, celle qui vous est plus profitable que donner de l'argent et de l'or, qui est meilleure pour vous que combattre vos ennemis en les frappant au cou et eux vous frappant au cou ? Les gens à qui ils s'adressaient s'écrièrent : Oui ! Quelle est-elle, ô Envoyé de Dieu ? Il déclara « l'invocation perpétuelle de Dieu ».<sup>120</sup>

La pratique du *Nembutsu* se fonde principalement sur le pouvoir de l'« absolument Autre », par antithèse au pouvoir de soi-même, *jiriki*. On pourrait dire que *tarikī* est précisément ce que le *tawakkul*, l'abandon ou la confiance, signifie en Islam : on s'abandonne totalement à la grâce et au pouvoir de l'« Autre », qui est absolument autre que soi-même. Dans cette confiance totale, ce don de soi à l'Autre, on reconnaît la

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 463.

<sup>120</sup> Cité dans *Al-Ghazālī : Invocations and Supplications* (Book IX of *Ihya' 'ulūm al-dīn*), trans. K. Nakamura (Cambridge, 1990), p. 8 (nous avons légèrement modifié la traduction de la dernière phrase du *hadīth*).  
[N.d.tr. : notre traduction suit celle de Reza Shah-Kazemi.]

conception islamique du *tawakkul* ou de l'« Islam » lui-même, qui signifie littéralement « soumission », évoquant ainsi l'idée d'*anattā*, le non-soi, dans le Bouddhisme : la totalité de la confiance dans l'Autre, et de la soumission à cet Autre, prédispose le soi à un mode radical d'effacement : on ne se fie pas à soi-même, mais à l'absolument Autre. Dans l'école de la Terre Pure, cette foi dans l'Autre est la foi dans le pouvoir de la grâce émanant d'Amida, le principe de la Lumière Infinie.

Le *tarikī* et le *tawakkul* ont tous deux pour but de réaliser en mode pratique le concomitant existentiel de la doctrine de l'*anattā* : l'effacement de la conscience égocentrique et l'abandon à l'Absolu, qui est l'absolument « Autre ». On peut même aller plus loin, et dire que le *tawakkul* n'est pas seulement gouverné par le même but spirituel que celui auquel la doctrine de l'*anattā* est proportionnée ; le principe du *tawakkul* rend également explicite ce qui est logiquement nécessaire, tout en restant inarticulé, dans les expressions primitives de la doctrine de l'*anattā*. Car, comme il en sera question plus loin, il est logiquement impossible de surmonter le sens du soi au moyen du soi — il doit y avoir quelque chose de radicalement « autre », de totalement au-delà du soi, et qui seul nous rend capables de transcender le sens congénital de la préoccupation de soi-même. Cette préoccupation de soi-même engendre à son tour une fausse impression d'autosuffisance. La qualité authentique d'autosuffisance est le privilège exclusif de la seule Réalité ; dans la mesure où l'âme humaine s'attribue cette qualité, elle « se rebelle » contre la vraie nature de sa totale dépendance de Dieu en tant qu'Autre, et se rebelle contre l'Un qui est seul vraiment « indépendant » ; comme le dit le Coran : *Et pourtant, voici que l'homme se rebelle dès qu'il s'estime indépendant* (96 :6-7).

Le passage suivant de l'ouvrage de Kanamatsu, *Naturalness*, n'évoque pas seulement les commentaires spirituels sur le célèbre « verset de la lumière » (*āyat al-nūr*, 24 :35) du Coran ; il indique aussi à quel point cette tradition du Bouddhisme est en résonance avec l'insistance de l'Islam sur

les valeurs de confiance, de foi et de soumission inconditionnelle à Dieu.

« La lampe contient son huile qu'elle garde fermement sous sa vigilante emprise, et qu'elle protège de la moindre perte. Elle est ainsi séparée de tous les autres objets qui l'entourent et fait preuve d'avarice. Mais lorsqu'elle est allumée, elle trouve aussitôt sa signification ; sa relation avec toutes choses, proches et lointaines, est établie, et elle sacrifie volontiers sa réserve d'huile pour nourrir la flamme. Une telle lampe est notre soi (...) il faut que la lampe sacrifie son huile à la lumière et libère ainsi la raison d'être implicite qu'elle contient (...) C'est cela l'émancipation (...) Le naturel (*jinen*)<sup>121</sup> que Shinran<sup>122</sup> a prêché n'est rien de moins que cette émancipation du soi ; une sainte liberté par la dissolution du pouvoir de soi-même (*jiriki*) dans le Pouvoir de l'Autre (*tarikū*), par l'abandon de notre volonté propre (*bakarai*) à la Volonté Éternelle (...) C'est là ce que Shinran voulait dire en déclarant que la voie directe vers la délivrance est la foi absolue en Amida. »<sup>123</sup>

### ***La clef du salut***

Ibn 'Atā'Allāh al-Iskandarī († 1309), une autorité majeure dans le Soufisme, qualifie le souvenir ou l'invocation de Dieu de « clef du salut » :

« En vérité le souvenir de Dieu Très-Haut est la clef du salut et la lampe des âmes (...) le fondement de la Voie et le support central des sages réalisés (...) la libération de

---

<sup>121</sup> [N.d.tr. : Pour une analyse détaillée du terme *jinen*, on se reportera entre autres à l'ouvrage de Jacques Joly, *Le naturel selon Andō Shoeki*, Maisonneuve & Larose, Collège de France – Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études japonaises, 1996. Il y est dit notamment que Shinran utilise la notion de *jinen* (*hōni*) afin de rendre compte du mode selon lequel s'opère cette renaissance (...), tout à fait naturellement, par le travail naturel de la puissance du Vœu dans une indépendance totale (p. 139).]

<sup>122</sup> Shinran († 1262) fut le successeur de Hōnen.

<sup>123</sup> Kenryo Kanamatsu, *Naturalness*, op. cit., pp. 42-43.

l'ignorance et de la distraction par la présence permanente du cœur à la Vérité. »<sup>124</sup>

Et de même dans le Bouddhisme, on peut considérer le souvenir ou l'invocation comme au moins une « clef du salut », comme l'a affirmé le Dalāi Lama. On lui demanda un jour si l'invocation *Om mani padme Hum* (*Om*, joyau dans le lotus, *Hum*) suffisait en soi pour qu'un homme prenne immédiatement le chemin de la Délivrance.

Sa Sainteté répondit qu'en effet cela suffirait pour qui aurait pénétré au cœur de sa signification, déclaration qui corrobore la parole selon laquelle la formule *Om mani padme Hum* contient « la quintessence de l'enseignement de tous les Bouddhas ». Le fait que le Dalāi Lama exerce spécifiquement une « action de présence » dans ce monde au nom du *Bodhisattva* Chenrezig, révélateur du *mani*, donne à son explication une autorité des plus grandes.<sup>125</sup>

Il faut noter qu'Ibn 'Atā'Allāh poursuit son exposé en définissant ce souvenir dans les termes les plus larges possibles, et ce faisant, nous permet de nous rendre compte jusqu'à quel point les diverses formes de la dévotion bouddhique — y compris des pratiques telles que celle de se concentrer sur l'image du Bouddha ou de Bodhisattvas — peuvent être incluses dans la catégorie dévotionnelle, définie au sens large, du « souvenir de Dieu », pouvant par là même s'apparenter — du moins pour certaines — à ce que les Musulmans considèrent comme une authentique adoration de l'Un. Ibn 'Atā'Allāh définit le souvenir de Dieu comme

la répétition du Nom de l'Invoqué par le cœur et la langue. Il est indifférent si c'est Dieu qui est l'objet du souvenir, ou l'un de Ses attributs, ou l'un de Ses commandements, ou l'un de Ses actes (...). Le souvenir de

---

<sup>124</sup> Ibn 'Atā'Allāh al-Iskandarī, *The Key to Salvation—A Sufi Manual of Invocation* (tr. Mary Ann Koury Danner) (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996), pp. 43, 45.

<sup>125</sup> Marco Pallis, *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), p. 89.

[N.d.tr. : Pour la traduction française, voir Marco Pallis, *Lumières bouddhiques* (Fayard, 1983), p. 159.]

Dieu peut prendre la forme d'une requête à Son égard, ou du souvenir de Ses Envoyés, Prophètes, saints ou quiconque est en relation avec Lui, ou proche de Lui en quelque manière, ou en fonction de certains actes comme la récitation du Coran, la mention du Nom de Dieu, une poésie, un chant, une conversation ou une histoire.<sup>126</sup>

Les observations précédentes concernant la signification plus profonde de la « Face » de Dieu dans le Coran, ainsi que l'exégèse d'al-Ghazālī, nous aident à comprendre comment il se fait qu'Ibn 'Atā'Allāh puisse inclure dans la catégorie du souvenir de Dieu des pratiques comme le souvenir des Prophètes et des saints de Dieu. Car, si la Face de Dieu est là, où que l'on se tourne, on contemple en principe cette Face, quel que soit l'objet immédiat de la perception. Cependant, dans le cas d'objets ordinaires, la « face » qui est éphémère et illusoire, relevant de l'objet en tant que tel, jette un voile sur la Face de Dieu de laquelle elle tient son existence ; la face du relatif éclipse la Face de l'Absolu. Dans le cas des Prophètes et des saints, en revanche, étant donné leur effacement devant la Face de l'Absolu — leur réalisation concrète que leur propre existence est, en termes bouddhiques, « vide » — cette Face de l'Absolu brille à travers leur individualité. C'est ainsi que Dieu est vu ou remémoré « au travers » de tels saints êtres ; car, de nouveau en termes bouddhiques, c'est l'Absolu qui « exalte les saintes personnes » (*asamskerta-prabhāvitā hy ārya-pudgalā*).

Cette station spirituelle élevée est évoquée dans la célèbre parole sacrée (*ḥadīth qudsī*) où Dieu parle à la première personne par la bouche du Prophète, et où Il déclare la « guerre » à quiconque s'oppose à l'un de Ses saints, ou plus littéralement, « amis » (*walī*, pl. *awliyā'*). Suit cette description implicite du saint qui s'est voué entièrement à Dieu par des pratiques surrogatoires :

« Mon serviteur ne peut s'approcher de Moi par rien qui m'agrée davantage que ce que Je lui ai prescrit. Et mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par les dévotions volontaires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime, je deviens l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit,

---

<sup>126</sup> Ibn 'Atā'Allāh al-Iskandarī, *ibid.*, p. 45.

la main par laquelle il frappe et le pied avec lequel il marche. »<sup>127</sup>

Ce passage de la réalité divine à travers le saint n'implique aucun compromis à l'égard de la transcendance divine. C'est juste le contraire, car nous sommes en présence de la manifestation la plus radicale du *tawhid* immaculé : le saint, étant celui dont l'existence est effacée devant Dieu, permet le libre passage à la divine transcendance en vue de se manifester à travers lui comme divine immanence ; la seule réalité de Dieu, à la fois transcendante et immanente, inaccessible et pourtant inéluctable, est affirmée dans et par la sainteté. Le phénomène de la sainteté donne lieu à l'une des preuves les plus irréfutables du *tawhid*.

On peut discerner une allusion à ce principe à bien des endroits de la littérature dévotionnelle sur le Prophète.<sup>128</sup> À titre d'exemple, voici un extrait du célèbre poème intitulé *al-Burda*, de l'Imam al-Būsīrī :

En vérité la générosité (*fadh*) de l'Envoyé de Dieu n'a aucune limite qu'un orateur serait capable d'articuler par le verbe ».<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Voir *An-Nawawī's Forty Hadith*, p. 118, N° 38. Ce *hadith* est rapporté par Bukhārī, *Kitāb al-riqāq*, p. 992, N° 2117.

[N.d.tr. : Voir aussi, pour la traduction française, *Les quarante Hadiths* d'Azzeddine Haridi, op. cit., p. 100 (*hadith* 38), ainsi que *Les quarante Hadiths* de l'Imam An-Nawāwī, op. cit., p. 143.]

<sup>128</sup> Il faut toujours bien garder à l'esprit qu'en Islam tout prophète (*nabī*) est par définition un saint (*walī*), mais que tout saint n'est pas prophète. Tout ce qu'on dit d'un saint s'applique également à un prophète, lequel possède tout ce que le saint possède, en sus de la fonction spécifique de la prophétie. Il faut noter aussi que la sainteté du Prophète Mohammed est plus grande que celle de n'importe quel saint.

<sup>129</sup> Cité dans le recueil *Mukhbkh al-'ibāda* (Beirut : Dār al-Hāwī, 2008), p. 552 ; voir l'excellente traduction anglaise de ce poème par Shaykh Hamza Yusuf, *The Burda of al-Busiri* (Thaxted: Sandala, 2002). Dans sa très judicieuse introduction, Shaykh Hamza nous informe que ce poème est « sans doute le poème le plus mémorisé et le plus récité dans le monde musulman » (p. xvii).

On pourrait objecter que seule la générosité de Dieu peut être décrite comme illimitée ; et pourtant, vu que l'attribut de générosité manifesté par le Prophète n'est limité par aucune appropriation égoïste de sa part, il faut le considérer comme revenant en fin de compte, ou métaphysiquement, à Dieu. Il appartient à Dieu sous le rapport de son essence incréée, et au Prophète sous le rapport de sa forme manifestée. Le Prophète est décrit dans le Coran comme « compatissant et miséricordieux » (*ra'ūf* and *rahīm* ; voir 9 :128), qualités qui servent aussi à décrire Dieu. Le *Burda* mentionne ces qualités, ainsi que bien d'autres, et les considère toutes à la lumière de la bi-dimensionnalité citée plus haut, à la fois comme créées et incréées.

Toutes les vertus du Prophète sans exception sont autant de manifestations de qualités qui ne lui appartiennent pas, mais appartiennent en fait à Dieu. En louant ces qualités, on loue Dieu, tout en exprimant l'intention de cultiver ces qualités en soi-même ; la meilleure façon de les cultiver est de suivre le *bel exemple* (33 :21), le Prophète, en qui le mode humain de ces qualités s'incarnait à la perfection. On ne réduit pas Dieu au niveau du Prophète, on élève au contraire jusqu'à leur source divine les qualités qu'il manifeste, en percevant les archétypes transcendants de ces qualités dans la divine Essence.

