



HAL
open science

Bouddhisme et christianisme chez Masao Abe dans la perspective du pur amour

Alex Galland

► **To cite this version:**

Alex Galland. Bouddhisme et christianisme chez Masao Abe dans la perspective du pur amour. Religions. Université de Lorraine, 2013. Français. NNT : 2013LORR0334 . tel-01750935

HAL Id: tel-01750935

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01750935v1>

Submitted on 29 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

ECOLE DOCTORALE FERNAND BRAUDEL

**BOUDDHISME ET CHRISTIANISME CHEZ MASAO ABE
DANS LA PERSPECTIVE DU PUR AMOUR**

THESE DE L'UNIVERSITE DE LORRAINE - SITE DE METZ

SOUTENUE PAR ALEX GALLAND

**SOUS LA DIRECTION DE MARIE-ANNE VANNIER
ET ANNE-ELISABETH SPICA**

CENTRE DE RECHERCHE ECRITURES

ANNEE UNIVERSITAIRE 2012-2013

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	4
<i>Les jeunes années</i>	5
<i>L'universitaire</i>	9
<i>Le « missionnaire »</i>	11
<i>Des moyens habiles</i>	14
<i>Le paysage culturel d'une pensée</i>	15
<i>La rencontre du bouddhisme et du christianisme chez Abe en question</i>	17
<i>La perspective du pur amour</i>	20
PREMIERE PARTIE - BOUDDHISME ET CHRISTIANISME CHEZ MASAO ABE	22
1. KENOSE ET VACUITE : ASPECTS THEORIQUES	22
<i>La kénose comme « essence du christianisme » ?</i>	23
<i>La vacuité comme vérité ultime du bouddhisme</i>	29
<i>Vacuité des mots et des choses</i>	30
<i>Vacuité de la vacuité</i>	37
<i>Vacuité et coproduction conditionnée</i>	39
<i>Les deux vérités</i>	41
<i>Le samsâra est le nirvâna</i>	43
2. KENOSE ET VACUITE : ASPECTS PRATIQUES	45
<i>L'aspect « sotériologique » de la vacuité</i>	45
<i>Bouddhisme et raison</i>	51
<i>Liberté et karma</i>	54
<i>La spontanéité de ce qui est, le bien et le mal</i>	64
<i>L'éveil à la liberté</i>	67
3. MASAO ABE FACE AUX THEOLOGIENS : ASPECTS THEORIQUES	72
<i>Peut-il y avoir une kénose, non seulement du Christ, mais de Dieu lui-même ?</i> ...	74
<i>Quelle interprétation légitime de l'hymne dans l'Épître aux Philippiens ?</i>	78
<i>La vacuité est-elle la clef du bouddhisme ?</i>	79
<i>Vacuité et transcendance</i>	83
<i>La doctrine d'Abe est-elle un panthéisme ?</i>	90
4. MASAO ABE FACE AUX THEOLOGIENS : ASPECTS PRATIQUES	92
<i>Quelques considérations éthiques</i>	92
<i>Kénose et souffrance</i>	95
<i>Kénose et Trinité</i>	100
<i>Vacuité et grâce</i>	104
<i>Amour et égoïsme</i>	106
<i>L'ombre de la Croix</i>	109
<i>Quelques considérations politiques</i>	111
<i>La vacuité n'est pas Dieu</i>	112
5. LA REFLEXION RELIGIEUSE D'ABE DU POINT DE VUE DE LA THEOLOGIE NATURELLE	116
<i>Facultés naturelles humaines et révélation divine</i>	116
<i>Bouddhisme et théologie naturelle</i>	117
<i>Bouddhisme zen et raison</i>	119

<i>La compréhension juste dans le zen comme intuition</i>	123
<i>Le zen est l'esprit ordinaire</i>	124
<i>Validité de la théologie naturelle</i>	125
<i>Véracité des facultés naturelles humaines et véracité de l'Eveil</i>	127
<i>Une prétention à la théologie naturelle relativisée</i>	130
<i>L'univers concret comme critère d'objectivité de la Révélation</i>	131
DEUXIEME PARTIE - LA PERSPECTIVE DU PUR AMOUR	137
1. LA REFLEXION D'ABE SUR L'EGOÏSME	142
<i>Les deux aspects de l'existence</i>	143
<i>L'égoïsme individuel</i>	145
<i>L'égoïsme à plusieurs</i>	147
<i>L'égoïsme religieux</i>	149
<i>L'égoïsme anthropocentrique</i>	151
2. MASAO ABE ET LE PUR AMOUR	158
<i>Un amour pur ?</i>	159
<i>La perspective de l'Eveil n'est pas mystique</i>	163
<i>Le pur amour : concept ou figure ?</i>	165
<i>La clef du pur amour</i>	167
<i>Des peines voulues par Dieu</i>	169
<i>Le pur amour n'est pas une ascèse</i>	171
<i>De l'anti-eudémonisme au désespoir</i>	172
<i>En souriant déclarer la guerre à la joie</i>	176
3. DU ZEN ET DU BUSHIDO	179
<i>Abe et les rapports entre le zen et la culture japonaise</i>	179
<i>Le zen et le bushido</i>	180
<i>Le renoncement à soi n'est-il pas la plus grande affirmation du moi ?</i>	183
<i>Amour, fidélité</i>	186
<i>Poèmes d'adieu à la vie</i>	188
<i>Le combat intérieur</i>	190
4. VOULOIR LE NON-SOI	193
<i>Vouloir le non-soi, c'est-à-dire aimer</i>	193
<i>Vouloir le non-soi et ses faux semblants</i>	195
<i>Non-soi, vacuité, Eveil et sens commun</i>	199
<i>Approuver le non-soi</i>	201
CONCLUSION	204
ANNEXE - MASAO ABE : LE ZEN ET LA PENSEE OCCIDENTALE	211
BIBLIOGRAPHIE RAISONNEE	255

Un moine, disciple de Lin-Chi, rencontra sur un pont trois disciples d'une autre école bouddhiste. Un de ces trois moines lui demanda : « quelle est la profondeur de la rivière du zen ? » Le moine zen lui répondit : « *vois par toi-même !* » et entreprit de le jeter par-dessus le pont¹.

INTRODUCTION

Lorsque le 5 janvier 1984 Masao Abe donne sa communication « Kénose et vacuité² » au *Hawaii Loa College* à Honolulu il met un point d'orgue à une vie en partie consacrée à l'étude, au dialogue et à la rencontre entre bouddhisme et christianisme³. Cette communication constitue l'objet premier de cette étude. Elle donnera lieu à divers commentaires et critiques dans la sphère de la théologie occidentale. A partir de cette communication et des commentaires qu'elle a suscités je veux ici questionner cette rencontre du bouddhisme et du christianisme qu'Abe opère, et par-delà réfléchir à certaines implications de la pensée d'Abe, même quand celui-ci ne les a pas rendues manifestes. Afin de préciser les questions auxquelles j'ai l'intention de répondre il n'est pas inutile de s'intéresser préalablement à ce que furent les années de formation du jeune Masao Abe, notamment en ce que ces années constituent aussi un parcours spirituel à côté de la maturation intellectuelle.

¹ In D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, Boston, Tuttle Publishing, 1988, p. 5.

² « Kenosis and Emptiness », toutes les traductions de l'anglais sont les miennes sauf spécification. La communication d'Abe s'insérait dans une conférence sur le thème : « Paradigm shifts in Buddhism and Christianity : Cultural Systems and the Self ». Le texte de cette communication, qui constitue la source de notre étude, et les réponses qu'elle a suscitées sont reproduits dans trois ouvrages : R. CORLESS & P. KNITTER (dir.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, Mahwah, Paulist Press, 1990 [abrégié BE] ; J.B. COBB & C. IVES (dir.), *The Emptying God*, Maryknoll, Orbis Books, 1990 [EG] ; C. IVES (dir.), *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995 [DE]. Le premier ouvrage reprend la communication d'Abe de 1984, les deux seconds reprennent cette même communication mais amplifiée postérieurement par Abe sous le titre : « Kenotic God and Dynamic Sunyata ».

³ Les articles significatifs publiés par Abe ont été regroupés dans quatre volumes : *Zen and Western Thought*, 1989 [ZW] ; *Buddhism and Interfaith Dialogue*, 1995 [BI] ; *Zen and Comparative Studies*, 1997 [ZC] ; *Zen and the Modern World*, 2003 [ZM] ; tous les quatre édités par University of Hawaii, Honolulu. A ceci, pour l'étude de la pensée de Masao Abe, il faut ajouter la collection d'articles sur Dôgen : *A Study of Dôgen : His Philosophy and Religion*, Albany, State University of New York Press, 1992 [SD] ; ainsi que la collection d'essais à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire d'Abe : D.W. MITCHELL (dir.), *Masao Abe, a Zen Life of Dialogue*, Boston, Tuttle Publishing, 1998 [ZL].

Les jeunes années

Masao Abe est né en 1915 à Osaka, troisième d'une fratrie de six. Son père était médecin, il n'avait pas de convictions religieuses marquées. En revanche, sa mère était une fervente adepte du bouddhisme de la Terre Pure dans la branche fondée au Japon par Shinran (1173-1262). C'est par elle et dans le cadre des formes de ce bouddhisme qu'Abe jette ses premiers regards religieux et philosophiques sur le monde.

Masao Abe, étant jeune, luttait avec l'appel bouddhiste à la compassion tel qu'il le comprenait : la compassion que chacun doit avoir est due pour tous les êtres, non seulement les humains ou les animaux mais aussi les plantes, or pour vivre tout homme doit manger. Abe avait alors 15 ans et butait sur cette contradiction morale : pour vivre il faut tuer, ou bien se tuer soi-même pour que d'autres vivent⁴.

Il médita longtemps le *Tannishô*, le texte clé de cette branche du bouddhisme de la Terre Pure japonais par son fondateur Shinran. Le bouddhisme de la Terre Pure tend à distinguer entre ce monde et un autre qui est une éternité bienheureuse où un Bouddha transcendant accueille ceux qui mettent leur foi en lui. Abe donne de la Terre Pure une description brève mais disant l'essentiel dans « La Transformation dans le bouddhisme⁵ ». Sur la similarité qu'il voit avec le christianisme il écrit :

nous voyons une grande affinité entre le Jôdo Shinshu de Shinran et le christianisme, particulièrement celui de Paul et de Luther. Mais nous devons aussi prêter attention à la différence subtile qu'il y a entre les deux⁶.

Les points d'accord sont l'insistance sur la foi seule en vue du salut⁷, une seule divinité (*deity*) qui est le Bouddha Amida du côté du bouddhisme et Jésus-Christ en ce qui

⁴ J.M. SHORE, « The True Buddha is Formless : Masao Abe's Religious Quest », ZL, p. 3-9.

⁵ M. ABE, « Transformation in Buddhism », ZC, p. 192-196. Voir aussi par exemple R. SOGA qui entreprend dans cet article de dissiper ce genre de compréhension et de replacer la Terre Pure dans l'héritage orthodoxe du bouddhisme mahayana : « Dharmākara Bodhisattva », in F. FRANCK (dir.), *The Buddha Eye : an anthology of the Kyoto School*, Bloomington, World Wisdom, 2004, p. 229-240.

⁶ « we see a great affinity between Shinran's Jôdo Shinshû and Christianity, especially as represented by Paul and Luther. But, we must also pay due attention to the subtle difference between them. » : M. ABE, *op. cit.*, p. 195.

⁷ On se souvient aussi, aussi curieux que cela puisse paraître au premier abord, que le théologien protestant allemand Karl Barth consacre un long excursus au bouddhisme de la Terre Pure dans le chapitre 17 de sa *Dogmatique Chrétienne*, car il y voit une expression similaire à celle de la Réforme sur la question des œuvres et de la foi au regard du salut.

concerne le christianisme, et que le salut s'opère dans cette vie. Il voit une différence dans l'aspect eschatologique du christianisme qui n'existe pas dans le bouddhisme de la Terre Pure (non seulement le sort d'une personne sauvée par sa foi est définitivement scellé à sa mort par une renaissance dans la Terre Pure de Bouddha, et non à la fin de l'histoire, mais il n'y a rien à attendre de l'histoire elle-même, il n'y a que des histoires personnelles).

Abe entend l'appel de Shinran à s'abandonner à la grâce du Bouddha Amida, à abandonner toute velléité de se sauver par ses propres œuvres. Abe comprenait parfaitement bien que l'affirmation de soi dans une perspective spirituelle conduisait dans la direction opposée à l'abandon au Bouddha, il n'arrivait tout simplement pas à mettre l'abandon en pratique, car le mettre en pratique était justement le contraire de s'abandonner.

En dépit de son désir de poursuivre son étude du bouddhisme il est contraint, du fait de la situation familiale, à prendre un emploi. Pendant quatre années, il sera employé d'affaires. Bien qu'essayant de son mieux de se conformer à sa situation il est invinciblement gagné par le sentiment de l'absolue futilité de cette vie. Il prend alors la décision d'étudier la philosophie occidentale, plutôt que le bouddhisme, en entrant à l'Université de Kyoto en 1942. Par hasard, cette décision d'étudier la philosophie occidentale le ramènera vers le bouddhisme en l'amenant à étudier sous l'égide d'Hajime Tanabe (1885-1962) qui, tout en enseignant la philosophie occidentale, était influencé dans sa pensée par le bouddhisme de la Terre Pure. Mais le tournant qu'allait prendre sa vie devait être causé par un autre professeur de l'Université de Kyoto en la personne de Shin'ichi Hisamatsu (1889-1980), un théoricien et maître du zen. Hisamatsu n'hésitait pas à dire que la Terre Pure est une forme éloignée du vrai bouddhisme, ce dernier étant la voie du zen. Plutôt que de prendre pour *objet* de dévotion le Bouddha Amida, Hisamatsu l'enjoignit de découvrir le Bouddha qui était *l'origine* de son propre être, son vrai moi. Sous l'égide d'Hisamatsu, Abe devint un adepte du zen. Pour autant, il regardera toujours la Terre Pure positivement dans ce qu'elle transmet valablement le bouddhisme, bien qu'évidemment d'une façon différente du zen. Lors de la conférence « Kénose et vacuité » il exprimera ainsi :

Même la Terre Pure, qui, comme le christianisme, insiste sur la foi (dans ce cas la foi dans le Bouddha Amida), dit la réalité ultime (dharmakaya) en termes d'ainsité et de vacuité⁸.

Cette conversion au zen par Abe est illustrée d'anecdotes qui montrent qu'elle ne se fit pas sans peine. Un jour, Abe demande à Hisamatsu si le salut dans le bouddhisme implique que l'on est sauvé comme on est, malgré son égoïsme, car Abe ne voyait en lui qu'un ensemble de passions égoïstes. Hisamatsu répondit : « Le seul fait de penser qu'il y a des passions égoïstes est une passion égoïste⁹. » La réponse d'Hisamatsu révoquait le cadre moral dans lequel évoluait Abe. Croire qu'il y puisse y avoir égoïsme et non-égoïsme, rechercher le second plutôt que le premier, est tout simplement une exaltation au deuxième degré du premier, l'égoïsme redouble dans le fait même de viser son contraire. Qui vise, si ce n'est l'ego qui se renforce par la même occasion ? La leçon d'Hisamatsu était que la vraie spiritualité est étrangère à la morale, elle implique de renoncer à saisir le non-ego, sous peine d'être le contraire de ce qu'elle prétend être.

Lors d'une retraite au temple Reiun-in du monastère Myōshin-ji à Kyoto, en décembre 1951, alors que tous étaient assis en position de méditation, Abe interpella Hisamatsu :

- Si la méditation assise ne le fait pas (donner l'Eveil), que faites vous ?
- C'est ton problème.
- Je vous le demande encore.
- Le problème t'appartient.
- Trompeur ! Je vous le demande encore. Si la méditation assise ne le fait pas, que faites vous ?
- Dans ce que tu le fais, je le fais.

Abe se leva depuis sa position de méditation et se précipita sur Hisamatsu. Les autres participants cherchèrent à l'arrêter mais il leur échappa et saisit Hisamatsu qui ne bougeait pas et restait en silence, se contentant de regarder Abe qui lui cria : « Est-ce cela le Vrai Moi ? » Hisamatsu répondit : « C'est cela le Vrai Moi ». Abe remercia,

⁸ « Even Pure Land Buddhism, which, like Christianity, emphasizes faith (in this case in Amida Buddha) takes Suchness or Emptiness as the basic Reality (Dharmakaya). » : M. ABE, « Kenosis and Emptiness », BE, p. 9.

⁹ « The very thought that there are selfish passions is a selfish passion. » : in J.M. SHORE, *op. cit.*, ZL, p. 5.

s'inclina et quitta la salle. Dans l'après-midi, il revint et se mit à donner des claques sur le crâne d'Hisamatsu. A côté de lui, Sekuin Koretsune demanda à Abe si cela était tout ce qu'il savait faire, et Hisamatsu rajouta : « Frappe plus fort ! » Ce qu'Abe fit tandis qu'Hisamatsu continuait à sourire.

Les chroniques anciennes relatent nombre de situations similaires où, passées les invectives, maîtres et disciples en viennent aux mains. Cependant, le cas le plus fréquent est que le disciple seul prend des coups de bâtons. Le zen n'est pas la voie de la demi-mesure et la tension psychique induite chez celui qui s'y engage est à la mesure de ce qu'il lui faut quitter. Près de trente ans après, alors qu'Abe buvait du thé avec le même Koretsune qui était présent ce jour-là, ce dernier lui rappela le caractère inapproprié de son comportement d'alors. Abe répondit en riant : « Vous ne comprenez pas. Je n'avais pas le choix. J'étais totalement acculé.¹⁰ »

Le parcours d'Hisamatsu était similaire à celui d'Abe. Il venait lui aussi d'une éducation dans le milieu de la Terre Pure, pour en perdre la foi et chercher les solutions aux questions de l'existence dans la philosophie, en vain. Il avait enfin embrassé le zen qu'il considérait comme un « athéisme religieux¹¹ ». Religieux, dans ce qu'il impliquait le dépassement de l'ego, tout autant qu'athée, dans ce que qu'il n'est redevable en rien à un être divin.

Lors d'une autre retraite à Reibun-in, Masao Abe se leva d'un bon, une fois encore, et courut au puits. Avant de s'asperger d'eau glacée il s'exclama : « Tout ceci n'est que mensonge !¹² »

Abe finit par embrasser pleinement le zen. Ce fut encore dans une rencontre avec Hisamatsu qu'Abe reçut l'injonction qui lui servirait de cap philosophique et religieux toute sa vie à venir.

'J'ai essayé toutes sortes de voies, lui dit Abe, mais pour être franc aucune ne m'est apparue pour être vraie. Je ne trouve aucun endroit où me tenir.' Hisamatsu répondit : '*Tiens-toi à l'endroit où il n'y a nulle part où se tenir*'¹³.

¹⁰ D'après le récit de S. ANTINOFF, « The Fire in the Lotus », ZL, p. 12-13.

¹¹ *Ibid.*, ZL, p. 11.

¹² « It's all a lie ! » : in J.M. SHORE, *op. cit.*, ZL, p. 6.

¹³ « I have tried all kinds of ways, but to be frank, none have been true. I just cannot find any place where I can stand. 'Stand right at the place where there is nowhere to stand,' Hisamatsu replied » : *ibid.*, ZL, p. 7. Cette injonction est un classique du zen, si le caractère biographique de ce dialogue n'était pas avéré on pourrait penser qu'on est en présence d'un récit édifiant sans aucune réalité historique. Richard DeMartino, en reliant cette formule à la « logique du lieu » (ce lieu qui n'a rien de fixe, qui est un « non-lieu ») chez Nishida, rappelle qu'on la trouve dans le *Sûtra du Diamant*, voir ZL, p. 48.

Cet endroit où il n'y a nulle part où se tenir, c'est la vacuité, l'impermanence foncière de toutes choses, la nature de Bouddha, la réalité ultime. Quelques soixante années plus tard, Abe devait dire que la quête religieuse de ses jeunes années avaient été la force qui l'avait conduit et était toujours la source créative à laquelle sa vie s'irriguait¹⁴.

L'universitaire

Entré en 1942 à l'université de Kyoto, Abe complète en 1949 son cursus universitaire dans l'étude du bouddhisme et des religions comparées. Il intègre ensuite le département de philosophie de l'université de Nara où il restera jusqu'à sa retraite en 1980. Durant cette période, cependant, il passe trois ans aux Etats-Unis entre 1955 et 1957 où il étudie la philosophie occidentale et la théologie chrétienne. Puis, à partir de 1960, il va effectuer plusieurs séjours comme professeur invité dans différentes universités américaines. C'est dans cette période qu'il va notamment largement faire connaître aux Etats-Unis la philosophie religieuse de l'Ecole de Kyoto. Attaché à ce que la vie et la philosophie de Kitarô Nishida (1870-1945), première figure de l'Ecole de Kyoto, soit connue avec exactitude, il va entreprendre avec Christopher Ives une nouvelle traduction de *Zen no kenkyû* rendu par le titre *An Inquiry into the Good*¹⁵. Son activité de traducteur, qui reste modeste en comparaison de Daisetsu Teitaro Suzuki (1870-1966), s'étendra notamment à Dôgen (1200-1253), qui avait introduit le zen au Japon depuis la Chine en en donnant une expression philosophique avancée¹⁶, et pour lequel Abe donnera aussi des commentaires¹⁷. Ces deux derniers aspects de l'activité d'Abe montrent ce qui le différenciait de Suzuki, l'élève était loin d'être le maître. En effet, tandis que Suzuki prenait d'une manière générale une pose anti-philosophique

¹⁴ M. ABE, « A Response », ZL, p. 372.

¹⁵ K. NISHIDA, *An Inquiry into the Good*, New Haven, Yale University Press, 1990. Une autre traduction en anglais existait déjà qu'Abe jugeait insuffisante par Vlado H. VIGLIELMO sous le titre *A Study of Good*, UNESCO, 1960. Abe et Viglielmo se sont très bien connus postérieurement à la traduction de ce dernier, ils ont collaboré ou tout du moins échangé sur divers sujets ayant trait à la philosophie contemporaine japonaise, à commencer par ce qui concerne l'œuvre de Nishida, tant à Kyoto qu'à Hawaï. Voir ZL, p. 22s.

¹⁶ N. WADDELL & M. ABE (trad.), *The Heart of Dôgen's Shôbôgenzô*, Albany, State University of New York Press, 2002.

¹⁷ M. ABE, S. HEINE (éd.), *A Study of Dôgen : His Philosophy and Religion*, Albany, State University of New York Press, 1992.

dans sa présentation du zen, Abe porta à l'Occident une expression philosophique du zen en traduisant et en discutant Nishida et Dôgen notamment. Alors que Suzuki, qui s'identifiait à la branche *Rinzai* du Zen, critiquait Dôgen, le fondateur de la branche *Sôtô* du Zen, Abe s'en fit le promoteur¹⁸. De réelles divergences d'approches concernant le zen existaient donc entre Abe et Suzuki, Abe ne s'en référait pas moins à lui comme son maître. Lorsqu'il fut question d'éditer un recueil de textes en mémoire de D.T. Suzuki, ce fut Masao Abe qui s'en chargea¹⁹.

Il y avait un autre Abe par-delà l'universitaire, c'était le maître zen qui orientait ses interlocuteurs vers un autre type de question : plutôt que de s'attacher aux objets produits par le mental, comprendre ce qui produit à la fois mental et objets. William LaFleur se souvient des conférences d'Abe à Princeton à la fin des années 1970. Face à des étudiants armés jusqu'aux dents des « stratégies interprétatives » les plus à la mode, Abe invitait, avec bonhomie, à regarder l'insignifiance de leurs savantes arguties qui s'exprimaient en termes d' « intertextualité » ou encore d' « historicité ». Toutes ces « stratégies interprétatives » faisaient plutôt figure, aux yeux d'Abe, de « stratégies d'évitement²⁰ » car la raison d'être d'un texte du zen n'est pas, par exemple, de renseigner sur les rapports sociaux en Chine au IX^e siècle ou sur les querelles entre tels ou tels maîtres et dont les textes témoigneraient, mais de poser au lecteur la question de sa vie et de sa mort, *in fine* de l'éveiller à la réalité ultime. LaFleur se souvient ainsi du profond malaise de nombre d'étudiants confrontés à Abe qui, en quelque sorte, assimilait leurs savantes études de textes au divertissement pascalien. Il se souvient aussi de la jubilation des autres et de leur bonheur d'être avec Abe.

John Cobb se souvient même d'étudiants en théologie pour lesquels la rencontre avec Abe déboucha sur une crise de la foi. En ce qui concerne les autres, Cobb devait reconnaître que, selon lui, Abe avait initié en eux une réflexion critique rarement provoquée par les seules études de théologie chrétienne²¹.

LaFleur relie la façon d'enseigner d'Abe à celle de la tradition dans le zen, qui n'est peut-être pas sans analogie avec ce que l'on appelle *lectio divina* en monde

¹⁸ Voir T.P. KASULIS, « Masao Abe as D.T. Suzuki's philosophical successor », ZL, p. 251-259.

¹⁹ M. ABE (dir.), *A Zen Life : D.T. Suzuki remembered*, Tokyo, Weatherhill, 1986.

²⁰ W. LAFLEUR, « Interpretation as Interlocution », ZL, p. 80 ; voir le commentaire d'Abe, ZL, p. 377.

²¹ J.B. COBB, « Masao Abe, Process Theology, and the Buddhist-Christian-Jewish dialogue », ZL, p. 68.

chrétien, et qui consiste non à considérer le texte comme un objet sur lequel on ferait descendre sa propre puissance interprétative mais bien à être prêt à se laisser transformer par le texte, la force la plus grande étant considérée du côté du texte, si tant est que ce texte appartienne à la tradition. Abe était donc engagé dans une lecture religieuse. Il faisait ainsi le chemin inverse d'une certaine herméneutique qui avait, rappelle LaFleur, en réaction avec une lecture ecclésiale qui reconnaissait une autorité au texte, construit une lecture toute centrée sur le lecteur²². Abe considérait donc ainsi le texte comme sujet tout autant que comme objet. Il serait vain, conçoit LaFleur, de comprendre que le sujet dont il est question est l'auteur du texte lui-même, celui-là est mort depuis longtemps. Il y voit plutôt, venant d'Abe, une plongée dans une expérience bouddhiste de non-dualité à la recherche du « vrai moi », d'où proviennent à la fois le moi et l'autre²³.

Le « missionnaire »

Par le temps passé aux Etats-Unis, par l'étendue et la constante remise en perspective de ce qu'il considérait la vérité du bouddhisme avec la pensée des auteurs de la philosophie occidentale, avec le christianisme et le judaïsme, par l'intérêt sincère qu'il portait à ses interlocuteurs, Abe a véritablement vécu sous le signe de la rencontre. Cela n'interdit pour autant pas de comprendre Abe comme un missionnaire bouddhiste en Occident, au meilleur sens du terme « missionnaire » qui vit sa foi ou ses convictions dans la rencontre, parce que sa foi ou ses convictions voient l'enrichissement mutuel sous-jacent à toute rencontre. Pour le bouddhiste Abe, la compassion pour tous les êtres se traduisait naturellement dans l'impératif d'enseigner la loi du Bouddha, le Dharma. Il voyait également comment la tradition philosophique et religieuse occidentale pouvait conduire les bouddhistes à être de meilleurs bouddhistes, notamment en ce qui concerne l'expression et la capacité à communiquer à autrui leur vision du monde.

²² W. LAFLEUR, *op. cit.*, ZL, p. 83.

²³ *Ibid.*, ZL, p. 86-87.

Si l'on s'intéresse à la façon dont le zen commença à être connu en Occident et de qui l'Occident est redevable de cette transmission on pense notamment à Daisetsu Teitaro Suzuki, dans la première moitié du XX^e siècle, qu'Abe considérait comme un de ses maîtres avec Shin'ichi Hisamatsu. Suzuki avait lui-même été guidé dans cette voie par son propre maître Shaku Soên (1860-1919). Celui-ci avait en 1885, de façon insolite pour un moine zen à cette époque et contre l'avis de ses pairs, intégré Keiô-Gijuku (qui deviendra l'Université Keiô) à Tokyo pour y étudier les sciences et la pensée occidentale. Il faut se souvenir que le Japon venait de s'ouvrir après deux siècles et demi d'isolement et que ceux qui s'intéressaient à la pensée occidentale recevaient de façon neuve une vision du monde qui s'inscrivaient bien évidemment dans une longue histoire au long de laquelle elle avait mûri en Occident. Il en résulta que l'intérêt de Sôen pour l'Occident le conduisit en 1893 aux Etats-Unis en tant que délégué au *Parlement Mondial des Religions* qui se tenait cette année à Chicago. La communication qu'il y lut avait été traduite en anglais par Suzuki²⁴.

Il ne serait pas inexact de dire que l'œuvre de celui qui nous intéresse ici, Masao Abe, est proche de celle de Suzuki dans son mouvement vers l'Occident, et cette fois pour la deuxième moitié du XX^e siècle. Proche mais peut-être pas similaire dans le sens où Suzuki se limite essentiellement à une *transmission* tandis qu'Abe procède à une *rencontre*. Si certains ont pu déceler, vu de l'Occident, comme une fierté de mauvais aloi en ce qui concerne la culture nipponne chez Suzuki (et chez Sôen)²⁵, il faut affirmer que Masao Abe est indemne de telles tendances. Il semble n'avoir eu aucune attirance pour l'engagement militaire et pour les élans nationalistes de son temps. Lorsqu'il entre en avril 1942 à l'université de Kyoto, quatre mois après Pearl Harbour, c'est contre l'avis de sa famille qui le considérait comme un traître à la nation en n'alimentant pas, d'une façon ou d'une autre, la frénésie du régime militaire en place²⁶.

Abe sera membre actif de l'association zen F.A.S. fondée par Shin'ichi Hisamatsu dont le but est de promouvoir le zen comme méditation et expérience de l'Eveil mais aussi dans la rencontre, la coopération entre les hommes et en particulier

²⁴ R.J. DEMARTINO, « The Zen Roots of Masao Abe's Thought », ZL, p. 41-42.

²⁵ Sur ce sujet on peut consulter : J.W. HEISIG & J.C. MARALDO (dir.), *Rude Awakenings : Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawaii, 1995 ; B. VICTORIA, *Le Zen en guerre 1868-1945*, Paris, Seuil, 2001.

²⁶ J.M. SHORE, *op. cit.*, ZL, p. 4.

dans le domaine du dialogue interreligieux, ou encore en vue d'un « œcuménisme philosophique créatif²⁷ ». Le « F » indique la dimension verticale de l'existence humaine lorsqu'elle tend vers l'Eveil au « sans-forme du Vrai Moi », le « A » vaut pour la dimension horizontale de l'existence dans ce qu'elle comporte de rapports sociaux et concerne l'humanité toute entière, le « S » est la dimension du temps et de l'histoire dans laquelle s'inscrit l'Eveil et la compassion sans en être tributaire, au sens où il n'y a pas de téléologie dans le bouddhisme d'Abe et d'Hisamatsu.

Abe contribuera à l'édition en anglais de sermons d'Hisamatsu sur le maître zen chinois Lin-Chi (mort en 866) donnés dans le cadre de retraites de l'association F.A.S. Dans sa préface Abe donne une citation d'Hisamatsu qui résume le projet F.A.S. dans lequel Abe est entré :

En détruisant le palace divin (théisme) de l'hétéronomie médiévale, en pourfendant l'ego humain (humanisme) de l'autonomie moderne, et en brisant la vieille coquille d'une pratique conservatrice du zen, élever le Vrai Moi originel – FAS²⁸.

Le projet dans lequel est entré Abe, en suivant Hisamatsu, était ainsi une sorte de projet de réforme visant à centrer le zen sur l'Eveil dans le dialogue avec les sciences, la philosophie, les religions. Il se voulait aussi un zen laïc rompant avec l'appareil monastique qui n'avait peut-être pas si bien servi le zen dans son histoire récente, ce dernier étant devenu l'un des rouages d'une religiosité japonaise vouée au culte des ancêtres et prenant part au très populaire commerce de talismans et autres grigris censés procurer des bénéfices à ceux qui les achètent, ce dont on voit mal le rapport avec le zen lui-même.

L'activité universitaire et sans doute la poursuite de la fréquentation de la philosophie occidentale par Masao Abe est partie prenante de son engagement au sein de cette association²⁹. Lorsqu'Hisamatsu fut sur le point de mourir, Abe lui fit la promesse de consacrer sa vie à faire connaître le zen en Occident dans le dialogue avec la théologie et la philosophie³⁰. Abe, marqué par la croissance de l'indifférence

²⁷ D. FOSTER, « Masao Abe as a Zen Teacher in the West », ZL, p. 119.

²⁸ « Breaking down the divine palace (theism) of medieval heteronomy, slaying the human ego (humanism) of modern autonomy, and breaking out of the old shell of conservative Zen practice, lifting up the original True Self – FAS. » : in C. IVES & G. TOKIWA, *Critical Sermons of the Zen Tradition. Hisamatsu's Talks on Linji*, Honolulu, University of Hawaii, 2002, p. xxiii.

²⁹ Voir F.E. PRIETO, « The F.A.S. Acronym in Masao Abe's Life Trajectory », ZL, p. 35-40.

³⁰ D.W. MITCHEL, « Dialogue and Unity », ZL, p. 129.

religieuse tant en Occident qu'au Japon, vit grandir en lui toujours plus la conviction que le dialogue entre les différentes religions sera le lieu de la refondation pour chacune d'entre-elles. Au début de la communication « Kénose et vacuité » il s'avance même à concevoir une « transformation mutuelle³¹ » du bouddhisme et du christianisme.

Des moyens habiles

Il faut enfin aborder ce qu'il convient d'appeler une mise en garde pour le lecteur d'Abe ou un défi pour ce qui est de l'interprétation de ses écrits. Abe parle depuis la tradition du zen. Un maître zen dit ce qu'il a à dire en considérant la personne à laquelle il s'adresse, les paroles prononcées dans le zen sont toujours des paroles de circonstances adressées à une personne précise. Le lecteur occidental va souvent un peu vite à prendre les paroles des maîtres zen pour « argent comptant », comme si le maître livrait une page d'un cours systématique. Or la méthode d'enseignement du zen tient de la maïeutique socratique, non pas justement enseigner mais amener l'élève à formuler lui-même la vérité que le maître veut voir éclore en lui. Ce qu'il peut dire pour faire avancer l'élève n'a souvent rien à voir, au niveau du contenu, avec un quelconque enseignement mais vise le plus souvent à bousculer les opinions de l'élève. D'où l'aspect incongru de nombreuses paroles de maîtres zen dont la mémoire nous est peut-être d'aucune utilité, elles ne valaient que pour ce maître et pour ce disciple dans l'instant où elles ont été dites, avec l'arrière fond de connivence et de culture commune à eux deux qui nous est à jamais inaccessible. Ce qui teinte d'une ironie certaine l'épaisseur des commentaires dont certaines paroles de maîtres ont pu être l'objet dans l'accumulation des siècles. Bien que philosophe, Abe est aussi un enseignant du zen et il n'est pas exclu que malicieusement de sa part il ne laisse pas un chemin à faire à son lecteur en prolongement de ce qu'il dit. En agissant ainsi – s'il agit effectivement ainsi – il déploie ce que le bouddhisme nomme « moyens habiles », « expédients salvifiques » (sk. *upâya*, jp. *hōben*) :

Dans le Mahâyâna, [*upâya*] désigne tous les moyens à la disposition des bouddhas pour aider les êtres à s'arracher à la souffrance et à atteindre l'Eveil. Ces moyens de la compassion sont 'habiles' parce qu'ils vont de pair avec prajñâ, la connaissance

³¹ M. ABE, « Kenosis and Emptiness », BE, p. 5.

suprême. Il s'agit de stratagèmes divers et variés utilisés pour dévoiler la réalité absolue en fonction des besoins et des capacités des êtres animés³².

La parabole la plus connue qui illustre ce qu'est un *upâya* est celle dans le *Sutra du Lotus* du père qui voit de l'extérieur par la fenêtre ses enfants en train de s'amuser dans une pièce alors que la maison est en feu. Il leur demande de sortir au plus vite. Cependant, il a beau leur montrer les flammes et leur expliquer les conséquences s'ils restent à jouer dans la maison, les enfants continuent de s'amuser. Enfin, il use d'un *upâya*, un expédient salvifique, en leur promettant de leur donner de nouveaux jouets s'ils sortent, ce qu'ils firent³³. Si Abe le philosophe montre et explique, il convient de garder à l'esprit qu'il y a aussi un Abe maître zen qui, à l'inverse de délivrer un discours positif, tend à creuser dans l'esprit de son interlocuteur en cherchant à dissiper son divertissement quitte à user de stratagèmes tels la promesse de nouveaux divertissements, mais pour mieux conduire celui-ci à rompre avec tout divertissement.

Le paysage culturel d'une pensée

Par ailleurs, il convient peut-être de ne pas perdre de vue que Masao Abe est tout simplement japonais. Comme il sait le dire lui-même : « Un japonais apprécie plutôt la synthèse que l'analyse, l'harmonie plus que la cohérence logique.³⁴ » L'histoire nous apprend du Japon qu'il a su très souvent introduire des cultures nouvelles tout en maintenant les traditions anciennes et en visant la synthèse, pour ne pas dire le syncrétisme en matière religieuse. Même l'introduction au Japon depuis la fin du dix-neuvième siècle de la vision mécaniciste du monde, qui est le substrat de la culture industrielle et scientifique occidentale moderne, n'a pas significativement entamé la vision traditionnelle et holiste de l'appréhension du monde par les japonais. Abe peut ainsi écrire :

Lors de la cérémonie pour l'achèvement et le démarrage d'un institut d'étude nucléaire, des prêtres shinto sont invités pour l'accomplissement d'un rituel de purification. Par exemple, face à un gigantesque appareil technologique hautement perfectionné de fusion nucléaire, un prêtre shinto, habillé d'un vêtement traditionnel,

³² P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, « upâya », Paris, Seuil, 2001, p. 674.

³³ *Idem.*

³⁴ « A Japanese appreciates synthesis rather than analysis, harmony more than logical consistency. » : M. ABE, « Shinto and Buddhism », *ZC*, p. 223-224.

manipule une branche d'un arbre sacré afin d'accomplir un rituel de purification. Un soi-disant critique 'progressiste' peut dire que c'est tout simplement une comédie anachronique. Avant de critiquer cyniquement ce genre de manifestations, nous devons essayer de comprendre les soubassements de ces phénomènes sociaux et la mentalité japonaise qui rend après tout ces pratiques possibles. Il n'est peut-être pas faux de dire que le Japon est le seul pays hautement développé qui préserve toujours sa foi originelle et ses anciens rituels religieux vivants. Une des caractéristiques de la société japonaise est qu'il y a une pluralité de valeurs.³⁵

On peut parfois se demander si certaines questions n'ont pas été abordées par Abe avec le souci de respecter cette « harmonie » et cette « pluralité de valeurs » dont il fait état au détriment de la cohérence logique. Confronté à la mise ensemble d'énoncés contradictoires il m'a parfois fallu opter pour un principe d'interprétation, il y a inévitablement dans ce cas une forte part de ma propre subjectivité dans l'analyse.

Christopher Ives, qui connaît particulièrement bien Masao Abe pour avoir fait sa thèse sous sa direction³⁶ et collaboré avec lui afin de traduire en anglais nombre d'articles d'Abe originellement en japonais, donna avec le recul des années une appréciation de la pensée d'Abe en termes d' « agrégats d'idées³⁷ », d'un « composite philosophique de sa propre fabrication, qui combine des éléments de traditions bouddhistes différentes – tout particulièrement du zen et de la Terre Pure – à un haut niveau d'abstraction.³⁸ » Il se demande même si sur certains points sa présentation du bouddhisme n'a pas été influencée par les idées abordées par ses partenaires chrétiens dans le cadre du dialogue interreligieux. Ives ne donne pas d'exemple concret de cette intuition. Ma compréhension d'Abe, on le verra, sera plutôt de voir une opposition nette entre la métaphysique bouddhiste qu'il déploie et la métaphysique chrétienne.

Ives note également la tendance à l'aseptisation dans la présentation par Abe de penseurs bouddhistes notables pour en faire les penseurs de pures idées et en laissant

³⁵ « At a ceremony for the commencement and the completion of an atomic nuclear study institute, Shinto priests are invited to perform a purification ritual. For instance, in front of a highly mechanized huge nuclear fusion reaction device a Shinto priest, dressed in traditional Shinto official robes, waves a branch of a holy tree to perform a purification ritual. A so-called 'progressive' critic may say that this is merely an anachronistic comedy. Before criticizing such phenomena cynically, we should try to understand the background of these social phenomena and the Japanese mentality which after all makes these practices possible. It may not be wrong to say that Japan is the only highly industrialized nation which still preserves its ancient native religious faith and ritual in their living forms. Such pluralism or multivalue system is one of the characteristics of Japanese society. » : *ibid.*, p. 224.

³⁶ C. IVES, *Zen Awakening and Society*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1992.

³⁷ « cluster of ideas » : C. IVES, « Masao Abe and his Dialogical Mission », ZL, p. 350.

³⁸ « a philosophical composite of his own making, combining elements of various Buddhist traditions – especially Zen and Pure Land – at a high level of abstraction. » : *ibid.*, p. 351.

dans l'ombre le fait que ces mêmes penseurs n'étaient en réalité pas libre de pratiques telles la divination, l'exorcisme, le culte des ancêtres, ou encore participaient à des rituels de la religion originelle du Japon, le shinto, toutes choses *a priori* contradictoires avec la vision épurée du bouddhisme que livre Abe. Cela vaut tout autant pour bon nombre de commentateurs occidentaux qui idéalisent tout pareillement le bouddhisme japonais, ne tenant aucun compte des aspects concrets de la vie des personnes et de leur histoire.

Ives note aussi que cela vaut pour les interlocuteurs chrétiens d'Abe, qui savent admirablement discourir, par exemple, sur la notion de justification chez Luther, mais qui passent sous silence les exhortations de ce dernier à réprimer par la violence les soulèvements paysans des années 1520 ou encore ses prises de positions contre les juifs dans la décade suivante³⁹.

La rencontre du bouddhisme et du christianisme chez Abe en question

Masao Abe prend sa retraite officielle en 1980, il a alors 65 ans, il va cependant passer encore près de treize années à enseigner dans différentes universités américaines. C'est en 1984 que se déroule la conférence dans laquelle Abe donne cette communication « Kénose et vacuité » au *Hawaii Loa College* à Honolulu qui constitue la source de notre étude, ou tout du moins le début d'une enquête qui se poursuit dans d'autres textes.

L'intérêt de cette étude réside, à mon sens, dans l'élucidation du rôle qu'Abe fait jouer à cette notion de « vacuité » et la façon dont elle structure toute sa pensée. Pour penser le zen, Abe se réfère constamment à cette notion de vacuité en relation avec la pensée du philosophe bouddhiste indien Nâgârjuna. Cette compréhension du zen, constamment relié par Masao Abe à la philosophie de la vacuité de Nâgârjuna, est originale. Ce faisant, Abe se démarque de ses éducateurs tels D. T. Suzuki ou Shin'ichi Hisamatsu. L'effort que fournit Abe pour donner une expression philosophique du zen

³⁹ *Ibid.*, p. 352.

est lui-même original quand on sait que le zen se dit et se transmet au cours de son histoire non par l'expression philosophique mais dans la parcimonie des mots. En ceci, Abe mérite l'attention de tous ceux qui s'intéressent au zen.

L'intérêt pour le chrétien envers Masao Abe redouble au vu de son effort pour penser une rencontre possible entre christianisme et bouddhisme dans la mise en correspondance de la vacuité bouddhiste et de l'idée de kénose du Christ dans la théologie chrétienne. L'originalité d'Abe étant ici, encore une fois, la perspective nâgârjunienne de sa conception de la vacuité qui induit un rapprochement avec la notion de kénose sans doute stimulant intellectuellement mais d'autant moins recevable pour un chrétien.

L'état de la question relativement à d'éventuelles études sur la réflexion d'Abe sur ces sujets se résume à dire, à ma connaissance, qu'il n'y a pas d'étude exhaustive ni de la pensée d'Abe dans son ensemble, ni sur sa compréhension du rapport kénose-vacuité que je me propose d'étudier. Il y a des éclairages partiels qui furent fournis par des interlocuteurs d'Abe à l'occasion de colloques dans lesquels Abe a pu rencontrer des théologiens chrétiens. Ces échanges, dont on rendra compte, prennent plutôt la forme de questionnements partiels que celle d'études d'ensemble.

Au-delà et en amont de la pensée d'Abe, la question de la rencontre du bouddhisme et du christianisme a produit jusqu'à aujourd'hui une littérature abondante et variée quant aux perspectives envisagées. On notera qu'elle est souvent le fait d'auteurs chrétiens. Il fut d'ailleurs souvent fait la remarque à Masao Abe, dans les différentes rencontres auxquelles il participait, qu'il était le seul bouddhiste présent dans ces échanges alors que les autres participants intéressés à ces rencontres étaient chrétiens⁴⁰.

La question que je veux poser en premier lieu concerne cette mise en correspondance de « kénose » et de « vacuité » : est-elle légitime ? Cette mise en correspondance des notions de « kénose » et de « vacuité » semble supposer qu'elles désignent une même réalité, or je rendrai manifeste qu'il n'en est pas ainsi, à savoir que

⁴⁰ Sur la question de la rencontre plus précisément du zen et du christianisme on peut consulter : E. LASSALLE, *Méditation zen et prière chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1973 ; W. JOHNSTON, *Zen et connaissance de Dieu*, Paris, DDB, 1973 ; J. K. KADOWAKI, *Le Zen et la bible*, Paris, Albin Michel, 1973.

ce terme de « kénose » a toujours eu une signification éthique dans l'exégèse chrétienne de ce passage de l'Épître aux Philippiens, il concerne en premier lieu l'agir du Christ, tandis qu'Abe l'interprète ontologiquement pour le mettre en correspondance avec sa compréhension de la « vacuité ». Une deuxième question émerge ainsi naturellement : quelle est au juste la compréhension par Abe de cette notion de « vacuité » qu'il utilise ? L'interprétation et le sens à donner à cette notion a une histoire au sein même du bouddhisme, on verra comment Abe rassemble avec un certain éclectisme dans l'histoire du bouddhisme les éléments de sa définition du concept de « vacuité » qui s'avère central dans sa pensée. La première partie de cette enquête sur la pensée d'Abe est consacrée à la réponse à ces deux questions. Les deux premiers chapitres s'intéressent aux définitions que donne Abe de « kénose » et « vacuité » aux plans théoriques et pratiques. Le troisième et quatrième chapitre répond plus particulièrement à la question de la légitimité du rapprochement de ces deux notions dans l'examen des réponses apportées par certains théologiens aux propositions d'Abe.

La réponse à ces deux questions conduit à considérer que le terrain véritable du projet de Masao Abe, la rencontre entre bouddhisme et christianisme, n'est pas celui de la théologie biblique ou révélée qui fait l'arrière fond implicite des discussions concernant « Kénose et vacuité », et qui a pu entraîner les méprises dont je rends compte dans les quatre premiers chapitres, mais plutôt celui de ce que l'on nomme « théologie naturelle » où l'on cherche à énoncer une vérité concernant la réalité ultime – Dieu dans le christianisme, la vacuité dans le bouddhisme d'Abe – dans le cadre des facultés naturelles humaines. Cette façon d'aborder les choses présuppose la foi dans le caractère véridique, non trompeur, des facultés naturelles humaines, ce dont il faudra discuter quant à Abe. Le cinquième chapitre vise à expliciter et à discuter ce recentrement que je propose quant au lieu de cette rencontre bouddhisme-christianisme à laquelle Abe convie son lecteur. On en verra les limites. La théologie naturelle chrétienne veut montrer l'existence et les attributs d'un Dieu créateur et provident, la philosophie religieuse d'Abe pointe vers un Absolu étranger au régime des causes et des fins.

Cette première partie invite donc à considérer, au regard de l'orthodoxie chrétienne, l'échec de l'entreprise de Masao Abe dans ce qu'il veut rapprocher kénose et vacuité. En aucune manière l'orthodoxie chrétienne ne peut suivre Abe lorsqu'il fait

correspondre les notions de « kénose » et de « vacuité » car cela implique une conception de la réalité ultime comme vacuité tandis que le dogme chrétien définit la réalité ultime comme Dieu subsistant, créateur, provident et rémunérateur.

La perspective du pur amour

La deuxième partie est une tentative de rester fidèle au projet de Masao Abe et de chercher un lieu de rencontre entre bouddhisme et christianisme. On se tournera vers une autre perspective qui est celle de la vie spirituelle, celle du sujet qui s'étudie et qui découvre en lui-même les critères du vrai en matière spirituelle. Il y a chez Abe une réflexion sur la vie spirituelle bouddhiste à partir du couple ego/non-ego qui peut trouver une correspondance dans l'opposition égoïsme/amour qui fut si souvent discutée dans les temps les plus féconds du christianisme, en particulier dans les débats autour du « pur amour ».

En empruntant les chemins du pur amour, on vise ici à se munir d'un nouvel outil pour discuter la pensée d'Abe. Il est clair que les conclusions vers lesquelles s'achèment les spirituels du pur amour sortent de l'orthodoxie chrétienne. En rapprochant la pensée d'Abe de celle des penseurs du pur amour je ne suggère donc pas une convergence entre bouddhisme et orthodoxie chrétienne.

Le premier chapitre de cette deuxième partie s'attache à comprendre la réflexion sur le moi et sur l'égoïsme chez Masao Abe. Le deuxième chapitre discute des positions respectives d'Abe et de la spiritualité du pur amour prise à travers quelques textes représentatifs d'auteurs du XVII^e siècle français, en particulier Alexandre Piny. Fort des discussions des deux premiers chapitres, les troisième et quatrième chapitres suggèrent une interprétation de la notion de « non-soi » chez Abe qui renvoie moins à une lecture de type mystique comme résolution de la scission sujet-objet, qui est une compréhension possible de certains textes d'Abe, qu'à une lecture de type existentielle : le non-soi est la vérité ontologique du moi empirique, il ne peut cependant être envisagé que comme connaissance par le moi empirique, connaissance qui influe certes sur le psychisme mais on ne peut admettre qu'au non-soi corresponde un état psychique particulier distinct de celui du moi empirique. Ces discussions achèvent une réflexion

qui court dans toute notre étude sur la façon dont Abe veut instruire son lecteur sur la nature de l'Eveil.

PREMIERE PARTIE - BOUDDHISME ET CHRISTIANISME CHEZ MASAO ABE

1. KENOSE ET VACUITE : ASPECTS THEORIQUES

Il n'est sans doute pas inexact de dire que la production intellectuelle de Masao Abe tourne tout entier autour du projet d'explicitier la notion de « vacuité » dont il fait le cœur du bouddhisme tel qu'il le comprend. L'enquête que l'on entreprend ici a pour point de départ le rapprochement qu'il veut faire entre cette notion et celle de « kénose » dans le christianisme. Depuis plusieurs décennies déjà, à travers différentes recherches, Masao Abe faisait entrer en dialogue les pensées de l'Orient et de l'Occident tant au niveau philosophique que religieux. Mais c'est en 1984 à Hawaii, dans cette communication – *Kenosis and emptiness* – que vont se cristalliser les traits saillants de la quête spirituelle d'Abe que l'on s'est donné pour tâche de comprendre.

Le premier trait saillant à apparaître est qu'en fait de dialogue et de rencontre, il fait sans doute plus que rapprocher christianisme et bouddhisme. Comme il le dit en ouverture de sa communication de 1984, le dialogue entre bouddhisme et christianisme n'en est plus à la seule compréhension réciproque entre les deux religions. Ce dialogue en vient à gagner une étape supplémentaire qui doit voir la « transformation mutuelle⁴¹ » du bouddhisme et du christianisme. En 1981, livrant le motif de sa quête, il écrivait : « Ce qui m'intéresse n'est pas simplement de comparer ces deux religions, bouddhisme et christianisme, mais plutôt de trouver le fondement plus profond sur lesquelles elles reposent. Accéder à cette vérité plus profonde est pour nous une tâche très urgente aujourd'hui. Ceci est le principal motif de mon intérêt dans le dialogue bouddhiste-chrétien.⁴² » Le lecteur est prévenu, qui vient avec sa compréhension propre du christianisme ou du bouddhisme, car il est invité, non pas seulement à dialoguer depuis ses positions, mais à faire un morceau de chemin avec Abe car l'heure de la « transformation » a sonné. Dès le début on mesure que la démarche d'Abe qui s'effectue au niveau universitaire de la recherche et de l'échange des savoirs atteint ici

⁴¹ M. ABE, « Kenosis and Emptiness », BE, p. 5.

⁴² Interview de Masao Abe et de John Cobb par B. LONG, « Buddhist-Christian Dialogue : Past, Present and Future », *Buddhist-Christian Studies*, n°1, 1981, p. 20, in ZL, p. 36.

un autre niveau : celui de la quête spirituelle. Ce que le lecteur croit, ce qui le rassure, ce qui fait le décor de sa vie est à quitter, au moins en partie, car la rencontre du bouddhisme et du christianisme inaugure pour lui la recherche du « fondement plus profond » sur lequel les deux reposent.

C'est bien à un débat d'idées que nous invite Masao Abe dans une quête pour la vérité religieuse⁴³. Son travail d'élucidation du bouddhisme et du christianisme est situé par lui dans le cadre de sa préoccupation liée à la montée de l'irréligion tant au Japon qu'ailleurs dans le monde. Sa pensée veut se situer à l'intersection de deux problèmes : la question de la fécondité réciproque dans l'intelligence du christianisme et du bouddhisme d'une part, et la question du délaissement des préoccupations religieuses par l'homme moderne d'autre part. Abe considère en particulier la possible dérive scientifique sous-jacente à certains discours scientifiques⁴⁴ ainsi que l'athéisme contemporain post-religieux⁴⁵, mais religieux tout de même dans ce qu'il élève des temples aux valeurs (à certaines d'entre-elles en tout cas) ou qu'il continue à affirmer une possible finalité de l'histoire. Il en vient donc à considérer tâche urgente l'élaboration pour les deux religions d'un nouveau paradigme qu'elles peuvent trouver ensemble, d'une part dans la réinterprétation du concept de Dieu en ce qui concerne le christianisme et de ce celui de vacuité dans le bouddhisme. Comme le titre de l'essai de 1984 le laisse entrevoir le lieu de cette réinterprétation est la mort du Christ en Croix. De ce lieu théologique, contre tous ses critiques, Abe rappellera que Dieu est amour⁴⁶.

La kénose comme « essence du christianisme » ?

En 1993, l'Office Pontifical pour le Dialogue Interreligieux invita Masao Abe ainsi que son épouse Ikuko à Rome. Abe fut introduit auprès du pape Jean-Paul II comme étant un pionnier et une figure active du dialogue entre bouddhistes et chrétiens. Ce à quoi le pape répondit avec chaleur en japonais : « *arigatô* – merci ». Ikuko, lorsque le pape se tourna vers elle, lui dit que son rayonnement spirituel comptait beaucoup

⁴³ « elucidating the authentic meaning of religious faith » : BE, p. 5.

⁴⁴ BE, p. 6-9.

⁴⁵ BE, p. 9-12.

⁴⁶ 1 Jn 4, 8 ; 16

pour elle. Jean Paul II dit enfin : « C'est ensemble qu'il nous faut porter la Croix.⁴⁷ » Cette conclusion qu'apporta le pape à l'échange qu'il eut avec Masao Abe, sans doute choisie indépendamment de ce qu'Abe avait pu écrire, rencontra celui qui, tout bouddhiste qu'il était, portait son attention au christianisme en y entrant justement par la croix du Christ.

Dans la communication de 1984, Masao Abe entre dans son sujet par cette déclaration : « Le passage suivant tiré de l'Épître aux Philippiens est l'un des passages de la Bible qui me fasse la plus forte impression et qui me touche le plus⁴⁸ ». Il s'agit de Ph 2, 6-8 :

Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il se vida lui-même, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix.⁴⁹

Abe considère ce mouvement de kénose du Christ comme révélation de Dieu lui-même. Non seulement l'abnégation du Christ indique la nature de son amour qui est inconditionnel dans le sacrifice de lui-même⁵⁰, mais c'est le Père lui-même qui se révèle de la même manière. Abe fait référence aux débats qui, dans l'histoire de l'Église, essaient de mesurer dans cette kénose jusqu'à combien le Christ a cessé d'être Dieu. S'est-il complètement dépouillé de sa nature divine ou en a-t-il conservé certains attributs ? Abe prend une option radicale, la kénose du Christ est complète.

Par ailleurs, il récuse une vision temporelle de la kénose qui conduirait à dire qu'à l'origine le Christ est le Fils de Dieu, puis ensuite se vide de lui-même. Cette vision qui n'est rien d'autre, écrit Abe, qu'une compréhension limitée dans l'ordre conceptuel, doit faire place à un ordre de compréhension appartenant à l'expérience religieuse. Nous devons comprendre la kénose du Christ, non pas comme étant un moment ou un état transitoire d'une autre réalité autonome que serait le Christ, mais que le Christ *est* kénose. Christ et kénose sont une seule et même réalité. Le Fils de Dieu se vidant de lui-même n'est donc plus « Fils de Dieu », il se vide de toute objectivation. Ce

⁴⁷ M. ABE, « A Response », ZL, p. 381.

⁴⁸ « The following excerpt from the Epistle to the Philippians is for me one of the most impressive and touching passages in the Bible » : BE, p. 12.

⁴⁹ A été reproduit le texte de la Traduction Œcuménique de la Bible sauf « il se vida lui-même ». La T.O.B. traduit « il s'est dépouillé » tout en mettant une note pour dire que le texte grec est : « il se vida (*ekenôsen*) lui-même ».

⁵⁰ « self-sacrificial love » : BE, p. 12.

qu'il est, son essence est « se vider soi-même⁵¹ ». Bien que nous employions les mots « être » ou « essence » le vocabulaire de l'ontologie ne rend pas compte de la kénose telle qu'Abe dit la comprendre. Se vider soi-même, être processus constant d'*ekenôsen* n'est pas être. Dieu se révèle dans la kénose sur un registre autre que celui de l'ontologie.

Rompant avec la philosophie de l'être, dans laquelle s'est dite la théologie des premiers siècles, Abe réinterprète la notion d'*homoousion* introduite au Concile de Nicée. Celle-ci indique que le Fils est de même substance que le Père. Pour Abe, cette consubstantialité du Fils et du Père n'est compréhensible qu'en termes de « non dualité⁵² » dans ce que le Fils et le Père *sont* kénose.

La question sous-jacente à ce type de définition est ce que l'on entend par « personne » du Fils, du Père... de chaque homme. Abe se réfère ici à des citations telle Mt 10, 39 : « Qui aura assuré sa vie la perdra et qui perdra sa vie à cause de moi l'assurera. » Ou encore saint Paul dans Rm 6, 11 : « considérez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ. » et 2 Co 4, 10 : « sans cesse nous portons dans notre corps l'agonie de Jésus afin que la vie de Jésus soit elle-même manifestée dans notre corps. » Ces paroles, écrit Abe, montrent que pour vivre en Christ il faut mourir à la vie dans le péché, à la vie égoïste. C'est l'ego lui-même qui doit mourir. L'erreur serait de comprendre que la vie en Christ est l'émergence d'un nouvel ego, ou le prolongement de l'ego ancien mais purifié. De la même manière que Christ se dévoile en sa kénose, dans une absence d'être, celui qui vit en Christ est entré dans cette kénose, la vie nouvelle est absence d'ego, elle n'est que kénose, se vider soi-même de soi-même. « Avec le Christ, je suis un crucifié ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi. » : si l'on suit Ga 2, 20 dans la logique de lecture de Masao Abe, c'est le « ce n'est plus moi » qui prime et à partir duquel le deuxième membre de la phrase est compris. Si c'est le Christ qui vit en moi alors il n'y a plus de moi, ce n'est littéralement plus moi. Les citations qu'Abe apporte ici à son interprétation sont pléthore, surtout chez saint Paul : « comme tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie » (1 Co 15, 22) ; « si nous mourons avec lui, avec lui nous vivrons » (2 Tm 2, 11) ; « même si, en nous, l'homme extérieur va vers sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. » (2 Co 4, 16) Si l'homme intérieur se renouvelle chaque jour, à la mesure de ce

⁵¹ « self-emptying » : BE, p. 13.

⁵² BE, p. 13.

que l'homme extérieur va vers sa ruine alors il n'y a pas plus de rupture dans la vie spirituelle que dans la vie tout court, tout est dans un *continuum*, là encore la notion de non-dualité apparaît.

Le lecteur du Nouveau Testament familier du texte de Ph 2, à ce stade de dévoilement de la pensée de Masao Abe, se demande comment va s'insérer la suite du texte de Ph 2 dans la démonstration d'Abe :

C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus Christ, à la gloire de Dieu le Père. (Ph 2, 9-11)

Plus de kénose, plus d'abaissement mais l'élévation et la gloire. Dans la communication de 1984, que nous suivons pour l'instant, de façon assez elliptique Abe dit simplement qu'il ne discutera pas de l'élévation du Christ⁵³.

Il en proposera une interprétation définitive plus tard, dans une autre communication⁵⁴, que nous pouvons examiner maintenant. La lecture ordinaire de ce passage, en Philippiens chapitre 2, comprend que l'élévation est le contrepoint de la kénose, la logique de l'une s'opposant point par point à l'autre, d'un côté on descend de l'autre on monte. Abe n'y voit là encore qu'une compréhension limitée dans l'ordre conceptuel qui envisage Dieu dans le temps. De la même manière qu'il est vain de dire qu'il y a un avant kénose, il ne peut y avoir un après kénose qui serait élévation. C'est la conception que l'on pourrait nommer « totalisante » de la kénose chez Abe qui dicte sa logique de lecture de Ph 2. Dès l'instant où il est acquis que ce que Dieu est, c'est se vider soi-même, Dieu dans la gloire c'est Dieu qui se vide. Tout est kénose.

C'est d'ailleurs à ce moment de l'essai de 1984 qu'Abe va préciser ce qu'il avait évasivement énoncé auparavant, à savoir que s'il est bien question de la kénose du Fils en Ph 2 et du Fils seulement la logique de la kénose s'étend au Père. Premièrement, si Dieu s'est révélé en son Fils alors la kénose du Fils dit quelque chose du Père. Deuxièmement, si le Fils est engendré par le Père et de même nature, dira-t-on à Nicée, alors la kénose du Fils provient du Père. Troisièmement, si Dieu est amour, à quoi l'amour peut-il ressembler d'autre qu'à la kénose ? La logique du pur amour révèle

⁵³ BE, p. 15.

⁵⁴ M. ABE, « Beyond buddhism and Christianity », DE, p. 229-230.

qu'aimer en retenant quelque chose ce n'est pas aimer vraiment, aimer c'est tout donner. Y aurait-il une image ou un concept plus puissant que celui de Ph 2, 7 « il se vida lui-même » pour signifier l'amour le plus pur ? Si Dieu est amour, il est celui qui se vide, qui est vide sur le plan ontologique, qui est vide de tout moyen d'asservissement sur le plan moral, qui est vide de toute objectification sur le plan épistémologique.

Abe croit lire chez Karl Rahner un encouragement quant à son propre mode d'interprétation : « La donnée première de la foi, écrit Rahner, est précisément Dieu qui se vide lui-même, son devenir, la kénose et la genèse de Dieu lui-même.⁵⁵ » Et dans un article⁵⁶, dont Abe soumet un extrait, Rahner plaide pour que la christologie apprenne plus de la mort de Jésus sur la Croix, non pas seulement du côté d'une doctrine de la rédemption, mais aussi « pour elle-même ». S'il est dit que le Logos incarné meurt seulement dans sa nature humaine alors il est tacitement compris que cette mort n'affecte pas Dieu. Pourtant il n'y a qu'une moitié seulement de la vérité qui a été dite, la véritable vérité chrétienne est omise, insiste Rahner. Notre « possession » de Dieu doit, de façon répétée, passer par l'abandon de Dieu (Mt 27, 46 ; Mc 15, 34) dans lequel Dieu vient ultimement à nous. C'est parce que Dieu se donne lui-même « dans l'amour et par amour » que la mort de Jésus est « autorévélation » de Dieu.

Pour autant, comme Rahner à d'autres endroits réaffirme l'immutabilité de Dieu, Abe ne peut se réclamer complètement de lui. Il en profite pour réaffirmer, dans ce qu'il voit de dualisme toujours présent chez Karl Rahner qui distingue dans le temps, d'abord un Dieu immuable, puis le même qui se donnerait, que sa propre compréhension de la kénose dissipe toute succession d'état en Dieu. Dieu est ou bien immuable ou bien kénose. Selon Abe, parce qu'il est amour révélé à la Croix, il est kénose et n'est que cela. Abe pose ici la question cruciale de savoir si le christianisme doit se dire nécessairement dans un schéma qu'il qualifie de « dualiste ». Voire de réaliser qu'un tel schéma est une impossibilité. Reprenant sa première citation de Rahner, il en conclut que si la donnée première de la foi est précisément Dieu qui se vide lui-même alors *ekenôsen* doit « être compris non comme partiel mais comme étant total », kénose et plénitude divine sont une seule et même chose⁵⁷.

⁵⁵ *Foundations of Christian Faith*, in BE, p. 16.

⁵⁶ « Jesus' death as the death of God », in BE, p. 16-17.

⁵⁷ BE, p. 18.

Abe, qui à ce stade ne parle pas de ce que les chrétiens nomment « création », en vient à dire que dans la kénose « Dieu *est* chacune et toutes les choses.⁵⁸ » C'est bien du monde qu'il s'agit et Abe va immédiatement vouloir dissiper la fin de non recevoir qu'un chrétien pourrait lui adresser : sa doctrine autour de la kénose ne saurait en rien être qualifiée de panthéiste. « Bien au contraire, dira Abe, c'est seulement dans la kénose et dans cette identification auto-sacrificielle avec toutes choses dans le monde que Dieu est vraiment Dieu.⁵⁹ » L'explication s'arrête là. Il a pourtant, deux pages auparavant, cité Karl Rahner qui disait que Dieu « créait en se vidant soi-même⁶⁰ ». Dans la version amplifiée ultérieurement de la conférence, dont on parlera après, Abe cite Cyril de Jérusalem : « Sur la croix, Dieu étendit ses bras pour embrasser les confins de la terre⁶¹ ». Dieu, le monde, la kénose, tout est lié pour Abe, bien qu'ici à peine suggéré. Mais tout doit devenir clair dans ce qu'il veut rapprocher la kénose de l'Épître aux Philippiens de la notion de vacuité dans le bouddhisme. Il faut donc encore un peu attendre pour comprendre.

Ainsi « l'essence du christianisme » pour Masao Abe, en plaçant Ph 2, 7 « il se vida lui-même » au centre de son exégèse du Nouveau Testament, est précisément une absence d'essence au sens de l'ontologie. Abe a dit dans ce paragraphe ce qu'il pouvait en dire du point de vue des écrits de saint Paul et de la tradition chrétienne, tentative d'explicitation qui reste limitée car le mode d'approche du mystère du Christ dans la tradition est complètement dépendant du « fixisme » des essences de l'ontologie alors que lui veut voir une réalité « dynamique ». A l'occasion des deux réimpressions du texte de la conférence « Kénose et vacuité » il va d'ailleurs en modifier le titre pour le faire mieux coïncider avec les idées qu'il y développe autour de cette aspect « dynamique » : « Dieu kénotique et vacuité dynamique » (*Kenotic God and Dynamic Sūnyatā*)⁶². Non seulement les phénomènes mais la réalité ultime est de l'ordre du « dynamique », de l'impermanence. Pour aller plus loin il va avoir besoin de ressources conceptuelles qu'il va puiser au sein du bouddhisme.

⁵⁸ « God *is* each and every thing » : BE, p. 18.

⁵⁹ « On the contrary, only through this total *kenosis* and his self-sacrificial identification with everything in the world is God truly god. » : BE, p. 18.

⁶⁰ *in* BE, p. 16.

⁶¹ M. ABE, « Kenotic God and Dynamic Sunyata », DE, p. 42.

⁶² J.B. COBB & C. IVES (dir.), *The Emptying God*, Maryknoll, Orbis Books, 1990, p. 3-65 ; C. IVES (dir.), *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995, p. 25-90.

La vacuité comme vérité ultime du bouddhisme

Lorsqu'Abe veut parler du bouddhisme, de ce qu'il y a en son centre, de sa vérité ultime, il parle de *shunyata* ou *sūnyatā*. Bien que ce mot sanscrit ait pu être traduit en français par « rien » ou « vide » on utilisera bien mieux « vacuité ». Vacuité, comme *emptiness* en anglais qu'utilise Abe, désigne l'état de ce qui est vide. Abe pointe tout de suite le caractère non-objectivable de la vacuité. Pour le comprendre on peut reprendre un terme cher à Karl Jaspers : l'idée derrière « vacuité » tient de l'« englobant ». Le « vide » est objectivation de ce que l'on considère comme « rien » mais ce « rien » reste pensé par l'esprit qui pense « rien », ce qui fait qu'il y a « rien » plus l'esprit qui le pense, et donc pas rien. *Shunyata*, traduit par « vacuité », n'est relatif à rien, pas même à l'esprit qui le penserait, et englobe toutes choses. Le mot « vacuité » renvoie donc à une réalité qui se trouve hors du champ du conceptuel, de l'objectivable. « Ainsi, nous dit Abe, si *Shunyata* est conçue comme quelque part hors de soi ce n'est dès lors pas vraie *Shunyata* parce que *Shunyata* qui serait conçue *hors* de soi deviendrait *quelque chose* que l'on représenterait et appellerait 'Shunyata'.⁶³ » Dès que l'on pose le concept « *shunyata* » ou « vacuité », il devient un objet qu'il faut nier pour rendre compte de ce qu'est la vacuité, ainsi la vacuité est non-vacuité (*ashunyata* dans les textes sanscrits). Masao Abe se souvient que Martin Heidegger avait créé une image pour dire que l'être n'était pas un objet, mais englobait l'objet et l'esprit qui le pense, en traçant une croix sur le mot être. « *Ashunyata* » appartient à la même logique, c'est *shunyata* avec une croix dessus : un concept qui dit à la fois son contenu, la vacuité, et qui dit en même temps qu'un tel concept ne peut pas exister car la vacuité n'est pas objectivable. Nous ne pouvons pas penser la vacuité car elle est constitutive de l'esprit qui voudrait la penser. Masao Abe, dans la communication de 1984, transmet une conception de la vacuité reposant sur cette seule idée développée précédemment : ce qu'elle est transcende sujet et objet. Ce qu'elle est ne peut être dit dans le registre de la pensée par concepts, c'est bien pour cela qu'elle est vide. Aucun concept, aucune forme ne peut coïncider avec elle. Pour le sujet connaissant elle coïncide avec rien.

⁶³ « Accordingly, if *Shunyata* is conceived *somewhere outside* one's self-existence it is not true *Shunyata* any longer because *Shunyata* conceived outside one's existence turns into *something* represented and called by oneself 'Shunyata'. » : BE, p. 20.

Pour autant, la vacuité dans le bouddhisme n'est pas seulement vacuité parce que la totalité des choses ne peut être observée car l'observateur ne s'observe pas soi-même, et reste donc une idée inconnaissable. Le concept de « vacuité » équivaldrait alors à celui de « monde ». Toute cette compréhension de la vacuité par Abe renvoie à un apophatisme. L'apophatisme chrétien dit ce que Dieu n'est pas pour « dire » quelque chose de Dieu. L'apophatisme d'Abe dit ce que le monde n'est pas pour dire le monde. Ce que dit Abe en 1984 est juste mais pas suffisant pour dire pourquoi la totalité des choses prend ici le nom de « vacuité ». Nous nous tournerons donc maintenant vers la version amplifiée de la communication de 1984 ainsi que vers un autre texte consacré à cette notion de vacuité.

Masao Abe veut voir converger bouddhisme et christianisme dans la notion de « vacuité ». Il convient d'examiner l'acception que fait Abe de ce terme depuis l'école du zen qui est devenue sienne. La tradition veut que ce soit Bodhidharma (VI^e siècle) qui ait introduit en Chine le bouddhisme indien *dhyâna* (méditation) qui prend le nom de *ch'an* en Chine et *zen* au Japon. Historiquement, il apparaîtrait en Chine au VII^e siècle et au Japon au XII^e siècle. Par ailleurs, en tant que philosophe, pour rendre compte de cette notion de « vacuité », Abe va abondamment puiser aux sources même du *mahâyâna*, le bouddhisme auquel se rattachent toutes les écoles qui vont se développer de la Chine au Japon, en la personne du philosophe indien Nâgârjuna (II^e-III^e siècle) et de son école dite du *Milieu* (*Mâdhyamika*). Ce dernier exprime philosophiquement ce que la première littérature *mahâyâna*, le *Prajnâpâramitâsûtra* (*Perfection de la sagesse*) exprime implicitement.

Vacuité des mots et des choses

Abe se reporte régulièrement à l'ouvrage fondamental de Nâgârjuna, le *Traité du milieu* (*Madhyamakakârikâ*), dont il tire l'expression de sa doctrine de la vacuité. Il est question ici de la façon dont Abe interprète cette doctrine, cette précision est importante car les variations dans son interprétation ont été nombreuses et variées depuis qu'elle a

été exposée par Nâgârjuna au II^e siècle. On suivra ici Abe de près dans l'exposé qu'il en a donné au sein d'un texte plus large présentant le bouddhisme⁶⁴ et en donnant les citations de Nâgârjuna dans la traduction de Guy Bugault⁶⁵.

La réalité ultime dans le bouddhisme, écrit Abe, n'est ni Dieu, ni Etre, ni substance mais *sûnyatâ* c'est-à-dire « vacuité ». Le mot dériverait d'une étymologie sanscrite renvoyant à quelque chose de gonflé telle une bulle de savon : en apparence un objet étendu, dans la réalité pour la grande partie du vide ; en apparence une boule pleine, dans la réalité une fine pellicule de matière donnant cette apparence ; à la périphérie quelque chose de ténu, au centre rien. L'image à laquelle renverrait *sûnyatâ* dit beaucoup du concept qui ne désigne non pas strictement rien mais un être d'une part éphémère et surtout d'autre part qui est porté dans l'existence par rien, le centre est vide. Cette image renvoie à une ontologie : toutes choses sont dites vides qui manquent d'être-propre (*svabhâva*) ou de substance.

La réflexion au cœur de la *Prajnâpâramitâ* et du *Madhyamakakârikâ* est que si une chose est dotée d'être-propre alors on ne peut comprendre qu'elle puisse naître, changer et disparaître, ce que l'on observe de toutes choses. Ce dont on conclut qu'aucun phénomène ne repose sur un quelconque être-propre (*svabhâva*). Toutes choses, tous les phénomènes, sont vides, c'est-à-dire qu'ils existent en relation à d'autres choses. Un fils ne l'est seulement qu'en relation à son père, de même il n'y a existence d'un père que s'il y a un fils. La paternité n'a aucune existence en elle-même, autonome, elle n'est que dans une relation avec un autre, le fils. L'Inde du II^e siècle utilise le mot sanscrit *svabhâva* pour signifier une existence qui ne devrait rien à autre qu'elle-même or les bouddhistes ne trouvent rien dans l'univers qui puissent satisfaire à cette définition. Quel que soit le phénomène il existe en dépendance d'un autre : le père et le fils, le feu et le combustible... Tout le monde est d'accord qu'il n'y a du feu que s'il y a du combustible. L'inverse fait hésiter, peut-il y avoir du combustible sans feu ? Si le feu n'existait pas aucun bois ne s'embraserait, le bois ne serait donc pas combustible. Le bois ne peut donc être dit combustible qu'en présence de feu. On ne peut donc pas dire que l'être-propre (*svabhâva*) du bois, ou sa nature, est d'être combustible. Feu et combustible sont en dépendance mutuelle.

⁶⁴ M. ABE, « Emptyness », ZC, p. 42-53.

⁶⁵ G. BUGAULT (trad.), *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002.

A travers les exemples que donne Nâgârjuna se dessine une critique de la notion de *svabhâva*. *Svabhâva* serait ce qui existe par lui-même, en toute indépendance d'autre. Il est en conséquence conçu comme être permanent, non soumis au changement, sans production, sans cessation. Pour Nâgârjuna, pour Abe, *svabhâva* n'est rien d'autre qu'une « substancisation⁶⁶ » ou une réification du concept car introuvable en dehors de la pensée et du langage. Abe commente ainsi que les notions de nature-propre, substance, être, sont une aberration produite par la pensée et le langage. Des hommes en sont venus à croire en des mots alors que l'expérience des choses contredisait le type d'existence contenu dans le sens donné à ces mots. Bâtissant une métaphysique sur des mots disant la permanence, certains hommes en sont venus à ne plus croire vraie leur expérience qui ne peut que constater l'universelle impermanence. Pour Abe, la littérature *Prajnâpâramitâ* qui inaugure le mahâyâna, ainsi que la philosophie de Nâgârjuna, furent composées en réaction aux échafaudages métaphysiques dans la construction desquels la pensée indienne fut d'ailleurs proluxe.

Abe poursuit sa réflexion avec un autre exemple tiré de la vie courante : la Californie est appelée aux Etats-Unis « Côte Ouest ». Cela reste exact vu depuis New York, mais depuis Hawaii la « Côte Ouest » est à l'Est. Le langage courant a fait émerger le durcissement d'une entité appelée « Côte Ouest » qui n'est originellement qu'une notion relative à des locuteurs qui vivent dans l'Est des Etats-Unis. Ce nouvel exemple invite à contempler l'entièreté du langage comme jeu de relation entre les mots. L'Est et l'Ouest, le Nord et le Sud, la droite et la gauche, le haut et le bas, la petitesse et la grandeur, le froid et le chaud, toutes les notions qui charpentent la pensée des hommes sont relatives entre elles et n'ont rien d'absolu. Aucune ne renvoie à un contenu précis, elles sont donc non-substantielles, vides. Bugault, dans son introduction, rappelle que dès son commencement la philosophie occidentale repère, elle-aussi, bien évidemment cela : Platon montre dans le *Théétète* que le monde est constitué d'un jeu de paires conceptuelles, mais il n'en tire pas les conséquences radicales qui seront celles de Nâgârjuna et des Mâdhyamika⁶⁷, c'est-à-dire que tout est vide, c'est-à-dire encore qu'il n'y a rien de fixe, de permanent, tout est relatif.

⁶⁶ « substantialization », ZC, p. 43.

⁶⁷ G. BUGAULT, *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence, op.cit.*, p. 22.

Cette critique du langage, par delà le langage, est la mise à nu de la façon dont l'esprit humain construit le monde, c'est-à-dire comment il organise ce qu'il conçoit d'une part, et ce qu'il perçoit par les sens d'autre part, et peut-être peut-on dire qu'il n'y a pas de séparation nette entre entendement et sensibilité, tous deux se confondent avec le langage. Le bouddhisme serait ainsi une philosophie dans laquelle faculté de connaître et connaissance ne seraient pas distinguées⁶⁸. Comme le dit le Sûtra du Cœur : « les formes ne sont pas autres que la vacuité, la vacuité n'est pas différente des formes. Formes sont vacuité, vacuité est formes. Et il en est de même de la sensation, de la perception, de la conception et de la conscience.⁶⁹ » Si l'on prend le cas du chaud et du froid, le jugement porté sur la température d'un objet n'est jamais que de dire qu'il est plus froid que tel autre objet, ou plus chaud que tel autre, cet autre est lui-même jugé en relation à encore un autre, et ceci à l'infini. La sensation n'apparaît pas en elle-même, elle prend forme dans une relation à une autre dans la conscience. Par ailleurs, il n'y a pas de température absolue comme une référence à partir de laquelle étalonner les autres. Toute sensation de chaud ou de froid est relative à une autre. L'air est plus froid l'hiver que l'été, mais comment est l'air l'été ? Il est plus chaud que celui de l'hiver ! Sensations et concepts ne sont qu'un jeu de miroir et jouent à se refléter les uns les autres.

L'origine de la connaissance est généralement considérée comme insoluble par les bouddhistes. Ils voient mal comment dissocier la représentation qui est le produit de la connaissance et de l'objet, si tant est qu'il existe un « objet », de l'assimilation de celui-ci par la conscience. Aussi ne distinguent-ils pas entre plusieurs étapes successives entre l'objet et sa représentation que seraient la sensation, l'attention et la discrimination de l'objet. Dès le départ la connaissance fonctionne selon une démarche synthétique, ce n'est pas l'objet mais l'activité de la pensée qui crée la représentation de celui-ci. Perception et pensée ne sont pas distinguables, la représentation se construit d'un seul mouvement. Pour les Mādhyamika sensation et conception sont indémêlables. Guillon fait ainsi la remarque que la distinction qui parcourt la philosophie occidentale depuis Kant entre connaissance sensible et connaissance intelligible n'a guère de sens dans la

⁶⁸ E. GUILLON, *Les Philosophies bouddhistes*, Paris, PUF, 1995, p. 66.

⁶⁹ « form is no other than emptiness, emptiness no other than form. Form is emptiness, emptiness is form. And it is the same for sensation, perception, conception, and consciousness. » : N. WADDELL, *Zen words for the Heart : Hakuin's commentary on the Heart Sutra*, Shambhala, London, 1996, p. 27.

pensée bouddhique qui ne sait pas distinguer les deux⁷⁰. Le rêve, par exemple, montre que ce type de frontière est illusoire, qui procure une sensation qui n'est pas passée par les sens mais qui est fabriquée par le mental. Le maître zen Hakuin dans le commentaire du passage du Sutra du Cœur cité plus haut⁷¹, en comparant les formes et les représentations mentales aux formes colorées que l'on voit après que l'on se soit frotté les yeux, jette avec humour un doute plus large encore sur toute tentative de rendre raison de l'esprit humain et de ses opérations. L'apparition de ces formes colorées procèdent-elles du sensible ou de l'intelligible ? Elles sont la connaissance de quoi au juste ? Le bouddhisme, lorsqu'il est fidèle à lui-même, ne sait que s'interroger sur les rapports entre les représentations. Quant il s'agit de statuer sur leur source il est comme Hylas demandant à Philonous (*alias* Berkeley) : « quelle différence y a-t-il entre les choses réelles et les chimères forgées par l'imagination ou les visions d'un rêve, puisqu'elles sont toutes également dans l'esprit ?⁷² »

La représentation ne prend forme dans la conscience que relativement à d'autres représentations. La formation des mots ou des concepts est une généralisation à partir de représentations particulières compte tenu de leur ressemblance. Mais qu'est-ce que la ressemblance de faits particuliers sinon l'exclusion de tout ce qui n'est pas ressemblant ? Un mot ou un concept est donc constitué d'une série de négations. La valeur du langage est donc tout simplement négative. On ne sait dire que ceci n'est pas cela. On ne sait que mettre en rapport ceci avec cela. La pensée ne sait donc produire que du relatif. Cela vaut pour l'appréhension du monde que l'on considère extérieur à soi, cela vaut également pour ce que l'on nomme la vie intérieure. Pour les *Mādhyamika* la connaissance est irréaliste parce que relative⁷³.