La métaphysique bouddhique nous aide à comprendre que ce qui est exprimé ici n'équivaut pas, loin s'en faut, à une divinisation du Prophète, et donc à une forme de *shirk* ; ce mode de perception des qualités prophétiques comme expressions de leurs archétypes divins est au contraire exigé par une rigoureuse application du *tawhīd*. Cette perception sera d'autant plus juste et précise que l'on sera capable de « voir à travers » le Prophète ; autrement dit, on voit qu'il n'est qu'un serviteur (*'abd*) ou un « pauvre envers son Seigneur » (*faqīr ilā rabbihī*) ; en terminologie bouddhique, il est celui qui est vide de lui-même (*svabhava*). Celui qui est le plus vide de son propre soi ou *dharmā* est celui qui est le plus rempli du *Dharma* : le pur miroir immaculé de l'âme du Prophète reflète ainsi la Face de



Dieu ; la louange adressée initialement au caractère du Prophète — l'image de la Face reflétée dans le pur miroir — est donc inévitablement, et *a fortiori*, la louange de la Nature même de Dieu — la Face en soi, indépendante du miroir qui la réfléchit. C'est ainsi que même le souvenir d'un seul attribut du Prophète devient le souvenir de Dieu, et rejoint par là le but même de toute adoration, qui à son tour est le but de la création : *Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent (51 :56).*<sup>130</sup>

### ***Images du Bouddha, bénédictions sur le Prophète***

La citation d'Ibn 'Atā'Allāh que nous avons mentionnée ci-dessus, ainsi que le *hadīth qudsī* décrivant le saint, nous aident également à comprendre comment il est possible de considérer la contemplation des images du Bouddha — l'un des actes centraux de dévotion dans la tradition bouddhique — comme un mode du « souvenir de Dieu ». Car si l'on accepte que le Bouddha fut l'un des Envoyés de Dieu, et si le souvenir de l'un de ces Envoyés est une forme du souvenir de Dieu, il s'ensuit que l'on peut considérer l'acte de contemplation de l'image du Bouddha comme une forme légitime du souvenir de Dieu — d'autant que, à la différence de l'Islam, l'usage des images n'est pas interdit dans le Bouddhisme. Le vaste univers kaléidoscopique de l'iconographie bouddhique peut être envisagé comme une forme de souvenir, et non comme une tentation d'idolâtrie. C'est là une forme de dévotion qui passe par la contemplation du Bouddha en vue du souvenir de l'ultime Réalité — le *Dharma* — que le Bouddha avait réalisée. Les formes diverses de la contemplation bouddhique sont fort éloignées de fixations idolâtres sur la forme du Bouddha ; car cette forme est parfaitement « vide ». La tradition tibétaine du Vajrayāna décrit les images que le fidèle contemple comme « apparentes

---

<sup>130</sup> Selon Ibn 'Abbās — et à sa suite la majorité des commentateurs du Coran — l'expression *ya'budūni* (« ils m'adorent ») signifie ici : *ya'rifūni* (« ils me connaissent »).

mais vides ». <sup>131</sup> Les images « apparaissent » dans ce domaine de la manifestation, mais elles sont transparentes, permettant au fidèle de voir à travers elles jusqu'à l'Essence sans forme dont elles sont des images éphémères — images qui apparaissent et donc, comme toute manifestation formelle, disparaissent. D'une part, l'apparition implique la disparition, et d'autre part, la forme manifestée implique l'Essence non-manifestée. Une telle contemplation est en fait une invitation à contempler, à cultiver et à assimiler le contenu ultime de l'illumination du Bouddha, et non simplement à s'émerveiller de sa beauté surhumaine, bien que cette dernière ait aussi son rôle à jouer dans l'« économie du salut » comme nous le verrons dans un moment. Dans les termes de Suzuki :

« Le contenu de cette illumination fut expliqué par le Bouddha comme le Dharma qui devait être directement perçu (*sanditthika*), au-delà des limites du temps (*a-kālika*), pour faire l'objet d'une expérience personnelle (*ebi-passika*), entièrement persuasive (*opanyika*), et que les sages devaient comprendre en faisant chacun son expérience propre (*paccattam vedītabbo viññubi*). » <sup>132</sup>

Un des maîtres les plus importants de la doctrine de la Terre Pure en Chine, Tao-ch'o († 645), décrit les quatre manières par lesquelles le Bouddha sauve :

1. Les enseignements oraux, tels qu'ils sont consignés et transmis par des livres ;
2. La « beauté surnaturelle » des Bouddhas ;
3. Leurs pouvoirs, leurs vertus et leurs transformations ;
4. Leurs noms. <sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Voir Reginald Ray, *Secret of the Vajra World* (Boston and London : Shambhala, 2002), p. 214.

<sup>132</sup> Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, op. cit., vol. 1, p. 61.

[N.d.tr. : Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, op. cit., première série, p. 72.]

<sup>133</sup> Ces quatre points sont repris d'un sūtra extrait de l'ouvrage de Tao-ch'o *Book of Peace and Happiness* ; cité par Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, op. cit., vol. 2, p. 157.

[N.d.tr. : *Essais sur le Bouddhisme Zen*, op. cit., deuxième série, pp. 153-154. L'ouvrage de Tao-ch'o s'intitule *Le livre de la paix et du bonheur*.]

On peut avancer que chacune de ces quatre fonctions est remplie par le Prophète de l'islam. Les « enseignements oraux » sont de toute évidence à la fois « les siens » quant à ses propres sentences (*hadīth*), et ceux de Dieu quant au Coran et aux « paroles saintes » (*ahādīth qudsiyya*). Sa beauté — une des caractéristiques les plus remarquées dans la littérature dévotionnelle<sup>134</sup> — peut ne pas être envisagée comme « salvatrice » au sens strict du terme, mais comme cultivant le sens de la perfection humaine que le Prophète personnifiait, et donc comme augmentant la réceptivité dévotionnelle au contenu salvateur de son message. Quant à ses vertus, comme on l'a vu précédemment, elles ne ressortissent pas seulement au domaine du caractère humain, mais aussi à la source divine de toutes les qualités positives : louer ses vertus n'est pas seulement une façon de réaliser ces vertus en soi-même, c'est aussi un mode de louange de Dieu. Il n'est donc par surprenant d'entendre de la bouche du Prophète :

Je n'ai été envoyé *qu'en* vue du perfectionnement des plus nobles vertus.<sup>135</sup> (les italiques sont de nous).

On pourrait objecter : si le perfectionnement de la vertu est le *seul* but de la mission prophétique, qu'en est-il de la louange de Dieu, de la prière à Dieu, du souvenir de Lui, et de l'obtention du salut par ces moyens ? Une réponse simple est que les « plus nobles vertus » incluent la piété au sens le plus large : la dévotion, la prière, le souvenir de Dieu, etc. Cependant, à la lumière de notre précédent exposé, nous pourrions aussi ajouter l'élément suivant en guise de réponse : la *perfection* des vertus sur le plan humain est impossible sans

---

<sup>134</sup> Voir à ce sujet l'excellent essai de Mostafa Badawi, 'The Muhammadan Attributes' in *Seasons—Semiannual Journal of Zaytuna Institute* Spring-Summer Reflections, vol. 2, N° 2, 2005, pp. 81-95. Voir aussi, pour un examen général de la littérature consacrée à la dévotion au Prophète, Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger—The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill and London : University of North Carolina Press, 1985), en particulier le ch. 2 'Muhammad the Beautiful Model', pp. 24-55.

<sup>135</sup> Cité, parmi d'autres sources, dans Ahmad b. Hanbal, 2 :381.

une totale orientation vers la source divine de toutes les vertus humaines ; c'est seulement alors que ces vertus peuvent être correctement saisies comme autant de miroirs reflétant les qualités de Dieu. Toute vertu rendue parfaite est ainsi un mode de prière, et rejoint la qualité divine dont elle est à la fois un reflet et un rappel. Le Prophète, en qui et par qui toutes les nobles vertus sont rendues parfaites, est donc le miroir le plus parfait dans lequel l'Essence absolument inconnaissable et éternellement inaccessible fait connaître Ses propres perfections infinies et les rend accessibles. Comme le poète 'Abd al-Rahmān Jāmī († 1492) le chante, en s'adressant au Prophète :

Dieu fit de toi le miroir de l'Essence  
Une glace pour l'unique Essence.<sup>136</sup>

Finalement, en ce qui concerne la qualité salvatrice des « noms » du Bouddha, nous avons vu précédemment que, en logique strictement bouddhique, le nom du Bouddha ne peut se réduire à un appendice de l'homme Śākyamuni, car alors le nom ne serait pas plus réel — il serait en définitive bien moins réel — que la substance empirique du sage lui-même : à la fois le nom et le nommé sont « vides de soi ». Il faut donc considérer les « noms » du Bouddha comme les noms des attributs éternels, absolus et transcendants réalisés par Śākyamuni lors de son illumination. Comme on l'a vu plus haut, un nom tel qu'*Amitābha* ne sauve pas parce qu'il est un appendice (*nāma-rūpa*) de l'être humain Śākyamuni, mais parce qu'il s'identifie au Nommé, la Réalité que le Nom désigne : « la Lumière Infinie ».

Que peut-on dire par conséquent des noms du Prophète ? Parmi les noms les plus importants du Prophète, on trouve '*Abd Allāh* (Serviteur de Dieu) et '*Dhikr Allāh* : ces deux noms seuls renvoient le fidèle au souvenir de Dieu par le souvenir des noms du Prophète. Étant donné qu'il est « serviteur » de Dieu, totalement vide de lui-même, toutes les qualités humaines qu'il manifeste sont également autant de

---

<sup>136</sup> Cité in Schimmel, op. cit., p. 131.

moyens de se souvenir de Dieu, comme on l'a vu plus haut. Jointe à cette servitude ou vide se trouve la qualité de souvenir. C'est cette totale réceptivité au Nommé qui remplit le vide sur le plan humain. Invoquer et glorifier les noms du Prophète, c'est glorifier la réalité divine qui pénètre la conscience du Prophète : le souvenir des noms du Prophète amorce une élévation de la conscience à partir de ces noms jusqu'aux noms de Dieu, et de ces noms divins au Nommé (*al-musammā*), à l'Essence. Glorifier le Prophète c'est aussi, inévitablement, glorifier Dieu, de sorte qu'on peut paraphraser la *shabāda* comme suit : « Nul glorifié (*hamid*) si ce n'est le Glorifié (*al-Hamid*) ». <sup>137</sup>

Cette façon d'envisager la dévotion au Prophète fournit une réponse aux détracteurs qui dans la tradition musulmane prétendent qu'une telle dévotion est une forme d'idolâtrie. Il devrait être clair, cependant, que cette forme de dévotion relève d'une expression, subtile sans doute, mais rigoureuse et pénétrante du *tawhid*. Cette conception du *tawhid* ne nous aide pas seulement à percevoir la métaphysique sous-jacente à la pratique de la contemplation bouddhique de l'image du Bouddha, mais aussi à percevoir certaines des implications plus profondes de la pratique musulmane traditionnelle de la bénédiction du Prophète, une pratique enjointe par le Coran et définie par le Prophète lui-même. Dieu instruit les croyants : *Certes, Dieu et Ses anges bénissent le Prophète. Ô vous qui croyez, bénissez-le et adressez-lui vos salutations (33 :56)*. Juste après la révélation de ce verset, on demanda au Prophète comment il fallait accomplir cette bénédiction, et il répondit par cette formule : « Ô Dieu, bénis Mohammed et les descendants de Mohammed, comme Tu as béni Abraham et les descendants d'Abraham. En vérité, tu es le Très Digne de louanges, le Glorieux ... ». <sup>138</sup> À la surface, cette bénédiction et sa récompense est simple : chaque fois que l'on invoque cette

---

<sup>137</sup> Il faut noter que le nom *Muhammad* signifie aussi « le glorifié ».

<sup>138</sup> On répète ensuite cette formule presque mot pour mot, en remplaçant le terme *salli* ('bénis') par un synonyme, *barik*.

bénédictio sur le Prophète, on reçoit dix bénédictions — selon la déclaration du Prophète lui-même. Mais à un niveau plus profond, l'invocation de bénédictions sur le Prophète peut se comprendre comme un mode de louange de Dieu, car toute bénédiction reçue par une image réfléchie de l'Essence retourne à la source de cette image : on ne peut bénir le reflet de la Face sans bénir la Face elle-même. Il s'ensuit que même l'invocation de bénédictions sur le Prophète passe par ce dernier et est reçue par Dieu, qui, à son tour, comble de bénédictions l'âme du fidèle ; sous ce rapport, bénir le Prophète et suivre ses pas n'est pas seulement un mode d'amour de Dieu, c'est aussi un pôle qui attire l'amour de Dieu sur nous : *Dis* [ô Prophète] : « *Si vous aimez Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera* » (3 :31). Nous sommes loin de prétendre que les formes musulmane et bouddhique de la dévotion à l'Envoyé ou au Bouddha sont identiques ou réductibles l'une à l'autre ; nous suggérons plutôt que, quelle que soit la divergence des formes que prend la dévotion envers la personnalité fondatrice des traditions respectives, il est possible de voir en ces formes des expressions de principes analogues, sinon identiques : la dévotion envers le fondateur humain des religions est, en langage islamique, un aspect fondamental du « souvenir de Dieu » et un moyen d'y parvenir, ou, en langage bouddhique, une « contemplation du *Dharma* ».

\* \* \*

*Vous avez désormais dans l'Envoyé de Dieu un bel exemple pour celui qui espère en Dieu et au Jour dernier et qui pratique beaucoup le souvenir de Dieu (33 :21).*

Ce verset établit clairement le rapport entre le fait de suivre le Prophète et la pratique du *dhikr Allāh*. Peu cependant sont capables de suivre la *Sunna* prophétique en ce domaine, étant donné qu'il avait l'habitude de passer de longues heures en prière chaque nuit :

*Certes, ton Seigneur sait que toi, et un groupe de ceux qui sont avec toi, vous veillez (en prière) près des deux tiers, ou la moitié, ou le tiers de la nuit (73 :20).*

Que l'intensité de la prière ne visait pas quelque chose à atteindre, mais ressortissait plutôt à la pure gratitude de ce qui avait été donné, est attesté par l'incident suivant. On demanda un jour à l'Envoyé pourquoi il était debout en prière la nuit, heure après heure, de sorte que ses pieds enflaient, en particulier dès qu'il sut que Dieu lui avait « pardonné » toute déficience possible de sa part (en se référant à 48 :1-2). Il répondit simplement : « Ne dois-je pas être un serviteur reconnaissant ? »<sup>139</sup> Ce que le Prophète faisait par gratitude, ses adeptes sont encouragés à le faire comme moyen de réaliser ce pour quoi il était reconnaissant : la connaissance totale et la vertu insurpassable. La relation entre la pratique spirituelle et l'atteinte de l'illumination est exprimée dans ce verset :

*Adore ton Seigneur jusqu'à ce que la certitude te parvienne (15 :99).*<sup>140</sup>

Ceci nous rappelle ce que Milarépa dénommait « l'instruction la plus précieuse ».

Il appela son disciple Gambopa, et la lui donna en disant : « Je n'espère qu'une chose, que tu chériras cet enseignement et que tu ne le gaspilleras jamais. Regarde à présent ! » Milarépa remonta sa robe et fit entrevoir son corps couvert de grosseurs et de callosités, preuve de l'intensité de ses pratiques ascétiques. Puis il annonça : « Il n'y a pas d'instruction plus profonde que celle-ci. Regarde les mortifications par où je suis passé. L'enseignement le plus profond du Bouddhisme est *de pratiquer*. C'est simplement

---

<sup>139</sup> Relaté in Qadi Iyad's *Ash-Shifā'* (tr. Aisha Abdarrahman Bewley, *Muhammad—Messenger of Allah*) (Inverness : Madinah Press, 1991), p. 74.

<sup>140</sup> Le terme traduit par « certitude » est *al-yaqīn*, qui peut signifier aussi « le certain, c'est-à-dire la mort ». Les deux interprétations sont complémentaires plutôt que contradictoires, d'autant que la pleine illumination — d'où l'absolue certitude —, est fondée sur la « mort » spirituelle que constitue le *fanā'*.

grâce à cet effort persistant que j'ai obtenu les Mérites et l'Accomplissement. Toi aussi, il faut que tu t'adonnes avec persévérance à la méditation. »<sup>141</sup>

Bien que l'Islam ne permette aucune forme institutionnalisée de monachisme, il permet et encourage certainement le type de pratique ascétique associé à la Sunna prophétique. Les deux traditions encouragent fortement l'intensité de l'adoration, même si l'on trouve dans le Bouddhisme une insistance bien plus grande sur la pratique ascétique comme forme d'enseignement, en raison précisément de la nature supra-conceptuelle ou même non-conceptuelle des doctrines bouddhiques, lesquelles, déjà accoutumées à leur propre non-essentialité, exposent paradoxalement leur propre transparence afin de précipiter un état de conscience qui transcende tout concept possible. Citons de nouveau Milarépa :

« Je pratique le *Dharma* avec le cœur et non avec la bouche (...) Je suis toujours heureux, car je ne tombe jamais dans le piège de la simple conceptualisation du Vide. »<sup>142</sup>

### TROISIEME PARTIE : ÉTHIQUE DU DETACHEMENT ET DE LA COMPASSION

En Islam, il n'y a pas d'éthique intégrale qui peut être séparée de la recherche de la « Face » de Dieu. Le « plus pieux », ou le « plus conscient [de Dieu] » (*al-atqā*) est décrit comme

---

<sup>141</sup> *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, op. cit., p. 495.

[N.d.tr. : Pour une relation (abrégée) de cette histoire en français, voir *Milarépa – Œuvres complètes – La vie – Les cent mille chants*, op. cit., chapitre XLI, La venue de Gampopa, pp. 739-740.]

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 377.