Ce qui vient d'être dit du haut et du bas, de la droite et de la gauche peut l'être tout pareillement, écrit donc Abe, du bien et du mal, du vrai et du faux, de la beauté et de la laideur. Il n'est pas sans ignorer qu'une telle déclaration peut se voir donner une fin de non-recevoir dans la quasi-totalité des cultures du monde. Nombre de philosophies et de religions parlent par exemple du « bien absolu ». Si haut et bas, froid

⁷⁰ E. GUILLON, *Les Philosophies bouddhistes*, op. cit., p. 68.

⁷¹ N. WADDELL, op.cit., p. 33.

⁷² G. BERKELEY, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, Paris, GF, 1999, p. 235.

⁷³ E. GUILLON, op. cit., p. 68.

et chaud renvoient à des dimensions physiques, bien et mal, vrai et faux, beau et laid caractérisent une dimension existentielle qui est celle des valeurs. Ces dernières ne sont pas simplement factuelles, désignant comment les choses *sont*, mais ont une dimension axiologique, elles expriment le plus souvent comment les choses *devraient être*. Dès l'instant où l'on fait d'une certaine conception du bien un étalon pour l'éthique on entre alors dans une réification, une absolutisation de cette conception du bien comme Bien. Nâgârjuna et les Mâdhyamika vont insister sur ce qu'il n'en est pas différemment du bien et du mal de ce qu'il en est du froid et du chaud, c'est-à-dire des notions relatives les unes aux autres. Abe exprime ainsi que pour Nâgârjuna distinguer le bien du mal n'est qu'un jeu de langage sans rapport avec le réel, tous les jugements de valeur sont d'irrélles constructions de l'intellect⁷⁴.

Nâgârjuna emploie le mot *vikalpa* pour désigner l'intellect, la faculté de penser qui analyse et discrimine. Pour lui, *vikalpa* est la source de la souffrance humaine parce que les hommes s'y attachent et en viennent à croire que les formes que prend la pensée sont réelles. Or la critique du langage opérée par les Mâdhyamika montre l'irréalité, au sens de relativité, d'absence d'être-propre, des choses ou des valeurs exprimées par des concepts. Réaliser *sûnyatâ* est se libérer de *vikalpa*. Se défaire de la pensée discriminante, dualiste, s'éveiller à la vacuité, ce qu'est le réel, est s'émanciper de la souffrance. Abe cite trois versets au chapitre 18 du *Madhyamakakârikâ*. Dans le premier Bugault traduit le sanscrit *klesa* par « passions », il faut l'entendre au sens premier de « souffrance », quelque chose qui tourmente, Abe traduit par l'anglais « *pain* ». « Quand les actes et les passions sont abolis, c'est la délivrance. Actes et passions proviennent des imaginations. Celles-ci de la pensée discursive, laquelle s'arrête dans la vacuité. (18, 5) » Là où Bugault traduit *prapañca* par « imagination », Abe dit « *phenomenal extention* » avec le sens de la pensée discursive et pointe le règne de la discrimination qui est une production de la pensée et du langage. Ainsi, la pensée discursive produit des imaginations, « prolifération sans fin des mots et des choses⁷⁵ », qui induisent agir et souffrance. Inverser le processus, réaliser la vacuité, est une délivrance : « Quand la pensée intentionnelle cesse de se mouvoir en quête d'un aliment, la chose sur laquelle on cherche à mettre un nom cesse aussi. La vraie nature des choses

⁷⁴ « In short, all value judgments are, after all, unreal human conceptual constructions. » : ZC, p. 45.

⁷⁵ Commentaire de Bugault sur la notion de *prapañca* au verset 18,5, *op.cit.*, p. 231.

est sans production, sans destruction, comme le *nirvâna*. (18, 7) » C'est pourquoi la vacuité est : « Intransmissible par et à autrui, paisible, hors discours, hors concept, sans diversité : autant de façons d'indiquer ce qu'il en est vraiment. (18, 9) » Le *nirvâna* est la vraie nature des choses qui est la vacuité. Si « paisible, hors discours, hors concept, sans diversité » sont « *autant de façons* d'indiquer ce qu'il en est vraiment » c'est qu'ils ne le disent pas directement, ces mots ne peuvent dire la vraie nature des choses, ils sont un enseignement indirect, métaphorique, ils sont une approche en termes de vérité mondaine⁷⁶.

Cette dernière stance de Nâgârjuna résonne en écho dans le zen tout particulièrement car c'est dans cette école, plus que toute autre, qu'est clairement signifié non seulement le caractère indicible de l'Eveil mais aussi que l'accès à l'Eveil s'effectue en dehors du discours. L'épisode fondateur du zen, sans doute légendaire, se situe au mont des Vautours : un homme a déposé au pied du Bouddha un bouquet de fleurs, ce dernier les montre à l'assemblée en souriant, un seul parmi les disciples, Mahâkâsyapa, répond au sourire du Bouddha. Sans qu'aucune parole ne fût prononcée Mahâkâsyapa avait tout compris. L'Eveil dans le zen ne s'acquière pas au terme d'une transmission, il est une expérience personnelle, il est du domaine de l'existentiel – Masao Abe emploie souvent ce mot – non du cognitif. Abe en vient ainsi à dire que le processus de la connaissance reposant sur le langage est une « perversion⁷⁷ », la pensée humaine est une « fiction ». Il est donc nécessaire de « rétrograder⁷⁸ » depuis l'attachement à la pensée et au jugement vers le domaine de l'intuition non-discursive. Abe introduit ici le terme d'« intuition » comme accès à la vacuité, qu'il nomme ici *nirvâna*. Dans cet accès, il y a émancipation de la souffrance causée par l'attachement aux productions du mental qui sont autant de fictions. C'est bien pourquoi, insiste Abe, la vacuité n'est pas seulement une notion philosophique mais possède une valeur sotériologique⁷⁹.

On a vu précédemment la façon dont les concepts en viennent à « prendre chair » et de relatifs qu'ils sont les uns aux autres en viennent à être réifiés, hypostasiés et comme absolutisés. Ceci dans le domaine des choses comme dans celui des valeurs.

⁷⁶ Commentaire de Bugault au verset 18,9, *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence, op.cit.*, p. 234-235.

⁷⁷ « perversion » : ZC, p. 45.

⁷⁸ « retrogress » : ZC, p. 45.

⁷⁹ ZC, p. 46.

La libération qu'offre le mahâyâna est de se défaire de ces réifications qui sont comme autant d'idoles qui empêchent de réaliser la vacuité. Au-delà des réifications de moindre importance déjà envisagées, telles petit et grand, chaud et froid, il y a tout le panthéon d'entités métaphysiques des cultures religieuses et philosophiques : l'espace, le temps, le mouvement, la causalité, etc... Toute l'entreprise des Mâdhyamika est de les dés-absolutiser et de prendre conscience de leur caractère relatif, donc vide.

Vacuité de la vacuité

Le lecteur doit se demander comment une entreprise consistant en une critique du langage et de la pensée peut s'exprimer philosophiquement. Cette critique porte un jugement sur la pensée comme système dont les éléments sont relatifs les uns aux autres, comment pourraient-ils dire ce qu'ils sont en tant que système ? La démarche de Masao Abe témoigne d'un paradoxe apparent : dire avec des mots que les mots égarent ceux qui les utilisent. Pour être valide, le point de vue de cette critique devrait se situer en dehors du système, regarder la pensée par autre chose qu'elle-même. Celui qui agirait ainsi userait d'un métalangage pour parler du langage. Aussi, comme le fait remarquer Bugault, la pensée de Nâgârjuna qui se développe dans le *Traité du Milieu* tient du métatexte, du métalangage, mais du métalangage au sens large⁸⁰. S'il était métalangage au sens strict il serait constitué d'un outil d'analyse d'un autre ordre, par exemple relevant des sciences cognitives, c'est pour cela que Bugault précise qu'il est métalangage *dans un sens large*, parce qu'il n'est pas ici question de sortir de l'ordre du langage. Pour autant, la démarche d'Abe et des Mâdhyamika cherche à échapper à l'obligation de se situer par rapport aux concepts, ne serait-ce que par rapport à quelques-uns, ne serait-ce qu'un seul. Il s'agira donc de se tenir là où il n'y a nulle part où se tenir, là où il n'y a aucun concept sur lequel s'appuyer. Il s'agit donc de l'intérieur du système formé par les mots, voir leur effondrement dans la prise de conscience qu'ils ne désignent rien de réel mais se renvoient les uns aux autres dans un vaste jeu de relations. Le point de vue du métalangage qui dit la vacuité n'est donc pas extérieur aux mots et aux choses, il n'est pas exactement à l'intérieur non plus car il pourrait alors se

⁸⁰ G. BUGAULT, *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence*, op.cit., p. 15.

traduire dans un concept. Ce métalangage est métalangage parce qu'il signifie l'extinction de tous les points de vues. La dialectique nâgârjunienne est purement négative, on l'a vu, c'est en cela qu'elle est métalangage, elle se contente d'assister à l'effondrement de toute pensée discursive. Elle n'affirme rien mais elle conduit à réaliser la relativité de toutes choses, c'est-à-dire l'universelle vacuité.

C'est bien pour cela que « vacuité » n'est pas un concept. Ce mot ne désigne rien, sinon l'interrelation de tous les concepts qui, quand cette interrelation devient manifeste, s'évanouissent en tant que concepts. Le danger serait d'hypostasier ce mot de « vacuité », d'en faire la clé métaphysique d'un système qui convergerait vers lui. Nâgârjuna met ainsi en garde son lecteur : « La vacuité, mal comprise, perd l'homme à l'intelligence courte, comme un serpent mal saisi ou une formule magique mal appliquée. (24, 11) » La dialectique nâgârjunienne de la vacuité peut prendre au piège celui qui la saisit mal et en fin de compte se retourner à la fois contre l'intention de l'auteur qui vise la délivrance de celui qui le lit et, bien-sûr, contre le lecteur lui-même. Dans la première image que donne Nâgârjuna, son lecteur est invité à se saisir du serpent qui saisi correctement, non seulement ne peut mordre, mais duquel on peut tirer le venin pour fabriquer l'anti-venin. Pour s'affranchir du serpent il ne faut donc pas le fuir mais le bien saisir. Bugault, qui se fait l'écho du commentaire de Chandrakîrti, commentateur de Nâgârjuna au VI^e siècle, pointe les deux écueils d'une mauvaise saisie de la notion de vacuité : d'une part le nihilisme pour celui qui la confond avec le néant, d'autre part retomber dans l'erreur qu'elle veut dissiper et qui consiste à faire d'elle la « quintessence de la réalité⁸¹ », autrement dit d'en faire un principe métaphysique. C'est pourquoi Abe parle de la « *vacuité de la vacuité*⁸² ». Le concept de vacuité doit lui-même être vidé de tout contenu, ou mieux il implique obligatoirement l'évacuation de lui-même, c'est ce que veut dire Abe en disant : « *self-emptying of emptiness* », ce faisant il cesse d'être concept.

Abe résume ainsi le chemin parcouru jusqu'ici : (1) pour atteindre la réalité ultime le bouddhisme questionne toute réification de concepts qui ne sont que des fabrications de l'esprit humain, il invite au contraire à réaliser la relativité de toute entité à laquelle on donne un statut métaphysique. (2) La réalité ultime n'est donc pas dans le

⁸¹ Commentaire de Bugault au verset 24,11, *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence, op.cit.*, p. 309.

⁸² « *self-emptying of emptiness* » : ZC, p. 48.

bouddhisme une quelconque entité métaphysique (Dieu, l'Être, la Substance...) mais vacuité, absence d'invariants, absence d'êtres qui existeraient en soi. (3) La réalité ultime comme vacuité, pour être bien comprise, doit voir s'effacer le concept même de vacuité, qui n'en est fondamentalement pas un, la vacuité ne peut être saisie, elle est une réalité « dynamique⁸³ ».

Vacuité et coproduction conditionnée

« Vacuité » n'est pas une entité métaphysique, elle n'est pas rien non plus, elle est donc une désignation d'une réalité dynamique, nous dit Abe, qui est le jeu d'interrelation des phénomènes dans la conscience humaine. Elle est une désignation, une *désignation métaphorique* écrit Nâgârjuna : « C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu. (24, 18) » Le bouddhisme utilise cette notion clé pour désigner la venue à l'existence des phénomènes, leur production. Elle recèle un danger de compréhension dans ce qu'elle emploie la notion de causalité. Bugault commente d'ailleurs ce verset en indiquant qu'il signifie que tous les êtres résultent d'un concours de « causes et de conditions⁸⁴ », c'est-à-dire que leur nature est composite, ils n'ont pas de nature propre, ils sont donc vides. L'utilisation du mot « cause » n'est pas sans poser problème car il suggérerait qu'il existe, au sens métaphysique, quelque chose comme la causalité. Ce que nient explicitement Nâgârjuna et Abe.

Pour traduire le sanscrit « *pratîtya-samutpâda* » Abe ne dit pas, comme Bugault, « coproduction conditionnée », mais « *dependent co-origination* ». Il souligne ainsi que ce terme sanscrit vise la dépendance des phénomènes entre eux et évite de parler de « conditionnement » et de « production » qui pourrait faire croire qu'il s'agit du principe de raison suffisante, de la causalité. Abe rappelle que ce terme s'est maintenu depuis les commencements du bouddhisme jusqu'aux Mâdhyamika bien que le

⁸³ ZC, p. 49.

⁸⁴ Commentaire de Bugault au verset 24,18, *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence, op.cit.*, p. 311.

bouddhisme du sud, le hinâyâna, en ait perdu le sens premier⁸⁵. Bien que le terme puisse suggérer une relation de cause à effet, Nâgârjuna ne signifie pas par lui un rapport entre une cause existant par elle-même et un effet existant lui-même, explique Abe. Il cite Nâgârjuna : « il n’y a aucun *dharma* indépendant en son origine, aucun *dharma* qui existe qui ne soit vide⁸⁶ ». Tout à la fois le *dharma* appelé « cause » que celui appelé « effet » sont dépourvus d’existence propre, ils ne peuvent donc être liés entre eux par une relation de cause à effet. Abe revient sur l’exemple du feu et du combustible. Nous disons couramment que le combustible est la cause du feu, ou que le feu est l’effet du combustible, mais lequel est le premier ? Si l’on dit que le feu est le premier alors il peut y avoir du feu sans combustible, ce qui est absurde. Si l’on dit que le combustible est premier alors on est confronté à une autre absurdité qui consiste à identifier du combustible comme combustible sans l’avoir jamais vu brûler, donc sans savoir qu’il est combustible. Si l’on dit qu’ils apparaissent simultanément alors tous les combustibles devraient être simultanément en feu, ce que l’expérience contredit. « Feu » et « combustible » sont vides d’existence-propre et ne sont donc, à strictement parler, reliés par aucune causalité mais apparaissent en dépendance l’un de l’autre. Réaliser qu’ils apparaissent en dépendance l’un de l’autre c’est réaliser la vacuité⁸⁷. Abe cite à nouveau le *Madhyamakakârikâ* de Nâgârjuna : « Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d’autre chose, ni des deux à la fois, ni sans cause. (1, 1) » Immédiatement après, il précise bien que la non-existence de la causalité au plan métaphysique n’impliquait pas qu’au plan empirique il y ait bien ce qu’il appelle une « origination⁸⁸ » des phénomènes. Le feu a bien son origine dans le combustible, mais l’inverse est vrai tout pareillement : le combustible a son origine dans le feu. Il est toujours question ici de « *dependent co-origination* », de *pratîtya-samutpâda*.

Abe, en voulant lever certaines ambiguïtés liées à *pratîtya-samutpâda*, traite de l’inexistence d’une entité métaphysique nommée « causalité ». Nâgârjuna, les Mâdhyamika et les maîtres zen quand ils s’expriment philosophiquement sont engagés

⁸⁵ ZC, p. 50. Le hinâyâna l’utilise dans le sens restreint du conditionnement d’une future naissance dans le cadre de la doctrine de la transmigration. Le mahâyâna vise par ce terme le conditionnement de tous les phénomènes quels qu’ils soient.

⁸⁶ Verset 24,18 d’après la traduction d’Abe, ZC, p. 50 : « there is no *dharma* whatever originating independently, no *dharma* whatever exists which is not empty ». Les *dharma* sont ici les éléments constitutifs des phénomènes, qu’ils soient considérés comme matériels ou psychiques.

⁸⁷ ZC, p. 50.

⁸⁸ « originating, originate », ZC, p. 51.

dans le dévoilement de l'inexistence de toute entité métaphysique, dont les principales d'entres-elles que sont le temps et l'espace. Abe n'en traite pas ici. La question du temps sera envisagée à la fin du texte augmenté de la conférence *Kénose et vacuité*, il sera commenté au chapitre suivant. Il suffit d'en dire ici que la même démarche est adoptée qui vise à prendre conscience de la construction par le mental du temps ou de l'espace autour de ces entités durcies que deviennent les mots. Le passé n'a d'existence que relativement au présent et à l'avenir, de même l'avenir n'est dit avenir que relativement à ce que l'on nomme présent et passé, etc. Passé, présent et avenir ne sont que des constructions mentales relatives les unes aux autres, elles n'ont pas d'existences individuelles propres. De même l'espace est construit par des termes ou des perceptions relatives les unes aux autres : le haut et le bas, etc.

Les deux vérités

Ce qui est dit de la vacuité exprime une vérité au plan métaphysique qui ne rend pas nulles les vérités courantes sur le plan de l'expérience. On allume toujours du feu à partir de combustible. Pour autant, les vérités courantes s'effondrent dans l'analyse philosophique⁸⁹, telle est la démonstration d'Abe et des Mādhyamika. Il n'en reste pas moins que les vérités courantes sont bien le cadre opératoire de l'expérience des hommes et qu'elles sont, à ce titre, valides et indépassables. Il illustre son propos par une image qui contient la coexistence de deux vérités, il ne s'agit pas ici du rapport entre vacuité et expérience, on reste sur le plan de l'expérience, il s'agit bien d'une image ou d'une métaphore : nous voyons le soleil se lever le matin or l'astronome sait que dans le système solaire le soleil est une étoile fixe, c'est la terre qui tourne sur elle-même en réalité. Il y a existence simultanée de deux vérités : nous voyons le soleil se lever tout en sachant qu'il ne se « lève » pas, qu'il est fixe. Les Mādhyamika vont, de la même façon, parler de deux niveaux de vérité, l'une qu'ils nomment conventionnelle et l'autre ultime. Conventionnellement, les objets existent, ultimement, ils sont vides. Nâgârjuna écrit ainsi : « C'est en prenant appui sur deux vérités que les Budha

⁸⁹ « they cannot stand philosophical scrutiny », ZC, p. 51.

enseignent la Loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime. (24, 8) »

Masao Abe choisit cet endroit pour aborder un point pour lequel il peut apparaître malaisé de dire s'il continue à donner la main à Nâgârjuna et aux Mâdhyamika. Abe avance que la doctrine de la transmigration de vie en vie est de l'ordre de la vérité conventionnelle⁹⁰. En effet, elle repose entre autre sur la notion de causalité et sur des phénomènes composés que sont les agrégats (*skandhas*) qui forment le moi empirique, on est dans l'ordre du conditionné. Il écrit ensuite que du point de vue de la vérité ultime la transmigration est souffrance basée sur l'ignorance⁹¹. L'emploi de ce mot « ignorance » est problématique à interpréter. S'il fait référence à « *avidyâ* », l'ignorance qui est le premier maillon dans cycle d'une vie à une autre dans l'explication classique de la doctrine de la transmigration, alors il semble étonnamment être resté au niveau de la vérité conventionnelle. S'il exprime une vérité de sens ultime alors il emploie « ignorance » à un autre niveau qui sera simplement le contraire de l'Eveil de la manière selon laquelle les Mâdhyamika l'entendent. Comme dans le texte que nous lisons, Abe s'est constamment référé à Nâgârjuna, sans jamais s'en distancier, nous comprenons donc Abe dans cette perspective. Pour le mahâyâna, écrit Philippe Cornu, l'ignorance est tout simplement responsable de l'incompréhension de la vacuité des phénomènes, elle consiste à prendre la réalité conventionnelle pour la réalité absolue, ce qui conduit à ce que Cornu nomme « l'ignorance imaginaire ou conceptuelle qui consiste à construire une réalité illusoire à partir de cette incompréhension de la réalité absolue.⁹² » Inversement, celui qui s'éveille, qui accède à la vacuité, porte un regard égal et apaisé sur toute pensée, sur tout contenu de sa conscience, sur toute vérité conventionnelle quelle qu'elle soit, dont celle de la transmigration le cas échéant. Hakuin invite à cette méditation par ces vers :

Quand vous passez le test de l'esprit et de la vacuité
Vos *skandhas* et éléments deviennent instantanément cendre ;
Les cieux et les enfers ne sont plus que de vieux bibelos brisés ;
Les mondes du Bouddha et ceux du démon sont soufflés dans l'oubli.⁹³

⁹⁰ ZC, p. 51.

⁹¹ « ignorance », ZC, p. 51.

⁹² P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, « Avidyâ », Paris, Seuil, 2001, p. 66.

⁹³ « When you pass the test of mind and emptiness / Your *skandhas* and elements become instant ash ; / Heavens and hells are broken-down old furniture ; / Buddha worlds and demon realms are blasted to oblivion. » : N. WADDELL, *Zen words for the Heart : Hakuin's commentary on the Heart Sutra*, op.cit., p.

En conclusion de son commentaire du chapitre 16 du *Madhyamakakârikâ* de Nâgârjuna consacré à la délivrance, Bugault se fait l'écho de cet autre commentateur que fut Chandrakîrti qui fait référence à un récit dans le sûtra *La Soumission de Mâra* :

Mâra le Malin nous fait croire au moi qui désire, jouit, souffre, etc. Prié par Suyâma, fils des dieux, de délivrer un homme attaché, Manjusrî le Juvénile *transpose* la situation et donne un enseignement de sens ultime. Ce sont nos méprises qui nous attachent : notamment prendre pour permanent ce qui est impermanent, pour bien-être ce qui est mal-être, pour pur ce qui est impur, pour soi ce qui n'est pas soi. Prendre conscience de nos méprises c'est cela la délivrance. Elle ne consiste pas dans un évènement du monde objectif, elle est affaire de lucidité, d'éveil. Personne n'est lié, personne n'est libéré. Car lorsque la compréhension est parfaite son objet s'évanouit.⁹⁴

La délivrance de la transmigration n'advient pas au terme d'un processus itératif de vie en vie (explication conventionnelle), elle n'est pas un « évènement du monde objectif », pour reprendre l'explication de Bugault, elle est question de lucidité, « lorsque la compréhension est parfaite son objet s'évanouit ».

Le samsâra est le nirvâna

Abe aborde enfin le dernier aspect de cette compréhension des deux vérités, déjà préfigurée dans la discussion précédente, qui consiste à dire que le *samsâra* est le *nirvâna*⁹⁵. Le *samsâra* correspond à l'ordre de la vérité conventionnelle, le *nirvâna* à celui de la vérité ultime : « Ce qui est considéré comme 'dépendant de' ou 'conditionné par' est le va-et-vient du monde [le *samsâra*], cela même, hors conditions, hors dépendance, est enseigné comme étant le *nirvâna*. (25, 9) » Nâgârjuna reformule à nouveau en deux stances célèbres du *Madhyamakakârikâ* : « Il n'y a aucune différence entre le *samsâra* et le *nirvâna*. Il n'y a aucune différence entre le *nirvâna* et le *samsâra*. (25, 19) Ce qui délimite le *nirvâna* délimite le *samsâra*. On ne peut trouver entre les

71. On sait que dans le bouddhisme hinâyâna et pour certains mahâyânistes les skandhas sont les éléments qui composent le moi empirique, ils changent d'instant en instants et sont définitivement dispersés pour celui qui 'entre' en nirvanâ au terme d'une vie morale et d'ascèse. Pour le maître zen Hakuin, celui qui réalise la vacuité voit *dans l'instant* s'évanouir ses objets de désir et de crainte.

⁹⁴ G. BUGAULT, *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence, op.cit.*, p. 204-205. (je souligne)

⁹⁵ ZC, p. 52.

deux fût-ce le plus subtil intervalle. (25, 20) » S'il en donne l'essentiel de l'idée Abe n'a pas cité les versets cruciaux de Nâgârjuna que nous citons et il ne développe pas plus avant une explication de ce que le *samsâra* est le *nirvâna*. Guy Bugault en écrit quelques lignes lumineuses que nous allons rappeler.

Si le *samsâra* correspond à l'ordre de la vérité conventionnelle et le *nirvâna* à celui de la vérité ultime, comment peuvent-ils être identiques ? Il a été vu que la dialectique nâgârjunienne de la vacuité dissout les catégories d'être et de non-être, or dans le bouddhisme hinâyâna, sur fond duquel le mahâyâna précise ses définitions et sa compréhension de ce qu'a été l'éveil du Bouddha, *samsâra* est du domaine du conditionné et *nirvâna* se définit comme inconditionné, le *nirvâna* se définit comme de nature différente, transcendante au *samsâra*. Le hinâyâna parle alors d'extinction (du *samsâra*). Les Mâdhyamika défendent une conception du *nirvâna* qui n'est pas un inconditionné mais un éveil à la compréhension juste du conditionné. Il n'y a pas dualité de nature mais distinction entre ce qui est (*samsâra* est donc un concept appartenant au champ de l'ontologie) et la compréhension juste de ce qui est (*nirvâna* est un concept appartenant d'abord à l'épistémologie). Bien évidemment, ce savoir ou cette vue n'échappe pas au réel, en ce sens il concerne aussi l'ontologie, mais il ne signifie pas une distinction de nature. Abe précise ainsi : « *Samsâra* comme-il-est est *Nirvâna*.⁹⁶ » Bugault attire l'attention du lecteur du *Madhyamakakârikâ* sur ce que le « est » de la formule de Nâgârjuna « le *samsâra* est le *nirvâna* » doit se comprendre « n'est pas autre que ». Bugault l'exprime de cette façon :

Maints interprètes contemporains, du fait que *samsâra* et *nirvâna* ne sont pas différents, ont conclu *ipso facto* qu'ils sont identiques. En réalité Nâgârjuna est plus subtil, il s'exprime sur un mode semi-négatif : n'est pas autre que. On ne peut pas dire qu'ils sont un, on ne peut pas dire qu'ils sont deux, comprenons deux entités (*dve dravye*). Dans le premier cas, s'ils étaient identiques, que deviendrait la voie bouddhique ? Dans le deuxième cas, le *nirvâna* serait un au-delà du *samsâra*, donc une survie ou une réalité transcendante, ce qu'il n'est pas. L'adversaire [le contradicteur de Nâgârjuna], en effet, réifie à son insu transmigration et extinction. Or montrez-moi la transmigration, c'est un flux (*bhava*, non pas *bhâva*). Le *samsâra* « n'est qu'un nom », *samjnâmâtrakam eva*, remarque Candrakîrti (Pr. 221,2). Montrez-moi l'extinction : inmontrable par définition.⁹⁷

En commentaire de la stance 25, 9 du *Madhyamakakârikâ* citée plus haut Guy Bugault précise encore cette distinction au sein même de l'identité du *samsâra* et du *nirvâna* :

⁹⁶ « *Samsâra* as-it-is is *Nirvâna* » : ZC, p. 52.

⁹⁷ G. BUGAULT, *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence, op.cit.*, p. 333.

« Transmigration et extinction, *samsâra* et *nirvâna* ne sont pas deux choses à part. Leur distinction est d'ordre épistémologique et sotériologique, ce n'est pas une dichotomie ontologique. C'est moins le spectacle que le regard qui change, y compris celui qu'on porte sur soi-même. Le *nirvâna* sur terre est une expérience, un certain mode d'appréhension (ou de non-appréhension) du vécu.⁹⁸ »

2. KENOSE ET VACUITE : ASPECTS PRATIQUES

Dans le texte de la conférence de 1984,⁹⁹ les données relatives au bouddhisme sont peu développées voire laconiques. Conscient de cette insuffisance, la version augmentée qui est éditée en 1990 et rééditée en 1995 avec les actes de deux autres colloques sur ces mêmes thèmes¹⁰⁰ comportera d'amples ajouts sur la façon dont Abe s'inscrit dans la tradition bouddhique qu'il veut voir rapprochée de la kénose du Christ dans l'hymne au Philippiens, notamment quant à la façon dont la vie concrète s'organise au regard de l'insaisissable vacuité. On s'intéresse désormais ici aux côtés pratiques et donc personnels de la doctrine de la vacuité telle que la déploie Abe, notamment la façon dont il conçoit les aspects concrets de l'Eveil, de la raison et de la liberté humaine, de l'éthique, et la synthèse qu'il fait de tout ceci dans une première esquisse d'une conception du moi.

L'aspect « sotériologique » de la vacuité

Au commencement de la partie consacrée au bouddhisme dans la version augmentée, intitulée *Dynamic Sunyata*, Abe résume une partie du propos du premier chapitre : la vacuité n'est pas « *self-affirmative* », elle n'est pas une substance ni même un objet, elle est « *self-negative*¹⁰¹ », elle désigne que tout est vide y compris elle-même, la vacuité est vide d'elle-même, elle n'est même pas un concept. Elle ne peut donc être

⁹⁸ *Ibid.*, p. 327.

⁹⁹ BE, p. 5-25.

¹⁰⁰ DE, p. 25-90 ou EG, p. 3-65.

¹⁰¹ DE, p. 51.

comprise comme étant en dehors de notre propre existence, ni quelque part à l'intérieur, elle n'est ni transcendante ni immanente. Il illustre ceci par le thème central du *Sûtra du Cœur* que l'on a déjà cité en se référant à Hakuin : « Forme est vacuité et vacuité est forme ; vacuité ne diffère pas de forme ; forme ne diffère pas de vacuité ; ce qui est forme, cela est vacuité ; ce qui est vacuité, cela est forme.¹⁰² » Si le *sûtra* le répète, c'est qu'il faut tenir ensemble tout à la fois « forme est vacuité » et « vacuité est forme ». Les formes qui apparaissent à la conscience sont vides parce que non-substantielles, ainsi la vacuité ne désigne pas rien mais bien les formes. Le réalité qui est signifiée n'est donc pas statique, il n'y a pas simple identité entre forme et vacuité de telle sorte que l'on puisse avoir dans telle forme la vacuité sous les yeux. Il s'agit d'une identité dynamique qui ne peut être comprise que comme « non-objectifiable¹⁰³ ». La réalisation de *sûnyatâ* implique que les formes se vident sans cesse et que la vacuité prenne « librement¹⁰⁴ » forme sans cesse. Abe insiste à nouveau sur ce que la vacuité n'est pas hors de nous, pas plus que dans un temps au-delà de notre existence présente. « Nous sommes *Sûnyatâ* en chaque instant de nos vies.¹⁰⁵ » *Sûnyatâ* est donc le vrai moi, et le vrai moi n'est rien d'autre que vacuité. C'est pourquoi l'identité dynamique du moi et de la vacuité ne peut être réalisée que dans le présent, ici et maintenant. Cette identité dynamique du moi et de la vacuité constitue son aspect sotériologique. On en a déjà parlé en termes d'« Eveil », Abe en développe ici cinq aspects.

Premièrement, du point de vue de la vérité ultime, de la vacuité, indépendamment de distinctions telles que le moi et l'autre, l'homme et la nature, l'homme et le divin, tout doit être réalisé *comme cela est* dans son *ainsité* (sanskrit *tathatâ*)¹⁰⁶. Philippe Cornu en précise le sens ainsi : non-soi immuable, objet de la non-méprise et fin de toute recherche, sans signe parce que toutes les formes ou sensations s'y apaisent. Pour les *Mâdhyamika*, *tathatâ* équivaut à *sûnyatâ*, la vacuité, l'absence d'être en soi ou insubstantialité des phénomènes. Cornu cite le *Prassanapadâ*, commentaire du *Madhyamakakârikâ* par Chandrakîrti : « La vraie nature des choses

¹⁰² Selon la traduction d'Abe, DE, p. 51 : « Form is emptiness and the very emptiness is form ; emptiness does not differ from form ; form does not differ from emptiness ; whatever is form, that is emptiness ; whatever is emptiness, that is form. »

¹⁰³ « unobjectifiable and pre-representational » : DE, p. 51.

¹⁰⁴ « freely » : DE, p. 51.

¹⁰⁵ « We are Sunyata in each and every moment of our lives. » : DE, p. 52.

¹⁰⁶ « suchness » : DE, p. 52.

perçues par les hommes aveuglés par l'ignorance, c'est la manière dont elle est perçue par les êtres nobles qui ne les voient pas (...). Donc, la nature propre des choses n'a pas d'existence »¹⁰⁷. Masao Abe précise que la vacuité n'implique pas la perte de l'individualité ou de la multiplicité des choses, ce qui fait que les choses sont distinctes les unes des autres. La vacuité ne s'entend pas comme réduction à un principe moniste tel que *Brahman*, Substance ou Dieu. Les choses sont donc comme elles sont, elles ne sont rien que cela, elles sont « égales¹⁰⁸ » dans le fait d'être ce qu'elles sont.

Le bouddhisme comme le christianisme est concerné par la question du salut, c'est-à-dire, écrit Abe, la délivrance de la souffrance¹⁰⁹. Cependant, au contraire du christianisme qui recherche cette délivrance dans le rapport de l'homme à Dieu, le bouddhisme recherche la délivrance dans la réalisation de l'impermanence et la vacuité de toute chose, articulation entre le *samsarâ* et le *nirvanâ*. Si le christianisme comprend Dieu comme gouverneur et sauveur, le bouddhisme, écrit Abe, n'accepte aucune notion de gouvernance transcendante à l'univers ou d'un sauveur extérieur à chaque homme. Le Bouddha n'est pas un être transcendant, il n'est rien de plus qu'un homme qui s'est éveillé à la vérité, à l'acceptation de ce que les choses étaient ce qu'elles étaient et rien que cela dans la réalisation de leur vacuité. Parmi toutes les choses, il y en a une particulière à la vérité de laquelle l'Eveil conduit et qui est que le moi empirique, le sentiment d'être une personne, n'est justement que ce qu'il est, empirique, non-substantiel.

Deuxièmement, *sûnyatâ* implique ouverture sans frontière et absence de centre. La vacuité est dénuée de tout « centrisme » : égocentrisme, anthropocentrisme, cosmocentrisme ou théocentrisme. De ce fait, il n'y a aucun rapport de subordination, pas de hiérarchie entre les choses dans l'univers. La nature n'est pas plus subordonnée à l'homme que l'homme ne l'est à Bouddha ou à quoi ou à qui que ce soit. De cela résulte la « liberté¹¹⁰ », la complète émancipation de tout lien qui reposerait sur un quelconque centrisme.

¹⁰⁷ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, « tathatâ », *op.cit.*, p. 613-614.

¹⁰⁸ « equal » : DE, p. 53.

¹⁰⁹ DE, p. 53. Le chrétien sera sans doute étonné par cette affirmation car le christianisme comprend le salut comme délivrance du péché, la réduction de ce qui en l'homme ne recherche pas Dieu. Cependant la souffrance est conséquence du péché. Le salut chrétien implique donc aussi délivrance de la souffrance.

¹¹⁰ « freedom » : DE, p. 54.

Abe pense trouver une idée similaire dans un passage de Luther tiré de *La Liberté d'un chrétien* : « Un chrétien est seigneur de tous, parfaitement libre, sujet d'aucun. Un chrétien est un parfait serviteur de tous, sujet de tous.¹¹¹ » S'il lit bien chez Luther une relation réciproque de subordination entre les hommes il ne la trouve pas entre les hommes d'une part et toute autre chose dans l'univers d'autre part, ce dernier point faisant la spécificité du bouddhisme, et qui fait du christianisme un anthropocentrisme. Par ailleurs, cette relation réciproque de subordination entre les hommes chez Luther ne peut se comprendre que dans l'union au Christ et sous le regard de Dieu. Elle implique donc christocentrisme et théocentrisme. Inversement, pour le bouddhisme cette relation réciproque de subordination entre les hommes ne peut prendre effet que dans l'absence de centrisme, dans l'absence à la fois de centre et de frontière en *sûnyatâ*¹¹².

Tandis que la liberté du chrétien prend racine dans la foi en Dieu, la liberté du bouddhiste se réalise dans l'éveil à la non-substantialité et à l'interdépendance de tous les phénomènes. Abe conclut que si l'interprétation de la kénose du Christ qu'il fait, qui implique celle de Dieu lui-même, est juste, alors cette relation réciproque de subordination, tant entre les hommes qu'entre Dieu et les hommes ou entre les hommes et la nature, qu'il voit réalisée par le bouddhisme, se réalise aussi pour le christianisme qui dépasse ainsi le théocentrisme.

Troisièmement, Masao Abe présente une notion similaire à *tathatâ* : *jinen* (japonais, en sanscrit *svayambhu*), qu'il traduit par « les choses comme elles sont » ou « spontanéité¹¹³ ». Il faut l'entendre aussi comme « naturel », non-pas en opposition à ce qui serait l'artifice de l'action de l'homme mais ce qui est avant que l'esprit humain fasse une distinction entre l'homme et les choses du milieu naturel. De ce fait, Abe décrit *jinen* comme étant en deçà de toute forme de volonté : volonté humaine, volonté divine, volonté de puissance au sens nietzschéen. Ce n'est pas un état statique mais de l'ordre du dynamique dans la spontanéité, spontanéité sans contrainte et sans volonté.

¹¹¹ « A Christian is a perfectly free lord of all, subject to none. A Christian is a perfectly dutiful servant of all, subject to all. » : *in* DE, p. 54.

¹¹² DE, p. 54.

¹¹³ « self-so », « so of itself », « things as they are », « spontaneity » : DE, p. 55.

La kénose de Dieu doit ainsi être comprise comme auto-négation de sa propre volonté, comme spontanéité.

Quatrièmement, ce ne sont pas simplement l'interdépendance et l'interpénétration de toutes choses qui sont réalisées en *sûnyatâ* mais leur *réversibilité mutuelle*. Ceci est à mettre en rapport avec la relation réciproque de subordination entre toutes choses évoquée ci-dessus. Ceci vaut dans l'ordre de l'espace (ici et là, haut et bas...) mais aussi dans l'ordre du temps (avant et après, commencement et fin...) Ainsi, le temps et l'histoire ne doivent pas être compris comme linéaires et unidirectionnels mais sont réversibles. Chaque moment peut être considéré à la fois comme le commencement et la fin. Pour Abe, l'espace, le temps, mais aussi les jugements de valeurs n'ont aucun caractère fixe : sans rien perdre de leurs différences, ils n'existent que réciproquement. De ce fait, il ne peut y avoir de bien suprême ou de peine éternelle¹¹⁴.

Cette notion de « réversibilité¹¹⁵ » est sans doute difficile à accueillir pour le lecteur occidental, notamment au regard du temps. Comment le temps peut-il être réversible ? Je le comprends ici comme tentative d'éclairage de la notion d'origine en dépendance appliquée au temps, de même qu'il n'y a pas de haut sans bas, il n'y a pas d'hier sans aujourd'hui. On a affaire à une réflexion de l'ordre de la vérité ultime. Au niveau empirique, je ne pense pas qu'Abe suggère, par exemple, que le passé puisse être modifié, ce terme de « réversibilité » n'est donc peut-être pas le mieux choisi.

Cinquièmement, Abe aborde deux termes clés pour l'interprétation de sa pensée qui sont la « sagesse » (sanskrit *prajnâ*) et la « compassion » (*karunâ*). La vacuité est sagesse en tant que l'ainsité et la spontanéité de toute chose est réalisée en termes à la fois d'identité et d'altérité, écrit Abe. Il ne le précise pas mais il s'agit ici encore, je pense, de la mise en application de la doctrine des deux vérités : les phénomènes sont identiques quant à leur mode d'apparaître, dans ce qu'ils sont tous produits en dépendance, mais différents dans leur appréhension courante, ils ont des formes différentes. Cette compréhension qui est celle de l'Eveil, appelée ici « sagesse » est inséparable de la compassion. La vacuité est compassion dans la relation réciproque de

¹¹⁴ DE, p. 55.

¹¹⁵ « reversibility » : DE, p. 55.

subordination entre toutes choses qui conduit à transcender tout jugement moral du point de vue de la vérité ultime¹¹⁶. Par la compassion réalisée en *sūnyatā* même le plus criminel est sauvé, même les passions les plus démoniaques sont transformées en Eveil. De façon insolite il cite Shinran, le fondateur du bouddhisme de la Terre Pure auquel adhérait Abe dans sa jeunesse : « Si même une personne bonne peut renaître dans la Terre Pure, alors combien plus encore une personne mauvaise.¹¹⁷ » Il poursuit avec une citation qu'il présente comme venant du corpus du zen : « Le pratiquant immaculé met trois kalpas (éons) pour entrer en nirvana, tandis que le moine apostat ne tombe pas en enfer.¹¹⁸ » Abe ne dit pas par là que le point de vue moral est formellement à écarter, il a une valeur concrète, il ne doit pas cependant se voir poser comme vérité dernière car alors il obscurcit la vérité ultime qui est que tout se résout en vacuité.

Philippe Cornu définit la sagesse comme : « connaissance directe de la vérité qui mène à la libération. » Par ailleurs : « Dans le Mahâyâna, on considère que la vacuité, *sūnyatā*, est inséparable de *karunā*, la compassion [...] Le signe que *prajñā* se manifeste est précisément le développement de la grande compassion pour tous les êtres plongés dans l'ignorance et la souffrance. Une connaissance vraie et directe de la vacuité sans la manifestation de cette compassion est impossible. Ou plutôt, il ne peut s'agir que d'une connaissance conceptuelle de la vacuité et non de *prajñāpāramitā*. Ce qui place d'emblée *prajñā* au-delà de la simple compréhension intellectuelle.¹¹⁹ »

Prajñā ne se confond pas avec la compréhension intellectuelle, et *karunā* est plutôt étrange dans ce qu'Abe nous en dit, qui fait écho à Jésus quand il dit n'être pas venu pour les justes mais pour les pécheurs. Abe a conscience d'une possible incompréhension et va immédiatement au devant de critiques qu'il connaît bien. Si la réalisation de *jinen*, de ce qui est, qui est vacuité, est en deçà de la capacité critique ou analytique, comment la raison et l'intellect peuvent-ils avoir un rôle à jouer ? Comment articuler le paradigme dominant du monde contemporain : la science qui repose sur la croyance en un principe métaphysique au cœur des choses qu'elle nomme « causalité », et la vacuité, négation de tout principe métaphysique ? Si les jugements de valeur sont

¹¹⁶ DE, p. 56.

¹¹⁷ « Even a good person is born in the Pure Land, how much more so is an evil person. » : in DE, p. 56.

¹¹⁸ « The immaculate practitioner takes three kalpas (aeons) to enter nirvana, whereas this apostate bhikku (monk) does not fall into hell. » : in DE, p. 56.

¹¹⁹ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, « *prajñā* », *op.cit.*, p. 454-455.

en dépendance les uns des autres¹²⁰, comment l'éthique peut-elle avoir une valeur ? Si le passé et le futur s'interpénètrent comment l'histoire est-elle possible ? Comment peut-il y avoir une nouveauté, une direction et pourquoi pas une fin de l'histoire humaine ?

Avant de développer des réponses à ces questions Abe avance deux considérations. La première porte sur ce que la vacuité n'est ni un but ni une fin mais le soubassement sur lequel s'édifie la vie du bouddhiste. La vacuité, pour le dire autrement, n'est pas un principe ou un concept performatif. Ce qui est conçu comme un but, comme quelque chose à saisir, est conçu comme extérieur à soi. Vouloir saisir la vacuité est très exactement la perdre. La seconde considération, qui complète la première, est de revenir à ce que la vacuité est vide d'elle-même, ce qui fait que soi, le monde et toutes les discriminations qu'opère la conscience sont le tout (la vacuité n'est pas quelque chose de distinct). Voir la vacuité est voir chaque chose en son ipséité :

Dans ce que la vacuité se vide d'elle-même elle fait exister toute chose comme elle est et fait agir toute chose comme elle le fait. En d'autres termes, dans ce qu'elle se vide d'elle-même la réalisation de Sūnyatā rétablit un mode de pensée et de jugement de valeur dualiste, sans en être limitée. Sūnyatā ne doit pas être comprise dans sa forme nominale mais dans sa forme verbale, car il s'agit d'une fonction dynamique et créative de vider toute chose et de rendre vivante toute chose.¹²¹

Vacuité et pensée discriminante ne sont donc pas opposées. De plus, tout ce qui vient d'être dit jusque-là ne suggère donc pas une mystique ou que la connaissance vraie de ce qui est comme étant vide pointe vers un au-delà, un ailleurs. La vacuité est tout ce qui est donné aux hommes.

Bouddhisme et raison

Tout au long de l'histoire du bouddhisme, Abe en convient, la raison, l'intellect, la capacité à faire des discriminations entre des objets (sanskrit *vikalpa*) a été regardée comme quelque chose à dépasser dans l'Eveil. Il oppose cette perspective à celle qu'il qualifie d'« occidentale » qui, de la Grèce ancienne à aujourd'hui, regarde l'intellect

¹²⁰ Abe dit : « completely reciprocal and reversible » : DE, p. 56.

¹²¹ « Through its self-emptying it makes everything exist as it is and work as it does. In other words, through its self-emptying the realization of Sunyata reestablishes a dualistic view and value judgment clearly, without being limited by them. Sunyata should not be understood in its nominal form but in its verbal form, for it is a dynamic and creative function of emptying everything and making alive everything. » : DE, p. 57.

comme unique accès à la connaissance vraie. Abe prend le cas de Kant et de Hegel comme exemplaires de la pensée occidentale¹²².

Chez Kant la raison pure théorique procure une connaissance synthétique a priori qui rend la science possible. De par sa conception d'une raison pure théorique Kant donne des fondations à une connaissance empirique du monde phénoménal. Bien que la chose en-soi ne puisse être ultimement connue elle peut être pensée dans les limites de la raison pure. Par ailleurs, Kant démontre philosophiquement la possibilité de connaître par la raison l'existence d'entités métaphysiques telles que la liberté, l'âme humaine et Dieu. Enfin, il existe bien chez Kant communication à la réalité ultime mais dans la morale seulement, encore celle-ci sera gouvernée par la raison.

Hegel pose l'identité de ce qui est et du rationnel. Il semble vouloir réconcilier, par la philosophie, l'homme avec ce qui est, dans la notion de « savoir absolu ». Ce dernier doit voir dépassé l'opposition entre subjectivité et objectivité, rationalité et ce qui est. Le système hégélien fut qualifié de panlogisme et Abe fait remarquer qu'il dénote une supériorité de la rationalité sur ce qui est, de la subjectivité sur l'objectivité, de la forme sur la matière. Hegel avait d'ailleurs appelé son système : « logique subjective ».

Dans un franc contraste, le bouddhisme à travers sa tradition marque une constance défiance envers la raison. Nombre de formes du bouddhisme ne reconnaissent pas dans la raison une capacité à entrer dans la réalité ultime. Bien que la philosophie, en tant qu'exercice de la raison, ne soit aucunement étrangère au bouddhisme, l'histoire de la pensée de l'Inde au Japon en témoigne, celle-ci ne constitue pas la « voie » alors que l'on peut dire que la voie tant de Kant que de Hegel est dans la pensée discursive. De ce fait, Abe en fait le constat, ni la science pure, ni la philosophie pure en ce qu'elle ne serait pas propédeutique pour l'Eveil, ne se sont formées en monde bouddhiste. La préoccupation première du bouddhisme n'est pas l'étude des lois de la nature ou de comprendre la réalité par la spéculation intellectuelle mais pragmatiquement de s'émanciper de la souffrance causée par l'ignorance. L'ignorance commence justement avec les discriminations de la conscience. C'est seulement en dépassant la pensée conceptuelle qu'apparaît ce qui est, ce qui est parfois appelé « nature originelle » de tout

¹²² DE, p. 58.

ce qui est¹²³. L'étude des myriades de formes qui apparaissent à la conscience ne renverra qu'à d'autres myriades de formes. Comme il est souvent dit dans le zen la seule question qui vaille la peine est celle de la vie et de la mort, la voie est le percement du mystère de l'existence.

Dans la mesure où l'éveil à l'ainsité est au-delà de la discrimination, écrit Abe, elle est *nirvikalpa-jnâna* : sagesse non-discriminante. Pourtant, et c'est là un point crucial de l'originalité de la pensée de Masao Abe qui positionne la pensée au centre de toute son épistémologie, cela n'implique pas l'absence de discrimination ou quelque chose comme la non-pensée car « non-pensée » en étant négation de « pensée » serait encore une discrimination. La sagesse non-discriminante est indemne de discriminer entre pensée et non-pensée, discrimination et non-discrimination. Dôgen traduit cela en japonais par « *hishiryô* » qu'Abe traduit par « penser sans penser¹²⁴ ». *Hishiryô* est au-delà de *shiryô*, la pensée, et de *fushiryô*, ne pas penser. Contrairement à *fushiryô*, *hishiryô* n'est pas absence de pensée mais plutôt « pensée primordiale¹²⁵ » en tant qu'elle n'oppose pas pensée et non-pensée. Elle est pensée primordiale aussi en tant qu'étant en-deçà de ce qu'Abe nomme « la scission sujet-objet ». En *hishiryô* il n'y a ni sujet ni objet, ni moi ni non-moi. *Hishiryô* manifeste le « Vrai Moi¹²⁶ ».

Sagesse non-discriminante, penser sans penser, cela est *satori*, éveil au vrai moi. Dans cette sagesse non-discriminante « la pensée et l'être sont identiques.¹²⁷ » L'identité dynamique de la pensée, de l'être et du vrai moi, écrit Abe, n'est possible que parce que la sagesse non-discriminante est une caractéristique de *sûnyatâ*. La sagesse non-discriminante étant sans objet, sans sujet, n'est pas un état psychologique mais advient sans reposer sur l'intellect, sans l'exclure non plus.

La tentation constante du bouddhisme lorsqu'il se perd, Abe soulève le danger¹²⁸, est de rechercher l'Eveil en dehors du champ de la pensée, l'Eveil serait alors encore une fois conçu comme quelque chose de séparé, une chose à saisir ou à laquelle s'attacher, ce qu'il n'est pas. Tant que le caractère « dynamique » de *sûnyatâ* n'est pas réalisé, penser sans penser tend à être compris comme non-pensée, alors que la sagesse

¹²³ DE, p. 59.

¹²⁴ « nonthinking thinking » : DE, p. 59.

¹²⁵ « primordial thinking » : DE, p. 59.

¹²⁶ « True Self » : DE, p. 59.

¹²⁷ « thinking and being are identical » : DE, p. 59.

¹²⁸ DE, p. 60.

non-discriminante englobe tout aussi bien le domaine de la pensée. Abe voit donc là une aire encore à développer pour le bouddhisme contemporain qui doit consister à se réconcilier avec la philosophie, ou avec la parole tout simplement. L'Eveil est éveil à ce qui est, la pensée conceptuelle est, elle n'est donc pas à fuir (pour aller où ?), c'est de l'intérieur d'elle-même que l'Eveil s'effectue. En conclusion, Abe pointe que si le christianisme fondé sur une révélation peut entrer en conflit avec la raison, ce que la philosophie religieuse de Kant ou de Hegel avaient tenté d'exorciser, le bouddhisme est l'expérience d'une réalisation qui ne devrait voir aucun conflit avec la raison.

Liberté et karma

Masao Abe fait remarquer de la même manière que pour la raison, la notion de volonté libre n'a jamais été abordée positivement en monde bouddhiste, tandis que c'est un thème commun dans l'histoire religieuse et de l'histoire de la philosophie en Occident. Il est de l'ordre du sens commun de reconnaître que les hommes ont la capacité d'être à l'origine de leurs actes. C'est d'ailleurs seulement s'il en est ainsi que l'on peut parler de personne ou de sujet. Le plus radical dans sa manière de circonscrire la liberté humaine en Occident fut sans doute Kant, écrit Abe, car il rejette toute théorie morale qui viendrait s'imposer au sujet, il se passe même du commandement de l'amour de la tradition chrétienne. Chez Kant la volonté est libre dans ce qu'elle est transcendante à la réalité phénoménales, elle échappe à l'enchaînement des causes et des effets qui lient les phénomènes non-humains, et trouve son autonomie dans la raison pratique. La volonté libre en l'homme est la cause de ses actes.

Pour autant, remarque Abe, l'héritage chrétien apparaît comme pessimiste face à la volonté libre des hommes – hommes qui sont originellement créés libres, à l'image de Dieu – dans ce que cette liberté est la racine du péché¹²⁹. La tradition chrétienne souligne en revanche la liberté de Dieu dans l'acte créateur et dans tous les actes de Dieu : salut, jugement dernier, etc. De la rencontre des deux volontés libres, humaine et divine, naissent d'inextricables complications théologiques dès que l'on prête attention à ce que Dieu est aussi tout-puissant et omniscient, rappelle également Abe.

¹²⁹ DE, p. 61.

Le bouddhisme appréhende généralement la question de la volonté libre des hommes de façon différente dans ce qu'il en reconnaît à la fois l'existence mais qu'il la définit différemment, ceci se discute autour de la notion de *karma*. *Karma* est quelque chose à dépasser, mais lorsque qu'il est dépassé, cela ne conduit pas à établir une volonté libre au sens de l'omnipotence du Dieu chrétien ou de la raison pratique chez Kant mais conduit à l'Eveil « qui est entièrement au-delà de toute conception de la volonté.¹³⁰ » L'Eveil est réalisation que ce qui est, est comme il est, ainsité, *jinen*, spontanéité, nature originelle, vacuité. L'Eveil constitue la « vraie liberté¹³¹ ».

Abe aborde une série de questions qu'il se propose de résoudre. Comment la notion de volonté libre, en ce qui concerne les hommes, peut-elle être possible en *sûnyatâ* si celle-ci est spontanéité et non volonté ? Comment le problème du mal moral peut-il être considéré du point de vue de la vacuité ? Comment en *sûnyatâ*, spontanéité sans agent, peut-on considérer une déité personnelle de laquelle procèdent les critères ultimes de jugements de valeurs ? Par ailleurs, il clôt immédiatement certains questionnements. La distinction ou l'opposition entre l'homme et la nature (les choses non-humaines) est la résultante de l'anthropocentrisme qui consiste à attacher la notion de liberté à l'homme seulement, elle est donc, selon lui, fondamentalement dépassée par le bouddhisme. La conception de la distinction et de la lutte entre la chair et l'esprit est pour la même raison dépassée (il ne s'agit plus ici d'anthropocentrisme mais de ce que l'on pourrait nommer « spiritocentrisme » au cœur même de l'homme). Le schéma du péché originel dans la désobéissance de l'homme contre la volonté divine ne peut, en tant que théocentrisme, avoir de réalité en *sûnyatâ*¹³².

Pour répondre à ces questions Abe examine la notion de *karma*, qui veut dire « acte » : un acte n'est pas seulement au sens restreint un mouvement du corps, mais à la fois une activité physique et mentale orientée par la volonté libre. Sa définition ne s'écarte en rien de la compréhension occidentale : « Vouloir c'est agir (...) La volition est le passage à l'acte. Réduire (...) la volonté à la simple résolution, c.-à-d. à l'affirmation théorique qu'une chose sera faite, c'est s'en tenir à une abstraction¹³³ ».

¹³⁰ « which is entirely beyond any kind of will » : DE, p. 61.

¹³¹ « real freedom » : DE, p. 61.

¹³² DE, p. 62.

¹³³ T. Ribot, in L.-M. MORFAUX & J. LEFRANC, *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, « Volition », Paris, Armand Colin, 2005, p. 597.

Abe cite un dire du Bouddha : « O bhikkhus, c'est la volition (*cetana*) que je nomme karma. Dans la volonté chacun agit à travers son corps, sa parole et son esprit.¹³⁴ » Ce qui conduit à dire que *karma* est quasi synonyme de volition, activité du mental ou de l'esprit qui, en tant qu'activité mentale, laisse des traces dans les états de consciences successifs (*vijnanâ*). A chaque instant donc, au sein du moi empirique, la volonté libre coexiste avec des traces, des réminiscences des états de conscience passés qui influent sur toute nouvelle volition. C'est pourquoi celle-ci peut être comprise comme n'étant plus totalement libre, voire même conditionnée de façon importante par les actes passés au point de dire que la liberté est quasi éteinte. Le moi empirique est constitué de séries ou d'une collection d'éléments constamment renouvelés au gré de la succession des actes. « En réalité, écrit Abe, il n'y pas d'agent mais l'acte et ses conséquences.¹³⁵ » La volition n'est du reste pas seulement conditionnée par les actes passés seulement, tant d'autres facteurs entrent en jeu qui sont liés à l'environnement, aux circonstances, aux conditions extérieures qui s'exercent dans tout acte particulier de volonté.

La notion de *karma* en est venue à désigner couramment cet aspect de volition conditionnée. C'est oublier trop vite qu'en son origine la volonté et l'acte sont libres et que la notion de *karma* ne peut donc pas être saisie au sens de déterminisme. Ce qui est conditionné fut conditionné librement. Le conditionné du *karma* est donc créé librement en son origine. Abe cite D.T. Suzuki :

Au contraire de la compréhension traditionnel Hindou du karma, la doctrine bouddhiste concernant celui-ci n'est pas déterministe mais conditionnelle et générative. Karma n'est pas un moteur mécanique mais organique. Il croît, s'étend et donne naissance à du nouveau karma. Notre vie présente est le fruit de karma accumulé dans nos existences passées, cependant de façon pratique la doctrine du karma permet en nous toutes sortes de possibilités et d'opportunités de développement.¹³⁶

La référence aux existences passées n'est pas directement à comprendre au sens où par existence on désigne par convention sociale une identité civile qui s'étire entre ce que l'on nomme couramment la naissance d'une personne et sa mort. Il n'y a pas de

¹³⁴ « O bhikkhus, it is volition (*cetana*) that I call karma. Having willed, one acts through body, speech and mind. » : *in* DE, p. 62. *Bhikkhus* : moines bouddhistes, littéralement « mendiants ».

¹³⁵ « In reality there is no agent but the act and its consequences. » : DE, p. 63.

¹³⁶ « Unlike the traditional Hindu view of karma the Buddhist doctrine of karma is not deterministic, but conditional and generative. Karma is not a mechanical but organic power. It grows, expands and even gives birth to a new karma. Our present life is the result of the karma accumulated in our previous existence, and yet in our practical life the doctrine of karma allows in us all kinds of possibilities and all chances of development. » : *Outlines of Mahayana Buddhism*, New York, Schochen Books, 1963, p. 198, *in* DE, p. 63.

permanence du moi pour le bouddhisme, chaque existence est nouvelle d'instant en instant, ce qu'Abe explique à nouveau dans le texte que nous lisons et qu'il redira un peu plus loin en disant qu'il y a vie et mort à chaque instant¹³⁷. Nous avons déjà entrevu cette question au chapitre précédent concernant la pensée d'Abe. Je considère qu'il s'appuie sur cette citation de Suzuki en ayant ce sens à l'esprit¹³⁸.

Abe retient trois conséquences importantes de sa conception du *karma*. Premièrement, il y a bien un caractère moral attaché à la volonté humaine dans ce qu'elle est libre dans une certaine mesure. Cela ne joue pour autant aucun rôle sur le plan de l'éveil, Abe le précisera bientôt. Deuxièmement, ayant relevé le caractère moral et donc individuel de la volonté, Abe en rappelle à la fois le conditionnement et les effets qu'elle produit sur d'autres, humains et non-humains¹³⁹. Tout ce qui est, est en interdépendance, il gomme ainsi à nouveau l'aspect individuel du *karma*. Abe utilise ici à nouveau des citations de D.T. Suzuki où, il faut bien le dire, réel et karma sont décrits en termes de relations causales. Comme Abe a auparavant et dans d'autres textes, à l'école des Mādhyamika, fait table rase de toute entité métaphysique, dont la causalité, il faut sûrement comprendre qu'il interprète ces passages de Suzuki sur le plan de la vérité relative. Sur le plan absolu, tout est vacuité, spontanéité. Enfin, il réconcilie ces deux aspects d'individualité et d'universalité dans l'interdépendance de toute chose non pas pour amoindrir le caractère moral d'un acte mais au contraire pour l'affermir en disant que l'homme est responsable non seulement de ce qui veut en lui librement mais aussi de ce qui est dû à l'environnement, aux circonstances, aux conditions intérieures et extérieures qui s'exercent dans tout acte particulier de volonté. Comment comprendre qu'Abe donne un caractère moral à l'acte produit par ce qui en lui ou hors de lui est par rapport à lui déterminé ? Je comprends qu'Abe ne fait pas de différence de nature entre la volonté libre et les conditions intérieures et extérieures à l'homme. Cette discussion sur ce qu'il est convenu d'appeler la liberté métaphysique dans l'Occident chrétien, et

¹³⁷ « the whole process of living-dying is concentrated *in this moment* » : DE, p. 85.

¹³⁸ Il en est moins évident de Suzuki lui-même qui, s'il est connu en Occident pour ses écrits sur le zen, me semble plus être de cœur avec le bouddhisme de la Terre Pure qui peut avoir des formulations qui suggèrent une substantialisation de la personne. Cette école du bouddhisme chinois et japonais entretient l'espoir de ses adeptes de renaître dans ce qu'elle nomme la Terre Pure de Bouddha. Compte tenu qu'il n'y a pas de permanence du moi pour le bouddhisme, ni permanence de quoi que soit, une telle compréhension, à moins d'être clairement métaphorique, pose question en termes d'ontologie bouddhiste. Dans ce cas, *qu'est-ce* que la « Terre Pure de Bouddha » ? *Qui* renaît dans la Terre Pure de Bouddha ? *Qui* où *qu'est-ce* que « Bouddha » ?

¹³⁹ DE, p. 64.

qui ne regarde que l'homme en Occident permet à Abe de préciser sa compréhension de la vacuité qui a déjà été qualifiée de spontanéité, et pour laquelle on doit comprendre qu'Abe la rapproche de celle de liberté métaphysique telle qu'on la comprend en Occident. La liberté est au cœur de tous les phénomènes. Les formes sont vides parce que produites en dépendance les unes des autres, par ailleurs leur apparaître est sans cause, sans support, sans substance, sans hypostase, donc spontané, métaphysiquement libre.

L'explicitation de la façon dont on doit comprendre le *karma*, bien qu'Abe ne le dise pas explicitement, progresse ainsi dans le cadre de la doctrine des deux vérités des Mâdhyamika. Vouloir, agir, c'est vouloir saisir un objet, une connaissance, une situation. C'est croire en la multiplicité des choses et des êtres comme possédant leur existence propre, c'est rejeter la vérité ultime qui dit le réel comme produit en dépendance, donc vide, c'est le non-Eveil. *Karma* est synonyme de vouloir qui est synonyme de saisir, discriminer par l'esprit, qui est synonyme d'ignorance (*avidya*), qui donc s'oppose à l'Eveil, car il n'y a en vérité rien à saisir. « *Karma/Eveil* » peut être considéré comme la paire conceptuelle correspondante à « *samsarâ/nirvanâ* » et à « vérité relative/vérité ultime ». A travers la notion de *karma* le bouddhisme, tout du moins avec Abe, ne réfléchit pas sur la morale en soi mais sur la façon juste de voir la réalité.

Abe cite le maître zen chinois du IX^e siècle Lin-Chi qui exprime la compréhension du zen en utilisant les mots d'une certaine compréhension conventionnelle (cette dernière pouvant être formulée ainsi : le *nirvanâ* est un état à saisir obtenu en rétribution d'actes méritants) mais pour en retourner le sens :

Ne faites pas d'erreur ! Même s'il y avait quelque chose que l'on puisse obtenir par la pratique, ce ne serait rien d'autre que le karma de naissance et de mort. Vous dites : 'Les six paramitas [sagesses] et les dix milles actions (vertueuses) sont toutes à pratiquer'. De la manière dont je le vois, tout ceci produit simplement du karma. Chercher le Bouddha et chercher le Dharma [la voie pour atteindre l'éveil] crée seulement du karma infernal. Chercher la boddhicité [volonté d'atteindre l'Eveil] est aussi fabriquer du karma ; lire les sùtras et étudier est aussi fabriquer du karma.¹⁴⁰

¹⁴⁰ « Make no mistake ! Even if there were something to be obtained by practice, it would be nothing but birth-and-death karma. You are saying, 'The six paramitas and the ten thousand (virtuous) actions are equally to be practised.' As I see it, all this is just making karma. Seeking bodhisattvahood is also making karma ; reading the sutras and studying the teachings is also making karma. » : in DE, p. 66.

Abe se dépêche de préciser que l'on ne doit pas prendre ces lignes pour un radicalisme particulier au zen, ils ne sont rien d'autre que l' « expression explicite¹⁴¹ » de la façon dont le mahâyâna comprend, selon lui, le *karma*. Ne faites pas d'erreur dit Lin-Chi, la pratique, l'agir, même en direction d'une recherche des vérités du bouddhisme mène au mieux à s'en éloigner, ils ne seraient que toujours plus de *karma*. Ironiquement, Lin-Chi suggère en fait que l'agir ne mène nulle part. La vérité en filigrane est que toute saisie, toute appropriation, forge un nouveau maillon de la chaîne karmique, à comprendre comme ce qui entrave une juste vision de la réalité et qui est que toute forme étant produite en dépendance il n'y a rien à saisir. Celui qui cherche à saisir est dans l'illusion. L'ainsité, *jinen*, qui se réalise dans la vacuité, écrit Abe : « est pleinement réalisée dès ici et maintenant dès que l'on est libéré de tous karmas (actes de volitions), du bien et du mal, du religieux et du séculier.¹⁴² » Il cite à nouveau Lin-Chi : « Quand votre mental appropriateur s'apaise, vous êtes en paix – un homme noble. Si vous le cherchez (Bouddha), il se retire encore et encore ; si vous ne le cherchez pas, il est là devant vos yeux, sa voix merveilleuse emplie vos oreilles.¹⁴³ » Par « Bouddha » Lin-Chi désigne bien évidemment la réalité ultime, ce que l'on nomme le *dharmakâya* au sens que lui confère le mahâyâna : « Il s'agit de la dimension de vacuité de l'Eveil, sans naissance ni mort, pure potentialité sans caractéristiques [...] On peut aussi le désigner comme le *dharmatâkâya* ou corps de réalité.¹⁴⁴ »

Abe précise encore cet aspect pratique de l'Eveil, qui ne s'obtient justement pas par une pratique, par une citation d'un dialogue de Tai-chu Hui-hai : « Disciple : Comment peut-on être libéré ? Maître : Aucun lien à l'origine, pourquoi chercher une délivrance ? Agis comme tu le veux, va comme tu le sens – sans arrière pensée. Ceci est la voie incomparable.¹⁴⁵ » *Samsarâ* et *karma* sont synonymes d'illusions, *nirvanâ* et Eveil sont aussi synonymes d'illusions, ce qui est n'est pas lié, il n'y a donc aucune délivrance à rechercher. La vérité ultime du bouddhisme pour Abe, traduite dans le

¹⁴¹ DE, p. 66.

¹⁴² « [Jinen] is fully realized right here and right now when one is freed from all karmas (volitional acts), good and evil, religious and secular. » : DE, p. 66.

¹⁴³ « When your seeking mind comes to rest, you are at ease – a noble man. If you seek him (a Buddha), he retreats farther and farther away ; if you don't seek him, then he is right there before your eyes, his wondrous voice resounding in your ears. » : in DE, p. 66.

¹⁴⁴ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, « kâya », *op. cit.*, p. 306.

¹⁴⁵ « Scholar : How can one be emancipated ? Master : No bondage from the very first, and what is the use of seeking emancipation ? Act as you will, go on as you feel – without second thought. This is the incomparable way. » : in DE, p. 67. Tai-chu Hui-hai fut un disciple de Ma-tsu (709-788), on ne sait quasiment rien de lui en dehors du traité qu'il laisse : *La Grande porte de l'Eveil soudain*.

terme « vacuité », est que tout procède d'une liberté métaphysique, tout est spontanéité, *tathatâ, jinen*. Si *tout* procède d'une liberté métaphysique il n'y a pas de *méta*-physique, tout est là, rien après ou ailleurs.

Si tout est là, si rien n'est à rechercher, si tout est apaisé, comment se fait-il que l'esprit humain soit assoiffé d'appropriation ? Comment l'ignorance est-elle possible ? A cette question que des interlocuteurs occidentaux ont dû lui poser souvent en termes d'ontologie et d'épistémologie, Abe répond avec d'autant plus de courage, il le fait remarquer lui-même, que la tradition bouddhiste évite de se la poser, car se la poser n'a pour elle aucun sens. Il va d'ailleurs faire deux excursus dans la tradition chrétienne pour expliciter la façon dont il comprend cette question.

Il cite une phrase d'un traité sur la doctrine mahâyâniste : « Soudain une conception émergea. Ceci est appelé *avidya*.¹⁴⁶ » Il faut tout d'abord noter ce qui émerge, c'est *avidya*, l'ignorance, qui est une *conception*, une discrimination, une forme, une saisie particulière. Comment et pourquoi cette émergence ? La question est sans réponse et toute contenue dans le terme « soudain » (*suddenly*, chinois *hu-jan*). Il ne faut pas comprendre « soudain » dans le sens temporel mais dans le sens de causalité pour en souligner l'absence : « soudain » veut dire « sans pourquoi¹⁴⁷ », absence d'antécédence dans cet avènement. Nous avons ici la dernière conséquence logique de l'explicitation du réel par Abe comme *sûnyatâ* et *jinen*, vacuité et spontanéité, liberté métaphysique : l'ignorance, tout comme l'éveil à la compréhension juste, est sans pourquoi. Ignorance et Eveil existent justement parce que tous les possibles appartiennent à la liberté. L'ignorance, comme vue erronée sur ce qui la fait exister, n'en témoigne pas moins, dans son incompréhension, de la vérité de la liberté ; mais cette vérité est connue seulement dans l'Eveil.

Abe convoque ici le récit de la Genèse du Jardin d'Eden. Adam et Eve se saisissent du fruit de l'arbre de la connaissance dont Dieu leur avait interdit de manger, est-il dit. Le serpent les a tentés est-il encore dit. Adam et Eve sont libres de choisir de manger ou de ne pas manger. Le serpent n'est donc pas cause du premier péché mais seulement l'occasion. A la question « qu'est ce qui a poussé Adam et Eve à manger du fruit de l'arbre ? » il n'y a pas de réponse et il ne peut y en avoir, on est dans le champ

¹⁴⁶ « Suddenly a conception arises. This is called *avidya*. » : in DE, p. 67.

¹⁴⁷ « without why » : DE, p. 67.

de la volonté libre, du sans pourquoi, du « sans-fond » du libre arbitre. Abe écrit d'abord « *unfathomable depth of free will* ¹⁴⁸ » que je traduis par « sans-fond » qui est l'idée que je comprends qu'Abe exprime. S'il voulait dire par la traduction littérale que le libre arbitre est seulement insondable parce qu'on n'a pas encore identifié le fond mais qu'on pourrait le faire alors il y aurait un fondement au libre arbitre qui ne serait du coup plus libre arbitre mais reposerait sur un antécédent, une cause. Il faut donc comprendre que le libre arbitre est insondable parce que sans-fond. Il utilisera d'ailleurs l'expression un peu plus loin : « *bottomlessly deep* ¹⁴⁹ ».

Du fait que l'ignorance émerge du sans-fond qu'est le libre arbitre, chacun est responsable de sa propre ignorance ¹⁵⁰. Après que la problématique de l'agir (morale) ait été retournée en une question de connaissance juste ou fausse (épistémologie) dans la discussion sur le *karma*, Abe retourne à nouveau la question de l'ignorance (épistémologie) en une question de responsabilité (morale).

Abe poursuit son commentaire autour de la notion de *soudaineté* qui vient là en synonyme de *jinen*, spontanéité : « Tant *avidya* que *vidya* [ignorance et Eveil] adviennent soudainement. C'est toujours soudainement que *vidya* fait place à *avidya*, *avidya* à *vidya*, *sūnyatā* fait place à *karma*, *karma* à *sūnyatā*. Nous nous tenons originellement et fondamentalement dans la 'soudaineté'. ¹⁵¹ » De la soudaineté sort aussi bien l'ignorance que l'Eveil. Ce n'est pas que l'Eveil se transforme en ignorance ou l'inverse, que l'Eveil soit plus originel que l'ignorance ou l'inverse. Ce qui est originel c'est le sans-fond depuis lequel ignorance et Eveil s'affirment. Ce sans-fond est vacuité et ignorance/Eveil est une paire conceptuelle du même type que chaud/froid ou dessus/dessous. Chaque terme est produit en dépendance l'un de l'autre. Le premier donne corps au second, et le second au premier.

Abe introduit une notion tirée de l'apophatisme chrétien que l'on trouve chez le Pseudo-Denys. Abe suggère que la vacuité peut être dite par cet oxymore célèbre : « ténèbre lumineuse ¹⁵² ». Elle n'est pas moitié ténèbre, moitié lumière. Elle est totalement obscure et en même temps totalement lumineuse : « Que nous nous tenions

¹⁴⁸ DE, p. 68.

¹⁴⁹ DE, p. 69.

¹⁵⁰ DE, p. 68.

¹⁵¹ « Both *avidya* and *vidya* take place suddenly. It is always suddenly that *vidya* turns into *avidya*, *avidya* turns into *vidya*, *Sunyata* turns into *karma*, and *karma* turns into *Sunyata*. We are originally and fundamentally standing in the 'suddenness.' » : DE, p. 69.

¹⁵² « dazzling darkness », DE : p. 69.

fondamentalement dans cette ténèbre lumineuse signifie que nous sommes complètement non-éveillés et dans l'ignorance, et simultanément nous sommes complètement éveillés.¹⁵³ » Eveil et ignorance, *nirvanâ* et *samsarâ*, sont dans une non-dualité. S'ils sont dans une non-dualité, ils ne sont pas un pour autant. Un/multiple est une paire conceptuelle similaire aux autres, il ne peut pas y avoir unité sans multiplicité, la vacuité englobe les deux sans s'identifier ni à l'un ni à l'autre. Souligner la similitude de la dialectique nâgârjunienne qu'Abe fait sienne et la *Théologie Mystique* de Denys est intéressant dans cet usage commun de l'oxymore. Pour autant, fondamentalement, ils ne disent pas la même chose. Denys veut par l'apophatisme véritablement signifier Dieu comme étant la « Cause » « transcendante », « unique », « qui se situe au-delà de tout¹⁵⁴ ». Abe signifie lui l'absence de cause. La différence de cadre ontologique est radicale. Malgré cela, on ne peut s'empêcher de penser qu'il y a, par delà les cadres philosophiques distincts, une connivence secrète entre l'élucidation du réel par Denys et le bouddhisme d'Abe. Souvenons-nous qu'Abe a voulu rapprocher la vacuité de la kénose du Christ comprise comme kénose de Dieu lui-même. C'est-à-dire que la « nature » de Dieu est absence complète de détermination, pure liberté, donc sans « nature ». Par « kénose de Dieu » Abe désigne non pas une réalité objective mais une opération mentale qui vise à saisir que Dieu n'est pas un agent, une cause (même initiale), mais le sans-fond d' « où proviennent » les causes.

Abe est-il si loin de Denys qui, au commencement de la *Théologie Mystique*, écrit que les mystères de la théologie se révèlent dans le « Silence¹⁵⁵ » ? Qu'est-ce que le silence sinon le vide pour l'audition, le sans-fond dont émerge tous les sons possibles sans que l'on puisse dire que la cause des sons soit le silence ? On se place bien sûr toujours ici sur le plan des images, il ne s'agit pas de dire que le silence a une consistance ontologique, sur le plan des phénomènes le silence n'existe que relativement au non-silence, aux sons, il n'est donc rien en lui-même. Là encore, malgré cette dernière tentative, il est peu probable que l'on puisse réunir Abe et Denys. Le silence de Denys n'est de toute évidence que le silence de l'intellect et des sens sur les mystères divins quand on cherche à les comprendre par soi-même, mais Dieu n'a pas

¹⁵³ « That we are fundamentally standing in this dazzling darkness indicates that we are thoroughly unenlightened and ignorant, and yet simultaneously we are thoroughly enlightened. » : DE, p. 69.

¹⁵⁴ Trad. Maurice de Gandillac, in D. NERON, *Denys l'Aréopagite*, Québec, Fides, 2001, p. 107.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 99.

laissé l'homme dans ce silence, il s'est révélé. Il y a un autre versant à la théologie apophatique de Denys qui est cataphatique ; Denys tient ensemble les deux. Il l'exprime ainsi dans les *Noms Divins* : il y a bien une

révélation de cette puissance [divine] qui vient aux théologiens de l'Esprit et qui nous fait adhérer sans parole et sans savoir aux réalités qui ne se disent ni ne se savent, unis à elles à notre façon au-delà des puissances et des forces de la raison et de l'intelligence. C'est, en effet, une règle universelle qu'il faut éviter d'appliquer témérairement aucune parole, voire même aucune pensée à la Dêité suressentielle et secrète, à l'exception de ce que nous ont révélé divinement les saintes Ecritures.¹⁵⁶

De plus, il est impossible de dire que Denys est dans une non-dualité, la dualité homme/Dieu ne se résout pas chez lui dans la vacuité. Le trait d'union de cette résolution étant chez Abe la kénose. Aussi on peut se demander si l'usage de l'oxymore chez Denys est à bon escient, légitime. Si Denys n'est pas prêt à dissoudre la dualité homme/Dieu, l'usage de l'oxymore « ténèbre lumineuse » est un procédé étranger à une théologie d'un Dieu qui se révèle (pour son versant cataphatique), ou qui est inconnu mais dont on ne doute pas qu'il *est* (pour son versant apophatique), et qui donc, dans les deux approches, reste dans une altérité. Dès qu'il y a une distinction alors il y a toutes les distinctions. Dieu est Dieu, l'homme est l'homme, les ténèbres sont obscures et la clarté lumineuse. Comme B. Dupriez le rappelle dans son *Gradus*, un oxymore est une alliance de mots au sens d'une ellipse de la définition : « alliance de mots contradictoires »¹⁵⁷. On ne voit rien qui suggère la contradiction dans la théologie de Denys, pourquoi alors l'usage de l'oxymore ? Par contre, toute la philosophie d'Abe et des Mâdhyamika a bien pour ressort l'alliance des contradictoires. Le cœur de cette philosophie est *pratîtya-samutpâda*, la production en dépendances des phénomènes, qui consiste à dire que toute perception se construit en dépendance d'autres, en particulier de son contraire. « Clair » n'a aucune existence en dehors d' « obscur », ce sont deux constructions mentales produites en dépendance l'une de l'autre. « Clair obscur » est donc un oxymore dans l'ordre de la vérité relative (celle de la grammaire), pour autant dans l'ordre de la vérité ultime « clair » est allié d'une alliance indestructible à « obscur » car l'un ne peut exister sans l'autre. « Ténèbre lumineuse » apparaît comme un emprunt par Abe à Denys mais Abe en fait sans doute un usage plus à propos car

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 35-36. (je souligne)

¹⁵⁷ B. DUPRIEZ, *Gradus. Les procédés littéraires*, Paris, Ed. 10/18, 1984, p. 31.

Abe déploie véritablement une ontologie dans laquelle l'alliance des contraires explicite le réel qui est de ce fait vacuité.

La spontanéité de ce qui est, le bien et le mal

On vient de suivre Masao Abe en ce qu'il comprend le fond de l'apparaître de tout phénomène comme *jinen* : spontanéité, liberté. Abe fait ironiquement remarquer que quand l'état des choses est plaisant aux hommes ils s'en trouvent généralement fort bien, l'inverse étant plus rare. Traditionnellement, écrit Abe, lorsque le bouddhisme mahâyâna veut expliciter la notion d'ainsité, de *jinen*, il cite un texte exemplaire d'une nature apaisée. A titre d'illustration Abe cite le *Futoroku*, particulièrement prisé dans le zen :

Les montagnes, les rivières et la majesté de la terre :
tout révèle le Dharma.

Depuis le commencement les montagnes bleues n'ont jamais bougé ;
les nuages blancs vont et viennent.

L'ombre des bambous baigne les marches,
Sans pour autant déplacer la poussière ;
Le rayon de lune traverse jusqu'au fond du bassin,
Sans pour autant troubler l'eau.¹⁵⁸

Si les auteurs bouddhistes sont prompts à utiliser des images de nature apaisée, remarque Abe, des situations telles que les tremblements de terre, les tornades ou la lutte pour l'existence dans le règne animal qui voit le faible être la proie d'un plus fort, qui toutes manifestent la spontanéité de ce qui est, ce genre de situations sont rarement mentionnées comme exemple de *jinen*. A côté de cela, les hommes entre eux ne sont pas en reste au chapitre de l'exploitation des uns par d'autres ou de la cruauté et du carnage. Abe tire donc sur ce point la conclusion logique à la laquelle sa philosophie le conduit : « Si ainsité et *jinen* sont les dimensions essentielles de Sûnyatâ comme réalité du bouddhisme, ces notions doivent être également appliquées aux maux naturels, physiques et biologiques, ainsi qu'au mal moral, individuel et collectif, et ce quelque

¹⁵⁸ in DE, p. 70.

soit le degré de mal.¹⁵⁹ » Il va ainsi examiner trois dimensions de cette conclusion. La première est une dimension non-humaine, naturelle, telle qu'elle se présente dans les sciences. La seconde est une dimension qu'il appelle « trans-naturelle », centrée sur l'homme, que représente la morale. La troisième est une dimension « trans-humaine » que représente la foi religieuse ou l'Eveil. Cette dernière seule représente le point de vue ultime.

La science aborde le réel par ce qu'Abe nomme une perspective « non-humaine¹⁶⁰ ». Il veut dire par là que les forces à l'œuvre dans la nature le sont sans aucun souci apparent des intérêts des hommes tels que ceux-ci les conçoivent. Le soleil qui réchauffe les hommes et les tremblements de terre qui les ensevelissent sont identiquement indifférents à ce que ressentent psychologiquement les hommes. Les phénomènes non-humains apparaissent comme mus par une nécessité aveugle à tout point de vue humain. L'ainsité que manifestent les phénomènes naturels est étrangère aux désirs que peuvent avoir envers eux les hommes qui y sont soumis. Il en est de même de la lutte pour la vie dans le règne animal. Le fauve qui dévore sa proie n'est ainsi pas plus cruel que la fleur qui éclot au printemps. Le point de vue de la science est pour Abe ce point de vue qui fait abstraction des sentiments humains pour dire la spontanéité de ce qui est.

Dès que l'on se place dans une dimension qu'il appelle maintenant « trans-naturelle » qui regarde les choses dans la perspective de l'affectivité humaine alors le soleil qui réchauffe est dit « propice » et les tremblements de terre sont des « fléaux ». C'est donc un langage relatif cette fois à l'affectivité humaine qui fait dire que certaines choses sont « mauvaises » et d'autres « bonnes » en dépit du fait que les unes comme les autres adviennent en vertu de lois naturelles identiques. Par ailleurs, les hommes projettent souvent leur affectivité sur le règne du non-humain. Leur « jugement usuel¹⁶¹ » est de qualifier de « bon » l'oiseau qui gazouille et de « mauvais » le serpent qui avale une grenouille. Cependant, ce sont dans les relations des humains entre eux que les jugements de « bien » et de « mal » ont le plus de prégnance, qui forment l'éthique ou la morale. Abe cite alors un certain nombre de conduites qualifiées de

¹⁵⁹ « If suchness and *jinen* are the essential dimensions of Sunyata as Buddhist reality, these notions must be equally applied to natural evil, physical and biological, and human moral evil, individual and collective, and to whatever degree of evil. » : DE, p. 71.

¹⁶⁰ DE, p. 71.

¹⁶¹ DE, p. 72.

« bonnes » comme être honnête, gentil, intègre, courageux, responsable, tandis que d'autres sont qualifiées de « mauvaises » comme mentir, voler, trahir ou tuer. Il rappelle également que ce qui est jugé n'est pas l'acte seulement mais aussi la motivation à agir.

C'est sur ce point de la motivation des hommes à agir qu'Abe voit « s'effondrer¹⁶² » l'entreprise de la morale : la connaître et l'accepter n'augure en aucune manière de sa mise en pratique. Il cite le célèbre verset de St Paul : « le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais. (Rm 7, 19) » L'éthique ne mène nulle part quand on est impuissant à faire le bien que l'on voudrait ou éviter le mal que l'on ne voudrait pas. C'est à l'occasion de cette discussion que l'on comprend que ce qu'Abe entend par « volonté libre » n'est pas une liberté constituée par une succession de choix volontaires mais reste du domaine de *jinen*, de la spontanéité. Elle est continue, imprévisible et rebelle à une identification de raisons de choisir. Ce qui est finalement conforme à une définition de la liberté comme pouvoir de commencement. Comment comprendre que ce qui commence ait une ou des raisons ? Ces raisons seraient des antécédents, il n'y aurait alors pas commencement. Ou si les raisons viennent *a posteriori* alors elles ne sont pas des « raisons » mais des justifications erronées car il n'est pas possible de mettre en relation un commencement au sens de la liberté métaphysique et une situation préalable.

Abe en vient au troisième point de son raisonnement qu'il nomme « trans-humain » et qui est la dimension religieuse. Dans cette dimension, ce n'est plus relativement à l'homme et à ses désirs et intérêts que les choses sont évaluées. Pour les religions théistes qui affirment l'existence d'un Dieu personnel et unique, un tremblement de terre dévastateur du point de vue humain peut par exemple être compris comme une punition divine tandis que le rayonnement du soleil constituerait une bénédiction divine. Il n'est plus question de « bien » et de « mal » relativement aux désirs humains mais tout doit être également accepté par le croyant comme volonté de Dieu, manifestation de sa divine providence. La notion de bien et de mal relativement à ce qui ne dépend pas de l'homme mais de Dieu n'a aucun sens quand bien et mal sont étalonnés sur les désirs humains.

¹⁶² « finally collapses », DE, p. 72.

De la même manière que le christianisme se tient dans une dimension « trans-humaine », c'est aussi le cas du bouddhisme écrit Abe¹⁶³. Cependant, le bouddhisme d'Abe ne reconnaît pas l'existence d'un Dieu qui veut et agit, la réalité ultime du bouddhisme est vacuité. Aussi il faut comprendre un peu différemment le caractère « trans-humain » du bouddhisme qui n'est pas dans la perspective d'un Dieu tout-puissant mais d'une réalité ultime qui est vacuité et spontanéité, règne de la liberté. La tentation est constante à travers l'histoire du bouddhisme de faire de sa vérité de liberté un objectif moral, une chose ou un être, donc de réifier ou de substantialiser cette vérité. La vacuité est vide d'elle-même, la liberté est libre de toute entité nommée « liberté ». Abe rappelle quelques formules des maîtres ou de la tradition qui visent à dissiper ce genre de méprises : « la voie du bouddha et celle du démon sont similaires », « ne souhaite pas demeurer en Nirvanâ » ; elles mettent en garde de tout « *Buddha-bondage* »¹⁶⁴. Le Bouddha historique manifeste l'Eveil en réalisant la vacuité et la spontanéité de ce qui est, mais ni lui ni la vacuité ne peuvent être dits vrai ou authentique au sens d'une conformité à une essence. Il n'y a d'essence ni de la vacuité, ni de la spontanéité, ni de la liberté. Pour Abe ces trois termes renvoient à la même réalité qui est justement absence d'essence. Il n'y a donc pas, dans la perspective de la réalité ultime, ni une voie bouddhiste ni un lieu ou un état qui serait *nirvanâ* ; il n'y a pas plus de Bouddha, le Bouddha historique apparaît produit en dépendance comme tout autre phénomène, il ne repose sur rien, pas de substance, pas d'essence, son apparaître manifeste la compréhension juste d'une réalité qui n'est qu'apparaître et non pas être au sens de l'ontologie. Le message du Bouddha n'est vrai qu'au sens d'une conformité aux faits, les faits sont vacuité, la vacuité est vide d'elle-même, la vérité du Bouddha est vide de toute vérité.

L'éveil à la liberté

Abe entrevoit deux modes d'être au monde, l'un où prédomine *avidya* et *karma*, ignorance et désir d'appropriation, l'autre qui est l'éveil à la vacuité, la réalisation qu'il

¹⁶³ DE, p. 73.

¹⁶⁴ In DE, p. 74.

n'y rien à saisir, nulle part où aller. Abe revient sur ce que la notion de volonté libre ou de libre arbitre n'a jamais eu d'écho positif dans le bouddhisme. Celui qui considère que son libre arbitre s'exprime par « je veux » est en fait considéré comme relevant d'*avidya* et de *karma*, « je veux » est toujours « je veux ceci », appropriation, attachement à l'objet ou à la situation désirée. Cela veut dire, écrit Abe, que dans le bouddhisme le libre arbitre est compris comme attachement à soi qui est la source de la souffrance des hommes¹⁶⁵. Cependant, dès l'instant où l'on réalise cet attachement, la pratique de *dhyana*, la méditation assise, en étant non pas exactement un moyen mais plutôt l'occasion, on peut s'en émanciper et s'éveiller à la vacuité. Réaliser l'attachement à soi inhérent à la condition humaine est faire l'expérience de la « Grande Mort » et de la « Grande Vie », pour cette dernière Abe utilise le terme de « résurrection »¹⁶⁶. Il s'agit, écrit ici Abe, d'une mort, au sens figuré, à l'attachement à soi qui ouvre à une vie qui dans l'éveil à *sūnyatā* voit « la volonté libre être renouvelée dans sa forme pure par l'éradication de son caractère d'attachement à soi¹⁶⁷ ». Ce qu'il faut dans un premier temps noter est que tant l'ignorance que l'Eveil tiennent à la même volonté libre (Abe utilise toujours l'anglais *free will*). Dans un deuxième temps, Abe dit que dans l'Eveil la volonté libre est renouvelée, qu'elle trouve sa forme pure. Il n'y a pas une différence d'essence mais de qualité, pas tant en termes de degré d'intensité que ce que l'on pourrait qualifier de transparence ou de lucidité. Celui qui est dans l'ignorance pose une instance de la volonté qui est le « je » du « je veux ceci ». Celui qui est éveillé réalise qu'il n'y a pas une instance telle un « je » séparé d'un « ceci ». L'Eveil est pulvérisation de l'ego comme l'instance quasi-métaphysique qu'il revêt concrètement, dans le vécu singulier et ordinaire de chacun. En conséquence, pour Abe, l'Eveil est réalisation que la forme pure de la volonté libre n'est pas volonté au sens courant, elle est volonté sans « je », proprement dit non-volonté au sens où la volonté suppose un sujet.

Abe souligne que l'Eveil ne procède pas d'une volonté particulière. Ce n'est pas par volonté que celui qui s'éveille s'éveille. Ce n'est pas non plus par la volonté d'autrui, la volonté divine par exemple. L'Eveil, écrit Abe « est réalisée à travers la Grande Mort de l'ego humain et il n'est fondé sur rien. C'est *jinen*, la nature

¹⁶⁵ « self-attaching », « self-binding » : DE, p. 81.

¹⁶⁶ DE, p. 81.

¹⁶⁷ « human free will is realized entirely anew in its pure form by eradicating its self-attaching and self-binding character » : DE, p. 81.

primordiale, la spontanéité sans agent, qui jaillie depuis le sans-fond de Sûnyatâ [...] C'est une action spontanée sans qu'il y ait un agent particulier, humain ou divin. C'est une action sans agent et, dans cette naturalité ou spontanéité, agir ainsi est non-agir, non-agir ainsi est agir.¹⁶⁸ » Il cite le *Vimalakirti-nirdesa Sutra* : « Tout provient d'une origine non-substantielle.¹⁶⁹ » Il faut bien évidemment comprendre « origine » au sens étymologique qui consiste à simplement constater une naissance, une apparition ; et non pas dans un sens courant et même philosophique comme essence, cause (condition d'apparition d'un phénomène) ou principe (qui engendre une série).

Abe veut voir que la notion de liberté pour le bouddhisme est plus proche de celle qu'il comprend de Nietzsche que de celle du christianisme. Pour Nietzsche, écrit Abe, la liberté se traduit par l'« innocence du devenir » (*Unschuld des Werdens*) qui est sans objet et sans sujet, sans agent¹⁷⁰. Dans ce que Nietzsche rejette la psychologie du ressentiment, qui se donne le droit d'accuser et donc d'agresser dans le mouvement même de ce qui est vécu comme défaite, il développe une philosophie de la « volonté de puissance » qui est, écrit Abe : « fidèle à la 'vie' en son sens le plus profond¹⁷¹ ». On doit sans doute comprendre, dans ce qu'Abe met en perspective la volonté de puissance nietzschéenne et ce qu'il dit du ressentiment, que vouloir être « fidèle à la 'vie' » est vouloir tout autant ce que l'on veut qui est gratification de l'ego mais aussi ce que l'on refuse généralement, comme regarder sans ciller sa condition tragique, acquiescer aux aspects les plus cruels de la vie, c'est-à-dire vouloir *toute* la vie.

Abe considère que la notion de volonté de puissance chez Nietzsche est ainsi différente de ce que l'on considère ordinairement comme volonté humaine libre, ou de la volonté de Dieu dans le sens chrétien. Il s'agit, écrit Abe, « de la plus fondamentale volonté de vivre qui agit au cœur de l'univers¹⁷² » au regard de laquelle une certaine compréhension du libre arbitre humain et de la volonté de Dieu sont du registre de l'auto-illusion, constructions humaines produites par l'instinct de préservation. Je

¹⁶⁸ « [Liberation] is realised through the Great Death of the human ego and is based on nothing whatsoever. It is *jinen*, primordial naturalness, and agentless spontaneity that springs from the bottomless depth of Sunyata. [...] It is a spontaneous action without a particular agent and, in this naturalness and spontaneity, action as it is is nonaction and nonaction as it is is action. » : DE, p. 82.

¹⁶⁹ « From the non-abiding origin is produced all things. » : *in* DE, p. 82.

¹⁷⁰ « doer » : DE, p. 82.

¹⁷¹ « faithful to 'life' in the deepest sense. » : DE, p. 82.

¹⁷² « the most fundamental will to live, which is functioning at the depth of the universe » : DE, p. 82.

comprends ici Abe en ce qu'il veut dire que la volonté qui est libre ne peut être celle d'un individu assujéti à la préservation de soi. Dès qu'il y a l'ego il y a perte de lucidité sur la nature de la liberté sous-jacente à la volonté. Attribuer le commencement d'une action à soi c'est faire erreur, le commencement est en amont du soi et dire « soi » est une vue erronée au plan de la vérité ultime. L'Eveil est mettre la volonté dans sa perspective vraie qui est liberté, spontanéité, non-substantialité. C'est bien pour cela que Masao Abe ne suit Nietzsche que jusqu'à un certain point car dans l'Eveil il y a aussi dépassement de la volonté de puissance qui fait encore figure d'une essence chez Nietzsche. Par ailleurs, cette « prédilection intellectuelle pour l'âpreté, l'horreur, la cruauté, les problèmes de l'existence » contre lesquels « éprouver sa force¹⁷³ » que Nietzsche propose au début de *La Naissance de la tragédie* est ambiguë. Est-elle, dans ce qu'elle veut toute la vie, et donc ce qui la détruit, dans cet effort de lucidité, coup porté à l'ego ; ou, dans ce qu'elle est défi, exaltation de l'ego ?

Réaliser le juste caractère de la volonté pour Abe est réaliser qu'elle se vide d'elle-même, qu'elle se nie elle-même, qu'elle n'est pas assertive ou affirmation d'un soi, qu'elle est non pas tant volonté que vouloir sans sujet qui veut et sans objet à saisir, qu'elle est « joyeuse, sans souci, et même du registre du jeu, tout en étant sérieuse et ne lassant pas.¹⁷⁴ » Ce dernier développement d'Abe n'est pas sans rappeler ce que dit Guy Bugault de « l'ironie discrète » qui est perceptible du dialogue entre Nâgârjuna et son interlocuteur : « On devine en filigrane un sourire, voire un rire [...] Quand on sourit ou qu'on rit (non pas qu'on ricane), on n'affirme rien, on ne nie rien non plus en fait d'existence (*bhâva*). En ce sens, la bonne humeur, le rire intelligent sont des aspects de la voie du milieu.¹⁷⁵ »

Hormis ce sourire, cette ironie discrète, que peut-on attendre de l'éveillé en ce qui concerne la direction que prendra son agir ? Quelle morale pour celui qui réalise qu'il n'est *rien*, rien que spontanéité, libre ? Celui pour lequel sa volonté s'éveille à sa liberté voit sa vie prendre la direction d'une unique volonté, les bouddhistes parlent de « vœu » (sanskrit *pranidhana*), qui est que tous connaissent l'Eveil. Ce vœu, fait remarquer avec humour Masao Abe, ne doit pas rester sans suite mais bien s'incarner

¹⁷³ F. NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, Paris, LGF, 1994, p. 34.

¹⁷⁴ « cheerful, intentionless, even playful, and yet most serious and untiring. » : DE, p. 83.

¹⁷⁵ G. BUGAULT (trad.), *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002, p. 17.

dans une action envers autrui. Ce vœu devient donc le critère de tout jugement de valeur et de toute action qui doit avoir pour fin l'Eveil¹⁷⁶. A strictement parler le vœu comprend autrui et soi-même car l'Eveil concerne soi-même et les autres dans un même mouvement. A ce sujet, on utilise aussi le terme de compassion (*karuna*) et celui qui s'éveille et fait vœu d'entraîner autrui dans l'Eveil est *bodhisattva* (littéralement *être d'éveil*). Emmanuel Guillon écrit à ce sujet quelques lignes qui éclairent de surcroît la question de la motivation. L'idéal du *bodhisattva* :

ne relève pas d'un altruisme, dont on ne sait d'où on tirerait l'origine, mais de la conséquence de la disparition de l'idée de Moi. Alors la distinction entre Moi et Autrui, ou, mieux, entre le Moi du Moi et le Moi d'Autrui, disparaît, et il ne reste qu'un océan continu de souffrance, qui ne disparaîtra qu'en totalité, 'tous ensemble'. Dans cette perspective, assumer 'sa' douleur c'est la reconnaître comme partie de Tout. Or ce Tout n'est, en dernière analyse, que Vacuité. Il n'y a aucune affectivité à l'égard d'autrui : l'un et l'autre sont des illusions. Le Bodhisattva est à la fois Compassion universelle et Savoir du Vide, sans amour et sans haine.¹⁷⁷

Il a été vu la façon dont les Mādhyamika, et Abe après eux, rejetaient toute entité métaphysique, dont le temps. Pour autant, la conscience empirique de chacun appréhende la vie concrète dans la succession des événements, dans le temps. Le temps n'est pas une entité métaphysique pour Abe et pour les Mādhyamika, mais il est produit en dépendance comme tout autre phénomène. Dans l'ordre de la vérité ultime le temps n'a aucune existence, dans l'ordre de la vérité relative il est la forme de la conscience humaine dans laquelle apparaît le changement des choses. L'histoire se situe donc dans l'ordre de la vérité relative et l'Eveil, en tant qu'il est compréhension juste de ce qui est, la replace au rang d'illusion. D'un autre côté, l'Eveil est compassion, et donc relation avec autrui qui suppose la durée. En ce sens, souligne Abe, le temps est une donnée essentielle du point de vue religieux car il est la forme dans laquelle s'effectue le vœu du *bodhisattva* qui, dans son propre Eveil, est tendu vers l'autre pour qu'il s'éveille. Il ne faut cependant pas comprendre que ceci s'inscrive dans une eschatologie ou une téléologie au sens chrétien. Il n'y a aucun but ou fin qui doit être atteint au terme d'une durée, lorsque la durée cesse le but et la fin cessent aussi. Si la forme de la compassion est le temps, l'objet de la compassion est de faire prendre conscience que le temps (entre autre) est une illusion. Le terme du cheminement vers l'Eveil est l'avènement, pour

¹⁷⁶ DE, p. 84.

¹⁷⁷ E. GUILLON, *Les Philosophies bouddhistes*, Paris, PUF, 1995, p. 56-57.

celui qui chemine, de la réalisation de la vacuité de la notion de terme, de cheminement, de temps, etc. Abe relève que si l'on doit utiliser cette notion d' « eschatologie » le bouddhisme traite d'une « eschatologie réalisée¹⁷⁸ », terme popularisé par le théologien protestant gallois Charles Dodd pour dire que lorsque Jésus se réfère au Royaume de Dieu il vise une réalité présente. La réalité du bouddhisme est toujours ultimement une réalité présente, sans après, sans ailleurs, ici et maintenant, parce qu'elle est vacuité, spontanéité, liberté.

3. MASAO ABE FACE AUX THEOLOGIENS : ASPECTS THEORIQUES

Il convient désormais de s'intéresser à la façon dont les théologiens chrétiens ont accueilli la mise en correspondance de kénose et vacuité par Masao Abe et comment Abe s'est lui-même positionné face à ces théologiens. Sa conception de la vacuité qui constitue l'assise de toute sa pensée, que l'on a cherché à développer dans les chapitres précédents, est bien évidemment la clef de compréhension de l'incompréhension des théologiens dont on examinera les réponses à Abe.

On s'intéressera plus particulièrement à Hans Küng, Wolphart Pannenberg, Jürgen Moltmann et Thomas Altizer. Abe fut particulièrement intéressé par Paul Tillich, ce fut peut-être le théologien chrétien dont il se sentait le plus proche, mais ce dernier ne s'exprima pas sur la pensée de Masao Abe, on ne peut donc le considérer pour cette présente discussion¹⁷⁹. Un continuateur et représentant de la *process theology* après Tillich comme John Cobb a pu accueillir presque inconditionnellement la philosophie d'Abe :

Abe acquiescerait, je pense, au fait que venir au bouddhisme depuis une perspective du procès rendit possible la compréhension avec une aisance relative de l'essentiel de ce qu'un bouddhiste dit. La polémique bouddhiste contre la pensée substantialiste fut plus intense et puissante que celle venant de la pensée du procès, mais la pensée du procès n'offrit pas de résistance. Pour moi, ce fut comme une surprise de voir que ce que je pensais être des idées intellectuelles intéressantes étaient étroitement liées à la

¹⁷⁸ DE, p. 86.

¹⁷⁹ Paul Tillich est mort en 1965 et les premières publications d'Abe datent de cette époque.

sotériologie. Pour moi, la théologie du procès en fut plus approfondie et prit de nouvelles dimensions de sens¹⁸⁰.

Comme la proximité de pensée n'est probablement pas la condition qui produit la critique, soulève des objections et instaure un véritable dialogue, on fera le choix ici de ne pas s'intéresser aux derniers développements de ce qu'il est coutume d'appeler « théologie libérale », au rang de laquelle on comprend la *process theology*, mais de rester avec des théologiens plus orthodoxes avec Hans Küng, Wolphart Pannenberg et Jürgen Moltmann. Thomas Altizer est un cas à part mais dont l'étude de la lecture qu'il fait d'Abe, et aussi le retour qu'Abe fait de cette lecture, est porteuse d'autres enseignements que ceux d'une confrontation à une certaine orthodoxie du christianisme. Pour être plus précis, au regard du cas auquel on s'intéresse, à savoir les écrits de Masao Abe, je vise par « orthodoxie » la confession *a minima* : Jésus est le Christ, vrai homme et vrai Dieu.

Dans les deux premiers chapitres on a laissé Masao Abe filer sa comparaison entre kénose et vacuité. Le moment est venu de la critiquer et de révéler la distance qu'Abe n'a pas su combler entre christianisme et bouddhisme, en dépit de son projet de rapprochement, ou tout du moins de regarder l'ambiguïté qu'il a pu créer. On s'intéressera en particulier à la façon dont Abe tire des considérations d'ordre ontologique du texte de l'Épître aux Philippiens là où les théologiens ne veulent faire qu'une lecture éthique. On se demandera ainsi si Abe commente vraiment cette Épître où s'il ne s'en sert pas plutôt afin de la faire servir à une vision préalable à sa lecture. En dernier ressort, on se posera la question de la légitimité du texte biblique comme lieu de la rencontre entre bouddhisme et christianisme pour suggérer que si un tel lieu peut exister, il n'est pas celui du commentaire biblique et de la théologie révélée mais celui de la théologie naturelle.

¹⁸⁰ « Abe would agree, I think, that coming to Buddhism from a process perspective made it possible to understand much of what Buddhists say with relative ease. The Buddhist polemic against substance thinking was more intense and powerful than that of process thought, but process thought posed no resistance. For me, it came as a surprise that what I thought of as intellectually helpful ideas were so closely bound up with sotériology. Process theology was deepened for me and took on new dimensions of meaning. » : J. COBB, « Masao Abe, Process Theology, and the Buddhist-Christian-Jewish Dialogue », ZL, p. 66.

Peut-il y avoir une kénose, non seulement du Christ, mais de Dieu lui-même ?

C'est en tant que théologien catholique que Hans Küng se saisit des développements de la pensée d'Abe, à l'occasion de la conférence « Kénose et vacuité » de 1984, dans un texte intitulé : « Le renoncement à soi de Dieu et la vacuité bouddhiste : une réponse chrétienne à Masao Abe¹⁸¹ ». Küng concède sans dommage à Abe qu'une crise religieuse traverse le monde en partant des pays dits développés. Crise des cultures religieuses traditionnelles tant en Occident qu'en Orient et crise aussi de ce que l'on pensait qui avait mis les religions en crise, à savoir la modernité et plus particulièrement « celui parmi ses dieux les plus honorés, le Progrès.¹⁸² » Küng fait un constat similaire à celui d'Abe en ce qui concerne la nécessité d'entrer dans le champ théologique actuel avec un regard neuf. Au-delà de l'ouverture que manifeste Hans Küng sur les sciences rationnelles « qui sont en complet accord avec la religion¹⁸³ », la question de l'adhésion au savoir issu des sciences est aujourd'hui considérée comme cruciale tant par Küng que par Abe. Küng voit dans ce qui fut l'opposition de la religion aux sciences ou à la démocratie la raison de son actuelle marginalisation, sinon persécution.

Küng reprend les remarques d'Abe sur Nietzsche comme clef pour comprendre la situation dans laquelle la civilisation occidentale ou le Japon industrialisé se trouvent. Le complet nihilisme dans lequel l'Occident peut être vu est ainsi compris comme la résultante de la modernité. Cette crise de la modernité, Nietzsche en faisait la description en un temps où l'enthousiasme envers les perspectives issues du progrès est à son comble, il y voyait quant à lui un temps de décadence. La disparition du Dieu chrétien des consciences occidentales s'accompagne d'un effacement de tous les horizons de sens qui étaient coutumiers aux hommes. Dans cet effacement ne reste peut-être que l'étrange horizon eschatologique de la croyance dans le progrès, marque d'une certaine modernité qui, à bien y regarder, constitue le dernier avatar chrétien dans un monde qui rejette le christianisme.

¹⁸¹ H. KÜNG, « God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness : A Christian Response to Masao Abe », BE, p. 26-43. (Ce texte est repris dans DE, p. 207-223.)

¹⁸² « the most honored of the gods, Progress. » : *ibid.*, p. 26.

¹⁸³ « which is fully consonant with religion » : *ibid.*, p. 27.

Ce que classiquement Küng nomme « nihilisme », avec Nietzsche, est la disparition de la croyance en un « monde vrai », un monde normatif des savoirs et de l'agir tel celui des Idées de Platon. Cette constatation, s'empresse de dire Küng, si elle répudie tout « autre monde », doit-elle empêcher une autre vision, celle de « concevoir Dieu *dans* le monde et le monde *en* Dieu ?¹⁸⁴ » Cette autre vision prépare Hans Küng à aborder avec un *a priori* favorable cette réflexion autour de la kénose de Jésus mise en perspective d'une « manière lumineuse¹⁸⁵ » par Masao Abe avec la vacuité dans le bouddhisme. On va cependant voir que Küng va rapidement se détacher de certaines considérations d'Abe.

Hans Küng commence par résumer la pensée de Masao Abe dans ses principales lignes : « se vider » est l'essence même de Dieu, non seulement le Fils mais Dieu lui-même se vide de sa divinité. Ceci ne doit pas être mis à distance dans une dimension temporelle et historique mais compris du point de vue de l'éternité et de l'essence¹⁸⁶. C'est ainsi que le Dieu du christianisme et la vacuité dans le bouddhisme peuvent s'identifier l'un à l'autre.

La question de Hans Küng est celle de savoir si cette « ingénieuse¹⁸⁷ » interprétation depuis le zen de Masao Abe peut aussi se maintenir comme interprétation chrétienne ? Küng développe une réponse en huit points. (1) Dans le Nouveau Testament le terme « Dieu » (*ho theos*) désigne toujours le Père et jamais plusieurs personnes (le Père et le Fils par exemple). (2) L'homme Jésus de Nazareth y est identifié comme le Fils de Dieu. (3) Dans tout le Nouveau testament la distinction du Père et du Fils ainsi que la « subordination¹⁸⁸ » du Fils au Père sont constamment affirmées. (4) De ceci découle qu'il n'est jamais fait mention d'une incarnation ou d'une kénose de Dieu lui-même. L'hymne en Philippiens 2 parle seulement de la kénose de Jésus le Christ, le Fils de Dieu. De plus, la kénose ne peut être comprise comme un état permanent mais constitue un unique fait dans l'histoire de Jésus. (5) Bien évidemment, le sacrifice du Fils n'intervient pas contre la volonté du Père mais ce n'est pas le Père

¹⁸⁴ « [Is it impossible and spurious] to conceive of God's being *in* the world and the world *in* God ? » : *ibid.*, p. 29.

¹⁸⁵ « in an illuminating manner » : *ibid.*, p. 32.

¹⁸⁶ « an essential-eternal state of affairs » : *ibid.*, p. 33.

¹⁸⁷ « ingenious » : *ibid.*, p. 33.

¹⁸⁸ « subordination » : *ibid.*, p. 33.

qui se donne mais bien son Fils. Ce n'est pas Dieu le Père qui meurt sur la Croix mais l'homme Jésus de Nazareth le Fils de Dieu. (6) Hans Küng rappelle ici sa critique de la christologie de Jürgen Moltmann dans *Le Dieu crucifié*, qu'Abe avait d'ailleurs rappelée, et qui consiste à tout simplement dire que la Bible ne soutient en aucune manière que Dieu ait pu être crucifié ou qu'il soit mort. Abe a vu en Jürgen Moltmann et en Karl Rahner, dans cet aspect de leurs christologies, des appuis pour son propre rapprochement entre kénose et vacuité, mais Hans Küng les considère en ceci non-orthodoxes, bien plutôt monophysites ou hégéliens¹⁸⁹. (7) L'identification du Fils au Père et la mort des deux, dans la perspective d'Abe, conduisent à se demander *qui* peut bien ressusciter Jésus ? (8) Dans l'hymne en Philippiens 2, comme dans tout le Nouveau Testament, c'est le Père qui ressuscite Jésus. Chez Abe pas de résurrection, donc pas besoin d'un Père qui resterait dans une éternelle immobilité.

Le théologien protestant Wolfhart Pannenberg fera une réponse du même ordre¹⁹⁰. La notion de kénose ne peut, selon lui, constituer un dénominateur commun au bouddhisme et au christianisme. Contrairement à la vacuité la kénose présuppose un agent, le Fils, en relation avec un autre agent, le Père, en ce qui concerne ce dernier son action est « non-kénotique ».

Pannenberg ne veut pas complètement blâmer Abe pour sa démarche, d'autant plus que des théologiens chrétiens lui ont ouvert la voie, il ne les nomme pas, mais Küng et Abe lui-même évoquent Rahner et Moltmann. Comme il n'y a pas d'évidences scripturaires pour une telle généralisation de cette notion de kénose, Pannenberg se demande comment elle a pu advenir. Il voit que l'idée de kénose est rapprochée de celle d'*agape*, amour envers autrui. *Agape*, lui, est omniprésent dans le Nouveau Testament. Il est non seulement corrélé au Père mais même identifié à celui-ci : Dieu est amour (1 Jn 4, 8). Saint Paul exprime que Dieu prouve son amour envers les hommes dans la mort du Christ (Rm 5, 8). Ici, l'idée de sacrifice de soi¹⁹¹ est très proche et explique l'association d'*agape* et de *ekenosen*. Sans doute l'amour de Dieu évoqué chez saint Jean et chez saint Paul implique une idée de sacrifice mais il est très clair, en ce qui

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁹⁰ W. PANNENBERG, « God's Love and the Kenosis of the Son : A Response to Masao Abe », DE, p. 244-250.

¹⁹¹ « self-abnegation », *ibid.*, p. 249.

concerne Philippiens 2, que c'est le Fils qui se donne. Par ailleurs, si Dieu lui-même se donnait, qui ressusciterait le Fils ? On en revient à l'interprétation classique qui explicite la notion de kénose en posant en premier lieu l'inaltérable omnipotence de Dieu. Abe va faire l'inverse, il pose en premier l'amour et voit ensuite comment disposer de l'omnipotence et des notions qui lui sont liées.

Comme le fait remarquer le jésuite Joseph Bracken dans un commentaire de la réponse de Wolfhart Pannenberg : *sūnyatā*, la vacuité, est une « activité » et non une « entité », or seules les entités sont agents¹⁹², telles les personnes de la Trinité. On peut se demander si le dialogue entre un bouddhiste comme Abe et un théologien chrétien ne peut finalement être autre chose qu'un dialogue de sourds. Leurs cadres philosophiques sont imperméables l'un à l'autre. Le théologien chrétien n'est pas embarrassé par la conceptualisation d'existants autonomes durables que sont les hypostases de la Trinité chrétienne tandis que le bouddhiste pense tout, ou bien en dépendance mutuelle, ou bien, comme Abe le fait de manière privilégiée, sous le signe de la liberté de l'apparaître mais toujours transitoire. Pannenberg concède que si la notion de vacuité ne peut être identifiée à la kénose, elle peut en revanche être rapprochée de celle de « périchorèse », mode d'union des trois personnes de la Trinité, l'interpénétration des personnes les unes dans les autres dans une unité parfaite, consubstantielle, et dans le respect absolu de leurs propriétés personnelles. Ce qui relie les personnes de la Trinité est l'unique essence divine qui est amour. S'il voit là un possible rapprochement comme commencement de dialogue entre chrétiens et bouddhistes, Pannenberg exclut toutefois toute identification de la vacuité à la périchorèse¹⁹³. En effet, l'essence commune aux trois personnes n'est pas séparée des trois personnes de la Trinité. Elle est leur « mode » d'union entre elles. Ce qui est premier dans la théologie chrétienne ce sont les trois personnes de la Trinité, ensuite la façon dont elles s'interpénètrent définit l'essence commune. En aucun cas le bouddhisme ne pensera *sūnyatā* comme essence commune de quoi que ce soit, si les phénomènes sont produits librement il n'y a pas une « communauté » d'essence relativement aux différents phénomènes.

¹⁹² J.A. BRACKEN, « The Abe-Pannenberg Encounter », ZL, p. 205.

¹⁹³ W. PANNENBERG, « God's Love and the Kenosis of the Son : A Response to Masao Abe », DE, p. 250.

Quelle interprétation légitime de l'hymne dans l'Épître aux Philippiens ?

Hans Küng pose la question décisive : est-ce que Masao Abe s'est engagé dans une interprétation de Philippiens 2 dans son contexte néotestamentaire répondant aux critères minimum d'objectivité requis tant en philosophie de la religion qu'en vu du dialogue interreligieux ? N'a-t-il pas plutôt, en l'occurrence, isolé le concept de kénose de son contexte tant du texte de Philippiens 2 que du Nouveau Testament qui justifie l'interprétation qu'en fait l'Église ? N'a-t-il pas tout simplement retrouvé la vacuité derrière la kénose parce qu'il abordait la notion de kénose sur le même registre que celle de vacuité, sur le registre ontologique ? Küng rappelle que l'interprétation traditionnelle de la kénose de Jésus reste du registre de l'éthique. Si en Philippiens 2, 7 le Fils de Dieu se vide de lui-même, en Philippiens 2, 8 il s'abaisse ou s'humilie. C'est cette lecture éthique et donc dans l'histoire qui a prévalu dans l'interprétation du texte par l'Église jusqu'à aujourd'hui. Küng exprime ainsi d'Abe :

Il isole des concepts clés des textes chrétiens qu'il transplante en contexte bouddhiste, où le concept de kénose est compris non pas simplement comme éthique, abaissement à valeur d'exemple, mais est réemployé en tant que vide ontologique, Dieu qui se vide, Lui-même, oui, enfin en tant que Vacuité à part entière, shunyata. De cette manière, en tant que bouddhiste, il trouve son propre univers même en terrain chrétien étranger. De la même façon que les auteurs chrétiens firent auparavant une exégèse chrétienne des textes grecs et bouddhistes, Abe fait une exégèse bouddhiste des textes chrétiens.¹⁹⁴

Abe aborde lui-même ce texte avec l'idée d'en tirer une signification cosmique, du domaine du tout et de ce qu'est chaque chose dans son interdépendance avec les autres sur fond de non-conditionnement des phénomènes, donc aussi dans une perspective ontologique. Ce n'est pas tant peut-être par « mauvaise foi » que pèche Masao Abe que du fait qu'il ne pouvait pas interpréter le christianisme différemment s'il voulait lui trouver une profondeur spirituelle accordée au bouddhisme. Croire que des événements particuliers évanouis dans le temps puissent constituer en eux-mêmes et par eux-mêmes la réalité ultime est de l'ordre du nul et non avvenu dans le zen de Masao

¹⁹⁴ « He isolates key concepts from Christian texts which he then transplants into a Buddhist context, where the concept of kenosis is understood not simply as ethical, exemplary humiliation, but is recast as ontological emptying, an emptying of God, Himself, yes, ultimately as Emptiness in general, shunyata. In this manner, as a Buddhist, he discovers his own world – even on foreign, Christian soil. Just as the Christian authors earlier gave a Christian exegesis of the Christian texts. » : BE, p. 34.

Abe, il n'a que l'évanouissement qui soit, qui précisément n'est pas, cela est la réalité ultime.

Hans Küng exprime par le raccourci « le Rien Absolu est l'Être Absolu¹⁹⁵ » la métaphysique de Masao Abe. Cette formulation est-elle un paradoxe oriental impénétrable à l'esprit occidental ? Hans Küng rappelle que Hegel avait usé de formulations similaires :

'L'Être, l'Être pur – sans autre désignation' comme 'pure indétermination et vacuité' : 'Il n'y a en lui rien à percevoir, si l'on peut parler ici d'intuition : ou bien est-ce seulement sa pure intuition elle-même vide. Il y a peu en elle à penser, ou est-ce pareillement seulement que cette pensée est vide. Être, cet immédiat indéterminé, est rien en effet, ni plus ni moins que rien.'¹⁹⁶

La dialectique de Hegel, nous dit Küng, vise à l'identité de l' « Être » et du « Rien » : « pur Être et pur rien sont, alors, les mêmes ». C'est dans un sens proche de Hegel, selon Küng, qu'Abe emploie le terme de vacuité, à l'opposé d'une définition de la vacuité comme un rien statique. La vacuité est pour lui une réalité dynamique qui correspond à l' « être » de la philosophie occidentale dès que l'on cesse de dissocier être et phénomène. Dans ses écrits ultérieurs, il précisera souvent : « *dynamic sunyata* ». Mais plus précise encore fut l'explicitation de la vacuité par Abe en terme d'inconditionné, *jinen*, qui rejoint le mieux la formule de Hegel rappelée par Küng : un « immédiat indéterminé ».

La vacuité est-elle la clef du bouddhisme ?

Non content d'avoir souligné, à son sens, le défaut de méthode chez Abe pour avoir interprété la notion de kénose hors de la tradition d'interprétation de l'Eglise, Küng va mettre en question le fait que la vacuité soit la réalité ultime du bouddhisme comme le laisse entendre Abe. Ce faisant, il met en question le socle *Mādhyamika* sur

¹⁹⁵ « Absolute Nothingness is Absolute Being » : BE, p. 35.

¹⁹⁶ « 'Being, pure Being – without any further designation' as 'pure indeterminateness and vacuity' : 'There is nothing in it to intuit, if we can speak here of intuiting : or it is only this pure, vacuous intuiting itself. There is little in it to think, or it is equally only this empty thinking. Being, the indeterminate immediate, is indeed nothing, and neither more nor less than nothing.' » : Küng cite la *Wissenschaft der Logik* de Hegel, BE, p. 36.

lequel repose l'élaboration de la pensée de la vacuité chez Abe. Küng rappelle en premier lieu que « *sūnyatā* » n'apparaît que dans quelques passages du canon pali, qu'il considère assez classiquement comme détenant les plus anciens textes du bouddhisme. Sans doute *sūnyatā* deviendra le concept central des *Mādhyamika* que l'on appellera pour cette raison *sūnyatāvada* (la voie de la vacuité) mais il apparaît ici, pour Hans Küng, une claire indication d'un « *changement majeur de paradigme dans le bouddhisme*.¹⁹⁷ » Il va sans dire que si Küng, et bien d'autres dans l'histoire du bouddhisme avant lui, voient dans les *Mādhyamika* un « changement » ou une interprétation indue de l'enseignement du Bouddha, les tenants de ces derniers, bien évidemment, pensaient être les détenteurs de la doctrine originelle.

Hans Küng voudrait leur voir préférer ceux qui dans l'histoire du bouddhisme veulent voir un « être suprême » ou un « esprit lumineux sans tâche » en lieu et place de la vacuité comme fondement du bouddhisme, ou encore que le bouddhisme en vienne à être identifié à une doctrine spiritualiste comme dans le *Yogâcâra*. Pour les maîtres du *Yogâcâra*, qui affirment l'existence autonome de la pensée, le réel est une construction de l'esprit. Par ailleurs, que cette pensée puisse se tromper est un argument qui valide son existence, ce qui pourrait se rapprocher du « je doute donc je suis » de Descartes, pour le *Yogâcâra* : « si la pensée est illusionnée, si sa vision est par définition fausse, c'est donc que c'est une pensée et qu'elle existe en tant que telle¹⁹⁸ ». Le *Yogâcâra* s'appuie sur cette existence pour postuler une source, un conditionnement de cette existence. A une telle conception s'oppose l'inconditionné de la vacuité chez Abe.

Lorsque Hans Küng veut faire valoir son goût pour un bouddhisme qui contemplerait un « esprit lumineux sans tâche » il faut tout simplement admettre qu'il ne sait pas ce qu'il veut. Ce qu'il veut c'est le paradigme du brahmanisme et non celui du bouddhisme. Bouddhisme et brahmanisme se sont constitués ensemble dans le creuset indien dans l'affrontement de deux paradigmes autour de la notion d'*atman*¹⁹⁹. Le brahmanisme considère la réalité suprême comme *atman* qui veut dire littéralement « souffle ». Il considère un être, une réalité constante derrière le voile des apparences changeantes. Le bouddhisme se pose en opposition à ce paradigme comme *anâtman*,

¹⁹⁷ « *major paradigm shift in Buddhism.* » : BE, p. 38.

¹⁹⁸ In J.M. VIVENZA, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 48.

¹⁹⁹ Voir T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, Unwin Paperbacks, 1980, part 1, p. 3-117.

non-*âtman*, il n'y a aucune substance, rien de fixe derrière les apparences changeantes des phénomènes. Il y a peut-être des écoles substantialistes aujourd'hui et dans l'histoire qui ont voulu s'appeler elles-mêmes du nom de « bouddhiste » mais on voit mal comment on peut les considérer autrement que faisant retour au brahmanisme.

Hans Küng revient encore et encore sur la conception de la vacuité comme « ainsité » (*suchness*) par Abe. Küng convient que la « vacuité n'est peut-être pas si négative. Les choses viennent à l'existence et disparaissent. En cela elles sont vides. En cela elles sont présentes. La vacuité est ainsité, *tathatâ*. Mais cette note positive est, il me semble, plutôt faible.²⁰⁰ » La vacuité n'est peut-être pas à prendre au sens nihiliste, poursuit Küng, toujours est-il qu'elle ne fournit pas de réponse quant à l'origine de ce qui est : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? C'est la question philosophique fondamentale non seulement pour Leibniz mais aussi pour Heidegger à propos de 'la merveille des merveilles' : 'Pourquoi y a-t-il de l'Être – pourquoi pas, bien plutôt, Rien ?'²⁰¹ » Küng ne semble pas vouloir se départir d'une conception de l'origine comme cause. Or toute la démonstration d'Abe, et peut-être pas suffisamment dans le texte que lit ici Küng, consiste à se défaire de toute notion de cause mais d'envisager un apparaître des choses spontané, non-conditionné, indéterminé, qu'Abe qualifie de libre. Küng revient sur cette doctrine substantialiste qu'est le *Yogâcâra* qui désigne la réalité ultime comme *âlaya-vijnâna* qu'il traduit par « dépôt de la conscience²⁰² ». On trouve également comme traduction : « conscience base de tout²⁰³ », « conscience de tréfonds²⁰⁴ » ou encore « *store consciousness*²⁰⁵ ». L'universitaire Gadjin Nagao, spécialiste du bouddhisme, dresse un inventaire des significations qu'on a pu donner à ce terme : « *support* », « *body* », « *recipient of states of consciousness* », « *substratum* », « *basis* », « *origine* », « *source* »²⁰⁶. La conception *Yogâcâra* de la réalité ultime est bien celle d'un substrat, d'une base, d'un réceptacle à partir duquel les phénomènes prennent forme. Pour Abe et les *Mâdhyamika* il n'y aucune dualité d'une

²⁰⁰ « Emptiness may not be all negative. Things come into being and pass away. As such they are empty. As such they are there. Emptiness is Suchness, *tathatâ*. But that positive note is, it seems to me, rather weak. » : BE, p. 40.

²⁰¹ « why is there anything at all, rather than nothing ? This is the fundamental philosophical question not only for Leibniz, but also for Heidegger about 'the marvel of marvels' : 'Why is there any being at all – why not, far rather, Nothing ?' » : *idem*.

²⁰² « storehouse consciousness » : *idem*.

²⁰³ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, « âlayavijnâna », *op.cit.*, p. 40.

²⁰⁴ J.-M. VIVENZA, *Tout est conscience*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 59.

²⁰⁵ G.M. NAGAO, *Mâdhyamika and Yogâcâra*, Albany, State University of New York Press, 1991, p. 9.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 75.

source et de ce qui en découle. Abe a même utilisé une image qui est l'antithèse de ce « tréfonds » qui a pu être utilisé pour dire la réalité ultime par le *Yogâcâra* : le réel est pour Abe « sans-fond ». « Tréfonds » veut peut-être signifier très profond, le « sans-fond » d'Abe procède à une plongée métaphysique autrement radicale. L'Être est sans raison, sans origine, sans fond. Il n'est que ce qu'il est. Si certains auteurs ont qualifié l'*âlâya-vijnâna* du *Yogâcâra* de « vacuité » ils s'écartent du sens que lui donnèrent les *Mâdhyamika*. Il faut même dire qu'ils font un contre-sens car ils établissent une dualité vacuité-phénomènes, ce que ce concept de vacuité veut justement dissiper. Comme le dit le Sûtra du Cœur : « Vacuité est formes, les formes sont vacuité ». Il n'y a pas une réalité extérieure aux formes de laquelle celles-ci procèderaient. Il y a uniquement des formes.

Hans Küng va enfin proposer un rapprochement entre bouddhisme et christianisme :

Si Dieu est vraiment la 'Réalité Ultime' alors Dieu est *toutes ces choses en une* :
nirvana, dans la mesure où Dieu est le but du chemin du salut ;
Dharma, dans la mesure où Dieu est la loi qui ordonnance le cosmos et l'humanité ;
Vacuité, dans la mesure où Dieu échappe à toute détermination positive ;
Bouddha originel, dans la mesure où Dieu est la source de tout ce qui existe.²⁰⁷

On s'aperçoit ici qu'Hans Küng veut comprendre la vacuité dans le sens de la théologie négative en régime chrétien, il y a Dieu mais le langage et l'entendement humain sont inappropriés pour dire ou comprendre ce qu'il est, pour en mesurer les limites. Ici, pour Küng, la vacuité porte sur la capacité du langage ou de la raison à dire Dieu : « Tout discours sur la Réalité Ultime qui n'est pas en même temps discours sur l'ineffabilité de la Réalité Ultime tourne facilement en paroles oiseuses.²⁰⁸ »

La façon dont je comprends Abe, il faut encore le dire au regard de ce que Hans Küng voudrait ici qu'il soit, car lui aussi le comprend bien de la même façon, est à rebours de cette énième tentative de Küng pour dire ce que le bouddhisme devrait être. Bien qu'Abe ait pu faire une fois ou une autre allusion à la théologie négative, dont certaines formulations ont pu lui plaire, sa philosophie doit en fait être comprise comme

²⁰⁷ « If God is truly the 'Ultimate Reality' then God is *all these things in one* : *nirvana*, insofar as God is the goal of the way of salvation ; *Dharma*, insofar as God is the law that shapes the cosmos and humanity ; *Emptiness*, insofar as God forever eludes all affirmative determinations ; and the *Primal Buddha*, insofar as God is the origin of everything that exists. » : BE, p. 42.

²⁰⁸ « Discourse about the Ultimate Reality that is not at the same time discourse about the ineffability of the Ultimate Reality easily turns into idle talk. » : *idem*.

antithèse d'une théologie négative et de toute déclaration de l'impossibilité de dire une réalité ineffable. La vacuité n'est pas une réalité ineffable. Tout ce qui est peut être connu. La vacuité n'est rien d'autre que ce qui est. Ce qui est non pas ineffable mais dont il n'y a rien à dire, en ce qui concerne la vacuité, c'est la production des phénomènes qui sont sans pourquoi parce que produits librement, sans cause, sans projet qui s'initieraient dans une réalité en-deçà d'eux. Ce qu'il y a « en-deçà » du réel est *jinen*, liberté, tous les possibles en peuvent sortir, il n'y a donc rien. S'il y avait quelque chose, ce quelque chose conditionnerait nécessairement ce qui serait relatif à ce quelque chose. Ce qui apparaît librement est relatif à rien. On touche à nouveau ici à la difficulté de qualifier la liberté entendue comme création de nouveauté. La vie courante enserme l'existant dans des suites de causes et d'effets, et même quand on s'accorde pour reconnaître une production non-conditionnée, libre, on est tenté d'en pointer l'origine comme un lieu ou dans quelque chose, or ce qui est nouveau ne provient de nulle part, de rien, ou alors la nouveauté serait contenue dans l'ancien, auquel cas, dans cette préexistence, elle ne pourrait être nouvelle.

Vacuité et transcendance

Le dialogue avec Wolfhart Pannenberg adresse cette même question de la compréhension de cette dialectique du rien qui, d'une certaine manière, on vient de le voir, fait débat au sein même du bouddhisme. Pannenberg veut l'élucider en terme de transcendance. Dans sa réponse à Abe, Pannenberg veut savoir si la réalité ultime à laquelle Abe se réfère est d'une part séparée de la réalité concrète et des processus physiques, et d'autre part si cette réalité peut être pensée comme un agent personnel, deux conditions qui, selon lui, peuvent motiver un rapprochement avec la théologie chrétienne²⁰⁹. D'entrée, Pannenberg avoue sa réticence, il se dit plus confiant dans le dialogue avec d'autres auteurs de l'Ecole de Kyoto comme Keiji Nishitani. « Mais dans le cas de Masao Abe, je ne suis pas sûr, écrit Pannenberg, que nous partagions les

²⁰⁹ W. PANNENBERG, « God's Love and the Kenosis of the Son : A Response to Masao Abe », DE, p. 245.

présuppositions qui sous-tendent un tel dialogue à propos de la réalité ultime.²¹⁰ » Il rappelle une formulation d'Abe : « si la Vacuité est conçue comme *quelque part en dehors* ou *au-delà* de sa propre existence, cela n'est pas la vraie Vacuité »²¹¹. A partir de cet énoncé et en consonance avec ce qu'il a pu lire par ailleurs, Pannenberg comprend à bon droit qu'Abe ne distingue pas la réalité ultime de ce monde. Par ailleurs, il note que la vacuité est une « spontanéité sans agent²¹² » et pose la question : « dans quelle mesure la vacuité est-elle une activité différente d'un simple processus²¹³ » ? Il ne semble pas avoir prêté attention au développement d'Abe sur *jinen* qui révoque toute compréhension des phénomènes comme métaphysiquement causés. Au contraire, ce qui vient à l'existence n'est pas la résultante d'un processus mais témoigne d'une liberté. L'Être est sans raison. C'est là, dans une certaine mesure, que Wolfhart Pannenberg aurait pu trouver la « transcendance » qu'il sommait Abe de délivrer, s'il n'avait eu en lui-même non pas une conception de la transcendance comme cause mais comme non-condition, liberté, spontanéité.

Dans la réponse à Pannenberg²¹⁴, sur cette question de la transcendance de la réalité ultime, à la question de savoir si Abe conçoit la réalité ultime comme séparée du monde phénoménal, Abe répond « oui » et « non ». Ce qui n'est pas pour rendre l'argument des plus compréhensible.

Il commence par dire que le *nirvâna* (compris classiquement comme domaine de l'inconditionné) est la réalité ultime du bouddhisme et qu'il transcende le *samsâra* (compris classiquement comme domaine du conditionné) et que le but d'une vie bouddhiste est d'atteindre le *nirvâna* en dépassant le *samsâra*. A une telle déclaration Pannenberg aurait immédiatement souscrit dans le cadre de ce dialogue interreligieux car elle donne un schéma que l'on peut sans difficulté rapprocher d'un schéma courant dans l'esprit de nombreux chrétiens, à commencer par Pannenberg.

²¹⁰ « But in the case of Masao Abe, I am not sure that we share the presupposition for such a dialogue in talking about ultimate reality. » : *ibid.*, p. 246.

²¹¹ « If Sunyata is conceived as *somewhere outside* of or *beyond* one's self-existence, it is not true Sunyata » : M. ABE, « Kenotic God and Dynamic Sunyata », DE, p. 50.

²¹² « agentless spontaneity » : *ibid.*, p. 62.

²¹³ « to what extent is Sunyata as an activity different from a mere process » : W. PANNENBERG, « God's Love and the Kenosis of the Son : A Response to Masao Abe », DE, p. 247.

²¹⁴ M. ABE, « God's Total Kenosis and Truly Redemptive Love », DE, p. 251-259.

L'ennui est que d'une part ce qu'Abe vient de dire est difficilement compatible avec ce qu'il a pu écrire ailleurs et que d'autre part il va immédiatement apporter un correctif, d'où le « oui et non » en préambule de la réponse :

Mais la réponse à la question ci-dessus est simultanément 'non' parce que *nirvâna* en tant que distinct de *samsâra* s'oppose à l'impermanence et en ceci reste toujours relatif et lié à l'impermanence. Le vrai *nirvâna* est atteint seulement en s'émancipant du *nirvâna* comme transcendance du *samsâra* [...] le *nirvâna* au sens du mahâyâna, tout en transcendant le *samsâra*, n'est rien d'autre que la réalisation du *samsâra* comme *samsâra*²¹⁵.

Et Abe de préciser qu'il n'y a pas exactement équivalence du *samsâra* et du *nirvâna* comme certaines formulations de Nâgârjuna pourraient le faire croire. Comment faut-il comprendre ? « *Nirvâna* » est la compréhension exacte de ce qu'est le *samsâra*, le *nirvâna* est ici de l'ordre de l'épistémologie tandis que *samsâra* est de l'ordre de l'ontologie. D'où le « oui et non », en tant que compréhension du *samsâra* le *nirvâna* est d'un autre ordre que ce premier et donc le « transcende », mais cette compréhension ne fait que refléter le *samsâra*, elle n'exprime rien d'autre que lui, d'où « immanence ». C'est ainsi que je comprends l'argumentation d'Abe, qui, il faut bien l'admettre, peut, par endroits, laisser entendre que *nirvâna* est bien lui aussi une réalité ontologique distincte de *samsâra* et donc sur le même plan et dans une dualité. Mais dans ce cas l'argument complet serait d'une part incompréhensible et d'autre part romprait avec la constance avec laquelle Abe se réfère à Nâgârjuna pour qui *nirvâna* est une désignation métaphorique et non une réalité ontologique.

Il faut donc convenir que sur ce point aussi, Wolfhart Pannenberg, comme Hans Küng, a en définitive fort bien compris Abe dont la réponse ne peut rétablir une communauté de vue entre les trois. Abe, qui en dépit d'un semblant de justification, a bien compris qu'on l'avait lui-même très bien compris, entreprend, assez malicieusement, de questionner Pannenberg à son tour. Comme Pannenberg doutait de la qualité de la transcendance telle qu'Abe l'exprimait, ce dernier retourne le questionnement, cette fois c'est Abe qui doute de la qualité de l'immanence du Dieu chrétien de la façon dont Pannenberg le présente. Ce dernier avait écrit que dans une vision chrétienne, Dieu, qui est la réalité ultime, tout en étant différent, n'est pas séparé

²¹⁵ « But the answer to the above question is simultaneously 'no' because nirvana as distinct from samsara stands against impermanence and thereby is still related to and linked with impermanence. True nirvana is attained only by emancipating oneself even from nirvana as transcendence of samsara [...] nirvana in the Mahayana sense, while transcending samsara, is nothing but the realisation of samsara as samsara » : *ibid.*, p. 252.

de la réalité finie des créatures. Dieu n'est pas seulement transcendant mais aussi immanent, intimement présent à sa création. Toutefois, il faut garder à l'esprit, écrit Pannenberg, que le divin « surpasse » le fini²¹⁶. Abe questionne le « surpasse » et conclut que pour Pannenberg la transcendance de Dieu a priorité sur l'immanence concédée. Face à ce déséquilibre de la transcendance sur l'immanence Abe pose une question d'autant plus incisive qu'il ne va pas la développer : « La réalité *ultime* de Dieu dans le christianisme n'est-elle pas plus orientée par la transcendance que par l'immanence et de ce fait elle ne peut être appelée réalité *ultime* ?²¹⁷ » Avant même de renvoyer ce qui se pense comme chrétien à ce qui est peut-être d'abord un schéma platonicien, Abe se pose sur le terrain de la logique : présenter les choses en termes de transcendance et d'immanence c'est consacrer une dualité dans l'être, or comment peut-on dire qu'un pôle seul de la dualité est l'ultime ? L'ultime, pour Abe, ne peut être une fraction seulement de ce qui est, l'ultime est ce qui englobe les deux pôles et qui est de l'ordre du non-duel.

Ce dialogue entre Abe et Pannenberg n'est pas seulement sous le signe des désaccords. Le jésuite Joseph Bracken rappelle que Wolfhart Pannenberg s'est montré redevable à Abe d'avoir pu mieux apprécier la doctrine luthérienne de la justification en perspective de la conception bouddhiste du moi²¹⁸. Pannenberg fait suite en particulier à ce qu'Abe rapproche l'éveil bouddhiste de la conversion chrétienne en tant qu'ils supposent tous les deux « la mort de l'ego »²¹⁹. Pannenberg, commentant saint Paul en Rm 7, 22, souligne que de la même manière que Luther, il ne comprend pas chez saint Paul une dualité entre un moi rationnel en conflit avec un moi pris dans les instincts et les désirs de la chair. Pour lui, seul Luther réalisa « que dans l'événement de régénération selon Paul non seulement certaines qualités du sujet mais le sujet lui-même est changé.²²⁰ » La « mort de l'ego » prend ainsi une tournure plus radicale qu'on ne veut parfois en convenir comme lorsque l'on comprend par « conversion » justement

²¹⁶ W. PANNENBERG, « God's Love and the Kenosis of the Son : A Response to Masao Abe », DE, p. 245.

²¹⁷ « Is it not that the *ultimate* reality of God in Christianity is oriented more by transcendence than by immanence and thus cannot be called *ultimate* reality ? » : M. ABE, « God's Total Kenosis and Truly Redemptive Love », DE, p. 253.

²¹⁸ J.A. BRACKEN, « The Abe-Pannenberg Encounter », ZL, p. 199.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 200.

²²⁰ « that in the event of regeneration according to Paul not only somme quality of the subject but the subject itself is changed », W. PANNENBERG, « A Search for the Authentic Self », *Christian Spirituality*, Philadelphia, Westminster Press, 1983, p. 99, in ZL, p. 200.

acquérir ou se débarrasser de certaines qualités mais que l'on comprend que pour l'essentiel on a affaire à une permanence du sujet. Abe et Pannenberg se sont rejoint sur une vision plus radicale et peut-être assez vertigineuse au regard de la tradition chrétienne quant à la permanence ou à l'impermanence du sujet humain.

Pour autant, Wolfhart Pannenberg laisse entrevoir les différences réelles qui subsistent entre eux-deux. Pour Abe, l'expérience chrétienne de conversion reste « dualiste²²¹ » en tant qu'elle s'effectue dans une relation à Dieu, réalité transcendante, tandis que l'expérience bouddhiste de l'Eveil se veut le dépassement de tout dualisme. En réponse, Pannenberg se tourne une fois encore vers Luther. Dans la conversion, le chrétien est « conformé » au Christ de façon à ce qu'une unité dynamique s'instaure entre le Christ et le croyant, cette unité témoigne cependant d'une différenciation : de la même manière que Jésus est différent du Père lorsqu'il accepte la mission que celui-ci lui confie, le croyant est différent de Jésus lorsqu'il accepte de le servir. C'est bien parce qu'il y a différence ou altérité qu'il peut y avoir « communion », entre le Père et le Fils, entre le croyant et Jésus. Pannenberg conçoit que la question ne peut être résolue qu'au niveau de la réalité ultime : « Le christianisme ne peut soutenir la critique de dualisme venant du bouddhisme que si la Trinité n'est pas tenue séparée de la création et de l'histoire du salut mais est l'explication chrétienne à la question de savoir comment Dieu et le monde peuvent être différents tout en n'étant néanmoins pas séparés l'un de l'autre.²²² » Pannenberg ne néglige pas une différence fondamentale d'ordre téléologique en ce que le christianisme s'est souvent pensé dans une espérance en un avenir assuré au-delà d'une vie terrestre transitoire, la résurrection des morts, un ciel nouveau et une terre nouvelle, alors que la vacuité bouddhiste appelle une expérience de libération au sein même de ce monde transitoire²²³. Selon Bracken, Pannenberg y voit pourtant deux expériences proches de libération « du moi centré sur l'ego de la vie ordinaire.²²⁴ » Une telle déclaration n'en reste pas moins mystérieuse. Pannenberg semble voir dans les deux approches l'avènement d'un homme nouveau, il faut tout de même souligner la différence de perspective, la première se projette dans

²²¹ Il serait plus juste de parler non de « dualisme » mais d'« altérité ».

²²² « Christianity can withstand the Buddhist critique of dualism only if the Trinity is not set apart from creation and salvation history but is explained as the Christian answer to the question of how God and the world can be different in such a way that each is nevertheless not separate from the other » : W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 105, in ZL, p. 200.

²²³ W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 107, in ZL, p. 201.

²²⁴ « ego-centered self of ordinary life. » : J.A. BRACKEN, « The Abe-Pannenberg Encounter », ZL, p. 201.

une « survie » du moi éventuellement transformé, la seconde acquiesce simplement au caractère transitoire de toute chose.

Abe et Pannenberg se sont rencontrés en 1992 à Earlham College à Richmond, Indiana. Leurs échanges portèrent essentiellement sur la conférence de 1984 « Kénose et vacuité » et furent l'occasion encore de préciser ce que l'un et l'autre mettait sous le terme de « réalité ultime ». Ce que Pannenberg demandait à nouveau était s'il fallait entendre par « vacuité » une réalité qui bien qu'immanente puisse être aussi vraiment considérée comme transcendante, à cette seule condition un rapprochement avec le Dieu chrétien était envisageable. Pannenberg considéra que la réponse à sa question était négative. Confronté qu'il était par cette définition de la vacuité par Abe comme « spontanéité sans agent²²⁵ », Pannenberg arriva à la conclusion que Bracken résume ainsi : « *Sûnyatâ* n'a aucune réalité en dehors du sujet et n'est pas, de ce fait, transcendant par rapport au sujet de la manière où Dieu est compris comme transcendant le sujet pour le christianisme.²²⁶ » Cet échange de 1992 aborda des questions similaires à celles abordées avec Hans Küng, et dont on a parlé, qui conduira Pannenberg à cette conclusion : « la notion de kénose a une valeur limitée dans le dialogue bouddhiste-chrétien, bien que je reconnaisse son mérite en étant source d'inspiration dans la phase initiale de ce dialogue. La kénose ne peut pas être un dénominateur commun au bouddhisme et au christianisme.²²⁷ »

Pour autant, Joseph Bracken clôt son texte par une note positive en termes de dialogue interreligieux. L'aspect le plus positif, pour lui, n'est pas qu'ils soient arrivés à un accord sur la nature de la réalité ultime mais bien que chacun des participants au dialogue ait pu tester les limites des croyances de l'autre. L'intérêt du dialogue entre les religions est-il d'arriver à reconnaître chez l'autre des similitudes, des points communs : du point de vue chrétien considérer que « les différentes traditions religieuses

²²⁵ M. ABE, « Kenotic God and Dynamic Sunyata », DE, p. 62.

²²⁶ « *Sunyata* has no reality apart from the self and is, accordingly, not transcendant of the self as God is thought to be transcendant of the self within Christianity. » : J.A. BRACKEN, *op. cit.*, ZL, p. 202.

²²⁷ « My conclusion, then, is that the notion of kenosis is of limited value in Buddhist-Christian dialogue, though I recognize its merit in providing inspiration for the initial phase of that dialogue. Kenosis cannot function as a common denominator in Buddhism and Christianity. » : W. PANNENBERG, « God's Love and the Kenosis of the Son : A Response to Masao Abe », DE, p. 250.

contiennent et proposent des éléments de religiosité qui procèdent de Dieu²²⁸ », du point de vue du zen reconnaître en autrui, quand elle existe, la lucidité sur ce qui est tout simplement ? Ou alors, dans l'irréductible différence, dans la confrontation, dans le croisement de perspectives différentes, être à plusieurs en chemin ? Or être en chemin c'est bouger. C'est bien ce qu'attend Masao Abe du dialogue interreligieux qui doit voir, selon lui, la « transformation mutuelle²²⁹ » du bouddhisme et du christianisme. Si l'on doit attendre du professeur Abe circonspection et soumission à l'avis de la communauté des théologiens, il ne faut sans doute pas en demander autant au maître zen qui rappelle dans une préface ces quelques lignes attribuées à Bodhidharma sur ce qu'est le zen, et qui témoignent de son aspect souvent iconoclaste :

« Ne pas dépendre des mots et des écrits,
Une transmission en dehors de tout enseignement ;
Aller directement à l'esprit,
Eveiller sa nature originelle, actualiser sa boddhéité.²³⁰ »

C'est ce qui fait choisir à Abe un titre d'un essai en réponse à Hans Küng qui résume sa démarche : « Par-delà le bouddhisme et le christianisme²³¹ ». Küng, tout comme Pannenberg, a questionné la validité de l'herméneutique que fait Abe de Philippiens, chapitre 2, autour de cette question de la kénose du Christ. Abe en retour questionne l'interprétation de Küng et par-delà, peut-être, l'interprétation majoritaire de Philippiens 2 en régime chrétien. Küng reproche à Abe de faire une lecture « bouddhiste » du texte. Abe fournit une réponse qui sous-entend que Küng, et peut-être l'Eglise, soumet l'esprit de l'Evangile à une censure qui est celle d'une conception métaphysique reposant sur la notion d'essence. A un Dieu compris comme « entité » Abe veut substituer une idée de Dieu comme « activité ». Tout le christianisme d'Abe veut tenir dans une formulation qu'il croit être l'esprit même de l'Evangile et que l'on trouve dans sa plus grande simplicité dans la première lettre de Jean : « Dieu est amour ». Si Dieu est vraiment « tout-amour », alors il n'est pas affirmation de soi mais au-delà même de celui qui se donne, activité de se donner, don pur, vacuité. « Cette

²²⁸ Déclaration « Dominus Iesus » sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise, §21, Paris, Téqui, 2006, p. 38.

²²⁹ M. ABE, « Kenosis and Emptiness », BE, p. 5.

²³⁰ « Not relying on words or letters, / An independent self-transmitting apart from any teaching ; / Directly pointing to the human Mind, / Awakening one's Original Nature, thereby actualizing Buddhahood. » : M. ABE, « Preface », ZC, p. xiii.

²³¹ M. ABE, « Beyond Buddhism and Christianity : Dazzling Darkness », DE, p. 224-243.

compréhension n'est peut-être pas la compréhension chrétienne traditionnelle, écrit Abe, mais il n'est pas correct de dire qu'elle est 'bouddhiste', comme Hans Küng le suggère, parce que ma compréhension découle d'une méditation sur cette définition chrétienne centrale : 'Dieu est amour'²³² ». Abe admet qu'on ne peut trouver de références explicites dans la Bible à cette kénose de Dieu, elle découle pour lui d'une logique, elle est une conséquence rationnelle de son analyse théologique. C'est pourquoi il est assez peu pertinent de la part de Hans Küng d'objecter à Abe la lecture de la Bible et la théologie révélée car ce dernier ne se place pas à ce niveau, il reste un philosophe qui met en correspondance les contenus d'énoncés. A ce titre, il pose la question de savoir comment Hans Küng et l'Eglise font cohabiter un Dieu impassible et immuable avec la question du malheur²³³. Nul besoin de rappeler que quand cette question n'est pas tout simplement éludée d'un projet de théologie systématique elle y figure souvent sous le vocable d' « énigme »²³⁴. On abordera la question du malheur un peu plus loin avec le dialogue avec Jürgen Moltmann et dans la deuxième partie de cette étude sur Abe. On peut simplement dire ici que pour Abe la kénose de Dieu éclipse la figure dualiste d'un Dieu qui regarderait la souffrance des créatures du haut de son impassibilité. Cette proposition théologique n'en ouvre pas moins une perspective plus affolante : qu'est-ce alors qu'un Dieu qui ne ferait qu'un avec la souffrance des hommes ?

La doctrine d'Abe est-elle un panthéisme ?

Hans Küng avait voulu proposer une « compréhension orientale-occidentale de Dieu » en soulignant les similarités qu'il voyait entre la vacuité bouddhiste et le plérome chrétien²³⁵. Küng faisait remarquer que les termes « vacuité » et « nirvâna » fonctionnaient dans le bouddhisme de façon analogue celui de « Dieu » dans le

²³² « This understanding may not be the same as the traditional Christian understanding, but it is not correct to characterize it as a 'Buddhist' interpretation, as Hans Küng suggests, because my understanding arises from reflection on this central Christian definition, 'God is love.' » : *ibid.*, p. 226.

²³³ *Ibid.*, p. 227.

²³⁴ Sur ce sujet, on peut lire l'étude particulièrement bien documentée et courageuse dans ce qu'elle ne traite pas en premier lieu du mal moral mais bien du malheur, le mal subit sans raison apparente : G. REMY, *L'Enigme du mal et l'espérance chrétienne*, Paris, Médiaspaul, 2012.

²³⁵ H. KÜNG, « God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness : A Christian Response to Masao Abe », BE, p.41.

christianisme. Il posait alors la question : ce que les chrétiens nomment « Dieu » n'est-il pas présent sous d'autres noms dans le bouddhisme ? Evidemment, pour qu'Abe puisse accepter une telle proposition, fallait-il encore que Küng précise ce qu'il entend par le mot « Dieu ». Ce qu'il a fait en disant de Dieu qu'il est « l'unique infinie réalité²³⁶ ». Or pour Masao Abe la réalité ultime ne peut être dite « unique ». Il rappelle ce qui est au fondement du bouddhisme : le Bouddha Gautama rejeta la notion védique moniste de *Brahman* ou d'*Atman* comme fond substantiel du réel pour décrire celui-ci en termes d'*Anatman*, non-substance. Il ne peut donc être question de monothéisme ou de cette sorte d'euphémisme théologique dont Küng a usé ici : une « unique infinie réalité ». Auparavant, on a vu que tant Hans Küng, que Wolfhart Pannenberg et que Masao Abe lui-même avaient voulu utiliser les notions de transcendance et d'immanence. Sont-elles valides pour évaluer cette pensée ? On sait que les chrétiens sont prompts à qualifier le bouddhisme de panthéisme ou d'immanentisme. Abe récuse toutes ces qualifications au vu de la doctrine de la vacuité. De la même façon qu'il n'y a ni être ni non-être il n'y a ni transcendance ni immanence. Immanence et transcendance sont des termes relatifs l'un à l'autre et donc dans cette relation, cette interdépendance, s'abolit la distance que pense créer celui qui les utilise : « immanence et transcendance sont dynamiquement identiques²³⁷ ». Abe adopte ici un exercice typique de critique du langage dans le style des Mādhyamika.

Revenant dans la sphère de la philosophie de la religion occidentale, Abe pense que le terme de « panenthéisme » convient à qualifier le bouddhisme²³⁸. Ce terme est forgé au XIX^e siècle par Krause avec le sens : Dieu contient le monde mais ne se confond pas avec lui. Il peut qualifier la philosophie de Spinoza. Abe veut utiliser ce terme, précise-t-il, justement parce que transcendance et d'immanence sont identiques. Pourtant le terme « panenthéisme », tout en étant proche, défait l'identité transcendance-immanence. Il se peut qu'il n'y ait là qu'une tentative de dire la réalité du bouddhisme dans un concept occidental pour dire une doctrine étrangère à cette dichotomie transcendance-immanence. L'emploi de ce terme reste pour autant questionnable, c'est d'ailleurs l'unique occurrence parmi toute la documentation

²³⁶ *Ibid.*, p.42.

²³⁷ « immanence and transcendence are dynamically identical » : M. ABE, « Beyond Buddhism and Christianity : Dazzling Darkness », DE, p. 239.

²³⁸ *Idem.*

consultée. L'interprétation que je fais de l'argumentation d'Abe est qu'il souscrit complètement à la doctrine de la vacuité telle qu'exprimée par Nâgârjuna et les Mâdhyamika dont je doute que l'on puisse la qualifier de panenthéisme. La vacuité pour Abe, vérité ultime sur ce qui est, est une désignation métaphorique de *pratitya-samutpada*, « production en dépendance ». Plutôt que dire avec Abe que transcendance et d'immanence sont identiques, il est peut-être plus exact de dire que la vacuité n'est ni transcendance ni immanence. Ni transcendance parce qu'il n'y a pas un ailleurs à ce monde, ni immanence parce que ce monde n'est pas porté dans son être par un principe permanent qu'on nommerait substance, essence ou nature.

4. MASAO ABE FACE AUX THEOLOGIENS : ASPECTS PRATIQUES

Quelques considérations éthiques

Le dialogue entre Masao Abe et Hans Küng, s'il fut porté par les questions d'ontologie et d'herméneutique quant à la lecture du texte biblique, n'en était pas moins motivé, tout spécialement en ce qui concerne Küng, par les questions éthiques. Celui-ci a consacré une part importante de sa vie aux questions éthiques dans la perspective œcuménique d'abord, puis interreligieuse. Ruben Habito rappelle ainsi que le dialogue avec Abe a pour fond cette préoccupation de Küng qui lui fait poser la question : est-ce que la vacuité peut-être le fondement d'une éthique globale²³⁹ ? De la rencontre que fait le chrétien de Dieu et de Jésus Christ qui est la voie, la vérité et la vie, dans l'Esprit-Saint, résulte l'adhésion à la tradition normative de l'Eglise. Küng tient cependant à faire une distinction qu'il tient de Karl Barth, à savoir que le chrétien n'est pas appelé à croire en premier lieu au caractère absolu du christianisme dans les formes culturelles qu'il prend suivant les lieux et les époques mais bien en Dieu lui-même : le christianisme en tant que religion parmi d'autres est un « phénomène historique

²³⁹ R. HABITO, « Hans Küng questions Masao Abe : on Emptiness and Global Ethic », ZL, p. 212.

hautement ambivalent²⁴⁰ » qui est appelé à être continuellement purifié et testé au regard de critères éthiques qui ne peuvent provenir que de la fidélité à Dieu manifesté en Jésus Christ et dans l'histoire qui se fait avec l'Esprit-Saint. La rencontre par les chrétiens d'autres traditions religieuses tout au long de l'histoire les met donc, selon Küng, sur la voie d'une vérité plus grande.

La question que Küng pose donc à Abe n'est nullement hostile mais provient d'un lecteur engagé avec un *a priori* positif dans ce que le dialogue interreligieux peut produire. Hans Küng, on le sait, avait entrepris une très sérieuse étude du bouddhisme et entrainé dans le dialogue avec Abe avec une finesse apte à entendre les propositions de ce dernier. En dépit de cet *a priori* positif, on a vu comment Küng devait se départir de suivre Abe en particulier sur l'importance de l'histoire et sur la possibilité, ou tout simplement la pertinence, de fonder une éthique sur fond de vacuité. Habito résume ceci d'une manière peut-être encore plus franche qu'Hans Küng ne le fait lui-même. Il semble y avoir incompatibilité écrit Habito, d'une part entre une compréhension de la vacuité qui « subsume toute histoire en un Eternel Maintenant » et d'autre part la vision chrétienne et linéaire de l'histoire qui s'étend depuis la création vers l'eschaton²⁴¹. On se demande tout de même si cette critique peut se maintenir du point de vue de la théologie chrétienne dès que l'on conçoit que la création n'est pas dans le temps mais que c'est le temps lui-même qui est créé et rend l'histoire possible, dans ce cas l'histoire a-t-elle un début et une fin, et donc un sens ? D'autre part, la vacuité semble obérer toutes distinctions entre le bien et le mal, le vrai et le faux, rendant toute éthique illusoire. A cette évocation du débat avec Hans Küng par Ruben Habito, Abe va faire une fois encore une réponse de Mādhyamika : bien et mal, vrai et faux sont des antagonistes, chaque partie de l'opposition ne peut exister par elle-même, il n'y a donc pas de « bien suprême », il ne peut y avoir que du bien relatif à un mal et des vérités relatives à leurs contraires²⁴². Soyons clair, cela a déjà été dit, en ceci il dissout toute tentative d'absolutisation du vrai et du bien. Il renvoie *in fine* à l'horizon de toutes choses, la vacuité qui n'est pas un absolu mais la libre apparition de toutes les formes, de toutes les valeurs. Ce qui est l'absolu est cette liberté de l'apparaître mais ce n'est

²⁴⁰ « highly ambivalent historical phenomenon » : H. KÜNG, *Theology for the Third Millenium*, New York, Doubleday, 1988, p.251, *in* ZL, p. 215.

²⁴¹ « subsumes all history into an Eternal Now » : R. HABITO, *op. cit.*, ZL, p. 216.

²⁴² M. ABE, « A Response », ZL, p. 391.

pas un absolu, ce n'est rien de prédéfini, rien de définissable, rien de séparé de ce qui vient à l'existence.

Masao Abe va commenter un essai de Christopher Ives qui, fondé sur la lecture d'Abe, soulève plus de questions quant à la possibilité de fonder une éthique sur la vacuité que de réponses qu'Abe feint par moment de donner²⁴³. La réponse d'Abe est cette fois particulièrement claire. Abe distingue entre jugement de valeur religieux et jugement de valeur éthique :

Une valeur religieuse n'implique pas nécessairement le sens ordinaire de valeur. Le jugement de valeur religieux a pour but de transcender la valeur éthique. En ceci, il n'y a aucune différence entre le christianisme et le bouddhisme. Jésus a dit : 'Dieu fait se lever le soleil sur les bons et sur les méchants, et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes' (Mt 5, 45), et 'Je suis venu appeler non pas les justes mais les pécheurs' (Mc 2, 17).²⁴⁴

Pour Abe, ces passages du Nouveau Testament déjouent tout projet d'autojustification par les hommes par la mise en œuvre d'une morale, ce qui est un thème théologique fascinant. D'un autre côté, il ne cite pas tous les passages qui appellent à faire le bien à l'imitation de Jésus, ou encore les commandements révélés par Dieu à Moïse, ce sur quoi l'Eglise fonde sa morale. Son argumentation est donc ici quelque peu spécieuse en ce qu'il entend rallier le christianisme à sa cause. Il ne rallie en fait que deux citations prises au milieu d'un océan d'autres qui vont dans un sens différent et s'abstrait carrément de l'interprétation et de la tradition de l'Eglise sur ces questions d'éthique.

Ce qu'il entend par valeur religieuse distincte d'une valeur éthique est décrit par lui en termes de « compassion ». Si l'éthique chrétienne est orientée par sa conception de l'histoire et d'une eschatologie, le bouddhisme qui repose sur la vacuité ne peut être ainsi orienté : « L'attitude bouddhiste envers l'histoire et le séculier, écrit Abe, est de ne pas résister aux attaques et aux défis au niveau du séculier.²⁴⁵ » La compassion n'est pas action, s'il récuse le qualificatif de « détachement » face aux événements il fait sien celui de « tolérance » envers les événements sociaux. Il convient que cette tolérance conduit souvent le bouddhisme à l'indifférence aux maux de l'histoire : « Dans le

²⁴³ C. IVES, « The Return to the Relative : Sunyata and the Realm of Ethics », DE, p. 165-171.

²⁴⁴ « Religious value judgment takes for its goal the transcendence of ethical value. In this respect there is no difference between Christianity and Buddhism. Jesus said, 'God makes his sun rise on the evil and on the good, and sends rain on the just and on the unjust' ((Matt. 5:45, RSV), and 'I came not to call the righteous, but sinners' (Mark 2:17, RSV). » : M. ABE, « A Rejoinder », DE, p. 199.

²⁴⁵ « The Buddhist attitude toward history and secularism is not to resist attacks and challenges directly on the level of secularism. » : *ibid.*, p. 196.

bouddhisme, cette compassion n'implique pas nécessairement des mouvements de réformes sociales comme dans le christianisme.²⁴⁶ » Il faut entendre « compassion » et « tolérance » comme la paisible acceptation de ce qu'autrui prétend être normatif quand soi-même est convaincu que rien n'est normatif.

A ce stade, une première conclusion émerge des discussions qui précèdent. Si Abe invite à aller par-delà le bouddhisme et le christianisme, comme il en fait l'appel au début de « Kénose et vacuité », on ne voit guère en quoi il va au-delà de ce qu'est, ou de ce qui devrait être l'orthodoxie du bouddhisme en rappelant que la vérité ultime est de l'ordre de la vacuité. Sans doute reprecise-t-il que l'orthodoxie est justement le caractère impersonnel de la vacuité, à l'encontre, sans les nommer, des écoles qui, au cours de l'histoire du bouddhisme, retombent dans une doctrine substantialiste, et donc reviennent d'une certaine manière au brahmanisme. Le « par-delà » ne s'applique qu'au christianisme. James Fredericks s'en fait ainsi la réflexion : « Abe lui-même a généralement été plus créatif dans ses analyses du christianisme que dans sa présentation du zen.²⁴⁷ » Les fondements du christianisme que Masao Abe veut dessiner ne sont clairement pas ceux d'une tradition majoritaire de l'Eglise au long de son histoire et qu'Abe qualifie de platonicienne. En passant outre le fixisme des essences, en repensant les termes de la théologie sur le registre de l'interdépendance et d'une production non conditionnée, il introduit en régime chrétien la notion de vacuité. D'ailleurs, selon lui, il ne l'introduit pas car elle était là depuis l'origine manifestée par la geste de la kénose du Christ.