*celui qui donne de son bien pour se purifier. Nul auprès de Lui ne sera récompensé par un bienfait, sinon celui qui aura recherché la Face de son Seigneur le Très-Haut et qui bientôt obtiendra satisfaction (92 :18-21).*

L'action vertueuse n'engendre ce degré de contentement que si sa motivation est la recherche du bon plaisir de Dieu, sans la recherche d'aucune récompense de la part de ceux envers qui on a été généreux.<sup>143</sup> Cette orientation délibérée vers Dieu est la dimension qui ajoute une profondeur spirituelle et même une qualité divine aux actes de compassion humaine et de générosité désintéressée envers ses semblables. Sans cette profondeur et cette qualité, les actes restent incontestablement bons, et il y a une « récompense » pour cette bonté —

*La récompense de la belle bonté est-elle autre chose que la belle bonté ? (55 :60)*

Mais puisque ces actes bons ne s'intègrent pas pleinement dans le Souverain Bien (*al-Rahmān*), ils ne peuvent procurer ce contentement serein que confère exclusivement le Souverain Bien à ceux qui pensent, agissent et vivent par amour de lui.

Les Musulmans peuvent-ils considérer que l'éthique bouddhique se fonde sur cette recherche du Souverain Bien ? La réponse sera affirmative si l'on accepte les arguments avancés plus haut —autrement dit, si l'on accepte que le but suprême du Bouddhisme correspond étroitement à ce qu'on appelle l'Essence de Dieu en Islam. Dès lors que l'éthique bouddhique se fonde clairement sur la recherche de la réalisation de l'Absolu, on peut affirmer que les valeurs éthiques partagées par les deux traditions sont enracinées dans une quête de l'Absolu, et ne devraient pas seulement être envisagées dans le cadre d'un dialogue exclusivement dominé par des préoccupations sociales.

---

<sup>143</sup> Notons que nous avons ici un des enseignements fondamentaux de la *Bhagavad Gīta* appelé le *nishkama karma* : agir tout en étant détaché des fruits de ses actions.

## Le détachement : *Anicca* et *Zuhd*

Il conviendrait de commencer ce bref examen des valeurs éthiques que partagent le Bouddhisme et l'islam en jetant un coup d'œil sur les façons dont il nous faut comprendre, selon les deux traditions, le monde dans lequel nous vivons. Étant donné la conception bouddhique de ce monde comme n'étant qu'une infime particule dans la série incalculable des univers qui forment le tissu illusoire du *samsāra*, et étant donné l'insistance bouddhique sur la série interminable des réincarnations à laquelle est soumise l'âme non illuminée dans ce *samsāra*, on pourrait penser que les deux traditions ont peu de chose en commun pour ce qui est de l'attitude fondamentale envers le « monde ». Cependant, si l'on examine attentivement l'idée bouddhique d'*anicca*, l'impermanence, et si on limite sa vision à la nature fondamentale de ce monde — sans tenir compte du cadre cosmologique où se situe ce dernier — nous arriverons à une position remarquablement proche de celle de la conception islamique de « la vie de ce monde », *al-hayāt al-dunyā*.

### *La souffrance*

Ainsi que nous l'avons vu dans l'introduction, le point crucial du message du Bouddha est la souffrance et le moyen de l'éviter. Le fait que nous subissons tous la souffrance (*dukkha*) est la première des quatre « nobles vérités » ; la seconde est la cause de la souffrance : la « soif » (*tanhā*, sanskrit : *trishnā*) de l'impermanent ; la troisième est la cessation de la souffrance par l'extinction de cette soif ; et la quatrième est la voie qui mène à cette cessation. Le point crucial de cet enseignement fondamental du Bouddha est l'élément de « soif ». Cette soif pour les choses périssables de ce monde surgit de l'ego dans son état débridé, indompté, non maîtrisé. Cette soif n'engendre pas que des semences de souffrance pour soi-même en produisant un attachement passionnel aux choses dont on sera tôt ou tard inéluctablement détaché, elle donne lieu également à tous les

vices dont le résultat est d'infliger de la souffrance à autrui. C'est pourquoi il faut vaincre la soif pour le périssable à la fois en vue de sa propre libération de la souffrance et en vue de libérer autrui des conséquences de ses propres vices mus par des désirs égoïstes. Le contraire de la souffrance n'est pas simplement un état de bien-être pour l'ego, il est le bien le plus élevé — le *Nirvāna*, donc l'Absolu, lequel transcende l'ego et tous ses états. C'est ainsi que la motivation fondamentale d'échapper à la souffrance ne se situe pas sur le même plan que cette dernière — l'ego empirique. L'ego est en effet, comme toutes les choses composées (*samskṛta*), impermanent lui-même, d'où l'idée d'*anattā* ou de non-soi. La motivation de cette libération de la souffrance se fonde au contraire sur une recherche du *Dharma*, la nature de Bouddha ; en d'autres termes, elle se fonde sur ce qui est incommensurable avec l'ego. Ainsi, lorsqu'on parle des actions éthiques requises par l'« octuple voie » — cette voie étant l'expression détaillée de la quatrième noble vérité, à savoir la voie de la cessation de la souffrance — on parle d'une quête qui est davantage que simplement éthique, et davantage que la simple cessation de la souffrance pour l'individu. Cette quête envisage plutôt ce qu'on appelle en Islam la « Face de Dieu ». La nécessité éthique de vaincre l'égoïsme rejoint l'impératif spirituel de transcender l'ego pour l'amour de l'Absolu, et s'approfondit par cet impératif même.

Se débarrasser de la soif de l'impermanent est donc de la plus haute importance à la fois sous le rapport éthique et sous le rapport spirituel. Les vertus cardinales telles que la générosité et la compassion, la bienveillance et l'humilité, la patience et l'équanimité, apparaissent dans la mesure où l'on réussit à rompre le lien symbiotique entre l'égoïsme et les choses de ce monde, entre un faux sujet et la multitude des faux objets. Vaincre l'égoïsme, source de tous les vices, exige de le priver de son feu vital, et le feu vital de l'égoïsme est « la soif » ; vaincre la soif exige à son tour une appréhension concrète de l'impermanence de toutes les choses qui peuvent être les objets de notre soif. C'est ainsi qu'une compréhension

correcte d'*anicca* réside au cœur même de cet impératif éthique : vaincre l'égoïsme.

Comme on l'a noté dans l'introduction, un élément clé de la description récurrente des sauvés dans l'Au-delà a trait à la souffrance. Ainsi que le Coran le déclare (2 :62), avons-nous vu,

*ceux qui croient en Dieu et au Jour dernier et accomplissent des actes vertueux, ceux-là trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur et ils n'éprouveront ni peur, ni affliction.*

Notons que *huzn*, la tristesse ou le chagrin, est absent des âmes des sauvés dans l'Au-delà, et des sanctifiés en ce monde. Ce sont ces termes mêmes, en effet, qui décrivent les *awliyā'*, les saints ou les « amis » de Dieu, dans leur état actuel en ce monde :

*Ô vraiment, les amis de Dieu n'éprouveront pas de peur et ils ne seront pas affligés : à ceux qui croient en Dieu et qui sont attentifs envers Lui est réservée la bonne nouvelle dans ce monde et dans l'Autre ... (10 :62-64).*

Alors que pour les croyants ordinaires la « bonne nouvelle » appartient à L'Au-delà, elle est réservée aux saints en ce monde même ; car, *hic et nunc*, ils ont réalisé l'état de contentement en Dieu et de détachement du monde. Le terme « attentif envers » traduit *yattaqūn*, mot qui dérive d'une racine signifiant « se garder » ou « se protéger » : ce qui implique qu'on se garde du châtime de Dieu en évitant le mal et en faisant le bien, avec la pleine conscience de l'inéluctable présence de Dieu. C'est ainsi qu'on traduit souvent le terme clé, *taqwā*, par « piété » ou « conscience de Dieu » ; mais on peut tout aussi bien le traduire par « être attentif envers »<sup>144</sup>, idée étroitement liée à l'éthique bouddhique. Ceux qui sont « attentifs envers » Dieu se gardent, par le fait même, des périls de l'attachement à la « vie du monde », *al-hayāt al-dunyā*. Ils se gardent de ce contre quoi que le Prophète mettait en garde ses fidèles d'une manière très solennelle :

---

<sup>144</sup> [N.d.tr. : Ce que font du reste bon nombre de traducteurs du Coran.]

« Je ne crains pas que vous tombiez dans l'idolâtrie (*shirk*), mais je crains que vous tombiez victimes de ce monde — aspirant à lui en rivalisant les uns avec les autres. »<sup>145</sup>

### ***Mondanité***

Il serait bon de noter d'autres sentences du Prophète en rapport avec le piège de la mondanité, sentences qui renforcent la résonance entre la conception musulmane et bouddhique de l'impermanence de ce monde :

« Sois dans ce monde comme si tu étais un étranger ou un voyageur. »<sup>146</sup>

« Le cœur d'un vieil homme reste jeune sous deux rapports : son amour de ce monde et ses espoirs fantaisistes. »<sup>147</sup>

« Si le fils d'Adam [c'est-à-dire l'être humain] possédait deux vallées pleines de richesses, il désirerait en acquérir une troisième, car rien ne peut remplir le ventre du fils d'Adam si ce n'est la poussière. »<sup>148</sup>

« Le feu de l'enfer est voilé par des désirs passionnels, tandis que le Paradis est voilé par des choses indésirables. »<sup>149</sup>

« Souviens-toi beaucoup de ce qui met fin à tous plaisirs (*bādhim al-ladhdhāt*) : la Mort. »<sup>150</sup>

« La mort est un don précieux pour le croyant. »<sup>151</sup>

---

<sup>145</sup> Bukhārī, 4042 and 6426, tels que cités in *al-Zubhād mi'a wa a'zamuhum Muhammad* (s), p. 10.

<sup>146</sup> Bukhārī (résumé), tr. M.M. Khan (Riyadh: Makataba Dar-us-Salam, 1994), p. 981, N° 2092 (traduction modifiée).

<sup>147</sup> *Ibid.*, pp. 982-983, N° 2096 (traduction modifiée).

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 984, N° 2100.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 989, N° 2110 (traduction modifiée).

<sup>150</sup> Tirmidhī, *Qiyāma*, 26 ; et Nasā'ī, *Janā'iz*, 3, tel que cité par T.J. Winter (tr. & éd.), *Al-Ghazālī—The Remembrance of Death and the Afterlife* (Cambridge : Islamic Texts Society, 1989), p. 9.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 9. On trouve la phrase dans Hākim, iv. 319 ; ainsi que dans le *al-Mu'jam al-kabir* de Tabarānī (Haythamī, *Majma'* II.320 ; X. 309), selon la note 13 de Winter, p. 262.

Il n'est donc pas surprenant que le Prophète ait dit aussi : « Mourez avant de mourir ». <sup>152</sup>

Prises dans leur ensemble, ces sentences ne mettent pas seulement l'accent sur l'impératif du *zuhd* par rapport à la fausse plénitude du monde, elles soulignent aussi le lien entre la mort à l'ego et la mort au monde : il nous faut rompre le rapport symbiotique entre le pôle subjectif intérieur de l'égoïsme et le pôle extérieur des choses. Cet impératif spirituel est aussi affirmé dans le Coran de façons à la fois particulièrement évidentes et, comme nous allons le voir, extrêmement subtiles. Le *Sutta Nipata* souligne ce même lien entre le pôle intérieur de l'égoïsme et l'attraction extérieure des choses dans le passage très important qui suit, et qui pourrait en fait servir de commentaire de l'injonction divine : meurs avant de mourir.

« Brève est cette vie en effet. Ce côté d'une centaine d'années périt. Et même si l'on vit au-delà, on périt finalement de décrépitude. C'est l'égoïsme qui fait se chagriner les gens. « Les possessions en ce monde ne sont pas durables : tout est sujet au changement » — voyant cela, ne laisse pas un homme rester dans sa maison [c'est-à-dire se cramponner à son soi]. <sup>153</sup> La mort rejette même ce dont on pense “ceci est mon bien propre”. Voyant cela, ne laisse personne se vouer à l'égoïsme. De même que, au réveil, on ne voit plus celui qu'on a rencontré en rêve, de même on ne

---

<sup>152</sup> Tirmidhī, *Qiyāma*, 25.

<sup>153</sup> La « maison » symbolise le soi, ainsi qu'on peut le voir dans l'extrait suivant du Dhammapada (verset 154, p. 56-57) : « Mais je t'ai vu à présent, bâtisseur de maison : jamais plus tu ne bâtiras cette maison. Les chevrons du péché sont brisés. La poutre maîtresse de l'ignorance est détruite. La fièvre du désir est passée : car mon esprit s'en est allé rejoindre la joie de l'immortel Nirvāna. »

[N.d.tr. : Pour d'autres traductions en français, voir entre autres : *Dhammapada*, tr. de Guy Serraf, Louise Courteau éditrice, Québec, 1988 ; ainsi que *Dhammapada*, la voie du Bouddha, tr. par Le Dong, Éditions du Seuil, Points/Sagesses, 2002.]

voit plus l'être aimé qui est mort et est devenu un fantôme. »<sup>154</sup>

Dans ce bref passage, le rapport entre le principe de l'impermanence et le vice de l'égoïsme est bien défini. Celui qui ne réussit pas à saisir la fatalité existentielle de la mort ne peut transcender son propre égoïsme tout aussi fatal : l'égoïsme « tue » toute vertu aussi sûrement que la nature composée et existenciée de toutes choses assure leur extinction :

« Impermanentes, hélas, sont toutes les choses composées. Leur nature est de surgir et de s'écrouler. Lorsqu'elles ont surgi, elles cessent. Y mettre fin est béatitude. »<sup>155</sup>

*Mara*, le principe de la mort pour le monde extérieur des choses est aussi la source de toute tentation et péché pour le monde intérieur de l'âme ; les sentences suivantes intensifient notre conscience de ce lien intérieur entre l'ignorance, l'égoïsme et le péché : c'est-à-dire les rapports se renforçant mutuellement entre une insuffisance sur le plan de la connaissance, la possibilité d'illusion sur le plan psychologique, et la propension au mal sur le plan de la moralité :

« Qui conquerra ce monde (...) et le monde de Yama<sup>156</sup>, de mort et de douleur ? (...) Celui qui sait que ce corps est l'écume d'une vague, l'ombre d'un mirage, celui-là brise les flèches acérées de Mara dissimulées dans les fleurs des passions sensuelles et, sans être vu par le Roi de la Mort, va de l'avant et suit sa voie. »<sup>157</sup>

« Lorsqu'un homme considère ce monde comme une bulle d'écume, et comme l'illusion d'une apparence, le roi de la mort n'a aucun pouvoir sur lui. »<sup>158</sup>

---

<sup>154</sup> *Sutta Nīpata*, v. 804-807— cité à la p. 187 de *Some Sayings*.

<sup>155</sup> *Dīgha Nikāya*, II., 198, cité à la p. 188 de *Some Sayings*.

<sup>156</sup> Yama est le gardien de l'enfer dans la cosmologie bouddhique.

<sup>157</sup> *Dhammapada*, 44 et 46, p. 42.

<sup>158</sup> *Dhammapada*, 170, p. 60.

### ***Polythéisme subtil***

Ces rapports subtils et liens causals sont le sang vital de la souffrance qui s'écoule de l'impermanence de toutes choses ; ils indiquent la condition de « survenue mutuelle » ou de « causation interdépendante » (*pratītyasamutpāda*) qui caractérise le monde extérieur, et l'attachement à ce qui engendre la souffrance dans l'âme. Cet aperçu psychologique essentiel de la condition humaine est d'une valeur pratique immense en vue d'un dialogue entre Bouddhistes et Musulmans, pour autant que l'objectif d'un tel dialogue est d'aller au-delà d'un simple établissement formel de ressemblances quant aux enseignements éthiques sur le plan des relations sociales, et donne lieu au contraire à un processus d'illumination mutuelle au niveau spirituel de la condition humaine. D'une manière plus spécifique, les aperçus profonds et pénétrants découlant de l'insistance bouddhique sur *anicca* peut aider les Musulmans à prêter une plus grande attention aux enseignements du Coran et de la Sunna qui se rapportent à la nécessité du *zuhd* ou du détachement par rapport au monde. Ces enseignements peuvent être divisés en deux catégories, facilement observable l'une, ayant trait à l'évanescence de la « vie de ce monde », et subtile l'autre, ayant trait à une appréhension complexe et graduée de la signification de l'idolâtrie et de la mécréance.