Kénose et souffrance

Lors de la conférence « Kénose et vacuité » Abe cite le théologien catholique Karl Rahner. Il s'appuie aussi longuement sur le *Dieu crucifié* du protestant Jürgen

²⁴⁶ « In Buddhism, this compassionate activity does not necessarily entail social reformation movements as in christianity. » : *idem*.

²⁴⁷ « Abe himself has generally been more creative in his revisions of Christianity than with his presentation of Zen. » : J. FREDERICKS, « Masao Abe and Karl Rahner : on Traces of Dualism and Monism », ZL, p. 242.

Moltmann. Cette référence à Moltmann sera encore élargie dans la version augmentée de la conférence. Nous allons aborder cette partie avec d'autant plus d'intérêt que Jürgen Moltmann a lui-même écrit sur la rencontre du christianisme et du bouddhisme chez Masao Abe²⁴⁸. En parallèle, bien qu'Abe n'y fasse pas référence, nous nous intéresserons à son compatriote, le théologien luthérien Kazoh Kitamori, que Moltmann cite dans son *Dieu crucifié* et à qui il reconnaît une amorce de théologie commune mais qu'il convient selon lui de développer davantage²⁴⁹. Le livre de Kitamori de 1946, *Théologie de la souffrance de Dieu*²⁵⁰, eut un retentissement immense en ce qu'il était le premier ouvrage original de théologie systématique écrit par un théologien japonais²⁵¹.

Abe s'intéresse à Moltmann en ce que celui-ci, dans le *Dieu crucifié*, voit dans l'événement de la croix du Christ un événement de Dieu lui-même : « [Dieu] souffre aussi la mort de sa Paternité dans la mort de son Fils.²⁵² » Abe s'avance à dire que pour Moltmann, Dieu est crucifié dans la crucifixion du Christ²⁵³. Dit ainsi, une telle proposition peut être qualifiée de patripassianisme qui consiste à dire que Dieu a souffert avec le Fils lors de la crucifixion de la même douleur due aux aspects physiques et psychiques de la crucifixion. Ce qui n'est pas la doctrine de l'Église. Ce qui n'est pas ce qu'entend Moltmann qui écrit que Dieu souffre « la mort de sa Paternité » et non pas une mort analogue à celle de Jésus. La souffrance du Père est d'un autre ordre pour Moltmann, Jésus souffre de mourir, le Père de voir mourir son Fils. La souffrance de Jésus inclut une souffrance physique, la souffrance du Père est de l'ordre de l'affectif. La souffrance du Père est souffrance de voir souffrir.

Que Dieu souffre avec son Fils ou avec les hommes est devenu un thème théologique courant depuis le dernier quart du XX^e siècle, notamment après la publication du *Dieu crucifié*. Lorsqu'en 1946 Kazoh Kitamori publie *Théologie de la souffrance de Dieu* le thème est neuf. Neuf depuis l'époque de Tertullien qui le vit disparaître sous l'accusation de « patripassianisme » et dans ce qu'il avait de

²⁴⁸ J. MOLTSMANN, « God is unselfish love », trad. en anglais de M. Martin, in EG, p. 116-124.

²⁴⁹ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1978, p. 59.

²⁵⁰ K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2005.

²⁵¹ Y. FURUYA (dir.), *A History of Japanese Theology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1997, p. 87.

²⁵² « [God] 'also suffers the death of his Fatherhood in the death of the Son.' » : J. MOLTSMANN, *The Crucified God*, New York, Harper and Row, 1974, p. 204 & 243, in DE, p. 42. Je cite et traduis depuis les citations d'Abe de cette édition.

²⁵³ M. ABE, « Kenotic God and Dynamic Sunyata », DE, p. 42.

connivence avec le « modalisme²⁵⁴ ». La théologie de Kitamori fut d'ailleurs elle-même accusée de patripassianisme.

Le théologien protestant Emil Brunner écrit ainsi : « La théologie de Kitamori est le premier essai consistant à faire de la souffrance un attribut de Dieu, contrastant avec le thème orthodoxe du bien en Dieu, qui est un thème de la philosophie platonicienne plutôt que du Nouveau Testament.²⁵⁵ » Kazoh Kitamori rompt tant avec la théologie libérale allemande du XIX^e siècle, qui avait mis en avant le message évangélique de l'amour, qu'avec Karl Barth qui mettait Dieu à une distance infinie du monde²⁵⁶. Pour Kazoh Kitamori, l'amour de Dieu ne peut se comprendre sans la douleur de Dieu face à l'événement du Golgotha. Il distingue bien le Fils qui souffre et meurt sur la croix du Père qui souffre de voir mourir son Fils. Les deux douleurs ne sont pas du même ordre. Ce qui n'invalide pas complètement l'accusation de patripassianisme, cette dernière reste valide dans un second degré seulement, celui du souffrir de voir souffrir.

De façon originale, Kitamori illustre sa théologie par des situations du théâtre tragique japonais à travers la notion de *tsurara*. Il présente ainsi *tsurara* : c'est la douleur qu'éprouve une personne qui, dans la situation d'avoir à sauver une ou des personnes qu'elle aime, doit elle-même connaître la souffrance ou la faire subir à son fils. Le traducteur de l'ouvrage de Kitamori élargie la définition et pense que le sens de *tsurara* peut-être perçu dans l'expression latine *lacrimae rerum* : « Il s'agit du sentiment face à l'inévitable fatalité et la tristesse constitutive de la condition humaine. Des amoureux dont l'amour est né sous une mauvaise étoile qui se séparent pour ne jamais se revoir ressentent le *tsurara* lié à leur destin.²⁵⁷ » *Tsurara* ne résulte pas d'un choix au sein d'une situation qui recèlerait une sortie acceptable. *Tsurara* est un sentiment face au destin, et même s'il y a à choisir, les deux alternatives conduiront l'une comme l'autre au *tsurara*. La situation dans laquelle se manifeste *tsurara* est sans espoir d'être évitée. Bien que prêt à admettre les limites de l'analogie entre *tsurara*, tel que décrit

²⁵⁴ Selon le modalisme, Père, Fils et Esprit-Saint sont différents modes ou aspects de Dieu, et non trois hypostases ou personnes distinctes.

²⁵⁵ « The theology of Kitamori is the first attempt to make suffering an attribute of God in contrast to the orthodox idea of the happiness of God, which is rather an idea of Platonic philosophy than of the New Testament gospel. » : In K. KITAMORI, *op. cit.*, quatrième de couverture.

²⁵⁶ Voir M. FEDOU, *Regards asiatiques sur le Christ*, Paris, Desclée, 1998, p. 203-205.

²⁵⁷ « It is the feeling of inevitable fate and sorrow that overhangs human life. Star-crossed lovers, parting never to meet again, feel the *tsurara* in their destiny. » : In K. KITAMORI, *op. cit.*, note 9, p. 177.

dans le théâtre traditionnel, et souffrance de Dieu, Kitamori veut clairement exprimer que non seulement la souffrance est inévitable en Dieu mais qu'elle est même constitutive de Dieu.

Kitamori en vient ainsi à concevoir que la souffrance est l'« essence » de Dieu²⁵⁸. Non pas seulement un attribut, comme le disait Emil Brunner, mais bien l'essence dont les deux attributs sont l'amour et la colère. Les deux ensemble, amour et colère, est souffrance. Cette conception découle pour Kitamori de la conception luthérienne de « 'Dieu combattant avec Dieu' au Golgotha (*da streydet Gott mit Got*).²⁵⁹ » Dieu qui veut punir les pécheurs combat avec Dieu qui les aime. Son amour lui fait donner son Fils pour que sa colère ne soit pas irrémédiablement répandue sur les hommes. Dieu ouvre la voie du salut des hommes en s'offrant lui-même en sacrifice dans la personne de son Fils. Le péché appelle nécessairement la colère, mais dans l'amour la colère se compose en sacrifice, donc en souffrance.

Cependant, lorsque Kazoh Kitamori dit que la souffrance est l'essence de Dieu, alors la souffrance est l'être et de l'amour et de la colère, donc à rebours de la narration théologique qui voit la séquence : péché, colère, amour, sacrifice, souffrance. Une question émerge de la lecture de Kitamori : si la souffrance est l'essence de Dieu, selon l'explication que Kitamori en donne, alors le sacrifice du Christ était nécessaire, tout comme son incarnation, tout comme le péché et la mort des hommes, tout comme la création, car tous ces termes de l'équation qu'il propose se tiennent ensemble. Ce qui conduit à dire : si l'essence de Dieu est souffrance alors l'essence de l'homme est d'être passible et donc mortel, et donc pécheur, et ce dès l'origine. L'essence de Dieu comme souffrance conditionne nécessairement celle de l'homme comme mortel (pécheur) dans une création tout aussi nécessairement cassée qui est la manifestation de la colère de Dieu²⁶⁰.

Kitamori, qui fait figure de novateur, pense tout simplement rester fidèle à Luther, et les conséquences de ce qu'il écrit sont entièrement contenues dans cette citation qu'il fait de Luther : « l'Évangile fut même proclamé avant la fondation du monde, en ce qui regarde Dieu.²⁶¹ » Si la bonne nouvelle fut proclamée avant que le

²⁵⁸ K. KITAMORI, *op. cit.*, p. 44s.

²⁵⁹ « 'God fighting with God' at Golgotha (*da streydet Gott mit Got*). » : *ibid.*, p. 21.

²⁶⁰ « the broken order of creation, the reality of the *wrath of God* » : *ibid.*, p. 83.

²⁶¹ « 'the gospel was proclaimed even before the foundation of the world, as far as Go dis concerned.' » : cité par Kitamori, *ibid.*, p. 45.

monde soit, alors la mauvaise aussi, et c'est toute la théologie de la prédestination double qui se profile, à moins d'écrire le traité articulant la prescience infallible de Dieu et la liberté des hommes que le christianisme attend encore²⁶². Kitamori n'explique ni ne développe cette conséquence de sa théologie.

A ce point, la distance avec ce que nous avons pu entrevoir de la conception de Masao Abe de la réalité ultime comme *jinen*, libre spontanéité, semble maximale vis-à-vis de Kazoh Kitamori qui « enferme » Dieu, réalité ultime, dans une essence, donc dans une définition, ici « souffrance ». Kitamori aborde pourtant cette notion d'« essence » avec circonspection : « La vérité que représente ce terme est le mystère de tous les mystères. De toutes les notions théologiques qui ont pu être employées, peu ont eu un caractère aussi haut que celle-ci. Dans le même temps, cependant, peu ont été aussi problématiques que celle-ci.²⁶³ » Kitamori observe qu'il n'y a aucun concept qui n'ait été aussi éloigné de ce que la Bible dit de Dieu que celui d'« essence ». Celui qui a lu Jérémie ou Paul remarque immédiatement, d'après Kitamori, que Dieu considéré comme essence manque le point principal qui est sa véritable essence : son cœur. La douleur en Dieu que voit Jérémie, l'amour dans l'événement de la Croix que saint Paul voit, cela est le cœur de Dieu. Kitamori en vient alors à définir l'essence de Dieu de la doctrine trinitaire classique comme « essence sans essence²⁶⁴ ». En complément, il insiste ensuite sur le caractère central de l'événement de la Croix, éloigné, dans sa compréhension, de toute théologie de la Gloire²⁶⁵.

Il convient donc de comprendre que quand Kitamori dit que l'essence de Dieu est souffrance il vise par « souffrance » à exprimer cette essence sans essence : en tant que sans essence Dieu est vide de toute détermination, sans contrainte extérieure ni obligation interne. Il peut toutefois être dit « souffrance » car Dieu se révèle entièrement

²⁶² « Avant même d'envisager sa valeur de vérité (et de la tenir éventuellement pour vraie sur la base d'un argument ou d'une autorité), l'attribution de la prescience des actes libres doit au moins être reconnue comme un paradoxe. » (Cyrille Michon, *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence* Paris, PUF, 2004, p.8). Ce paradoxe, qui fut le lieu privilégié des réveils de l'interrogation théologique depuis saint Augustin jusqu'au jansénisme, Cyrille Michon l'ancre à la question paradigmatique de cette question en monde chrétien : Pierre pouvait-il agir différemment dès l'instant où Jésus avait annoncé qu'il le trahirait ?

²⁶³ « The truth represented by this term is the mystery of all mysteries. Of all the theological terms ever used, few were so lofty as this. At the same time, however, few were so problematic as this. » : K. KITAMORI, *op. cit.*, p. 46.

²⁶⁴ « essence without essence », *ibid.*, p. 46.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 47.

au Golgotha dans cette kénose dont Abe a fait l'image de la vacuité qui est vide de tout, vide y compris de toute réification du concept de vacuité. Abe ne s'embarrasse bien évidemment pas d'une narration théologique fondée sur la psychologie humaine dans laquelle la réalité ultime puisse être qualifiée de « souffrante », « aimante », « courroucée », etc. Toute sa philosophie religieuse consiste bien au contraire, dans l'Eveil, à se déprendre du caractère illusoire de toute conceptualisation ou réification. Kazoh Kitamori est un théologien, il ne peut donc se défaire de dire Dieu et son action par des définitions relativement à la narration biblique. Pourtant, il a bel et bien rejoint Abe dans son attention à la Croix et dans son attention théologique à dire la liberté de Dieu, qui s'exprime dans ce qui est, plutôt que configurer Dieu aux désirs des hommes au risque de nier la réalité. Lesquels hommes ne veulent ni de la souffrance, ni de la mort, ni de la passibilité de toutes choses. Kitamori affirme tout cela non pas seulement comme projet de Dieu mais touchant à l'essence même de Dieu dans une formulation digne des Mādhyamika ou du zen d'une « essence sans essence ».

Kénose et Trinité

Si Moltmann se profile dans une suite de la théologie de la souffrance de Dieu de Kitamori, il l'exprime quelque peu différemment en insistant sur le fondement trinitaire de la théologie chrétienne. Abe comprend que Moltmann privilégie une interprétation trinitaire de l'événement de la Croix sur la doctrine des deux natures du Christ²⁶⁶. La doctrine des deux natures est jugée par Abe trop « statique » dans ce qu'elle met en relation la nature divine, incapable de souffrir, et la nature humaine, elle seule capable de souffrir. Le schéma de la kénose, Dieu qui se vide, bien qu'il fût conçu à partir de la distinction des deux natures, n'eut que peu de suites théologiques du fait des difficultés qui ne manquent pas d'émerger. Moltmann veut l'interpréter dans le cadre des relations entre les trois personnes de la Trinité. Ainsi, la mort de Jésus n'est plus d'abord considérée comme un événement humano-divin mais comme un événement trinitaire dans lequel le Père est lié au Fils dans l'Esprit. Abe voit donc Moltmann écarter le « concept simple de Dieu (*esse simplex*) » pour dire Dieu comme

²⁶⁶ M. ABE, « Kenotic God and Dynamic Sunyata », DE, p. 43.

« tensions intra-trinitaires²⁶⁷ ». Il souligne ainsi chez Moltmann une démarche qui rappelle la sienne en ce qu'il conçoit la réalité ultime en terme de dépendance mutuelle, qui n'est ni exactement de l'ordre de l'un, ni du multiple. Abe semble considérer que la formulation du mystère du Dieu un et trine pointe dans la même direction que l'expression de la vacuité dans la formule : ni un, ni multiple. Masao Abe voit dans ce que Jürgen Moltmann se focalise sur l'interprétation trinitaire plutôt que sur la dualité de nature un « mouvement depuis l'extérieur du mystère de Dieu pour entrer dans l'intérieur.²⁶⁸ » Il se demande cependant s'il n'y a pas défaut d'aboutir complètement. Ne faudrait-il pas entrer dans un intérieur de Dieu plus intérieur encore que celui où Moltmann s'arrête, un intérieur tel qu'on ne puisse le dire ni intérieur ni extérieur²⁶⁹ ? Tant que l'on peut dire « intérieur » cet intérieur visé est encore devant soi, si l'on atteignait cet « intérieur » et qu'en se retournant on apercevrait l' « extérieur » ce ne serait pas encore le véritable intérieur puisque la dualité règnerait toujours. Le véritable intérieur ne serait atteint que lorsque l'on pourrait ni le percevoir ni le dire, il est donc strictement inatteignable. Tant que l'on se figure un « intérieur » comme ailleurs de « l'extérieur » on ne connaîtra jamais ni l'un ni l'autre dans ce qu'ils sont en dépendance mutuelle. Par delà sa lecture de Moltmann, Abe enjoint son lecteur à rejoindre l'intérieur absolu, c'est-à-dire lorsqu'intérieur et extérieur sont perçus comme « dynamiquement identiques et au-delà de tout dualisme.²⁷⁰ » Je comprends donc la lecture par Abe de Moltmann comme découverte par Abe d'une analogie très lâche entre leurs deux recherches dans un premier temps ; analogie certes, mais très lâche parce que l'on voit vite dans un deuxième temps la rupture : là où Moltmann poursuit une œuvre de théologie qui hiérarchise des essences, qui parcellise le réel en différents degrés de proximité avec la réalité ultime qu'est pour lui Dieu, Abe profite de la narration théologique de Moltmann pour signifier une réalité ultime qui ne peut être sous le signe de l'altérité. Tout ce qui est constitue la réalité ultime.

Dans son court essai en réponse à Abe²⁷¹, Jürgen Moltmann commence par saluer la démarche d'Abe en ce qu'elle a de stimulant pour le théologien. Il souhaite

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 46.

²⁶⁸ « moves from the exterior of the mystery of God and enters into the interior. » : *idem.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 47.

²⁷⁰ « dynamically identical and are beyond dualism. » : *ibid.*, p. 48.

²⁷¹ J. MOLTSMANN, « God is Unselfish Love », trad. en anglais de M. Martin, in EG, p. 116-124.

toutefois corriger l'interprétation qu'a pu faire Abe de sa lecture du *Dieu crucifié*. Dans un premier temps, Moltmann loue Abe d'avoir saisi l'« idée fondamentale²⁷² » du christianisme, à savoir, selon lui, la kénose du Christ qui révèle celle de Dieu. Il souligne que la kénose du Christ n'est pas une action arbitraire mais révélation de l'être même du Christ et de Dieu lui-même. Dieu (Père, Fils, Esprit) est une éternelle kénose, c'est-à-dire « amour non-égoïste ». Il cite saint Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (Jn 3, 16). C'est à ce moment là qu'il critique Abe d'en être resté à une forme « rudimentaire » de compréhension de la Trinité qui remonte à Tertullien et qui consiste à dire : trois personnes, une substance. Moltmann veut, de son côté, développer la notion de communauté périchorétique des trois personnes comme centre de la Trinité en lieu et place de la notion de substance²⁷³. Le Père, le Fils et l'Esprit Saint n'ont pas chacun une existence autonome mais existent chacun par l'amour de l'autre. Le don de lui-même du Fils au Golgotha n'est ainsi que la manifestation visible et temporelle d'une réalité éternelle qui est la communion dans la réciprocité des personnes divines. Si Jean Damascène définit la périchorèse des personnes divines comme immanence mutuelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit²⁷⁴, Moltmann donne cette définition : « Le non-égoïsme dans l'amour éternel et l'unité du Dieu trinitaire est *périchorèse* : communauté en interdépendance mutuelle et interpénétration.²⁷⁵ »

Moltmann en vient à dire que l'existence chrétienne est existence en Dieu : « qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. » (1 Jn 4, 16) La périchorèse intra-trinitaire est élargie maintenant à l'échelle de la création. Il faut comprendre « le monde comme création de Dieu en Dieu²⁷⁶ ». Tout est en interrelation au sein de la « création » : Moltmann met désormais le mot création entre guillemets pour signifier sa non-extériorité quant à Dieu. Pour autant, il est bien spécifié que si tout est en interrelation, la somme de ce tout tire son existence de Dieu²⁷⁷. En dépit du fait que Moltmann s'était lancé dans une critique d'une conception trop « rudimentaire » du mystère trinitaire chez Masao Abe, il répond par des formulations qui rejoignent celles

²⁷² *Ibid.*, p. 118.

²⁷³ *Ibid.*, p. 119.

²⁷⁴ Voir E. DURAND, *La Périchorèse des personnes divines*, Paris, Cerf, 2005.

²⁷⁵ « The unselfishness in the eternal love and unity of the trinitarian God is *périchoresis* : community in mutual interdependence and interpenetration. » : J. MOLTMANN, *op. cit.*, p. 119-120.

²⁷⁶ « the world as God's creation in God. » : *ibid.*, p. 121.

²⁷⁷ *Idem.*

d'Abe : éloignement de la notion de substance, interrelation, dépendance mutuelle, le tout à partir de cette notion de périchorèse. Moltmann en vient à écrire :

Avec ce mystère de la création – et ce mystère de Dieu – Sûnyatâ apparaît si proche de la [notion chrétienne de] création que les chrétiens peuvent apprendre des bouddhistes comment se comporter dans cette création qui est une communauté. Si toutes les choses existent dans une réciprocité les unes envers les autres et en Dieu, alors ce monde n'a pas de centre en lui-même. Il est 'excentrique'. En Sûnyatâ la structure périchorétique de toutes choses est réalisée.²⁷⁸

Il ne contredit donc pas Abe sur cette idée d'absence de centre et insiste sur l'interrelation de toutes choses, il n'en reste pas moins le statut que l'on pourrait qualifier de « duel » de Dieu car si tout est en relation, ce tout est « en Dieu ». Dieu comme réalité ultime, malgré la déclaration d'absence de centre, apparaît encore ici comme autre de la création. La dualité Dieu/création reste la dernière clé de lecture de ces lignes de Moltmann. En ceci, il ne rejoint pas Abe. Et ceci est le principal, le fond de la question métaphysique disputée. Pour Moltmann, même si tout ce qui est en dépendance mutuelle, ce tout reste englobé dans un plus grand tout qui est Dieu, le premier « tout » n'était donc pas complètement tout. La rhétorique de Moltmann autour du « centre inexistant » ne peut éluder cette vérité de son christianisme et son orthodoxie : les choses ont un fondement qui est Dieu, qui est lui-même sans fondement, et qui reste dans une altérité avec les êtres qui reçoivent leur existence de lui, même s'il conçoit de relativiser cette altérité. Il le dit clairement : « rien n'est *causa sui*²⁷⁹ » en parlant des phénomènes, mais ceux-ci « sont endettés²⁸⁰ » vis-à-vis de Dieu, ou plus simplement, doivent leur existence à Dieu. Or je comprends précisément la métaphysique d'Abe comme son image inversée : pour Abe tout est en quelque sorte *causa sui* dans ce que tout apparaît spontanément, actualisation d'une potentialité de voir apparaître du nouveau, expression d'une liberté métaphysique qu'il nomme *jinen*. On peut d'ailleurs se demander si « *causa sui* » a véritablement un sens car la notion de cause suppose une antécédence ou une relation nécessaire à un autre, la cause est la chose qui explique l'apparition d'un effet, or « *causa sui* » désigne une existence qui s'origine en elle-même, on doit donc au mieux le comprendre comme une sorte d'image

²⁷⁸ « With this creation mystery – and this mystery of God – Sunyata appears to come so close to creation that Christians can learn from Buddhists how to handle and how to live in this creation community. If all existing things exist reciprocally in each other and in God, then this world has no center in itself. It is 'excentric'. In Sunyata the perichoretical structure of all things is realised. » : *idem*.

²⁷⁹ *Idem*.

²⁸⁰ « the creation [...] is indebted to the kenosis of the God who is love. », EG, p. 121.

pour dire une présence éternelle dans l'usage chrétien de cette locution. « *Causa sui* » veut paradoxalement dire indemne de toute « cause ». Cette notion de « *causa sui* » pour désigner les phénomènes reste aussi des plus approximatifs pour le bouddhisme de Masao Abe qui s'identifie à la négation de l'idée de cause. Pour le bouddhiste, les phénomènes adviennent tout simplement, ils ne viennent ni d'un autre ni d'eux-mêmes.

Vacuité et grâce

Moltmann veut discuter cette notion de spontanéité chez Abe en la mettant en relation avec la conception chrétienne de la grâce : « Les explications autour de *jinen* dans la réalisation de Sûnyatâ m'ont beaucoup plu, écrit Moltmann, parce qu'elles touchent la compréhension chrétienne de la vie dans la grâce de Dieu.²⁸¹ » D'avoir compris que *jinen* est probablement le concept clé chez Abe, qui ouvre celui-là même de sūnyatâ/vacuité, témoigne d'une très forte capacité à comprendre son interlocuteur de la part de Jürgen Moltmann, ce qui n'était pas évident à la seule lecture du texte de la conférence « Kénose et vacuité » d'Abe. Il faut lire d'autres textes dont nous nous sommes servis dans les deux premiers chapitres pour avoir une image véritablement nette de la pensée d'Abe, et que Moltmann n'a probablement pas lus. Pourtant, malgré cette acuité de la part de Moltmann, on ne peut s'empêcher de noter le caractère presque étranger des deux pensées. En effet, lorsque Moltmann aborde cette question de la spontanéité il la prend immédiatement sous un axe psychologique tandis qu'Abe se situe d'emblée sur le plan métaphysique. Si la nature de la psychologie des hommes, et des formes qui peuplent leurs esprits, est à bon droit une question métaphysique ou d'ontologie, l'inverse n'est pas forcément vrai, la réalité ultime des choses peut-être étrangère aux sentiments des hommes, comme par exemple dans le matérialisme, comme dans la philosophie d'Abe en définitive qui reproche parfois aux chrétiens d'« anthropomorphiser » le réel. Abe développe une philosophie de la liberté au sein des phénomènes qui ne peut qu'être rebelle à toute notion de sens, de consolation, de

²⁸¹ « The explanations of *jinen* in the realization of Sunyata appealed to me very much because they come very close to the Christian understanding of living by the grace of God. » : *ibid.*, p. 123.

rémunération ou de satisfaction psychologique au terme d'une quelconque négociation avec le monde ou avec une puissance supposée lui donner existence et forme.

Lorsqu'il aborde cette question de la spontanéité, Jürgen Moltmann décrit trois modes d'être au monde ; c'est une conception chrétienne qu'il décrit et qu'il va opposer à ce qu'il comprend d'Abe. Le premier est celui de la spontanéité non réfléchie de l'enfant. Le second est celui de l'adulte qui vit dans la réflexion et la morale. Pour ce dernier la spontanéité enfantine s'efface dans la conscience de soi et les actions intentionnelles. Enfin, Moltmann postule un troisième mode d'être au monde qui est celui de la grâce : « Dans la foi, une nouvelle spontanéité divine et transmorale s'établit.²⁸² » La grâce de Dieu se rend présente « soudainement », écrit Moltmann, sans être recherchée d'aucune manière : « *Sua sponte* ('d'elle-même'), dit Luther, elle arrive.²⁸³ » Elle se vit donc dans la désappropriation de soi comme conscience désirante. Pour autant, cela n'est pas retourner en enfance. Par « transmorale » on pourrait comprendre non pas bien sûr que cet être au monde dans la grâce emprunte les chemins de l'immoralité mais que cette nouvelle spontanéité soit justement spontanément morale en dehors de toute observation volontaire d'une loi. Mais ce n'est pas ce que veut dire Moltmann qui explique plus loin que ce troisième état présuppose la réflexion et la moralité. Cette spontanéité n'est pas de l'ordre d'un instinct animal. Elle n'est pas non plus, écrit Jürgen Moltmann, une spontanéité telle que la décrit Abe quand il utilise le terme « *jinen* » ou « *primordial naturalness* ». Moltmann comprend la spontanéité en ce qui concerne l'agir humain chez Abe comme celle de l'enfant, préréflexive. De la façon dont je comprends Masao Abe, celui-ci répondrait sans doute que Jürgen Moltmann se leurre dans ce statut « hors spontanéité » qu'il donne à la pensée réflexive. Un acte posé à l'issue d'une réflexion est induit ou causé par cette réflexion, il n'est pas à ce titre spontané au sens de préréflexif. Mais la capacité à réfléchir chez l'homme, d'où vient-elle ? Elle n'est en elle-même pas causée, elle est sans raison. Aussi le statut du sujet pensant n'est aucunement différent pour Abe en termes de *jinen* que celui du stade préréflexif de l'enfant. L'un et l'autre sont une variété tout aussi contingente de ce qui est. La réflexion qui déploie une architecture de délibérations qui se laissent observer au fur et à mesure où elles se pensent, est comme un geyser à la surface de la spontanéité de l'être, elle donne l'impression de se construire en surface alors qu'elle n'est que

²⁸² « In faith a new, transmoral, divine spontaneity comes forth. » : *ibid.*, p. 123.

²⁸³ « *Sua sponte* ('on its own'), says Luther, it happens. » : *idem*.

jaillissement, tandis que la spontanéité de l'enfant est une source qui produit la même eau mais immédiatement, sans prendre la forme complexe d'une délibération. Délibérer, n'est-ce pas prévoir ce que l'on fera de toute façon ? Réflexif et préréflexif prennent indifféremment leur origine en *jinen* qui est le sans-origine, le sans pourquoi, le sans-fond de la liberté.

Comme Moltmann sépare trois modes, le troisième étant la vie dans la grâce de Dieu, il comprend d'une part que les deux premiers peuvent exister sans la grâce et d'autre part que la vie dans la grâce ne fait pas l'économie des capacités naturelles (ici réflexion et moralité). Il fait classiquement une distinction entre nature et surnature, la grâce (surnature) n'abolissant pas la nature mais travaillant avec elle de concert au sein du troisième mode. Dans ce schéma, il révèle clairement qu'il ne dépasse pas ce qu'il avait écrit vouloir dépasser, à savoir que sa théologie repose moins sur une périchorèse intra-trinitaire élargie à l'échelle de la création, comme il a voulu le dire, que sur une classique dualité de Dieu et du monde, de la surnature et de la nature, de la grâce et de son absence. En comparaison, la philosophie religieuse d'Abe est absolument étrangère à ce type de schémas.

Amour et égoïsme

Dans cet essai sur la pensée de Masao Abe, Jürgen Moltmann amorce une réflexion sur l'amour et sur l'égoïsme. L'égoïsme qui est « *self-adulation*²⁸⁴ », adoration de soi, reste cependant considéré par Moltmann dans un point de vue éthique, quand Abe en fait un thème ayant trait à la fois à la connaissance et à l'ontologie : croire en la substantialité ou à la réalité permanente du soi est une vue erronée sur ce qui est. La notion d'amour est absente de la pensée de Masao Abe. Quand il rappelle que le Dieu chrétien est amour, c'est pour dire qu'il est kénose et il s'agit d'ontologie et non d'éthique ou d'affectivité. L'attrait de Jürgen Moltmann pour la notion de périchorèse lui fait apprécier ce qu'il appelle : « amour kénotique réciproque²⁸⁵ ». Le mot « amour » apparaît à de multiples reprises dans cet essai de Jürgen Moltmann jusqu'à lui donner

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 121.

²⁸⁵ *Idem.*

une tonalité empreinte de sentimentalité que la juxtaposition d'« amour » et de « réciproque » ne dissipe pas, au contraire, et jusqu'au risque de ne plus savoir ce qu'aimer veut dire. Comment ce qui est réciproque peut-il porter en lui la gratuité de l'amour ? Ce qui est réciproque n'est-il pas du domaine de l'échange, du commerce et de l'intérêt ? L'amour vrai ne se signale-t-il pas justement par la non-réciprocité ? Il y a là, en suspens, l'âpre méditation de la spiritualité du pur amour dont on reparlera.

Kitamori, qui choisit d'entrer dans ce thème de l'amour et de l'égoïsme, le fait à partir du « mépris de soi²⁸⁶ » comme antonyme d' « égoïsme ». Au premier abord, surtout du point de vue du bouddhisme, si croire en un soi permanent ou s'adorer soi-même est égoïsme, se mépriser soi-même ne peut-être qu'une variation de cette erreur de croire en un soi permanent et donc égoïsme encore. On pourrait discuter de ce que croire en un soi permanent n'est pas un égoïsme mais égocentrisme. Ce dont on reparlera dans la deuxième partie en lisant des textes d'Abe directement consacrés à ces questions. On peut simplement dire ici que l'on distingue généralement entre égocentrisme, tendance à comprendre toute chose par rapport à soi, et égoïsme, n'agir qu'en recherchant son propre intérêt, ou comme le dit La Rochefoucauld dans les termes de l'amour-propre : « L'amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi.²⁸⁷ » Bien que l'on fasse généralement une distinction entre égoïsme et égocentrisme on conçoit mal que ce dernier ne soit pas en dernier recours amour de soi-même, y compris lorsque l'on prétend le contraire : c'est encore le moi qui prétend et se renforce au passage.

Si Kazoh Kitamori s'attache à cette notion de « mépris de soi » c'est d'abord qu'elle a une histoire chrétienne. Kitamori n'est bien évidemment pas dupe de ce que le mépris de soi d'un certain mysticisme qui recherche l'union au Christ dans ses souffrances produit ce qu'il nomme une « suffisance²⁸⁸ » parce que ce mépris de soi est le produit de la volonté et donc du renforcement de l'ego : « Tant que l'on se méprise soi-même, le soi qui hait est le même que le soi qui est haï.²⁸⁹ » En conséquence, l'abaissement du soi qui est l'objet du mépris de soi ne peut être que le fait d'un autre. Il n'y a d'abaissement de soi véritable que dans ce qui nous écrase de l'extérieur. Ce rôle

²⁸⁶ « to hate oneself », K. KITAMORI, *op. cit.*, p. 82.

²⁸⁷ F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, Paris, Gallimard, 1976, p. 129.

²⁸⁸ « complacency » : *idem*.

²⁸⁹ « So long as a person hates himself, the self that hates is the same as the self that is hated, and remains within. » : *idem*.

est dévolu à la création, instrument de Dieu à cet effet²⁹⁰. Il exprime ainsi que le péché que constitue l'amour-propre ne cesse seulement que lorsque que l'on est écrasé, il cite la première lettre de Pierre : « celui qui a souffert dans la chair a rompu avec le péché » (1 P 4, 1). Kitamori écrit : « Se mépriser soi-même dans la colère de Dieu est vivre dans la *souffrance* de Dieu [...] Cela est possible parce que la souffrance de Dieu a déjà triomphée de la colère de Dieu.²⁹¹ » Il retrouve, en le refondant, le mysticisme de l'union au Christ dans ses souffrances. Non plus cette fois dans les voies de l'ascétisme mais dans la méditation de ce que la précarité de la condition humaine en ce monde introduit au mystère ultime par la croix du Christ. Le crucifiement est l'unique voie. Un quelconque travail de soi sur soi ne peut être qu'une tentative de divertissement face à la réalité qui est ce qui vient à nous sans que l'on n'y puisse en définitive rien.

A ce stade de sa réflexion, Kitamori témoigne d'une certaine inconsistance à continuer de parler de « se mépriser soi-même » alors qu'il a clairement révoqué la structure du soi qui méprise soi. Quel est l'état au point de vue motivation de celui qui voit que le crucifiement est l'unique voie ? S'il dit « j'accepte », ne retombe-t-il pas dans l'ascétisme qu'a voulu disqualifier Kitamori ? Pour que la croix de chacun soit vraiment la croix du Christ, chacun ne doit-il pas aussi proférer « *Eloi, Eloi, lama sabaqthani ?* » (Mc 15, 34) La voie de la croix sur laquelle chacun est engagé malgré lui ne peut-elle n'être parcourue qu'en disant « je n'accepte pas » à moins de retomber dans cette « suffisance » que Kitamori dénonce ? Kitamori semble dire qu'il peut y avoir un « j'accepte » dès l'instant où celui qui le dit accepte de communier à l'universelle souffrance car Dieu souffre aussi, car cela est l'unique expression de l'amour, car communier à sa destruction est voir l'ego se volatiliser. Mais la question ré-émerge impitoyablement, encore une fois : qui communique si l'ego se volatilise ? *Qui* est le sujet d'une vie spirituelle qui révoque l'égoïsme ? Je ne vois pas que Kazoh Kitamori ait résolu l'antinomie dans laquelle il s'est pourtant engagé avec une lucidité spirituelle sans faille. Une telle résolution eût supposé un appareil conceptuel tel celui des Mādhyamika et que déploie à nouveau Masao Abe : une doctrine de deux vérités qui distingue entre une vérité ultime qui dit que rien n'est ni éternel, ni causé, mais que

²⁹⁰ « the broken order of creation, the reality of the *wrath of God* » : *ibid.*, p. 83.

²⁹¹ « To hate oneself through the medium of the wrath of God is to live in the *pain* of God. [...] This is possible because the pain of God has already overcome the wrath of God. » : *idem*.

tout est produit librement en dépendance et une vérité relative qui se confond avec la psychologie humaine.

L'ombre de la Croix

Dans un essai intitulé *Le Sens de la vie dans le Bouddhisme*²⁹² Abe invite à se tourner vers la croix, car c'est là que, pour lui aussi, se révèle, mieux qu'ailleurs, la réalité ultime. Qu'est-ce que vivre ? Qu'est-ce que mourir ? Le bouddhisme, écrit Abe, ne conçoit pas l'existence humaine comme une vie qui se termine avec la mort, comme opposition de la vie et de la mort. L'existence est bien plutôt à comprendre comme un processus continu de vie et de mort (*shôji*), comme deux aspects d'une même réalité. Le bouddhisme cherche donc une libération non de la seule mort mais des deux, de la vie et de la mort. Il vise non une vie éternelle mais le non-né et la non-mort (*fushô-fumetsu*) qui est réalisé dans l'Eveil dans et par le processus continu de vie et de mort²⁹³. Il n'accorde ainsi aucune signification particulière au commencement et à la fin de l'existence humaine. Une « vie » humaine n'est rien d'autre qu'une succession de phénomènes qui apparaissent et cessent (*shômetasu suru mono*). La succession de phénomènes qui constituent un homme dans son histoire n'est pas différente de la succession de phénomènes que l'esprit humain isole pour en faire une « chose ». Les hommes, comme tous les êtres vivants (*shujô*), comme absolument tout, témoignent d'une « radicale impermanence »²⁹⁴. Ce processus continu de vie et de mort, d'impermanence, est décrit dans les textes religieux du bouddhisme en termes de samsâra et de transmigration. Les récits mythiques compartimentent différents états pour les êtres vivants (esprits infernaux, animaux, hommes, dieux, etc.). Ils relativisent ainsi la place de l'homme dans le tout du processus. Ce qui permet à Abe, qui commente ces récits mythiques, de dire que « le bouddhisme transcende l'humanisme et l'anthropocentrisme »²⁹⁵. Ces récits, bien qu'ils isolent différents états, dans ce qu'ils font communiquer ces états les uns avec les autres, forment le panorama de

²⁹² M. ABE, « The Meaning of life in buddhism », ZM, p. 14-23.

²⁹³ *Ibid.*, p. 14.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁹⁵ « Buddhism transcends humanism and anthropocentrism » : *idem*.

l'impermanence et indiquent donc la vérité de ce qui est, le dharma, la radicale impermanence de toutes choses. Lorsqu'Abe dit cela philosophiquement il ne s'arrête bien évidemment pas sur l'existence de ces états des récits mythiques mais dit la production éphémère de tout phénomène.

Abe cite Dôgen : « c'est une erreur de penser que l'on passe de la vie à la mort²⁹⁶ ». Si l'on regarde la mort comme un objet tandis qu'on pense être dans la vie, ou si l'on décrit la relation entre vivre et mourir en termes de « s'en aller », alors on feint de regarder à la fois la mort et la vie depuis un troisième point d'observation qui n'est ni l'un ni l'autre. Ce troisième point d'observation est une fiction de l'esprit qui met à distance la « réalité existentielle²⁹⁷ » : l'anxiété au sujet de la mort, pas plus que la réalité de la vie, ne sont vécues de l'intérieur. Vivre, pour le bouddhiste, n'est pas attendre de mourir mais bel et bien à la fois vivre et mourir à chaque instant.

Abe compare cette appréhension de l'existence avec ce qu'il comprend du christianisme comme vie, mort, résurrection et vie éternelle. Vie et mort sont donc en opposition. Pour le christianisme, écrit Abe, la vie appartient à l'intention créatrice originelle de Dieu. Pourtant, en punition de la désobéissance d'Adam, Dieu fit de l'homme un mortel. La connexion originelle entre la vie et le créateur fut coupée. Abe souligne à nouveau ce qu'il nomme l'anthropocentrisme chrétien dans ce que toutes ces considérations ne concernent que l'homme en vis-à-vis de Dieu²⁹⁸. Pourtant, chacun sait que les animaux aussi doivent mourir, et les végétaux, de même que toute chose inanimée disparaîtra un jour aussi. La mort n'est donc pas de manière absolue la nécessaire conséquence du péché originel, elle est inscrite dans l'intention créatrice de Dieu. La théologie classique comprend que l'état naturel de l'homme est d'être mortel. C'est par une dotation surnaturelle (dons préternaturels, *dona integritatis*) que les premiers hommes sont exemptés par Dieu de la mort corporelle, dons qui seront retirés après la désobéissance d'Adam. Louis Ott rappelle que « le don d'immortalité doit être entendu, selon saint Augustin (*De Gen. ad litt.*, VI, 25,36), comme la possibilité de ne pas mourir (*posse non mori*), et non pas comme l'impossibilité de mourir (*non posse mori*).²⁹⁹ » Il y a d'abord la possibilité de mourir, puis le don conditionnel de ne pas

²⁹⁶ « 'it is a mistake to think that you pass from birth to death.' » : *idem*.

²⁹⁷ « existential reality » : *idem*.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 17.

²⁹⁹ L. OTT, *Précis de théologie dogmatique*, Paris, Salvator, 1955, p. 154.

mourir. Du point de vue de la nature, en ce qui regarde la nécessité de mourir qui est inscrite dans cette nature, l'homme n'est pas différent des animaux pour la théologie classique. La différence dans la situation originelle provient d'un don surnaturel. Ces considérations relativisent quelque peu la séparation qu'identifie Abe dans le christianisme entre les hommes et le reste de la création. Mais si l'on considère le caractère particulier du projet de Dieu sur les hommes, tant à l'origine que dans le salut en Jésus-Christ, Abe reste juste lorsqu'il parle d'anthropocentrisme.

Pourtant, le bouddhisme aussi attribue un caractère particulier à l'homme : celui de penser et d'être capable de l'Eveil³⁰⁰. On ne peut que souligner ici, en passant, la mise en parallèle de la capacité de penser et celle de l'Eveil par Abe qui vient comme en écho à des discussions précédentes. Pour Abe, l'Eveil n'est pas un ailleurs indicible, l'Eveil est ici et maintenant la réalisation que tout dicible, toute discrimination, est vide car produit en dépendance et sans fond substantiel. Il faut donc penser pour réaliser la vacuité de la pensée. Il faudra encore penser pour dire et annoncer cette « bonne nouvelle », ce « salut » du bouddhisme qu'est l'Eveil.

Quelques considérations politiques

Comme le rappelle Jürgen Moltmann, Kazoh Kitamori qui écrit la première théologie japonaise de la croix fut attaqué puis marqué du sceau d'un certain conservatisme social³⁰¹ à une époque à laquelle il était commun de croire que l'action sociale pouvait endiguer la peut-être inévitable détresse de vivre et de mourir, les hommes n'ayant d'ailleurs jamais su dire exactement lequel des deux, de vivre ou de mourir, procurait le plus de désarroi. Moltmann, quant à lui, s'excuserait presque de faire une théologie de la croix et veut rappeler qu'elle n'est qu'une autre mouture de sa « théologie de l'espérance » qui prépare, selon lui, les « Voies de la libération politique de l'homme » (c'est le titre du chapitre conclusif du *Dieu crucifié*). Bien qu'Abe ait voulu commenter Moltmann, parce qu'il y voyait une théologie chrétienne qui faisait une recherche de l'absolu en des termes non-statiques, on ne peut s'empêcher de penser

³⁰⁰ M. ABE, « The Meaning of life in buddhism », ZM, p. 17.

³⁰¹ J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié, op. cit.*, p. 130.

que la communion d'esprit est plus grande avec Kitamori qu'il a ignoré. En effet, pour Abe, si l'on tire les conséquences pratiques de sa pensée ou plutôt l'absence de conséquences pratiques, la politique ne saurait apporter aucune libération, il s'agirait bien plus de se libérer, entre autre, du politique.

La vacuité n'est pas Dieu

Du rapprochement que fait Abe de la kénose du Christ et de la vacuité il ne faudrait pas conclure qu'Abe identifie la vacuité au Dieu chrétien. La discussion qu'il a eue avec Thomas Altizer rend ceci manifeste. Altizer est difficile à situer dans l'éventail des orientations théologiques, il fut un temps relié à ce qui a pu s'appeler les « théologies de la mort de Dieu ». Abe rend compte de la christologie d'Altizer dans un article³⁰² auquel Altizer fait une réponse que l'on n'abordera pas car redondante avec les présentations de la pensée de Masao Abe qui précèdent. La réflexion d'Altizer est par contre fort intéressante comme modèle d'incompréhension de la pensée d'Abe, tout du moins Abe pense qu'il a mal été compris, ce que je pense aussi, au moins en partie. Altizer s'inscrit, lui-aussi, dans une perspective de « *kenotic christology* ». Il critique la scholastique fondée sur Aristote pour rejeter toute conception d'un Dieu qui serait éloigné : « un Dieu distant et non-sauveur qui, en vertu de sa souveraineté et transcendance est établi à part de la présence dans l'histoire et du mouvement en avant du Verbe Incarné³⁰³ ». Pour Thomas Altizer, il faut comprendre qu'en s'incarnant en Jésus, Dieu a renoncé à toute transcendance pour vivre une vie d'homme et mourir à Jérusalem. Dieu est donc mort à toute transcendance mais vit dans sa parole proclamée en son nom et dans les actes des hommes qui agissent au nom de Jésus.

Abe rappelle ensuite la façon dont Altizer fut depuis l'origine de sa réflexion théologique inspiré par le bouddhisme. Il cite un texte d'Altizer :

Si [la philosophie bouddhiste mahâyâna] me donna une arène initiale pour explorer une conviction que j'ai depuis adoptée et jamais abandonnée, la conviction que la théologie chrétienne ne peut-être ressuscitée que par une immersion dans le bouddhisme, peut-être est-ce parce qu'aucun principe n'offre une plus profonde

³⁰² M. ABE, « Thomas J.J. Altizer's Kenotic Christology and Buddhism », BI, p. 151-158.

³⁰³ « a distant and nonredemptive God who by virtue of his very sovereignty and transcendence stands wholly apart from the forward movement and historical presence of the Incarnate Word » : In BI, p. 152.

entrée dans nos anciens récits et traditions théologiques que ne le fait dans le bouddhisme mahâyâna l'identification dialectique du nirvâna et du samsâra.³⁰⁴

A l'issue de cette convocation du bouddhisme afin de plonger dedans le christianisme, on ne sait s'il fait une analogie avec les eaux du baptême ou celle plus amères de la mort, toujours est-il que le christianisme est appelé à en ressortir « ressuscité ». Abe ne s'en laisse pour autant pas conter, il pointe une incohérence majeure entre sa compréhension du bouddhisme et celle d'Altizer, qu'il cite à nouveau :

Tandis que la foi prophétique de l'Ancien Testament et la foi primitive du christianisme étaient dirigées vers une fin dans le futur, et ainsi étaient inséparables d'un élan vers l'avant et d'une pensée eschatologique, les formes multiples du mysticisme oriental consistent en un mouvement à rebours vers la totalité primordiale, un processus d'involution cosmique et historique dans lequel toutes choses retournent à leur forme originelle.³⁰⁵

Au-delà de l'aspect original de l'appel au bouddhisme pour y tremper le christianisme, en ce qui concerne simplement le rapport de la pensée d'Altizer à celle d'Abe on notera qu'il n'y a tout simplement aucun dénominateur commun. Altizer est dans un schéma où il y a un absolu à atteindre au terme d'une histoire. La philosophie d'Abe révoque toute idée d'absolu et ne donne aucune signification particulière au temps, demain n'aura rien de plus qu'aujourd'hui, l'Eveil est de l'ordre de l'intemporel. Les notions de « totalité » et d' « origine » sont aussi révoquées par Masao Abe. Il y a défaut manifeste de la part d'Altizer d'évaluer l'aspect foncièrement antimétaphysique en jeu chez Masao Abe.

Il faut le redire, l'utilisation par Abe du récit de la kénose dans l'Épître aux Philippiens est de l'ordre de l'allégorie pour dire une réalité ontologique abstraite (ce qui est sans substance, vide), tandis que pour Altizer il s'agit toujours d'une histoire sainte, bien qu'assez peu orthodoxe. Il a certes pu en parler en termes de « symbole » :

Même le bouddhisme ne nous a pas donné un si parfait symbole kénotique que la crucifixion de Dieu, et si l'orthodoxie chrétienne a toujours refusé ce symbole comme symbole de la divinité elle-même, ceci n'en est pas moins le plus extraordinairement puissant symbole à la fois du Nouveau Testament et du

³⁰⁴ « If [Mahayana Buddhist philosophy] provided an initial arena for exploring a persuasion that I then adopted and have never abandoned, the conviction that Christian theology can be reborn only by way of an immersion in Buddhism, perhaps no principle offers a deeper way into our lost epic and theological tradition than does the Mahayana Buddhist dialectical identification of Nirvana and Samsara. » : *ibid.*, p. 153.

³⁰⁵ « Whereas the prophetic faith of the Old Testament and the primitive faith of Christianity were directed to a future and final end, and thus are inseparable from a forward-moving and eschatological ground, the multiple forms and Oriental mysticism revolve about a backward movement to the primordial totality, a process of cosmic and historical involution wherein all things return to their pristine form. » : *idem.*

christianisme moderne, et c'est aussi ce symbole qui domina l'imagination chrétienne depuis le Moyen Age.³⁰⁶

Cependant, c'est bien en termes d' « événement » (*event*) qu'Altizer en parle plus loin³⁰⁷.

Masao Abe lui-même va relever la contradiction, en termes de christologie, qu'il peut y avoir chez Thomas Altizer, dans la persistance de ce dernier à faire équivaloir la vacuité au Dieu chrétien tout en maintenant la prépondérance théologique de Jésus-Christ : « Il [Altizer] apprécie ma conception de la kénose de Dieu et suggère qu'aujourd'hui les chrétiens peuvent parler de Dieu dans le contexte de *sūnyatā*, ou Vacuité Absolue. Mais je me demande ce qu'il en est de la foi au Christ, dans ce contexte de *sūnyatā* ?³⁰⁸ » La question d'Abe toucherait, au-delà d'un choix théologique, à la cohérence même de la pensée d'Altizer si ce dernier avait la même compréhension de la vacuité que peut en avoir Abe. Or Altizer, d'après ce que j'en comprends dans ces débats avec Abe, bien qu'il prétende se saisir de la notion de « vacuité », continue en fait de l'encombrer de diverses entités métaphysiques, en particulier le temps et sa fin (*telos*), sans parler de Jésus-Christ qui y joue un rôle cardinal. Pour ce qui est de Masao Abe, l'hypothétique existence dans l'histoire d'un homme nommé Jésus de Nazareth n'a aucune espèce d'importance pour son commentaire de l'Épître aux Philippiens, pas plus d'ailleurs que l'existence ou non dans l'histoire d'un homme nommé Gautama Bouddha pour exprimer la réalité ultime en termes de vacuité. La réalité ultime est la réalité de tout ce qui est, rien ni personne en particulier ne peut s'en prévaloir de manière spéciale. Quand à l'Éveil il est accessible à tous les hommes. Peut-être le bouddhisme fait-il mémoire d'un homme nommé Bouddha parce que sa mémoire a incité et incite toujours des hommes à rechercher la réalité, toujours est-il que cette réalité leur est accessible ici et maintenant sans la médiation de Bouddha.

³⁰⁶ « Not even Buddhism has given us so fully a kenotic symbol as the Crucifixion of God, and if Christian orthodoxy has always refused this symbol as a symbol of Godhead itself, this is nevertheless the most overwhelmingly powerful symbol in both New Testament and modern Christianity, and it is also the symbol that since the Middle Ages has dominated the Christian imagination. » : T. ALTIZER, « Buddhist Emptiness and the Crucifixion of God », EG, p. 72-73.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 77.

³⁰⁸ « He appreciates my idea of the kenosis of God and suggests that Christians today can speak of God in the context of *Sunyata*, or Absolute Nothingness. But I wonder how Christ is to be believed in, in this context of *Sunyata* ? » : M. ABE, « A Response », ZL, p. 384.

La façon dont Thomas Altizer lit Masao Abe invite à regarder vers ce qui formera la matière du prochain chapitre. La perspective d'Altizer, que l'on voit lecteur de Hegel, de Joachim de Flore³⁰⁹ ou encore de William Blake se demandant si un Dieu transcendant ne peut être autre que Satan³¹⁰, est celle de la théodicée : comment concilier la bonté et la puissance divine avec la réalité du mal dans la création ? Une telle question est bien évidemment impensable dans le système d'Abe, mais la question est : le système philosophico-religieux d'Abe n'est-il pas tel justement pour ne pas avoir à poser cette question ? N'est-il pas simplement une réponse à cette question jamais posée ? Ce bouddhisme qui rejette toute entité métaphysique, *a fortiori* un Dieu créateur, ne s'interdit-il pas de penser la bonté et le bonheur pour ne pas avoir à penser le malheur ? Il est fascinant de voir que chez Masao Abe non seulement le domaine des sentiments est absent mais qu'il n'est même quasiment jamais question de la souffrance physique. On se souvient pourtant que ce qui met le Bouddha sur le chemin de la quête spirituelle, après une jeunesse passée dans le divertissement, c'est le spectacle de la souffrance et de la mort.

Manifestement Abe n'emprunte pas le chemin du Bouddha en restant étranger au registre des sentiments. Quelle est donc sa méthode ? Les discussions avec les théologiens ont mis en lumière d'une part leurs fréquentes incompréhensions et d'autre part la raison de l'incompréhension : le théologien croit suivre Abe sur le terrain de la théologie biblique (révélée) du fait qu'Abe se pose en commentateur d'un texte biblique, en l'occurrence le chapitre deuxième de l'Épître aux Philippiens, or il ne s'agit pas de cela, Abe *ne commente pas* l'Épître aux Philippiens mais *il s'en sert* comme allégorie pour une réflexion abstraite de l'ordre de l'ontologie. L'objet premier de sa réflexion n'est pas Jésus et la théologie de l'Église mais le monde. Abe ne reconnaît aucune autorité, pas même bouddhiste ; s'il se réfère de façon récurrente à Nâgârjuna ce n'est pas tant pour invoquer une autorité que pour reprendre l'appareil conceptuel développé par les Mâdhyamika autour de la notion de vacuité. C'est à partir des phénomènes, de l'expérience, et par l'usage de la raison qu'il se forge l'opinion métaphysique qui est la sienne. Si l'on veut donc comprendre le dialogue bouddhiste-chrétien qu'initie Abe il convient de ne pas perdre de vue que ce ne peut être que sur le plan de ce que l'on nomme « théologie naturelle » qui consiste à ne faire appel qu'aux facultés naturelles et

³⁰⁹ T. ALTIZER, « Buddhist Emptiness and the Crucifixion of God », EG, p. 74.

³¹⁰ T. ALTIZER, « Kenosis and Sunyata in the Contemporary Buddhist-Christian Dialogue », ZL, p. 158.

à l'intelligence humaine indépendamment de toute autorité religieuse procédant d'une Révélation.

Le chapitre qui suit consiste donc à essayer de comprendre Masao Abe du strict point de vue de la théologie naturelle qui est originellement le sien d'un point de vue chrétien et donc théologique. Il est bien évident que du point de vue du bouddhisme il ne s'agit pas de « théologie » naturelle mais plus largement de la recherche de la réalité ultime par la raison humaine, à moins que l'Eveil ne soit un type d'intuition en dehors de la raison, ce dont on discutera.

5. LA REFLEXION RELIGIEUSE D'ABE DU POINT DE VUE DE LA THEOLOGIE NATURELLE

Facultés naturelles humaines et révélation divine

Il ressort souvent de l'expérience de dialogue entre Masao Abe et différents théologiens chrétiens une méprise de la part de ces derniers quant au champ dans lequel Abe se situe. Cette méprise provient d'une part de ce qu'Abe s'inscrit dans un dialogue « interreligieux », ce qui fait que ses interlocuteurs attendent qu'il se situe sur le plan de la foi, et d'autre part qu'Abe commente en apparence des textes bibliques, les théologiens attendent alors de lui une méthode qui leur est propre et qui suppose une pratique de lecture qui s'inscrit dans la tradition de l'Eglise en ce qui concerne à la fois l'exégèse des textes et la théologie biblique. Le hiatus réside en ce qu'Abe ne commente pas réellement les textes bibliques mais qu'il les sollicite afin de dire une réalité d'un autre ordre que celle exprimée par les textes. On a vu comment Hans Küng et Wolfhart Pannenberg rejetaient la lecture d'Abe du deuxième chapitre de l'Épître aux Philippiens. Masao Abe (sur)interpréta le terme de « kénose », limité au Christ dans le texte et encadré par une tradition de lecture de l'Eglise qui en fait une herméneutique de type éthique, pour lui faire équivaloir la notion de « vacuité » dans une conception métaphysique articulée à la fois autour de l'idée de liberté et d'apparition des phénomènes en paires opposées.

Cette notion de « vacuité », il la reçoit certes d'une tradition philosophique et religieuse, mais chacun peut en faire l'expérience en observant les phénomènes d'une vie quotidienne : tout est éphémère. Elle peut certes faire l'objet de discussions de type « métaphysique » mais pour dire qu'il n'y a pas d'ailleurs à l'apparaître des phénomènes, pas de métaphysique à proprement parler. S'il y a relation, c'est entre l'expérience et la vérité exprimée à son sujet. Cette vérité peut être dite soit positivement dans cette conception de l'être comme *jinen*, spontanéité de l'apparaître des choses, soit négativement en disant ce qu'elle n'est pas : elle n'est pas la conception de l'Être d'Aristote, elle n'est pas la dualité Idée-phénomène de Platon, etc³¹¹. Dans tous les cas on part de l'expérience et par l'usage des facultés naturelles humaines on atteint une vérité d'ordre métaphysique.

Il n'est donc pas ainsi question d'une révélation divine ou d'une communication surnaturelle chez Abe. Or, pour le chrétien, les Evangiles appartiennent au domaine de la Révélation. Suivant les stratégies d'interprétations, cette Révélation exprime au minimum un supplément de connaissance par rapport à celle provenant des facultés naturelles humaines, voire une vérité qui serait contraire à celle que l'on se forgerait en ne se reposant que sur ces facultés naturelles humaines.

Si la théologie veut véritablement entrer en discussion avec Abe, il faut considérer qu'elle ne pourra le faire qu'en acceptant que la démarche d'Abe ne concède rien au-delà des facultés naturelles humaines et que c'est ce champ et celui-là seul qui peut être un lieu de rencontre. On explorera dans ce chapitre les implications liées à cette démarche tant du côté bouddhiste que du côté chrétien.

Bouddhisme et théologie naturelle

Le champ correspondant à une telle démarche est pour la théologie chrétienne ce que l'on appelle « théologie naturelle ». La théologie naturelle a initialement un but qui est de résoudre la question de l'existence de Dieu et de ses attributs. Y-a-t-il un Dieu ? Quel est-il ? Elle est aussi une méthode qui consiste à ne faire appel qu'à l'intelligence

³¹¹ Voir « Zen and Western Thought », *International Philosophical Quarterly*, 10/4, 1970, p.501-541. Le texte anglais fut révisé par Abe à l'occasion de sa réédition in M. ABE, W.R. LAFLEUR (éd.), *Zen and Western Thought*, Honolulu, University of Hawaii, 1989, p.83-120.

humaine à l'exclusion de toute révélation surnaturelle. Dans la position du philosophe Masao Abe, s'il est bien question de l'usage des facultés naturelles, la question n'est bien évidemment pas l'existence de Dieu dans une définition préétablie mais : quelle est la réalité ultime ? Du reste, pour le chrétien la question se pose en des termes similaires : ce n'est seulement qu'au terme d'une enquête personnelle et qui constitue sa vie spirituelle que le chrétien donnera son assentiment à une conception de la réalité ultime à qui il donnera le nom de Dieu tout en précisant les attributs qui le définissent.

Si « théologie naturelle » a pu être comprise au sens de synonyme de « théologie rationnelle » les deux appellations finirent par être distinguées. « Théologie naturelle » en vint à désigner la recherche sur la vérité ultime à partir de la « nature », à partir de l'expérience qu'ont les hommes du monde. Par exemple : est-ce que les rapports que l'on observe entre les phénomènes ne signifieraient pas l'existence nécessaire d'un organisateur ? Ou bien, en considérant le monde moral : le sentiment de l'obligation, l'existence de lois morales qui semblent s'imposer à l'homme ne suggéreraient-elles pas l'existence d'un législateur, source du bien et de la justice ? La théologie naturelle se situe dans le domaine de l'*a posteriori*, ce qui est premier est l'expérience.

Quant à la « théologie rationnelle » elle en vint à ne s'appliquer qu'aux seuls arguments abstraits, aux développements de la raison. Leibniz exprime ainsi dans son « *Discours de la conformité de la foi avec la raison* » :

nous n'avons point besoin de la foi révélée, pour savoir qu'il y a un tel principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La raison nous l'apprend par des démonstrations infaillibles³¹².

Avec la théologie rationnelle on est dans le domaine de l'*a priori*, on reste dans la sphère de la pensée. La présente discussion de la pensée d'Abe veut se situer à la fois dans le champ de la théologie naturel et pour certains aspect dans celui de la théologie rationnelle.

Vouloir comprendre que le niveau du dialogue bouddhiste-chrétien dans lequel s'investit Abe n'est pas celui de discussions sur la foi en un donné révélé mais celui de la théologie naturelle apparaît finalement comme une évidence au vu du résultat de ce

³¹² LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF Flammarion, 1969, p. 76.

qu'a été concrètement ce dialogue. Pourtant, bien qu'il soit désormais acquis qu'il ne s'agit pas d'une foi en une Révélation chez Abe, comme on veut rapprocher sa pensée de la théologie naturelle qui est fondée sur l'usage des facultés naturelles et la confiance en la raison, on peut se demander si Abe et plus généralement le zen s'appuient vraiment sur la raison en vue d'élucider la réalité ultime. Masao Abe est-il un philosophe ? N'est-il que cela ou fait-il appel à d'autres ressources pour accéder à ce qu'il considère être la vérité ? Ce questionnement, qui concerne Abe, doit aussi nous inviter à réfléchir aux conditions de possibilité d'une théologie naturelle, est-il légitime de croire en régime chrétien que la raison associée aux facultés naturelles puisse dire la réalité ultime, à savoir Dieu et ses attributs ? Vouloir comprendre Abe sur la question de la théorie de la connaissance qui sous-tend son discours sur la réalité ultime du bouddhisme ne peut laisser sans interroger cette même question du côté chrétien. On s'intéressera dans un premier temps au bouddhisme.

Bouddhisme zen et raison

Steven Heine a consacré un livre à cette question de la légitimité du discours rationnel dans le zen pour dire le zen. Il distingue deux grandes tendances à la fois dans la tradition et dans les débats contemporains. La première qu'il nomme « Histoire traditionnelle du zen » place cette vérité du zen dans l'indicible, le silence resterait alors la seule expression possible de la réalité ultime. Cette tendance rejette toute médiation, que ce soit la parole ou le rite. L'illustration de cette conception du zen est la légende selon laquelle le disciple Mahakasyapa resta silencieux et souriant face au Bouddha qui silencieusement tenait une fleur à la main, la légende dit que Bouddha choisit Mahakasyapa comme successeur car lui seul avait compris³¹³. On peut aussi conter la légende de la succession du fondateur du zen, Bodhidharma. Quand le temps pour ce dernier de repartir en Inde fut arrivé il convoqua ses quatre disciples et leur demanda d'exprimer leur compréhension du zen. Le premier dit que l'on ne devait ni s'attacher aux mots et aux lettres, ni les repousser. Le second, qui était une nonne, dit que cette compréhension équivalait à voir le royaume du Bouddha un fois et une seule. Le

³¹³ S. HEINE, *Zen Skin, Zen Marrow*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 6.

troisième dit que les quatre éléments sont originellement vides et qu'il ne voyait rien qui puisse s'exprimer (par des mots). Le quatrième s'inclina devant Bodhidharma puis resta silencieux. C'est à ce dernier que Bodhidharma donna la succession³¹⁴.

La seconde tendance qu'il nomme « Critique historique et culturelle » questionne justement ce caractère indicible du zen et rappelle qu'en fait de silence et d'ineffabilité la tradition recèle en vérité une production pléthorique de textes et met en évidence le rôle du langage dans la transmission de maître à disciple et de la communication écrite dans les monastères à toutes les époques³¹⁵. Par delà ce rappel que le zen avait été plus communicatif sur le plan de la pensée que certains clichés ne le présentent, Steven Heine vise moins dans ce livre la question de l'usage de la raison dans la recherche de la vérité ultime que son usage afin de formuler une éthique plus large que celle dont la tradition du zen a témoigné jusqu'ici. Pour ce faire, il met en évidence l'usage crucial de la pensée sur lequel le zen s'est construit. Par ailleurs, Steven Heine a permis de rendre manifeste la tradition philosophique dont le zen témoigne en contribuant à la recherche sur cet incontournable philosophe et maître du zen au XIII^e siècle que fut Dôgen par ses propres travaux³¹⁶ et en éditant aussi en anglais des textes d'Abe sur Dôgen³¹⁷.

Comment Masao Abe lui-même se positionne-t-il par rapport à cette question de l'usage de la raison, des facultés naturelles et du zen ? Tout d'abord, il convient de se souvenir qu'Abe fut tout d'abord un philosophe, professeur de philosophie, écrivant en tant que philosophe notamment sur des textes du zen pour en élucider les notions clefs qui délimitent la réalité ultime telle qu'il la considère. Abe précise sa pensée sur le sujet dans un texte intitulé « Le zen n'est pas une philosophie, mais... » dans lequel il aborde la question du zen, comme souvent, non pas en tant que « philosophie » mais en tant que « religion » : « on peut dire du zen qu'il est l'une des religions les plus difficiles à comprendre, car il n'y a aucune doctrine du zen ou aucun système théologique par

³¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 8.

³¹⁶ Voir par exemple : S. HEINE, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dôgen*, Albany, State University of New York Press, 1985.

³¹⁷ M. ABE, *A Study of Dôgen. His philosophy and Religion*, Albany, State University of New York Press, 1992.

lequel on puisse l'approcher.³¹⁸ » Il aborde alors un aspect dont on a peu parlé jusqu'alors : « Pour comprendre le zen, *la pratique est absolument nécessaire*.³¹⁹ » Abe en vient finalement au « mais » du titre de l'article, le zen n'est pas une philosophie mais il y a un « mais » : « Toutefois, le zen n'est ni un simple anti-intellectualisme, ni un pauvre intuitionnisme, ni un encouragement à une spontanéité de type animale. Bien plutôt, il embrasse une profonde philosophie.³²⁰ » Le zen n'est pas une philosophie mais il en serait bien quand même une dès l'instant où l'on sait délimiter cet « intuitionnisme » qu'il mentionne afin qu'il ne soit pas « pauvre » et que l'on ne perde pas de vue ce qu'il nomme « pratique » :

Bien que la compréhension intellectuelle ne puisse être un substitut pour l'éveil dans le zen, la pratique sans une forme propre et légitime de compréhension intellectuelle est souvent trompeuse. Une compréhension intellectuelle sans pratique est certainement impuissante, mais une pratique sans réalisation intellectuelle ne peut qu'être aveugle.³²¹ »

On aurait immédiatement tendance à penser que par « pratique » Abe désigne *zazen* la méditation assise qui est devenue comme l'emblème du zen en Occident. Comme Abe a lui-même pratiqué et enseigné *zazen* on est doublement tenté de penser que par « pratique » il désigne *zazen*. Premièrement, force est de constater ici qu'Abe ne précise pas. Deuxièmement, au long de centaines voire de milliers de pages consacrées par Abe au zen *zazen* n'apparaît pour ainsi dire jamais sauf lorsqu'il commente Dôgen.

Alors que ce qui ressort le plus vivement de la lecture de Dôgen est son insistance sur *zazen* dans une compréhension de l'unité entre la pratique et l'Eveil (*shushô-ittô*)³²², on possède aussi ce récit où Dôgen, lors de son séjour en Chine, rencontra un jour un moine qui lui fit grande impression. Selon ce récit, un vieux moine monta à bord du bateau où se trouvait Dôgen pour acheter des champignons. Ce moine, âgé de plus de soixante-dix ans, était cuisinier dans un temple à proximité. Voulant discuter avec lui, Dôgen l'invita à passer la nuit sur le bateau. Le moine répondit qu'il

³¹⁸ « Zen may be said to be one of the most difficult religions to understand, for there is no formulated Zen doctrine or theological system by which one may intellectually approach it. » : M. ABE, « Zen is Not a Philosophy, but... », ZW, p. 3.

³¹⁹ « For the realization of Zen, *practice is absolutely necessary*. » : *ibid.*, p. 4.

³²⁰ « Nevertheless, Zen is neither a mere anti-intellectualism nor a cheap intuitionism nor is it an encouragement to animal-like spontaneity. Rather, it embraces a profound philosophy. » : *idem*.

³²¹ « Although intellectual understanding cannot be a substitute for Zen's awakening, practice without a proper and legitimate form of intellectual understanding is often misleading. An intellectual understanding without practice is certainly powerless, but practice without learning is apt to be blind. » : *idem*.

³²² Voir M. ABE, « The Oneness of Practice and Attainment », SD, p. 17-33.

devait retourner le soir même au temple car il devait préparer le repas. Dôgen lui répondit que dans un grand monastère tel que le sien il y avait certainement d'autres moines pour préparer le repas. Le moine lui répondit que ce qui était en question, au-delà de ce que le repas soit effectivement préparé, c'était que *lui* le prépare, faire la cuisine était la pratique de ses vieux jours expliqua-t-il à Dôgen. Ce dernier lui demanda alors pourquoi une personne âgée comme lui devait-elle faire ce travail si éprouvant au lieu de lire et d'étudier les sùtras. Le moine éclata de rire et lui dit qu'il était bien ignorant de ce que signifient la pratique et l'enseignement du bouddhisme. Il l'invita à venir lui rendre visite dans le temple de son maître, le salua et le quitta.

L'enseignement de ce récit est que la pratique excède *zazen*, qui assurément peut en faire partie, pour englober toute activité dès lors qu'elle s'effectue avec l'esprit tourné vers l'ici et maintenant, *a contrario*, par exemple, de lire et d'étudier des sùtras. La vérité sur ce qui est ne peut provenir que de l'expérience du réel, et non de l'étude de quelque théorie que ce soit ou d'une recherche de ce qui serait caché ou difficilement compréhensible. Le récit de la rencontre de Dôgen et du moine cuisinier contient encore cette demande que Dôgen fit au moine : comment faire pour découvrir la voie, le véritable bouddhisme ? Demande à laquelle le vieux moine répondit que nulle part la voie n'est dissimulée³²³.

Si Abe prend soin de dire que le zen n'est pas une « spontanéité de type animale » c'est bien pour dire que l'Eveil, la compréhension juste de ce qu'est le réel, est bien tout simplement une compréhension d'ordre intellectuel, d'où son instance sur l'aspect de « réalisation intellectuelle » du zen, mais qui prend sa source dans l'expérience du réel et non dans un texte révélé ou transmis par une tradition. Le zen n'est pas de la philosophie dans le sens d'une étude de l'histoire de la philosophie, étude des textes d'un corpus dit philosophique. Il est bien cependant une philosophie de l'expérience, de l'existence.

A la fin de ce texte intitulé « Le Zen n'est pas une philosophie, mais... » Abe reformule son propos ainsi :

Bien que le zen transcende l'intellect humain, il ne l'exclut pas. Ce que l'on appellerait 'réalisation' ou *satori* et qui dégènerait ou disparaîtrait quand on l'a saisi ou exprimé intellectuellement ou philosophiquement doit être considéré comme inauthentique depuis son début. Une réalisation authentique ou *satori*, même si elle

³²³ Le récit de cette rencontre se trouve dans le Tenzo kyôkun (Instructions du moine cuisinier) qui fait partie de Eihei shingi (Les règles pures d'Eihei – Eiheiji étant le dernier monastère fondé par Dôgen).

doit subir une rigoureuse analyse intellectuelle et une réflexion philosophique, ne sera jamais révoquée ; au contraire, l'analyse servira à clarifier cette réalisation et à la confirmer plus sûrement, permettant en outre de transmettre à d'autres la profondeur de cette réalisation, y compris en usant des mots.³²⁴

Dans le débat du caractère ineffable ou non de ce qui est la vérité au cœur du zen, Abe, qui n'oublie pas pour autant toute cette partie de la tradition qui s'exprime par des énigmes, des coups de bâton ou des cris, prend ostensiblement partie pour un zen que je qualifierai d'expression philosophique ou intellectualisée d'une expérience du réel.

La compréhension juste dans le zen comme intuition

Sur quoi se fonde Abe pour désigner cette expérience qu'est l'Eveil en tant qu'il est la juste compréhension du réel ? Quel va être le critère d'évaluation de cette expérience ? Qu'est-ce qui lui permet de dire que ce qu'il exprime philosophiquement est la vérité sur ce qui est ? Pour Abe, l'expérience « vraie » du réel n'a rien de démonstratif. L'expérience vraie du réel dans l'Eveil est une connaissance immédiate, pré-réflexive. Masao Abe a voulu démarquer le zen d'un « pauvre intuitionnisme », pourtant, tout ce que peut dire Abe du réel est sans raison et sans justification. Il est bien une sorte d'intuition, apparition d'une évidence. Cependant, si l'évidence est de l'ordre du spontané elle ne rentre pas pour autant en conflit avec la pensée. Il y a, chez Abe, continuité de l'intuition et de la connaissance discursive qui n'est pas sans rappeler l'empirisme. Mais plutôt qu'intuition ou évidence Abe emploie une notion à l'allure d'oxymore : « pensée dans la non-pensée³²⁵ » qui traduit le japonais « *hishiryō* ». *Hishiryō* doit être compris comme au-delà à la fois de *shiryō*, la pensée, et de *fushiryō*, ne pas penser. Abe désigne également *hishiryō* comme « pensée primordiale³²⁶ » qui n'oppose pas pensée et non-pensée.

³²⁴ « Although Zen transcends human intellect, it does not exclude it. A so-called Zen 'realization' or *satori* which degenerates or disappears when grasped and expressed intellectually or philosophically must be said to have been inauthentic from the outset. Authentic Zen realization or *satori*, even should it undergo rigorous intellectual analysis and philosophical reflection, will never be destroyed ; on the contrary, analysis will serve to clarify that realization and confirm it more definitely in oneself, further enabling one to convey the depth of that realization to others, even through the medium of words. » : M. ABE, « Zen is Not a Philosophy, but... », ZW, p. 23.

³²⁵ « nonthinking thinking » : M. ABE, « Kenotic God and Dynamic Sunyata », DE, p. 59.

³²⁶ « primordial thinking » : *idem*.

La façon dont je comprends Abe est qu'il propose une compréhension de l'Eveil comme intuition qui est une connaissance d'une part, et tout simplement une théorie de la connaissance comme image du réel d'autre part, à l'opposé d'une vision du zen comme une sorte de fenêtre vers un au-delà du monde (cette dernière compréhension du zen est pourtant fréquente). Le lecteur d'Abe pourrait être induit en erreur par de telles expressions comme cette « pensée dans la non-pensée ». Ce qu'il y a d'indicible pour Abe n'est pas une réalité plus originelle qui nous serait cachée dans la perception ordinaire des choses. Ce qui est indicible pour Abe c'est le pourquoi des choses elles-mêmes car elles viennent à l'existence sans cause et sans intention ou projet qui leur préexistent. Le fond du réel est indicible non parce qu'il est caché mais parce qu'il n'y a pas de fond du réel.

Le zen est l'esprit ordinaire

Je comprends donc qu'Abe cherche à « démystifier » l'Eveil et le zen, à souligner qu'il n'y a rien de spécial, rien d'extraordinaire dans le zen. En commentant un dialogue entre Jôshû (778-897) et Nansen (748-835) que l'on trouve en tant que kôan dans le recueil *La Porte sans porte* de Mumon Ekai (1183-1260), Masao Abe va insister sur cette dimension : la voie du zen est l'esprit ordinaire³²⁷. Jôshû demanda à Nansen :

- Qu'est-ce que le Tao ?
- Le Tao est l'esprit ordinaire.
- Alors devons-nous nous diriger vers lui, ou non ?
- Si tu essaies de te diriger vers lui, tu t'en éloignes.
- Si nous n'essayons pas, comment pouvons-nous savoir que c'est le Tao ?
- Le Tao n'est pas de l'ordre du savoir ou du non-savoir. Le savoir est illusion, l'ignorance est de même. Si vraiment tu atteins le Tao de la certitude, c'est comme un grand vide, si grand et sans limite. Comment donc pourrait-il y avoir du vrai et du faux dans le Tao ?

A ces mots, dit le récit, Jôshû fut soudainement éveillé.

³²⁷ M. ABE, « The Core of Zen : The Ordinary Mind is Tao », ZC, p. 25-33.

A partir de ce dialogue où la réalité ultime du zen est appelée « Tao » ou « la Voie », qui n'est rien d'autre que l' « esprit ordinaire », Abe vise à dissiper nombre d'erreurs en ce qui concerne le zen :

Une incompréhension envers le zen que l'on voit parfois en Occident est de croire que le zen est non seulement anti-intellectuel mais aussi quelque chose de mystique et de fantastique, 'flottant dans le ciel' pour ainsi dire. Ce kôan broie clairement une telle incompréhension en indiquant que notre esprit ordinaire est la vraie Réalité du zen, soulignant la nature terre-à-terre du zen.³²⁸

Validité de la théologie naturelle

Dire une vérité ultime à partir de l'expérience ordinaire, la méthode d'Abe est dans sa simplicité similaire à celle de la théologie naturelle en monde chrétien. On doit reprendre ici une des questions initiales : une telle démarche est-elle valide, est-il légitime de croire en régime chrétien que la raison dans l' « expérience ordinaire » puisse dire la réalité ultime, à savoir Dieu et ses attributs ?

La forme de l'objection que le théologien ou le philosophe peut recevoir visant à remettre en cause une théologie naturelle n'est pas, de façon peut-être surprenante, à attendre de l'athéisme. Les motifs de l'athée pour réfuter l'existence de Dieu tiennent souvent plutôt de la théologie rationnelle, puisque l'on a voulu distinguer entre théologie naturelle et théologie rationnelle. Ils sont le plus souvent des mises en évidence de la contradiction interne entre différents énoncés théologiques. Ils sont des critiques *a priori* relevant de la simple raison. Les deux mises en demeure principales traditionnelles envers la théologie sont celles auxquelles Leibniz veut prioritairement s'attaquer et qui sont contenues dans le titre de son ouvrage : *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Il s'agit, d'une part, de la contradiction entre le prédicat « bon » et « tout-puissant » face à la réalité du mal. Si Dieu est bon et qu'il permet le mal, il n'est pas tout-puissant. Si Dieu est tout-puissant et qu'il permet le mal, il n'est pas bon. D'autre part, de façon similaire, il y a

³²⁸ « One misunderstanding of Zen sometimes seen in the West is manifested in the belief that Zen is something not merely anti-intellectual, but also something mystical, and fantastic, 'floating in the sky', so to speak. The present kôan clearly crushes such a misunderstanding by indicating that our ordinary mind is the true Reality of Zen, emphasizing the down-to-earth nature of Zen. » : *ibid.*, p. 27.

contradiction à dire que l'homme est libre dès que l'on admet la prescience infaillible de Dieu.

L'objection à la validité d'une théologie naturelle viendra plutôt de ce type de croyant qui se transforme paradoxalement en une sorte d'agnostique et qui constitue le fidéisme de ceux qui n'admettent que la pure foi en la Révélation, rejetant toute justification rationnelle des dogmes et pour certains rejetant l'expérience que les hommes peuvent faire du monde. La théologie naturelle étant une enquête qui, à partir de l'expérience, vise à l'énoncé d'une vérité de sens ultime, l'agnostique et le fidéiste peuvent remettre en cause le principe même de l'enquête en postulant que les facultés naturelles humaines, dont la raison, sont incompétentes pour dire Dieu. Ce qui constitue, à première vue, une pétition de principe assez peu défendable car pour l'énoncer il a fallu faire une phrase et un raisonnement, donc user de la raison pour dire que l'usage de la raison ne peut être recevable. Quand elle se fait au nom d'une révélation divine elle tombe sous le coup de la même incohérence, toute révélation s'énonce dans un langage qui suppose une grammaire et donc la raison, tant du point de vue de la source du message que du récepteur. La seule révélation cohérente avec le fidéisme serait ainsi une révélation incompréhensible. Du coup, rien ne serait révélé, pas même que la raison n'a pas droit de cité dans le rapport de l'homme à Dieu. C'est le concept de « Révélation » qui est en jeu. Soit ce qui se révèle fait sens et la raison humaine est confirmée dans sa compétence à parler de Dieu, soit ce qui se révèle est incompréhensible et ce n'est pas une Révélation. Il semble difficile de comprendre comment on peut affirmer qu'une révélation divine puisse être étrangère à la raison.

Comme ces lignes sont écrites en vue de comprendre Abe, on s'en tient à discuter d'une compréhension rationnelle du réel, et par delà du religieux. Le lecteur occidental demandera sûrement ce qu'il en est du supra-rationnel s'il pense que le religieux se situe de façon privilégiée de ce côté. Pascal ne voulait pas le Dieu des philosophes mais celui d'Abraham qui ne se trouve que dans les voies enseignées dans l'Évangile et dans l'oubli du monde. Pascal voulait un Dieu sensible au cœur. Force est de constater qu'il n'y a rien de tel chez Abe, aucune ouverture aux émotions, comme si celles-ci étaient nulles et non avenues et qu'elles constituaient une des composantes de l'illusion que l'Éveil vient dissiper. En ceci, il ne dépare pas du bouddhisme dans son

ensemble car pour le bouddhisme qui pense en termes de karma, émotions et désirs vont de pair et sont ce qui enchaîne au samsâra. Elles sont donc vues négativement.