Sur le plan facilement observable, on peut déceler des parallèles évidents avec l'enseignement de l'impermanence. Nous lisons, par exemple, dans le *Dhammapada* :

« Les sages n'appellent pas une entrave solide celle qui est faite de fer, de bois ou de chanvre ; bien plus solide est l'entrave de la passion pour l'or et les bijoux, pour les épouses et les enfants. »<sup>159</sup>

On trouve l'écho de ces idées dans des versets du Coran tel que celui-ci :

---

<sup>159</sup> *Dhammapada*, 345, p. 84.



*Sachez que la vie de ce monde n'est que jeu, frivolité, vaine parure, assaut de vanité entre vous et désir de multiplier à l'envi vos richesses et vos enfants. Elle est semblable à une ondée : les mécréants s'émerveillent des plantes qu'elle fait pousser ; puis elles se fanent, tu les vois jaunir et elles deviennent de la paille sèche (...) (57 :20).*

La référence bouddhique au monde comme à « une bulle d'écume » (*Dhammapada*, 170, cité ci-dessus) évoque l'image coranique suivante :

*Il fait descendre une eau du ciel et les rivières s'écoulent selon leur capacité. Le courant emporte une écume qui surnage. Une écume semblable se forme avec ce qu'ils fondent sur le feu pour en obtenir des bijoux ou des ustensiles. C'est ainsi que Dieu représente [= une métaphore pour distinguer] le vrai et le faux. L'écume, quant à elle, disparaît sans laisser de trace ; mais ce qui est utile aux hommes reste sur la terre (Al-Ra'ad, 13: 17).*

Quant au type plus subtil de l'enseignement coranique, notons que la perspective bouddhique de l'impermanence le met davantage en évidence. D'une manière plus spécifique, les significations et implications plus profondes de ces vices cardinaux ressortent davantage à la lumière de l'insistance bouddhique sur la façon dont l'ignorance de l'impermanence, en tant que semence, produit l'attachement à l'ego, avec tous les vices résultant de cet égoïsme, comme son fruit. Comme on l'a vu plus haut dans le *Sutta Nipata*, v. 804-807, on ne réside plus dans la « maison » de son ego dès qu'on saisit que toute chose que l'on possède apparemment nous sera enlevée :

« La mort rejette même ce dont on pense : “ceci est mon bien propre”. Voyant cela, ne laisse personne se vouer à l'égoïsme. »

On observe une allusion subtile à cet état d'illusion dans plusieurs passages du Coran ; en effet, dans celui que nous examinerons ci-dessous, l'état en question est décrit sous la forme des péchés cardinaux de *shirk* (idolâtrie) et de *kufir* (mécréance). Ces péchés sont attribués à ceux qui sont formellement définis comme « croyants ». Nous pouvons voir par là que ces péchés, dont les dimensions littérales et manifestes sont loin d'épuiser le sens, désignent en fait des

états subtils et complexes très clairement mis en relief dans la perspective bouddhique.

Ce passage est extrait du chapitre intitulé « La Caverne » (*al-Kabf*, 18 : 32-42) :

*Propose-leur la parabole de deux hommes : à l'un d'eux, Nous avons donné deux jardins de vigne que Nous avons entourés de palmiers et séparés par des champs cultivés. / Les deux jardins donnaient leur récolte sans que rien n'y manquât, et Nous fîmes aussi couler au milieu d'eux une rivière. / Un des hommes fit sa récolte et dit alors à son compagnon, avec qui il conversait : « Je suis plus riche que toi et mon entourage est plus nombreux ! » / Il entra dans son jardin, se faisant tort à lui-même, et dit : « Je ne pense pas que tout ceci périsse jamais. / Je ne pense pas que l'Heure survienne, et si je devais être ramené vers mon Seigneur, je trouverais en échange un jardin meilleur que celui-ci ». / Son compagnon, avec lequel il conversait, lui dit : « Serais-tu mécréant envers Celui qui t'a créé de poussière, puis de sperme et qui, ensuite, t'a donné forme humaine ? / Mais pour moi Il est Dieu, mon Seigneur, et je n'associe aucun partenaire à mon Seigneur. / Que n'as-tu pas dit en entrant dans ton jardin : « Ainsi Dieu l'a voulu ! Il n'y a de force qu'en Dieu ! Si tu me vois moins pourvu que toi en biens et en enfants, / il se peut que mon Seigneur me donne quelque chose de meilleur que ton jardin et qu'Il envoie sur celui-ci, du haut du ciel, une flèche qui le transformera en un coteau dénudé ; / ou que l'eau qui l'arrose disparaisse sous la terre sans que tu puisses la retrouver ». / Sa récolte fut détruite, et le matin suivant il se tordait les mains en songeant aux dépenses qu'il avait faites pour sa vigne. La voici qui pendait sur ses échelas, déponillée de ses fruits. « Malheur à moi !, s'écriait-il, jamais je n'aurais dû associer quiconque à mon Seigneur ! »*

Ce qu'il faut noter ici est que le propriétaire des jardins orgueilleux et vantard est un croyant en Dieu, à tout le moins apparemment et formellement : il croit en son « Seigneur », il parle de retourner à son Seigneur, et il est conscient, du moins à un certain degré, que l'Heure — la fin de sa vie et celle du cosmos, le Jour du Jugement et puis l'éternité — est une réalité qu'on ne peut éluder ; il croit, cependant, que même s'il « retourne » à Dieu, il recevra en échange « un jardin » plus satisfaisant. Pourtant, malgré sa connaissance et son apparente foi en Dieu, ses attitudes sont décrites en termes d'idolâtrie et de mécréance : il

tombe dans le *shirk* et le *kufr* en raison de son ignorance de l'impermanence, et en fin de compte, de la nature illusoire de « ses » possessions. Son compagnon, un humble croyant, ne lui fait pas des reproches par rapport à son orgueil et à sa vantardise, mais par rapport à sa *mécrañce* subtile : *Serais-tu mécréant envers Celui qui t'a créé de poussière, puis de sperme et qui, ensuite, t'a donné forme humaine ?* Les vices de vantardise et d'exultation en vertu de ses propres possessions sont saisis ici à leur racine comme manifestations de *kufr*, et non juste de *kibr* (orgueil). Le vrai croyant affirme pour sa part : *Mais pour moi Il est Dieu, mon Seigneur, et je n'associe aucun partenaire à mon Seigneur.* La profonde insinuation de cette déclaration est la suivante : *ton attitude, en revanche, ne manifeste pas seulement de la mécréance envers Dieu, elle implique aussi que tu associes un partenaire à Dieu, devenant ainsi un *musbrik*, un polythéiste.* Ces insinuations sont confirmées par les paroles que prononce le propriétaire des jardins après avoir été témoin de leur destruction : *jamais je n'aurais dû associer quiconque à mon Seigneur !*

### ***Le « dieu » du désir***

La mécréance envers Dieu et le fait de Lui associer des partenaires, par conséquent, ne consistent pas simplement à nier Son existence et à dresser ouvertement des pierres et des statues en vue de les adorer à Sa place ; l'homme peut au contraire s'illusionner dans la pensée d'être un vrai croyant en se fondant sur quelque attestation purement mentale ou verbale de croyance, tout en étant en fait dominé par des états d'esprit et d'être qui contredisent cette foi, et qui en fait contredisent sa propre religion, même s'il en accomplit les rites formels. C'est le message que délivre le bref chapitre du Coran intitulé « Le nécessaire »<sup>160</sup> (*al-Mā'ūn*, 107:1-7):

*As-tu vu celui qui traite de mensonge la religion ?  
C'est lui qui repousse l'orphelin*

---

<sup>160</sup> [N.d.tr. : appelé aussi *Les actes de bonté*, ou *L'Ustensile*.]

*et qui n'incite pas à nourrir l'indigent.  
Malheur aux orants qui,  
pour la prière, se montrent négligents,  
ceux qui recherchent surtout l'ostentation [dans leur  
dévotion]  
et qui refusent de faire l'aumône du nécessaire.*

C'est là davantage qu'une simple question d'hypocrisie religieuse : croire ouvertement en l'Islam tout en étant secrètement mécréant. On se rend compte au contraire que ces fidèles peuvent être pénétrés par l'Islam au niveau de la croyance et de l'action extérieure, tout en violant *de facto* sa substance spirituelle par le vice de leur avarice, lequel manifeste leur égoïsme : c'est cet égoïsme qui prend effectivement la place de Dieu en tant que source réelle et existentielle de leur motivation la plus profonde : *N'as-tu pas vu celui qui prend pour divinité sa propre passion ?* (25 :43 et – en des termes quasi identiques – 45 :23). Le sens du « moi » éclipse la lumière de la guidance divine. On peut même faire de grands efforts pour l'amour de Dieu et de la religion, mais rester en fait lié par cette idolâtrie cachée du moi. Il y a ici un parallèle évident avec les enseignements du Bouddhisme. En sus de ce que nous avons observé précédemment, notons ces versets éloquentes de Milarépa, montrant à quel point il est impossible de se libérer de soi-même si le sens du moi prédomine :

Celui qui aspire à la Libération avec  
La pensée du « moi » ne l'atteindra jamais.  
Celui qui tente de desserrer les nœuds de son mental  
Alors que son esprit n'est ni grand ni libre  
N'en deviendra que plus tendu.<sup>161</sup>

Dans les versets qui suivent, Milarépa exprime également un thème qui est en profonde résonance avec l'éthique musulmane :

Faire la charité sans compassion  
C'est comme s'attacher soi-même à un pilier  
Avec une solide lanière de cuir ;

---

<sup>161</sup> *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (tr. Garma C.C. Chang) (Shambhala: Boston & Shaftsbury, 1989), vol. 2, p. 524.

Cela ne rend que plus bridé [dans la prison du *Samsāra*].<sup>162</sup>

L'enseignement coranique sur la charité est similaire :

*Une bonne parole et un pardon valent mieux qu'une aumône suivie d'un mauvais traitement (2 :263).*

Pour en revenir à présent à la vantardise du propriétaire des jardins, on constate que cette motivation et cette orientation égoïstes s'expriment dans ses deux déclarations : la première est de se vanter devant son voisin : *Je suis plus riche que toi et mon entourage est plus nombreux*. Cette manifestation d'égoïsme et d'orgueil — une illusion de grandeur combinée au rabaissement de son voisin — est suivie par l'énonciation de la source secrète qui les nourrit. Les termes utilisés dans cette parabole expriment les insinuations mentales et les tendances mondaines auxquelles l'âme est soumise, même celle du croyant : *Je ne pense pas que tout ceci périsse jamais*. Cette défaillance à se rendre compte de l'impermanence de « tout ceci » est à la source même de son état *de facto* de mécréance, lequel se combine en outre avec l'idolâtrie : cet homme est non seulement coupable d'associer des partenaires à Dieu sous la forme de ses biens qu'il estime impérissables, et donc éternels, mais il donne aussi le statut de dieu à sa propre *hawā*, le désir, la chimère ou le caprice de sa propre âme. C'est là une symbiose entre son propre « désir » élevé au statut de Dieu, d'une part, et la croyance en l'impérissabilité de ses propres possessions dans le monde, de l'autre :

*Malheur à tout calomniateur sarcastique, qui amasse des richesses et en fait le compte ! Il pense que sa fortune le rendra immortel (104 :1-3).*

Le Coran résume l'essence du salut dans les termes d'une polarité, un pôle positif et un pôle négatif ; le premier se définit par rapport à Dieu, le second par rapport à notre *hawā* :

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 559.

*Mais pour celui qui aura redouté de comparaître devant son Seigneur et qui aura préservé son âme de sa hawā, c'est le Paradis qui sera un refuge (79 :40-41).*

Le faux dieu de notre *hawā* est ramené au pas et vaincu dans la mesure même où notre préoccupation est le seul et vrai Dieu. Inversement, si notre *hawā* est la source réelle de notre motivation, on tombe dans une idolâtrie subtile, en dépit de l'affirmation de la croyance en Dieu au niveau formel.

Il suffit de substituer le mot « soif » (*tanhā*) à « désir » (*hawā*) pour se rendre compte des similitudes entre les enseignements du Bouddhisme et du Coran sur l'impératif de transcender les appétits de l'âme inférieure. La perspective bouddhique — en niant de façon si rigoureuse l'idée de la réalité ultime de l'âme individuelle, et donc de la « divinité » de celle-ci (*anattā*), en se focalisant si nettement sur le désir comme étant la source de toute souffrance, et en soulignant avec tant d'insistance l'impermanence (*anicca*) de tous les objets du désir en ce monde — peut aider le Musulman à discerner un enseignement très similaire dans le Coran. On finit par se diviniser soi-même en élevant son propre « désir » au statut implicite de divinité ; c'est là une attitude que nourrit l'illusion de permanence des possessions mondaines ; illusion nourrie à son tour par le désir d'accroissement de l'ego au détriment d'autrui. L'égoïsme qui en résulte assurera la manifestation des vices d'orgueil et d'avarice en lieu et place des vertus d'humilité et de générosité. Il n'y a pas que les possessions mondaines qui, considérées comme impérissables, nourrissent le *kufr* et le *shirk* implicites de l'âme ; toute simple relativité à laquelle on attache, consciemment ou inconsciemment, une signification absolue sera susceptible de nourrir ces vices. Toute chose relevant du monde ou de l'ego, telle que les satisfactions physiques, le désir d'être reconnu, la soif d'éloges, et même les succès spirituels ; dès que l'on accorde à ces éléments une attention et une importance disproportionnées, on tombe dans les formes subtiles de *kufr* et de *shirk* mises en exergue dans la parabole coranique. On perçoit ainsi la signification plus profonde du verset : *La plupart d'entre eux ne croient pas en Dieu sans être des idolâtres*

(12 :106). Seuls les croyants parfaitement sincères — désignés comme ceux que Dieu a rendus purs ou sincères (*mukhlas*) — sont capables d'éviter les pièges de la mondanité subtile qui équivalent à du *shirk* caché. Dans le verset 83 de la sourate 38, Satan déclare qu'il « poussera toute âme dans l'égarement, à l'exception de Tes serviteurs purifiés » (*mukhlasun*). Dieu dit aussi à Satan d'être un « partenaire » des êtres humains dans leurs richesses mondaines et leurs enfants :

*Sois un partenaire dans leurs richesses et leurs enfants ; fais-leur des promesses ! Satan ne fait des promesses que pour tromper (17 :64).*

C'est pour cette raison, sans doute, qu'on nous informe qu'il nous faut voir dans notre propre richesse et nos enfants autant de « tentations » (*fitna*) (7 :27) ; et que *venant de vos épouses et de vos enfants, il y a un ennemi pour vous (64 :14)*. La raison fondamentale pour laquelle il faut se méfier d'eux apparaît dans le verset suivant :

*Ô vous qui croyez, que vos richesses et vos enfants ne vous distraient pas du souvenir de Dieu ! Car ceux qui agissent ainsi sont les perdants (63 :9).*

Le souvenir de Dieu est le meilleur antidote au poison de l'attachement au monde.

Même les « biens spirituels », a-t-on mentionné plus haut, sont une source possible d'attachement subtil, et donc de *shirk*. Encore une fois, la perspective bouddhique aide le Musulman à être sensible aux implications plus profondes que contient la parabole que nous avons examinée. Les « jardins » de la parabole peuvent aussi se comprendre comme les métaphores des fruits spirituels cultivés par la prière, la méditation et la discipline ascétique : le propriétaire orgueilleux de ces fruits a la prétention de croire qu'il ne sera pas sujet au Jugement, mais qu'il sera au contraire élevé dans un plus grand Jardin du Paradis, dont son jardin terrestre de fruit spirituel est un avant-goût. Cet état d'esprit décrit ce que la tradition bouddhique appelle judicieusement le

« matérialisme spirituel ». <sup>163</sup> Dans le *Udumbarika Sihanāda Sutta*, le Bouddha met ses disciples en garde contre les pièges de l'orgueil et de l'ostentation qui guettent le reclus engagé dans d'intenses disciplines ascétiques. <sup>164</sup> Le Bouddha fut confronté à de telles attitudes ostensiblement « spirituelles » parmi les différents prétendants à l'autorité religieuse de son époque. Croyant avoir atteint la sainteté et la délivrance au cours de leur vie, les « éternalistes » bercés d'illusion attribuaient l'éternité, et partant la divinité, à leur âme relative et éphémère, en se fondant sur les pouvoirs et les états mystiques auxquels ils étaient parvenus. L'autorité combinée des doctrines d'*anicca* et d'*anattā* a dénoncé dialectiquement l'inanité de la prétention de posséder une âme qui est à la fois individuelle et éternelle. <sup>165</sup> Seul le *Dharma, Nirvāna, Shūnya* — ou l'Essence de Dieu, en termes islamiques — est absolu, éternel et infini, tout le reste est évanescent, et la soif de l'évanescent est la semence de la souffrance, en même temps que le fruit de l'illusion.