Véracité des facultés naturelles humaines et véracité de l'Eveil

Comme on se place ici du point de vue du dialogue bouddhiste-chrétien, la place du donné révélé du côté chrétien est délicate à faire entrer en jeu comme le dialogue entre Abe et les théologiens l'a montré. Abe ne se prévaut d'aucun donné révélé et fait simplement appel à la raison et à l'expérience. Vouloir entrer en dialogue avec lui c'est accepter ce terrain de la raison et de l'expérience, c'est-à-dire de la théologie naturelle et de la philosophie, quitte à qualifier cette dernière de « religieuse ». Pour autant, si l'argument fidéiste est faible au nom d'une Révélation, le même argument considéré sous l'angle de l'agnosticisme est difficilement contournable : comment être certain que les sens et la pensée produisent une image fidèle de ce qui est ? A partir des sens et de la pensée peut-on exprimer une vérité ultime ?

L'agnostique (et son homologue fidéiste) conçoit une interprétation visant à répudier le réel sensible et donc à adopter une stratégie antiréaliste. Par exemple, si les sens et l'entendement agissent non pas en formant une image exacte de ce que sont les choses mais en apposant sur elles une sorte de filtre qui les déforme nécessairement, toute connaissance devient illusoire. Une telle théorie de la connaissance antiréaliste ruine logiquement toute possibilité de connaître, y compris la capacité de porter un jugement tant sur le réalisme que sur l'irréalisme, il faudrait pouvoir porter un regard sur cette situation depuis un point autre que celui des sens et de l'intellect, ce qui est impossible. Cette situation de l'homme et de sa faculté de connaître est ainsi indécidable. Le réaliste comme l'antiréaliste posent un acte de foi, l'un que la connaissance est vraie, l'autre qu'elle est fausse. On notera que dans le cas du second il faut néanmoins conserver la foi en la raison, pour poser valablement ce jugement³²⁹.

³²⁹ J'ai bien conscience que ceci constitue une exposition des plus schématique d'une question vaste mais c'est simplement pour introduire au paragraphe suivant l'absence de justification chez Abe de sa prétention à connaître la réalité ultime, et non pour apporter quoi que ce soit à la discussion de cette question.

Abe postule sans fournir aucune démonstration ou justification que rien n'est caché et que l'expérience et la raison, ce qu'il nomme l' « esprit ordinaire », peut délivrer une vérité de l'ordre de l'ultime. Comment affirmer que l'Eveil ou la compréhension bouddhiste n'est pas une variation différente de l'illusion et que la réalité ne reste pas cachée quand on la croit découverte dans l'Eveil ? Je ne lis rien chez Abe qui justifie l'affirmation que l'Eveil est éveil à la réalité ultime. A ce niveau, le bouddhisme d'Abe fait un saut dans la foi, foi non pas en un donné révélé mais foi dans ce que l'Eveil n'est pas trompeur, car rien ne le lui garantit.

Le zen repose sur une transmission de maître à disciple. Classiquement, c'est le maître qui valide l'Eveil du disciple, comme son maître à lui avait validé le sien. De façon traditionnelle dans le zen, on comprend que cette transmission s'est faite suivant une chaîne ininterrompue de maître à disciple depuis l'époque du Bouddha historique. Or le Bouddha n'avait pas de maître, il a connu et reconnu l'Eveil par lui-même. Le zen ne considère pas que le Bouddha soit un personnage doté de pouvoirs surnaturels, il est un homme comme un autre. Il ne faut donc pas considérer la question de l'Eveil seulement sous l'aspect d'une justification par une autorité (le maître) mais aussi se poser la question d'une justification dont les critères de validité seraient présents à l'intérieur même du sujet qui s'éveille. Par ailleurs, le disciple doit bien se poser à un moment ou à un autre la question de savoir si celui qui se présente comme « maître » n'est pas un charlatan, comment en jugera-t-il ? A tout point de vue, la question de l'objectivité de l'Eveil devrait hanter celui qui s'engage dans le zen car ni la transmission de maître à disciple, ni l'expérience intérieure ne peuvent sérieusement fournir de justification.

Abe s'est exprimé sur cette relation maître-disciple dans un texte, « L'Education dans le zen », dans lequel il rappelle un certain nombre de considérations de Dôgen qui décrit un maître authentique ainsi :

quelqu'un qui indépendamment de son âge ou de la longueur de sa carrière religieuse s'est éveillé au vrai Dharma et a été confirmé par un maître authentique. Sans donner priorité aux Ecritures et à la compréhension intellectuelle il a d'extraordinaires capacités. Sans s'attacher à des vues égoïstes et sans s'attacher à ses émotions sa pratique et sa compréhension sont en complet accord l'un avec l'autre³³⁰.

³³⁰ « one who regardless of his age or the length of his religious career has awakened to the right Dharma and has been approved by an authentic master. Without giving priority to Scriptures and intellectual understanding he has both extraordinary ability and aspiration. Without clinging to selfish views and without attaching to emotional perceptions his practise and understanding are in complete accord with

On a le sentiment de ne guère être plus avancé et d'avoir affaire aux mêmes apories soulevées au-dessus. L'Eveil est confirmé par un maître qui a lui-même été confirmé par un maître, etc. Mais comment reconnaître un maître afin d'entrer sous sa guidance et cheminer vers l'Eveil ?

Pratiquement, on conçoit donc que les novices entrent au monastère et s'engagent dans le zen en ayant la foi que l'itinéraire qu'ils vont emprunter va les mener à l'Eveil qui lui n'est plus de l'ordre de la foi mais de la connaissance. Il y a donc de façon consciente pour le zen dans sa *praxis* une concession à la foi. Mais celle-ci n'est qu'un moment temporaire vers l'Eveil. Tout en admettant le manque de rationalité dans l'engagement du novice qui s'en remet aveuglement à une autorité non par raison mais dans la confiance, le zen ne semble pas vouloir poser la question ultime du manque de justification de l'Eveil lui-même.

On en revient au point précédent, chez Abe ce type de justification n'existe pas, non pas qu'il ait oublié de la fournir mais qu'il considère qu'il ne peut y en avoir. Il admet simplement que la connaissance vraie qu'est l'Eveil advient avec la certitude de sa vérité. C'est en définitive une sorte d'acte de foi que l'Eveil est bien l'Eveil et pas une autre dimension de l'illusion.

Le chrétien est aussi vulnérable à l'argument agnostique mais devrait être plus fort quand à son affirmation de la véracité des sens et de la raison. S'il n'y a pas de Dieu l'adéquation du réel et de la pensée est contingente. Il se peut que l'on puisse saisir le réel comme il est, il se peut également que ce soit impossible. S'il y a un Dieu la question se pose différemment : pourquoi Dieu qui est le créateur et qui maintient dans l'existence ce qui est, voudrait que sa présence aux choses en tant qu'il les gouverne soit incompréhensible aux hommes ? Lorsque Descartes eut acquis la certitude que Dieu existait il se posa à nouveau la question de la véracité de ses perceptions sensibles, pour aboutir à cette conclusion : Dieu ne peut-être que véridique. Si Dieu n'est pas trompeur il n'y a aucun motif de penser que par les sens et par la raison on ne puisse connaître Dieu en ce qu'il est créateur. Il reste qu'à moins de se voir contraint par une « preuve ontologique » à la manière de Descartes, il y a plus simplement un acte de foi originel

one another. » : « Gakudô-yôjinshû », *Dôgen Zenji Zenshû*, in M. ABE, « Education in Zen », ZC, p. 76-77.

qui consiste à croire en Dieu, mais dès que l'on y croit on devrait nécessairement avoir confiance en la véracité des facultés naturelles humaines³³¹.

Une prétention à la théologie naturelle relativisée

Comme il s'agit de comprendre dans ce chapitre Abe du point de vue de la théologie naturelle on pourrait penser que l'on a fait fausse route. Abe, en effet, ne déploie à aucun moment une « preuve » de l'existence de sa conception de la réalité ultime. Or on désigne par « théologie naturelle » la recherche d'une certitude quant à cette réalité ultime. Cependant, on peut dire que le champ légitime d'une rencontre du bouddhisme d'Abe et du christianisme a été un peu plus cadré par la présente discussion. Peut-être n'est-il pas exactement celui de la théologie naturelle en ce qu'il exclut toute propension à prouver que par les sens et la pensée on puisse atteindre la réalité ultime, il n'y a aucune garantie de n'être pas trompé, mais que l'on se trouve tout de même devant une certaine évidence à admettre leur légitimité dans la recherche de la réalité. En effet, l'alternative chrétienne fidéiste qui ne veut pas voir en l'homme la capacité à comprendre la création, et par-delà à inférer de la création aux attributs du créateur est doublement faible. On l'a vu, premièrement elle censure *ipso facto* un des attributs classiquement attribué à Dieu, celui d'être véridique, et deuxièmement, en même temps qu'elle refuse que les sens et la pensée puissent rendre compte de la réalité perçue (la création par Dieu) elle admet qu'une révélation divine soit compréhensible, accessible aux facultés naturelles de l'homme, ce qui est incohérent, ou bien les facultés naturelles de l'homme sont discréditées, alors elles le sont complètement, ou bien à l'inverse, il ne faut faire peser sur elles aucune restriction.

On reste donc avec Abe tout de même sur une portion du domaine de la théologie naturelle, celle qui cherche à définir les attributs de Dieu ou de la réalité ultime à partir de considérations sur l'arrangement des phénomènes, la disposition des choses et la légitime spéculation sur la métaphysique qui les sous-tendent. Avec l'ambition de « prouver » la réalité ultime en moins, on reste cependant dans le champ

³³¹ Jean-Michel Besnier rend attentif à cette « tendance 'moniste' qui habite l'acte de connaître » : J.-M. BESNIER, *Les Théories de la connaissance*, Paris, Flammarion, 1996, p. 103.

de la théologie naturelle mais avec cette fois, selon l'expression de Paul Clavier, une visée « non-déductive³³² » mais qui est appelée à faire apparaître le plausible à défaut du certain. Cette portion du domaine de la théologie naturelle dans laquelle on reste avec Abe est du ressort de ce que l'on appelle ordinairement l'argument « physico-théologique » et celui dit « cosmologique ». L'argument cosmologique consiste à dire que l'existence est un fait contingent qui appelle comme cause un être nécessaire, or Abe s'évertue à dire l'inverse, non pas que l'existence ne soit pas contingente mais précisément qu'elle n'appelle ni une cause ni un être nécessaire. En renversant l'argument cosmologique traditionnel c'est pourtant bien encore un argument cosmologique qu'il propose.

Il y a un troisième argument dit « ontologique » qui consiste à dire que le concept de Dieu, être infiniment parfait, oblige à lui accorder l'existence, il n'y a bien évidemment rien de tel chez Abe.

Le questionnement d'une justification de l'Eveil chez Masao Abe dans la perspective de la théologie naturelle comme lieu de rencontre du bouddhisme et du christianisme appelle, pour être honnête avec Abe, le questionnement côté chrétien d'une justification de la Révélation. Cette discussion est de plus appelée par l'équivoque qu'il y a pu avoir sur le statut du texte biblique dans les discussions entre Abe et les théologiens.

L'univers concret comme critère d'objectivité de la Révélation

La démarche d'Abe, et le terrain sur lequel il entraîne une rencontre possible entre son bouddhisme et le christianisme, loin de viser à s'inscrire dans le prolongement d'un christianisme qui relèverait principalement de l'interprétation de la révélation divine, comme l'ont peut-être cru indûment certains théologiens, dans le caractère étranger à toute Révélation que cette démarche contient, ne peut que donner l'apparence d'être critique de toute Révélation. Masao Abe n'instille aucune polémique de ce genre mais comme sa métaphysique rejette toute transcendance, au sens classique du Dieu

³³² P. CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004, p. 126.

chrétien, la mise en question de toute « Révélation » est implicite. Loin d'être une menace pour un christianisme orthodoxe qui allie Révélation et raison, la discussion à laquelle Abe convie ne peut qu'inviter à toujours mieux articuler les deux.

Si le bouddhisme suppose au moins la foi que l'« esprit ordinaire » peut procurer une compréhension de la réalité ultime face au spectacle du monde, le christianisme voit s'élargir la nécessité de faire appel à la foi au domaine de la révélation divine. Pour autant, la question du critère d'objectivité de la révélation divine peut-elle cesser de hanter tout homme qui y adhère ? Il y a de nombreux récits qui ont été présentés par leurs propagandistes de par le monde et à travers l'histoire comme « révélation divine », comment établir que la révélation chrétienne est vraie, sinon l'unique vraie ? Certains textes ont été déclarés par l'Eglise aptes à être considérés comme « Révélation » quand d'autres qui parlent tout autant de Jésus ne l'ont pas été, pourquoi ce choix ? Pourquoi croire en cette révélation-ci plutôt qu'une autre ?

Le caractère circulaire de la Révélation fut décrit par Descartes par le texte ci-dessous, cette réflexion prend pour objet la révélation chrétienne, pour autant elle est une réflexion générale sur le concept de « révélation » :

« Car bien qu'il nous suffise à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la Foi qu'il y a un Dieu [...], certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux Infidèles aucune Religion [...] si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle [...]. Et quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Ecritures, et d'autre part qu'il faut croire les Saintes Ecritures, parce qu'elles viennent de Dieu ; et cela pour ce que la Foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe : on ne saurait néanmoins proposer cela aux Infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les Logiciens nomment un Cercle.³³³ »

Ce que Descartes présente comme s'adressant aux « Infidèles » vaut tout autant pour le croyant. Pour donner son assentiment à une révélation il faut croire en celui qui délivre cette révélation, or ce qui nous le fait connaître est justement cette révélation. La révélation chrétienne et le Dieu chrétien sont donc dans une relation circulaire. Si assentiment il doit y avoir, celui-ci appartient à un domaine autre que la Révélation elle-même, puisque pour que cette dernière soit reçue la foi est nécessaire. Si la grâce prévient la réception de la Révélation pour que celui qui la reçoit puisse y croire, la teneur de cette grâce doit être celle de la Révélation elle-même, auquel cas les livres des

³³³ R. DESCARTES, « A Messieurs les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris », *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1951, p. 147-148.

Evangelies deviennent superflus. Si la grâce ne devait mettre dans l'esprit que la foi par exemple en un Dieu transcendant, celui qui recevrait cette grâce serait incapable d'identifier les récits des Evangelies comme paroles de vérité car ils disent bien plus qu'un Dieu transcendant. Si la grâce mettait dans l'esprit tout ce que contiennent les Evangelies et la tradition chrétienne qui les interprète, ces derniers ne seraient alors plus nécessaires et sans intérêts autre que de doubler inutilement la grâce qui fait déjà tout croire. La foi chrétienne en ce qu'elle implique une théologie révélée dans l'histoire par l'incarnation de Dieu en la personne de Jésus-Christ, puis par la médiation d'hommes et en particulier par la transmission des récits des Evangelies n'est pas une foi pure qui proviendrait d'une « grâce qui fait déjà tout croire », comme on l'a dit plus haut. On en revient à la question de l'assentiment à la Révélation dont le fait qu'il puisse être provoqué par une « grâce » pose question, car on vient de voir que cela équivaldrait à rendre superflue la Révélation.

On en revient d'autant plus à la question de l'existence d'un critère d'objectivité de la révélation divine. Il peut y en avoir un dès l'instant où l'on admet que Dieu n'est pas trompeur dans la manière où sa création apparaît aux hommes. Empiriquement rien ne le garantit mais qu'attendre d'autre de Dieu *a priori* sinon le vrai. Dès l'instant où l'on admet ceci on en vient à lire deux « livres » : celui de la Révélation commencé avec l'histoire du peuple hébreu et en Jésus de Nazareth, et celui de la gouvernance divine du monde qui est contemporaine à chaque homme, où qu'il soit, à quelque époque qu'il vive. Le second pourra alors être ce critère d'objectivité du premier que l'on recherchait. Paul Clavier écrit ainsi sans détour :

« Si la théologie naturelle ne met pas non plus systématiquement à l'abri de la superstition ou de l'imposture, au moins peut-elle limiter les dégâts : l'étude des principaux attributs de Dieu, dans la mesure où ils sont accessibles à la connaissance naturelle, pourra fournir des normes à la croyance religieuse. [...] Les propositions de la théologie naturelle pourront même servir de critère d'interprétation pour l'exégèse des textes.³³⁴ »

Il illustre son propos par deux citations qui ne proviennent pas de l'univers chrétien. La première est de Maïmonide qui use de la théologie naturelle pour interpréter « les allégories, les énigmes et les paroles extrêmement obscures » contenues dans la Bible hébraïque³³⁵. La seconde est du philosophe arabe Averroès :

³³⁴ P. CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, op. cit., p. 29.

³³⁵ *Idem*.

« Puisque donc cette Révélation est la vérité [il s'agit ici du Coran], et qu'elle appelle à pratiquer l'examen rationnel qui assure la connaissance de la vérité, alors nous, Musulmans, savons de science certaine que l'examen par la démonstration n'entraînera nulle contradiction avec les enseignements apportés par le texte révélé : car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. (Averroès ajoute) partout où il y a contradiction entre un résultat de la démonstration et le sens obvie d'un énoncé du texte révélé, cet énoncé est susceptible d'être interprété...³³⁶ »

Pour le coup, l'ambition que fait porter à la théologie naturelle Averroès semble exorbitante au regard de la tradition d'interprétation de la révélation chrétienne. Peut-être est-ce pour cela que Clavier n'a pas convié ici un auteur chrétien mais un juif et un musulman. Cette ambition est belle à voir et témoigne d'une confiance en la Providence que n'ont pas forcément su toucher les théologiens chrétiens. Ce qui est en jeu ici, avec Maïmonide et Averroès, et que l'on ne peut perdre de vue en tant que chrétien est que si la raison naturelle peut s'avouer dépassée par une révélation surnaturelle, elle ne peut pas être contredite par cette dernière, le vrai révélé ne peut contredire le vrai naturellement connu.

Ainsi, si l'on suit Abe sur le terrain de la rencontre du bouddhisme et du christianisme tel qu'il est implicitement délimité par sa philosophie, on le suit nécessairement sur celui de l'acceptation du caractère véridique des facultés naturelles humaines. On peut dans l'absolu, en tant que chrétien, musulman, juif, le contredire au nom d'une révélation surnaturelle mais c'est alors sortir du terrain sur lequel on a accepté la rencontre. Accepter cette rencontre invite à un exercice qui est de regarder les choses prioritairement depuis celui des facultés naturelles humaines.

Pour faire suite à cette question de méthode et de champ d'investigation en termes de théologie naturelle, en laissant de côté l'argument ontologique qui n'est d'aucune pertinence relativement à Masao Abe, on reste d'une part avec l'argument cosmologique qu'Abe formule d'une manière différente de la façon dont il a été présenté jusqu'alors dans son creuset chrétien, et d'autre part avec l'argument physico-théologique qui procède chez Abe de conclusions opposées à celles qui font la matière habituelle de cet argument. Au demeurant, les deux arguments s'entremêlent. On considère souvent que l'observation de régularités dans les phénomènes, auxquelles on donne le statut de « lois », est censée induire la croyance en un Dieu architecte. On note

³³⁶ In P. CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, op. cit., p. 30.

ici encore le caractère circulaire de la démarche car il faut avoir au préalable le préjugé que le concept de Dieu implique régularité et répétition pour pouvoir en déceler la présence dans l'observation d'un monde qui fait apparaître quelques régularités. A *contrario*, Masao Abe ne se laisse pas hypnotiser par les lois physiques de l'univers qui expliquent tout sauf elles-mêmes. Son questionnement porte donc sur la production de tout phénomène, une loi étant un phénomène au même titre qu'un autre que l'on comprend soumis à cette loi. Comme il découvre qu'ultimement il n'y a pas de raison à l'existence des phénomènes, il en conclut qu'ils sont sans raison. L'absence de raison d'être de ce qui est, l'absence d'explication du pourquoi se transmue en explication : il est dans la nature des choses d'être sans raison. Ce n'est donc pas exactement une « nature » car rien de défini n'est à l'origine des choses. On est passé de l'argument physique au cadre de l'argument cosmologique, ce que l'on fait classiquement, mais dans le cas de Masao Abe ce n'est pas pour voir se dessiner la figure d'un Dieu au sens chrétien avec une personnalité et des attributs. La seule chose qu'il s'estime autorisé à dire est le « sans raison » des phénomènes, dont il repère cependant des éléments de régularité dans ce qu'ils apparaissent en tant que paires conceptuelles opposées, qu'il reliera aux notions de *sūnyatā* et de *jinen* explicitées par la notion de « liberté³³⁷ ». Nul besoin de préciser que cette régularité de l'apparaître des phénomènes en paires conceptuelles opposées n'est en rien un indice menant à un architecte ou un ordonnateur, bien au contraire cette observation révoque toute vue substantialiste. Tout ce qui est est relatif à un autre et ceci à l'infini. L'apparaître sous forme de paires conceptuelles écarte donc toute conception de l'un, le réel est pour Abe indubitablement sous le signe du multiple.

Si la réflexion que l'on a menée ici sur la théologie naturelle comme champ de rencontre du bouddhisme d'Abe et du christianisme apporte des considérations intéressantes en termes de méthode et de réflexion sur le rôle de la raison tant dans le bouddhisme que dans le christianisme, pour ce qui est de l'essentiel, de la visée de la théologie naturelle comme enquête à partir du réel dans la découverte d'un Dieu créateur et provident, Abe avance des conclusions diamétralement opposées à la théologie : pour lui, il n'y a ni créateur ni projet ni fin dont témoignerait le monde. Cette

³³⁷ « freedom » : M. ABE, « Kenotic God and Dynamic Sunyata », DE, p. 54.

nouvelle direction de notre recherche, en mettant en évidence ce que l'on peut appeler l'empirisme d'Abe comme corolaire logique de sa doctrine de la vacuité, nous convie à rechercher une nouvelle approche que l'on va maintenant entreprendre et qui est celle d'une réflexion non plus directement métaphysique et théologique mais relevant plutôt de la psychologie et de la spiritualité. Elle mettra en parallèle l'assentiment à la vacuité pour le bouddhisme d'Abe et l'assentiment aux conditions de l'amour désintéressé pour les spirituels chrétiens.

DEUXIEME PARTIE - LA PERSPECTIVE DU PUR AMOUR

Les discussions qui ont précédé ont fait une large place à la question métaphysique : l'enquête sur l'être qui commence avec les phénomènes s'arrête-t-elle avec ces derniers ou doit-on postuler l'existence d'une ou plusieurs entités cachées dont les phénomènes dépendraient ? Y-a-t-il un Dieu ou encore une Nature, au sens de matrice, de puissance créatrice et organisatrice ou d'idéalité, d'où naissent les phénomènes ? Force est de constater que non seulement Abe ne se réfère explicitement pas à un Dieu mais qu'il évite toute idée de Nature. Il affirme, au contraire, que ce qui vient à naître naît sans cause, ne porte en soi aucune finalité, avant de disparaître. Aussi n'a-t-on pu clore autrement la première partie de cette étude que sur un constat de complète hétéronomie sur le plan métaphysique entre la pensée d'Abe et le christianisme. On ne peut contourner le fait que le christianisme mette les phénomènes dans une relation nécessaire au Dieu créateur, le christianisme n'admet pas une pluralité de principes, il n'est pas un dualisme religieux. Dieu est le seul principe créateur d'une création continue dans le temps et dans l'espace.

S'il y a divorce entre la conception métaphysique d'Abe et celle du christianisme, il est sans doute difficile de s'opposer à Abe dans sa description du monde phénoménal. Il apparaît à chacun que ce qui constitue notre monde est une succession d'apparitions et de disparitions. Lorsqu'Abe dit qu'au niveau phénoménal tout est éphémère, le chrétien ne peut pas le contredire. D'une certaine manière, du point de vue d'Abe, la doctrine de la vacuité est une application du principe attribué au théologien anglais Guillaume d'Occam et que l'on nomme « Rasoir d'Occam », qui consiste à ne pas multiplier les entités sans nécessité. L'application en est certes radicale et bien au-delà de ce que à quoi pensait Occam vu qu'Abe veille si bien à ne pas multiplier les entités qu'il n'en admet aucune, rien n'est, tout est vide. Il semble nous demander : si tout ce que l'on perçoit est éphémère pourquoi affirmer l'existence d'une réalité permanente cachée ? Le principe de parcimonie qu'est le Rasoir d'Occam conduit, au regard de l'évanescence de toutes choses, en dehors de l'adhésion à une

Révélation qui informerait sur une telle réalité permanente cachée, à la doctrine de la vacuité : si tout est éphémère alors il n'y a rien (de durable).

Si l'on prend le problème du christianisme depuis le point de vue de l'expérience on se trouve avec le même constat de base que celui du bouddhiste : tout est impermanent. Contrairement au tenant de la doctrine de la vacuité, le chrétien va lui postuler pour au moins deux réalités permanentes cachées. La première est Dieu, être premier, éternel et créateur de toute autre réalité que lui-même. La seconde est l'âme mise en chaque homme dont la destinée ne finit pas avec la destruction du corps dans le monde phénoménal.

La question de la définition de ce qu'est un être humain a été peu discutée jusqu'ici du fait que les théologiens qui ont lu et critiqué Abe se sont concentrés sur le premier motif qui était de situer la doctrine de la vacuité professée par Abe vis-à-vis de la théologie, laissant finalement quelque peu de côté les questions d'anthropologie. Pour autant, Abe, dans des textes autres que ceux des discussions avec la théologie, aborde la question de l'être humain et celle de l'existence sinon de l'âme du moins de savoir si le moi est une réalité permanente ou non. Cette deuxième partie de notre étude sur Masao Abe veut donc explorer cet autre aspect de la pensée d'Abe en ne prenant plus cette fois le point de vue de la métaphysique mais celui de la question du moi, de l'anthropologie et de la psychologie.

Si de façon apparente tout est éphémère, pourquoi les hommes en viennent-ils à croire en des réalités permanentes cachées ? Dans le prologue de son texte *Le zen et la pensée occidentale*, Masao Abe fait ce constat que les hommes consentent rarement à la simplicité du réel et qu'ils en veulent d'une certaine manière souvent plus que ce qui est donné :

Tant aujourd'hui que dans le passé, tant en Occident qu'en Orient, l'homme ne se satisfait pas de vivre seulement dans la réalité immédiate, seulement dans les phénomènes issus des sens, seulement dans le monde présent. Il reconnaît une beauté éternelle même dans la chute des pétales d'une fleur. Regardant le ciel étoilé au dessus de lui, il pressent une loi universelle. Percevant sa propre malignité et celle des autres, il cherche les formes idéales de l'homme. Confronté au fait que la vie finit dans la mort, il appelle de ses vœux un monde impérissable. Tels sont les sentiments enracinés dans la nature humaine. Le cœur de l'homme recherche sans répit un monde invisible derrière celui qui se donne à voir, une loi à l'origine des phénomènes, un sens derrière les événements, des idéaux au revers des réalités concrètes. Cette quête incessante prend sa source dans une inclination inhérente à

l'homme qui le presse de rechercher ce qui transcende le monde actuel précisément parce qu'il vit dans ce monde, ce qui est universel précisément parce qu'il se soucie du phénomène individuel, ce qui est constant et éternel parce qu'il n'a d'expérience que du changement incessant de ce qui naît et qui meurt. Les philosophes ont dit que l'homme était un animal métaphysique, on peut dire que cette définition est fondamentale et commune à l'Orient et à l'Occident, dans le passé comme pour aujourd'hui. Mais c'est bien parce que l'homme est un animal métaphysique qu'il en vient aussi à dévoiler une perspective qui dénie l'existence à ces idéaux qui transcendent la réalité présente comme à l'éternité derrière l'évanescence des choses, et à revendiquer le point de vue que ces événements concrets qui se manifestent à nous sont le seul et unique monde³³⁸.

Le passage cité se termine avec la propre perspective de Masao Abe qui est de ne pas rechercher un au-delà de l'apparaître des choses. Cette perspective n'est pas première mais est dans le prolongement de l'attitude qui recherche du sens ou une idéalité afin d'habiller la nudité du réel. La doctrine de la vacuité, bien qu'elle signifie le non-sens du monde phénoménal et l'absence d'idéalité, est, elle aussi, une tentative pour faire sens de l'expérience. Elle est aussi un produit de cet « animal métaphysique » qu'est l'homme.

Bien qu'il soit plus simple de ne pas postuler une idéalité au revers du monde, peut-être la simplicité n'est pas le motif premier d'Abe. Abe a-t-il une raison autre pour vouloir choisir la doctrine qu'il choisit ? On se souvient que dans les anecdotes autour de sa conversion au zen la question de l'ego est récurrente³³⁹. D'une certaine manière, c'est par une interrogation sur les mouvements de l'âme humaine qu'Abe rentre dans le zen, non par les spéculations qui l'ont occupé dans le dialogue avec les théologiens. Christopher Ives est, lui-aussi, attentif à noter ce fait : « Cette crise existentielle dans sa

³³⁸ « In both the present and the past, in both the West and in the East, man has not been satisfied with living only in immediate actuality, only in the phenomena of sensation, only in the present world. He feels eternal beauty even in the falling petals of a flower. Looking up to the starry heavens above, he senses a universal law. Perceiving his own evil and that of others, he seeks ideal forms of man. In the face of life which ends in death, he longs for the existence of an imperishable world. These are all sentiments rooted in man's nature. The human heart does not rest from its quest for an invisible world behind the visible world, for law at the basis of phenomena, for meaning behind events, and for ideals on the other side of actualities. This incessant quest originates in an essential demand of man which compels him to search for something which transcends the present world precisely because he lives within the present world, for something universal precisely because he is concerned with individual phenomena, for something unchanging and eternal since he experiences the ceaseless changes of birth and death. The philosophers have said that this definition is fundamental and common to East and West, past and present. But precisely because man is a metaphysical animal, he comes also to reveal a perspective which denies the existence of ideals which transcend the reality of the present, and of the eternal behind things, and to manifest a standpoint which insists that the present world of individual events is the one and only existing world. » : M. ABE, « Zen and Western Thought », ZW, p. 83-84.

³³⁹ Cf. Introduction.

jeunesse a coloré son œuvre toute sa vie durant, comme en témoignent le traitement fréquent dans ses écrits du problème de l'ego humain³⁴⁰ ».

La réponse d'Hisamatsu à une question d'Abe sur l'observation en lui de passions égoïstes illustre ce qui fut la matière de la démarche de conversion au zen par Abe : « Le seul fait de penser qu'il y a des passions égoïstes est une passion égoïste³⁴¹. » Ce qu'Hisamatsu veut dire, je crois, est que celui qui se confronte à son égoïsme en pensant le mettre à distance de soi dans une séquence qui serait (1) *je* prends conscience de mes conduites égoïstes et (2) *je* change d'attitude, n'en continuerait pas moins à être aux prises avec la passion égoïste par excellence qui est de croire que la situation se rapporte à ce *je* qui perdure combien même ce *je* changerait d'attitude et mettrait fin à ces « passions égoïstes » qu'il décèle dans le premier mouvement. Le *je* qui veut changer d'attitude ne change pas, lui, dans ce qu'il se croit au centre des événements, et c'est cela la passion égoïste par excellence pour Hisamatsu : croire en une entité essentielle qui serait ce *je*, c'est-à-dire croire en quelque chose comme sa propre existence autonome. Dans le cadre de la doctrine de la vacuité qui découle de l'observation de l'origine en dépendance de toute chose, croire en une existence propre du moi revient à se laisser prendre à l'illusion de l'être autonome et substantiel. L'Eveil sera donc accès à la compréhension du caractère relatif du moi. Accéder à la vérité ultime se confond avec une renonciation à cet orgueilleux moi. Cette renonciation est cependant en même temps impossible : qui renoncerait si cette renonciation devenait effective ? Inversement, s'il devait rester quelqu'un qui endosserait cette renonciation, cette dernière n'aurait alors pas eu lieu. Cette renonciation dans l'Eveil ne peut donc être qu'une meurtrissure du moi dans la contemplation par le moi de son insubstantialité, de son caractère changeant et éphémère. L'Eveil n'apporte donc aucun apaisement mais une mise en crise du moi que rien ne peut résoudre. Le moi qui s'éveille à son impermanence, ayant repoussé tout les paravents des pensées consolantes, contemple amèrement le fait de sa destruction prochaine en tant que phénomène car essentiellement il n'est pas. L'Eveil est éveil du moi à son manque d'être. Ontologiquement l'Eveil est souffrance. Celle-ci est donc le signe de celui-là.

³⁴⁰ « This early existential crisis has colored his life's work, as reflected by his frequent treatment of the problem of the human ego in his writings » : C. IVES, « Masao Abe and his Dialogical Mission », ZL, p. 359.

³⁴¹ « The very thought that there are selfish passions is a selfish passion. » : in J.M. SHORE, *op. cit.*, ZL, p. 5.

Au dix-septième siècle en France on parlait d'amour-propre au sens d'amour de soi et c'était toute la définition de l'égoïsme. La Rochefoucauld en donna cette définition : « L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi ; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes³⁴² ».

Si la recherche de la vérité, ou encore l'amour de la vérité, s'achève pour le bouddhiste dans l'éveil à la vacuité, pour le chrétien cette recherche s'achève dans l'amour de Dieu. L'amour de Dieu sera dit « pur » s'il n'est mêlé d'aucun amour de soi. On parle aussi d'amour désintéressé ou de n'être pas mercenaire comme il est écrit dans nombre d'écrits spirituels. L'amour pur est l'amour exclusif de Dieu, il comporte donc comme pour l'éveil bouddhiste l'idée de renoncer à soi. Bien que cette idée se présente différemment dans le pur amour et le bouddhisme, *in fine* il devient question pour l'un et l'autre de se mettre dans cette disposition psychologique qu'est ce renoncement.

On cherchera, dans cette deuxième partie, à voir si la perspective ouverte par les spirituels du pur amour en monde chrétien ne pourrait pas être rapprochée de l'anthropologie bouddhiste telle qu'elle est exposée par Masao Abe et de cette compréhension ultime qu'est l'Eveil. Ce faisant, on suggèrera qu'une recherche de rencontre bouddhisme-christianisme trouve ici un terrain plus favorable que celui qui fut le débat kénose-vacuité. Il est aussi plus périlleux, car il porte à leur point d'incandescence d'évidentes difficultés tant de l'univers chrétien que de celui du bouddhisme. Il faut d'ailleurs dire par avance que le pur amour conduit à des considérations qui excèdent l'orthodoxie chrétienne. Aussi, il est d'abord ici question de comparer le bouddhisme d'Abe au pur amour, les considérations qui en découlent n'engagent pas un assentiment du point de vue de cette orthodoxie chrétienne.

³⁴² F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes et réflexions diverses*, éd. J. Lafond, Paris, Gallimard, 1976, p. 129.

1. LA REFLEXION D'ABE SUR L'ÉGOÏSME

Abe était venu auprès d'Hisamatsu pour y rechercher la vérité. Son initiation première à la vérité du zen fut une réflexion sur l'égoïsme et, dans la perspective bouddhiste, un questionnement sur la nature du moi. Ce questionnement ne devait plus le quitter : « Pour le christianisme, 'Qui est Dieu ?' est la question la plus importante. En revanche, pour le bouddhisme, 'Qu'est-ce que le moi ?' est la question cruciale.³⁴³ » Abe poursuit en racontant une histoire relatant une anecdote du temps du Bouddha. Des jeunes de bonne famille étaient partis en pique-nique dans la forêt. Après le repas ils firent la sieste, pour s'apercevoir, à leur réveil qu'on leur avait volé leurs beaux vêtements et leurs bijoux. Fort mécontents, ils commencent à fouiller la forêt et, après un certain temps, se retrouvent face au Bouddha en train de méditer sous un arbre. Ils lui demandent s'il n'aurait pas vu un voleur car ils sont, lui disent-ils, à la recherche des vêtements luxueux et des bijoux qui leurs ont été volés. La réponse du Bouddha fut pour leur dire qu'ils ne devaient en aucun cas rechercher de tels objets. Ce qu'ils devaient rechercher était *qui* ils étaient.

Cette question de la recherche du moi, Abe l'aborde sous l'angle de l'égoïsme, du moi centré et concerné par lui-même dans un article intitulé : « Le problème du centrément sur soi comme source de la souffrance humaine³⁴⁴ ». Abe utilise prioritairement le terme « *self-centeredness* » et parfois « *egoism* ». On serait tenté d'y trouver la distinction entre égocentrisme (tendance à évaluer toutes choses par rapport à soi) et égoïsme (penser et agir selon son propre intérêt). La distinction n'est pourtant pas si évidente. On voit mal comment l'égoïsme peut ne pas supposer l'égocentrisme en premier lieu. Inversement, est-ce que l'égocentrisme ne conduit pas nécessairement à l'égoïsme lorsque que cet ego centré sur lui-même se met en demeure d'agir ? C'est ainsi qu'Abe semble ici le comprendre. C'était déjà l'enseignement d'Hisamatsu dont on a parlé : « Le seul fait de penser qu'il y a des passions égoïstes est une passion égoïste. » L'auto-examen, même s'il se donnait pour fin de configurer le moi en vue

³⁴³ « In Christianity, 'Who is God?' is the most important question. In contrast to this, in Buddhism, 'What is the Self?' is the crucial question. » : M. ABE, « The Concept of Self as Reflected in Zen Buddhist Literature », ZC, p. 67.

³⁴⁴ M. ABE, « The Problem of Self-Centeredness as the Root-Source of Human Suffering », BI, p. 63-72.

d'être altruiste, dans cette entreprise de l'ego sur lui-même, échappe mal au soupçon que la fin ultime de ce jeu est d'abord et toujours pour l'ego de faire retour à soi³⁴⁵.

Les deux aspects de l'existence

Abe distingue l'homme des animaux et des plantes en ce qu'il est doué d'une conscience réflexive, de la faculté de penser et du libre arbitre. De ces caractéristiques appartenant à l'homme seul résultent deux aspects de leur existence : l'un est lumineux, l'autre sombre. Du côté lumineux, on voit que l'homme a la capacité de construire son avenir par la science et la technique, par l'économie, par l'organisation politique et sociale. L'animal intelligent qu'il est, crée la culture. En ce qui concerne le côté sombre, du fait qu'ils soient doués d'une conscience réflexive, les hommes

sont devenus séparés de leur naturalité originelle, tandis que les plantes et les animaux, étant dans la nature, vivent comme ils sont, sans réflexion. Séparés de leur naturalité originelle les êtres humains sont devenus centrés sur eux-mêmes, s'aliénant eux-mêmes des autres, même d'eux-mêmes. Un tel centrage sur soi et l'étrangement à soi qui l'accompagne sont ce qui crée la souffrance des hommes dans tous les aspects de leur vies.³⁴⁶

Abe note que si les philosophies et les religions témoignent de cette double séparation, de l'homme et des autres vivants d'une part, et en l'homme qui possède la capacité de se regarder lui-même, ces philosophies et ces religions en viennent à insister sur un seul aspect de la séparation. Abe veut voir que les anciens grecs, le confucianisme et la philosophie occidentale moderne évoluent presque complètement dans le côté lumineux qui est celui de la conscience réflexive, de la faculté de penser autonome et du libre arbitre. Même quand ces définitions de l'humanité sont questionnées, la crise se résout généralement par la réaffirmation de celles-ci. D'un autre côté, Abe voit que la tradition judéo-chrétienne, le bouddhisme, le taoïsme et la philosophie existentielle

³⁴⁵ On ne fera pas ici de distinction dans l'usage des mots « ego », « soi » ou « moi ».

³⁴⁶ « human beings have become separated from their original naturalness, whereas plants and animals, existing in nature, live just as they are, without reflection. Separated from their original naturalness human beings have become self-centered, alienating themselves from others, even from themselves. Such self-centeredness and the accompanying self-estrangement are what create human suffering in all aspects of their lives. » : *ibid.*, p. 63.

contemporaine se confrontent au côté sombre de l'existence autour de notions telles que le péché, l'ignorance (*avidya*), l'attachement, l'angoisse ou le désespoir³⁴⁷.

Qu'Abe range dans sa classification le christianisme avec le bouddhisme invite à réfléchir un peu plus au récit qu'il nous a livré, telle une scène du péché originel : les hommes, nous dit Abe, « sont devenus séparés de leur naturalité (*naturalness*) originelle ». Telle qu'elle, cette phrase invite à comprendre qu'il y a eu un avant et un après. Avant, l'homme coïncide avec sa *naturalness*, après, il devient étranger à celle-ci. Il y a eu un homme naturel et il ne l'est plus. Comme il n'y a aucun développement quant à l'explication de cet aspect de ce récit, ni dans cet article ni ailleurs, qui présente une différence et une succession d'états dans le temps, et qu'il est en contradiction avec l'esprit de la philosophie de la vacuité développée en maintes occasions par Abe, qui est pour le coup étrangère à toute conception de l'histoire autre que contingente et inessentielle, je crois qu'il faut comprendre ce récit comme usant d'une image (l'homme comme séparé des autres vivants) pour dire qui est l'homme par comparaison et non pour dire qu'il a été séparé essentiellement et/ou historiquement du reste du vivant. Si l'on s'en tient à la doctrine de la vacuité, l'homme est un phénomène au même titre que les autres qui apparaît sans raison et disparaît de même. Ce récit ne peut donc être pris au sens étiologique, il ne prétend pas donner la cause de l'humain par séparation du règne des vivants mais il ne fait que décrire une différence qui est là sans raison.

Abe a été clair par ailleurs, le zen n'est ni un « anti-intellectualisme [...] ni un encouragement à une spontanéité de type animale.³⁴⁸ » L'Eveil n'est donc pas à comprendre comme un retour à la « *naturalness* » de ce récit. Cette dernière n'est pas plus à retrouver qu'elle n'a été quittée. Le côté lumineux et le côté sombre qu'il décrit ne constituent peut-être pas une alternative mais sont les deux côtés d'une même médaille.

La réflexion qu'il conduit sur les philosophies et les religions qui insistent sur un seul des deux aspects prend ainsi un tout autre relief. S'il s'agissait d'une alternative on

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 64.

³⁴⁸ « anti-intellectualism [...] nor is it an encouragement to animal-like spontaneity. » : M. ABE, « Zen is Not a Philosophy, but... », *ZW*, p. 4.

la penserait en termes d'ontologisation de l'une et de l'autre solution. Or il faut ici les comprendre en termes de dépendance mutuelle. Le « centrément sur soi », l'égoïsme, n'est donc pas appelé à être éradiqué dans l'Eveil mais à coexister avec la lumière portée sur lui. Abe parle ici de dépassement (*overcoming*) de l'égoïsme ou de l'égoïsme et non d'éradication. Il envisage quatre formes majeures que peut prendre ce dernier : individuel, « à plusieurs » (il prend surtout l'exemple du groupe humain se pensant comme nation), religieux et anthropocentrique.

L'égoïsme individuel

Abe décrit l'égoïsme en termes de scission sujet-objet. Cette scission ne doit pas être entendue seulement en tant que séparation entre soi et autrui mais comme donnant sa forme à l'esprit humain :

Etre une existence consciente d'elle-même est, pour un être humain, être conscient de la distinction entre soi et les autres. Depuis la dimension de la conscience, le soi regarde les autres en tant qu'objets en vis-à-vis desquels le soi se dresse comme sujet. A partir de la dichotomie sujet-objet ainsi créée, la conscience saisit toute chose depuis ce point de vue de la scission. Se mettant au centre du monde, le soi regarde autrui depuis l'extérieur, comme existant à la périphérie de lui-même. C'est le cas non seulement de la connaissance, l'activité cognitive du soi, mais aussi de l'agir, l'activité volitionnelle du soi³⁴⁹.

De cette description de l'égoïsme comme séparation entre soi et autrui Abe en vient à formuler une théorie de l'esprit humain lorsqu'il veut se connaître, c'est-à-dire dans tout moment où il fait retour sur lui-même, comme étant divisé en deux entités que sont le soi comme sujet de la conscience et le soi comme objet de la conscience. Ce sont les deux formes complémentaires par lesquels le soi tente de se connaître lui-même. Cette connaissance de soi est la fois la seule possible et en même temps facteur de scission à l'intérieur du moi et qui implique un certain échec de cette connaissance de soi. Dans cette connaissance de lui-même le moi s'objective en formes cognitives,

³⁴⁹ « To be a self-conscious existence is for a human being to be conscious of the distinction between self and others. From the dimension of consciousness the self regards others as objects against which the self stands as subject. Out of the subject-object dichotomy thus created, consciousness grasps everything from that dichotomous point of view. Putting itself at the centre of the world, the self regards all others from the outside, as existing peripheral to itself. This is the case not only in knowing, the self's cognitive activity, but also in doing, the self's volitional activity. » : M. ABE, « The Problem of Self-Centeredness as the Root-Source of Human Suffering », BI, p. 64-65.

émotionnelles et volitionnelles. Il en vient ainsi à se substantialiser et à s'égocentrer, ce qui pour l'anthropologie bouddhiste constitue l'illusion première.

Le bouddhisme insiste pour dire que la notion d'individualité substantielle est une illusion et souligne la nécessité de réaliser l'*anâtman*, le non-soi. Ceci parce que Gautama Bouddha, le fondateur du bouddhisme, réalisa que le moi qui est orienté par l'égocentrisme est une entité irréaliste et la source de la souffrance humaine. Afin de se libérer de la souffrance le moi et son mode d'existence égocentré doit être absolument nié et le non-soi pleinement réalisé³⁵⁰.

La question qui émerge d'une telle déclaration par Abe est de savoir ce que négation du moi veut dire, qu'est-ce que ce « non-soi » ? S'il est question de voir disparaître purement et simplement le moi empirique, comme une certaine littérature bouddhiste le laisse entendre, on se trouve soit confronté à une aporie : *qui* peut bien réaliser le non-soi ? Soit on doit comprendre que l'Eveil se confond avec la disparition du moi empirique, ce qui ne peut correspondre qu'à la mort (en temps que disparition définitive) ou à une situation psychique à la fois pathologique et déplaisante³⁵¹. Si on lit les textes attribués aux maîtres du zen on comprend sans hésiter qu'ils n'ont en rien perdu leur moi empirique, bien au contraire ils montrent une forte capacité à vouloir ou à penser. Ils sont par ailleurs supposés avoir connu l'Eveil et avoir continué à vivre, l'Eveil ne se confond donc pas avec la mort de la personne. Pour amener à comprendre cet aspect de la question, Abe précise :

La notion bouddhiste d'*anâtman*, cependant, est souvent comprise à tort comme nihiliste. De façon particulière en Occident on rencontre souvent la question de savoir comment décisions éthiques et responsabilité personnelle sont possibles conjointement avec la réalisation du non-soi. Avec l'insistance sur le non-soi, le bouddhisme ne nie pas l'identité de la personne individuelle. Il est irréfutable que chacun a sa propre identité individuelle. Mais ce que nous devons questionner est si cette identité personnelle est absolue, permanente et substantielle, ou non³⁵².

La négation du moi, le non-soi, n'est donc pas à comprendre comme une expérience psychique de l'absence du moi. Une telle conception n'échapperait de toute façon pas à

³⁵⁰ « Buddhism insists that the notion of substantial selfhood is an illusion and emphasizes the necessity of realizing *anâtman*, the no-self. This is because Gautama Buddha, the founder of Buddhism, perceived that the ego-self which is orientated by self-centeredness is an unreal entity and the root-source of human suffering. In order to be free from suffering the ego-self together with its self-centered mode of existence must be completely negated and the no-self fully realized. » : *ibid.*, p. 65.

³⁵¹ Voir D. SIMEON & J. ABUGEL, *Feeling Unreal. Depersonalization Disorder and the Loss of the Self*, New York, Oxford University Press, 2006.

³⁵² « The Buddhist notion of *anâtman*, however, is often misunderstood to be nihilistic. Especially in the West one often encounters the question of how ethical decision and personal responsibility are possible with the realization of no-self. With the emphasis on the no-self, Buddhism does not deny the self-identity of the individual person. It is irrefutable that everyone has their own individual self-identity. But what we must ask is whether that self-identity is an absolute, enduring and substantial one or not. » : M. ABE, « The Problem of Self-Centeredness as the Root-Source of Human Suffering », BI, p. 65.

l'aporie déjà notée : *qui* ferait cette expérience dès lors que l'on suppose qu'il n'y pas de moi, pas de *qui* ? Ce dont il est question est, je crois, encore une fois une application de la doctrine des deux vérités des Mādhyamika : la vérité relative et conventionnelle est l'expérience empirique d'être une personne autonome, tandis que la vérité absolue est celle qu'il n'y a pas de moi substantiel, permanent, mais une succession de *mois* changeants qui s'illusionnent en croyant en la permanence là où il y a changement.

De ce fait, par la réalisation du non-soi, on peut s'éveiller à la vraie nature du soi. La réalisation du non-soi est précisément la réalisation du vrai soi. De plus, dans la réalisation du vrai soi on s'éveille non seulement à la vraie nature de son propre soi mais aussi à la vraie nature de toutes les autres choses. La dimension spirituelle de la vraie nature de toute existence est révélée pour chacun à travers la réalisation de sa propre vraie nature³⁵³.

Abe réintroduit ici la notion de « vraie nature » ou de « vrai moi ». Le « vrai moi » est donc le moi conscient de lui-même et de toute choses comme changeantes. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de moi permanent, non qu'il puisse y avoir absence de moi. Le « non-soi » n'est pas un type d'être mais une connaissance. L'Eveil est de l'ordre du cognitif.

L'égoцентризм à plusieurs

De la question de l'existence ou de l'absence d'un ego substantiel à la racine de ce qu'est un être humain, Masao Abe passe à la prétention de groupes humains à revendiquer un être qui leur serait propre et qui serait opposable à d'autres groupes, cet être se manifestant par des formes telles « culture », « histoire », « lieu », « langage », « race », etc... Abe comprend que les individus confèrent aux groupes humains des propriétés de permanence, quasi substantielles, similaires à celles qu'ils reconnaissent pour eux-mêmes. En tant que groupes, ils sont donc affligés de la même capacité à s'illusionner que les individus, à ceci près que les conséquences éthiques de cet illusion sont amplifiées dans la guerre entre les groupes d'une part, et dans l'instrumentalisation des individus d'autre part :

³⁵³ « Accordingly, through the realization of the no-self, one can awaken to the true nature of self. The realization of the no-self is precisely the realization of the true self. Furthermore, in the realization of true self one awakens not only to the true nature of one's own self but also to the true nature of everything else. The spiritual dimension of the true nature of all existence is revealed through the realization of one's own true nature. » : *ibid.*, p. 66.

Les états souverains ne connaissent ni ne pratiquent le principe de la négation de soi, parce qu'ils reposent sur le principe d'affirmation de soi qui, en temps de crise, les prédisposent à négliger, ou même à volontairement détruire l'humanité³⁵⁴.

Cette « humanité » est ici à comprendre selon ces trois significations : comme l'humanité en chacun, l'essence de l'homme, comme sentiment de bienveillance qui devrait, semble-t-il pour Abe, fonder l'humanité de chacun, et comme l'ensemble des hommes, le genre humain. Ce dernier sens est questionné par Abe en ces termes : si l'on se réfère à l'humanité comme somme des différents peuples on en fait un concept quantitatif. Masao Abe cherche à en dégager une signification « qualitative³⁵⁵ » qui conduirait à une société des hommes dans laquelle chacun vivrait en harmonie avec les autres :

Ce qui est nécessaire maintenant est une souveraineté basée sur le principe de négation de soi et guidée par les vertus de sagesse et de compassion plutôt que le pouvoir et la justice³⁵⁶.

Abe semble ici appeler de ses vœux un gouvernement mondial. On peut cependant s'interroger sur la façon dont il comprend qu'il ne soit pas guidé par la justice et dénué de pouvoir ou n'ayant pas en user. Abe ne précise pas ce qu'il entend par compassion ou même sagesse appliquée à une gouvernance mondiale, pas un aspect concret sur les institutions d'une telle entreprise n'est indiqué. Il faut bien avouer que l'on peut avoir du mal à suivre Abe dans de telles propositions, comme dans toutes celles où il tente de suggérer un prolongement éthique à sa philosophie de la vacuité, ce qui ne peut se faire, Abe en a d'ailleurs convenu en d'autres endroits. Cette question de l'égoïsme et de l'égoïsme de groupe a toutes les raisons d'être posée par un Japonais de l'après deuxième guerre mondiale qui marque la fin de l'impérialisme japonais de l'ère Meiji et qui est contemporain de la guerre froide. On peut même s'étonner que cette question n'ait pas pris plus de place dans la réflexion de Masao Abe. Il faut redire, d'une part, que la philosophie de la vacuité n'ouvre aucunement sur une philosophie politique et, d'autre part, qu'Abe écrivant après guerre se retrouve peut-être confronté au même dilemme qu'un Keiji Nishitani par exemple. Ce dernier, ayant témoigné avant guerre de

³⁵⁴ « Sovereign states neither know nor practise the principle of self-negation, because they take as their basic position self-affirmation and self-assertion which, during crisis, predisposes them to neglect, or even willfully destroy, the position of humankind. » : *ibid.*, p. 67.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

³⁵⁶ « What is needed now is a sovereignty based on the principle of self-negation and guided by the virtues of wisdom and compassion rather than power and justice. » : *ibid.*, p. 68.

la sympathie pour le nationalisme japonais³⁵⁷, se voit après guerre soumis, en tant qu'intellectuel, à l'obligation d'avoir une parole quant à cet impérialisme, soit pour le justifier soit pour le condamner. Cette parole ne viendra jamais et les écrits de Nishitani d'après-guerre peuvent avoir l'aspect étrange d'une réflexion sur l'homme qui occulte tout prolongement éthique. Les écrits de Masao Abe peuvent parfois appeler à un sentiment d'étrangeté similaire.

Ce que l'on retiendra de cette réflexion est que l'égoïsme ou l'égoïsme propre à l'individu peut prendre une forme identique à l'échelle d'un groupe. Il reste qu'il ne s'agit toujours que d'égoïsmes individuels additionnés ou d'investissement de la part des individus de leur égoïsme dans une figure collective qui devient le prolongement de chacun. L'égoïsme à plusieurs est d'autant plus tentant à toutes les vanités humaines qu'il est à la fois accessible aux plus « faibles » qui deviennent « forts » à moindre frais en s'identifiant à un corps social au niveau duquel les postures d'orgueil vont s'opérer et qu'il offre aux leaders à la fois le regard de ceux qui les suivent, ou qui les ont fait leaders suivant la perspective, et l'ivresse de la conquête d'autres groupes. Dans tout les cas l'inflation des ego est au rendez-vous dans laquelle, dirait Abe, s'opère toujours plus une « substantialisation » des ego, ce qui est pour le bouddhisme d'Abe s'enfoncer dans l'illusion.

L'égoïsme religieux

Masao Abe en vient à une réflexion sur la religion dès lors que celle-ci pense son absolu comme centre relativement auquel tout autre être serait second. Il pense, en premier lieu, à tous les monothéismes. Par comparaison, il affirme que le bouddhisme, n'étant ni monothéiste ni déiste, n'a pas de centre. Il rappelle les fondements de sa compréhension du zen qui découlent de la philosophie de la vacuité : l'origine en dépendance de toutes choses, ce qui est sans substance, rien n'est par lui-même.

³⁵⁷ Pour un bref résumé sur la question de Nishitani philosophe du nationalisme japonais, dont la clef de compréhension est plus complexe que de voir un simple assentiment à ce que le nationalisme japonais fut concrètement, voir J. W. HEISIG, *Philosophers of Nothingness*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, p. 195-200.

Même ce qui est le plus « saint » dans le bouddhisme, comme le Bouddha ou le nirvâna, ne fait pas exception, tout est vide.

Abe voit bien que d'avoir un Dieu décentre de soi : « Aller au-delà de l'anthropocentrisme dans la tradition judéo-chrétienne est transcender l'humain vers le Dieu unique³⁵⁸ ». Vouloir critiquer une religion théocentrique en tant qu'elle incarnerait l'égoïsme serait un peu paradoxal au premier abord car c'est le point de vue humain qui est en question lorsque l'on parle ici d'égoïsme. Toute la tradition spirituelle chrétienne témoigne que bien loin de faire grandir l'égoïsme ou l'égoïsme se tourner vers cet autre qu'est Dieu dans la prière ou dans le souci du prochain est justement ce qui décentre et fait vivre en Dieu plutôt que replié sur son ego. La religion, en ayant Dieu pour centre, est cette invitation permanente lancée aux hommes à n'avoir pas leur ego pour centre.

Néanmoins, la question qu'il soulève concerne la situation de pluralisme religieux. S'il y a plusieurs religions, chacune invitant à se tourner vers son propre centre, on se retrouve dans une situation d'égoïsme à plusieurs dès lors que l'on défend son propre centre comme le vrai centre :

Toutes les traditions religieuses, en incluant le christianisme et le bouddhisme, cherchent à libérer les gens de leur égoïsme. Les religions partagent typiquement un message commun de paix, d'harmonie et de salut à acquérir en dépassant l'égoïsme dans ses différentes formes. Mais c'est précisément du fait qu'une religion insistera sur ce que le salut dépendra de son propre principe ultime qu'il y a une forte tendance à regarder son propre principe comme absolu et d'être intolérante à ce que les autres enseignent. Telle est la contradiction inhérente à la religion³⁵⁹.

Cette déclaration en forme d'appel à un universalisme spirituel est-elle cohérente avec un dialogue interreligieux ou ne devons-nous pas y reconnaître le missionnaire Masao Abe ? Comme on a pu le voir, Abe est loin d'être indemne de ce qu'est le chauvinisme religieux, non seulement il se fait le porte parole engagé du bouddhisme en général vis-à-vis des religions du monde mais à l'intérieur même du bouddhisme il affirme sans

³⁵⁸ « To go beyond anthropocentrism in the Judeo-Christian tradition is to transcend the human toward the one God » : M. ABE, « The Problem of Self-Centeredness as the Root-Source of Human Suffering », BI, p. 70.

³⁵⁹ « All religious traditions, Christianity and Buddhism included, seek to free people from self-centeredness. Religions typically share a common message of peace, harmony and salvation to be gained by overcoming self-centeredness in its various forms. But precisely because of the fact that a religion will emphasize salvation on the basis of its own particular kind of ultimate principle, there is a strong tendency to exclusively regard its own principle as absolute and to be intolerant of what others teach. This is the self-contradiction innate to religion. » : *ibid.*, p. 71.

retenue que le zen, qui est sa propre tradition, en est la forme la plus vraie : « [Le zen] n'est pas simplement une forme particulière du bouddhisme, mais plutôt fondamentalement la source primordiale de toutes les formes de bouddhisme.³⁶⁰ » Abe a bel et bien soulevé ce qu'il appelle « la contradiction inhérente à la religion » qui devient fatalement égocentrique en proclamant sa vérité comme la vérité. La résolution de cette contradiction reste en suspens chez Abe. On peut penser qu'il s'attend à ce que s'opère cette résolution au moment où tous les hommes se convertiront à sa propre façon de comprendre le réel. Dans ce cas, il n'est pas dans une position différente d'une religion universaliste et missionnaire.

L'égocentrisme anthropocentrique

Avec ce thème, Abe aborde un aspect de sa pensée qui est sûrement parmi les plus en décalage avec la tradition philosophique ou religieuse occidentale, à savoir que l'homme en tant que phénomène ne se distingue pas des autres phénomènes. Il comprend qu'en Occident la nature fut toujours comprise en tant que subordonnée aux êtres humains :

La philosophie grecque et la philosophie occidentale moderne, qui met l'accent sur la rationalité et la raison humaine, a regardé la nature comme entité se développant d'elle-même ou comme matière sujette aux lois de la nature. Dans la tradition judéo-chrétienne on croit qu'aux premiers êtres humains, Adam et Eve, a été donné par Dieu de dominer sur la nature. La nature fut regardée comme quelque chose de secondaire et périphérique aux humains qui étaient les seuls parmi toutes les créatures de Dieu à être créés à Son image (*imago dei*) et rendus responsable vis-à-vis de Sa parole. La culture occidentale a ainsi été fortement orientée par l'anthropocentrisme dans sa relation à la nature et à l'univers³⁶¹.

A ce modèle de pensée qu'il identifie à l'Occident Abe oppose une culture orientale qui serait à prédominance cosmologique et donc non-anthropocentrique. Il pointe

³⁶⁰ « [Zen] is not merely one particular form of Buddhism, but rather, in a fundamental sense, the basic source of all forms of Buddhism. » : M. ABE, « Zen and Buddhism », ZC, p. 3.

³⁶¹ « Greek philosophy and modern Western philosophy, which emphasize rationality and human reason, have regarded nature as a self-developing entity or as objective matter regulated by natural law. In the Judeo-Christian tradition it is believed that the first human beings, Adam and Eve, were given dominion over nature by God. Nature was regarded as something secondary and peripheral to humans who were the only ones among all God's creatures to be created in His image (*imago dei*) and made responsible to His Word. Western culture thus has been strongly oriented by anthropocentrism in its relation to nature and the universe. » : M. ABE, « The Problem of Self-Centeredness as the Root-Source of Human Suffering », BI, p. 68-69.

évidemment ici l'orgueil humain qui le conduit, par le biais de multiples considérations, à s'auto-attribuer une première place dans une échelle des êtres. L'inflation de l'ego de l'homme ne se produit pas seulement à l'occasion du regard porté sur lui par d'autres hommes mais aussi vis-à-vis d'êtres inanimés ou d'animaux qui ne le regardent pas. Bien que le monde dans son entièreté ignore superbement l'homme et ses brèves gesticulations sous le soleil, ce dernier pense sa situation comme si ce monde qui l'ignore se sentait hautement concerné par sa présence.

En rappelant le récit fondateur chrétien il invite à en considérer le caractère, qu'il juge, anthropocentrique, et donc orgueilleux. J'aimerais toutefois souligner un artifice de sa pensée qui le fait arriver à un tel jugement. Cela consiste ici aussi en une sorte de raisonnement circulaire. Pour construire ce concept d'« anthropocentrisme » il faut d'abord peindre un tableau avec de multiples présences et placer la présence humaine au centre (ou au sommet selon l'image que l'on peint et qui aura le même sens). En faisant cela on place déjà *a priori* les présences non-humaines sur le même plan que la présence humaine. Le tableau que l'on peint et qui juxtapose de façon égale toutes les présences, tout ce qui est, l'entièreté du réel, suppose en fait l'animisme. Ensuite, on a beau jeu de qualifier d'orgueilleuse la prétention de la présence humaine à occuper le centre, mais ce jugement découle de ce que l'on s'est donné en premier lieu l'« égalité » de toutes les présences sur le tableau. La démarche d'Abe consiste ici à anthropomorphiser par avance le réel pour faire apparaître un anthropocentrisme. La pensée chrétienne fonctionne à mon avis différemment car elle a pour critère le phénomène de la conscience et de la pensée présente chez l'homme seulement. Du point de vue chrétien un homme ne peut donc être, éventuellement, qu'au centre d'un groupe d'autres hommes, ou relativement à Dieu ; dire qu'il est au centre parmi les pierres et les libellules n'a aucun sens. Et quand des théologies chrétiennes se font l'écho d'une échelle des êtres, par exemple, elles ne sont peut-être pas tant chrétiennes que réminiscence de philosophies païennes de type animiste.

Toutefois, il ne faut peut-être pas trop vouloir tirer de conclusion quant à Abe en fonction de ce texte. Je ne pense pas en effet qu'Abe anthropomorphise le réel ni même qu'il le considère en tant que « cosmos » ou « nature », deux termes qu'il emploie ici mais qu'il évite soigneusement quand il expose sa philosophie de la vacuité. En effet, la

vacuité ne relève ni de l'idée de « cosmos » ni de celle de « nature ». Sur ces aspects, ce passage du texte d'Abe me semble comporter le risque d'induire en erreur le lecteur avec cet emploi de la notion de « nature » tout particulièrement.

L'idée de nature ne prend son sens que relativement à une surnature, c'est-à-dire dans la distinction de deux ordres différents de causalité. Bien qu'elle soit commune chez les théologiens cette distinction n'est pas sans poser question relativement à l'unité de Dieu et de son action (on suppose *a priori* qu'il y a une unité de pensée de l'action de Dieu). En ne perdant pas de vue le monisme foncier depuis lequel toute considération théologique devrait s'assurer on peut s'interroger sur la pertinence d'un dédoublement conceptuel pour dire l'action créatrice de Dieu (ou providentielle, comme on voudra l'appeler).

Au demeurant, il n'est pas ici question de cela. La métaphysique d'Abe est foncièrement étrangère à l'idée de nature comme principe d'existence et de croissance de toutes choses, bien au contraire elle postule l'absence de tout principe, cela a été vu longuement précédemment, on n'y reviendra pas. C'est bien parce que la pensée d'Abe rejette tout principe préalable à l'apparaître de toutes choses que l'on ne peut pas l'accuser, en définitive, d'anthropomorphiser le réel.

Un homme a des raisons pour agir, celui qui n'en a pas est ou fou ou frappé d'une maladie qui annihile son esprit. En revanche, si l'homme a toujours des raisons d'agir, ce qu'il est avec son idiosyncrasie qui induit sa volonté, est sans raison. C'est pourquoi la pensée d'Abe est à rapprocher de ce que Clément Rosset nomme les philosophies artificialistes³⁶². La plus pure étant certainement celle de Lucrèce. Si Epicure semble concevoir que la nature est indifférente aux désirs humains, éloignant l'image consolante de la nature comme mère, il n'en continue pas moins d'inscrire sa pensée dans le prolongement grec classique de la pensée d'un principe ou d'un lieu d'où émergerait les formes de ce monde et qui serait la nature, Lucrèce semble pour sa part vouloir radicalement signifier l'inexistence d'un tel principe nommé « nature ». Absence de principe qu'il va désigner, pour la plus grande confusion du lecteur inattentif, du nom de « *Natura* ». Si Démocrite, avec qui commence l'atomisme, investissait finalement la notion d'atome du thème naturaliste qui consiste à dire qu'il y

³⁶² Voir C. ROSSET, *L'Anti-nature*, Paris, PUF, 2004.

a un principe ou de l'être sous le paraître, Lucrèce n'investit pas cette notion d'atome par l'idée de nature, elle n'est pour lui qu'une petite quantité de matière. L'atome n'est pas chez Lucrèce un concept ayant part à l'ontologie mais purement descriptif d'une réalité phénoménale. Il n'est pas l'origine ou ce par quoi le monde se constitue, il n'est que ce dont le monde est fait. Il renvoie d'une part à l'uniformité du réel dans la multiplicité de son apparaître et d'autre part à la production hasardeuse de ses multiples formes. Lucrèce évacue ainsi la recherche d'une explication unique à la multiplicité de l'apparaître qui n'est pour lui que le seul réel.

L'atomisme antique se constitue ainsi par trois mouvements successifs : le premier avec Démocrite qui s'allie à l'idée de nature, le second avec Epicure qui tout en conservant l'idée de nature comprend que celle-ci est indifférente aux désirs humains, le troisième avec Lucrèce qui non seulement acquiesce à l'idée que le monde est étranger aux préoccupations humaines mais plus encore qu'il n'y a aucun principe présidant à la formation des phénomènes, ce qui renvoie à la notion de hasard. La conséquence morale de la doctrine de Lucrèce est qu'il n'y a d'autres voies que de se contenter du monde tel qu'il est³⁶³. Lequel monde ne délivre aucun enseignement sur la façon de vivre, aucune règle, contrairement à toutes les doctrines naturalistes ou plus largement idéalistes qui rendent l'homme avide de signes pour orienter son agir.

De tout ce que l'on vient de dire pour décrire la doctrine qui transparaît dans le poème de Lucrèce on peut le dire aussi de la doctrine de Masao Abe. Le monde est sans principe, sans raison, sans idéalité. L'homme n'est donc en présence d'aucune « nature ». Il n'y a rien de donné qui puisse informer une éthique. C'est cela que désigne Abe par « vacuité » et l'Eveil en est la compréhension.

La doctrine de la vacuité, tout comme celle que l'on peut tirer du *De Natura Rerum*, est étrangère à toute compréhension du réel « à étage » de type nature/surnature. La production des choses n'y est pas différenciée, tout paraît de façon égale. Ceci peut inviter à reconsidérer notre discussion sur anthropocentrisme et animisme car

³⁶³ On pourrait croire que le projet de Lucrèce, à l'image d'autres philosophies antiques, est d'arriver à l'indifférence face à l'insignifiance ou à la cruauté du réel. On peut cependant douter de cette vérité de l'indifférence car sa recherche est stimulée par la crainte ou le désir de n'être pas affecté par les événements. Aussi tout projet d'indifférence est sous-tendu par son contraire qui est non seulement premier dans l'ordre des causes mais demeure en tant que cause déterminante. Toute affirmation d'« indifférence » témoigne en vérité de son contraire. Je comprends donc Lucrèce, à la suite de Rosset, en tant que penseur tragique et non dans une perspective de sagesse.

l'animisme est lui-aussi une conception du monde qui tend à égaliser les différentes manifestations causales, ramenées à un unique principe mais multiplié. Pour la doctrine de la vacuité les phénomènes apparaissent et disparaissent. Le qualificatif le plus approprié pour cette vision du monde est « impermanence ». Toutefois, si l'on fait un arrêt sur image du monde de la vacuité on aura comme une image de l'animisme car aucun phénomène ne fera relief sur les autres, il n'y a nulle part de cause première ou surdéterminante. Abe a pu ainsi écrire :

la vacuité est identique aux choses individuelles ; elle les fait être vraiment individuelles. Dans cette vacuité chaque chose est elle-même dans le sens où chaque chose est ce qu'elle est, et pourtant en même temps tout est égal dans le fait qu'elles soient ce qu'elles sont. Ainsi un chien est un chien et un chat est un chat ; ils sont très différents. Un pin est un pin, un chêne est un chêne ; ils sont très différents. Ils ont leur propre façon d'être. Mais ils sont égaux en termes d'être ce qu'ils sont. Ainsi, chaque chose et chaque personne sont particulières, elles sont comme elles sont, et pourtant en termes d'être ce qu'elles sont elles sont identiques³⁶⁴.

Abe poursuit avec un petit récit typique du zen dans lequel un moine pose une question au maître chinois Joshû (778-897) qui montre que le moine recherche un fondement métaphysique à ce qui est : « Si toutes les choses se ramènent à l'unité, à quoi cette unité va-t-elle être ramenée ? » Joshû répond : « Quand j'étais dans la province de Tsin j'ai fait faire une robe de moine qui pesait sept livres. » Pour le zen, il n'est que des réalités particulières qu'il est illusoire de vouloir ramener à une quelconque unité. D'où l'ironie de la question : si ce mouvement de ramener est légitime, pensable, il ne pourra pas avoir de fin, à quoi va-t-on ramener l'unité ?

Cette méditation d'Abe sur l'identique façon au sein du multiple d'être particulier donne peut-être une des clefs, non seulement du succès de la prédication du bouddhisme au Japon, mais aussi de sa cohabitation avec la religiosité originelle shinto de type animiste, cohabitation qui verra même émerger des formes avancées de syncrétisme entre les deux traditions.

La discussion d'Abe et l'accusation d'anthropocentrisme font peut-être davantage sens dès lors que l'on peut comprendre qu'il parle d'un lieu que l'on pourrait

³⁶⁴ « Emptiness is identical to individual things ; it makes them truly individual. In this Emptiness everything is itself in the sense that everything is as it is, and yet at the same time everything is equal in its as-it-is-ness. So a dog is a dog and a cat is a cat ; they are very different. A pine is a pine, an oak tree is an oak tree ; they are very different. They have their own as-it-is-ness. But they are equal in terms of as-it-is-ness. So, everything and everyone has its own distinctiveness, as-it-is-ness, and yet in terms of as-it-is-ness they are not different. » : M. Abe, « The Problem of Self-Centeredness as the Root-Source of Human Suffering », BI, p.76-77.

qualifier d' « animisme de l'éphémère ». Il le dit un peu différemment en suggérant que le bouddhisme est la solution à l'anthropocentrisme :

En lien avec ceci, j'aimerais suggérer le remède que le bouddhisme apporte à l'anthropocentrisme. Dans le bouddhisme, le monde des êtres humains et le monde de la nature sont compris comme étant de façon *similaire* sujets au changement, c'est-à-dire que tous les deux sont transitoires et transmigratoires. L'émancipation pour l'homme du cycle de la naissance et de la mort ne sera pas atteinte tant que celui-ci n'a pas éliminé un problème plus universel, à savoir l'impermanence commune à toutes choses dans l'univers. [...] Cela n'implique pas, cependant, que les êtres humains n'ont pas une place spéciale parmi les créatures. Ce sont les hommes seulement qui, possédant la conscience d'eux-mêmes et la liberté, peuvent aller par-delà l'anthropocentrisme et atteindre une connaissance de cette impermanence commune à toutes choses, pas seulement aux hommes³⁶⁵.

La première remarque que l'on peut faire en lisant ce texte est que les termes « transitoire » et « transmigratoire » sont appliqués tout à la fois au « monde des êtres humains » et au « monde de la nature », ce ne sont donc pas les êtres humains seulement qui transmigrent dans la doctrine d'Abe. On en a déjà parlé. Il souligne même le terme « similaire » qui aplanit la différenciation (anthropocentriste) entre « monde des êtres humains » et « monde de la nature ». Tout transmigre, et comme il y a apparition et disparition, « transmigratoire » me semble ici encore tout simplement synonyme de « transitoire », donc tout à fait étranger à une doctrine de type « réincarnation ». Pour autant, on se demandera, si cette interprétation d'Abe est la bonne, et bien qu'elle soit cohérente avec la doctrine de la vacuité qu'il réaffirme régulièrement, pourquoi persiste-t-il à employer ce terme de « transmigration » ? Une incertitude demeure toujours quant à l'interprétation des textes d'Abe où il est question de « transmigration » ou de « karma ».

Le monde est sujet au changement, commence-t-il à dire. Plus loin est réaffirmée « l'impermanence commune à toutes choses dans l'univers ». En lien avec notre interrogation sur la question de la « transmigration » on peut se demander ce qu'il veut dire exactement car l'impermanence n'est pas changement. Le changement est la

³⁶⁵ « In this connection I would like to suggest the remedy Buddhism provides for anthropocentrism. In Buddhism, the world of human beings and the world of nature are understood to be *equally* subject to change, that is, both are transitory and transmigratory. Emancipation from the cycle of human birth and death is not to be achieved until a person can eliminate a more universal problem – the transience common to all things in the universe. [...] This is not to imply, however, that human beings have no special significance among creatures. It is only humans who, endowed with self-consciousness and free will, can go beyond anthropocentrism and reach an awareness of that transience common to all things, not just to human beings. » : M. ABE, « The Problem of Self-Centeredness as the Root-Source of Human Suffering », BI, p. 69.

conjonction de quelque chose qui perdure et d'une disparition dans le temps relativement à un phénomène dont on comprend qu'il y a continuité du phénomène perçu à différents instants consécutifs. Dans le changement il y a quelque chose de permanent qui se maintient d'un instant à un autre. Dire « impermanence » c'est dire plus radicalement qu'il n'y a rien qui perdure dans le temps. A chaque instant les phénomènes sont nouveaux. Or la doctrine de la vacuité consiste à dire justement cela. C'est pourquoi il ne peut y avoir de « transmigration » dans une conception cohérente de la doctrine de la vacuité. Pour celle-ci, dans le temps, tout est toujours nouveau. Rien ne migre ou transmigre, rien ne se déplace dans le temps, il n'y a pas changement mais une radicale impermanence.

La « solution » que suggère Masao Abe au « problème » de l'impermanence à l'ego humain qui en souffre – car l'une des modalités de l'ego dans l'affirmation de lui-même, ce qui constitue son être, est de se maintenir dans la durée, on en revient à la question de l'Eveil – peut être pensée sur le registre tragi-comique car elle correspond à la situation de celui qui a mal à la tête et à qui on conseille de se la couper. Vouloir éliminer le problème de l'impermanence ne peut consister qu'en l'élimination de celui qui souffre, à moins de comprendre que l'ego va se mettre à aimer l'impermanence, c'est-à-dire en dernier ressort à aimer la mort qu'il porte programmée en lui et pour lui, ce qui me semble être une contradiction dans les termes, l'ego est par nature affirmation. Abe nous dit que ce sont seulement les hommes qui « possédant la conscience d'eux-mêmes et la liberté, peuvent aller par-delà l'anthropocentrisme et atteindre une connaissance de cette impermanence commune à toutes choses, pas seulement aux hommes ». L'Eveil se confond avec l'atteinte de cette connaissance de l'impermanence mais on peut douter qu'il fasse disparaître la souffrance car, pour l'ego, connaître l'impermanence c'est souffrir. Si l'Eveil se confond avec la connaissance de l'impermanence, la nature de l'Eveil est la souffrance. Ce qui est l'illusion c'est de croire qu'il y a une échappatoire. Dans cette logique, on perçoit que tous les types d'échappatoires formulés par les hommes consistent à ajouter en imagination quelque chose au réel, au monde phénoménal et donc impermanent, qui contredise ce réel et laisse espérer en un ailleurs. Abe aimait ainsi dire que « l'éducation ordinaire consiste à

toujours en rajouter, tandis que l'éducation par le zen est de toujours en retirer.³⁶⁶ » S'éveiller à l'impermanence c'est retirer de soi ce qui espère en autre chose que le donné qui n'est lui que désespérance.

Cette « désespérance » au cœur du zen comme voie spirituelle peut maintenant être rapprochée de la réflexion sur le pur amour.

2. MASAO ABE ET LE PUR AMOUR

Avant de se confronter à ce pur amour dans la lecture d'auteurs spirituels qui en donnent à chaque fois une vision partielle, une configuration qui leur est propre, obligatoirement marquée par leur personnalité et les disputes de leur époque, il n'est pas inutile d'en livrer dès maintenant une définition.

Le pur amour se définit comme un amour dégagé de tout amour-propre. Il consiste en un refus de toute récompense matérielle ou symbolique en retour de l'amour. Il n'est pas formellement un anti-eudémonisme mais ne tient pour légitime qu'une unique joie qui s'obtient dans le renoncement à toute joie, à tout retour sur soi. En conséquence, il consent ultimement à la perte de soi et de Dieu. La preuve de la disparition de tout amour-propre, de tout désir pour soi, ne peut être autre que le consentement à une mort entière et définitive.

Si certains auteurs chrétiens (notamment Alexandre Piny, auquel on s'intéressera plus particulièrement, et Fénelon) ont pu dérouler la logique du pur amour jusqu'à sa conclusion ultime qui est le sacrifice du salut, ils n'ont par ailleurs jamais abandonné l'idée que Dieu donnait ce salut. Le sacrifice du salut est du côté de celui qui entreprend de définir intellectuellement les conditions d'un véritable amour, l'acceptation du salut est du côté du croyant. Il suffit de lire Fénelon pour assister à l'échec de réconcilier philosophiquement les deux aspects. Piny ne vise pas à cette réconciliation, il y a chez

³⁶⁶ « Ordinary education is to add on. Zen education is to take away. » : S. ANTINOFF, « the Fire in the Lotus », ZL, p. 15.

lui simple coexistence des deux thèmes. C'est pourquoi une image très nette de la radicalité du pur amour transparait de sa lecture.

Il est bien évident que la pensée d'Abe ne se heurte à aucune dogmatique du salut et que sa réflexion sur le soi comme phénomène et non-soi comme vérité ontologique peut trouver des échos évidents dans les formulations des spirituels du pur amour. Si l'on comprend l'éveil à la vacuité comme prise de conscience et acceptation du non-soi, on peut oser une transposition dans la logique du pur amour qui consiste à dire de façon voisine que le soi renonce à lui-même. Je suis persuadé que si Abe avait eu connaissance de Fénelon ou de Piny, il s'y serait intéressé avec ferveur, ce qui aurait inauguré un échange bouddhisme-christianisme d'une plus grande pertinence que l'échange autour de la notion de kénose.

Un amour pur ?

Le christianisme a pour l'une de ses trois vertus théologiques, l'espérance, qui est attendre de Dieu aujourd'hui sa grâce et au-delà du séjour terrestre la vie éternelle. En ceci, l'hétérogénéité de la doctrine d'Abe, dont on vient de décrire les derniers prolongements, et le christianisme ne peut pas être plus grande. Et pourtant, la tradition chrétienne elle-même a pu susciter une réflexion qui n'est pas sans rappeler celle d'Abe. Justement lorsque cette tradition réfléchit à partir de l'expérience de et sur l'ego humain sur ce que peut signifier « aimer Dieu ».

On peut dire qu'il s'agit ici, dans l'exploration de ce qu'« aimer Dieu » veut dire, du versant spirituel de la tradition chrétienne. Cette exploration spirituelle a cherché au XVII^e siècle à se mettre en accord avec un autre versant de la tradition que l'on qualifiera de dogmatique, attaché en premier lieu à l'interprétation de l'Écriture. En tant qu'exploration spirituelle on verra qu'elle repose tout d'abord sur la recherche de la cohérence logique des énoncés qu'elle va tirer de son projet initial, savoir vraiment ce qu'aimer Dieu veut dire. Il ne s'agit pas d'une ouverture au champ des sentiments mais

bien d'une analyse logique de l'amour pour Dieu³⁶⁷. On peut même dire que c'est son exigence de cohérence logique qui va conduire à une confrontation avec la théologie dogmatique. On peut trouver le préjugé que les écrits spirituels sont du côté de la fantaisie et la recherche en théologie dogmatique du côté de la rigueur intellectuelle, on pourrait dire que le contraire se démontre dans la querelle du pur amour au XVII^e siècle. En tant qu'épisode dans l'histoire, il se clôt avec la condamnation de Fénelon par le bref *Cum Alias* du pape Innocent XII en 1699. En tant que recherche théologique il n'est pas sûr qu'en dépit de maintenant trois siècles d'éclipse, il n'ait pas un nécessaire avenir, à moins de ne pas vouloir s'inquiéter de ce qu'aimer Dieu veut dire, ce qui serait pour le moins paradoxal pour le christianisme qui se présente volontiers, et à juste titre, comme la religion de l'amour.

Vouloir définir le pur amour, amour désintéressé, tient peut-être de la gageure. Il apparaît régulièrement dans la littérature spirituelle où il coexiste le plus souvent avec son contraire, ce qui témoigne tout à la fois de l'hostilité du versant dogmatique de la théologie à son encontre et du paradoxe qu'il véhicule. Un paragraphe de la célèbre *Imitation de Jésus-Christ* (circa 1420)³⁶⁸ en donne la teneur :

Oh ! que ne peut l'amour de Jésus, quand il est pur et sans aucun mélange d'amour ni d'intérêt propre !
Ne sont-ce pas des mercenaires ceux qui cherchent toujours des consolations ?
Ne prouvent-ils pas qu'ils s'aiment eux-mêmes plus que Jésus-Christ ? Ceux qui pensent toujours à leurs gains et à leurs avantages ?
Où trouvera-t-on quelqu'un qui veuille servir Dieu pour Dieu seul³⁶⁹ ?

Le paragraphe est saisissant dans sa capacité à expliciter le pur amour comme amour non mélangé d'intérêt propre, c'est-à-dire pour soi, amour propre au sens ancien qui est l'égoïsme³⁷⁰. Il consiste à vouloir servir Dieu pour lui seul. Ceux qui attendent de Dieu des consolations, c'est-à-dire le bonheur, sont des mercenaires. Le texte de ce qui constitue *L'Imitation de Jésus-Christ* n'est cependant pas unifié car les appels à l'amour désintéressé cohabitent avec l'assurance que l'amour de Dieu procure repos et consolation à qui les lui demande. Pour ce qui serait d'une signification générale, d'un

³⁶⁷ On dira par la suite, comme il est de coutume, « amour de Dieu », étant entendu que ce dont il s'agit ici est la question de l'amour des hommes *pour* Dieu et non l'inverse, de Dieu pour les hommes (bien que cet aspect puisse lui aussi être abordé), la locution « amour *de* Dieu » pouvant avoir les deux acceptions.

³⁶⁸ Pour une discussion récente des origines de *L'Imitation* : B. MCNEIL, *De « L'Imitation de Jésus-Christ »*, Paris, Cerf, 2002.

³⁶⁹ *L'Imitation de Jésus-Christ*, trad. F. de Lamennais, § II, 3, Paris, Seuil, 1961, p. 81.

³⁷⁰ Au sens contemporain, l'amour-propre est un sentiment positif de sa dignité ou de sa valeur.

sens qui émanerait de l'œuvre complète, le thème dominant du sacrifice, de soi et du Christ, illustré par le long quatrième livre consacré à l'Eucharistie, cette signification générale serait plutôt en consonance avec celle du pur amour.

Si on lit la *Montée au Carmel* de saint Jean de la Croix (1587) on y trouvera des développements aptes à fournir une définition du pur amour. Pour autant, chez Saint Jean de la Croix le thème de l'amour désintéressé apparaît englobé dans un thème principal, et qui le dépasse, qui est l'union mystique à Dieu. On peut lire par exemple ce passage :

Le vrai spirituel [...] cherche en Dieu plutôt les amertumes que la saveur ; il préfère la souffrance à la consolation ; il aime mieux manquer de tout pour Dieu que tout posséder ; il préfère les sécheresses et les afflictions aux communications pleines de douceur, parce qu'il sait très bien qu'accepter ce qui coûte, c'est embrasser la croix, se renoncer soi-même, et que le reste peut fort bien n'être autre chose que se chercher soi-même en Dieu, ce qui est directement contraire à l'amour. Se chercher soi-même en Dieu, c'est rechercher les satisfactions et les consolations en Dieu. Chercher Dieu pour lui-même, c'est non seulement consentir à se voir privé des satisfactions temporelles et spirituelles, c'est encore se porter à choisir pour l'amour du Christ ce qu'il y a de plus amer, soit dans les choses de Dieu soit dans les choses du monde. Voilà ce qui est aimer Dieu³⁷¹.

Tout comme pour le passage de *L'Imitation de Jésus-Christ* que l'on a cité, le pur amour se définit ici dans la recherche de Dieu pour lui-même et non pour en recevoir un bénéfice en retour. Saint Jean de la Croix en développe la *praxis*, déjà suggérée par le passage de *L'Imitation* que l'on a cité dans le renoncement aux consolations, et qui consiste de façon toute positive, à rechercher les « amertumes ». Il ne s'agit pas d'un ascétisme qui serait principiel, demandé par Dieu. L'ascétisme dont il est question s'impose de façon rationnelle au spirituel compte tenu de l'enjeu qui est d'aimer Dieu pour lui-même et non pour une consolation qui découlerait de cet amour. Le raisonnement est le suivant : l'écueil d'un amour de Dieu qui se vivrait avec « plaisir » consiste en ce qu'il ne peut être recherché que pour le plaisir qu'il procure et non pour Dieu lui-même. Si l'amour de Dieu me procure du plaisir, est-ce que je sais si j'aime Dieu ou simplement le plaisir que je trouve dans cet amour ? Tandis que si je suis prêt à aimer Dieu dans ce qui me déplaît, ne me procure aucun plaisir ou contentement, alors il n'y a aucune ambiguïté, c'est bien Dieu lui-même qui est l'objet de mon amour, car je ne « gagne » rien à l'aimer, cet amour est donc plus pur car parfaitement désintéressé. A

³⁷¹ JEAN DE LA CROIX, *Montée au Carmel*, II, 7, 5, dans les *Œuvres complètes*, trad. mère Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, 1990, p. 654-655, in M. TERESTCHENKO, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Paris, Seuil, 2000, p. 119-120.

la limite, on devrait comprendre que le pur amour appelle l'indifférence comme principe d'action. Le renoncement à soi devrait regarder indifféremment les croix de l'existence ou les consolations. Cependant, l'acceptation des consolations est ambiguë car qui peut faire en toute honnêteté la part des choses entre une consolation ou un bonheur vécu dans l'indifférence et un bonheur auquel on s'attache ? Par ailleurs, on peut d'abord tout simplement penser qu'un bonheur vécu dans l'indifférence n'a aucun sens. Et ensuite, l'indifférence ne renverrait très exactement qu'à l'absence de ressenti, de mouvement psychique, dont on peut douter que cela puisse exister. Saint Jean de la Croix va donc ici droit à la conséquence morale de la recherche du pur amour et qui est la recherche de ce qu'il y a de plus amer dans l'existence. Il faut le redire, il s'agit bien d'un ascétisme qui découle non pas d'une volonté d'ascétisme qui serait comme première (et que l'on pourrait qualifier de masochisme) mais qui n'est que seconde et relative aux conclusions d'un raisonnement sur ce que veut dire aimer Dieu, aimé de façon désintéressée.

On peut aussi citer ce passage du *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales (1616) :

car en lieu d'aimer ce saint amour parce qu'il tend à Dieu qui est l'aimé, nous l'aimons parce qu'il procède de nous qui sommes les amants. Or qui ne voit qu'ainsi faisant ce n'est plus Dieu que nous cherchons, ains que nous revenons à nous-même, aimant l'amour au lieu d'aimer le bien-aimé ; aimant, dis-je, cet amour, non pour le bon plaisir et contentement de Dieu, mais pour le plaisir et contentement que nous en tirons nous-même³⁷².

Saint François de Sales déroule la même idée que précédemment dans un langage à peine différent en mettant en garde d' « aimer l'amour » au lieu d'aimer Dieu, c'est-à-dire de rechercher son plaisir ou son bonheur alors que l'on prétend aimer Dieu pour lui-même. Le corollaire devrait être, comme dans l'extrait de saint Jean de la Croix, une morale ascétique. Or le climat général de l'œuvre de Saint François de Sales est plutôt celui d'un eudémonisme confiant. Le thème de l'amour désintéressé y est très présent mais la définition de celui-ci reste embryonnaire et superficielle. Il échappe à la radicalité de l'extrait de saint Jean de la Croix en voulant faire une différence entre amour de concupiscence et amour de bienveillance calquée sur la distinction entre la cupidité et la charité qu'il nuance. Il y a, pour lui, un mauvais et un bon amour. Le premier est sans conteste celui de l'ego qui se nourrit lui-même, mais il ne veut pas voir

³⁷² F. de SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre IX, § 9, Paris, Monastère de la Visitation, 1995, p. 389.

que le second ne peut se comprendre que comme mise en crise de l'ego, et non pas seulement comme un mode d'être de celui-ci, qu'aimer vraiment c'est renoncer à soi de la manière la plus radicale qui soit, jusqu'au paradoxe.

La perspective de l'Eveil n'est pas mystique

Saint François de Sales va pourtant toucher à ce paradoxe quand il en vient à penser la vie spirituelle comme union à Dieu, union mystique et non discursive. Il médite sur le caractère nécessairement égoïste du moi à travers une sorte d'allégorie :

Il est malaisé, je le confesse, de regarder longuement et avec plaisir la beauté d'un miroir qu'on ne s'y regarde, ains qu'on ne se plaise à s'y regarder soi-même ; mais il y a pourtant de la différence entre le plaisir que l'on prend à regarder un miroir parce qu'il est beau, et l'aise qu'on a de regarder dans un miroir, parce qu'on s'y voit. Il est aussi sans doute malaisé d'aimer Dieu qu'on aime quand et quand le plaisir que l'on prend à son amour : mais néanmoins il y a bien à dire entre le contentement que l'on a d'aimer Dieu parce qu'il est beau, et celui que l'on a de l'aimer parce que son amour nous est agréable. Or, il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de la beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour. Celui qui prie Dieu s'aperçoit qu'il prie, n'est pas parfaitement attentif à prier ; car il divertit son attention de Dieu, lequel il prie, pour penser à la prière par laquelle il le prie. [...] Vous voulez regarder Dieu ? Regardez-le donc et soyez attentif à cela ; car si vous réfléchissez et retournez vos yeux dessus vous-même pour voir la contenance que vous tenez en le regardant, ce n'est plus lui que vous regardez, c'est votre maintien, c'est vous-même³⁷³.

Avec l'image du miroir, saint François de Sales aborde cette même question que l'on a suivie avec Masao Abe qui définissait l'homme comme conscience réflexive. Toute conscience est en même temps conscience d'un objet et conscience se soi. Ici pour saint François de Sales, voir Dieu c'est voir que l'on voit et c'est inévitablement s'observer. Le moi, en dépit de sa prétention à ne vouloir que Dieu, n'a finalement pas décollé de lui-même. Pour échapper à cette réflexivité, suggère saint François de Sales, il n'est d'autre biais que de vouloir échapper au discursif, à la pensée et aux sensations. Ouvrir la porte à la mystique d'union non discursive et donc non réflexive à Dieu, et saint François de Sales l'ouvre ici, permet d'échapper au paradoxe du moi qui se trouve lui-même alors qu'il veut l'autre (en l'occurrence ici Dieu) mais débouche sur un autre paradoxe, sinon une difficulté de la mystique : si la distinction sujet-objet s'évanouit,

³⁷³ F. de SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, livre IX, § 10, Paris, Monastère de la Visitation, 1995, p. 390.

qui aime ? L'union mystique suggère-t-elle l'abolition de la conscience préreflexive elle-même en Dieu, la question en est d'autant plus pressante, *qui* aime, et *qui* rend compte et formule un discours sur cette situation ? L'union mystique suggère-t-elle qu'il n'y a pas abolition de la conscience préreflexive en Dieu, ne faut-il pas comprendre que l'on pense alors cette conscience comme sujet, et on en revient au point de départ.

Il y aurait une tentation à lire Abe et à comprendre le zen à l'aune de la mystique. D'autant plus qu'il prend régulièrement la scission sujet-objet, comme exemple parmi d'autres, afin de faire comprendre *pratītya samutpāda*, l'origine en dépendance de toutes choses, qui se manifeste dans l'apparaître du réel en paires conceptuelles opposées. L'éveil à la vacuité n'est pas pour Masao Abe la dissolution ou l'unification du multiple, de l'apparaître en dépendance, mais la compréhension du caractère relatif de tout ce qui est afin d'en chasser tout point de vue substantialiste. L'éveil à la vacuité, en ce qu'Abe le théorise en usant de la philosophie de Nâgârjuna, ne peut être compris en termes de mystique. Si l'on comprenait la réflexion d'Abe sur le psychisme humain comme résolution de la « scission sujet-objet », il serait alors à l'école de Nishida et de sa « vision sans voyant » qu'il développe dans *Une enquête sur le Bien* et dont Masao Abe et Christopher Ives ont assuré la traduction en anglais³⁷⁴. Si l'on comprend qu'Abe reste fidèle à l'élaboration de sa philosophie qu'il construit à partir de Nâgârjuna il ne peut laisser croire à un état psychique qui serait exempt de cette scission sujet-objet. En dépit de formulations d'Abe qui peuvent parfois le laisser entendre il faut comprendre que pour la doctrine de la vacuité défendue par Abe la scission sujet-objet est indépassable en tant qu'activité du psychisme et qu'il serait vain de chercher une autre entité (conscience pure) en amont du psychisme humain.

³⁷⁴ K. NISHIDA, *An Inquiry into the Good*, New Haven, Yale University Press, 1990. En commentaire du « seeing without seer » voir H.G. BLOCKER & C.I. STARLING, *Japanese Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2001, p. 146s. Concernant l'œuvre de Nishida on peut consulter plus largement : J.W. HEISIG, *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001 ; B. STEVENS, *Invitation à la philosophie japonaise autour de Nishida*, Paris, CNRS Editions, 2005 ; B. STEVENS, *Topologie du néant. Une approche de l'École de Kyôto*, Leuven, Peeters, 2000.

Si une telle compréhension du zen en terme de mystique est fréquente chez de nombreux auteurs³⁷⁵, je crois qu'Abe est trop averti sur cette question pour chercher refuge dans ce paradoxe ou cet impensable d'une conscience sans sujet. Je crois plutôt que sa réflexion sur le moi est une tentative, comme pour la spiritualité du pur amour, de se mesurer à l'autre paradoxe : celui de la conscience-sujet qui, dans le cas du pur amour est appelée à aimer mais qui, dans le même mouvement, doit mourir dans l'amour, ou qui, dans le cas du bouddhisme d'Abe est appelée à l'Eveil mais qui, dans le même mouvement, doit mourir dans cet Eveil.

Le pur amour : concept ou figure ?

Ce que le bref d'Innocent XII condamna chez Fénelon est le détachement de l'intérêt dans une perspective spirituelle. Ce dont il est question est d'aimer Dieu même si celui-ci abandonne ultimement celui qui met en lui son amour. Et même plus, l'amour n'en sera que plus pur dans cette perspective de l'abandon. N'ayant absolument aucun motif d'aimer Dieu en termes d'intérêt, l'amour pur et désintéressé sera véritablement amour de Dieu pour lui-même. Ce détachement de l'intérêt implique le détachement vis-à-vis même du salut, ce qui veut dire consciemment renoncer à la vie éternelle, et donc opérer la renonciation à soi la plus radicale qu'il puisse être pour un chrétien.

Le critère ultime de validité du pur amour pour l'ego réside dans la perte de ce dernier. Et c'est là toute la difficulté pour une définition du pur amour car apparaît cette contradiction du même type de celle avec laquelle est aux prises Abe qui veut se détacher de ses passions égoïstes et qui se voit répondre par Hisamatsu : « Le seul fait de penser qu'il y a des passions égoïstes est une passion égoïste. » Si le critère ultime de

³⁷⁵ On citera, entre autres qui sont légion, le moine chrétien américain : T. MERTON, *Mystique et Zen*, Paris, Albin Michel, 1995 ; et le philosophe bouddhiste japonais : K. NISHITANI, *Religion and Nothingness*, Berkeley, University of California Press, 1983. En ce qui concerne ce dernier, l'Eveil consiste dans la coïncidence de la conscience individuelle avec une conscience universelle qu'il fait équivaloir avec *sunyatâ*, la vacuité. Sa compréhension de *sunyatâ* me semble plus hériter de la tradition yogacara-vijnanavada, une conception de l'absolu comme « pensée » mais en définitive substantialiste, que de la tradition à laquelle Masao Abe veut se rattacher qui est celle de Nâgârjuna et des Mâdhyamika, et qui est non-substantialiste. Sur cet aspect de la pensée de Nishitani voir le commentaire de J.W. HEISIG, *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001, p. 231-232.

validité du pur amour pour l'ego réside dans la perte de ce dernier, dans sa perte l'ego n'est donc plus, et avec lui l'amour car c'est l'ego qui aime.

Jacques Le Brun qui a consacré un ouvrage à cette question s'est retenu d'en vouloir définir le concept ou d'en faire la théorie. Il limite son ambition à en montrer la « figure³⁷⁶ ». Une figure est à l'origine une chose façonnée, *figura*, « forme plastique et mouvante, ce qui dans l'interprétation dite figurative, s'oppose, en y répondant, à la *veritas*, mais qui, tout en prenant appui sur elles et en étant tendue vers un accomplissement à venir, s'écarte de la *littera* et de l'*historia*.³⁷⁷ » Ne peut-il vraiment ne pas y avoir de *veritas* de l'amour désintéressé mais seulement une ou plusieurs figures qui en révèlent les aspects incontestables mais paradoxaux, et qu'en est-il de l'Eveil dont on voit qu'il est sujet au même paradoxe ?

La réponse d'Hisamatsu à Abe est au premier abord paradoxale et la résolution du paradoxe qu'on en a déjà esquissé consiste à dire qu'il ne faut pas comprendre que l'ego disparaisse, ce qui serait absurde, mais que l'ego qui s'éveille à sa vacuité reste en tant qu'ego mais cohabite désormais, sur le plan de la connaissance, avec ce qui le nie. L'ego empirique qui sait qu'il n'est pas, substantiellement parlant, vit en son for intérieur une contradiction, celle de la coexistence de sa nature qui est de s'affirmer et d'en subir la négation dans la connaissance qu'il n'est pas. Cette connaissance existentielle est celle de sa mort prochaine. Cette cohabitation de deux contraires dans le moi est souffrance.

Une telle résolution permettant d'échapper à l'absurde est-elle possible en ce qui concerne le paradoxe de l'amour désintéressé en régime chrétien ? Jacques Le Brun a choisi pour illustrer sa conclusion deux vers d'Yves Bonnefoy qui résument la contradiction au cœur du pur amour :

Ai-je su t'aimer,
Ne sachant mourir ?³⁷⁸

Si aimer d'un amour pur est nécessairement conduire le désintéressement jusqu'à son terme, c'est-à-dire à la parfaite négation de soi qui consiste à mourir, alors le paradoxe demeure d'un amour ultimement sans amoureux. La résolution du paradoxe passe, comme pour l'interprétation de la réponse d'Hisamatsu, par la réalisation qu'à la fois

³⁷⁶ J. LE BRUN, *Le Pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, p. 13s.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 14.

³⁷⁸ Y. BONNEFOY, « Le cœur, l'eau non troublée », *Pierre écrite*, dans *Poèmes*, Paris, Gallimard, 1986, p. 236, in J. LE BRUN, *Le Pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, p. 341.

l'amour et le « sans amoureux » coexistent dans le pur amour. Celui qui veut aimer Dieu pour Dieu et non pour en retirer un bénéfice voit que la privation du bonheur en ce monde et de la vie éternelle dans l'autre est la condition de la pureté de son amour. Il y a ici aussi cohabitation de deux contraires dans le moi qui s'exprime en souffrance car il y a coexistence du moi qui aspire au bonheur et à la vie éternelle et le moi qui veut cette qualité d'amour qu'est le pur amour. Cette deuxième exigence n'est pas une exigence des sens ou du psychisme qui veut des contenus mentaux conformes à une perspective eudémoniste sur l'existence, et pour laquelle, le cas échéant, la perspective de la vie éternelle compense l'absence patente de satisfaction découlant de la vie terrestre. Cette deuxième exigence est de l'ordre d'un examen rationnel de ce que sont les conditions d'un amour véritable.

Le bouddhisme d'Abe, ou plus exactement ce que j'en comprends qui conduit à ces conclusions, et la théorisation de l'amour désintéressé sont donc sous le signe de l'anti-eudémonisme. Ils consistent tous deux à vouloir ce qui déplaît. Peut-il y avoir une telle volonté ou vouloir n'est-ce pas nécessairement vouloir son bonheur ? On cherche désormais à rendre compte de cette aporie que l'on considère commune à Abe et au pur amour, d'un renoncement au moi par le moi.

La clef du pur amour

Les textes ayant trait au pur amour que l'on vient de citer appartiennent, d'une certaine manière, à la préhistoire de cette spiritualité qui va réellement se déployer après François de Sales et jusqu'à Fénelon, c'est-à-dire sur tout le XVII^e siècle. On cherche désormais à pénétrer plus avant dans cette spiritualité afin d'en percevoir plus finement les articulations. Pour cela, on suivra un guide qu'Henri Bremond nomma « le maître du pur amour »³⁷⁹. Il s'agit du dominicain Alexandre Piny (1639-1709). Piny édite en 1680 une première synthèse de sa pensée sous le titre *La Clef du pur amour ou la manière et le secret pour aimer Dieu en souffrant et pour toujours aimer en toujours souffrant*.

³⁷⁹ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tome VIII, chap. II, « Alexandre Piny ou le maître du pur amour », Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 359-424. [HR]

Masao Abe voulait commencer son enquête sur le christianisme avec la croix du Christ et la lecture de l'hymne dans l'Épître aux Philippiens où le Christ s'abaisse jusqu'à la mort sur une croix. Alexandre Piny acquiesce à ce que le pur amour ait la même source :

Enfin il y en a qui expliquent le pur amour par l'amour de la croix, ou acceptation amoureuse de la divine volonté dans les dispositions crucifiantes et dans les peines qui accueillent l'âme... Ils veulent que, comme il n'y a amour si pur, ni moins intéressé, que celui qui nous fait aimer Dieu à nos dépens, que ce soit aussi sous le divin pressoir de la croix et sur le Calvaire que l'amour achève de s'épurer... Ainsi, disent-ils, c'est être dans l'état et la voie du pur amour quand on souffre et qu'on veut souffrir ; quand on est dans cette préparation de cœur et d'esprit de ne vouloir jamais être en ce monde sans croix, de la porter en louant Dieu... et non pas seulement de la traîner avec regret et avec volonté de s'en décharger, si on pouvait...³⁸⁰

On trouve là, dès l'ouverture du traité de Piny, le dessin de cette figure du pur amour déjà esquissée. Aimer n'est pas se délecter de quelque chose, l'amour ne serait alors qu'un mercenariat selon la formule de *L'Imitation de Jésus-Christ*. Aimer c'est aimer la croix car ce n'est qu'en aimant ce qui nous déplaît qu'on peut vraiment dire que l'on aime. Bremond commente ainsi : « La croix néanmoins a cet avantage – elle n'a que celui-là – qu'il n'y a vraiment pas moyen de l'aimer en sa qualité de croix, c'est-à-dire de faire qu'elle ne soit pas à la nature un objet de crainte ou d'horreur, tandis que, pour nous complaire aux grâces de ferveur ou de joie sensible, nous n'avons qu'à suivre notre inclination naturelle.³⁸¹ » On touche ici à l'aspect paradoxal du pur amour qui est de vouloir ce que par nature on ne veut pas. De façon naturelle, l'homme ne veut ni souffrir ni mourir, mais comme la logique du pur amour contraint rationnellement, de façon déductive, à définir l'amour comme ce qui nie le moi, « à nos dépens » écrit Piny, aimer consiste donc de manière logique à vouloir ce qui nie le moi, soit la souffrance et surtout la mort, c'est-à-dire vouloir ce que l'on ne veut pas. Il faut ici comprendre vouloir rationnellement ce que l'on ne désire pas naturellement, instinctivement. Piny est fidèle à la distinction entre désir et volonté, le désir est spontané, irréfléchi, tandis que la volonté est un désir informé et transformé par la raison. Cependant, le pur amour touche au paradoxe par la radicalité de la transformation car il s'agit ici de retourner le désir complètement. Il s'agit d'instaurer une volonté qui nie le désir d'un bien pour soi. La question est de savoir si l'on peut encore parler de volonté : la raison peut-elle

³⁸⁰ A. PINY, *La Clef du pur amour*, p. 10-11, in HR, p. 370.

³⁸¹ HR, p. 371.

contraindre à vouloir le strictement non-désirable ? Alexandre Piny ne discute pas du paradoxe mais plaide imperturbablement pour la non-mercenarité comme présupposé de l'amour :

J'avoue qu'une âme, qui abonde... en lumières et en consolations, peut pratiquer le pur amour à l'égard de Dieu lorsque, dans la seule vue... de l'excellence infinie de Dieu, elle vit comme abandonnée à son bon plaisir, ne se complaisant point en ce qu'elle est alors, ni aux lumières et aux grâces sensibles que Dieu lui donne, mais en Dieu seulement, qui se plaît et se contente à lui en faire part. Mais, outre qu'il est alors extrêmement difficile de faire ce discernement et de ne pas se contenter, quand on a tout sujet d'être content, il faut avouer... que dans cet état... de consolation, où tout abonde, il n'est pas bien difficile ni onéreux de s'abandonner... ni demeurer abandonné à la divine volonté, et partant, que ce n'est pas là donner des marques d'un amour extrêmement pur³⁸².

C'est pourquoi on ne peut aimer qu'en aimant la croix. On aurait pu croire qu'en précisant « pur amour » on discuterait d'autre chose que d'aimer tout simplement. Or c'est bien du concept d' « amour » dont il s'agit. Le pur amour n'est rien d'autre que la conception juste de l'amour. Toute autre conception de l'amour ne serait qu'une imposture. Bremond écrit ainsi : « Vouloir son bien à soi peut être une chose excellente, mais ce n'est pas là ce qu'on entend par aimer. Dans la mesure où je ne veux que mon bien, je n'aime en réalité que moi. *Perfecta charitas, nulla cupiditas*. Il n'est pas défendu à celui qui aime de songer aussi à ses intérêts propres, mais pour autant qu'il y songe, il n'aime pas.³⁸³ » Alexandre Piny, et par lui le pur amour comme voie spirituelle, révoque une tradition de discours sur l'amour lié au désir, redéfini par lui en cupidité, recherche de son plaisir ou de son intérêt qui se résume en recherche de soi, pur égoïsme.

Des peines voulues par Dieu

Dans le premier passage que nous avons cité, Piny définit le pur amour comme « acceptation amoureuse de la divine volonté dans les dispositions crucifiantes et dans les peines qui accueillent l'âme ». Le pur amour est une posture de l'âme face à des peines voulues par Dieu. Piny rend clair ici ce qui n'était que sous entendu dans les textes que nous avons lus précédemment. Les peines qui atteignent les hommes sont

³⁸² A. PINY, *La Clef du pur amour*, p. 10-11, in HR, p. 371.

³⁸³ HR, p. 372.

voulues par Dieu. Piny pense dans un cadre strictement moniste. La bonté et la toute puissance de Dieu ne peuvent être considérées indemnes des afflictions des hommes. Ces dernières doivent être endossées par les premières. Piny ne transige pas. Si Leibniz et Malebranche cherchent en quelque sorte une excuse à Dieu en s'attachant à montrer que l'attention de Dieu se porte en premier lieu sur la création dans son ensemble et non sur chaque individu en particulier, ce qui induit un mal réel envers chacun mais inévitable au vu de l'ensemble sur lequel se porte l'attention de Dieu, en vu de sa Gloire manifestée par la simplicité des lois de l'univers pour Malebranche, de la meilleur création possible pour Leibniz, la théologie de Piny n'a pas besoin de chercher des excuses car ce qui est un mal du point de vue de la nature humaine actuelle et de ses désirs est un bien pour l'âme qui se configure à la volonté de Dieu et s'ouvre ainsi à l'amour.

Pour le dire autrement, pour Piny le monde n'est rien d'autre que la Providence. On assiste donc chez Piny à une inversion par rapport à un christianisme que l'on pourrait qualifier de « fuite du monde ». On voit ici la convergence entre Piny et Abe. Le monisme strict d'Abe vient à la rencontre de la façon dont Piny met en correspondance l'appréciation de ce qu'est le monde par les hommes et l'intention de Dieu. De la même manière que l'Eveil est assentiment à ce qui est, au contraire de chercher refuge dans un ailleurs, le pur amour est dans une recherche de l'assentiment au projet de Dieu. Que celui-ci se manifeste en tant que peine ne peut l'en détourner. Non pas que la nature humaine actuelle ne désirerait pas fuir face à cette Providence, mais elle est appelée à rester par volonté et raison, car Dieu met dans la situation de vivre le pur amour qui est une attitude sacrificielle. Alexandre Piny écrit ainsi à une religieuse :

O quel bonheur pour vous d'être et de pouvoir être une victime d'une aussi bonne odeur que la victime d'amour de sa très sainte volonté : *Odor suavissimus victima Domini*, mais aussi souvenez-vous, et ne vous y flattez pas, qu'on ne peut être ainsi victime d'amour qu'en consentant amoureusement à toutes les destructions qu'il plaira à la divine volonté faire en vous et de vous, par les croix qu'elle vous enverra, et ainsi plus bénir et louer Dieu pour toutes les croix dont lui plaira nous favoriser et nous faire part pour être ainsi des victimes d'amour de sa divine volonté³⁸⁴.

³⁸⁴ A. PINY, *Lettres spirituelles 1683-1686*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 405.

Le pur amour n'est pas une ascèse

Le pur amour n'est donc pas une ascèse mais réponse de l'âme à une peine reçue. Ce qui remet en question ce que l'on entend lorsque l'on dit que le pur amour consiste à « vouloir » aimer. Ce que l'on veut dans le pur amour ne se traduit pas nécessairement en termes d'agir. Il s'agit d'une volonté qui s'en tient à la façon dont l'âme entend se disposer en fonction de l'adversité. Si le désir appelle effectivement l'agir, se porter vers l'objet du désir, vouloir dans le pur amour est vouloir ce qui nous advient et non se porter au devant de l'insatisfaction. Ce n'est pas une ascèse.

Mon cher lecteur, je ne trouve rien, en fait de pénitence, de plus rude... que ce qu'il y a à essayer, quand on est résolu à vivre abandonné à la volonté de Dieu, d'accepter à l'aveugle... tout ce qu'il fait ; et quoique, parmi les anciens pénitents, il y en ait eu qui aient passé les nuits entières tout debout, et se faisant des reproches pour ne pas s'accorder le moindre repos ; quoiqu'on en ait vu avec les yeux continuellement élevés au ciel et, par leurs soupirs et leurs larmes, demandant sans relâche à Dieu sa miséricorde ; quoiqu'il y en ait eu d'autres qui, revêtus de sacs et de cilices, cachaient leurs visages entre leurs genoux, et battaient la terre de leur front avec une amertume de cœur qu'on ne peut exprimer ; d'autres qui pleuraient sur eux-mêmes, comme on fait aux funérailles d'un mort..., je dis pourtant, et ne cesserai de dire qu'il n'est rien de si dur... que la pénitence que Dieu fait faire aux âmes, qui sont dans cette voie à laisser faire à Dieu. Car il est vrai que, quelque rude qu'ait été la pénitence de tous ces anciens pénitents et *de ceux et de celles qui tâchent de les imiter dans ces derniers siècles*, il est pourtant vrai que, puisque c'étaient des mortifications qu'eux-mêmes se procuraient, qu'ils inventaient... et auxquelles ils voulaient bien se condamner, étant ainsi et juges et patients tout ensemble, ils souffraient à la vérité et ils souffraient beaucoup, mais ils enduraient ce qu'ils voulaient endurer. Il n'en est pas de même de la pénitence que Dieu fait faire (aux disciples du pur amour)... Il leur fait souffrir, non ce que leur volonté voudrait, mais... tout ce que leur volonté ne veut pas³⁸⁵.

Ce texte méritait d'être cité en dépit de sa longueur. Après avoir réaffirmé que la pénitence la plus rude est d'accepter « à l'aveugle » ce que Dieu fait, c'est-à-dire sans vision et donc sans contrôle, dans la dépossession de la capacité à réagir, Piny dresse un florilège de pratiques ascétiques qui consistent, au contraire, à être « juges et patients », c'est-à-dire à vouloir et faire quand la vraie pénitence est de souffrir ce que la « volonté ne veut pas ». Le paradoxe apparent de cette volonté qui ne veut pas se résout au vu de l'explication précédente, il faut comprendre « ce que le moi ne désire pas (spontanément, naturellement) ». Il s'agit de vouloir ce qu'on ne désire pas. Le vouloir ajoutant au désir la logique du pur amour comme contre-feu au désir.

³⁸⁵ A. PINY, *Le plus parfait*, p. 192, 195, in HR, p. 379-380.

De l'anti-eudémonisme au désespoir

Henri Bremond, lorsqu'il en vient à parler des dirigées du père Piny, souligne chez elles l'inclination au pur amour dont elles font montre. « Et cela, notez-le bien, au moment même où triomphe, et non pas seulement chez les jansénistes, le *panhédonisme* spirituel que nous savons : doctrine qui n'admet pas de prière que n'accompagne quelque 'délectation'. Chétives métaphysiciennes, qui en savent plus long que Nicole et que Bossuet lui-même sur la psychologie, naturelle et surnaturelle, de l'amour.³⁸⁶ » Si le pur amour n'est pas un ascétisme, il en est en fait le contraire, l'ascétisme n'étant qu'un autre mode de l'exaltation du moi, il est bien un anti-eudémonisme car il n'attend pas de Dieu le bonheur. Ou même mieux, devrait-on dire, il attend très positivement de Dieu la croix et l'angoisse :

Qui pourrait développer ces ténèbres affreuses, par où Dieu conduit l'âme, pour la tenir dans ces incertitudes gênantes et, par ces incertitudes, la crucifier intérieurement, mais continuellement... Au lieu de toutes... ces lumières qu'on avait autrefois sur la bonté et sur la miséricorde de Dieu, sur la beauté de la vertu et sur les vérités du salut..., ne se trouve-t-elle pas... dans un gouffre de ténèbres et de noirceur, pour ainsi parler, si épouvantable et si horrible que l'on peut dire que cet abîme tient quelque chose de ce gouffre affreux et de ce chaos ténébreux de l'enfer, l'âme y étant quelque fois plongée en un moment sans savoir comment mais si profondément qu'elle ne sait où elle en est ; et toutes les avenues aux pensées tant soit peu lumineuses sur les perfections et les amabilités de Dieu, qui pourraient donner lieu de confiance et d'assurance à l'âme, étant bien tellement fermées qu'il semble à la pauvre âme qu'elle entr'ouvrirait plutôt une montagne qu'elle n'ouvrirait son esprit à l'une de ses bonnes pensées qui la consolait et la soutenaient autrefois³⁸⁷.

Piny avance ici loin dans ce crucifiement de l'âme qui voit s'ouvrir un « abîme » là où d'autres se complairaient dans la « beauté de la vertu » ou les « vérités du salut ». Non seulement c'est la perspective du salut qui est bouchée, perspective classique du pur amour qui ne veut rechercher son bénéfice en rien, pas même le salut, mais, et de façon logique, le regard sur Dieu est changé. Les pensées « lumineuses sur les perfections et les amabilités de Dieu » sont désormais hors de mise. Ce qui est cohérent avec les présupposés du pur amour, et qui invite à nouveau à se confronter au paradoxe d'un amour pour Dieu qui a pour conséquence, en quelque sorte, la désespérance en Dieu. Comment Piny se confronte-t-il à cette conclusion qui ne peut lui échapper ?

³⁸⁶ HR, p. 422.

³⁸⁷ A. PINY, *La Clef du pur amour*, p. 175, 177, in HR, p. 390.

Pourquoi et comment un Dieu de bonté, et un Dieu père, mais un Dieu de toute consolation... traiterait-il de cette sorte presque toutes les âmes qui veulent le servir dans cet esprit du pur amour..., s'il ne savait que ces souffrances, bien loin de (les) tirer de l'union à sa volonté, (les) y affermiront au contraire, et épureront encore plus (leur) amour, en (leur) servant d'occasion pour aimer Dieu à (leurs) dépens³⁸⁸ ?

Piny voit effectivement la contradiction mais il la balaye d'un revers, le vrai bien que Dieu peut faire aux hommes n'est pas ce qu'ils considèrent eux comme bien ou consolation mais ce qui est vécu par les hommes comme souffrance. C'est en les traitant ainsi qu'ils peuvent avoir la possibilité de vivre le pur amour qui est l'unique bien. La Providence prend donc logiquement la forme de ce qui fait périr :

la devise du pur amour : *Moriar, modo regnet*. Oui, Seigneur, à la bonne heure que je périsse, et périsse pour tout jamais, si tel est votre bon plaisir, pourvu que mon Dieu règne et que je sois le sujet de sa joie et de son bon plaisir. Non, Seigneur, point de paradis de délices, si telle est votre volonté que nous en soyons exclus, et point d'autre paradis que celui que le pur amour fait goûter par avance, je veux dire l'assurance amoureuse et le souvenir amoureux que toujours, ô grand Dieu, vous serez ce que vous êtes et que toujours vous vous contenterez en ce que nous serons³⁸⁹.

Avec Alexandre Piny nous sommes arrivés au bout du chemin auquel conduit le pur amour. Peut-on toujours comprendre que la logique de la doctrine de la vacuité chez Masao Abe soit identique à la logique qui sous-tend le pur amour ? Peut-on faire endosser à la pensée d'Abe ces notions d' « anti-eudémonisme » et de « désespoir » ? Abe cite cette parole du Bouddha :

A ceux qui désirent la préservation d'eux-mêmes après la mort, la notion bouddhiste de non-soi peut sembler non-seulement étrange mais inquiétante. Cela était vrai même pour les indiens qui vivaient au temps du Bouddha. Un bhikkhu demanda un jour au Bouddha : 'Maître, ne pas trouver quelque chose de permanent à l'intérieur de soi peut-il être cause de tourment ?' N'ignorant pas une telle peur, le Bouddha répondit : 'Oui, bhikkhu, cela se peut.'³⁹⁰

En ce qui concerne cette notion de désespoir, contrairement ici aux paroles du Bouddha, on doit rappeler que la pensée d'Abe ne laisse aucune ouverture à l'affectivité. Strictement parlant, on ne peut pas dire qu'il soit question d'anti-eudémonisme chez Abe. Il cite pourtant sans s'en distancer cette parole du Bouddha. Doit-on évacuer de la

³⁸⁸ A. PINY, *La Clef du pur amour*, p. 229, 227, in HR, p. 391.

³⁸⁹ A. PINY, *La Clef du pur amour*, p. 219-220, in HR, p. 397.

³⁹⁰ « To those who desire self-preservation after death, the Buddhist notion of no-self may sound not only strange but frightening. This was true even for the ancient Indians who lived in the time of the Buddha. A bhikkhu once asked the Buddha : 'Sir, is there a case where one is tormented when something permanent within oneself is not found ?' Not unaware of such fear, the Buddha answered, 'Yes, bhikkhu, there is.' : M. ABE, « The Self in Jung and Zen », ZC, p. 150.

même façon la notion de « désespoir » ? Peut-être pas si on la prend dans un sens non-affectif. Le « désespoir » ne désigne alors que le fait de saisir intellectuellement sa propre impermanence. On notera que ce qui diffère entre la réflexion du moine et le spirituel du pur amour n'est pas le fait du désespoir mais la nature de l'impermanence, motif du désespoir. Le spirituel du pur amour regarde le fait qu'il doive disparaître tandis que le moine s'inquiète qu'il n'a jamais eu l'être, il ne trouve rien de permanent à l'intérieur de lui-même.

Si l'on comprend clairement que la notion bouddhiste de non-soi est essentiellement connectée avec sa doctrine de l'origine en dépendance et de *sūnyatā* ou Vacuité, écrit Abe, on peut aussi naturellement comprendre que la notion bouddhiste de non-soi ne signifie pas le simple manque ou l'absence de soi, comme un annihilationniste pourrait suggérer, mais constitue plutôt un point de vue qui est au-delà à la fois de la perspective éternaliste du soi et de la perspective nihiliste du non-soi.³⁹¹

Ce que je comprends d'un tel propos est que pour un homme vivant on ne peut parler de non-soi, ce serait absurde, il y a bien quelqu'un qui respire et parle, il y a existence d'un soi empirique, mais comme Abe rejette par ailleurs « la perspective éternaliste du soi », ce soi empirique va disparaître. S'il n'y a pas de moi qui s'inscrive dans la durée, le moi qui examine sa situation dans l'instant en vient nécessairement à prévoir qu'il ne sera plus. Vouloir atténuer ce raisonnement en introduisant la notion de « changement » est illusoire. Dans le changement il y a conjonction de permanence et de disparition mais la plus petite disparition ruine l'identité d'un moi qui changerait.

En dépit de déclarations du type de celle reprise ci-dessus pour un « au-delà » de la perspective éternaliste et de la perspective nihiliste, ce qui milite en faveur d'un renoncement à rechercher chez Abe une rupture avec le sens commun, c'est tout simplement la vie. On ne voit pas qu'Abe se soit départi du sens commun dans sa vie concrète, il a médité sur ces actes passés et s'est projeté vers l'avenir en disant « je », comme tout un chacun. Par ailleurs, il faut le redire, je ne vois pas comment la doctrine de la vacuité, dont on a longuement suivi l'exposé qu'en a fait Abe, puisse s'ouvrir à cet « au-delà » pour ce qui est du moi empirique. En conséquence, on ne peut éloigner Abe de la perspective des spirituels du pur amour qui ne font que développer une

³⁹¹ « If one clearly understands that the Buddhist notion of no-self is essentially connected with its doctrine of dependent origination and *sūnyatā* or Emptiness, one may also naturally understand that the Buddhist notion of no-self does not signify the mere lack or absence of self, as an annihilationist may suggest, but rather constitutes a standpoint which is beyond both the eternalist view of self and the nihilistic view of no-self. » : M. ABE, « The Self in Jung and Zen », ZC, p. 151.

philosophie du sens commun quant à un hypothétique non-égoïsme qui ne peut être pensable que sur fond de désespoir.

L'abandon du salut par Alexandre Piny est pour le moins étonnant pour un auteur chrétien. Il constitue *in fine* tout le paradoxe de la spiritualité du pur amour en tant que littérature chrétienne : « Oui, Seigneur, à la bonne heure que je périsse, et périsse pour tout jamais ». C'est là l'appel ultime de l'âme assoiffée d'une telle qualité d'amour.

Jusqu'à ce jour, Seigneur, mon amour avait été mélangé ; j'avais à la vérité banni l'amour-propre de tout ce qui n'est pas moi, mais il s'était malheureusement renfermé dans l'amour de moi-même et de mon salut, et lorsque je pensais avoir tout quitté pour l'amour de vous, j'étais encore propriétaire de moi-même³⁹².

Le lecteur, à ce stade, ayant bien compris que le pur amour conduit à l'abandon du salut doit se demander comment la publication et la diffusion d'une telle spiritualité par Alexandre Piny a pu se faire librement au XVII^e siècle. La réponse peut être double. D'une part, la logique du pur amour n'est pas en solution pure chez Piny car on y trouve affirmé de façon parallèle le dogme de l'immortalité de l'âme, d'une façon qui relativise et qui cantonne le pur amour à la vie terrestre. Piny peut ainsi écrire : « quiconque perdra son âme en ce monde, c'est-à-dire qui l'abandonnera par amour à la divine volonté..., la sauvera pour l'éternité.³⁹³ » Sur ce point, on ne peut qu'être fondé à juger d'une incohérence. D'autre part, on peut être interpellé par le fait que Piny arrête de publier à partir de 1685, et c'est assez mystérieux. Il est dans la force de l'âge et n'aurait aucune raison apparente de se taire sinon qu'il a peut-être pressenti que le pur amour allait être fondamentalement questionné et qu'il valait mieux désormais rester silencieux. Fénelon n'ayant pas eu cette sagesse, entraîné dans une polémique qu'il entretenait avec Bossuet notamment, un coup d'arrêt s'ensuivit dans la condamnation du pur amour par le bref *Cum Alias* du pape Innocent XII en 1699.

³⁹² A. PINY, *La Clef du pur amour*, p. 192-194, in HR, p. 397.

³⁹³ A. PINY, *La Clef du pur amour*, p. 116-117, in HR, p. 395.

En souriant déclarer la guerre à la joie

Comme Piny admet l'immortalité de l'âme, sa pensée est-elle ultimement sous le signe de l'incohérence ou ce dernier aspect, tout aussi présent dans ses textes, vient-il comme un masque ? Il n'est pas ici question de conclure. On ne peut que relever la contradiction. Piny était peut-être tout simplement écartelé entre le dogme et l'appel qu'il ressentait à aller au bout de la radicalité de l'amour.

On voudrait maintenant toucher à l'état psychique et à la disposition de celui qui vivrait du pur amour. Le paradoxe est aussi au rendez-vous, et peut-être révèle-t-il une part de ce que l'on pourrait appeler l'ironie pinyenne. Henri Bremond l'a résumé par cette formule : « C'est en souriant qu'il déclare la guerre à la joie.³⁹⁴ » Bremond s'intéresse ici à un personnage auquel Alexandre Piny devait peut-être son initiation au pur amour :

Une personne que je connais, mais personne également expérimentée et éclairée dans les voies intérieures du pur amour et de la croix. Quand on lui demandait ce que c'était que d'être la joie de Dieu en ce monde, et comment et par quel moyen on pourrait parvenir à ce divin état ; c'est répondu ce directeur expérimenté, c'est être sans joie, vivre sans joie, et mourir sans joie. Car c'est alors que Dieu goûte et savoure l'âme, ainsi qu'un pain selon son goût, ne trouvant rien dans l'âme où elle se contente, ni par conséquent où il ne puisse se contenter. C'est alors que l'âme est à Dieu, comme on dit, un *pain cuit*, où il n'y a plus rien à cuire et à consumer, puisqu'il n'y a joie aucune à purifier³⁹⁵.

Le bout du chemin de la radicalité de l'amour c'est d'être sans consolation, sans joie. C'est-à-dire de voir en soi détruits toute volonté personnelle et tout désir qui fait que l'on se porte vers tel ou tel agir, ou que l'on porte son esprit vers tel ou tel objet de pensée, car le moteur du désir est la joie que l'on obtient en trouvant ce l'on recherche. Il s'agit donc d'être un « pain cuit », inerte en termes de volition. Le paradoxe apparent de cet état est que Piny insiste pour dire qu'on le veut. Il faut comprendre par là que les conditions du pur amour étant déterminées par un raisonnement, c'est cette part de raison de tout acte volontaire qui, dans le contexte du pur amour, s'impose à la volition et l'annihile. L'état psychique correspondant au pur amour serait ainsi la volonté en tant que la part de raison qui la détermine la neutralise. Au fond, le pur amour est la contradiction de tout désir et de toute volonté en tant qu'ils seraient laissés libre de s'exprimer. Il est donc vécu comme insatisfaction.

³⁹⁴ HR, p. 418.

³⁹⁵ A. PINY, *La Clef du pur amour*, p. 211-214, in HR, p. 418.

[Cette personne (le directeur spirituel)] demanda donc un jour à Dieu quel de tous les états de la vie spirituelle... lui était le plus agréable ; et elle entendit intérieurement cette réponse que c'était particulièrement l'état de ces âmes qui sont dans une insatisfaction continuelle ; qui portent un fond d'angoisse et d'amertume dans le cœur ; à qui le ciel est un ciel de bronze, la terre une terre d'épines... ; qui ne savent, du moins par expérience, ce que c'est que de faire une communion avec recueillement et avec joie, ni goûter Dieu dans une oraison, ni savourer une lecture. En un mot, qui sont sans joie, qui vivent sans joie, et qui, pour comble de joie pour Dieu et d'amertume pour elles, meurent sans joie³⁹⁶.

L'immédiat commentaire d'Henri Bremond est pour dire : « Rien n'y manque, pas même la pointe d'exagération doucement goguenarde, le plaisir d'étonner les lents à comprendre et les prompts à s'indigner, en donnant un air de paradoxe aux vérités les plus simples. » Avec humour, Bremond attribue cette attitude au fait que Piny est provençal. « Provençalité » qui est non seulement l'apanage de son directeur, mais aussi celui d'Alexandre Piny, ce qui mène à penser que Piny en rajouterait encore : « il se promet bien d'ajouter quelque jour, quand il prêchera ou écrira, à l'horreur apparente de cette consigne.³⁹⁷ »

Tout à l'heure, on s'est demandé si les affirmations quant à l'immortalité de l'âme chez Piny étaient un masque cachant son incroyance. On ne peut cette fois, avec Henri Bremond, qui est d'ailleurs lui-même provençal, se demander si à l'inverse les développements jusqu'à leur extrême limite de la logique du pur amour par Piny n'appartiennent pas au registre de l'exagération, et que Piny n'y croyait pas en termes dogmatique mais les regardait seulement en termes performatifs dans le cadre d'un enseignement spirituel. La logique du pur amour n'aurait eut, pour Alexandre Piny, comme cadre spirituel que celui, strictement délimité théologiquement, de questionnement de l'égoïsme inhérent à l'homme déchu. En ce qui concerne l'homme relevé par la grâce de Dieu en ce monde et dans l'autre, celui-ci ne peut plus désormais regarder le bien qu'est cette grâce par le prisme de l'amour naturel. La logique du pur amour étant liée à la mentalité de l'homme égoïste ne peut s'appliquer aux biens surnaturels qui sont d'un autre ordre. Tel fut le fond de l'argumentation de Bossuet face à Fénelon.

Faut-il comprendre que l'on est en présence d'une simple « hypothèse par l'absurde » ou faut-il croire au caractère radical du sacrifice du salut chez ces auteurs ? Je crois qu'il faut répondre affirmativement à l'une et à l'autre des deux alternatives et

³⁹⁶ A. PINY, *La Clef du pur amour*, p. 211-214, in HR, p. 419.

³⁹⁷ HR, p. 419.

que le pur amour, tel qu'il a été vécu par ces auteurs, est bien investi par le paradoxe. Si on lit le passage suivant de Fénelon dans une lettre à François Lamy, on assiste à un long plaidoyer tendant à montrer que la fameuse « supposition impossible » s'avère pour lui non-seulement pas « impossible » mais fort probable, non-pas tant d'une remise en cause des promesses de Dieu, bien qu'elles soient ici restreintes à un nombre d'élus fort peu nombreux, mais du constat de sa propre fragilité. Et ce qui est contradictoire, paradoxal, c'est que Fénelon termine en confessant qu'il demande ce salut qu'il s'est si longuement persuadé d'être impossible et jusqu'à ne pas le vouloir :

Pour moi dans cette incertitude je ne puis trouver aucun repos que dans l'amour de préférence de Dieu à moi. Je sais que le nombre des non-prédestinés est incomparablement plus grand que celui des prédestinés. Ainsi, toutes les fois que je m'arrêteraï aux vraisemblances humaines, surtout en rappelant le souvenir de mes infidélités, il y aurait à parier cent contre un que je me trouverai point du très petit nombre des prédestinés. L'incertitude doit suffire pour causer le plus intolérable tourment quand il s'agit d'une décision telle que celle du salut. On peut en juger par les inquiétudes mortelles d'un homme qui tirerait au billet pour être pendu, avec une apparence cent fois plus grande de l'être que de ne l'être pas. Dans cette terrible incertitude pour le salut éternel, qui est-ce qui peut calmer mon cœur ? Sera-ce la certitude de la volonté sincère de Dieu pour me sauver ? Eh ! ne vois-je pas que la multitude innombrable périt nonobstant cette sincère volonté ? Quoi donc ? Sera-ce la prédestination ? Il y a à parier cent contre un que je ne suis pas compris. Sur quoi me rassurerai-je ? Ou bien serai-je tranquille et content à la veille d'une décision non seulement si incertaine, mais encore si vraisemblablement malheureuse pour mon éternité ? Encore une fois, sur quoi est-ce que je fonde le repos de mon cœur ? Si c'est sur mon salut, c'est sur le sable mouvant, non par l'incertitude des promesses, mais par l'incertitude qui vient de ma propre fragilité. Puis-je apaiser mon cœur, puis-je respirer ? Puis-je vivre, si je ne m'appuie que sur une espérance si incertaine de ma part, quoique très certaine de la part de Dieu ? Sera-ce l'incertitude qui nourrira mon cœur ? Eh ! C'est elle qui le rongerait. De quoi donc puis-je vivre comme suspendu par un cheveu au-dessus de l'abîme de l'enfer ? Je puis m'étourdir, m'enivrer, me mettre dans une espèce de délice et goûter une joie de frénétique dans cette horrible situation, mais je ne puis être mis dans une véritable paix que par un amour de préférence de Dieu à moi qui soit indépendant de mon incertitude. Si je n'aimais Dieu que pour mon salut, ce salut si incertain ne pourrait me mettre en paix. Plus je le voudrais, plus je serais troublé par son incertitude. Ma paix ne viendra donc que d'un amour qui m'attache à Dieu indépendamment même de la récompense, quoique je la désire et la demande en tout état, selon la volonté très expresse de Dieu.³⁹⁸ »

Comment cet amour peut-il être indépendant de la récompense si dans le même temps on la désire ? Telle est la question que l'on voudrait poser à Fénelon. On constate ici la limite de l'extension de la logique du pur amour pour une conscience chrétienne.

³⁹⁸ J. ORCIBAL, *Correspondance de Fénelon*, t. XIV, Genève, Droz, 1992, p. 114-115, in M. TERESTCHENKO, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Paris, Seuil, 2000, p. 371-372.

Cette logique devrait aller jusqu'au sacrifice du salut, ce qui est au bout du compte impossible au chrétien.

Si Bremond peut déceler chez Piny un certain « plaisir d'étonner les lents à comprendre et les prompts à s'indigner, en donnant un air de paradoxe aux vérités les plus simples », on peut peut-être se demander si Abe, à l'inverse, n'emprunterait pas certaines voies de la tranquillisation dans certains tours d'allure mystique et d'autres mâtinés de paradoxes et d'opacité afin de ne pas amener son lecteur à s'indigner quand le fond de sa doctrine comprise en sa simplicité, qu'il sait par ailleurs expliciter limpiquement, amènerait justement un lecteur élevé dans une conception substantialiste du réel « à s'indigner ».

Afin de mieux comprendre Masao Abe sur ces aspects on veut désormais s'intéresser à certains liens historiques entre le zen et la culture japonaise, notamment la connivence qu'il entretint avec l'esprit guerrier, le *bushido*.

3. DU ZEN ET DU BUSHIDO

Abe et les rapports entre le zen et la culture japonaise

Lorsque nous nous sommes intéressés à Kazoh Kitamori et à son livre *Théologie de la souffrance de Dieu*, dans lequel Kitamori en venait à définir l'essence du Dieu de la doctrine trinitaire classique comme « essence sans essence³⁹⁹ », nous avons vu qu'il n'a pas hésité à illustrer sa théologie par des situations du théâtre tragique japonais à travers la notion de *tsurara*, sentiment face à l'inévitable fatalité quant aux faits d'une existence humaine et la tristesse constitutive à cette condition. Cette intrusion profane par Kitamori, de plus tirée de la culture traditionnelle japonaise, fut questionnée par ses contemporains. D'autant plus qu'en 1946, date à laquelle le livre paraît, cette culture traditionnelle japonaise ayant fait bon ménage avec le nationalisme conquérant, il est

³⁹⁹ « essence without essence » : K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2005, p. 46.

comme jugé préférable de ne pas en faire mention d'une manière ouvertement positive.

Anri Moritomo écrit ainsi dans l'avant-propos au livre de Kitamori :

les théologiens japonais de l'après-guerre étaient extrêmement sceptiques en ce qui concerne leur héritage culturel. 'Quelque chose de bon peut-il venir de Nazareth ?' (Jean 1, 46) Cet état d'esprit parmi les chrétiens scrupuleux est certainement compréhensible dans le sillage de la deuxième guerre mondiale destructrice qui infligea des souffrances sans précédent à des millions de personnes. Rapprocher la souffrance de Dieu du théâtre traditionnel japonais *kabuki* a dû avoir des résonances blasphématoires chez ceux qui voulaient sincèrement dépasser le passé impardonnable du Japon⁴⁰⁰.

Lorsqu'on lit Abe, qui écrit lui plusieurs dizaines d'années après, dans un temps où cette culture traditionnelle japonaise connaît un engouement planétaire⁴⁰¹, on ne peut qu'en noter la quasi-absence dans ses écrits, alors même que beaucoup de ceux-ci et ses enseignements aux Etats-Unis sont à destination des occidentaux.

Il y a cependant un article dans lequel Masao Abe aborde cette question. Il est succinct et Abe reconnaît n'avoir pas tiré cette matière de sa propre expertise. « J'ai, écrit-il, lourdement emprunté aux écrits de D. T. Suzuki, en particulier *Le Zen et la culture japonaise*.⁴⁰² » La brièveté de l'article ne laisse en revanche aucune équivoque quant à l'assentiment qu'il donne aux travaux de Suzuki. Toutefois, contrairement à lui, Abe n'aborde pas l'influence supposée du zen sur les arts tels la cérémonie du thé ou la littérature comme le fait longuement Suzuki. Ils se rejoignent, en revanche, quant à un thème qui est central chez Suzuki et abordé en premier par Abe, celui des rapports entre le zen et la voie des guerriers, le *bushido*.

Le zen et le bushido

⁴⁰⁰ « postwar Japanese theologians were utterly skeptical about their own cultural heritage. 'Can anything good come out of Nazareth ?' (John 1:46) This atmosphere among conscientious Christians is certainly understandable in the wake of the all-consuming World War II that inflicted unprecedented suffering upon millions. Relating the suffering of God to a Japanese traditional *Kabuki* drama must have sounded almost blasphemous to those who sincerely wanted Japan to overcome its unforgivable past. » : in K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2005, p. 1-2.

⁴⁰¹ A titre d'illustration, le judo représente aujourd'hui en France la deuxième plus importante fédération sportive en termes de nombre de licenciés, après le football. On connaît par ailleurs la diffusion qu'ont pu avoir les arts, la littérature et le cinéma japonais. Sans parler du zen lui-même qui a une aura certaine, que ce soit dans une pratique sincère et reliée à la tradition ou plus largement dans l'emploi du mot « zen » jusqu'au risque de contresens sinon de l'absurdité totale quant à son usage.

⁴⁰² M. ABE, « Zen in Japan », *ZC*, p. 232.

La première question abordée par Masao Abe dans cet article surprendra peut-être de prime abord le lecteur non informé, il s'agit de la connivence toute particulière qu'a pu avoir le zen avec les samouraïs, les guerriers de l'époque féodale, et leur code de conduite, le *bushido*. Suzuki y voit une étrangeté de cette situation qu'il exprime en ces termes :

On peut trouver étrange que le zen ait été d'une quelconque façon affilié à l'esprit des classes militaires du Japon. Quelque soit la forme que le bouddhisme prend dans les différents pays où il s'épanouit, il est une religion de la compassion, et au cours de son histoire il n'a jamais été engagé dans des activités guerrières. Comment se fait-il, alors, que le zen ait pu activer l'esprit combatif du guerrier japonais ?⁴⁰³

Sans remettre en cause la sincérité de Suzuki, on sait cependant que la « religion de la compassion » n'a pas été sans connivence avec la violence en de nombreuses reprises dans l'histoire et en différents endroits⁴⁰⁴. Toujours est-il que lorsque le zen prit pied au Japon à partir de la fin du XII^e siècle ce fut pour être adopté par la classe des guerriers alors que cette connivence n'existait pas en ce qui concerne le zen chinois auquel s'abreuvèrent les deux principales figures de cette introduction du zen au Japon, Eisai et Dôgen. Le zen arrivait ainsi parmi d'autres écoles bouddhistes anciennement implantées au Japon. Afin de rendre compte du paysage religieux qui se constitue avec l'arrivée du zen, Suzuki donne ce dicton : « Le Tendai est pour la famille royale, le Shingon pour les nobles, le zen pour les classes de guerriers, et le Jôdô pour les masses.⁴⁰⁵ »

⁴⁰³ « It may be considered strange that Zen has in any way been affiliated with the spirit of the military classes of Japan. Whatever form Buddhism takes in the various countries where it flourishes, it is a religion of compassion, and in its varied history it has never been found engaged in warlike activities. How is it, then, that Zen has come to activate the fighting spirit of the Japanese warrior ? » : D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, Boston, Tuttle Publishing, 1988, p. 61. [ZJ]

⁴⁰⁴ On peut consulter : M.K. JERRYSON & M. JUERGENSMEYER (dir.), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010. On lira tout particulièrement le chapitre 2 sur le bouddhisme indien ancien : « Making Merit through Warfare and Torture According to the *Arya-Bodhisattva-gocara-upayavisaya-vikurvana-nirdesa Sutra* », ou encore le chapitre 3 sur le bouddhisme tibétain au XVII^e siècle : « Sacralized Warfare : The Fifth Dalai Lama and the Discourse of Religious Violence ». Les autres pays de l'Asie liés au bouddhisme sont aussi passés en revue : Sri Lanka, Thaïlande, Chine, et bien sûr le Japon, notamment l'impérialisme de l'époque Meiji durant laquelle toutes les organisations bouddhistes soutinrent la politique chauvine et agressive japonaise. On peut aussi dire, pour faire bonne mesure, que la minorité chrétienne japonaise soutint cette politique tout pareillement, et même avec un ferveur sans doute lié à son statut de minorité regroupée autour d'un culte qui était identifié comme celui de l'ennemi. En agissant ainsi, elle donnait des gages de sa fidélité à la nation alors que son christianisme pouvait la faire suspecter. Sur le sujet de la rencontre du zen et du bushido on peut aussi lire : W. L. KING, *Zen and the Way of the Sword : Arming the Samurai Psyche*, New York, Oxford University Press, 1993.

⁴⁰⁵ « The Tendai is for the royal family, the Shingon for the nobility, the Zen for the warrior classes, and the Jôdô for the masses. » : ZJ, p. 63. Il s'agit d'une simplification quasi-caricaturale, la réalité fut nettement plus nuancée, la formule témoigne cependant de l'histoire de la diffusion du bouddhisme au Japon qui toucha d'abord la cour impériale à travers certaines écoles avant de se répandre parmi le peuple avec d'autres écoles.

Afin d'expliquer l'attrait qu'a pu avoir le zen sur la classe des guerriers, Abe commence par relativiser, sinon par nier, que le zen puisse conduire à aggraver autrui. La raison pour laquelle les samouraïs adoptèrent le zen n'est pas à chercher dans une connivence avec le fait de donner la violence mais plutôt dans celle de la recevoir, ce qui est un des aléas certains de la condition militaire. Abe cite Suzuki :

Bien qu'il ne les ait jamais activement incités à l'exercice de leur profession violente, il les a passivement soutenus quand, pour une quelconque raison, ils y furent entrés. Le zen les a soutenus en deux sens, moralement et philosophiquement. Moralement, parce que le zen est une religion qui apprend à ne pas regarder en arrière dès l'instant où une action est engagée ; philosophiquement, en ce qu'il regarde la vie et la mort de façon indifférente. Cette capacité à ne pas se retourner provient ultimement de cette conviction philosophique ; mais, étant une religion de la volonté, le zen est attrayant à l'esprit du samouraï plutôt moralement que philosophiquement⁴⁰⁶.

Regarder la vie et la mort de façon indifférente est la profession de foi du pur amour. On a vu aussi qu'une telle attitude d'esprit n'était pas la résultante, par exemple, d'un dégoût face à l'existence, mais au contraire est obtenue de vive lutte par l'exercice de la volonté. La pureté de l'amour n'est que l'envers de la capacité à se nier soi-même, soit concrètement à accepter de mourir. Zen et logique du pur amour convergent ici dans cette attitude face à la mort et dans l'exercice de la volonté. Il y a, par ailleurs, convergence entre le zen et l'activité militaire qui consiste à marcher volontairement au devant d'une mort possible :

La discipline du zen est simple, directe, reposant sur soi, niant le soi ; sa tendance ascétique va bien avec l'esprit du combattant. Le combattant a toujours à focaliser son esprit sur un seul objectif : se battre, ne regardant ni en arrière ni sur le côté. Aller de l'avant afin d'écraser l'ennemi est tout ce qui lui est nécessaire. Il n'a pas, de ce fait, à s'encombrer d'autres façons, que se soit matériellement, émotionnellement ou intellectuellement. Les doutes intellectuels, s'ils sont entretenus par l'esprit du combattant, sont de grands freins à son action, tandis que les émotions et les possessions matérielles sont les plus lourds fardeaux s'il veut agir conformément à sa vocation. Un bon combattant est généralement ascétique ou stoïque, ce qui veut dire qu'il a une volonté de fer. Ceci, si besoin est, le zen peut le fournir⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ « Although it has never actively incited them to carry on their violent profession, it has passively sustained them when they have for whatever reason once entered into it. Zen has sustained them in two ways, morally and philosophically. Morally, because zen is a religion which teaches us not to look backward once the course is decided upon ; philosophically, because it treats life and death indifferently. This not turning backward ultimately comes from the philosophical conviction ; but, being a religion of the will, Zen appeals to the samurai spirit morally rather than philosophically. » : M. ABE, « Zen in Japan », ZC, p. 233 ; D.T. SUZUKI, ZJ, p. 61.

⁴⁰⁷ « Zen discipline is simple, direct, self-reliant, self-denying ; its ascetic tendency goes well with the fighting spirit. The fighter is to be always single-minded with one object in view : to fight, looking neither backward nor sidewise. To go straight forward in order to crush the enemy is all that is necessary for him. He is therefore not to be encumbered in any possible way, be it physical, emotional, or intellectual. Intellectual doubts, if they are cherished at all in the mind of the fighter, are great obstructions to his

Il y a dans ce passage la contradiction plusieurs fois soulevée sur la négation de soi, c'est-à-dire volontairement mettre fin au moi qui veut : le zen conduit ici à la fois à être « *self-reliant* » et « *self-denying* ». La seule résolution possible de la contradiction est de comprendre que réconcilier les deux impératifs équivaut à mourir, toute autre interprétation qui penserait donner droit à une « négation de soi » et vivre est absurde. Ce qui laisse dubitatif quant à une certaine littérature spirituelle dans laquelle le thème de l' « abnégation » peut abonder mais dont la conséquence philosophique ultime n'est jamais atteinte.

Abe et Suzuki reprennent en outre le thème courant pour le zen de la supériorité de l'intuition sur l'intellect et de la dévalorisation de l'affectif. L'absence quasi-totale de renvoi à la sphère des émotions dans les écrits d'Abe prend plus de sens à la lecture de ces considérations sur le zen et le samouraï. L'idéal du combattant est d'être sans émotion, non seulement écarter la pitié qui entraverait son action mais aussi le sentiment contraire qui est la haine qui altère le jugement et témoigne de la perte de contrôle sur soi. Le combattant combat d'abord contre lui-même, contre ce qui, en lui, lui fait perdre la maîtrise de lui-même. D'où la mention de l'attachement aux possessions matérielles qui ne peuvent, en tant qu'attachement, que limiter la capacité d'action. En voulant s'affranchir de la peur de la mort, de tout sentiment, de toutes possessions qui en viennent à « posséder le possesseur », le zen et le bushido sont écoles de liberté. On peut en dire autant du pur amour. Ecoles de la plus grande liberté dans le plus complet renoncement à soi, « tant qu'il y a quelque chose à laquelle on n'a pas renoncé on ne peut être libre », semblent-t-il dire tous les deux.

Le renoncement à soi n'est-il pas la plus grande affirmation du moi ?

Comme Abe, avec Suzuki, évoque le stoïcisme, la question originelle reparâit : ce renoncement à soi n'est-il pas le plus parfait orgueil et finalement exaltation du moi ?

onward movement, while emotionalities and physical possessions are the eaviest of encumbrances if he wants to conduct himself most efficiently in his vocation. A good fighter is generally an ascetic or stoic, which means he has an iron will. This, when needed, Zen can supply. » : M. ABE, « Zen in Japan », ZC, p. 234 ; D.T. SUZUKI, ZJ, p. 62.

Peut-on renoncer à soi sans s'affirmer par la même opération. Celui qui s'affranchit de tout, de la peur de la mort, de tout sentiment et de toutes possessions, ne s'affranchit pas de celui qui s'affranchit. Il reste l'ego dans toute sa superbe, d'autant plus rayonnant d'ailleurs qu'il s'est affranchi de tellement de choses, de toutes sauf lui. Suzuki, qui invoque le stoïcisme, ne peut que voir venir à lui, côté chrétien, toute une tradition de critique de l'orgueil humain. Le frontispice des *Sentences et Maximes* de La Rochefoucauld montre un ange personnifiant l'amour de la vérité enlevant le masque de l'impassibilité à Sénèque, en révélant un visage grimaçant. De façon similaire, on peut voir en frontispice à *La Fausseté des vertus humaines* de Jacques Esprit un personnage se détournant d'un Sénèque, dont le masque d'impassibilité laisse voir la face inquiète, pour se tourner vers une figure de la vérité⁴⁰⁸. La vérité sur l'homme face à la mort ne peut être que l'aversion envers celle-ci semblent dire les moralistes, tout en invitant à s'accoutumer à cette pensée. Celui qui prétend le contraire porte un masque, la philosophie de Sénèque est mensongère et l'inquiétude humaine ne trouve de repos que dans la pensée de l'immortalité que seul Dieu peut conférer, veulent nous dire les moralistes.

Le *bushido* répond que cela est vrai pour celui qui reste au stade du discours et de la velléité. Seule la mort effective témoigne de cette pureté de cœur. C'est bien pour la même raison qu'il y a foncièrement incompatibilité entre le pur amour bien compris et l'espérance en la vie éternelle, d'où l'irrésolution de la pensée de Piny, d'où les contradictions inextricables dans lesquelles s'est enfoncé Fénelon.

Bushido veut dire la volonté déterminée de mourir. Quand vous êtes confronté à un choix, n'hésitez pas à choisir la voie de la mort. Il n'y a pas d'autre raison à cela excepté que votre esprit sera ainsi rendu plus alerte et près à l'action. Certains diront peut-être que si vous mourez sans atteindre votre objectif, c'est une mort inutile, mourir comme un chien. Mais quand vous êtes confronté à un choix, vous ne devez pas avoir pour but d'atteindre l'objectif. Nous préférons tous la vie à la mort, et nos plans et nos raisonnements tendront naturellement vers la vie. Si ensuite vous manquez votre objectif et êtes toujours vivant, vous êtes vraiment un lâche. Ceci est une considération de la première importance. Dans le cas où vous mourez sans atteindre l'objectif, il se peut que ce soit une mort de chien – le salaire de la folie, mais cela n'entache pas votre honneur. Pour le bushido l'honneur est premier. C'est pourquoi, chaque matin et chaque soir, ayez la pensée de la mort vivement présente à votre esprit. Quand votre détermination à mourir à tout moment est profondément

⁴⁰⁸ J. ESPRIT, *La Fausseté des vertus humaines*, Paris, Aubier, 1996. Les pages 6 et 7 de cette réédition portent les reproductions des deux frontispices.

établie, vous atteignez la maîtrise parfaite du bushido, votre vie sera sans tâche et vos obligations pleinement remplies⁴⁰⁹.

Il y a sans aucun doute l'orgueil le plus grand chez celui qui va au devant de la mort sachant qu'elle est définitive car il fait face victorieusement à tout ce qui, en lui, réclame de vivre, mais c'est un orgueil qui culmine avec la fin de lui-même dans la mort. On peut peut-être considérer qu'il est, dans sa perfection, un orgueil qui se dépasse et devrait être qualifié différemment. Le texte cité par Suzuki parle ici d'« honneur » et Suzuki avait considéré précédemment qu'il trouvait son sommet dans l'esprit de sacrifice⁴¹⁰. Notons la différence entre cette situation et celle, par exemple, d'un homme politique qui, à force d'arrivisme et d'élimination de concurrents par la tromperie et la violence, en vient à occuper une haute position sociale. Son orgueil l'a conduit à vouloir dominer sur les autres et à en jouir, tandis que dans la première situation il s'agit de dominer sur soi en coupant toute jouissance, excepté l'honneur, sentiment que l'on a de sa dignité morale. Tel est le sacrifice de soi, il comporte certes la volonté qui lui correspond, qui est affirmation de soi, mais pour un temps seulement avant de la voir se retourner contre le moi, car cette volonté est la plus grande des volontés qui mettra fin à toute volonté.

Il n'y a qu'une seule chose
Que le samouraï doive apprendre,
Une dernière chose –
Faire face à la mort sans fléchir⁴¹¹.

⁴⁰⁹ « Bushido means the determined will to die. When you are at the parting of the ways, do not hesitate to choose the way to death. No special reason for this except that your mind is thus made up and ready to see the business. Some may say that if you die without attaining the object, it is a useless death, dying like a dog. But when you are at the parting of the ways, you need not plan for attaining the object. We all prefer life to death, and our planning and reasoning will be naturally for life. If then you miss the object and are alive, you are really a coward. This is an important consideration. In case you die without achieving the object, it may be a dog-death – the deed of madness, but there is no reflection here on your honor. In Bushido honor comes first. Therefore, every morning and every evening, have the idea of death vividly impressed in your mind. When your determination to die at any moment is thoroughly established, you attain to perfect mastery of Bushido, your life will be faultless, and your duties will be fully discharged. » : tiré d'un traité sur le *bushido*, le *Hagakure*, in *ZJ*, p. 72-73.

⁴¹⁰ *ZJ*, p. 70.

⁴¹¹ « For the samurai to learn/ There's one thing only,/ One last thing –/ To face death unflinchingly. » : Versets attribués à un homme d'armes, Tsukahara Bokuden, in *ZJ*, p. 73.

Amour, fidélité

Si la mort effective seule témoigne de la pureté de cœur pour le *bushido*, cette considération n'appartient pas seulement au jour du combat. Elle est de mise aussi comme expression de la fidélité et il n'est pas déplacé de parler ici d'amour, sinon d'une amitié indéfectible, quand des vassaux suivent librement leur maître dans la mort. Suzuki livre un exemple parmi tant d'autres dont l'histoire du Japon féodale est remplie. Shiaku Shinsakon Nyûdo était un vassal de Hôjô Takatoki. Sur le point de se donner la mort afin de suivre son maître il appelle son fils aîné Saburozaemon pour lui dire que lui n'est en rien concerné, qu'il n'a pas été lié aussi intimement à leur maître que lui, qu'il doit vivre et devenir moine. Le fils ne l'entend pourtant pas ainsi. Il proteste que lui aussi a grandi sous la protection de leur maître et qu'il est lui-aussi indéfectiblement lié à lui. Il se donne alors la mort le premier⁴¹².

L'histoire la plus célèbre au Japon d'une expression de la fidélité par des vassaux est celle des « 47 rônins ». En 1701, un groupe de samouraïs est laissé sans chef après la condamnation de leur maître au suicide rituel par le shogun Tokugawa Tsunayoshi. Il est condamné pour avoir blessé un certain Kira, maître des cérémonies de la maison du shogun, qui l'avait insulté. Les 47 rônins décident de mener à bien le geste initié par leur maître en tuant Kira. Après avoir patiemment attendu et planifié l'attaque pendant près de deux ans ils tuent Kira et rejoignent leur maître dans la mort.

On se doit enfin d'évoquer un des épisodes finals de la Bataille du Pacifique à la fin de la Seconde Guerre Mondiale durant lequel, par fidélité à leur pays, plusieurs milliers de pilotes se jetèrent volontairement avec leurs avions sur les navires ennemis. La raison pour laquelle il n'y en eut pas plus tient simplement au fait qu'il n'y avait plus d'avions disponibles.

Lorsqu'Ivan Morris, spécialiste du Japon au *Foreign Office*, discuta avec l'écrivain Yukio Mishima de son admiration pour la culture raffinée de l'antique cour du Japon, il fut surpris d'apprendre que Mishima ne partageait pas son goût pour « le monde paisible du prince Genji » et considérait que ce qu'il y avait de plus beau dans l'histoire de son pays étaient ces morts volontaires qui témoignent de leur pureté de

⁴¹² ZJ, p. 83.

cœur, surtout les *kamikazes*⁴¹³. Morris comprit par la suite que ce sentiment de Mishima était largement partagé dans le Japon contemporain et décida d'en faire un livre dont le titre donne toute la teneur de notre propos : *La Noblesse de l'échec. Héros tragiques de l'histoire du Japon*⁴¹⁴. La pureté de cœur, pour les japonais qui la goûtent, l'amour au sens de la spiritualité du pur amour, ne peut être attestée que par la mort, combien même l'histoire personnelle de ces êtres est sous le signe de l'échec relativement à tout projet mondain à caractère utilitaire, esthéticisation du sacrifice :

Puissions-nous mourir
Comme au printemps
Les fleurs de cerisier
Pures et brillantes⁴¹⁵.

Parmi divers récits de diverses époques Morris s'attarde sur ce XVI^e siècle que l'on qualifie parfois de « siècle chrétien du Japon ». Ce siècle fut propice à l'héroïsme tragique car il fut un siècle de fer, succession de luttes féodales qui finiront dans l'unification du pays au début du siècle suivant. Morris conte l'histoire d'Amakusa Shirô, jeune chef d'insurgés chrétiens faisant face avec ses partisans aux persécutions du gouvernement central. A partir de 1577, ils avaient suivi leur seigneur dans sa conversion au christianisme. En 1638, sommés d'abjurer leur foi et acculés dans la presqu'île de Shimabara, ils firent face une dernière fois aux forces shogunales qui voulaient éradiquer toute trace de christianisme et qui les massacrèrent tous. Sur leur drapeau, au dessus de la représentation d'un calice et d'une hostie, on pouvait lire en portugais : « LOVVAD SEIA O SACTISSIM SACRAMENTO »⁴¹⁶.

⁴¹³ Voir Y. MISHIMA, *Le Japon moderne et l'éthique du samouraï*, Paris, Gallimard, 1985. Rappelons aussi que Mishima mit fin à son existence par *seppuku*, le suicide rituel par ouverture du ventre, le 25 novembre 1970. Bien que la quête et la mort de Mishima puisse en elle-même paraître donquichottesque à un japonais d'aujourd'hui, on mesure mal depuis l'Occident l'intensité du sentiment de dette que peuvent avoir les japonais pour leurs soldats tombés pour leur pays. L'hédonisme occidental contemporain (qui se dit éventuellement en termes de droits de l'homme) constitue un univers mental relativement étranger même à un japonais contemporain qui considère toujours le sacrifice de soi comme une valeur. D'où l'incompréhension de l'Occident face au phénomène du sanctuaire Yakusuni dans lequel les âmes de près de deux millions de soldats morts pour le Japon entre la restauration de Meiji et la fin de la seconde guerre mondiale sont déifiées.

⁴¹⁴ I. MORRIS, *La Noblesse de l'échec. Héros tragiques de l'histoire du Japon*, Paris, Gallimard, 1980.

⁴¹⁵ Poème attribué au pilote Kamikazé Yamaguchi, mort en 1944 à l'âge de vingt-deux ans. (in J.-J. ANTIER, *L'Aventure Kamikaze 1944-1945*, Paris, Presses de la Cité, 2005, p. 253.)

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 180.

Poèmes d'adieu à la vie

Dans le chapitre consacré au samouraï et au zen, Suzuki englobe dans cette même « attitude mentale⁴¹⁷ » cette coutume japonaise de laisser un *jiseiku*, « poème d'adieu à la vie⁴¹⁸ ». Il cite le poème d'un certain Kenshin Uesugi :

Même une vie longue et prospère n'est pas plus qu'une coupe de *sake* ;
Une vie de quarante-neuf années est passée comme un rêve ;
Je ne sais ce qu'est la vie, pas plus que la mort.
Toutes ces années – rien qu'un rêve.

Le Ciel et l'Enfer, tous deux sont laissés derrière ;
Je me dresse dans la clarté de la lune,
Libre des nuages de l'attachement⁴¹⁹.

Si l'évocation de la brièveté et du caractère onirique de la vie sont presque de l'ordre du cliché pour une poésie bouddhiste, l'évocation du dépassement à la fois du Ciel et de l'Enfer porte l'empreinte du zen. Dans une étude consacrée à cette poésie d'adieu à la vie, Yoel Hoffmann exprime ainsi : « Celui qui meurt tout en désirant la vie en ce monde ou le salut dans le prochain n'est pas éveillé. C'est pourquoi beaucoup de poèmes d'adieu à la vie expriment non seulement la résignation envers la mort, mais aussi l'indifférence envers la perspective d'un au-delà.⁴²⁰ » L'horizon surnaturel est irrémédiablement barré et Hoffmann rappelle qu'il n'est pas de bon ton de discuter explicitement de métaphysique dans l'univers du zen. Les échanges sur ce sujet, quand ils existent, prennent inmanquablement la voie de l'ironie, sinon de la farce, comme en témoigne ce bref dialogue :

Un maître demande : 'Où iras-tu après la mort ?'
Le novice répond : 'Excusez-moi une minute. Je dois aller aux toilettes.'⁴²¹

S'il n'y a ni Ciel ni Enfer, s'il n'y a aucune profondeur métaphysique à ce monde, si l'on ne peut résoudre l'inquiétude constitutive à la vie dans la mystique, si la vie n'a pas à proprement parler de sens, en conséquence la poésie d'adieu à la vie n'en a pas non plus,

⁴¹⁷ « mentale attitude » : ZJ, p. 81.

⁴¹⁸ « parting-with-life verse » : *idem*.

⁴¹⁹ « Even a life-long prosperity is but one cup of sake ;/ A life of forty-nine years is passed in a dream ;/ I know not what life is, nor death./ Year in year out – all but a dream./ Both Heaven and Hell are left behind ;/ I stand in the moonlit dawn./ Free from clouds of attachment. » : ZJ, p. 82.

⁴²⁰ « One who dies lusting for life in this world or for salvation in the next is not enlightened. This is why many death poems express not only resignation to death, but even indifference to the prospect of a world beyond. » : Y. HOFFMANN, *Japanese Death Poems*, North Clarendon, Tuttle Publishing, 1986, p. 67.

⁴²¹ « Master : Where will you go after death ? Monk : Excuse me for a minute. I have to go to the toilet. » : *ibid.*, p. 73.

ce qui conduisit Toko (1710-1795) à porter l'ironie jusqu'au cœur même de son poème d'adieu à la vie :

Les poèmes d'adieu à la vie
sont de simples illusions –
la mort est la mort⁴²².