On peut considérer l'orgueilleux propriétaire des jardins de notre parabole comme représentant la source la plus profonde de ce genre d'illusion, et non la simple et évidente manifestation de l'illusion sous la forme de l'orgueil et de la vantardise. Cette interprétation se trouve confirmée par le fait qu'immédiatement après cette parabole figurent les mots suivants : *En pareil cas, al-walāya n'appartient qu'à Dieu, la Vérité (...)* (18 :44). On comprend conventionnellement ici le terme *walāya* dans le sens de « protection », conformément au

---

<sup>163</sup> Voir Chogyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism* (Boston : Shambhala, 1973).

<sup>164</sup> Cité par Elizabeth J. Harris, *Detachment and Compassion in Early Buddhism* (Kandy, Sri Lanka : Buddhist Publication Society, 1997), p. 4.

<sup>165</sup> On rapporte que le Bouddha n'entra en contact avec aucun maître réalisé des Upanishads qui comprenait la nécessité de soutenir la transcendance du *Paramātman* (l'Ātman suprême, ou Brahma Nirguna, Brahma « au-delà des qualités ») vis-à-vis du *jīvatman* (l'âme individuelle en laquelle l'Ātman est immanent). Voir Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, op. cit., p. 199.



contexte de la signification littérale de la parabole : il n’y a aucune protection contre la destruction de ses propres biens que celle venant de Dieu. Mais *malāya* peut aussi se comprendre comme signifiant « sainteté », conformément à cette interprétation plus profonde de la parabole qui peut se lire comme un rappel à tous les candidats à la sainteté que leurs succès spirituels n’ont aucune signification à moins qu’ils ne conduisent à l’effacement, et non à la glorification, de soi : il faut s’effacer dans la source divine de toute sainteté, et non s’élever par la prétention de posséder cette sainteté en bien propre. En langage bouddhique, une telle prétention serait une forme d’« attachement » (*upādāna*), et plus spécifiquement, *attavādupādāna* : attachement à l’idée particulière d’un moi,<sup>166</sup> dans ce cas, l’idée que le moi a atteint l’authenticité et la réalisation grâce à la parure de fruits de ses propres efforts spirituels : *si je ne pense pas que tout ceci périsse jamais*, il s’ensuit que le moi empirique qui possède « tout ceci » est de même supposé impérissable.

On pourrait adéquatement conclure cette section par les paroles pénétrantes du Bouddhiste Shin déjà cité précédemment, Kenryo Kanamatsu, paroles qui trouveront assurément leur écho chez tout Musulman sensible à la nécessité du *zuhd* par rapport à la « vie de ce monde » :

Toutes nos possessions représentent un poids dû à l’incessante gravitation de nos désirs égoïstes ; il n’est pas facile de nous en défaire. Elles semblent appartenir à notre véritable nature, adhérer à nous comme une seconde peau, et nous saignent quand nous les détachons.<sup>167</sup>

### **La compassion aimante : *Karunā* et *Rahma***

---

<sup>166</sup> Ceci est l’ultime forme que prend l’« attachement », les trois autres consistant en *kāmapādāna* : l’attachement aux plaisirs des sens ; *dīthhūpādāna*, l’attachement aux opinions ; *silabbatupādāna*, l’attachement aux règles, préceptes et coutumes.

<sup>167</sup> Kenryo Kanamatsu, *Naturalness*, op. cit., p. 7.

La compassion, même sur le plan humain, n'est pas qu'un sentiment, elle est une qualité existentielle. Cette qualité existentielle présuppose un sens concret de participation à la souffrance d'autrui, comme l'exprime l'étymologie de ce mot : com-passion signifie « souffrir avec » l'autre. La métaphysique de l'Unité trouve son expression éthique la plus appropriée dans cette qualité, car, lorsque l'homme a surmonté l'illusion de la séparation, la souffrance d'autrui devient la sienne propre, et les vertus de compassion et de miséricorde, de générosité et d'amour, deviennent les sceaux du caractère de celui qui a véritablement réalisé l'Unité. Et de même, comme on l'a vu dans la section précédente, lorsque la préoccupation de soi-même est surmontée, ainsi que la mondanité subtile ou manifeste qui la nourrit, les mêmes qualités centrées sur l'amour compatissant s'écouleront naturellement et spontanément : ces qualités, inhérentes à la substance spirituelle ou à la *fitrah* de toute âme, ne seront plus réprimées ou asphyxiées par les coagulations de l'égoïsme et de la mondanité. Au contraire, l'amour compatissant fluera vers l'ensemble de la création, l'âme compatissante reflétera et irradiera la grâce tout-embrassante de Dieu. En parlant de deux types d'hommes, ceux qui rejettent Dieu et ceux qui croient en Lui, le Coran déclare :

*À tous, à ceux-ci et à ceux-là, Nous accordons largement les dons de ton Seigneur. Les dons de ton Seigneur ne sont refusés à personne (17 :20).*

Et ceci parce que la *Rahma* divine, étant infinie, ne peut être exclue d'aucun lieu et de personne :

*Ma Compassion aimante embrasse toute chose (7 :156).*

L'Islam et le Bouddhisme parlent d'une seule voix quant à la centralité de cette qualité d'amour compatissant, et pour les deux traditions, cette qualité humaine est inséparable de l'Absolu dans lequel elle est enracinée, et vers lequel elle mène. Dans la présente section, nous espérons montrer que la conception islamique de la *Rahma* rend explicite ce qui est largement implicite dans les textes les plus primitifs du Canon Pāli ; sous ce rapport, on peut considérer que cette conception

remplit une fonction similaire à celle du Bouddhisme mahāyānique, où la compassion en vient à jouer un rôle déterminant, élevée au rang du principe même, cosmologique et non simplement éthique, qui motive les *Bouddhas* et les *Bodhisattvas*. Nous affirmerons donc que, à la fois pour les Musulmans et les Bouddhistes, la qualité de compassion aimante doit déterminer le noyau de la personnalité, et doit prédominer dans la nature de notre comportement envers autrui ; cet idéal, à la fois éthique et spirituel, tire son ultime justification et sa puissance transformatrice du fait qu’il exprime sur le plan humain un principe enraciné dans le cœur même de l’Absolu.

Dans l’Islam, comme on le sait, on consacre toute action, et non juste les actions rituelles, par la *basmalah* — *Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*, au Nom de Dieu, le Compatissant plein d’amour, le Miséricordieux plein d’amour. Il est tout à fait approprié que toute initiative commence par les « Noms de miséricorde », car c’est l’amour miséricordieux qui réside à la racine même de la création en Islam, comme on le verra plus loin. Dans les deux traditions, la compassion est inséparable de l’amour, *mettā* dans le Bouddhisme<sup>168</sup> et *mahabba* dans l’Islam. Dans le Bouddhisme, on trouve même le composé *maitrī-karunā* « amour-compassion » qui exprime l’entrelacement de ces deux principes ; et de même en Islam, on ne peut adéquatement traduire *Rahma* par le simple mot « compassion » ou « miséricorde », il faut y ajouter l’élément d’amour.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> *Anukampā* et *dayā*, traduits par « *sympathy* » [N.d.tr. : Il est à noter que le terme anglais a conservé un sens plus strictement étymologique – du grec συν (avec) et παθος (souffrance) – que le terme français correspondant], sont étroitement liés à l’idée de compassion. Voir Harvey Aronson, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism* (Delhi : Motilal Banarsidass, 1980), p. 11. Comme le Révérend Tetsuo Unno le signale dans son introduction à l’ouvrage *Naturalness* de Kanamatsu (p. xiii), l’auteur utilise le mot anglais « amour » pour traduire *karuna*, normalement traduit par « compassion ».

<sup>169</sup> Voir notre ‘God as “The Loving” in Islam’, in Miroslav Volf (ed.) *Loving God in Word and in Deed* (à paraître, Yale University Press, 2009), sur lequel se fondent les paragraphes suivants.

Une raison probante de traduire *Rahma* par compassion aimante, et non simplement compassion — et certainement pas par « miséricorde » sans plus — nous est fournie par le fait que le Prophète a utilisé ce mot au cours de l'incident suivant. Lors de la conquête de La Mecque, on amena certains captifs au Prophète. Parmi ceux-ci, il y avait une femme qui courait désespérément en tous sens en appelant son bébé ; elle finit par le retrouver, le serra contre son sein et le nourrit. Le Prophète dit à ses compagnons : « Pensez-vous que cette femme jetterait son enfant dans le feu ? » Nous dûmes : « Non, elle ne pourrait jamais faire une chose pareille ! » Le Prophète reprit : « Dieu fait preuve de plus de compassion aimante (*arham*) envers Ses serviteurs que cette femme envers son enfant. »<sup>170</sup> La *Rahma* de Dieu est définie ici en référence à une qualité que tous peuvent reconnaître comme étant de l'amour : les actes de compassion et de miséricorde de la part de la mère fluent d'un amour intérieur irrésistible pour son enfant. On ne peut aimer autrui sans se sentir compatissant envers lui, alors qu'on peut ressentir de la compassion pour quelqu'un sans nécessairement l'aimer.

L'érudit juif Ben-Shemesh va jusqu'à traduire la *basmala* par « Au Nom de Dieu, le Compatissant, le Bien-Aimé », afin de rendre justice à cet aspect-clé d'amour propre à la racine de *Rahma*.<sup>171</sup> Il soutient qu'en arabe comme en hébreu le sens d'amour est fortement présent dans la racine *r-h-m*, et en fournit l'incontestable évidence : Le Psaume 18 contient la phrase : *Erbamba Adonai* — « Je t'aime, mon Dieu ». <sup>172</sup> En araméen/syriaque, la racine *r-h-m* indique plus spécifiquement l'amour que la « compassion ». C'est ainsi que l'on peut percevoir la résonance de cette connotation syriaque dans

---

<sup>170</sup> Bukhārī, *Sabīh, kitāb al-adab, bāb 18 hadīth* N° 5999 (Bukhari summarized: p. 954, N° 2014) ; Muslim, *Sabīh, kitāb al-tawba, hadīth* N° 6978.

<sup>171</sup> Voir A. Ben-Shemesh, « Some suggestions to Koran translators » in *Arabica*, vol. 16, n° 1, 1969, p. 82.

<sup>172</sup> *Ibid.*

l'arabe *Rahma*. En outre, c'est une évidence épigraphique que les sectes chrétiennes primitives d'Arabie méridionale utilisaient le nom *Rahmāman* comme un Nom de Dieu, mot qu'ils comprenaient vraisemblablement comme « l'Aimant ». <sup>173</sup>

Le Prophète décrit la *Rahma* de Dieu comme plus grande que celle de la femme pour son enfant, impliquant par là que le prototype transcendant de cette qualité humaine la plus aimante et compatissante se trouve dans la Réalité divine. Avant d'examiner cette question plus en détail, il est intéressant de noter que le Bouddha évoque une image quasi identique en vue de clarifier la signification de *mettā*, l'amour qui est inséparable de *karunā*. Voici le passage du *Mettā-sutta* (« enseignement sur l'amour » <sup>174</sup>) dans le Canon Pāli :

« De la façon même dont une mère surveille et protège son enfant, son unique enfant, c'est avec un esprit illimité qu'il faut chérir tous les êtres vivants, irradiant son affection sur le monde entier, au-dessus, au-dessous, et partout à la ronde, sans limite. Que l'on cultive ainsi une bonté bienveillante et infinie envers le monde entier, sans étroitesse, exempt de malveillance ou d'inimitié. Debout ou marchant, assis ou couché, pendant tous ses moments de veille, que l'on établisse cette consciente attention de bonté bienveillante que les hommes appellent le plus haut état ! » <sup>175</sup>

C'est par compassion, en effet, que le Bouddha a prêché son *Dhamma* : son désir était de libérer les hommes de la souffrance en les illuminant quant à sa cause, et en leur montrant la voie en vue d'éliminer cette cause. Il est donc clair que même dans le Bouddhisme primitif, la compassion n'était pas simplement une vertu cardinale, elle allait jusqu'au cœur

---

<sup>173</sup> Voir Albert Jamme, « Inscriptions on the Sabeen Bronze Horse of the Dumbarton Oaks Collection » in *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8 (1954), pp. 323-324 et passim. [N.d.tr. : Voir également *Ma Miséricorde embrasse toute chose*, Reza Shah-Kazemi, Éditions Tasnīm, Lille, 2009.]

<sup>174</sup> [N.d.tr. : Généralement traduit en français par *Sutta de la bonté bienveillante*, ou *l'amour universel* (voir entre autres *L'enseignement du Bouddha*, op. cit. p. 125.)

<sup>175</sup> E. Conze, *Buddhist Scriptures* (Baltimore, 1968), p. 186.

même de l'*upāya* bouddhique, « moyen expédient » ou « stratagème salvateur ». Il faut noter cependant que l'insistance du Mahāyāna sur la compassion va bien au-delà de ce qu'on peut trouver dans les textes de l'Hinayāna. Dans ce dernier, la compassion reste fondamentale et indispensable, mais dans les textes mahāyāniques, elle prend des dimensions totalement mythologiques<sup>176</sup>, et entre dans la définition de ce qui, dans le Bouddhisme, se rapproche le plus du Dieu personnel, à savoir, le Bouddha de la Lumière Infinie, *Amitabha*. En retraçant la fonction du sage Gautama jusqu'à sa racine principielle, le Bouddhisme mahāyānique aide à résoudre un problème logique au sein même de la structure du Bouddhisme théravadin, ou il rend à tout le moins explicite ce qui était implicite dans la tradition primitive. Le problème logique est le suivant : s'il n'y a pas d'âme individuelle qui souffre, quelle est l'entité qui peut être le réceptacle de la compassion, et d'où provient cette compassion si l'âme qui la procure est elle-même non-existante — si l'âme compatissante n'est qu'un conglomérat d'enveloppes empiriques et psychiques (*skandhas*) dépourvu de réalité essentielle ? Étant donné que le Bouddha établit clairement la survie après la mort, dans les cieux ou dans les enfers, il faut conclure que quelque chose de comparable à une âme persiste en fait à l'état posthume, et c'est ce « quelque chose » qui peut être élevé aux cieux ou précipité dans les enfers, conformément à son degré d'assimilation des enseignements, et dans la mesure où il agit selon les préceptes de la sagesse compatissante du Bouddha.