Encore plus que ceux des moines, les poèmes laissés par les samourais reflètent le caractère éphémère du monde. Ils utilisent des images identiques à celles de la poésie baroque française qui suggèrent qu'il n'y a rien de fixe : la pluie, la rosée, l'eau qui s'écoule, la brume, les nuages, la clarté indécise de la lune. Il faut noter qu'on ne peut généralement pas dire si leurs auteurs étaient adeptes du zen ou d'une autre école, ils manifestent en tout cas une sensibilité qui doit au bouddhisme :

Sans nuage
mon esprit disparaît avant la lune
en éclairant ce monde d'illusion
puis s'en va⁴²³.

Est-ce moi
qui tombe comme une goutte de pluie
qui s'évanouit comme la rosée ?
Est-ce aussi ce qui s'est passé à Naniwa,
rêve au-delà du rêve.⁴²⁴

Le futur a été enterré au loin
mon nom coule avec
l'eau sur la mousse de la grotte⁴²⁵

Je suis comme un invité
que pourrais-je regretter ?
Le temps est venu où
en dehors de la tempête
tombent aussi les fleurs.⁴²⁶

Les fleurs et les feuilles d'automne
Passent au fil des mois et des ans.
L'homme aussi, futile,
Arrive soudain au bout du chemin.⁴²⁷

⁴²² « Death poems/ are mere delusion –/ death is death. » : *ibid.*, p. 78.

⁴²³ Poème par Masamune Date (mort en 1638 à 69 ans), in B. PETIT & K. YOKOYAMA, *L'Adieu du samourai*, Paris, Editions Alternatives, 2003, p. 66.

⁴²⁴ Poème par l'unificateur du pays à la fin du XVI^e siècle, Hideyoshi Toyotomi (mort en 1598 à 63 ans), *Ibid.*, p. 68.

⁴²⁵ Poème par Jôun Takashi (mort en 1586 à 38 ans), il se tua alors qu'il était encerclé par l'ennemi, *Ibid.*, p. 22.

⁴²⁶ Poème par Yoshinaga Oûchi (mort en 1557), il dut se tuer lui-aussi, *Ibid.*, p. 28.

⁴²⁷ Poème par Yoshihiro Shimazu (mort en 1627 à l'âge de 72 ans), *Ibid.*, p. 48.

Ecrits pour beaucoup par des hommes qui allaient se tuer suite à un combat perdu, ces poèmes et la nécessité d'affronter une mort violente n'étaient pas l'apanage des seuls hommes. Le poème suivant est par une femme de samouraï convertie au christianisme et baptisée sous le nom de Gracia. Lorsque son château fut assiégé et sur le point d'être pris, le code du *bushido* s'imposant à une femme de samouraï tout pareillement qu'à un homme, Gracia Hosogawa se devait de se tuer, ce que ses convictions chrétiennes lui interdisaient, elle demanda à un soldat de l'exécuter. En cette année 1600 elle avait trente sept ans :

Même en connaissant bien l'instant
Où il faudra tomber,
Au milieu de ce monde
Une fleur reste une fleur
Un homme reste un homme⁴²⁸.

Le combat intérieur

Une atmosphère tout à la fois mélancolique et héroïque émane de ces poèmes, leurs auteurs transcrivent leur expérience d'un monde tourmenté et cruel. La chair rechigne à se voir déchirer et recule, la grandeur de la chute se fonde sur ce socle anthropologique, l'homme désire ne pas mourir. A la façon dont il va envisager cette situation en ne la fuyant pas sera reconnue sa pureté de cœur. La fuite en la matière, quelle qu'elle soit, mystique ou religieuse, est fuite du réel. Ne pas fuir c'est accepter le moment où il faudra tomber, c'est accepter aussi que la chair ne le voudra pas. Quelque soit le type de mort auquel il sera confronté, le dernier combat du samouraï consiste à être aux prises avec lui-même. Et c'est là, il me semble, le seul point où conduit l'anthropologie d'Abe ancrée dans la doctrine de la vacuité. On ne peut pas croire que sa compréhension de l'Eveil puisse être une sorte d'oubli de la peur face à la mort. Elle ne peut qu'être peur acceptée. Je ne crois pas que de la philosophie de la vacuité, réaffirmée sans cesse par Abe, puisse suinter un baume qui fasse que la peur ne soit plus peur, ou que l'angoisse ne soit plus. L'Eveil ne peut qu'être l'éveil à ce qui est, c'est-à-dire à *tout* ce qui est. Aussi, à la lumière de ces quelques considérations sur le *bushido*, dans le prolongement de l'article « Le Zen et le Japon » d'Abe, je crois qu'il faut, une

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 74.

fois de plus, ne pas s'en tenir à la lettre des passages où il parle de l'Eveil en termes de mystique, par exemple lorsqu'il dit que « le vrai Moi est au-delà la dichotomie sujet-objet.⁴²⁹ » Il est vrai que pour s'y retrouver, il aurait été heureux qu'Abe ait envisagé des exemples concrets d'hommes en situation. Comme l'a noté Christopher Ives, Abe en reste toujours à un « haut niveau d'abstraction » dans l'élaboration de sa conception du bouddhisme⁴³⁰, ce qui ne favorise pas la dissipation des ambiguïtés.

Un moine japonais du XIII^e siècle confessait : « Cette vie qui devrait m'être indifférente, j'y suis quand même attaché : le gouffre où jeter mon corps n'est pas creusé dans ma poitrine.⁴³¹ » Cet objectif de l'indifférence est ce qu'on voit pointer derrière l'interprétation mystique de certains textes d'Abe, mais si l'on se place depuis le point de vue de la philosophie de la vacuité le moine exprime parfaitement la vérité sur la « psychologie de l'Eveil » : il y a en l'homme le désir de vivre et y renoncer est impossible. Aussi l'Eveil, de ce point de vue, ne consiste pas en cette « indifférence » mais dans un acte de volonté qui consiste à ne pas fuir, à ne pas rechercher des arrières mondes, à accepter ce qui est, qui est nécessairement pénible, car tel est le réel. Et cela est sans doute le test auquel on peut soumettre tout jugement sur le réel, si on le trouve globalement plaisant c'est que l'on s'illusionne. Rechercher la vérité, vouloir l'adéquation de la réalité et de la pensée, selon la célèbre formule, est donc vouloir le déplaisant.

Cette question de l' « indifférence » est aussi de première importance pour l'évaluation du pur amour, qui sur ce point est un équivalent de l'Eveil. Par exemple, Jeanne-Lydie Goré a voulu voir que cette notion d' « indifférence » est la clef de lecture de la pensée religieuse de Fénelon⁴³². Cette question de l' « indifférence » résonne, par ailleurs, dans tout le débat concernant le « quiétisme ». On a vu, notamment avec le texte de saint Jean de la Croix que, si le pur amour mettait dans une position théorique d'indifférence envers la consolation et la peine, prétendre aimer dans la consolation est ambigu car on ne saura jamais démêler le vrai motif de l'amour, aime-t-on l'objet de l'amour ou n'aime-t-on pas plutôt la consolation, c'est-à-dire son propre plaisir ? L'authentification du pur amour comme l'authentification de l'Eveil ne peut se faire que

⁴²⁹ « The true Self is beyond the subject-object dichotomy. » : M. ABE, « The Concept of Self in Zen Literature », ZC, p. 69.

⁴³⁰ C. IVES, « Masao Abe and his Dialogical Mission », ZL, p. 351.

⁴³¹ In M. PINGUET, *La Mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984, p. 119.

⁴³² J.-L. GORE, *La Notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, PUF, 1956.

dans une disposition intérieure où l'on se tourne volontairement vers ce qui nie la personne, à savoir la mort.

S'esquisse ainsi la figure du sacrifice, car pour qu'il y ait sacrifice il faut qu'il y ait quelque chose à sacrifier, à savoir son égoïsme dans la forme de l'instinct de préservation de soi. Au bout du chemin du sacrifice de l'égoïsme est le sacrifice ultime, il ne peut y avoir de demi-mesures ou de faux-semblants. D'où le lien fait par Abe-Suzuki entre le zen dont ils sont en train de parler et le *bushido*, ou pour parler clairement, la guerre. « Le sabre, écrit Suzuki, joue ainsi un double rôle : détruire tout ce qui s'oppose à la volonté de son propriétaire et sacrifier toutes les pulsions qui proviennent de l'instinct de préservation de soi.⁴³³ » Le rôle spirituel réside bien évidemment dans la seconde partie de la proposition. A cause de la première partie de la proposition le sabre restera ambigu. S'il y a un aspect spirituel dans le métier des armes en ce qu'il confronte à la mort, l'autre volet, donner la mort, ou tout du moins exercer la puissance, ne concours pas à cet aspect spirituel, il en reste pourtant l'occasion.

C'est pour cela que les plus beaux combats sont les combats perdus. L'exercice de la puissance étant rendu nul, reste le sacrifice nu et sa beauté tragique. Cette « noblesse de l'échec », selon l'expression d'Ivan Morris, n'est pas connue des seuls japonais. La mémoire occidentale en est remplie depuis Homère.

Toute cette réflexion jusqu'alors, tant du côté du pur amour que de l'assentiment donné à la vacuité et de l'attitude du *bushi* face à l'existence et à sa fin, consiste à vouloir le non-soi. Explorons encore un peu cette configuration.

⁴³³ « The sword has thus a double office to perform : to destroy anything that opposes the will of its owner and to sacrifice all the impulses that arises from the instinct of self-preservation. » : ZC, p. 89.

4. VOULOIR LE NON-SOI

Vouloir le non-soi, c'est-à-dire aimer

Fort des dernières réflexions, nous réfléchissons ici une dernière fois sur cette convergence du pur amour et de l'Eveil compris comme éveil à la vacuité. Dès lors que Masao Abe porte son attention à la personne humaine et à son psychisme, son travail en vue d'une actualisation de la doctrine de la vacuité en vient à se focaliser sur l'idée de « non-soi ».

Voici comment je résume ce que j'ai compris de la tension qui sous-tend le bouddhisme d'Abe comme voie spirituelle : (1) le non-soi est d'abord dans le bouddhisme une proposition dogmatique révélée par le Bouddha ; (2) la voie spirituelle du bouddhisme est d'aller vers l'Eveil qui consiste à réaliser ce non-soi, réalisé le premier par le Bouddha qui montre la voie ; (3) dans l'Eveil le bouddhiste en vient à faire lui-même cette réalisation du non-soi. Le bouddhiste est donc en tension entre cette réalisation du non-soi et son ignorance. Cette tension existe aussi bien avant cette réalisation qu'après. Avant l'Eveil, le bouddhiste (zen) chemine vers cette compréhension du non-soi comme un idéal, ce moment est celui de la croyance que cet idéal existe, il s'agit d'un bouddhisme de la foi. Après l'Eveil, le bouddhiste est conscient du non-soi, c'est-à-dire du caractère non-substantiel du soi, c'est-à-dire qu'ultimement tout est vide. Pour autant, ce bouddhiste éveillé continue à évoluer dans l'existence en disant « je », en s'affirmant face aux événements et en confrontant sa volonté propre à celle des autres hommes.

Avant l'Eveil il y a tension entre le moi empirique et la recherche de cet idéal, ne sachant pas ce qu'est exactement du point de vue du vécu cet idéal. Une fois éveillé cette tension prend une autre forme qui est celle de savoir qu'ultimement tout est vide, qu'il n'y pas de moi substantiel, et que pourtant cette connaissance ne change rien quant au moi empirique qui est toujours présent. Il s'agit donc, avant l'Eveil et après, toujours de vouloir le non-soi comme objet de connaissance. Avant, on le veut confusément, ne sachant pas ce que cette quête recouvre. Après, on continue à le vouloir puisque cette

réalisation est le fait du moi empirique qui connaît dans une intentionnalité, connaître est un acte volontaire.

On voit que j'écarte de ces dernières considérations les infiltrations dans les textes d'Abe des schémas du type « dépassement de la distinction sujet-objet ». Ces infiltrations sont à mon avis immiscibles à la doctrine de la vacuité issue de Nâgârjuna qui est le socle premier sur lequel Abe érige sa pensée. De toutes façons, ce supposé dépassement de la distinction sujet-objet ne rend pas compte de la vie concrète de l'éveillé qui continue à discriminer entre des objets et à vouloir.

Si le moi empirique perdure dans l'Eveil, la réalisation du non-soi n'a en conséquence pas nié ce moi empirique. La réalisation du non-soi a seulement fait émerger la vérité du soi comme non-soi à un soi qui persiste dans son être comme soi. Peut-on alors dire que l'illusion est dissipée ? Ce que j'en conclus est que l'éveil à la vérité du non-soi ne peut être considéré que comme Eveil « partiel ». Pour que l'Eveil puisse être « complet » il faudrait aussi que cette négation du soi qu'est le non-soi, que l'on recherche dans la voie bouddhique, atteigne le moi empirique au-delà de la sphère du savoir, c'est-à-dire en ce qui concerne l'agir.

La seule et véritable négation du soi est la mort, la disparition pure et simple du soi. Toute doctrine qui prétendrait se diriger vers le non-soi mais qui s'accommoderait par exemple d'une doctrine de la transmigraton⁴³⁴ ou d'une conception de type « mystique-dépassement de la distinction sujet-objet » suppose implicitement la permanence d'un sujet en dépit de prétendre le contraire.

Réaliser l'universelle vacuité est faire une moitié du chemin vers le non-soi. Celui qui réalise cela doit encore faire le reste du chemin, c'est-à-dire qu'il doit faire face à l'idée de sa disparition pure et simple et faire coïncider cette idée avec l'existence concrète. Il s'agit de mourir.

C'est pourquoi il m'a semblé pertinent pour l'étude de Masao Abe, qui s'exprime sur un rapprochement possible du bouddhisme et du christianisme, de suggérer que la spiritualité du pur amour est un lieu de rencontre privilégié, en dépit du fait qu'Abe l'ait ignoré. En effet, de la même façon qu'Abe recherche l'Eveil qui est

⁴³⁴ Transmigration de quoi au juste ? Le bouddhisme n'a jamais été en mesure de l'explicitier philosophiquement. Si ce qui transmigre est permanent on est en dehors d'une doctrine du non-soi. Si l'on considère que ce qui transmigre est changeant alors pourquoi dire « transmigraton » s'il n'y a pas d'identité entre les différents états dans la succession de ce procès appelé « transmigraton » ?

réalisation du non-soi, le spirituel du pur amour recherche ce véritable amour qui advient lui-aussi avec le non-soi. Et, comme on a pu le voir, si aimer s'accorde en théorie avec l'indifférence, pour dissiper l'ambiguïté qui consisterait à prétendre aimer et continuer à vivre, donc à se vouloir alors que l'on prétend ne vouloir que l'autre, il faut en pratique vouloir mourir. On peut citer à nouveau les vers d'Ives Bonnefoy qui en disent plus sur la question que l'accumulation de toutes les ratiocinations ayant pu voir le jour sur l' « amour » :

Ai-je su t'aimer,
Ne sachant mourir ?

Si je suis la logique de nos interrogations successives soulevées précédemment jusqu'alors, je pose la question au bouddhiste : peut-on sérieusement penser s'éveiller, toucher au non-soi en vérité et en acte, et ne pas savoir mourir ? Même si Masao Abe n'est pas allé jusqu'à exprimer clairement les conséquences existentielles auxquelles la doctrine de la vacuité aurait pu le conduire à l'image des spirituels du pur amour, on peut se demander s'il n'en avait tout de même pas conscience, même de façon voilée, dès lors qu'à la suite de Suzuki il est capable de commenter la convergence du zen et du *bushido*.

Le général de Négrier s'adressa en 1884 à ses Légionnaires en ces termes : « Vous êtes soldats pour mourir. Je vous envoie là où l'on meurt. » Suzuki ne nous cacha pas que l'être du *bushi* japonais n'était pas différent, un être pour la mort. Bien qu'instinctivement il ne la veuille pas, c'est en raison qu'il l'accepte car il faudrait être fou pour se faire soldat et ne pas vouloir aller là où l'on meurt. Il faudrait, tout pareillement, être fou pour penser aimer ou s'éveiller et ne pas vouloir aller là où l'on meurt.

Vouloir le non-soi et ses faux semblants

Dès la référence à La Rochefoucauld et aux moralistes il ne nous a pas échappé que l'égoïsme était capable de toutes sortes de métamorphoses s'il advenait à être démasqué dans l'une de ses postures afin de se rétablir dans une autre. En suivant Abe, Suzuki et les spirituels du pur amour on en est venu à formuler que le contraire de

l'égoïsme est le non-soi saisi en vérité et en acte. On considère acquis que le non-soi absolu en acte est la mort. On veut ici s'intéresser à l'homme vivant qui émet une telle vérité et chercher à s'assurer de sa probité en se demandant quelles pourraient être les dispositions psychologiques qui amèneraient à formuler une telle vérité et cependant n'être pas sincère, justement opérer une métamorphose de l'égoïsme.

On s'intéressera d'abord à ce que l'on pourrait percevoir du zen (et du pur amour) comme « masochisme ». La recherche bouddhique du non-soi et la doctrine de la vacuité elle-même, qui met face à un monde dénué de sens, portent un coup à l'ego humain qui apprécierait plutôt qu'on lui confirme son immortalité et sa place centrale dans un univers qui convergerait vers lui. Un bouddhiste qui serait le tenant de la doctrine de la vacuité pourrait être qualifié de masochiste par un observateur convaincu que le monde fait sens. Comme ce bouddhiste est missionnaire, il tend à vouloir convaincre cet observateur du non-sens qui règne en lieu et place du sens que cet observateur veut voir. Il tend donc à vouloir le démoraliser, il est cruel du point de vue de l'observateur. Agissant ainsi il apparaît non plus comme masochiste mais comme sadique. Il y a donc plus qu'un glissement mais un retournement. Le bouddhiste qui croit à la doctrine de la vacuité en ce qui le concerne est exigeant pour ne pas dire cruel avec lui-même, mais dès qu'il veut en convaincre un autre il devient cruel envers cet autre. La suspicion est, du point de vue psychologique, que la vision prétendument « masochiste » qu'entreprendrait ce bouddhiste serait en fait « sadique » en tant qu'elle ne serait qu'un outil destiné à faire mal et à démoraliser celui dont l'équilibre psychique serait assuré par une conception d'une existence qui fait sens.

La question est de savoir ce qui est premier. Si la « cruauté » envers soi-même qui apparaît comme première n'était en fait qu'un moyen d'être cruel envers l'autre alors cette perspective du non-soi est mensongère car ce qui est premier est cette volonté de faire mal, d'agression et donc d'affirmation de soi. La prétention au non-soi fait ici métamorphose. Le pire voulu pour soi est sacrifice mais dans l'instant où on le veut pour autrui ce qui était sacrifice devient vouloir la perte d'autrui. Cette réflexion que l'on mène côté bouddhiste vaut tout autant côté pur amour. Ce n'est pas pour rien si certains spirituels chrétiens qui ne demandent pas pour eux le salut prennent soin de le demander à Dieu pour autrui, conscients qu'ils sont du piège tendu par une spiritualité

du sacrifice dès lors qu'on la prescrit à autrui. D'où le paradoxe d'une telle spiritualité du sacrifice dont on pense qu'elle est pour soi un bien et qu'on ne peut prescrire à d'autres sans être fatalement cause de la souffrance de celui qui donnerait suite à la prescription, combien-même on admet que cette prescription ayant été acceptée librement cette souffrance devient à son tour un bien pour celui qui l'accepte.

Considérons maintenant la formule que connaissent bien les psychologues : « Je souffre, donc j'existe. » Jamais Abe ne dit quelque chose comme « je souffre » mais il dit « tout est vacuité » qui, pour le moi empirique désirant, est implicitement source de souffrance. En effet, rappelons-le, si tout est vacuité tout objet de désir devient nul, tout se vaut. Non pas que, spontanément et momentanément, le désir ne se porte pas sur un objet précis ; mais que réflexion faite, la vérité de l'universelle vacuité « désenchante » l'objet désiré et fasse surgir la déception. Si à la lumière de cette vérité de la vacuité le monde est décevant, dans cette déception le monde se constitue néanmoins et prend l'épaisseur du pessimisme. Strictement parlant, la doctrine de la vacuité consiste à dire « il n'y a pas de monde » mais réaliser cela est pénible au moi désirant qui métamorphose le « il n'y a pas de monde » en « il y a un monde pénible » et ainsi crée un monde. Dans ce processus d'une substantialisation pessimiste du monde qui s'exprime dans le « je souffre », le « je » se renforce et la perspective du non-soi s'éloigne.

On sait que la doctrine bouddhiste orthodoxe (on ne parle pas ici du zen) se résume dans ce que l'on appelle « les quatre nobles vérités » qui sont formées sur le modèle d'un diagnostic médical : (1) le symptôme : tout est souffrance (la naissance est une souffrance, la vieillesse est une souffrance, la maladie est une souffrance, la mort est une souffrance, être uni à ce que l'on n'aime pas est une souffrance, être séparé de ce que l'on aime est une souffrance, etc...) ; (2) premier diagnostic : on constate qu'il y a des causes à la souffrance ; (3) deuxième diagnostic : on constate qu'on peut éteindre les causes de la souffrance ; (4) la prescription du remède : suivre le chemin qui mène à la cessation de la souffrance et qui est la voie bouddhique.

Je veux attirer l'attention sur ce qui me semble être le caractère tautologique des quatre vérités à la lumière de notre précédente réflexion. En effet, la voie qui mène à la

cessation de la souffrance est conditionnée par le symptôme « tout est souffrance ». Si le symptôme avait été différent la voie n'aurait pas été la même. Inversement, ne peut-on pas se demander si le symptôme est ce qu'il est justement pour légitimer la voie bouddhique et donc l'agir ? On se demande si le désir d'agir ne serait pas ce qui est premier. On renverse ici l'ordre cause-effet du schéma original. Dans le schéma original la cause est la souffrance et l'effet la prescription de la voie bouddhique. Ne peut-on pas considérer plutôt que la cause est la voie bouddhique qui détermine le symptôme souffrance ? Ou plutôt, que la vraie cause est ailleurs, dans le moi désirant et donc désirant agir, ce qui appelle un programme d'action (la voie bouddhique) et un motif (la souffrance). On n'a donc pas la séquence « motif-action » mais la séquence « désir d'agir-motif suggéré à postériori ». Il peut donc y avoir la suspicion que ce qui se présente comme processus de libération dans la réalisation du non-soi ne soit en fait sous-tendu par l'activité du moi qui se gagne là où on prétend qu'il se perd.

Pour le dire autrement, le moi recherche un combat pour exister, car le moi n'est que dans l'action, quitte à forger de toutes pièces les motifs et les formes de ce combat. L'essentiel est qu'il y ait un motif pour être, mais ce motif, à la limite, pourrait être n'importe quoi. On met ici, de façon volontairement caricaturale, la quête religieuse (bouddhique ou autre) sur le même plan que n'importe quel autre motif que les hommes peuvent se donner pour s'occuper afin d'exister : collectionner des timbres, défendre les ours ou la parité homme-femme, conquérir l'espace ou manger bio. Selon cette grille de lecture on pourrait en définitive considérer que les quatre nobles vérités ont un caractère tautologique : on entre dans la voie bouddhique parce que l'on souffre, mais peut-être ne souffre-t-on que parce que le moi veut exister et donc être dans l'agir, c'est-à-dire que c'est une voie qui permette à l'ego d'exister que l'on désire en premier lieu et qui détermine le choix d'un motif, lui-même totalement contingent et aléatoire.

Cette réflexion ne conduit bien évidemment pas à une conclusion sans appel. Elle ne consiste qu'à filer une lecture psychologisante des quatre nobles vérités dans la seule intention d'explorer les tours d'un possible retournement de l'ego au cœur même cette doctrine du non-ego par excellence qu'est le bouddhisme.

Non-soi, vacuité, Eveil et sens commun

Les termes « non-soi » et « vacuité » sont synonymes, le premier est le point de vue sur le sujet et le second le point de vue depuis le sujet de la doctrine fondamentale du bouddhisme : *anâtman* (non-substance). Réaliser l'universelle vacuité est l'Eveil. La question que l'on pose a déjà été abordée et je veux la poser à nouveau à la lumière des précédentes discussions : l'Eveil est-il une chose rare, une expérience réservée à une élite ou au contraire ne pourrait-on pas penser qu'il n'y a rien de plus commun que l'Eveil ? Les termes de la question peuvent sembler quelque peu provocants au vu de toute une littérature zen qui nimbe l'Eveil d'un halo plein de mystère. Abe fait d'ailleurs de même quand il verse dans le soi-disant dépassement de la scission sujet-objet. Mais souvenons-nous, Abe a pu dire aussi que l'Eveil n'est rien d'autre que l'« esprit ordinaire ». Il n'emploie pas ce terme d'« esprit ordinaire » avec une arrière pensée qui le lui ferait redéfinir pour suggérer qu'il est autre que l'esprit à l'œuvre dans l'accomplissement des actes ordinaires de la vie. Il tient en effet à rappeler « la nature terre-à-terre du zen »⁴³⁵.

Si l'Eveil se confond avec l'expérience ordinaire et n'est rien de plus que le sens commun tel qu'il faille comprendre de façon terre-à-terre, au premier degré, la réponse de Dôgen, interrogé sur ce qu'il avait appris de son voyage en Chine, qui répond qu'il a appris que les yeux sont horizontaux et le nez vertical, alors pourquoi avoir érigé cette notion d'« Eveil » d'une manière à laisser croire à une perception différente du sens commun ? A rebours de la littérature sur le zen qui renvoie souvent à un Eveil « flottant dans le ciel » ne conviendrait-il pas de postuler que l'Eveil est le sens commun tandis que tout ce qui flotterait dans le ciel en serait l'inverse, souvent décrit en termes d'illusion. Le « *floating in the sky* » désignerait alors le non-empirique, à savoir tous les doubles à ce monde de types religieux ou idéologiques. L'Eveil ne serait pas quelque

⁴³⁵ Nous citons à nouveau ce passage dans lequel Abe commente un kôan tiré du recueil *La Porte sans porte* de Mumon Ekai : « Une incompréhension envers le zen que l'on voit parfois en Occident est de croire que le zen est non seulement anti-intellectuel mais aussi quelque chose de mystique et de fantastique, 'flottant dans le ciel' pour ainsi dire. Ce kôan broie clairement une telle incompréhension en indiquant que notre esprit ordinaire est la vraie Réalité du zen, soulignant la nature terre-à-terre du zen. », « One misunderstanding of Zen sometimes seen in the West is manifested in the belief that Zen is something not merely anti-intellectual, but also something mystical, and fantastic, 'floating in the sky', so to speak. The present kôan clearly crushes such a misunderstanding by indicating that our ordinary mind is the true Reality of Zen, emphasizing the down-to-earth nature of Zen. » : M. ABE, « The Core of Zen : The Ordinary Mind is Tao », ZC, p. 27.

chose qui se surajoute mais le fait d'assumer que le réel se limite strictement à ce qui est perçu. On peut rappeler cette précision d'Abe déjà citée : « l'éducation ordinaire consiste à toujours en rajouter, tandis que l'éducation par le zen est de toujours en retirer.⁴³⁶ » Si l'Eveil consiste à retirer le non-empirique, il est bien sous le signe du moins en termes de volume de faits, car on a retiré du réel ce qui est non-sensible et identifié comme produit de l'imagination. Cependant, il est dans le même temps accroissement du savoir : l'éveillé sait (pense savoir) la vanité de toute pensée religieuse ou idéologique, de tout double à ce monde. Il va sans dire, mais rappelons-le encore, que la façon dont Abe présente sa philosophie de la vacuité héritée de Nâgârjuna est en parfaite cohérence avec la façon dont on est en train de comprendre l'Eveil. La doctrine de la vacuité est l'exemplification parfaite d'une philosophie qui évacue toute idéalité, tout double du réel.

A la question « qui s'éveille ? » dans la perspective du non-soi, on ne peut que répondre : « le moi empirique ». Il n'y a pas d'autre moi dans l'interprétation de l'Eveil que l'on est en train de fournir. Il n'y a pas d'autre moi que le moi vécu concrètement. La notion de « non-soi » relativement au moi concret n'est que le pendant de la « vacuité » relativement aux phénomènes. Nous avons suivi Masao Abe sur cette question dans notre première partie et la façon dont il s'en est longuement expliqué. De la même manière que la vacuité n'est pas dans une distance métaphysique avec les phénomènes mais une désignation métaphorique des phénomènes en tant qu'ils sont vides de toute substance, le non-soi n'est pas autre que le moi concret en tant qu'il est, lui aussi, vide de toute substance. L'éveil au non-soi est donc réalisation qu'il n'y a de réel que le moi concret, toute pseudo-quête de l'Eveil hors de l'ici et maintenant, au sens le plus terre-à-terre de ces termes, ne peut être considéré que comme tentative d'évasion illusoire de la réalité vers un imaginaire « *floating in the sky* ».

⁴³⁶ « Ordinary education is to add on. Zen education is to take away. » : in S. ANTINOFF, « the Fire in the Lotus », ZL, p. 15.

Approuver le non-soi

Il est indéniable que les différents imaginaires de type « *floating in the sky* » qui ont pu fleurir dans les cultures humaines procurent des refuges psychiques et affectifs. En ce cas, pourquoi vouloir l'Eveil si l'Eveil est éveil à la vacuité, c'est-à-dire réaliser le non-sens de ce monde et des existences humaines qui y prennent momentanément pied, c'est-à-dire souffrir psychiquement en plus d'avoir nécessairement un jour ou l'autre à souffrir physiquement ?

Afin de répondre à cette question il faut se plonger une dernière fois dans la compréhension de la vacuité. On a déjà noté qu'Abe ne concède véritablement aucune ouverture à l'éthique. Ce n'est pas qu'il y ait un obstacle formel à l'action mais que l'action n'est jamais au sens strict une action dès lors que l'on a réalisé l'universelle vacuité. Si les phénomènes apparaissent sans raison, un acte libre par un homme est incapable d'instaurer du sens au milieu du non-sens, il ne sera que du hasard ajouté au hasard, il ne sera pas un acte. En effet, si tous les phénomènes non-humains apparaissent sans raison, leur venue à l'existence se manifeste « librement ». Ils sont aussi « libres » dans leur apparaître que les phénomènes humains. L'action de l'homme modifie certes son environnement, ce qui existe en dehors de lui, mais ce qui est en dehors de lui ne constitue pas un fond sur lequel se distinguerait l'action humaine. Dans le règne de l'universelle impermanence une modification humaine modifie ce dont la nature est de se modifier, autant dire l'insignifiance de l'agir qui n'est que de changer ce qui est déjà appelé à changer. Il n'y a aucune différence de nature entre l'humain et le non-humain. En utilisant cette notion de « nature » il est bien clair que la vacuité désigne au sens classique du terme une « non-nature », c'est-à-dire le hasard dans la production des phénomènes.

Cette philosophie de la vacuité chez Masao Abe, dont on est en train de tirer les conséquences, n'est pas sans analogie avec l'édification d'une « philosophie tragique » par Clément Rosset. La différence est que la métaphysique de Rosset est le déterminisme tandis qu'Abe a fondé sa philosophie de la vacuité sur l'indéterminisme. En dépit du caractère apparemment contradictoire des deux philosophies, elles se rejoignent car pour toutes les deux le phénomène humain n'est pas d'une nature

différente des phénomènes non-humains. Le libre arbitre distingue l'action de l'homme seulement s'il fait relief sur le déterminisme des phénomènes non-humains. Pour la doctrine de la vacuité il n'y a aucun relief parce que les phénomènes non-humains jouissent de la même « liberté » que les phénomènes humains. Pour Rosset, il n'y a pas non plus de relief parce que tout est pris dans un déterminisme universel. Pour autant, la vision finale est la même indifférenciation de l'humain et du non-humain⁴³⁷.

Le déterminisme de Rosset lui permet d'utiliser l'image antique et pascalienne de l'homme embarqué qui ne peut faire dévier sa vie⁴³⁸. Il reste cependant une liberté à l'homme embarqué qui est de parier sur la destination finale du voyage. A l'image d'une pièce qui tire pile ou face, Pascal ne laisse que deux alternatives : ou bien il y a un Dieu et donc un sens à ce qui est, ou bien il n'y a rien. On sait que le chrétien Pascal fait le premier choix, le bouddhiste zen Abe fait le second. L'indéterminisme d'Abe ne changerait pas vraiment l'image comparativement à celle de Rosset, sinon que l'embarcation paraîtra plutôt être à la dérive et sans cesse poussée par des courants contraires. Sur le fond cela ne change rien. Dans les deux cas, le pari ne porte pas sur un agir possible mais sur l'approbation de ce qui est. Dans le cas du déterminisme de Rosset, il est clair que l'approbation lorsqu'elle apparaît n'est due à aucune cause faisant relief, elle advient de façon contingente. Comme il s'agit d'un déterminisme sans cause première la contingence de ce qui arrive est tout simplement ce que l'on nomme « hasard ». Dans le cas de l'indéterminisme d'Abe, il n'y a pas besoin de faire un détour dans le raisonnement pour comprendre que l'approbation d'un réel insignifiant par un homme libre rend cette approbation elle-même insignifiante. Si, dans le cadre de la doctrine de la vacuité, l'apparition des phénomènes est hasardeuse, le phénomène humain qu'est cette approbation ne peut être qualifié différemment, il est lui aussi imprévisible et hasardeux. Clément Rosset parle du caractère « ininterprétable⁴³⁹ » et donc impensable de l'approbation.

Le bouddhiste Masao Abe, en ce qu'il est philosophe de la vacuité, a donc ceci en commun avec le chrétien de reconnaître l'absence de raison à ce qui est. Pour le chrétien l'être est voulu par Dieu mais cette constatation n'instaure aucune raison,

⁴³⁷ Voir, en particulier, concernant cette question de l'approbation au tragique dont on est en train de discuter : C. ROSSET, *Logique du pire*, Paris, PUF, 1993, p. 42s.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 48.

seulement une cause. Il n'y a d'être que par grâce, et en être conscient est encore une grâce. Pour le bouddhiste, ce qui apparaît est vide, c'est-à-dire sans raison. En être conscient est l'Eveil, qui est lui-même sans raison.

Pour finir de répondre à la question qui ouvre ce paragraphe (pourquoi vouloir l'Eveil, le non-soi ?) il faut révoquer la question et dire qu'on ne peut vouloir l'Eveil. Il advient dans la plus absolue contingence. Le novice veut pourtant l'Eveil dira-t-on. Mais précisément, le novice est le statut de celui qui est encore dans l'illusion. Le fait qu'il souhaite s'affranchir de l'illusion n'est en aucun cas un premier degré vers l'Eveil car l'Eveil est caractérisé par le fait de rejeter toute recherche (métaphysique). Ce à quoi on s'éveille on le connaît depuis toujours : c'est le réel tel que le sens commun l'appréhende. Ce qui caractérise l'Eveil c'est de savoir qu'on ne doit pas le rechercher puisqu'il est là depuis toujours.

CONCLUSION

Je suis resté au monde soixante-cinq ans ;
Et je suis moine depuis cinquante-sept ans.
Adeptes au froc sombre, ne m'interrogez pas sur le sens et le but ;
Les narines (...) sont tournées vers le bas⁴⁴⁰.

John Locke, dans son *Essai concernant l'entendement humain*, se fait l'écho du récit d'un Indien qui prétendait que le monde était porté par un grand éléphant. A la question de savoir sur quoi l'éléphant lui-même reposait, il répondit qu'il s'agissait d'une grande tortue. Pressé de répondre à la même question, cette fois-ci en ce qui concerne la tortue, il répondit qu'elle reposait sur quelque chose mais qu'il ne savait pas quoi⁴⁴¹. Ce petit récit n'est pas sans rappeler la question du jeune Abe à Hisamatsu qui deviendra son maître : « Je ne trouve aucun endroit où me tenir ». L'Indien de l'histoire ne pose pas une question aussi désespérée mais les réponses qu'il donne témoignent au final de son désarroi. Le monde de l'Indien ne s'ouvre pas sous lui dans son assurance à ce qu'il est porté par quelque chose, un éléphant. L'assurance n'est cependant que provisoire car le redoublement de la question le remet en quête d'une assise et au monde et à l'éléphant cette fois. La tortue vient combler momentanément le vide. Mais elle est si vite balayée par encore une fois la même question : sur quoi tous trois, le monde, l'éléphant et la tortue reposent-ils ? L'Indien du récit abandonne la discussion dans l'assurance apparente qu'eux-tous reposent sur quelque chose. L'assurance de cette dernière réponse n'était qu'apparente car le vide se fait à nouveau sous ses pieds. La tortue repose bien sur quelque chose mais il ne sait pas quoi. Le défaut d'explication s'est transmué en explication par défaut. Il faut bien qu'il y ait quelque chose même si on ne sait pas quoi.

Masao Abe livre un dialogue fictif du même genre entre un maître zen et un disciple occidental. Le maître demande :

- D'où venez-vous ?
- Je suis de Chicago.

⁴⁴⁰ Poème d'adieu à la vie du maître t'chan Wen-Yue (998-1062) in P. DEMIEVILLE, *Poèmes chinois d'avant la mort*, Paris, L'Asiathèque, 1984, p. 66.

⁴⁴¹ J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, Dover Edition, 1959, p. 391-392, in J. WESTERHOFF, *Reality. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 33-34.

- D'où venez-vous en venant à Chicago ?
- Je suis né à Chicago.
- D'où venez-vous avant votre naissance à Chicago ?

A cette étape le disciple peut parler de ses parents et faire sa généalogie à l'issue de laquelle il faudra qu'il envisage ses ancêtres primates et jusqu'aux amibes. Et si le maître continue à lui poser la même question il est vraisemblable que le disciple aura, à chaque fois encore, une réponse à fournir. Mais si le maître est charitable, écrit Abe, il lui aura depuis longtemps mis des claques en nombre suffisant afin de faire cesser cette quête insensée d'une origine ou d'un support sur lequel reposer⁴⁴².

Toute la philosophie d'Abe tient, à mon sens, dans la réponse à sa question que fit Hisamatsu: « *Tiens-toi à l'endroit où il n'y a nulle part où se tenir* »⁴⁴³. Il n'est pas de support des phénomènes, c'est là toute la doctrine de la vacuité qu'Abe soutient en s'appuyant sur la philosophie de Nâgârjuna, échafaudage intellectuel d'une doctrine du non-fondement des choses. Ultimement, le lecteur d'Abe pourra demander sur quoi se fonde cet échafaudage, quel est son point de vue. La vacuité est vide d'elle-même répondra Abe, pas de fondement, pas d'échafaudage. Et pourtant l'échafaudage existe, Abe a parlé et écrit d'une manière tout à fait dogmatique quand, des prémisses de sa pensée, on se serait attendu à voir émerger un scepticisme. Il y a là un paradoxe apparent inhérent à la pensée d'Abe. A moins de comprendre qu'en étant dogmatique tout en affirmant la relativité de toutes choses il est véritablement fidèle à sa philosophie car si rien ne la justifie c'est que rien n'est justifié ou fondé en ce monde. On ne peut cependant s'empêcher de penser que s'il ne peut y avoir de point de vue ancré dans ce qui constituerait une assurance de vérité, la manière indéniablement dogmatique de l'expression de la philosophie d'Abe constitue un paradoxe. Si tout est relatif, la parole qui dit ceci ne peut qu'être, elle-aussi, relative.

Si la vacuité est vide d'elle-même alors ce qui est n'est rien d'autre que le monde phénoménal lui-même. L'Eveil n'est rien d'autre que l'éveil aux choses telles qu'elles sont et non la réalisation ou l'accès à un autre qui serait la vacuité. La vacuité

⁴⁴² M. ABE, « God, Emptiness and the True Self », ZC, p. 63.

⁴⁴³ « 'I have tried all kinds of ways, but to be frank, none have been true. I just cannot find any place where I can stand.' '*Stand right at the place where there is nowhere to stand,*' Hisamatsu replied » : in J.M. SHORE, « The True Buddha is Formless : Masao Abe's Religious Quest », ZL, p. 7.

n'est pas différente des phénomènes et donc de celui qui en parle. Un moine demanda à Chao-Chou :

- Si je n'amène absolument rien avec moi, que dis-tu ?
- Jette-le au loin !
- J'ai dit que je n'amenais absolument rien avec moi, que dis-tu que je dois jeter ?
- Alors arrête de le porter⁴⁴⁴.

Celui qui envisage la vacuité comme quelque chose de séparé de lui fait erreur, pour accéder à la vérité de la vacuité il doit la jeter en tant qu'il la pense extérieure au réel. La réalité ultime ne s'établit pas ailleurs de ce qui apparaît, il n'y a pas de double du monde. On peut sur ce point relire le « Chant du zen » par Hakuin cité par Abe:

Les êtres doués de sensations sont vraiment Bouddha.
Comme l'eau et la glace
Sans eau, pas de glace ;
En dehors des êtres doués de sensations, pas de Bouddha.
Ne sachant pas qu'il est proche
Ils le cherchent au loin !
Comme si tout en étant dans l'eau
On se plaignait de la soif !

Prenant l'informe pour une forme
Allant ou venant tu es toujours là
Prenant pour une pensée la pensée sans pensée
Le chant et la danse sont la voix du *Dharma*.
Combien est vaste le ciel infini du *samadhi*,
Combien est brillante la lune de la Quadruple Sagesse.
Qu'y a-t-il maintenant à chercher ?
Avec le *nirvana* devant vous révélé,
Cet endroit même est la Terre du Lotus,
Ce corps même est Bouddha⁴⁴⁵.

Si cet endroit même est la Terre du Lotus, ce corps même est Bouddha, s'il n'y pas d'ailleurs, alors la philosophie religieuse d'Abe ne peut que sembler inconciliable avec le christianisme qui distingue Dieu et le monde, le créateur et la créature. Le christianisme ne se pense que dans une profondeur métaphysique. C'est pourquoi le

⁴⁴⁴ Cité par M. ABE, « God, Emptiness and the True Self », ZC, p. 62.

⁴⁴⁵ « Sentient beings are really Buddha./ Like water and ice –/ Apart from water, no ice ;/ Outside of sentient beings, no Buddha./ Not knowing it is near/ They seek for it afar !/ Just like being in water –/ But crying for thirst ! / Taking as form the formless form/ Going or coming you are always there/ Taking as thought the thoughtless thought/ Singing and dancing are *Dharma*'s voice./ How vast the boundless sky of *samadhi*./ How bright the moon of Fourfold Wisdom./ What now is there to seek ?/ With *nirvana* revealed before you./ This very place is the Lotus Land./ This very body is Buddha. » : M. ABE, « God, Emptiness and the True Self », ZC, p. 65-66.

rapprochement qu'Abe a pu faire entre kénose et vacuité reste artificiel. Il n'a pu le faire qu'en restant volontairement aveugle à la différence de paradigme entre son bouddhisme et le christianisme.

Tout au plus peut-on voir une convergence de méthode entre la démarche d'Abe et ce que l'on nomme théologie naturelle en monde chrétien. Toutefois, la théologie naturelle n'est qu'une voie parmi d'autres pour le christianisme, qui ne peut obérer la place centrale de l'interprétation de la Révélation. Le christianisme reste avant tout une religion surnaturelle, tandis que la démarche spirituelle chez Masao Abe consiste à se déprendre de toute croyance en l'existence de surnaturel.

Par delà ces questions et les réponses que l'on a développées dans cette recherche restent de nombreuses interrogations. Il m'a semblé évident que la doctrine de la vacuité était l'épine dorsale de toute la pensée d'Abe. Différentes interprétations d'autres aspects de sa pensée ont été faites à partir de cette constatation. Pourtant un doute demeure, d'abord dans l'emploi que fait Abe de notions religieuses bouddhistes comme « karma » ou « transmigration ». La doctrine de la vacuité ne peut, me semble-t-il, cohabiter avec ces notions religieuses bouddhistes qu'au prix d'une certaine réinterprétation. Christopher Ives, bouddhologue et bouddhiste lui-même, qui fut très proche d'Abe, considère ainsi sa pensée comme un « composite⁴⁴⁶ » de zen et de la doctrine de la Terre Pure.

Un doute demeure également quant aux motivations d'Abe relativement au rôle qu'il attribue dans sa réflexion sur le psychisme humain à la « scission sujet-objet » et à sa questionnable résolution. Elle peut conduire à un parti pris en faveur d'une interprétation de type mystique, Masao Abe serait alors à l'école de Nishida et de sa « vision sans voyant ». Sur cet aspect aussi, l'aspect dominant de la doctrine de la vacuité dans sa pensée m'a invité à rechercher une autre interprétation de sa conception de l'Eveil qui ne soit pas une théorie de l'évanouissement du moi empirique mais qui serait méditation par ce moi de sa non-substantialité d'une part, et regard lucide sur sa mort au plan existentiel d'autre part. Aussi, bien qu'il soit patent que la doctrine de la

⁴⁴⁶ C. IVES, « Masao Abe and his Dialogical Mission », ZL, p. 351. Malheureusement, Christopher Ives n'élucide pas dans cette communication les éléments doctrinaux divers qu'il voit juxtaposés ou mélangés chez Abe.

vacuité en soit l'axe centrale, l'incertitude demeure quand au degré de cohérence de la pensée d'Abe dans son ensemble, envisagée comme système.

Au fil de la deuxième partie nous avons pu faire une étude croisée entre l'âpreté de la spiritualité du pur amour et l'héroïsme tragique qui habite une part de la culture japonaise. Tous ces personnages qui traversent l'histoire du Japon dont l'amour et la fidélité ont resplendi comme l'éphémère floraison du cerisier étaient habités par le sublime du sacrifice. La civilisation bourgeoise qui a écarté à peu près tout aspect chevaleresque de la vie des hommes en Occident est sans doute désormais incapable de goûter ces récits d'un autre univers mental. On pourrait en dire de même de la spiritualité du pur amour ou de toute spiritualité du sacrifice. Qui intéressent-elles aujourd'hui ?⁴⁴⁷

S'il fallait considérer une ouverture à notre étude, l'hypothèse (que je ne retiens pas) que la compréhension juste du zen et plus largement du bouddhisme soit dans ce comblement de la « scission sujet-objet », qu'elle soit une « expérience » unitive du tout, une dissolution du moi, ouvrirait le vaste dossier de l'intérêt croissant du bouddhisme auprès des occidentaux dans la deuxième moitié du XX^e siècle et de ses causes ou de sa sociologie. Mise ensemble avec ce que l'on a appelé, après Romain Rolland, le « sentiment océanique », décrit comme sentiment d'être en harmonie avec l'univers, on pourrait s'interroger en termes de psychologie sur ce que peut bien signifier pour des hommes cette propension à vouloir voir s'estomper les limites entre eux-mêmes et l'univers sinon à tout simplement vouloir disparaître, ou encore à ne plus vouloir être eux-mêmes et ainsi disparaître dans le changement. En correspondance avec d'autres dossiers, comme par exemple la volonté par certains de voir advenir ce que l'on pourrait appeler une indistinction des sexes, on en finirait peut-être à se demander si cette

⁴⁴⁷ Bien que sans illusion, Brian McNeil écrivait au terme de son étude sur *L'Imitation de Jésus-Christ* : « Si l'on regarde les chiffres, par exemple les ventes de livres de piété dans les années 1990, on s'apercevra que, dans l'Eglise catholique, les préoccupations spirituelles se concentrent, de nos jours, essentiellement sur de prétendues apparitions de la Vierge Marie, en des lieux comme Medjugorje en Bosnie, accompagnés de « messages » qui dépassent rarement un niveau de banalités déconcertantes. L'austérité de *L'Imitation* pourrait offrir à l'intérieur de l'Eglise catholique un contrepoint valable à la suavité sans consistance dont font commerce (car l'argent joue ici un rôle capital), ceux qui présentent une version du christianisme centrée sur les acteurs de ces prétendues révélations mystiques et des pèlerinages organisés sur les lieux de prétendues apparitions » : B. MCNEIL, *De « L'Imitation de Jésus-Christ »*, Paris, Cerf, 2002, p. 133. Brian McNeil est membre de la Congrégation de Windesheim, dans l'Ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin.

interprétation du zen n'est pas un peu trop facilement en harmonie avec certains esprits du temps pour n'avoir pas été en partie suscitée par eux. Le fait est que Masao Abe laisse parfois penser qu'il verse par moment dans une telle présentation du zen, ou tout de moins qu'il ne la dément pas formellement. Par ailleurs, et c'est à mon avis le fait majeur de l'œuvre que nous laisse Masao Abe, cette présentation est contrebalancée chez lui par la constante réaffirmation de la doctrine nâgârjunienne de la vacuité qui ne peut en aucun cas renvoyer à une compréhension « dissolutiste » ou « *escapist* » du zen mais qui conduit au contraire à une compréhension de l'Eveil comme lucidité et approbation du réel, aussi cruel soit-il, la volonté de ne pas se divertir des aspects cruels du réel étant d'ailleurs le signe de la validité de cet Eveil.

Comme il a été question dans cette étude du rapport du bouddhisme avec le christianisme, cette lecture d'Abe, dont on a cru voir des convergences avec la spiritualité du pur amour, peut aussi inviter à méditer sur ce qui n'est sans doute pas complètement juste d'appeler une propension à la dissolution dans le christianisme de la deuxième moitié du XX^e siècle mais qui est néanmoins une image suggestive d'une réalité avérée : modération par le magistère de l'exclusivisme chrétien vis-à-vis des autres religions, nivellement de la distinction prêtre-laïc dans l'actualisation de conceptions ecclésiales telle le « sacerdoce commun des baptisés », désaveux de certains modes d'être chrétien dont la radicalité tranchait avec le développement de l'hédonisme consumériste du siècle, etc.

Par contrecoup, le zen étant une école de volonté, il pourrait jouer un rôle bénéfique dans un relèvement moral des pays occidentaux s'il devait advenir. Et ce en dépit du fait que la métaphysique du zen soit étrangère à l'univers du sens. La constance face à la mort et au non-sens que le zen traditionnel développe suffirait à faire de lui un vecteur de l'affermissement des caractères. Il faudrait encore qu'il apparaisse concrètement désengagé de la mouvance *new age* et permissive à laquelle il semble étrangement connoté en Occident. On pourrait d'ailleurs presque dire que l'idée du zen y fait l'objet d'un gigantesque contresens.

Enfin, sur le plan des études bouddhistes, Masao Abe est, je crois, l'unique théoricien du zen à identifier le zen et la doctrine de la vacuité dans son fondement nâgârjunien. Il n'en est, par exemple, pas question ni chez Daisetz Teitaro Suzuki ni

chez les philosophes de l'Ecole de Kyoto qui proposent une élaboration philosophique d'un bouddhisme dans lequel le zen est une influence certaine. La raison pour laquelle ces penseurs n'ont pas intégré le non-substantialisme radical nâgârjunien est probablement, qu'en dépit de l'usage qu'ils font de la notion de *sûnyatâ*, ils l'interprètent à travers le filtre de la Terre Pure en ce qui concerne Suzuki et Tanabe, et à travers celui du vijnavada en ce qui concerne Nishida et Nishitani. En ceci, ils restent substantialistes. La lecture d'Abe est donc prometteuse d'un renouvellement de la compréhension du zen, de sa théorie et de sa construction dans l'histoire dans une perspective nâgârjunienne, c'est-à-dire fondamentalement non-substantialiste. Lecture non-substantialiste du zen qui ne peut, dans le même mouvement, en rejetant toute profondeur métaphysique, qu'en mettre en évidence l'empirisme.

ANNEXE - MASAO ABE : LE ZEN ET LA PENSEE OCCIDENTALE

Le Zen et la pensée occidentale fut publié en 1970 en anglais par la revue *International Philosophical Quarterly* dans une traduction par D.A. Dilworth du manuscrit original d'Abe en japonais : « Zen and Western Thought », *International Philosophical Quarterly*, 10/4, 1970, p. 501-541. Le texte anglais fut révisé par Abe à l'occasion de sa réédition en 1989 : M. ABE, W.R. LAFLEUR (éd.), *Zen and Western Thought*, Honolulu, University of Hawaii, 1989, p. 83-120. C'est à partir de ce dernier qu'est effectuée la traduction en français. *Nota* : les notes de bas de pages sont d'Abe ; certaines notes de la réédition renvoyaient à d'autres textes du même volume, ces notes ont été supprimées ; ont été mis entre crochets quelques mots clefs du texte anglais lorsque ceux-ci peuvent préciser la traduction et apporter un supplément de compréhension ; les mots en sanscrit, chinois et japonais ont été retranscrits dans la même graphie que celle d'Abe.

« Le Zen et la pensée occidentale » est l'un des domaines intellectuels qui doit à tout prix être étudié et explicité dans le monde d'aujourd'hui. Pourtant, c'est un sujet extrêmement difficile. Se mesurer à ce sujet qui comporte tant de ramifications et qui est si vaste et si difficile à saisir en son cœur est quasiment au-delà des possibilités de celui qui écrit ces lignes. J'essaierai seulement ici d'en tracer un schéma préliminaire dans l'espoir de pouvoir le réviser dans l'avenir après avoir reçu les critiques de mes savants lecteurs.

I

Tant aujourd'hui que dans le passé, tant en Occident qu'en Orient, l'homme ne se satisfait pas de vivre seulement dans la réalité immédiate, seulement dans les phénomènes issus des sens, seulement dans le monde présent. Il reconnaît une beauté éternelle même dans la chute des pétales d'une fleur. Regardant le ciel étoilé au dessus de lui, il pressent une loi universelle. Percevant sa propre malignité et celle des autres, il cherche les formes idéales de l'homme. Confronté à ce que la vie finit dans la mort, il appelle de ses vœux un monde impérissable. Tels sont les sentiments enracinés dans la nature humaine. Le cœur de l'homme recherche sans répit un monde invisible derrière celui qui se donne à voir, une loi à l'origine des phénomènes, un sens derrière les événements, des idéaux au revers des réalités concrètes. Cette quête incessante prend sa

source dans une inclination inhérente à l'homme qui le presse de rechercher ce qui transcende le monde actuel précisément parce qu'il vit dans ce monde, ce qui est universel précisément parce qu'il se soucie du phénomène individuel, ce qui est constant et éternel parce qu'il n'a d'expérience que du changement incessant de ce qui naît et qui meurt. Les philosophes ont dit que l'homme était un animal métaphysique, on peut dire que cette définition est fondamentale et commune à l'Orient et à l'Occident, dans le passé comme pour aujourd'hui. Mais c'est bien parce que l'homme est un animal métaphysique qu'il en vient aussi à dévoiler une perspective qui dénie l'existence à ces idéaux qui transcendent la réalité présente comme à l'éternité derrière l'évanescence des choses, et de revendiquer le point de vue que ces événements concrets qui se manifestent à nous sont le seul et unique monde.

En conséquence, cette opposition et cette tension entre la réalité et les idées, entre l'immanence et la transcendance, entre l'individuel et l'universel, entre le temporel et l'éternel, court incessamment à travers l'existence des hommes, la rendant *problématique*. Je l'appellerai ici opposition et tension entre *ji* et *ri*. L'existence humaine est pénétrée de part en part par l'opposition et la tension entre *ji* et *ri*, c'est pourquoi l'homme ne peut qu'être conscient de lui-même que comme un *problème* – tel est la condition et l'essence de l'homme.

Cet emploi de *ji* et de *ri* est d'origine bouddhiste, *ji* désignant le réel, le phénoménal, le particulier, le temporel, le différencié ; *ri* renvoyant à l'idéal, au nouménal, à l'universel, à l'éternel, à l'indifférencié. Dans cet essai ces deux mots japonais sont employés comme termes clefs pour discuter à la fois la pensée bouddhiste et la pensée occidentale. Comme on le verra, la pensée bouddhiste et la pensée occidentale diffèrent grandement dans leur *compréhension concrète* de ce que sont l'idéal et l'universel. Similairement, à l'intérieur même du contexte de la pensée occidentale il y a une multiplicité de points de vue philosophiques. Cette étude explorera les *différences de nuance* qui peuvent connoter les notions de *ji* et de *ri* telles qu'elles apparaissent dans les philosophies de Platon, Aristote, Kant, ou encore dans le christianisme.

Il y a des points de vue qui tentent de saisir et de comprendre la totalité formée par l'opposition et la tension entre *ji* et *ri* à partir du premier (*ji*) comme base. Ce sont les différentes positions empiristes communes à l'Orient et à l'Occident. De manière

opposée, d'autres points de vue cherchent à saisir et à comprendre la totalité formée par l'opposition et la tension entre *ji* et *ri* à partir du second (*ri*) comme base. Ce sont les différentes positions idéalistes communes à l'Orient et à l'Occident (voir Figure 1).

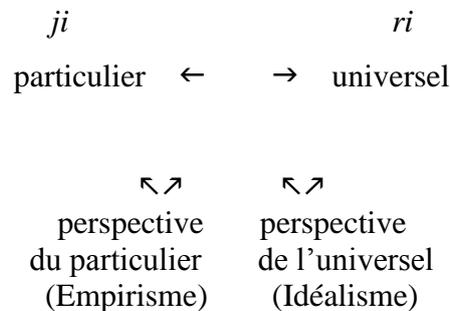


Figure 1.

Mais ni l'empirisme ni l'idéalisme ne peuvent prétendre apporter une solution définitive au problème posé à l'homme tant que chacun tente, de façon unilatérale, de saisir et de comprendre l'opposition entre *ji* et *ri* en ne tenant pour principe qu'un pôle de cette opposition, restant de ce fait prisonnier de l'opposition et de la tension au lieu de la transcender. Il faudra que le point de vue qui fournira la solution vraie à une telle opposition et tension traverse et dépasse cette opposition et cette tension. Ce doit être un point de vue *métaphysique* dans le meilleur sens du terme.

En accord avec ceci, j'essaierai, sur la base d'un tel point de vue métaphysique, d'amener dans la portée d'un seul regard la pensée philosophique de l'Occident et de l'Orient, cette dernière sera plus particulièrement représentée par le bouddhisme.

Dans la philosophie d'Aristote, dont on peut dire qu'elle est le sommet que la pensée grecque a atteint, tout spécialement dans sa *Métaphysique*, l'« Etre » en tant que tel, c'est-à-dire *Sein* absolu, qui est le fondement de l'existence des êtres, est établi comme principe fondamental. L'histoire de la métaphysique occidentale après Aristote s'est construite sur l'extension de ce concept d'« Etre ». Ce fut Kant qui, attaquant toutes ces positions métaphysiques subséquentes comme étant dogmatiques, souleva la question : « Comment la métaphysique comme science (*Wissenschaft*) est-elle possible ? », et qui usa de sa propre méthode critique pour signifier la possibilité d'une métaphysique sur une fondation entièrement nouvelle. Cette nouvelle fondation fut la

loi transcendantale de la raison pratique pure, c'est-à-dire le « Devoir » (*Sollen*) absolu. Avec Kant, la pensée philosophique occidentale pris un tournant sans équivoque. La métaphysique de l' « Etre » substantiel se changea en celle du « Devoir » subjectif.

On peut dire également que la pensée philosophique occidentale depuis Kant a progressé par tâtonnement et de façon sinueuse dans sa tentative de circonvenir la tension ou l'opposition entre l' « Etre » aristotélicien et le « Devoir » kantien, ou bien en penchant d'un côté ou de l'autre de l'opposition, ou bien en parvenant à harmoniser les deux, ou bien encore en les transcendant d'une manière ou d'une autre. Parmi toutes ces entreprises philosophiques, celles de Nietzsche et de Heidegger tout spécialement se sont confrontées à la question du « Non-Etre » ou du « Néant » [*Nothingness*] (*Nichts*) qui ne peut être rangé ni dans la catégorie de l' « Etre » (*Sein*) ni dans celle du « Devoir » (*Sollen*).

Toutefois, le « Néant » (*Nichts*) comme principe métaphysique premier du même ordre que l' « Etre » chez Aristote et le « Devoir » chez Kant (chacun ayant un caractère absolu, transcendant le relatif et formant le principe fondamental de la possibilité d'une métaphysique) n'apparut pas vraiment dans l'histoire de la philosophie occidentale dans les deux derniers millénaires. D'un autre côté, dès le deuxième siècle de notre ère en Inde, Nâgârjuna⁴⁴⁸ établit une philosophie sur ce principe de « Néant ». Constituant le sommet du bouddhisme indien mahayana, la compréhension de la « Vacuité » [*Emptiness*] (*sûnyatâ*) chez Nâgârjuna n'est pas seulement philosophique mais doit être vue comme le fruit d'une profonde expérience religieuse. Enracinée dans la tradition religieuse de compréhension de soi remontant au Bouddha, Nâgârjuna établit philosophiquement le point de vue du « Néant » absolu qui transcende à la fois l'être et le non-être. La pensée de Nâgârjuna devint par la suite le fondement du bouddhisme mahayana.

L' « Etre » (*Sein*), le « Devoir » (*Sollen*) et le « Néant » (*Nichts*), ou en japonais, *U*, *Ri* et *Mu*⁴⁴⁹, tels que les définissent Aristote, Kant et Nâgârjuna, ont tous *un*

⁴⁴⁸ Nâgârjuna était un grand penseur bouddhiste qui vécut dans le sud de l'Inde aux alentours du II^e et III^e siècle après J.C. Il fonda l'école Mâdhyamika et on considère traditionnellement en Chine et au Japon qu'il est à l'origine du bouddhisme mahayana.

⁴⁴⁹ *U* (être) ou *mu* (néant) sont, avec *ji* et *ri*, les termes clefs employés tout au long de cette discussion. Comme le texte l'exprime, les termes *u* et *mu* (dérivé de *ji*) et *ri*, tous dans un sens absolu, sont ici à comprendre en tant qu'ils représentent les trois catégories fondamentales de la pensée humaine et de l'existence. Ces termes sont utilisés dans ce texte (écrit à l'origine en japonais) parce qu'ils ont des nuances riches et subtiles. (Par exemple, *mu*, qui équivaut à l'anglais « non-être », a une connotation

caractère absolu ou non-relatif et tous respectivement, *par principe*, transcendent l'opposition discutée ci-dessus entre *ji* et *ri*. L'opposition entre *ji* et *ri* ne peut être dépassée que seulement si *u*, *ri* ou *mu* sont absolutisés. L'« universel » *ri* au sens relatif dans l'opposition ci-dessus, quand il est absolutisé, devient *Ri* l'« Universel » (chez Kant, « Devoir ») dans le sens absolu. De l'autre côté, *ji* qui désigne le « particulier » en opposition à *ri*, est lui-même une synthèse ou un composé d'être relatif et de non-être relatif. En conséquence, si l'absolu est dérivé de *ji* alors il sera réduit à *U* (Etre) ou *Mu* (Néant) dans leur sens absolu (voir figure 2).



Figure 2.

importante qui diffère de « non-être ». [dans le texte anglais il est bien évidemment question de l'anglais, ce qui y est dit vaut pour le français.] Cette connotation sera discutée dans la suite de cet essai.) A la différence de la plupart des langues européennes, les noms en chinois et en japonais ne font généralement aucune distinction entre le singulier et le pluriel. De ce fait, le terme *u* peut vouloir dire *les êtres*, *être*, ou *l'Etre en lui-même*. D'un autre côté, le terme *mu*, du fait de sa nature, ne peut être ni singulier ni pluriel. Par ailleurs, la signification de *mu* varie en fonction du sens, relatif ou absolu, que l'on attribue à *u*.

Puisque le terme *u* est employé dans cet essai en contraste avec *mu* et *ri*, l'auteur, dans la plupart des cas, l'utilise sans préciser s'il s'agit des êtres, d'être, ou de l'Etre en lui-même. Cependant, lorsqu'il est nécessaire de préciser, cela a été fait en usant d'adjectifs et par l'emploi de lettres majuscules. Les différences dans la signification de *ji* et de *ri* ont été exprimées de la même manière.

En japonais, il n'y a pas cette distinction entre lettres minuscules et lettres majuscules. C'est pourquoi, afin de signifier le sens absolu, par opposition au sens relatif, l'adjectif « absolu » doit être ajouté à chaque fois. Néanmoins, les différents termes peuvent être utilisés en japonais sans ajout pour signifier soit le sens relatif soit le sens absolu. Quand ils sont cette fois utilisés en anglais, cet avantage est perdu.

Bien que l'anglais comporte l'avantage de rendre claire la distinction entre le sens relatif et le sens absolu de ces termes en usant soit de la minuscule soit de la majuscule, on ne peut pour les termes japonais *ji*, *ri*, *u* et *mu* dans le contexte de l'anglais couvrir en même temps le sens relatif et le sens absolu. Dans la mesure où ils apparaissent en minuscule, ils indiquent le sens relatif.

Dans la discussion qui suit l'auteur essaie d'être constant en usant soit de la minuscule quand le sens relatif est signifié, soit de la majuscule il s'agit du sens absolu, c'est-à-dire quand on indique l'une des trois catégories fondamentales de la pensée humaine et de l'existence mentionnées ci-dessus. Toutefois, puisqu'il est impossible de conjoindre les deux sens dans le même terme en anglais, l'auteur est parfois obligé d'écrire *ji*, *ri*, *u* et *mu* en usant de la minuscule à certains endroits pour dire le sens relatif, à d'autres pour dire en même temps à la fois le sens relatif et le sens absolu, bien que ce procédé puisse être source de confusion.

On peut dire aussi qu’Aristote, Kant et Nâgârjuna, qui vivaient en des lieux et des temps différents, ont chacun à leur manière abouti à une conception de l’absolu. Je pense que nous devons appeler l’« Etre » (*Sein*), le « Devoir » (*Sollen*) et le « Néant » (*Nichts*), chacun pris dans son sens absolu, les trois *catégories fondamentales* pour la pensée humaine, et de ce fait, pour l’existence humaine elle-même. Car elles peuvent être comprises comme les trois catégories possibles qui ont transcendé l’opposition entre *ji* et *ri* qui court tout au long de l’existence et qui rend la vie des hommes problématique. Elles peuvent être comprises comme les trois *réponses* possibles à la problématique essentielle de l’existence humaine. Puisque ces trois catégories ont chacune un caractère transcendantal et absolu, irréductible l’une à l’autre ou à quoi que ce soit d’autre, ces trois seules catégories peuvent être considérées comme vraiment *fondamentales* (voir figure 3).

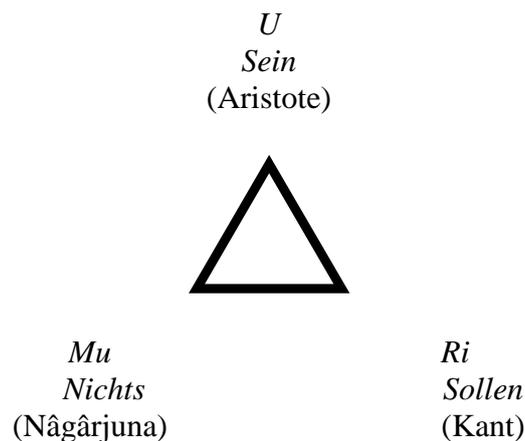


Figure 3. Trois catégories fondamentales de la pensée humaine et de l’existence réalisées dans la pensée occidentale et dans le bouddhisme.

Au cours de l’histoire intellectuelle de l’humanité, ces trois catégories fondamentales ont été respectivement énoncées par Aristote, Kant et Nâgârjuna. Cependant, afin de clarifier leur caractère fondamental, il est nécessaire d’aller plus loin.

II

Cela est bien connu, Platon, qui précède Aristote, derrière les objets fournis par la sensation et les choses qui apparaissent, changent, et disparaissent, posait les Idées (*idea*) qui transcendent la sensation et qui ne viennent pas à apparaître, à changer et à disparaître. Si l'on utilise les termes japonais, derrière les phénomènes comme *ji*, Platon posait les Idées comme *ri*. De plus, Platon concevait les phénomènes (*ji*) comme étant les copies des Idées (*ri*) qui sont les prototypes originaux auxquels ils participent. Pour Platon, les Idées (*ri*) avaient plus qu'un caractère théorique et ontologique en tant que principe d'existence naturelle. Les Idées possédaient aussi un caractère éthique et pratique au plus haut point, et étaient l'*eros* qui toujours conduisait l'homme vers l'Idée suprême qui était le Bien. Chez Platon, les Idées comme *ri* étaient les réalités véritables qui donnaient forme aux phénomènes comme *ji*. Parmi ces Idées, les lois de la nature et de l'homme, la théorie et la pratique, la raison et la volonté, étaient saisies comme n'étant pas encore différenciées, c'est-à-dire sans une claire prise de conscience de leur distinction ou dualité.

La compréhension platonicienne de la relation entre les phénomènes et les Idées dans laquelle les Idées n'avaient pas encore clairement différencié la loi de la nature de la loi humaine, la théorie de la pratique, la raison de la volonté, et qui avaient une intense coloration éthique et pratique, furent remplacées chez Aristote qui proposa une relation entre matière et forme qui a un caractère théorique et ontologique plutôt qu'éthique et pratique. De plus, contrairement aux Idées platoniciennes qui, en tant qu'entités existant par elles-mêmes, transcendaient les phénomènes et étaient leur prototypes, les formes d'Aristote n'étaient pas distinctes des choses concrètes. Elles étaient inhérentes aux choses concrètes elles-mêmes comme étant les causes au moyen desquelles la matière (comme *dynamis*) prenait forme, donnant ainsi naissance aux choses concrètes (comme *energia*). Tandis que les Idées platoniciennes préexistaient dans leur relation aux phénomènes, la forme aristotélicienne – que l'on peut elle-même distinguer de la matière des choses concrètes – coexistait toujours avec la chose concrète et ne pouvait être découverte que dans la chose concrète. Tout à la fois en reconnaissant et en dépassant le monde des Idées platoniciennes (ces principes universels qui transcendent le monde des phénomènes, tout en les rendant possibles),

Aristote vit les formes comme inséparables des phénomènes individuels ou des choses concrètes. Ce fut vraiment en surmontant la théorie platonicienne des Idées, vu de la sorte, qu'Aristote atteint le concept d'« Etre » (*ousia*) qui rend l'existence des êtres possible. (Cela ne veut pas dire qu'Aristote attribue l'origine de l'être au premier moteur au sens chrétien de *creatio ex nihilo*.) Dans cette avancée, nous pouvons voir un dépassement radical de l'opposition entre *ji* et *ri*. L'« Etre », et spécialement l'Etre suprême en tant qu'il est réalisé par Aristote comme Dieu, était un « Etre » d'un caractère essentiel et absolu qui en ce sens s'affirmait comme au-delà de toute relativité. De ce fait, il peut être considéré comme l'*une* des catégories fondamentales de la pensée humaine, comme il a été dit plus haut.

Quand nous regardons la pensée grecque depuis la perspective de l'opposition et la tension entre *ji* et *ri*, nous voyons que la pensée de Platon considérait que derrière les phénomènes comme *ji* il y avait les Idées comme *ri* qui rendaient possible les phénomènes en tant que phénomènes. Les Idées constituaient le monde de l'existence vraie ; les phénomènes celui de l'existence temporelle. En d'autres termes, *ri* qui produit *ji* en tant que tel était considéré comme étant l'entité vraiment existante. En dépassant la position platonicienne, Aristote renverse d'une certaine manière la relation entre *ji* et *ri*. Pour Aristote, les choses concrètes étaient des substances. Les faits individuels étaient eux-mêmes l'« Etre » vrai. Cependant, ceci ne peut être dit dans le sens d'une simple immédiateté. Au contraire, en refusant aux Idées l'universalité (*ri*) qui transcende toute individualité (*ji*), en refusant leur caractère transcendant et séparé, Aristote fait retour à *ji*, aux phénomènes eux-mêmes – sous le nom d'*eidos* plutôt qu'Idées – et réalise ainsi le concept d'« Etre ».

Selon Aristote, la forme devrait être appelée « être » ou *u* plutôt que « universel » ou *ri*. C'est seulement en refusant l'universel *ri* qui transcende le concret *ji* que l'Etre (*ousia*), qu'Aristote pris comme base de sa métaphysique, fut réalisé comme l'« Etre » qui fait que *ji* (le concret) est *ji*. Cependant, cet « Etre » comme forme était en mouvement et jamais au repos. Dieu, ou l'Etre suprême, était aussi le premier moteur, la première forme pure (*proton eidos*) qui ne comportait aucune trace de la matière. L'Etre ultime était lui-même pure activité.

L'histoire colorée de la métaphysique occidentale depuis Aristote fut l'histoire des différentes variations jouées sur le thème aristotélicien de l'« Etre ». Ce fut la

philosophie critique de Kant qui mit un point final à cette symphonie philosophique sur le thème de l' « Etre », et qui fut le prélude à une nouvelle métaphysique qui jouerait sur une autre clef. Cette nouvelle clef n'était plus *Sein* mais *Sollen*, c'est-à-dire le *Ri* transcendantal ou le « Principe Universel » de la loi de la raison pratique pure.

Bien que Kant ait répudié toute métaphysique depuis Aristote comme étant dogmatique, il n'a pas nié que l'homme ait un irrépressible intérêt métaphysique, c'est-à-dire une préoccupation métaphysique qui le pousse à connaître le transcendant, ce qu'il peut y avoir au-delà des sensations. De plus, il considérait que cette préoccupation, en tant que disposition inhérente à l'homme, devait être satisfaite. De ce point de vue, Kant souleva la question critique : « Comment la connaissance métaphysique est-elle possible ? », et fit de la critique de la raison comme faculté son propre thème. Comme cela est bien connu, ce que sa philosophie critique rendit clair fut que la connaissance de tout objet métaphysique était impossible par le biais de la raison théorique. Cela était possible seulement par la raison pratique pure et dans la foi fondée sur elle. Une distinction essentielle fut faite ici entre la raison théorique (l'usage théorique de la raison) et la raison pratique (l'usage pratique de la raison), qui n'avaient pas été distinguées avec une clarté adéquate depuis l'époque de Platon. Pourtant, la raison envisagée dans ces deux directions n'était pas simplement considérée comme la raison innée à l'homme, mais comme *raison transcendantale pure* qui rend cette raison naturelle possible en principe et en fait.

La position kantienne fit émerger une nouvelle tension entre *ji* (le particulier, le phénoménal) et *ri* (l'universel, le nouménal) inconnue depuis le temps de la Grèce ancienne. Ce fut une tension extrême entre *ji* d'un côté et une nouvelle forme de raison pure, *ri* – qui rend *ri* comme raison universelle possible – de l'autre côté. Puisque la raison transcendantale pure kantienne rend la raison universelle possible, elle peut être appelée le *ri* de *ri* ou le « principe des principes ». *Ji* peut légitimement être ce qu'il est sur la base de ce *ri* de *ri* (principe transcendantal dans le sens kantien). De plus, ce que Kant clarifia fut qu'en dépit du caractère transcendantal de la raison pure, tant qu'elle est utilisée *théoriquement*, les idées métaphysiques peuvent faire l'objet de la spéculation intellectuelle mais leur validité ne peut être reconnue. C'est seulement quand il est fait usage de la raison pure *pratiquement* qu'il est possible de reconnaître la validité d'idées métaphysiques par le biais de la foi morale. Kant établit la possibilité

d'une connaissance métaphysique, non pas en employant la raison théorique et en la tournant vers des objets externes par nature, mais seulement en faisant appel à la raison dans son usage pratique. Un tel usage pratique incline la raison pure vers l'intériorité et enracine la détermination morale du Sujet dans sa propre volonté. Ce point de vue du caractère premier de la raison pratique fait retour au point de vue moral et pratique de la théorie platonicienne des Idées et s'inscrit en décalage de la position ontologique et rationaliste d'Aristote. Mais, nul besoin de le préciser, cela ne constitue pas un simple retour au *ri* platonicien en tant qu'Idée. En refusant énergiquement l'ontologie aristotélicienne, c'est-à-dire le point de vue de l'« Etre » qui avait à son tour transcendé le point de vue de Platon, Kant donna un fondement transcendantal au point de vue de la raison pure, le *ri* de *ri* décrit ci-dessus.

Comme nous l'avons déjà dit, Kant distingue clairement entre l'usage théorique et l'usage pratique de la raison et considère que les idées métaphysiques ne peuvent être reconnues par le premier mais seulement par le dernier, c'est-à-dire seulement *pratiquement* dans la foi morale. Par conséquent, le principe fondamental de possibilité d'une métaphysique pour Kant, même s'il est nommé « principe des principes », n'était pas celui de *Müssen* (*must*), c'est-à-dire la nécessité naturelle, qui établit en principe les lois générales de la nature, mais celui de *Sollen* (*ought*), c'est-à-dire la nécessité morale, qui est le fondement de la loi morale en général.

A ce propos, le bien, et par conséquent le devoir, était aussi un des objets d'attention d'Aristote. Mais pour Aristote, ce qui a ontologiquement valeur de bien est le milieu ou la médiane (*to meson*), que ce soit des choses ou d'une situation. Il saisit à la fois le bien et la vertu ontologiquement. Contrastant avec cette position, Kant déplaça le problème de la moralité vers le champ de la volonté humaine, et ainsi établit le « Devoir » comme le principe de la raison pratique pure. Pour Kant, la raison est pratique par essence ; de plus, c'est précisément ainsi qu'elle est métaphysique. C'est en posant la question d'une philosophie critique en ces termes : « comment la raison pure décide pour la volonté ? » que la possibilité de l'impératif catégorique, le point de vue de l'autonomie de la raison, et le fondement épistémologique de telles idées métaphysiques que sont la liberté, l'immortalité, et Dieu, furent toutes établies sur la base de la raison morale. Cette position était clairement différente tant de l'« Idée » ou du *ri* platonicien que de l'« Etre » ou du *u* aristotélicien qui entendait transcender le *ri*

platonicien. Elle consista en un point de vue entièrement nouveau sur *ri* – c'est-à-dire *Ri* dans un sens absolu comme étant le « Devoir » pratique et vraiment Subjectif qui transcende consciemment la dimension de substantialité. C'est précisément ce *Ri* Subjectif, en tant que la loi morale transcendante établie par Kant comme principe fondamental, qui peut être considéré comme la *seconde* catégorie élémentaire de la pensée humaine et de l'existence. Elle apparaît en contraste avec la première catégorie élémentaire qui est l' « Etre » substantiel, fondement de la métaphysique aristotélicienne.

III

« Etre » et « Devoir » furent ainsi établis comme principes fondamentaux dans un sens absolu respectivement par Aristote et par Kant. En revanche, le « Néant » ou le « Non-être » n'a pas été considéré comme principe métaphysique élémentaire en Occident.

Dans la Grèce ancienne, le non-être était considéré comme privation d'être, c'est-à-dire *me on* ou non-existence, de la même manière que l'obscurité est comprise comme privation de lumière, et le mal comme privation du bien. Le non-être ne fut pas entendu comme existant en lui-même. Il fut seulement pris comme un problème dans un sens secondaire en tant que négation ou privation d'être. On peut dire que la phrase : « rien ne provient du rien » (*ex nihilo nihil fit*) résume la pensée de la Grèce ancienne, Aristote y compris.

Kant, en rejetant toute métaphysique depuis Aristote comme dogmatique, rejeta aussi toute philosophie morale depuis le temps des Grecs comme autant de philosophies morales erronées qui n'avaient pas suffisamment étudié de façon critique le fondement des principes moraux. Lui-même établit de façon critique le point de vue de la raison pratique. Avant Kant, la raison morale et le sentiment moral furent compris comme innés en l'homme. Kant, cependant, se refusait à considérer la nature humaine, en ce qu'elle comporte de raison morale et de sentiment moral, comme principe moral. Il croyait fermement que la raison éthique et le sentiment moral inhérent à l'homme ne pouvaient devenir des principes moraux universels.

Cela ne le conduisit pas à désespérer de la nature humaine ou à la répudier comme pécheresse. Cela ne le conduisit pas plus à nier la possibilité de la morale. Bien plutôt, Kant fut conduit à une nouvelle compréhension de la raison pratique pure en posant la question : « La raison pure et elle seule peut-elle déterminer la volonté ? » Cette perspective considéra la moralité humaine ni comme être ni comme non-être, mais comme ce qui « doit être ». En tant que point de vue d'un principe pratique Subjectif (plus précisément, un « principe des principes », ou *ri* de *ri*), il trouva son fondement dans un devoir éthique transcendantal qui, quelque soit la situation, commande inconditionnellement ce que « vous devez vraiment faire ». En conséquence, ce « devoir », que Kant croyait être le seul principe par lequel la métaphysique est possible, refusa l'« Etre » ou le *U* aristotélicien, mais sans prendre le « non-être » ou *mu* comme principe fondamental. Au lieu de cela Kant prit la position du Subjectif, *ri* de *ri* pratique, qui regarde précisément l'accomplissement du devoir parce qu'il est le devoir en tant que vraie liberté. Dans cette philosophie religieuse, Kant regardait le mal radical comme un profond problème, mais là aussi il n'abandonna pas son point de vue Subjectif du *ri* de *ri*. Au contraire, il envisagea de surmonter le problème du mal radical en terme de *ri* de *ri* en approfondissant la signification de ce concept.

Comme je l'ai déclaré plus haut, ce fut Nâgârjuna qui réalisa sous une forme extrêmement radicale la fondation du « Non-être » ou « Néant » comme principe fondamental de toutes choses. Mais, bien sûr, même la philosophie du « Non-être » de Nâgârjuna – plus précisément, de la vacuité (*sûnyatâ*) – n'apparut pas soudainement.

La théorie de l'origine en dépendance, *pratîtya-samutpâda*, exposée par le Bouddha, défendait qu'il n'y a rien dont nous faisons l'expérience qui n'apparaisse en dépendance d'autre chose. Cela impliquait le refus du concept de substantialité, c'est-à-dire la conception qu'il y ait quelque chose qui puisse avoir une nature substantielle à travers laquelle cette chose existe de façon indépendante. L'exposition du fait que les phénomènes n'ont aucune individualité réelle (qu'il n'y a rien qui ait une vraie nature permanente), ce qui est considéré comme l'un des enseignements fondamentaux du bouddhisme, rend bien compte de cette philosophie. Dans ce qui précède nous pouvons avoir un clair aperçu de la philosophie de la « Vacuité ». Dans le Bouddhisme primitif, cependant, la théorie de l'origine en dépendance et la philosophie de la vacuité étaient toujours naïvement indifférenciées. Ce fut le bouddhisme Abhidharma qui s'éveilla à

une sorte de philosophie de la vacuité et l’implanta au cœur du bouddhisme. Mais sa méthode était de se défaire de tout concept de substantialité en analysant les phénomènes et en les réduisant en différents éléments pour arriver à la conclusion que tout est vide. En conséquence, la philosophie bouddhiste Abhidharma de la vacuité était seulement fondée sur l’observation *analytique* – d’où plus tard l’appellation « conception analytique de la vacuité »⁴⁵⁰. Il n’avait pas une compréhension complète de la vacuité du monde phénoménal. De ce fait, le dépassement du concept de nature substantielle ou « être » n’était pas encore accompli. Le bouddhisme Abhidharma échoua à dépasser la substantialité des éléments analysés.