### ***Source de la compassion***

Mais ceci ne prend pas en considération la question de savoir quelle est la source ultime de la compassion du Bouddha. Une réponse simple serait que cette source n'est rien d'autre que l'état d'illumination lui-même : la compassion flue de la nature même du *Nirvāna* ou *Shūnya*. Il n'en demeure pas moins la question suivante : comment la compassion surgit-elle d'un état *impersonnel* ou supra-personnel, alors que la

---

<sup>176</sup> Voir la note 111 pour ce qui est du sens-racine du mythe.

nature même de la compassion est de toute évidence *personnelle*, c'est-à-dire qu'elle implique fondamentalement une volonté personnelle, engagée d'une manière active et compatissante dans les vies de l'humanité souffrante, tout en étant à la fois et nécessairement transcendante ou absolue ? Elle doit être transcendante, sinon elle ne pourrait sauver les êtres relatifs par sa compassion ; mais elle doit aussi assumer une dimension de relativité, sinon elle n'aurait aucun rapport avec la vie des êtres humains. C'est précisément cette combinaison de transcendance absolue et de compassion personnelle qu'exprime la conception islamique de la *Rahma* divine, et qu'expriment également les différents Bouddhas célestes représentés dans les textes tardifs du Mahāyāna.<sup>177</sup>

Le principe de compassion, qu'incarnait si parfaitement le sage Gautama, transcendait infiniment sa propre individualité empirique. Ainsi qu'on l'a cité plus haut : « Pour ceux qui m'ont vu par ma forme, et pour ceux qui m'ont suivi par ma voix, erronés sont les efforts dans lesquels ils se sont engagés ; ces gens ne me verront pas. C'est à partir du *Dharma* qu'il faut voir le Bouddha, car les corps du *dharmā* sont les guides. »<sup>178</sup> La compassion propre au *Dharma* est universelle ; le sage Gautama manifesta cette qualité sous une modalité particulière. Le Bouddhisme exprime cette relation entre le particulier et l'universel moyennant la mythologie des Bouddhas cosmiques ayant existé en des éons d'un passé inimaginable avant l'apparence terrestre de Gautama. Les textes mahāyāniques présentent par conséquent l'image d'un « Dieu personnel » sous divers traits — *Ādi-Buddha*, *Vairochana*, *Amitābha*, etc. — sans la grâce et la miséricorde duquel on ne peut obtenir le salut dans la « Terre Pure », et encore moins l'état du *Nirvāna* où les divers Bouddhas sont

---

<sup>177</sup> Ce niveau céleste de la manifestation du Bouddha-principe porte le nom de *Sambhoga-kāya*, par antithèse au *Dharma-kāya* — qui, comme on l'a noté précédemment, relève de l'Essence non-manifestée — et au *Nirmāna-kāya*, la forme humaine du Bouddha terrestre.

<sup>178</sup> *Vajracchedikā*, 26a, b. cité dans *Buddhist texts through the Ages*, op. cit., p. 144.

tous transcendés. Il est clair que le Bouddhisme mahāyānique est proche de la conception islamique de la divinité quant à la racine de la qualité de compassion, et que les deux traditions rendent explicites un principe métaphysiquement irréfutable, principe que le Bouddha lui-même passa sous silence, mais qu'il ne contredit point : la compassion ne peut s'épuiser par sa manifestation purement humaine ; au contraire, elle tire toute sa puissance et son efficacité de sa source supra-humaine, absolue ou « divine ». Cette source est transcendante, mais dans la mesure où elle rayonne en direction des créatures, elle assume une dimension « personnelle », car elle consiste en une volonté active, consciente et aimante de sauver toutes les créatures : parler d'une telle volonté, c'est parler d'une sorte de « personne » dirigeant cette volonté.

Sous un rapport, donc, ceci peut se concevoir comme une personnalisation de l'Absolu conférant à cet Absolu pur et ineffable une dimension personnelle ou anthropomorphique, dimension sans laquelle il ne peut s'engager vis-à-vis des personnes humaines. Car le pur Absolu n'a aucune sorte de relation avec une quelconque relativité concevable. Mais cette dimension personnelle ne diminue en aucune façon l'absoluité de l'Absolu. En effet, la manifestation de qualités telles que la compassion, l'amour et la miséricorde n'épuise pas la nature du Principe ainsi manifesté. Comme on l'a souligné précédemment, l'Absolu est l'Essence transcendant les Noms et Qualités que cet Absolu assume dans sa relation avec le monde ; transcender ces Noms et les Qualités signifie transcender les dimensions « personnelles » de Dieu, celles que désignent précisément les Noms et les Qualités. Sous ce rapport, on peut considérer la synthèse islamique entre deux conceptions de Dieu comme analogue à la polarité Mahāyāna-Hīnayāna du Bouddhisme. Car les aspects personnels et supra-personnels d'*Allāh*, comprenant l'ensemble des qualités que désignent tous les divins Noms, sont en parfaite harmonie et en parfait synchronisme. Il n'y a aucune contradiction entre le fait d'affirmer, d'une part, que l'Essence de Dieu transcende infiniment toutes les qualités « personnelles » concevables, et



de l'autre, que Dieu assume ces qualités personnelles en vue d'entrer dans une relation compatissante, illuminatrice et salvatrice avec Ses créatures. Cette synthèse islamique peut aider à démontrer que ce qu'on a appelé le « théisme » mahāyānique ne compromet en aucune façon l'insistance du Bouddhisme primitif sur la transcendance du *Dhamma/Nirvana/Shūnya* vis-à-vis de toutes les qualités concevables.

### ***Unité et compassion***

L'Islam peut aider aussi à répondre à cette éventuelle question d'un Bouddhiste : quel est le lien entre la métaphysique de l'unité — en fonction de laquelle il ne paraît y avoir aucun « autre », aucun « dualisme », le *Samsāra* et le *Nirvāna* ne faisant qu'un — et la qualité de compassion — laquelle présuppose logiquement à la fois un agent et un bénéficiaire de la compassion, et donc une dualité ? Ou encore : y a-t-il une contradiction entre l'absolue transcendance de la Réalité et la manifestation compatissante de cette Réalité ? Nous répondrions que, pour la métaphysique islamique, l'unité de la Réalité *implique* strictement la compassion. Car l'unité de Dieu n'est pas seulement exclusive, elle est aussi inclusive — elle est à la fois *Abad* et *Wāhid*, elle est à la fois transcendante et immanente. En tant que *al-Wāhid*, l'unité tout-inclusive, Dieu embrasse toute chose, d'où les Noms divins tels que *al-Wasi'*, « l'Infiniment Vaste » et *al-Muhīt*, « Celui qui embrasse toute chose ». Or c'est de cette dimension tout-embrassante de la divine Réalité que jaillit la compassion : car ce n'est pas seulement comme être ou connaissance, comme présence ou immanence, que Dieu embrasse toute chose, c'est aussi comme *Rahma* : *Ma Rahma embrasse toute chose*, comme nous l'avons vu plus haut. Les anges, du reste, donne la priorité à la *Rahma* de Dieu sur Sa connaissance (*Ilm*) quand ils s'adressent

à Lui comme Celui qui embrasse toutes choses : *Tu embrasses toute chose en Rahma et en 'Ilm (40 :7).*<sup>179</sup>

On pourrait encore objecter : Dieu est certes « miséricordieux », mais on ne devrait pas L'appeler « compatissant », étant donné qu'Il ne « souffre » avec aucune créature. La Miséricorde, avancera-t-on, est le terme le plus approprié pour traduire *Rahma*. À cela, on pourrait répondre ce qui suit : dans la mesure où la compassion est une vertu humaine, elle ne peut pas ne point être enracinée dans une qualité divine ; c'est cette qualité divine de *Rahma* qui sert d'archétype transcendant pour la vertu humaine de compassion. La relation entre cette qualité divine et son reflet humain se caractérise par deux principes apparemment contradictoires : la similitude (*tashbīh*) et l'incomparabilité (*tanẓīh*). C'est ainsi que sous le rapport du *tashbīh*, on peut dire métaphoriquement que Dieu en tant qu'Il est « Le Compatissant » nous manifeste de la sympathie<sup>180</sup> dans notre souffrance ; et c'est en vertu de cette « compassion » ou « sympathie » qu'Il nous délivre charitablement de notre souffrance. Cette conception nécessite cependant son complément : le point de vue dérivant du principe du *tanẓīh* : dans la mesure où la qualité désignée par « Le Compatissant » n'a pas d'essence auto-subsistante, mais subsiste seulement par l'Essence comme telle, elle ne peut potentiellement être sujette à aucune relativité. La dimension interne de cette qualité divine doit nécessairement transcender la sphère où se situent la souffrance et d'autres relativités de ce genre, faute de quoi elle

---

<sup>179</sup> Il est intéressant de noter que dans le Bouddhisme tibétain il y a également une certaine priorité de la compassion sur la connaissance, pour autant que la manifestation de ces qualités ait lieu sur terre, car le Dalai Lama, représentant le Bodhisattva de la compassion (Chenrezig, le nom tibétain d'Avalokiteshvara) a priorité sur le Panchen Lama, qui représente le Bouddha de la Lumière (Opagmed, le nom tibétain d'Amitābha). Voir M. Pallis, *The Way and the Mountain* (London: Peter Owen, 1991), pp. 161-162.

[N.d.tr. : Voir Marco PALLIS, *La Voie et la Montagne : Quête spirituelle et bouddhisme tibétain*, (L'Harmattan, collection Théôria, 2010).]

<sup>180</sup> Au sens strictement étymologique de « compassion ». Voir la note 168.

ne serait pas une qualité *transcendante*, c'est-à-dire : une qualité qui est enracinée dans la transcendance absolue de la divine Essence.

Inversement, sur le plan humain, la compassion en tant que *Rahma* est de toute évidence une vertu qu'il faut acquérir et cultiver ; elle doit par conséquent être présente en Dieu, faute de quoi notre qualité humaine de compassion manquerait de tout principe divin, elle serait un effet humain sans cause divine. Ceci ressort clairement des propos prophétiques sur la *Rahma* de la mère pour son enfant : la compassion humaine est apparentée à la compassion de Dieu pour toutes les créatures, sauf que cette divine compassion est absolue et infinie, tandis que la compassion humaine est relative et finie. L'essence de la qualité est une seule et même chose, seule son intensité ontologique — ou son mode de manifestation — est sujette à gradation.

L'aspect de transcendance propre à Dieu implique que cet attribut, quand on le Lui applique, possède une qualité absolue et infinie, par contraste avec la participation relative et finie à cette qualité propre aux êtres humains. C'est ainsi que dans le contexte humain, la compassion manifeste deux choses : une vertu dont l'essence est divine, d'une part, et une capacité humaine de souffrance, de l'autre. Dans le contexte divin, la source transcendante de la compassion humaine s'affirme, mais la possibilité de souffrance qui accompagne la condition humaine est totalement absente. C'est que, entre la vertu humaine et la qualité divine — ou simplement : entre l'humain et le divin — il y a à la fois continuité essentielle et discontinuité existentielle, participation analogique et distinction ontologique, *tasbbih* et *tanẓih*.

Une autre façon de résoudre l'apparente contradiction entre la compassion divine et l'unité divine nous est fournie par al-Ghazālī. Si l'on comprend la compassion comme un mode d'amour, on peut reformuler la question et se demander s'il est possible d'attribuer l'amour à Dieu : Dieu est-il susceptible du désir de Ses créatures alors qu'Il possède

parfaitement et infiniment tout ce qu'Il pourrait éventuellement désirer ? L'Absolu peut-il désirer le relatif ? Al-Ghazālī aborde tout d'abord cette question sous le mode théologique, ensuite sous le rapport de la métaphysique de l'unité, du point de vue de la *ma'rifa*. On peut légitimement appliquer le même mot amour (*mahabba*) à la fois à l'homme et à Dieu ; mais le sens du mot change selon l'agent de l'amour. L'amour humain se définit comme une inclination (*mayl*) de l'âme vers ce qui est en harmonie avec elle, la beauté tant extérieure qu'intérieure, cherchant d'une autre âme la consommation de l'amour. Par cet amour elle atteint à la complétude, un mode de perfection qu'elle ne peut atteindre en elle-même. Un tel amour, déclare al-Ghazālī, ne peut être attribué à Dieu, en qui toutes les perfections sont infiniment et absolument réalisées. On peut cependant dire, d'un point de vue supérieur et métaphysique, que Dieu aime Ses créatures. L'amour de Dieu est absolument réel, mais Son amour n'est pas pour un « autre » être ou une « autre » entité. Il est au contraire pour Lui-même : pour Sa propre Essence, Ses qualités et Ses actes, ceci constituant la totalité de l'être. Aussi, lorsque le Coran affirme qu' « *Il les aime* » (5 :54), cela signifie que

« Dieu les aime effectivement [toutes les âmes humaines], mais en réalité, Il n'aime rien d'autre que Lui-même, en ce sens qu'Il est la totalité [de l'être], et qu'il n'y a rien dans l'être excepté Lui. »<sup>181</sup>

Al-Ghazālī démontre que Dieu est la totalité de l'être en se référant à la parole sainte citée précédemment :

« Mon serviteur ne peut s'approcher de Moi par rien qui m'agrée davantage que ce que Je lui ai prescrit. Et mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par les dévotions

---

<sup>181</sup> Al-Ghazālī cite ici les paroles de Cheikh Abū Sa'īd al-Mahaynī. L'extrait se trouve dans *'The Book of love and longing and intimacy and contentment'* de son *Ihya'*, livre 6, part 4, vol. 5, p. 221.

[N.d.tr. : Pour la traduction française de tout le passage, voir *Les enseignements spirituels du Prophète*, Tayeb Chouiref, vol. II, p. 60 ; Éditions Tasnīm, 2008.]

volontaires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime, je deviens l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il frappe et le pied avec lequel il marche. »

C'est le saint, le *wali Allāh* (littéralement : ami de Dieu) qui parvient à comprendre la réalité que Dieu seul est — qu'il n'y a pas de réalité si ce n'est la Réalité divine — et cette compréhension survient par l'effacement, *fanā'*, dans cette Réalité, et celui-ci est à son tour une fonction de l'amour de Dieu : « Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi (...) jusqu'à ce que Je l'aime. » C'est par cet amour divin que le saint parvient à voir que Dieu aime toutes les créatures, et que c'est l'amour infini que Dieu a de Lui-même qui constitue la réalité de cet amour. Cet amour n'est pas seulement exprimé par le terme *mahabba*, mais aussi par le terme *Rahma*, qui *embrasse toute chose*.

\* \* \*

Il peut sembler à première vue que de telles dimensions métaphysiques et cosmiques de la compassion en Islam ne peuvent être comparées qu'à des dimensions similaires du Bouddhisme mahāyānique. Les enseignements du Theravāda sur la compassion paraissent plus psychologiques et individuels que cosmiques et universels. Par exemple, en lisant le texte suivant, on peut avoir l'impression que la compassion est épuisée par une seule dimension : La compassion inhérente à l'enseignement du *Dhamma*.

« Je vais vous enseigner, ô frères, le Non-composé et la voie menant au Non-composé. Or, qu'est-ce que le Non-composé, ô frères ? La destruction de la convoitise, de la haine et de l'illusion, ô frères, c'est cela qui est appelé le Non-composé. Et quelle est, ô frères, la voie menant à ce Non-composé ? C'est la vigilante attention concernant la sphère du corps qu'on appelle ainsi. Ô frères, je vous ai ainsi montré le Non-composé, et la voie qui y mène. Tout ce qu'un maître

désireux du bien-être de ses disciples peut faire, par compassion pour eux, je l'ai fait pour vous, ô frères. »<sup>182</sup>

Mais il ne faut considérer cette dimension que comme la forme pédagogique ultime que prend la compassion ; elle n'exclut point, et nie encore moins, les dimensions cosmique et universelle de cette compassion. Nous trouvons par exemple, également dans le Canon Pāli, des passages comme le suivant :

« Puissent tous les êtres vivre à l'aise, à l'abri ;  
Puissent-ils tous être heureux en leur cœur.  
Quiconque est un être qui respire,  
Stable ou instable, sans exception,  
Qu'il soit grand ou corpulent,  
Moyen, petit, subtil ou grossier.  
Visible ou invisible, éloigné ou proche.  
Ceux qui sont, ou ceux qui sont encore à naître,  
Puissent-ils tous être heureux en leur cœur. »<sup>183</sup>

On remarque ici que la qualité morale de compassion doit s'étendre à tous les êtres sans exception, et dépasse les modalités pédagogiques, psychologiques ou individuelles ; et c'est là que nous trouvons une consonance avec l'Islam, car si la *Rahma* divine embrasse toute chose, s'Il accorde sa grâce à la fois à ceux qui Le rejettent et ceux qui L'acceptent, le Musulman doit de même refléter cette qualité divine et être disposé à la compassion envers tous les êtres : il faut avoir, en d'autres termes, un « préjugé » compatissant, lequel est une application d'un principe de relations interpersonnelles sur lequel insiste fortement l'ensemble des sentences prophétiques : il faut toujours avoir, comme disposition apriorique envers les êtres qui sont nos compagnons, « une bonne opinion » (*husn al-zann*), plutôt que son opposé, *sū' al-zann*, de la suspicion.

---

<sup>182</sup> *Samyutta Nikāya*, 4 :359. Cité dans *Some Buddhist Sayings*, op. cit., p. 322.

<sup>183</sup> *Khuddaka Pāṭha*, 8-9. Cité par Phra Soonthorndhammathada dans *Compassion in Buddhism and Purānas* (Nag Publishers : Delhi, 1995), op. cit., p. 94.

Dans le Canon Pāli, nous trouvons également cette expression de la nature tout-embrassante de la compassion :

Faisant du monde entier des êtres l'objet de ces esprits doués de compassion, nous poursuivrons notre rapport au monde entier avec des esprits qui sont comme la terre — paisibles, exempts d'inimitié, vastes, dilatés et ne connaissant pas la mesure (*appamāna*).<sup>184</sup>

De la même façon, le Bouddha enseigna à ses disciples de cultiver la compassion de sorte qu'ils finissent par ressembler à « l'espace qui ne peut être peint », ou au « Gange qui ne peut être brûlé. »<sup>185</sup>

Le Bouddha définit « la libération de l'esprit » tout simplement comme « compassion » (*Anguttara Nikāya*, 1 :4). Il est intéressant de lire le commentaire traditionnel de cette définition, le *Manorathapūrnī* :

« La libération de l'esprit est amour et compassion. Elle est compassion quand elle se rapporte à tous les êtres sensibles avec le désir de leur bien-être (...) dès lors que l'esprit conjoint à la compassion est libéré de tous les facteurs adverses tels que les obstacles [*nivāraṇa* : le désir des sens, la colère, l'agitation, la paresse, le doute] et ainsi de suite, il est appelé une libération de l'esprit ».<sup>186</sup>

On remarque ici que la compassion n'exprime pas seulement le fait que le maître illumine son disciple ; elle y est considérée comme un facteur disposant à l'illumination, et donc comme une condition subjective de l'engagement dans les moyens méditatifs plutôt que comme la simple transmission objective de ces moyens d'illumination. Ainsi, avant d'être capable d'éliminer sa propre souffrance par l'illumination, il faut que l'on ressente de la compassion pour la souffrance des autres sans exception.

---

<sup>184</sup> *Majjhima Nikāya*, 1 :27. Cité dans *Compassion in Buddhism*, op. cit., p. 93.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>186</sup> Cité dans *Compassion in Buddhism*, op. cit., pp. 83-84.

Le Bouddha évoque cette compassion universelle comme étant le « sol » même où la concentration doit se cultiver. Mais elle est aussi le fruit de l'illumination, car même après la réalisation de l'illumination complète, cette compassion méditative envers tous se maintient en permanence comme une caractéristique de l'esprit de l'illuminé.<sup>187</sup>

### ***La Rahma comme Créateur***

En examinant maintenant un autre aspect de la compassion, celui de la puissance créatrice, nous constatons de nouveau que ce qui reste implicite dans le Bouddhisme primitif est rendu tout à fait explicite à la fois dans l'Islam et dans les traditions mahāyāniques telles que le Jodo Shin. Dans les deux traditions, le Créateur n'est rien d'autre que le « Tout-Compatissant », ou le « Tout-Aimant » ; mais, alors que cette conception est enchâssée au cœur même du Coran, elle n'apparaît dans le Bouddhisme que dans certaines traditions mahāyāniques.

Comme on l'a noté précédemment, le Musulman consacre toute action importante par la prononciation de la *basmala*, la formule : *Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm*. Cette énonciation se trouve également au début des 114 chapitres du Coran (excepté un). Il est tout à fait approprié de débiter toute action rituelle et importante par le souvenir de la source compatissante de la création. Pour ce qui est des deux Noms divins dérivant de la racine de *Rahma*, le premier, *al-Rahmān* est normalement utilisé pour désigner la puissance créatrice de la *Rahma*, et le second, *al-Rahīm*, sa puissance salvatrice. En combinant ces deux propriétés de la compassion aimante, la créatrice et la rédemptrice, on voit qu'en fin de compte rien ne peut échapper à la *Rahma* divine tout-embrassante, ou en être séparé. C'est la raison pour laquelle invoquer *al-Rahmān* revient à invoquer Dieu : *Invoquez Allāh ou invoquez al-Rahmān* (17:110). Si *al-Rahmān* s'identifie aussi complètement à la substance même de Dieu, il s'ensuit que la *Rahma* qui définit la

---

<sup>187</sup> *Anguttara Nikāya*, 1 :181-184, cité in *ibid.*, p. 97.



Nature divine d'une façon aussi quintessentielle n'est pas que « miséricorde » ou « compassion », mais plutôt l'amour infini et la parfaite béatitude de l'ultime Réalité qui déborde dans la création en des myriades de formes qu'assument la miséricorde et la compassion, la paix et l'amour.

La *Rahma* doit donc se comprendre tout d'abord sous le rapport d'un amour qui donne quelque chose de lui-même : ce qu'il donne, c'est ce qu'il est, la béatitude transcendante, qui crée par amour, et qui, au contact de Sa création, assume la nature de compassion et de miséricorde aimantes, celles-ci étant les motifs dominants de la relation entre Dieu et le monde. Comme on l'a vu plus haut, le Prophète évoque la *Rahma* transcendante de Dieu en se référant à l'expression la plus saisissante de la *Rahma* sur terre — celle d'une mère qui, après avoir cherché désespérément son bébé, le serre contre son sein et le nourrit.

Comme nous l'avons cité ci-dessus : « *Invoquez Dieu Allāh ou invoquez al-Rahmān : quel que soit le nom sous lequel vous L'invoquez, les plus beaux Noms Lui appartiennent* » (17 :110). Il faut noter que dans ce verset, tous les Noms sont décrits comme « les plus beaux », comprenant donc à la fois les Noms de rigueur et ceux de clémence. Mais l'élément le plus important à noter ici est que le Nom *al-Rahmān* coïncide pratiquement avec le Nom *Allāh*, indiquant par là que la qualité de miséricorde aimante nous prend au cœur même de la Nature divine. On nous informe dans les deux versets que la *Rahma* est « prescrite » dans le Soi-même de Dieu : *Votre Seigneur s'est prescrit à Lui-même la Miséricorde* (6 :54). Le mot *kataba*, « il a prescrit », évoquant ainsi une prescription interne, fait de la *Rahma* une sorte de loi interne gouvernant le *nafs* même, le Soi ou l'Essence de Dieu. L'emploi de l'image de la « prescription » peut être considéré ici comme une métaphore pour exprimer la vérité métaphysique que la *Rahma* est pour ainsi dire « inscrite » dans la réalité la plus profonde de la Nature divine. La « prescription » de Dieu à Lui-même est ainsi la description *de* Lui-même, de Sa nature la plus profonde.

L'aspect créateur de la *Rahma* divine est nettement attesté dans le chapitre intitulé « *al-Rahmān* » (Sourate 55), c'est *al-Rahmān* qui « *a fait connaître le Coran, a créé l'homme et lui a appris le discernement* » (versets 2-4). L'ensemble de ce chapitre évoque et invoque la réalité de cette qualité quintessentielle de Dieu. Les bénédictions du Paradis y sont décrites dans les termes les plus majestueux et les plus séduisants ; mais les gloires, beautés et harmonies de la totalité du Cosmos de Dieu, y compris toutes les merveilles de la nature vierge, le sont aussi, ces versets étant musicalement ponctués par le refrain : *Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous donc ?* Dans ce chapitre qui porte le nom d'*al-Rahmān*, nous sommes invités à contempler les différents niveaux où la *Rahma* façonne la substance de la réalité : la *Rahma* qui décrit la nature la plus profonde du divin ; la *Rahma* qui crée toute chose ; la *Rahma* qui se révèle par le Coran et par tous les signes (*āyāt*) de la nature. On finit par se rendre compte que Dieu a créé, non seulement *par la Rahma*, et à *partir de la Rahma*, mais aussi *pour la Rahma* : (...) *à l'exception de ceux auxquels ton Seigneur a fait miséricorde. C'est à cette fin qu'Il les a créés (11 :119) ; et dans la Rahma : Ma Rahma embrasse toute chose (7 :156).*

Comme on vient de le voir, rien ne peut donc échapper à cette *Rahma* qui est la matrice divine contenant le cosmos. Le mot « matrice » est à prendre d'une façon tout à fait littérale, par rapport à sa racine : « mère ». Le terme arabe pour matrice, *rahim*, dérive de la même racine que *Rahma*. La *Rahma* ne fait pas qu'amener le cosmos tout entier à l'existence, elle l'enveloppe perpétuellement et le nourrit à chaque instant, comme la matrice de la mère nourrit et enveloppe l'embryon qui y grandit. Comme nous l'avons vu plus haut, la *Tathāgatarbha* signifie littéralement : la « matrice » du Tathāgata, « celui qui est ainsi allé ». Cette matrice ne contient pas seulement toute chose, elle est aussi contenue dans l'âme, ne faisant qu'une avec la nature de Bouddha immanente (*Buddhadhatu*) que tout individu doit s'efforcer de réaliser.

L'analogie qu'évoque ce rapport étymologique entre l'amour maternel et la matrice compatissante de la création est

mystérieusement présente dans le chapitre coranique qui porte le nom de la Vierge Marie, la *Sūrat Maryam* (chapitre 19). On note en effet que le nom *al-Rahmān* y est mentionné à plusieurs reprises comme un synonyme virtuel de Dieu : la Vierge Marie cherche refuge auprès d'*al-Rahmān* (19 :18) ; elle voue son jeûne à *al-Rahmān* (19 :26) ; Satan est décrit comme l'ennemi d'*al-Rahmān* (19 :44) ; quand les versets révélés par *al-Rahmān* sont récités, les Prophètes tombent en prosternation (19 :58), et ainsi de suite. Le nom *al-Rahmān* est répété pas moins de 16 fois — davantage que dans tout autre chapitre du Coran. Étant donné que ce nom apparaît en tout 57 fois dans les *sūras* du Coran — c'est-à-dire sans compter sa présence à la tête de chaque *sūra* — cela signifie que la *Sūrat Maryam* contient plus d'un quart de toutes les mentions d'*al-Rahmān* présentes dans le Coran.<sup>188</sup>

Ces considérations aident à étayer le point établi plus haut, à savoir que dans la vision islamique du monde la *Rahma* divine n'est pas seulement la miséricorde ; elle est plutôt l'amour infini et la béatitude débordante de l'ultime Réalité dont une des manifestations est la miséricorde. Sous cette lumière, on peut mieux comprendre des perspectives telles que la suivante dans le Jodo Shin bouddhique :

« La vérité intérieure, c'est que tous les êtres tiennent leur naissance de l'Éternel Amour ».<sup>189</sup>

Une telle déclaration exprime une dimension que les Écritures bouddhiques primitives passaient complètement sous silence, la totalité de leur insistance étant sur l'échappée de la ronde des naissances et des morts. Le seul point important concernant la « naissance » des êtres était l'existence du « non-né » vers lequel il fallait chercher refuge en fuyant : le processus par lequel les êtres naissaient était considéré comme

---

<sup>188</sup> Le nom *al-Rahim* apparaît 95 fois, sans compter sa présence dans la *basmala*. La racine *r-b-m* — et ses dérivés — apparaît 375 fois, les 114 mentions dans la *basmala* non comprises.

<sup>189</sup> Kenryo Kanamatsu, *Naturalness — A Classic of Shin Buddhism* op. cit., p. 113.

un processus d'asservissement à l'inéluctabilité de la souffrance et de la mort. Dans le Bouddhisme mahāyānique, cependant, on peut trouver des expressions d'amour et de compassion qui s'identifient à la puissance créatrice de l'Absolu. Ce passage de *Naturalness (Le naturel)* montre que l'Absolu révèle sa « Vie Éternelle » moyennant la dimension de sa « Grande Compassion » :

« Amida est l'Esprit Suprême dont toutes les révélations spirituelles émanent, et auquel toutes les personnalités sont reliées. Amida est à la fois la Lumière Infinie (*Amitābha*) et la Vie Éternelle (*Amitāyus*). Il est à la fois la Grande Sagesse (*Mahāprajña : daihi*) — la Lumière Infinie — et la Grande Compassion (*Mahākaruna: daihi*) — la Vie Éternelle. La Grande Compassion est créatrice, tandis que la Grande Sagesse contemple. »<sup>190</sup>

Quelques lignes plus loin, le pouvoir unitif de l'amour est évoqué ; ce qu'on peut comparer avec l'amour compatissant que la métaphysique du *tambīd* requiert spirituellement et implique logiquement :

« Dans l'amour (...) le sens de la différence est effacé, et le cœur humain réalise son but inné à la perfection, transcendant ses propres limites et franchissant le seuil du monde spirituel. »<sup>191</sup>

Dans l'amour, *le sens de la différence est effacé* : l'unité de l'être, qui peut être *comprise* conceptuellement par la connaissance, est *réalisée* spirituellement par l'amour, dont l'infinie créativité déborde dans une compassion dont l'acte le plus miséricordieux est de révéler cette unité même. Pour en revenir à al-Ghazālī : l'amour parfait et éternel de Dieu crée l'être humain dans une disposition qui cherche sans cesse Sa proximité, et lui fournit l'accès aux voies menant au retrait des voiles le séparant de Dieu, de telle façon qu'il parvient à « voir » Dieu au moyen de Dieu Lui-même. « Et tout ceci est l'acte même de Dieu, et une grâce qui lui est accordée : et c'est

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 64.

cela que l'on entend par l'amour que Dieu a pour lui ». <sup>192</sup> Cette grâce illuminatrice de Dieu envers Ses créatures est constitutive de Son amour pour elles, un amour qui en réalité n'est rien d'autre que Son amour pour Lui-même. L'amour et la compassion humains, moyennant lesquels *le sens de la différence est effacé* entre soi et l'autre, peuvent donc être considérés comme un reflet unitif ici-bas de l'unité de l'amour de Dieu pour Lui-même en Lui-même. La compassion absolue et l'unité transcendante, loin d'être mutuellement exclusives, sont ainsi harmonieusement intégrées dans un *tawhīd* unitif sans concession.

La compassion que nous avons examinée est clairement un débordement de la béatitude qui définit un aspect essentiel de la Réalité ultime, dont l'unité embrasse toute chose en vertu de cette compassion, précisément. La béatitude intérieure, propre à l'Un, et la compassion extérieure, intégrant le multiple, sont une expression subtile et importante du mystère spirituel du *tawhīd*. Nous remarquons dans cette affirmation du *tawhīd* une autre consonance conceptuelle entre les deux traditions, consonance clairement établie par les versets suivants de Milarépa :

Sans réaliser la vérité du multiple-étant-Un  
Même si vous méditez sur la Grande Lumière,  
Vous ne pratiquez que la vision-de-l'attachement.  
Sans réaliser l'unité de la Béatitude et du Vide,  
Même si vous méditez sur le Vide,  
Vous ne pratiquez que le nihilisme.<sup>193</sup>

La vérité du « multiple-étant-Un » peut se lire comme une expression spirituelle du *tawhīd*, et reflète du reste maintes expressions semblables dans la mystique islamique, la signification littérale du *tawhīd* étant précisément une intégration dynamique, et non une simple unité statique. Le terme *tawhīd* dérive de la forme du verbe, *wahhada*, signifiant « rendre un ». La diversité phénoménale est ainsi intégrée dans

---

<sup>192</sup> Al-Ghazālī, *Ihyā'*, op. cit., pp. 221-222.

<sup>193</sup> *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, op. cit., vol. 2, p. 526.

une unité principielle moyennant la vision qui se déploie à partir de cette compréhension du *tawhid*. Dans ces versets, Milarepa explique à ses disciples qu'ils ont beau méditer sur la Lumière surnaturelle, s'ils considèrent cette Lumière comme séparée de toutes choses par voie de transcendance, ils ne pourront réaliser l'immanence de cette Lumière dans tout ce qui existe, immanence en vertu de laquelle le « multiple » devient « un », la « face » de la réalité étant visible dans tout ce qui existe. En l'absence de cette vision, la méditation sur la Lumière aboutit seulement à de l'« attachement », c'est-à-dire à une fausse distinction entre l'Un et le multiple, dualité qui emprisonnera le méditant dans le domaine de la multiplicité. C'est lorsque Milarepa aborde la nature intrinsèque du Vide, cependant, que la similitude avec la conception islamique de la *rahma* béatifique de Dieu se fait jour d'une façon saisissante. « Sans réaliser l'unité de la Béatitude et du Vide », toute méditation sur le vide n'est que nihiliste. Le Vide est intrinsèquement béatifique, ou il n'est pas le Vide. Nous avons vu précédemment que le *Nirvāna* et le Vide (*Shunya*) sont identiques en essence, le terme *Nirvāna* soulignant la nature béatifique de l'état où l'on est conscient de l'Absolu, et le terme « Vide » soulignant la nature objective de l'Absolu, transcendant toutes choses « pleines » — ou le faux être. Les versets de Milarepa établissent clairement cette identité d'essence, et montre en outre que c'est précisément parce que le Vide est débordant de béatitude que l'expérience du Vide ne peut être que béatifique : tout cela est loin d'une négation nihiliste de l'existence et de la pensée. Connaître la béatitude du Vide et en faire l'expérience ne peuvent pas ne point engendrer dans l'âme un état reflétant cette béatitude, et un désir de partager cette béatitude avec tous les êtres : un tel désir étant l'essence même de la compassion, laquelle n'est pas simplement une capacité de ressentir la souffrance d'autrui comme la sienne propre — ce qui correspond à un niveau du *tawhid* éthique — mais aussi, à un niveau supérieur du *tawhid*, une capacité de mettre fin à cette souffrance en rendant accessibles la miséricorde et la béatitude fluant sans cesse de l'ultime Réalité. C'est là le message — immédiatement

intelligible à tout Musulman — des versets suivants de Milarépa :

Si dans la méditation vous tendez toujours à vous  
efforcer,  
Tâchez d'éveiller envers tous une grande compassion,  
Identifiez-vous avec le Tout-Miséricordieux.<sup>194</sup>

Nous voyons ici le Tout-Miséricordieux identifié à la Réalité absolue, évoquée précédemment comme étant le Vide, et ce caractère de Vide est clairement affirmé comme miséricorde infinie. S'identifier à cette miséricorde, c'est s'identifier à l'Absolu ; éveiller pour tous « une grande compassion » signifie infuser dans sa propre âme une qualité qui reflète l'infinie compassion de l'Absolu. Quelqu'un dont la compassion flue pour tous est quelqu'un en qui « le Vide-Compassion débordant », comme Milarépa le nomme dans un autre verset, s'est réalisé : il déborde sans cesse de l'Absolu vers le relatif, et dans la mesure où l'on s'est rendu « vide » par amour pour lui, on devient un véhicule pour la transmission de la Compassion du Vide :

Rechungpa, écoute-moi un moment.  
Du centre de mon cœur ruissellent  
Des faisceaux radieux de lumière.  
(...)  
Ceci montre l'unité de la miséricorde et du Vide.<sup>195</sup>

Pour conclure cette section, on pourrait objecter qu'aussi remarquables que soient les similitudes entre les conceptions islamiques et celles du Jodo Shin au sujet de la compassion aimante qui articule la créativité de l'Absolu, le Jodo Shin ne peut être considéré comme représentant la tradition bouddhique au sens large, et constitue plutôt une exception confirmant la règle. À cela nous répondrons que l'exposé du Jodo Shin sur ce thème fondamental — Dieu en tant que Créateur par compassion — ne prouve pas que l'on puisse purement et simplement assimiler les deux traditions de

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 561.

<sup>195</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 445.

l'Islam et du Bouddhisme sous ce rapport ; il démontre simplement que les différences entre la conception islamique de Dieu en tant que Créateur par compassion et le silence bouddhique sur la question d'un tel Créateur ne doit pas nécessairement servir de base à un rejet réciproque. Au contraire, le fait même qu'au moins une école bouddhique de pensée affirme l'idée d'un Créateur compatissant montre qu'il n'y a pas incompatibilité absolue entre les deux traditions à l'égard de ce principe. Il n'est pas nécessaire de prétendre que ce principe joue un rôle analogue dans les deux traditions, loin s'en faut : rôle par excellence, central et inaliénable en Islam ; et rôle concevable, possible, et, à tout le moins, non totalement irréfutable dans le Bouddhisme.



## ÉPILOGUE : LE FOND COMMUN DE SAINTETE

Le passage suivant du *Prajñopāyaviniscayasiddhi*, un texte important dans la tradition mahāyānique, exprime cette éblouissante combinaison de sagesse et de compassion, de connaissance de l'Un et de compassion envers tous les êtres, combinaison que constitue l'essence de la sainteté.

« La non-substantialité des choses qui est réalisée par la réflexion, et par le discernement entre l'acte de connaître et ce qui est connu, est appelée l'essence de la Sagesse. Parce qu'on est passionnément dévoué à tous les êtres qui n'ont pas réussi à se dépêtrer de toute une avalanche de souffrance, cette dévotion passionnée, dont leur souffrance est la cause, est connue comme Compassion. Ce faisant, on amène un homme à la fin désirée par une combinaison de mesures appropriées ; c'est ce qu'on appelle également le Moyen (*upāya*).

Le mélange des deux [sagesse et compassion] est connu comme Sagesse-Moyen dans une union exempte de dualité. C'est l'essence du *Dharma*, à laquelle on ne peut rien ajouter et de laquelle on ne peut rien retirer. Elle est exempte des deux notions de sujet et d'objet, exempte d'être et de non-être, de la caractérisation et des caractéristiques ; elle est pure et immaculée dans sa propre nature. Ni dualité ni non-dualité, calme, tranquille, elle consiste en toute chose, immobile et sans agitation ; telle est [ce qu'on appelle] la Sagesse-Moyen qui peut être connue intuitivement. C'est cela qu'on appelle la demeure suprême et merveilleuse de tous les Bouddhas, la sphère du *Dharma*, la cause divine de la perfection de béatitude. C'est le *Nirvāna* indéterminé (*apratisthitānirvāna*) ... c'est l'étape béatifique de la consécration de soi (*svadhitāna*), la béatitude de la perfection de la Sagesse. Les trois corps du Bouddha, les trois véhicules bouddhiques, les mantras en innombrables milliers ... l'existence phénoménale et ce qui la transcende, jaillissent de la même source ... On l'appelle la Grande Béatitude ... le Suprême Un, le Bien Universel, le producteur de la Parfaite

Illumination. Les grands sages définissent cette vérité, qui est notre suprême béatitude ainsi que celle des autres, comme l'union de la Compassion illimitée — résolue à la seule destruction de la souffrance du monde — et de la Sagesse parfaite, exempte de tout attachement, et consistant en une accumulation de connaissance rebelle à tout calcul, tant est grande sa diversité ».196

La parfaite réalisation de l'unité, avec ses concomitances de sagesse et de compassion, est exprimée dans la définition même de la sainteté ou *malāya* citée ci-dessus : « Mon serviteur ne peut s'approcher de Moi par rien qui m'agrée davantage que ce que Je lui ai prescrit. Et mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par les dévotions volontaires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime, je deviens l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il frappe et le pied avec lequel il marche. »

L'amour de Dieu ne fait qu'un avec Sa compassion, qui a son tour est « inscrite » dans Son Soi-même ; si Dieu aime Son serviteur de sorte qu'Il entend, voit et agit par lui, alors la substance de tout ce qui émane d'un tel être ne peut être que l'amour divin en union avec la parfaite connaissance. C'est cette combinaison de sagesse et d'amour aux niveaux les plus élevés et les plus profonds qui surgit de la réalisation du *tambid*, lequel ne consiste pas seulement à affirmer un, mais a « réaliser un », rendant réel l'Un à la fois transcendant et immanent. Cette transmission de la réalité divine à travers le saint n'implique aucun compromis à l'égard du principe de la transcendance divine. Au contraire, le saint fournit l'évidence la plus spectaculaire et la plus irréfutable du *tambid* le plus radical ; seul le saint est en mesure de le faire, car lui seul est véritablement effacé devant Dieu, et c'est en vertu de cet effacement que la Face divine se manifeste à travers lui : le miroir immaculé du cœur du saint reflète fidèlement la Face de Dieu dont l'infinie transcendance n'est pas rendue moins

---

<sup>196</sup> *Prajnopāyaviniscayasiddhi*, ch.1-3; cite dans *Buddhist Texts*, op. cit., pp. 241-242.

transcendante en vertu de cet éblouissant reflet sur terre. Ce parfait reflet de la Face divine transmet la qualité essentielle de la Nature divine, non seulement l'amour en vertu duquel le saint finit par entendre, voir et agir par Dieu, mais aussi la compassion aimante, cette *Rahma* qui est inscrite dans le Soi-même de Dieu. Le saint en vient ainsi à participer au processus par lequel la compassion divine et la connaissance divine embrassent toute chose :

*Tu embrasses toute chose dans ta compassion aimante et dans ta connaissance (40 :7).*

La connaissance ou la sagesse de Dieu est donc inséparable de Sa compassion : sonder l'essence de l'un, c'est entrer dans l'essence de l'autre. Quand le Prophète est décrit comme une *rahma* pour les mondes (21 : 107), cela implique qu'il est de même une source de sagesse pour les mondes. Le saint est capable, dans la mesure de son effacement devant la Face de Dieu, de participer à cette sainte étreinte des mondes par les qualités, à la fois prophétiques et divines, de sagesse et de compassion.

\* \* \*

Le fond commun sur lequel s'accordent les traditions spirituelles de l'Islam et du Bouddhisme est le principe de l'unité absolue, celle dont témoignent les textes révélés des deux traditions, et dont la réalisation, par l'âme individuelle, *hic and nunc*, constitue le but ultime des deux religions. C'est par rapport aux concomitances de l'unité que les deux religions définissent la sainteté : l'unité exige la parfaite connaissance, laquelle à son tour exige l'effacement total de soi-même dans cette connaissance, et le don inconditionnel de soi aux autres dans la compassion. Le saint — le *wali* en Islam et l'Arahant/Bodhisattva dans le Bouddhisme — représente le sommet de la perfection humaine ; c'est dans le saint que s'accomplissent les buts les plus profonds de la religion en ce

monde ; c'est par le saint que la religion se réalise dans toute sa plénitude ; c'est à travers le saint que la sainteté de la religion est l'objet de l'expérience la plus tangible. La théorie et la pratique, le concept et la réalisation, les idéaux spirituels et les réalités humaines — tout cela se trouve uni dans la personne du saint. Les deux dimensions fondamentales de la sainteté — verticale et horizontale, métaphysique et éthique, divine et humaine — peuvent être considérées comme définissant le fond commun essentiel réunissant l'Islam et le Bouddhisme dans une aspiration commune à l'Un.

Reza Shah-Kazemi

© The Royal Aal-Bayt Institute for Islamic Thought,  
2010



## Notices biographiques

Le Dr. Reza Shah-Kazemi est l'auteur de très nombreux articles et de plusieurs livres, parmi lesquels :

*My Mercy Encompasses All—The Koran's Teachings on Compassion, Peace and Love* (Emeryville, CA: Shoemaker and Hoard, 2007)

→ *Ma Miséricorde embrasse toute chose—Les enseignements du Coran sur la Compassion, la Paix et l'Amour* (Lille, France : Éditions Tasnîm, 2009)

*Paths to Transcendence—According to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2006)

→ *Shankara, Ibn Arabi et Maître Eckhart —La Voie de la Transcendance* (Paris : L'Harmattan, collection Théôria, 2010)

*Justice and Remembrance: An Introduction to the Spirituality of Imam Ali* (London: IB Tauris, 2006)

*The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006)

Il est actuellement directeur et éditeur de l'*Encyclopaedia Islamica* à l'Institut d'Études Ismaéliennes de Londres, membre de l'Institut Royal Aal al-Bayt pour la Pensée Islamique à Amman, et membre du comité consultatif de plusieurs revues dédiées aux études comparées des religions.

\* \* \*

S.A.R. le Prince Ghazi bin Muhammad bin Talal (né en 1966) est le premier cousin of S.M. le Roi Abdullah II de Jordanie, et le neveu de feu S.M. le Roi Hussein. Il fréquenta la *Harrow School* (Royaume-Uni) ; obtint un baccalauréat *Summa Cum Laude* de l'Université de Princeton ; obtint son premier doctorat à l'Université de Cambridge, Royaume-Uni en 1993, et son second à l'Université *Al-Azhar* du Caire en 2010. Il occupa de nombreux postes de haut rang en Jordanie et est actuellement l'*Envoyé personnel* et le *Conseiller particulier* de S.M. le Roi Abdullah. Il fonda le *Parc National autour du Site du Baptême de Jésus-Christ* (1996) ; L'*Université Al-Belqa* en Jordanie (1996) ; *Altafsir.com* (les ressources coraniques les plus complètes en ligne (2001) ; et l'*Université mondiale des Sciences et de l'Éducation islamiques* (2007). Il est également Professeur de philosophie (à temps partiel) à l'Université de Jordanie. Il détient un certain nombre de hautes décorations et de médailles, et a publié plusieurs livres. C'est lui qui fut l'auteur de la Lettre Ouverte historique *A Common Word* et de l'Initiative de Paix de 2007.

\* \* \*

Le Professeur Mohammad Hashim Kamali est le Président fondateur et le directeur (*CEO*) de l'Institut International des Études Islamiques Supérieures de Malaisie (depuis 2007) ; il est aussi un spécialiste de jurisprudence islamique connu dans le monde entier. Il enseigna en tant que Professeur de Droit et de Jurisprudence islamiques à l'Université Islamique Internationale de Malaisie (IIUM, 1985–2004), et fut Doyen de l'Institut International de la Pensée et de la Civilisation Islamiques (ISTAC, 2004–2006). Il est actuellement Membre honoraire de l'Institut des Études Stratégiques et Internationales (ISIS) Malaisie, Membre honoraire de l'Académie des Sciences d'Afghanistan, ainsi que Membre honoraire de l'Académie Royale de Jordanie. Il fait partie du comité consultatif international de treize revues académiques publiées en Malaisie, aux USA, au Canada, au Koweït, en

Inde, en Australie et au Pakistan. Le Professeur Kamali a été membre, et par intermittence Président, de la Commission de la Revue de la Constitution d'Afghanistan (2003) ; consultant des Nations Unies sur les réformes constitutionnelles en Afghanistan, aux Maldives, et en Iraq ; et il est actuellement conseiller auprès des Nations Unies pour une nouvelle constitution en Somalie. Ses livres *Principles of Islamic Jurisprudence*, *Freedom of Expression in Islam*, *A Textbook of Hadith Studies*, ainsi que *Shari'ah Law: An Introduction* sont des manuels de référence courants dans les universités anglophones du monde entier.



## TABLE DES MATIERES

### Première partie — Tour d’horizon

De la lettre à l’esprit  
Coup d’œil sur l’Histoire  
Prémises coraniques du dialogue  
Le Bouddha comme Envoyé  
La Révélation vient-elle d’En haut ou de l’intérieur ?  
Le Dalai Lama et la dynamique du dialogue

### Deuxième partie — L’Unité : Le plus grand commun dénominateur

#### **La conception de l’Un**

Le non-né  
La dialectique bouddhique  
*Shūnya* et *Shabāda*  
La lumière de la transcendance  
*Al-Samad* et *Dharma*  
La Face de Dieu  
*Fanā’* et non-dualité  
Le *Baqā’* des « illuminés »

#### **Adoration de l’Un**

Le Bouddha à la lumière du *Dharma*  
Le souvenir de Dieu  
*Tariki* et *Tawakkul*  
La clef du salut  
Images du Bouddha, bénédictions sur le Prophète

Troisième partie : Éthique du détachement et de la compassion

***Le détachement : Anicca et Zuhd***

La souffrance  
Mondanité  
Polythéisme subtil  
Le « dieu » du désir

***La compassion aimante : Karunā et Rahma***

Source de la compassion  
Unité et compassion  
La *Rahma* comme Créateur

Épilogue : Le fond commun de sainteté

Notices biographiques