En revanche, les penseurs du bouddhisme mahayana, qui commence avec le *Prajñâpâramitâ-sûtra*, transcendèrent la conception analytique du bouddhisme Abhidharma en découvrant le point de vue qui sera plus tard appelé : « conception de la vacuité substantielle »⁴⁵¹. Cette vision des choses ne cherchait pas à rendre compte de la vacuité des phénomènes en les réduisant en différents éléments. Plutôt, elle conçut d’emblée que les phénomènes eux-mêmes étaient vides par principe, et insista sur la nature de la vacuité de l’existence elle-même. Le *Prajñâpâramitâ-sûtra* souligne : « non-être, et non non-être ». Il clarifie non seulement la négation de l’être, mais aussi la posture de double négation – la négation du non-être qui est négation de l’être – ou négation de la négation. Il fait ainsi apparaître la « Vacuité » en tant qu’elle est libre à la fois de l’être et du non-être. Ce faisant, il révélait la sagesse-*prajñâ*.

Mais ce fut Nâgârjuna qui donna à cette vision des choses du *Prajñâpâramitâ-sûtra* sur la Vacuité un fondement philosophique approfondi en tirant les conséquences de l’intuition mystique dont nous avons rendu compte ci-dessus, et qui les a développées dans une réalisation philosophique complète. Nâgârjuna critiqua les tenants de l’essence substantielle de son temps qui défendaient que les choses existaient réellement en correspondance avec leurs concepts respectifs. Il disait qu’ils étaient tombés dans une vue illusoire qui conduisait à une conception erronée de l’état réel du monde phénoménal. Il invitait à transcender cette vue illusoire sur la nature des concepts et à s’éveiller à la vraie Réalité qui est *animitta* (pas de formes, pas d’entités

⁴⁵⁰ Dans l’école T’ien-t’ai, la compréhension de la vacuité du bouddhisme hinayana est appelée la compréhension analytique de la vacuité, et la compréhension de la vacuité du bouddhisme mahayana est appelée la compréhension de la vacuité substantielle.

⁴⁵¹ *Ibid.* [Abe renvoie à la précédente note]

sujettes à détermination). Nâgârjuna rejetait comme illusoire, non seulement la conception « éternaliste », qui acquiesçait à la réalité des phénomènes, mais aussi la conception opposée « nihiliste » qui tenait la vacuité et le non-être comme la vraie réalité. Il prit pour compréhension de la Vacuité telle que devait la comprendre le mahayana une posture libérée de tout point de vue illusoire sur l'affirmation ou la négation, l'être ou le non-être, et l'appela la *Voie du Milieu*.

En conséquence, pour Nâgârjuna, la Vacuité n'est pas non-être mais « Etre merveilleux ». Précisément parce que la Vacuité « vide » même la vacuité, la vraie Vacuité (le Néant absolu) est la Réalité absolue qui fait vraiment *être* tous les phénomènes, tous les existants. L'opposition et la tension entre *ji* et *ri* qui court au travers de l'existence humaine et rend toujours la vie humaine problématique devaient être résolues pour Nâgârjuna par le « Néant » (*Mu*) qui transcende l'opposition entre être et non-être, par la « Vacuité ». Le « Néant », ainsi rendu absolu par Nâgârjuna comme le principe de base qui révèle la réalité en tant que telle, est ici avancé comme la *troisième* catégorie fondamentale, qui diffère à la fois de l'« Etre » aristotélicien et du « Devoir » kantien.

Il peut sembler étrange de prendre le « Néant » comme l'une des catégories fondamentales de la pensée humaine et de l'existence dans le sens de posséder un caractère absolu. Parce qu'en Occident « néant » est toujours négatif, étant dérivé de la négation de l'« être » en tant que principe positif – comme l'expriment les termes *me on*, *non-being*, *Nichtsein*, etc. Toutefois, c'est précisément un des points que cet essai veut élucider à travers la comparaison de l'idée occidentale de non-être et les idées bouddhistes de *Mu* et de Vacuité (*sûnyatâ*).

Selon cette conception, *mu* n'est pas une forme négative de *u* (être) et n'est pas, comme *me on* ou non-être, unilatéralement dérivé d'une négation de *u*. Etant complètement le concept inverse de *u*, *mu* est une forme plus puissante de négation que « non-être ». En d'autres mots, *mu* est sur un pied d'égalité avec *u* et lui est réciproque. En conséquence, il peut être à la fois dit que *mu* est la négation de *u*, mais aussi que *u* est la négation de *mu*. Mais si l'on fait de *mu* un principe absolu, il peut transcender et embrasser à la fois *u* et *mu* pris dans leur sens relatif. L'idée bouddhiste de Vacuité devrait être prise comme *Mu* dans ce sens absolu.

En sanscrit, les équivalents de *me on* ou non-être sont *asat* ou *abhâva* qui sont la forme négative de *sat* ou *bhâva*. A première vue, il n’y a pas de différences avec le grec ou avec les autres langues occidentales qui lui sont proches. (Cela est dû au fait que le sanscrit est une langue arienne.) Cependant, au contraire du grec et des autres langues, comme Hajime Nakamura le dit : « Les indiens pensent qu’une forme négative n’est pas seulement négative mais aussi positive et affirmative. Aussi, dans la logique indienne le jugement négatif universel (E) n’est pas utilisé mais le prédicat est changé de façon à utiliser le jugement positif universel (A) ; par exemple : ‘Tous les discours sont non-éternels’ (*anityah sabdah*).⁴⁵² » De ce fait, dans la pensée indienne, *sat* et *asat*, *bhâva* et *abhâva*, au lieu d’être dans une simple relation avant-après, doivent être compris comme étant non seulement opposés l’un à l’autre, mais même contradictoires.

Pour le bouddhisme, qui avança la notion d’ « origine en dépendance », *sat* et *asat*, *bhâva* et *abhâva*, doivent aussi être compris comme étant en dépendance mutuelle en comprenant que *sat* ou *bhâva* n’est pas une réalité existant par elle-même (*asvabhâva*). L’idée nâgârjunienne de « Vacuité » fut fermement établie dans l’idée d’ « origine en dépendance » – comme le principe créatif et fondamental qui transcende à la fois *sat* (ou *bhâva*) et *asat* (ou *abhâva*).

IV

J’ai discuté ci-dessus comment l’ « Etre » (*Sein*), le « Devoir » (*Sollen*) et le « Néant » (*Nichts*), qui peuvent être appelés les trois catégories fondamentales de la pensée humaine et de l’existence, ont été réalisées par Aristote, Kant et Nâgârjuna dans des sens absolus qui transcendent chacun respectivement la relativité, et par conséquence, en tant que principes métaphysiques, transcendent l’opposition entre *ji* et *ri*. Si ce point de vue peut être accepté, alors laissez-moi venir au second point : la question de savoir pourquoi dans la pensée occidentale le concept de non-être n’atteignit jamais le statut d’absolu comme pour la Vacuité chez Nâgârjuna en tant que principe transcendant l’opposition entre *ji* et *ri*. Nous devons aussi nous demander si dans la pensée orientale, particulièrement dans le bouddhisme, *u* (être) et *ri* (devoir) ont été des problèmes discutés et de savoir s’ils pouvaient être considérés comme des principes

⁴⁵² Hajime NAKAMURA, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Tokyo, Japanese National Commission for UNESCO, 1960, p. 24.

fondamentaux qui transcendent l'opposition entre *ji* et *ri*, avec la même profondeur et la même radicalité qu'Aristote et Kant. Cette enquête peut ouvrir une perspective depuis laquelle pourrait être clarifié le thème de cet essai : « Le Zen et la pensée occidentale ». Mais avant d'aborder ces questions, nous devons dire quelques mots, en relation avec ce qui s'est dit plus haut, à propos de la pensée hébraïque, qui fut une autre source de la pensée occidentale, et tout spécialement à propos du christianisme, qui a nourri en profondeur la philosophie occidentale depuis deux millénaires.

Cela va sans dire, le christianisme n'est pas une philosophie. Ce qu'il est n'est pas épuisé par la pensée. Car le christianisme n'est pas quelque chose que l'on peut atteindre par la raison. Il est plutôt une foi qui se soumet sincèrement à la Parole du Dieu vivant en tant que révélation. Il ne procède pas d'une conclusion tirée d'un jugement rationnel, mais il est une vie dans la grâce, ou une vie dans l'Esprit Saint, qui rencontre Dieu au-delà de toute pensée ; une vie pour laquelle le vieil homme meurt et est ressuscité homme nouveau par l'amour de Dieu.

Mais même si le christianisme est foi en la révélation et vie dans le Saint Esprit, en ce qu'il concerne l'homme, il est profondément enraciné dans l'existence humaine et par conséquent ne peut être étranger à la pensée humaine. Dans ce sens, il n'est pas complètement inapproprié de considérer le Christianisme en relation aux trois catégories fondamentales de la pensée humaine citées plus haut, à savoir l'« Etre », le « Devoir » et le « Néant ». La motivation pour cela est que dans cet essai nous essayons de considérer le christianisme en tant que *pensée chrétienne* qui, conjointement à la pensée philosophique depuis les Grecs, a constitué la « pensée occidentale ». Mais, en même temps, nous ne devons jamais perdre de vue que le christianisme en tant que tel transcende la *pensée chrétienne*.

Il est dit que la pensée religieuse chrétienne avec la pensée grecque constituent les deux sources de la « pensée occidentale ». Mais les deux sont de natures très différentes. De manière générale, dans la pensée grecque, à l'exception de la tragédie, nous assistons à une affirmation de l'homme et du monde simple et sans préjugé ; mais dans la pensée chrétienne et hébraïque il court une profonde et aiguë lucidité des aspects négatifs de la vie humaine. Ici plus qu'ailleurs on peut y voir une désespérance en ce qui concerne la nature morale et intellectuelle de l'homme, et avec ceci le sentiment d'être coupé de tout rapport à l'Etre transcendant. Le récit du Jardin d'Eden indique que

l'homme est empêché de connaître la vérité que Dieu connaît. En effet, le serpent dans le jardin paradisiaque, qui est la cause du désir de l'homme de connaître le bien et le mal comme Dieu le connaît, était peut-être l'esprit de l'intelligence et de la conscience de soi. Mais l'épisode de l'expulsion du jardin tend aussi à suggérer qu'une indépendance de l'homme fondée sur la conscience de soi est un péché et que l'obéissance au Verbe de Dieu est le seul chemin offert à l'homme. Le Dieu des Hébreux est un Dieu vivant et transcendant qui ne peut être enfermé dans le temple d'aucun système spéculatif. Non la contemplation, mais la foi ; non la métaphysique, mais l'abandon de l'intellect en faveur de la révélation, c'est cela qui était demandé. Si les Grecs n'avaient aucune conscience d'un péché originel, les Hébreux se tenaient en tremblant de peur devant la justice de Dieu. Ils se sentaient obligés de se considérer vides de toute justice et pécheurs. Il y avait une vive et profonde opposition et tension entre *ji* et *ri* dans cette attitude. Pourtant, elle était d'une dimension entièrement différente que l'opposition et la tension correspondante dans la pensée grecque.

Bien que transcendants et métaphysiques, les « Idées » platoniciennes et l'« Etre » aristotélicien restaient immanents en comparaison avec la justice de Dieu dans le christianisme. Ils étaient toujours seulement *ji* (événements particuliers) immanents à l'homme en comparaison avec la « Vérité » sacrée ou *Ri* de la justice de Dieu. Aussi bien les Idées platoniciennes que la métaphysique aristotélicienne n'étaient en dernier ressort que « la sagesse du monde » (1 Co 1, 20), laquelle n'est que folie aux yeux de Dieu. La « sagesse de Dieu » (*ibid.* 2, 7) qui est un mystère insondable, et la « justice de Dieu » (Ps 98-9) qui gouverne l'univers, transcendent la sagesse mondaine, en incluant les concepts métaphysiques et la justice humaine. Pour le christianisme, la justice de Dieu est *ri* dans un sens nouveau, en tant qu'elle est le *logos* de Dieu qui considère comme folie et péché la solution grecque à l'opposition entre *ji* et *ri*, qui s'exprime dans les termes de l'Idée du Bien, de la vertu et de la justice humaine ou de la métaphysique de l'« Etre ».

Ce *Ri* comme *logos* divin peut difficilement être une caractéristique théorique et ontologique. Il est une personnalité individuelle, douée de volonté, agissante, qui apparaît comme juge, courroucée ou rédemptrice. De plus, le *Ri* comme justice de Dieu et *logos* divin n'est pas simplement transcendant. Ayant *pris chair*, il s'est inscrit dans l'immanence de l'histoire afin de sauver l'humanité qui s'est détournée de la justice de

Dieu. La justice de Dieu est maintenant conférée sous la forme de la grâce aux pécheurs repentants. Ce *logos* fait chair est Jésus-Christ. Ceux qui croient dans la nouvelle révélation de la Justice de Dieu à travers la crucifixion du Christ sont justifiés par le moyen de la foi. Le *logos* devenant chair est *Ri* devenant *ji* (le particulier). Le *Ri* en tant que *logos* de Dieu qui transcendait même le cosmos était ainsi devenu *ji* sur la croix du Christ. De plus, ce fut un événement historique qui n'eut lieu qu'une fois. La foi chrétienne repose sur le *Ri* qui fut révélé au moment où cet unique « événement » historique eut lieu. En conséquence, le *ji* – l'« événement » de la crucifixion du Christ – fut en fait établi dans la négation du *Ri* divin, transcendant et éternel. Ce *ji* était inséparable du temps et de l'histoire.

V

Ainsi, la position du christianisme doit être considérée dans sa particularité, dans ce qu'elle diffère à la fois du *ri* des Idées platoniciennes et du *U* de l'*ousia* aristotélicien. Toutefois, dans l'histoire intellectuelle de l'Occident, la théologie chrétienne dès ses débuts montra une certaine affinité avec la position platonicienne d'un *ri* clairement transcendant. Augustin construisit une théologie qui articulait la foi chrétienne avec le *ri* platonicien. Ceci était simplement parce que le christianisme, en dépit de ce qu'il était enraciné dans une dimension étrangère à la philosophie platonicienne en étant basé sur le *ji* historique du Christ, le Fils incarné, prit pour son principe de base le *Ri* transcendant de la justice de Dieu, le Père.

Thomas d'Aquin alla plus loin qu'Augustin en assimilant la philosophie aristotélicienne au christianisme. De ce fait, il bâtit une nouvelle théologie qui devait être rationnelle et ontologique. La philosophie aristotélicienne, qui à première vue semble particulièrement étrangère à la foi chrétienne, fut employée en lieu et place de la pensée platonicienne afin d'illuminer cette foi. Une des motivations principales était l'expression de l'articulation du divin et du monde phénoménal que favorisait la métaphysique rationnelle d'Aristote, ce qui n'était pas si clair chez Platon. Le christianisme qui n'est pas un simple idéalisme fut attiré par la philosophie aristotélicienne qui attachait de l'importance aux faits concrets. Pour Aristote, Dieu n'était pas une Idée inatteignable. En tant que forme pure, le divin transcende le

mouvement tout en étant le « premier moteur immobile » qui meut l'univers entier et vers lequel le mouvement de l'univers va. Un principe métaphysique émergea qui liait dynamiquement transcendance et immanence. La théologie thomiste qui employa ainsi des concepts aristotéliens était donc non pas une théologie des « Idées » platoniciennes mais de l'« Etre » aristotélien⁴⁵³. De plus, ce n'était pas la théologie d'un « Etre » statique (*ens*) mais celle d'un « Etre » dynamique (*esse*)⁴⁵⁴. Le christianisme atteignit ici l'un de ses plus hauts sommets.

Cependant, il apparut le danger que la théologie chrétienne, qui s'était liée à la philosophie grecque – aussi bien chez Augustin que chez Thomas –, oublie *ji* dans l'« événement » de la croix qui est essentiel au christianisme et élude le *Ri* sacré en tant que la justice de Dieu qui agit comme son fondement. Lors de la Réforme, Luther renversa la théologie thomiste de l'« Etre » et surmonta même la théologie augustinienne du *ri*. Luther rétablit le *Ri* sacré en tant que la *justice de Dieu* qui était inhérent à la doctrine chrétienne. Ce fut donc pour la foi un mouvement de restauration de *ji*, l'évènement de la Croix, qui avait été marginalisé au contact de la pensée grecque. Dans la théologie de Luther *Ri* en tant que la justice (*Gerechtigkeit*) de Dieu fut réalisé dans une pureté et une rigueur inconnue jusqu'alors.

L'histoire du christianisme esquissée ici montre que la pensée chrétienne, tout en étant centrée sur *ji* (l'évènement de la Croix), a eu un important mouvement pendulaire depuis *ri* vers *u* et retour (voir figure 4).

⁴⁵³ Il peut y avoir différentes objections à définir le point de vue de la théologie de Thomas d'Aquin comme théologie de l'« Etre » ou *U*. Récemment, un petit nombre de théologiens occidentaux et de philosophes, qui sont familiers des débats philosophiques du Japon moderne, ont sévèrement critiqué le point de vue devenu commun au Japon que le christianisme est une religion de l'« Etre » ou *U*, en opposition au bouddhisme qui serait une religion du « Néant » ou *Mu*. Nous devons humblement écouter leurs critiques. Je pense personnellement qu'il est préférable d'éviter, dans la mesure du possible, cette façon de catégoriser le bouddhisme et le christianisme. Mais en définitive, cette façon de catégoriser est peut-être inévitable, car les critiques qui se sont élevées du côté chrétien concernent la construction du point de vue chrétien comme « Etre » à l'intérieur des schémas occidentaux, tout en échouant à considérer le « Néant » ou la « Vacuité » du bouddhisme dans sa propre signification. En revanche, la pensée qui s'élabore sur ce sujet au Japon prit le « Néant » ou la « Vacuité » bouddhiste comme critère. Lorsque l'on prend la « Vacuité » bouddhiste comme critère, on peut trouver des motifs pour pouvoir établir comme « Etre » même des positions qui ne seraient pas nécessairement caractérisées en tant qu'Etre en ce qui concerne les critères occidentaux. C'est pour cette raison que dans cet essai je me suis permis d'user de ce concept tout à fait problématique d'« Etre » aussi dans le cas de Thomas d'Aquin.

De plus, on doit comprendre que dans cet essai, en ce qui concerne le christianisme, *ri* exprime le caractère personnel du christianisme, tandis que *u* ou « être » exprime son caractère ontologique.

⁴⁵⁴ E. GILSON, *God and Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1941, p. 63-64.

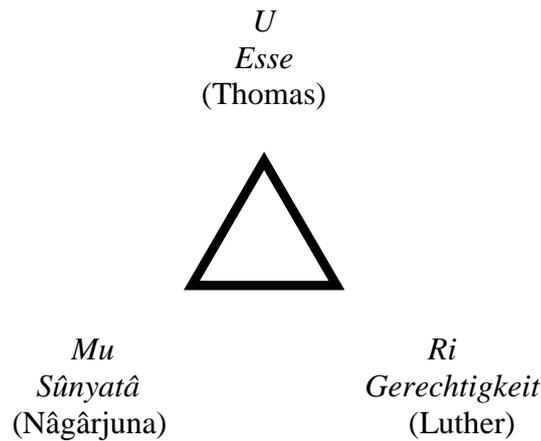


Figure 4. Trois catégories fondamentales de la pensée humaine et de l'existence réalisées dans le christianisme et dans le bouddhisme.

Dans l'histoire du protestantisme moderne, ce mouvement pendulaire peut être à nouveau aperçu dans le passage de la philosophie de Hegel, qui construisit une nouvelle synthèse de la pensée grecque et du christianisme, à celle de Kierkegaard qui, dans sa critique de Hegel, voulu mettre en évidence la nature transcendante de Dieu à travers une dialectique faite de paradoxe, de culpabilité et d'anxiété.

Si ce schéma grossier peut être accepté, alors nous pouvons conclure qu'à la fois dans le développement de la pensée chrétienne et dans l'histoire de la philosophie occidentale, il y a toujours eu dans ce mouvement pendulaire une opposition et une tension entre les principes métaphysiques *ri* (l'idéal) et *u* (l'être). Le concept de « néant » (*mu*), tel que décrit ci-dessus, ne fut pas, en dernière analyse, considéré comme principe métaphysique dans la pensée philosophique occidentale. Il fut toujours compris comme un principe négatif et secondaire. Il en fut de même vis-à-vis de la pensée chrétienne⁴⁵⁵.

Nous pouvons maintenant tirer de ces considérations les conclusions suivantes. L'opposition et la tension entre *ji* (le particulier) et *ri* (l'universel), qui court à travers l'existence humaine et rend la vie des hommes problématique, fut circonscrite en Occident par les concepts *u* ou *ri – u* dans le sens d'Être ou *esse*, *ri* dans le sens d'Idée,

⁴⁵⁵ Cela ne veut pas dire que la pensée chrétienne ne s'est jamais intéressée au « néant ». On peut le trouver dans des passages tel « vacuité des vacuités, tout est vacuité » (Eccles. 1, 2) ; ou quand il est dit que la création par Dieu est « création sortie du néant » ; ou quand le Christ « s'est vidé de lui-même, prenant la forme de serviteur » (Phil. 2, 7), etc. Mais il est clair que le « néant » n'est pas ici compris comme un principe premier.

de Devoir, ou justice divine – pour ce qui concerne la pensée et le champ de la métaphysique. Elle ne fut pas circonscrite par le concept de « non-être » ou « néant » (*mu*) dans un sens égal à *u* ou *ri*. Ainsi, dans cette dimension métaphysique, *u* et *ri* affirmèrent chacun en vis-à-vis de l'autre la nature absolue de leur principe positif, tandis que le « non-être » continua à être perçu simplement comme un principe négatif. L'histoire intellectuelle occidentale dans son ensemble accomplit son développement spectaculaire autour de l'opposition et de la tension entre ces deux principes positifs fondamentaux.

En Occident, les deux positions qui depuis l'antiquité ont été identifiées comme le platonisme et l'aristotélisme, représentées au Moyen Age par Augustin et Thomas d'Aquin respectivement, et depuis la modernité par Kant et Hegel, ont souvent été considérées dans leur opposition. Sans complètement s'y réduire, ce qui les distingue peut être compris à partir de l'opposition de leurs fondements métaphysiques, à savoir *ri* et *u*. Et en considérant leur histoire dans sa globalité, mon interprétation a été que l'« Etre » (*U*) dans la métaphysique d'Aristote qui transcende celle de Platon, et le « Devoir » (*Ri*) dans la philosophie critique de Kant qui à son tour renversa la tradition métaphysique de l'« Etre » aristotélien, ont été pris comme principes fondamentaux dans le sens le plus pur.

Toutefois, en tant que religion, le christianisme n'est pas épuisé par la pensée chrétienne. En prenant *u* et *ri* à la base de sa pensée religieuse, *ji* l'évènement de la Croix fut occulté. Elle devint trop spéculative dans le premier cas (*u*) et trop légaliste dans le second. Par conséquence, afin de recouvrer le *ji* (évènement) de la Croix, le christianisme en est venu à développer un mouvement pendulaire entre ces deux principes.

VI

La compréhension de la Vacuité par Nâgârjuna ne fut pas non plus épuisée par la pensée philosophique. Comme je l'ai dit ci-dessus, Nâgârjuna réfuta à la fois les substantialistes de son temps et la compréhension analytique et « nihiliste » de la vacuité telle que l'enseignait le bouddhisme Abhidharma. Il montra ainsi la position vraie dans la manière de comprendre la Vacuité pour le bouddhisme mahayana,

exprimée dans le *Prajñâpâramitâ-sûtra*, qui consiste à faire cesser l'opposition entre être et non-être. Sa démarche s'inscrit dans le vœu religieux et pratique de sauver tout les êtres doués de sensations en critiquant les bouddhistes Abhidharma pour avoir fait de l'état négatif de *keshin metchi* (« réduire le corps en poussières et annihiler la conscience ») l'état exact de la délivrance, c'est-à-dire du nirvana. Nâgârjuna montra alors le chemin de la vraie délivrance qui ne consiste ni à s'attacher aux phénomènes évanescents, ni à tomber dans une perspective « nihiliste » qui regarderait tout comme illusoire. Ce chemin est la Voie du Milieu qui transcende les deux extrêmes. Si je puis dire, en rendant l'intuition mystique du *Prajñâpâramitâ-sûtra* consciente d'elle-même rationnellement, Nâgârjuna renouvela, dans son propre contexte historique, l'insistance du Bouddha à sauver tous les êtres doués de sensations. Dans le même temps, on ne peut nier que Nâgârjuna formula philosophiquement une profonde position métaphysique.

Non seulement chez Nâgârjuna, mais tout au long de l'histoire du bouddhisme mahayana en général, il y a eu une lutte entre les opinions sur ce que sont les phénomènes (*ji*), y compris l'homme et sa conscience, pour leur accorder l'être ou non. En d'autres mots, il y a eu une lutte à la fois contre les substantialistes et les nihilistes. Le Bouddha lui-même a développé la doctrine bouddhiste du non-ego (rien n'a de moi propre) et de l'origine en dépendance (toute chose apparaît en dépendance d'une autre chose), en transcendant à la fois la philosophie des *Upanishads* des Brahmanes orthodoxes, qui considère Brahman comme la seule réalité, que celle des libres penseurs de ce temps, parmi lesquels les pluralistes, les sceptiques et les nihilistes. La doctrine du Bouddha du non-ego et de l'origine en dépendance s'érigea dès le début sur le fondement du Néant absolu et libre (émancipation), libre de cette opposition entre être et non-être.

La compréhension nâgârjunienne de la Vacuité réalisait parfaitement la doctrine du Bouddha du non-ego et de l'origine en dépendance ; il la renomma la Voie du Milieu, comme nous l'avons signalé. Nous pouvons considérer que des concepts construits après Nâgârjuna tels le « milieu absolu » de l'école San-lun, la « parfaite vraie nature » de l'école Vijnaptimâtra, la « parfaite harmonie parmi les trois vérités du vide, le provisoirement vrai, et le milieu » de l'école T'ien-t'ai, et le « domaine de l'interpénétration mutuelle sans entrave des phénomènes » de l'école Hua-yen, bien

qu'ils diffèrent entre eux, chacun cherche à sonder le point de vue de la Vacuité et du non-ego qui constituent le cœur du bouddhisme. Chacun rejette de façon radicale tant la perspective « éternaliste » qui est attachée à l'être, que la perspective « nihiliste » qui est attachée au non-être.

S'attacher à quelque chose sous-entend *substantialiser* cette chose. En conséquence, le bouddhisme qui recherchait la perspective de la Vacuité et du non-ego, libérée de l'être et du non-être, balaya toute substantialisation de l'être et du non-être. Ce faisant, il signifiait *le refus de la pensée substantialisante* [*substantive thinking*] elle-même. Quand il formula le point de vue de la Vacuité, Nâgârjuna réalisa qu'à moins d'abandonner et de transcender la pensée substantialisante elle-même, il ne pourrait pas atteindre vraiment la liberté Subjective. Du fait que la pensée substantialisante est profondément enracinée dans la nature de la pensée humaine, des illusions et des attachements naissent d'elle qui sont difficiles à dépasser. En refusant radicalement la pensée substantialisante, Nâgârjuna discerna clairement, en termes de logique et de pratique, la Voie du Bouddha qui a enseigné la délivrance de l'illusion et de l'attachement en expliquant que tout apparaît en dépendance.

Afin de surmonter définitivement la pensée substantialisante, il était nécessaire d'obtenir une victoire à la fois sur l'être et sur le non-être. Dans cette optique, il était essentiel de réaliser une négation absolue qui « nierait même la négation (non-être) ». Mais comme la pensée substantialisante est principalement enracinée dans l'habitude égoцентриque de faire les choses, cette réalisation est une négation absolue qui, exprimée en termes pratiques, veut dire une négation fondamentale de la tendance égoцентриque en l'homme, c'est-à-dire la réalisation du non-ego. Mais le non-ego dont il est fait état ici est quelque chose de plus qu'un simple non-ego subjectif pour chaque individu. Etant atteint à travers le refus de la pensée discriminante, le « non-ego » n'est rien de moins que la réalisation de la non-substantialité de *toutes* choses, ce qui inclut le moi propre à chacun. Les expressions « les phénomènes n'ont pas d'ego » ou « tout est vide » portent cette même idée. En conséquence, le point de vue du non-ego dans le bouddhisme mahayana que représente Nâgârjuna n'était pas de nature simplement subjective. Il était en même temps cosmologique. En effet, c'était la position du bouddhisme mahayana qu'il ne puisse être vraiment Subjectif qu'en étant cosmologique, et vice versa.

Quand on développe la pensée substantialisante au-delà de son usage habituel dans la vie quotidienne en une logique, on crée ainsi une logique de l'identité [*self-identity*] qui essaye d'éliminer les contradictions. La logique d'Aristote provoqua un perfectionnement dans l'usage de la pensée substantialisante. Comme nous l'avons vu, sa métaphysique est fondée sur l'« Etre » comme substance ultime (*ousia*). Dans l'Inde ancienne, la pensée logique basée sur la pensée substantialisante vit aussi le jour, mais il est peu probable qu'une compréhension aussi radicale du sens de l'« Etre » aristotélicien ait été réalisée. En tout cas, Nâgârjuna attaqua vigoureusement la pensée substantialisante qui régnait à l'intérieur et à l'extérieur du bouddhisme à cette époque. Nâgârjuna établit ainsi une compréhension d'une Vacuité authentique, unique dans l'histoire de la pensée humaine. En ce sens, le concept nâgârjunien de « Vacuité » ou « Néant » peut être dit comme étant en complète opposition avec l'« Etre » d'Aristote.

Même si la doctrine nâgârjunienne de la « Vacuité » a en commun avec le point de vue Subjectif kantien du « Devoir » de s'opposer à la métaphysique de la substance aristotélicienne, la position de Kant et celle de Nâgârjuna sont loin d'être identiques. En effet, la doctrine de la « Vacuité » est dans un autre sens en opposition absolue avec le *Ri* en tant que « Devoir » kantien.

Cette notion de *ri* est très présente dans le bouddhisme également. Elle signifie généralement l'universel et l'éternel, ce qui n'est pas sujet à la naissance, à la mort, au changement, par contraste avec *ji*, qui dénote les phénomènes concrets soumis à la naissance, à la mort et au changement. Dans ce sens restreint, la relation entre *ri* et *ji* n'est pas différente de celle entre l'universel et le particulier dans la pensée occidentale. Cependant, même si le terme *ri* dénote ce qui est universel et éternel, son contenu diffère très visiblement de l'« universel » dans la pensée occidentale. Car l'universel dans la pensée occidentale est quelque chose de nouménal et de rationnel, telles les Idées de Platon et la raison pure de Kant, tandis que *ri* dans le bouddhisme, bien qu'exprimant la nature non-changeante des choses, veut en fait dire *tathatâ* ou *ainsité*, c'est-à-dire que tout est vraiment *comme il est*. Cette ainsité ou qualité d'être comme cela est [*as-it-is-ness*] n'est rien d'autre qu'un autre nom pour *Dharmatâ*, qui est la nature universelle des dharmas (choses concrètes). De plus, pour le bouddhisme, *tathatâ* et *Dharmatâ* désignant l'universel sont compris comme « Vacuité » non-substantielle et non-rationnelle. Comme *ri*, l'universel, dans la compréhension

bouddhiste est ainsi Vacuité non-substantielle, il n'entre pas dans une relation de dualité avec *ji*, le particulier. En ce sens, *ri* en tant que l'universel bouddhiste est radicalement différent de l'universel tel que l'entend la pensée occidentale, ce dernier entrant dans une relation de dualité avec le particulier parce qu'il est perçu dans un caractère transcendant ou nouménal.

Le terme japonais *risei*, bien que sa signification en dehors du bouddhisme soit « raison », est aussi lu *rishô* dans les mêmes caractères qui servent à l'écrire lorsqu'il s'agit d'un terme utilisé dans le bouddhisme pour signifier « nature du dharma » ou « vraie ainsité ». Il ne veut pas dire *nous*, *ratio*, *Vernunft* ou « raison humaine ». Les concepts qui sont les plus proches de *ratio*, *Vernunft* ou « raison humaine » dans l'histoire de la pensée occidentale, furent saisis dans le bouddhisme par *vijnâna* (« conscience »), *mananâ* (« acte de penser »), et *vikalpa* ou *parikalpa* (« discrimination »). Ils eurent tous une connotation péjorative en désignant un état d'illusion qui empêche de réaliser la vérité, ou quelque chose qui doit être contourné ou abandonné afin d'accéder à la vraie sagesse. Même *nous* et *intellectus*, qui furent considérés en Occident comme des facultés permettant l'intuition des vérités divines suprasensibles, étaient toujours entachées d'objectivité (ou encore, elles furent toujours intellectuelles). Compte tenu de cette limitation, on peut comprendre qu'elles sont niées par la théorie nâgârjunienne de la Vacuité vraie qui répudie toute pensée objective ou substantialisante, que cette dernière se réfère à l'être ou au non-être. La réalisation de la vacuité repose donc sur la *nirvikalpa-jnâna* (« Sagesse non-discriminante ») Subjective.

Saisir le point de vue de la « Vacuité » Subjective qui rejette toute pensée substantialisante signifie le refus à la fois de cette faculté qu'est la raison humaine comprise par *nous* et *ratio* et aussi de la réalité idéale que vise *nous* et *ratio*. Cela veut dire que l'on ne peut définitivement plus les considérer comme des principes positifs. Là encore, le bouddhisme mahayana, représenté par la théorie de la Vacuité de Nâgârjuna qui s'est débarrassée de toute artificialité et qui réalise que « chaque chose est ce qu'elle est dans son ainsité », peut être compris comme étant le pôle opposé à la position kantienne purement éthique du Devoir – c'est-à-dire *Sollen* absolu comme fondement de la loi morale en général – qui commande inconditionnellement que l' « on doive faire telle et telle chose ». Il n'y a nul besoin de le dire, le concept nâgârjunien de

« Vacuité » et la doctrine mahayana de la « naturalité » sont parfaitement étrangères au *Ri* sacré au tant que justice de Dieu dans le christianisme.

En résumé, le point de vue de la « Vacuité » dans le bouddhisme mahayana représenté par Nâgârjuna se concentra sur la réalisation d'un point de vue Subjectif qui soit libre de l'opposition et de la tension entre être et non-être en transcendant ces derniers. Pour le bouddhisme dans son entier, la solution à l'opposition et à la tension entre *ji* et *ri* discutée ci-dessus fut recherchée en considérant l' « être » en tant que l'ultime comme pour le *Sarvâstivâda*, ou en considérant le « néant » ou la « vacuité » en tant que l'ultime comme pour le *Prajnâpâramitâ-sûtra*, le *Mâdhyamika* (l'Ecole de la Voie du Milieu), etc. Mais, tandis que l' « être » et le « néant » furent ainsi pris comme principes ultimes, il ne fut pas mis sur *ri* autant d'insistance. En fait, *ri* comme principe universel dans le sens occidental – c'est-à-dire la raison humaine, l'intellect, les lois de l'univers, et particulièrement les principes moraux en termes de Devoir – ne fut jamais pris comme principe ultime. Il fut toujours appréhendé comme une chose secondaire.

VII

Nous avons enfin atteint le moment d'examiner la question du Zen en relation avec la pensée occidentale. On ne peut bien sûr épuiser le Zen par le biais de la pensée philosophique. Par ailleurs, même si on dit que c'est une religion, ce n'est pas une religion dans le même sens que le Mâdhyamika de Nâgârjuna, ou le T'ien-t'ai, ou les écoles Hua-yen, etc. Tout en qualifiant ces autres formes de bouddhisme de « doctrinales », le Zen se caractérise lui-même comme fondé sur « une transmission indépendante d'un corpus d'écritures ou d'une doctrine ». Souligner cela signifie que le Zen diffère de tous les Bouddhismes qui reposent sur des enseignements doctrinaux. Le Zen n'est dépendant d'aucun sûtra (écritures) pas plus qu'il n'est enchainé à un credo ou à un dogme. Il pointe « directement à l'Esprit [*Mind*] de l'homme⁴⁵⁶ ». Le Zen tient l'

⁴⁵⁶ L' « Esprit » [*Mind*] dans la phrase « pointe directement à l'Esprit de l'homme » est radicalement différent de l'esprit dans le sens ordinaire. Il indique la Nature de Bouddha ou la Nature du Dharma qui est l'essence de l'homme et qui est au-delà de l'esprit et de la conscience au sens psychologique et philosophique de ces termes.

« Esprit de l'homme » comme la source d'où les sūtras proviennent, il est le fondement d'où les enseignements tirent leur vérité⁴⁵⁷.

Que l' « Esprit de l'homme » – l' « Esprit » initialement éveillé dans le Bouddha en tant qu'il est la confirmation intérieure de lui-même en tant que Bouddha comme la vérité authentique – soit la source des sūtras et le fondement des enseignements est sans doute un point que non seulement le Zen mais même les différentes formes de bouddhisme qui s'appuient sur les enseignements peuvent aussi reconnaître dans la mesure où elles sont bouddhistes. Mais le bouddhisme qui dépend des écritures essaie d'atteindre l'Esprit réalisé par le Bouddha en s'appuyant sur les sūtras, c'est-à-dire sur les enseignements (que l'on croit avoir été) exposés par le Bouddha. On cherchera à atteindre l'Esprit initialement réalisé par le Bouddha par ce moyen. De manière différente, le Zen projette d'atteindre le même Esprit réalisé par le Bouddha sans passer par les écritures et les enseignements, et insiste sur ce que cette voie seulement permet de réaliser l'Esprit de façon vraie. (La question de savoir si les enseignements et les sūtras sur lesquels reposent les différentes écoles bouddhistes ont été directement exposés par le Bouddha n'est pas ici la question primordiale. Le point essentiel, quelque soit l'origine des sūtras, est de savoir si ces écoles se servent des enseignements comme une vérité ayant autorité.)

Utiliser les « enseignements » veut dire utiliser des « mots » pour dire l'« Esprit ». Une telle pratique présuppose que pour atteindre l' « Esprit », ou que pour cet « Esprit » soit transmis, l' « Esprit » doit être transformé en « mots ». Même si l'« Esprit » est ici entendu comme impossible à transmettre en dehors d'une transmission d'esprit à esprit, ce n'est pas nécessairement en principe une transmission *directe* d'esprit à esprit, mais peut être médiatisée par des mots, c'est-à-dire à travers l'enseignement. Après que le Bouddha eut atteint l'illumination, il exposa différents enseignements, mais comme une de ses paroles célèbres le dit : « pendant quarante-neuf années je n'ai pas prêché un seul mot », ce qui suggère que la prédication dans le bouddhisme est toujours une non-prédication. Pour le bouddhisme, la « parole » – qu'elle que soit le sens apporté à ce terme – contient essentiellement une négation d'elle-même. Cela n'était bien évidemment pas inconnu du bouddhisme dépendant des enseignements. Il reposait sur la prédication, et donc sur les enseignements, tout en

⁴⁵⁷ Shin'ichi HISAMATSU, « Zen : Its Meaning for Modern Civilization », *Eastern Buddhist*, vol.1, n°1, p. 24.

sachant que la prédication était toujours une non-prédication. D'une façon différente des autres formes de bouddhisme, cependant, on pourrait dire que le Zen, en étant fondé sur ce savoir que la prédication est toujours une non-prédication, s'érige sur la non-prédication en elle-même, et de ce fait est « en dehors des écritures ».

La position du Zen entraîne plus loin encore. Même si le bouddhisme dépendant des enseignements reposait sur la prédication, et donc sur les enseignements, tout en réalisant que la prédication était toujours une non-prédication, quand il se comprenait lui-même comme étant un effort en vue d'atteindre l' « Esprit » en se reposant sur l'utilisation des enseignements, cet Esprit signifiait l'Esprit du *Bouddha Gautama*, c'est-à-dire l'Esprit réalisé à l'intérieur de *Bouddha Gautama*⁴⁵⁸. Bien sûr, tout en étant l'*Esprit* du Bouddha, pour celui qui l'atteignait, l'Esprit du Bouddha était immédiatement le sien, c'est-à-dire Esprit-Propre [*Self-Mind*]. Pour cette raison, l'idée que l'Esprit-Propre doit être réalisé par la médiation de l'Esprit de *Bouddha Gautama* fut adoptée. Que l'Esprit de *Bouddha Gautama* soit nécessaire comme médiateur montre la signification essentielle de l'expression : « utiliser les écritures ».

En comparaison, le Zen, qui est basé sur la « non-prédication » et qui est de ce fait « en dehors des écritures » en réalisant que la prédication est toujours une non-prédication, ne conduit pas à la réalisation de l'Esprit-Propre par la médiation de l'Esprit de Bouddha Gautama. Le Zen invite plutôt à devenir libre même de la personne du Bouddha. Par conséquent, le Zen se tient hors de son enseignement et de sa « parole ». Le Zen tient que l'Esprit-Propre de chacun doit *sans médiation* achever l'*auto-réalisation de l' « Esprit-Propre »*. Quand l'Esprit-Propre de chaque individu s'éveille sans médiation à son Esprit-Propre en tant que tel, cet individu devient conscient que son Esprit-Propre est identique à l'Esprit du Bouddha Gautama. C'est pourquoi « transmission en dehors des écritures » signifie « pointer directement à l'Esprit de l'homme » et « s'éveiller à sa Nature (originelle), actualiser ainsi sa

⁴⁵⁸ Dans différentes formes ou écoles du bouddhisme mahayana, il y a des écoles, en plus du Zen, dans lesquels la médiation de l'Esprit du Bouddha Gautama n'est pas nécessaire. Dans ces écoles, l' « Esprit » réalisé par le Bouddha Gautama fut radicalement réinterprété en tant que différents *Bouddhas idéaux* (*ributsu*, par exemple : le Bouddha Vairocana ou le Bouddha Amida) et de nouvelles écoles ou sectes furent établies avec pour fondement ces Bouddhas idéaux [*ideal Buddhas, ideal* au sens de *ri, ri-butsu* où « *butsu* » est le japonais pour « Bouddha »]. De ce fait, l'Esprit du Bouddha Gautama n'était plus un facteur déterminant. Cependant, même dans de tels cas, puisque l' « Esprit » – qui était interprété comme étant les différents Bouddhas idéaux – était transmis par la « lettre » et l' « écriture », et comme ces Bouddhas idéaux jouaient un rôle de médiateur essentiel, on doit dire que ces écoles sont par principe différentes du Zen. C'est la raison pour laquelle, du point de vue du Zen, elles sont qualifiées de bouddhisme « dépendant des écritures » [*within the teaching*].

bouddhéité ». C'est aussi la raison pour laquelle dans le Zen l' « Esprit » est appelé de préférence l' « Esprit de l'homme » plutôt que l' « Esprit du Bouddha ».

L'auto-réalisation [*self-realization*] sans médiation de l'Esprit-Propre par l'Esprit-Propre lui-même n'est rien d'autre que la réalisation de la « Vacuité ». Quand l'Esprit-Propre s'éveille sans médiation à l'Esprit-Propre lui-même, le monde est simultanément éveillé à ce qu'il est le monde-même, par conséquent chaque chose dans le monde est révélée et réalisée elle-même dans sa vraie forme (sans-forme), non comme un objet. C'est la raison pour laquelle la vraie « vacuité » est regardée comme « Etre merveilleux » et comme « vraie ainsité », et encore comme « interpénétration mutuelle sans entrave des phénomènes ». Il est ainsi évident que le Zen appartient à la tradition du *Prajñâpâramitâ-sûtra* et de la compréhension nâgârjunienne de la Vacuité, et de l'enseignement Hua-yen concernant « le domaine de l'interpénétration mutuelle sans entrave des phénomènes ». Cependant, le Zen n'est pas concerné par les *concepts* d' « Etre merveilleux de la vraie Vacuité » et d' « interpénétration mutuelle sans entrave des phénomènes ». Il amène bien plutôt à leur réalisation en détruisant ces concepts. En effet, le Zen s'exprime souvent simplement en « soulevant un sourcil ou en clignant un œil », en « transportant du bois et de l'eau », en « s'asseyant au sommet d'un pic solitaire » et en « travaillant à sauver les autres aux carrefours ».

Le Zen transcende donc chacune des trois catégories fondamentales que sont l'« Etre » (*Sein*), le « Devoir » (*Sollen*) et le « Néant » (*Nichts*). C'est pour cette raison que le Zen insiste : « en abandonnant les quatre termes et en anéantissant les cent négations, dites ce qu'est le Bouddha-dharma !⁴⁵⁹ » C'est pourquoi en réponse à la question « Qu'est-ce que le Bouddha ? » il est répondu : « un bâton à essuyer la merde.⁴⁶⁰ » Ou, à l'inverse, on saisit le questionneur lui-même en répondant : « Tu es *Etchô*.⁴⁶¹ » Mais si l'on veut donner une expression philosophique à la réalisation du fondement de ce genre d'échange dans le Zen, elle doit être fondée sur le « Néant » des trois catégories métaphysiques fondamentales énoncées ci-dessus.

⁴⁵⁹ La déclaration « en abandonnant les quatre termes et en chassant les cent négations, dites ce qu'est le Bouddha-dharma » demande que le disciple exprime la vérité du Bouddha en dehors de toute conceptualisation ou catégorisation. (Voir *Zen Dust* par Isshu MIURA et Ruth FULLER SASAKI, New York, Harcourt Brace & World, 1966, p. 269.)

⁴⁶⁰ Un moine demanda à Ummon : « Qu'est-ce que le Bouddha ? », « C'est un bâton pour nettoyer la merde » répondit Ummon. (*Wu-mên-kuan. Gateless Gate*, case 21.)

⁴⁶¹ Un moine demanda à Maître Hôgen : « Moi, Etchô, je vous demande, Maître : Qu'est-ce que Bouddha ? », « Tu es Etchô » répondit Hôgen. (*Pi-yen-chi. Blue Cliff Collection*, case 7.)

VIII

Le point de vue du « Néant » ou de la « Vacuité », qui fut fermement établi par Nâgârjuna et qui constitue le fondement du Zen, transcende à la fois la théorie de l'être substantiel et la théorie du nihilisme. En ce qui concerne le *processus historique* de sa victoire sur la théorie de l'être substantiel, on peut difficilement dire qu'il a été confronté à une conception de l' « Etre » telle celle qui prend un sens absolu chez Aristote lorsqu'il transcenda les Idées de Platon. Du concept de l'Etre chez Aristote, et spécialement de l'Etre comme pure activité, saisi de façon unique et absolue dans l'ancienne Grèce, on peut dire qu'il était inconnu de Nâgârjuna dans ses discussions sur la « Vacuité ». En ce *sens historique*, l' « Etre » aristotélicien s'élève au dessus de la « Vacuité » nâgârjunienne.

Dans le même temps mais de façon inverse sur le plan de l'*essence*, la position de la « Vacuité » du bouddhisme mahayana, représentée par Nâgârjuna, transcenda l'« Etre » aristotélicien. Pour Aristote, ce n'est pas l'Idée universelle mais l'être existant concrètement, c'est-à-dire le particulier, qui était la vraie substance et était regardé comme vrai. Cette conception de l' « Etre » aristotélicien peut être au premier regard comprise comme identique à l' « Etre merveilleux » du bouddhisme mahayana. Mais en fait tel n'est pas le cas. Car le point de vue mahayaniste de l' « Etre merveilleux de la vraie Vacuité » est établi en renversant radicalement l' « Etre » dans le sens aristotélicien.

L'être existant concrètement n'est jamais être pur. L'être pur est un concept abstrait. Car l'être (*Sein* ou *u*) est toujours en relation avec le non-être (*Nichts* ou *mu*). L'être ne peut être l'être que dans un contraste avec le non-être. L'être existant fait toujours face au non-être de l'extinction. L'être existant concrètement est de façon simultanée être et non-être. Etre et non-être sont donc des concepts relatifs et mutuellement inséparables, l'être existant concrètement est toujours l'être au sein duquel être et non-être sont inséparables. (C'est exactement le même cas avec *u* et *mu* au sens bouddhiste).

La Grèce ancienne a bien sûr compris cette nature fondamentale de l'être dans son existence concrète. Platon comprit cette relation entre l'être et le non-être comme

participation (*methexis*) des phénomènes aux Idées. Aristote la saisit comme mouvement (*kinesis*) dans lequel la matière comme *dynamis* est liée à la forme et actualisée en *energeia*. Dans les deux cas, le non-être (équivalent occidental de *mu*) fut regardé comme privation ou non-existence d'être, il en résultat un point de vue dualiste qui donna la priorité à l'être. Bien sûr, chez Aristote, Dieu en tant que sommet de ce mouvement était l' « Etre » absolu qui transcende la dualité de l'être et du non-être. Dieu était la forme pure qui transcende toute matière et l'*entéléchie* par laquelle toute matière est actualisée. Mais ceci était la perspective de l' « Etre » absolu atteint en réalisant ultimement le point de vue dualiste de la priorité de l'être sur le non-être tel que l'articulait Platon. En conséquence, cette perspective à la fois *dépassait* la dualité de la priorité de l'être sur le non-être, et l'*accomplissait*. D'un côté, en la dépassant, l'« Etre » aristotélicien se libérait de la dualité de la priorité de l'être sur le non-être, de l'autre côté, en l'accomplissant, cette perspective constituait une affirmation absolue de la même priorité de l'être sur le non-être. Cela montre que le concept aristotélicien d'« Etre » absolu était atteint à travers l'élimination complète du « non-être » (*mu*) en tirant les dernières conclusions de la position qui consiste à regarder *mu* comme non-existence.

Le problème réside dans la philosophie de Platon qui était le point de départ d'Aristote. La nature relationnelle de l'être et du non-être dans laquelle *l'être existant concrètement* est confronté au non-être de l'extinction était compris par Platon en termes de participation aux Idées d'une telle manière que l'être avait toujours la priorité sur le non-être. Cependant, la solution de Platon n'est pas acceptable. Car la nature relationnelle de l'être (*u*) et du non-être (*mu*) consiste en une contradiction mutuelle dans laquelle ni l'être ni le non-être n'ont de priorité.

Certains penseurs occidentaux, tels que Paul Tillich, insisteraient sur ce que l'on ne peut pas parler de *contradiction mutuelle* de l'être et du non-être parce que le non-être est, logiquement et ontologiquement, dépendant de l'être et pas l'inverse. D'où la priorité de l'être sur le non-être⁴⁶². Aussi nous *avons obligation* de parler de la *contradiction mutuelle* entre *u* et *mu*, parce qu'en réalité ils sont interdépendants dans leur opposition mutuelle. La contradiction mutuelle entre *u* et *mu* n'est pas seulement logique mais aussi vraie ontologiquement. La priorité de l'être (*u*) sur le non-être (*mu*)

⁴⁶² Paul TILLICH, *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1957, p. 40.

n'est pas *ontologiquement* justifiable au regard des choses en général et des humains en particulier. C'est la position tenue par le bouddhisme. Ici, nous voyons la différence essentielle entre l'Occident et l'Orient, en particulier le bouddhisme, dans la compréhension de la *négativité* des êtres.

L'Idée bouddhiste de « Vacuité » apporte une solution à la contradiction mutuelle entre *u* et *mu* inhérente à l'être existant concrètement. La position du bouddhisme mahayana exprimée par Nâgârjuna tira sa propre origine d'une telle compréhension de l'être existant concrètement. Pour Nâgârjuna, le concret n'est pas quelque chose d'affirmatif duquel, pris comme point de départ, la transcendance et la vraie Réalité peuvent être recherchées. Il était plutôt quelque chose de négatif qui ne pouvait pas être pris en ce sens comme point de départ. C'est la raison pour laquelle Nâgârjuna insista en premier lieu sur la doctrine de l' « octuple négation »⁴⁶³. En saisissant la nature relationnelle de l'être et du non-être comme contradiction mutuelle, Nâgârjuna refusa le concret en tant que tel ainsi que la perspective nihiliste établie de la sorte. Ce qui fut réalisé dans ce double mouvement de négation était précisément le point de vue de la vraie « Vacuité » (*Sûnyatâ*). Ce fut alors le point de vue du *concret absolu* pour lequel l'être existant concrètement est lui-même compris en tant que tel dans la double négation. La transcendance n'est donc pas quelque chose de l'ordre de l'au-delà, mais de celui de l'*ici et maintenant* sans médiation. Que la « Vacuité » ait été exprimée par le « Milieu », l' « Etre merveilleux » et l' « interpénétration mutuelle sans entrave des phénomènes » était dû précisément à cette position de concret absolu qui était passé par ce double mouvement de négation.

En parlant depuis le point de vue de la « Vacuité », on peut dire qu'en ancienne Grèce la nature absolument contradictoire de l'opposition entre être et non-être dans l'être existant concrètement ne fut pas réalisée. En conséquence, on doit dire que dans le cas d'Aristote, même si les entités individuelles étaient de vraies substances, elles n'étaient pas la réalité absolue réalisée par la double négation. L' « Etre » aristotélicien semblerait avoir été une projection fabriquée par un esprit humain incapable de supporter le concret, au sein duquel l'être et le non-être se nient mutuellement. En

⁴⁶³ L'octuple négation consiste en quatre paires : ni naissance ni extinction, ni cessation ni permanence, ni identité ni différence, ni venir ni aller. Il n'y a aucune priorité d'un concept sur un autre dans chacune de ces quatre paires. Chez Nâgârjuna, la vraie nature de l'existence (*tathatâ*) se manifeste quand les concepts fixes, tels que naissance et extinction, sont abandonnés. Ainsi, l'octuple négation est synonyme de Voie du Milieu.

d'autres mots, tant que la contradiction entre être et non-être ne fut pas réalisée, le concret fut saisi à partir du point de vue dualiste de la priorité de l'être en tant qu'il est son origine. En conséquence, la perspective d'Aristote semblerait elle-aussi être illusoire qui, afin d'atteindre la vraie Réalité, c'est-à-dire l' « Etre merveilleux », aurait dû être renversée depuis son commencement.

Ceci sera rendu plus clair lorsque nous considérerons que l' « Etre » aristotélicien était essentiellement lié à une téléologie. Chez Aristote, l'univers est le processus de mouvement dans lequel la matière comme *dynamis* est actualisée comme *energeia* par l'énergie de la forme comme *telos* (fin). Cela s'inscrit dans un système téléologique dans lequel Dieu comme pure forme est la plus haute fin. Mais cela ne revient-il pas à dire la même chose, que sa vraie substance – le point de vue de l'« Etre » – n'est toujours pas vraiment amené à un point d'absolue actualité tel que l'exprime l'expression : l' « interpénétration mutuelle sans entrave des phénomènes » ? Car le particulier, bien qu'étant une vraie substance ayant en lui une forme, va du potentiel à l'actuel en cherchant hors de lui la forme d'une plus grande dimension.

Le Zen rejette cette sorte de quête visant à fonder le réel en termes téléologiques. Dans le *Hsin-hsin-ming* (« En ce qui concerne croire à l'Esprit »), il est écrit : « Ne recherche pas l'existence conditionnée, ne te complais pas plus dans la connaissance de la vacuité. Quand toutes les sortes (de discriminations) cessent, (la dualité) cesse aussi. » Et Ta-chu Hui-hai (jap. Daiju Ekai) enseigne : « Rechercher le grand Nirvana est (créer) le karma de naissance et de mort. Avoir la réalisation et avoir l'illumination est le karma de naissance et de mort. Ne pas transcender les exercices spirituels [*remedial means*] (les pratiques pour éteindre les passions mauvaises) est le karma de naissance et de mort (*Ching-tê ch'uan-têng lu*, vol. 6). »

On comprend généralement le nirvana comme le but d'une vie bouddhiste. S'il en est ainsi, si le nirvana est simplement recherché comme une fin, alors on tombe dans le karma de transmigration de naissance et de mort. Car en cherchant le nirvana comme une fin en dépassant le samsara, en visant à atteindre l'illumination en éteignant les passions mauvaises, on reste prisonnier d'une séparation dualiste entre samsara et nirvana, passions et illumination. Le nirvana ou l'illumination est, dans cette approche, réifié et conceptualisé – le karma est ainsi créé. Le vrai nirvana ne peut être réifié et ne devrait pas être recherché téléologiquement. Il est le concret [*actuality*] absolu réalisé

ici et maintenant qui est au-delà de la dualité des moyens et des fins, du sujet et de l'objet, de l'être et du non-être.

Le passage suivant témoigne de ce que le Zen insiste sur un complet dépassement de toute dualité, y compris celle de l'être et du non-être : « Parce qu'à la fois l'être (*u*) et le non-être (*mu*) sont originellement et essentiellement Néant (*Mu*), les différents enseignements concernant la vraie Forme, telle que je la conçois, proclament que l'être et le non-être sont vides. Et pourquoi ? Parce que sans l'être il n'y a pas de non-être : ainsi, être et non-être sont tous deux Néant (*Pai lun*, vol. 2). »

Par conséquent, ce Néant complet qui transcende l'être et le non-être n'est pas un simple vide négativement. Comme le Sixième Patriarche, Hui-nêng (Eno), l'écrit : « Pas une seule chose que l'on puisse obtenir, les dix milles choses sont établies. » La réalisation du complet « Néant » (*Mu*) est vraiment la source Subjective de l'activité créative libre.

La vraie « Vacuité » et la perspective du Zen qui, réalisant l'absolue contradiction de l'être et du non-être, se tient dans un actualisme absolu ou un réalisme radical qui le transcende, est par conséquent établi en retournant radicalement la position de l'« Etre » aristotélien qui a un caractère téléologique après avoir pris son point départ dans la nature dualiste de la primauté de l'être. Le Zen est le point de vue de la complète absence de forme qui détruit même la pure forme de l'*eidos*. Il signifie ainsi la complète répudiation de l'« être ». Mais une telle répudiation est en fait en même temps un rejet de la « pensée ». Car l'« être » est toujours connecté avec la « pensée ». Et la « pensée » est telle tant que l'être continue à exister. Par rapport à ceci nous pouvons nous rappeler ce que nous avons dit de Nâgârjuna, c'est-à-dire que son rejet à la fois de la perspective de l'être et de celle du non-être signifiait un rejet de la pensée substantialisante [*substantive thinking*] elle-même, qui substantialise l'être et le non-être. La perspective de la substance ou de l'être est essentiellement liée à la pensée substantialisante qui objective ou substantialise les choses. En niant la perspective de l'être, le Zen se tient sur le terrain de la Non-pensée.

La Non-pensée est une position qui transcende à la fois la pensée relative et la non-pensée relative. En effet, pour cette raison, la Non-pensée du Zen est une pensée ultime sans entrave. En conséquence, elle transcende la pensée dans le sens usuel. Cela ne veut pas dire un simple manque de compréhension en ce qui concerne la pensée.

C'est plutôt une critique fondamentale de la nature de la pensée soutenant que la pensée humaine est essentiellement substantialisante. Toutefois, quand le Zen rejette ainsi la pensée, le Zen n'abandonne-t-il pas la pensée humaine sans réaliser pleinement ses aspects *positifs* qui, dans la Grèce ancienne et plus largement dans le monde occidental, se sont développés dans les champs de la connaissance de la nature, des mathématiques, des sciences, de la loi, de la morale, etc. ? Dans le Zen, les aspects positifs et créatifs de la pensée humaine ont été négligés, et seulement les aspects dualistes et discriminants ont été clairement réalisés comme étant à dépasser.

Ici nous pouvons voir pourquoi *ri* dans le sens occidental a toujours été saisi seulement en tant que principe négatif pour le bouddhisme et pour le Zen. Essentiellement, on devrait pouvoir dire du point de vue de la Non-pensée qu'il a la *possibilité* de donner vie aux aspects positifs de la pensée humaine qui ont été développés en Occident. Mais cette possibilité n'a pas encore été *actualisée*. Précisément, l'actualisation et l'extension de cette possibilité doit être un thème d'avenir pour la perspective de la vraie « Vacuité » dans la tradition orientale.

IX

L'élimination de la pensée par le Zen résulte en une question plus sérieuse dès que l'on considère la perspective de la « raison » éthique représentée par la loi de la raison pratique pure chez Kant.

Comme il a été dit plus haut, Kant jugeait dogmatique et rejetait l'entière tradition métaphysique de l'« Etre » depuis le temps d'Aristote. Ceci impliquait le refus de cette position qui saisi la nature relationnelle de l'être et du non-être en termes dualistes de la primauté de l'être. Il attaquait ce point de départ de la métaphysique de l'« Etre » aristotélicienne. On doit dire que cette position aristotélicienne est elle-même fondée sur une supposition cachée, à savoir une supposition dogmatique qui n'a pas été critiquée. La philosophie critique de Kant réalisa de façon aiguë la supposition dogmatique dissimulée à l'origine de la métaphysique de l'« Etre ». On peut dire que l'angle d'attaque de Kant était une critique du fondement de cette pensée qui était reliée à l'« Etre », c'est-à-dire la pensée substantialisante elle-même. Kant saisit le caractère contradictoire de la relation de l'être au non-être et rejeta la tentative de concevoir cette

relation en termes d'une dualité qui donnait la priorité à l'être. Pour cette raison, Kant fonda sa critique sur la Subjectivité plutôt que sur la substance.

En même temps, cela signifiait que Kant s'était dirigé, non pas bien sûr vers la perspective du « Néant », l' « Etre merveilleux de la vraie Vacuité », en transcendant le caractère mutuellement contradictoire de l'être et du non-être par cette double négation réalisée dans l' « octuple négation » de Nâgârjuna, mais vers la perspective de la « raison pure ». Nous l'avons précédemment appelé le point de vue du *ri* du *ri* ou le « principe des principes », c'est-à-dire le fondement transcendantal de la *ratio juris* du principe moral. Le point de vue du *Sujet*, qui fut fermement établi par Kant dans la négation de la *substance* aristotélicienne, n'était pas le *Sujet* du Néant (*Mu*) du bouddhisme mahayana. Il était plutôt le *Sujet* du *principe moral* (*Ri*) dans le sens où la raison pure peut par elle-même déterminer la volonté. Car Kant formula le premier la perspective de la *raison pure* qui transcendait entièrement la connexion avec l'être par le biais de sa critique du fondement de la pensée substantialisante liée à l'être. De plus, en limitant sa fonction objective et théorique, il rendit la métaphysique possible seulement dans sa fonction pratique et Subjective. Ce fut le point de vue kantien de l'autonomie de la raison, de la liberté pratique qui prend le plus haut bien pour postulat moral.

Nous avons évoqué ci-dessus ce que le Zen, en adoptant la Non-pensée et en rejetant conjointement l'être et la pensée, pourrait laisser de côté, sans en prendre conscience, les aspects positifs de la pensée humaine qui se sont développés en Occident. Le point de vue kantien de la *pensée pure Subjective et morale* fondé sur la raison pure, qui fut seulement réalisé en retournant la base de la pensée substantialisante et qui rendait possible la connaissance métaphysique seulement dans son emploi Subjectif et pratique, doit être considéré comme plus étranger encore à la perspective du Zen et de la Non-pensée. On doit dire que la position kantienne du « principe » des « principes » moraux, qui appelle à faire son devoir pour le seul motif qu'il est le devoir, était entièrement inconnue du Zen au sens d'une perspective métaphysique qui ouvrait à une *troisième* dimension qui n'était ni l' « Etre » substantiel d'Aristote ni le « Néant » Subjectif du Zen.

Mais cela ne veut certainement pas dire que le Zen n'était pas concerné par le problème du bien et du mal. Le *gatha* (verset) de la septième injonction du Bouddha :

« Cesse de faire le mal, fait tout ce qui est bien », a toujours été honoré aussi dans le Zen. Ces deux premières propositions peuvent être réduites à la troisième : « Purifie ton cœur par toi-même. »

Dans le passage du texte intitulé *Tun-wu-yao-men lun (Compendium de l'Éveil Soudain)* il est dit : « penser au bien et penser au mal est appelé la 'disposition d'esprit erronée' [*wrong-mindedness*] ; ne penser ni au bien ni au mal est appelé la 'disposition d'esprit juste' [*right-mindedness*] ». Dans le Zen, distinguer entre le bien et le mal et évaluer des situations sur la base de cette discrimination est en-soi un mal ou un mode de pensée illusoire. S'éveiller à l' « Esprit » [*Mind*] – lequel, parce qu'il n'est pas conditionné et qu'il prend son origine essentiellement en amont d'une telle discrimination, n'est pas orienté vers leur différence – c'est cela le vrai enracinement. Cet « Esprit » est aussi appelé « disposition d'esprit juste », « pur Esprit », « Esprit simple et direct » [*straightforward Mind*], « Esprit unique », « Non-esprit » [*No-mind*]. Par conséquent l'énoncé : « Cesse de faire le mal, fait tout ce qui est bien » enseigne aussi de ne pas réprover le vice ni d'encourager la vertu dans la dimension morale de l'opposition entre le bien et le mal, mais d'agir d'après l' « Esprit simple et direct » ou le « Non-esprit » qui transcende toute discrimination, y compris cette sorte de distinction entre le bien et le mal. Le troisième énoncé, « Purifie ton cœur par toi-même », dit cela.

Le Zen s'accorde avec Kant sur la nécessité de transcender l'opposition entre le bien et le mal. Kant n'envisageait pas non plus la loi morale dans une dimension d'opposition entre le bien et le mal. Mais là où le Zen et Kant ne s'accordent pas est sur *comment* transcender la dimension d'opposition entre le bien et le mal. Kant formule ce problème du bien et du mal comme étant celui de la *détermination de la volonté*. Cherchant le principe premier qui fasse de la volonté une bonne volonté, il établit la loi de la raison pratique pure qui transcende l'expérience. Nous avons appelé cela le point de vue du « principe des principes » Subjectif chez Kant. En contraste avec ceci, le Zen ne formula pas ce problème du bien et du mal en tant que relevant du libre arbitre, mais en tant que relevant de l'*esprit discriminant* qui distingue entre les deux dimensions du bien et du mal. Le Zen recommanda de s'éveiller au Non-esprit qui transcende toute discrimination. Telle était la position du Zen relevant du « Néant » Subjectif (*Mu*) qui n'est pas *ri*.

Dans le Zen, ainsi, le problème du bien et du mal est bien réel, mais il n'est pas abordé en tant que problème de la volonté morale et de ses lois, mais comme relevant de l'esprit discriminant et, en dernière analyse, de la pensée substantialisante-objectivante qui produit la dualité. Conjointement au problème de la vie et de la mort, le problème du bien et du mal est transcendé dans la Non-pensée qui est libération de l'esprit discriminant lui-même. Cela veut dire que le « Devoir » (*Ri*) kantien va au-delà du point de vue du « Néant » (*Mu*) au sens de reprendre la question de la loi morale et de clarifier son assise transcendantale. Mais en même temps, comme point de vue de la Non-pensée, le Zen transcende aussi le « Devoir » kantien. Mais dans quel sens ?

En disant que la « Raison est pratique et métaphysique par essence », Kant s'établit, non sur une position contemplative regardant le monde comme un processus mouvant vers une forme pure, comme chez Aristote, mais sur celui du « Devoir » pratique pour lequel l'impératif catégorique « Tu dois agir » résonne pour l'existence humaine en une interminable lutte entre la sensualité et la raison. Ici l'objectivité, la non-subjectivité, de l'« Etre » aristotélicien était transcendée. Mais chez Kant, même si le fondement transcendantal du sujet fut saisi d'une manière profondément Subjective comme l'exprime le « Devoir » pur, on ne peut pas dire qu'il a complètement dépassé l'objectivité. Car le « Devoir » kantien est toujours quelque chose qui se tient devant nous et par conséquent quelque chose d'objectif au sens où le « Devoir » est un impératif moral inconditionnel qui s'impose à notre être. En tant que « Devoir » pur, sa position était surtout Subjective, mais dans le même temps non-Subjective. Cela peut être plus clair si l'on considère que la philosophie critique de Kant, tout en rejetant catégoriquement la téléologie aristotélicienne, établit sa propre forme de téléologie qui n'était pas cosmologique mais morale.

Le Zen repose sur la base du « Non-agir » et de la « non-occupation » [*no-business*]⁴⁶⁴ en transcendant tout « devoir ». On peut dire : « Il ne cherche pas le vrai

⁴⁶⁴ Le terme original pour « non-agir » est *wu-wei* en chinois et *mu-i* en japonais, celui pour « non-occupation » est *wu-shih* en chinois et *buji* en japonais. A la fois *wu-wei* et *wu-shih* sont des notions du Zen (*wu-wei* appartient aussi au Taoïsme) qui ne peuvent être adéquatement transcrites dans aucune des langues européennes du fait qu'il n'y a rien dans la façon occidentale de penser qui leur corresponde.

Le Zen insiste sur le caractère illusoire d'une recherche de la Réalité (le Dharma ou la Nature de Bouddha) *objectivement* [*externally*] parce que pour le Zen la Réalité est *ici et maintenant*. *Wu-wei* et *wu-shih* indiquent que l'on devrait cesser de *rechercher* la Réalité en réalisant cette illusion. (Puisqu'une recherche intérieure n'est pas différente d'une recherche « extérieure », c'est l'acte même de rechercher, qu'il soit orienté vers l'extérieur ou vers l'intérieur de soi, qui doit être abandonné.) *Wu-wei* et *wu-shih* peuvent être atteints convenablement seulement dans la complète réalisation existentielle de la nature

pas plus qu'il ne rompt avec ce qui est souillé ; il perçoit clairement que les dualités sont vides et n'ont aucune réalité » (*Ch'eng-tao ke, Chant de l'Eveil*). On peut dire encore : « La vraie nature de l'ignorance est la nature de Bouddha ; le corps vide de l'illusoire transformation est le corps du Dharma » (*ibid.*). On peut dire en allant plus loin : « On comprend que l'Esprit du Bouddha s'accorde avec l'esprit ordinaire » (*Pi-yen-chi, Cas 62*). Le Zen s'affranchit de la compréhension commune qui voit l'Esprit du Bouddha comme quelque chose qui doit être, d'une manière ou d'une autre, recherché au-delà de « cette rive ». En transcendant le point de vue qui *cherche* quoi que ce soit – qui cherche quoi que ce soit *à l'extérieur* – il retourne à l'actualité absolue qui est l'« intérieur de l'intérieur » du moi. Le « Non-agir » précisément, qui ne peut être le « devoir », n'est rien d'autre que « ne pas penser au bien, ne pas penser au mal », à ce moment-là « la Face Originelle » devient manifeste⁴⁶⁵. La position du Zen se situe ici qui prend pour fondement de sa pratique l'« Origine non-substantielle » [*Non-abiding Origin*] qui est libre de tout principe et de toute loi morale en renversant toutes téléologies pratiques. Elle est cet état à l'esprit ouvert, libre et aisé, non-conformiste, de la « Grande Activité qui advient indépendamment de règles ». Elle est aussi l'origine de l'engagement exprimé éternellement : « Aussi nombreux soient les êtres, je fais vœux de tous les sauver.⁴⁶⁶ »

Ainsi la posture du « Non-agir » et de la « non-occupation » du Zen transcendent le point de vue du « devoir ». Mais elle ne fait pas nécessairement l'expérience d'une confrontation dans la conscience d'elle-même avec le « Devoir » moral et éthique si

illusoire de l'acte de rechercher. Il est primordial non de s'abstenir mais de dépasser « rechercher ». Cela signifie que *wu-wei* et *wu-shih* ne sont pas des notions négatives mais positives, au sens où les deux indiquent la réalisation que la Réalité (le Dharma) *est* ici et maintenant, là où chacun se trouve. Dans cette réalisation se trouve la libération de la perception dualiste (par exemple : le vrai et le faux) et illusoire de l'existence.

En conséquence, *wu-wei* (non-agir) et *wu-shih* (non-occupation) constituent la base existentielle, le fondement dynamique qui est ontologiquement premier, avant la dualité de la valeur et de la non-valeur, et duquel jaillit librement l'agir créatif tant pour soi que pour les autres. Et pourtant, cet agir est, pour celui qui en est l'agent, « non-agir », qui est pour lui « non-occupation ».

⁴⁶⁵ Quand Hui-nêng, le sixième patriarche, fut interrogé par le moine Ming (Myô) sur ce qu'était le Zen, il répondit : « Au moment où tu ne penses ni au bien ni au mal quelle est ta Face Originelle ? » En entendant ces mots, on dit que Ming obtint l'Eveil. (*The Platform Sutra*. Taishô, n° 2008, p. 349b ; voir aussi D.T. Suzuki, *Essays*, First Series, London, Rider, p. 208.)

⁴⁶⁶ Le premier des « Quatre Grands Vœux » fondamentaux dans la vie d'un bouddhiste, qui sont :
« Aussi nombreux soient les êtres, je fais le vœu de les sauver ;
Aussi brûlantes soient les passions, je fais le vœu de les éteindre ;
Aussi incommensurables soient les Dharmas, je fais le vœu de les maîtriser ;
Aussi insaisissable soit la vérité de Bouddha, je fais le vœu de l'atteindre. »
(Voir D.T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, London, Rider, 1957, p. 14.)

vivement réalisé dans la tradition intellectuelle de l'Occident. En conséquence, le fait que le Zen comporte en son sein le danger de perdre sa propre authentique liberté, de tomber dans un dilettantisme non-critique, et de sombrer dans un sommaire manque d'éthique ou d'anti-éthique, ne doit pas être minimisé. Si le Zen se pense comme une vraie « religion du monde », alors une confrontation sans préjugés avec le « principe » des « principes » moraux réalisé par Kant ainsi qu'une confrontation avec les différents problèmes soulevés ci-dessus – tels le libre arbitre, l'autonomie de la raison, la réalisation d'une loi morale transcendantale, le mal radical, etc. – sont inévitables.

X

Aussi bien dans l' « Etre » aristotélicien que dans le « Devoir » kantien, qui représentent la pensée philosophique occidentale, l'objectivité – non dans son sens commun, mais dans un sens profond comme non-subjectivité – fut découverte. On peut le contempler dans le fait que ces deux perspectives, bien que respectivement différentes, ont un caractère téléologique. Qu'elles aient toujours une sorte d'objectivité, même si c'est dans un sens qui n'est pas le sens commun, et qu'elles soient orientées téléologiquement, implique que ces perspectives ont une sorte de *forme*, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas complètement sans formes. Qu'elles aient une « forme » signifie que ni l' « Etre » ni le « Devoir » n'est libre par rapport à la *pensée*. L' « Etre » aristotélicien et le « Devoir » kantien diffèrent dans ce que l'un est substantiel, l'autre Subjectif ; mais les deux sont essentiellement liés à la « pensée ». Afin de transcender toute sorte d'objectivité et de s'appuyer sur un socle *vraiment* Subjectif, *on doit s'émanciper de la pensée elle-même*. Ceci implique une conversion radicale des points de vue de l' « Etre » (*U*) et du « Devoir » (*Ri*).

Le Zen, qui s'appuie sur la Non-pensée, signifie essentiellement ceci. La Non-pensée, pour parler en termes d'agir, signifie Non-attachement. Par conséquent, elle est l' « Origine non-substantielle » dont proviennent toutes choses. Parce qu'il s'agit d'une posture Subjective qui court-circuite toute pensée et transcende l'objectivité liée à *u* et à *ri*, elle pense librement et de façon pure, veut et agit sans être entravée par rien. Elle est ainsi une activité qui, sans être aucunement téléologique, est créative relativement aux choses et aux évènements. Pour cette raison Lin-ch'i (Rinzai) a dit que : « Si vous êtes

maître de vous-même, où que vous alliez, tout vous convient. Quelles que soient les circonstances, elles ne peuvent vous déstabiliser ». Et aussi : « Quand un hôte et son invité se rencontrent ils rivalisent l'un avec l'autre dans la discussion. A certains moments, en réponse à quelque chose, ils peuvent manifester une forme ; à d'autres moments, ils peuvent répondre avec le corps entier ; ou bien, se saisissant d'un objet, (montrer) de la joie ou de la colère ; ou ils peuvent montrer la moitié du corps ; ou encore, ils peuvent chevaucher un lion ou un éléphant royal (*Lin-ch'i lu*). »

Tant que l'on est attaché au mental, indépendamment de combien on a pu le purifier et l'intérioriser, on ne peut éviter de regarder le moi depuis l'extérieur, c'est-à-dire ne pas pouvoir éviter une certaine objectivité, ou non-subjectivité. Quelle que soit l'acuité que peut avoir l'œil, il ne peut se voir lui-même ; similairement, même si la pensée peut s'exercer en direction de n'importe quel objet, elle ne peut pas penser la pensée tant qu'elle ne se dépasse pas elle-même. Quand on s'y essaie, on rencontre inévitablement une autolimitation [*self-bind*]. Cette autolimitation dont le mental ne peut se démêler par lui-même, tant que la pensée reste attachée à la pensée, n'est pas réalisée par le mental lui-même. Cette autolimitation n'est rien d'autre que la manifestation d'un point aveugle qu'a la pensée simplement parce que la pensée est l'activité de penser.

Aristote élaborait le concept de l' « Etre », qui fait que chaque chose est ce qu'elle est, en amenant la pensée substantielle concernant les êtres existants à une conclusion finale. Ici il découvrit Dieu comme la pensée qui se pense elle-même (*noesis noeseos*). Mais que Dieu soit le fondement ultime de tout être existant et simultanément compris comme la fin suprême à atteindre signifie que la « pensée qui se pense elle-même » *était toujours une pensée* d'une certaine manière, c'est-à-dire était regardée comme un objet de pensée, bien que cela ne soit pas dans le sens usuel.

Par l'autocritique de la raison, Kant reconnut clairement ce point aveugle qui est sous-jacent à la métaphysique aristotélicienne de l' « Etre » ainsi qu'à toute métaphysique ultérieure à Aristote. Le résultat fut sa doctrine pour laquelle la chose-en-soi était déclarée inconnaissable par la raison théorique. Les soi-disant antinomies kantienne de la raison pure exposèrent l'autolimitation que la pensée substantielle abritait inconsciemment dans le domaine de la métaphysique. Par le biais de cette critique, Kant déplaça le fondement d'une possibilité pour la métaphysique depuis la

pensée substantielle (théorique) vers la pensée Subjective (pratique). En ce qui concernait la métaphysique, la pensée fut détachée de l' « être » et rattachée au « Devoir » Subjectif (*Sollen*). De cette façon, il établit fermement une Subjectivité libérée de l'objectivité liée à l' « être ». Ainsi, Kant réalisa sincèrement l'autolimitation et le point aveugle qu'abritait la *pensée substantielle* liée à l'être sur laquelle la métaphysique occidentale était fondée depuis Aristote. Mais on peut penser que Kant n'a pas nécessairement réalisé l'autolimitation et le point aveugle que la *pensée en elle-même* possédait. Pour le moins, il a pu penser qu'il pouvait éviter l'autolimitation et le point aveugle en purifiant minutieusement la pensée en l'acheminant vers la raison pure – en fait, vers la raison Subjective pure.

Au sein de la pensée occidentale, le premier philosophe qui réalisa clairement le cul-de-sac que représentait la pensée elle-même semble avoir été Nietzsche. Ceci ne pouvait être sans lien avec le fait que Nietzsche fut le premier philosophe dans l'histoire intellectuelle occidentale à saisir le « non-être » dans un sens positif, c'est-à-dire dans la forme d'un nihilisme actif. Il est bien connu que Nietzsche renversa le système de valeurs traditionnel occidental qui s'enracinait en Platon et dans le christianisme, et qu'il prophétisait la venue du nihilisme. Relativement à la pensée philosophique, il jugea que le « vrai monde » établi par la tradition métaphysique était une entière fabrication. Il récusait la pensée non seulement liée à l'être mais aussi à l'idéal (devoir), et érigea la « vie » et la « volonté de puissance » en lieu et place, comme sa propre position.

Ce fut Heidegger, en un sens, qui amena la position de Nietzsche à sa conclusion finale. En contraste avec Nietzsche qui, en renversant le point de vue de la pensée elle-même, concentra ses attaques plutôt sur la pensée liée à *ri*, le devoir – ainsi les critiques du Platonisme et de la théorie éthique de Kant furent acerbes –, Heidegger tenta de transcender la pensée traditionnelle occidentale en général en attaquant plus spécialement la pensée liée à *u*, l'être, secouant ici le fondement de la métaphysique occidentale. Heidegger, comme Nietzsche – et même plus radicalement que Nietzsche – se concentra sur la question du « non-être » et ouvrit ainsi une perspective extrêmement proche de celle du Zen. On peut dire que cela vient de son intention de découvrir les racines cachées de la pensée traditionnelle occidentale représentée par Aristote et Kant, c'est-à-dire la pensée occidentale qui elle-même, prenant un caractère téléologique,

n'avait pas évité une certaine sorte de non-subjectivité. Considérant l'histoire de la métaphysique occidentale comme l'histoire de l'oubli de l'« Etre », Heidegger essaya de questionner le sens de l'« Etre » lui-même (*Sein selbst*) qui est révélé en rejoignant, par delà l'« Etre » aristotélicien, sa source dans la réalisation du « néant ». En même temps, cependant, il ne se sépara pas de la pensée elle-même, et essaya jusqu'au bout de rester dans une sorte de pensée – la *Denken des Seins* en un sens propre à Heidegger. En cela on doit dire qu'il diffère du Zen qui est fondé sur la Non-pensée. En effet, il semblerait que l'intention de Heidegger soit plutôt d'ouvrir une nouvelle voie pour la pensée à la suite de la tradition métaphysique occidentale sans s'écarter du point de vue de la pensée et de faire que l'« Etre » oublié se présente vraiment comme l'« Etre » en tant que tel.

Le Zen est fondé sur la Non-pensée qui n'est limitée ni par la pensée ni par l'absence de pensée et use librement des deux. Mais précisément à cause de son point de vue de la Non-pensée, le Zen n'a en fait pas entièrement réalisé les aspects positifs et créatifs de la pensée et leur importance, ce qui a été particulièrement développé en Occident. La logique et la connaissance scientifique fondées sur la pensée substantielle objective, les principes moraux et l'éthique reposant sur la pensée Subjective pratique, ont été très remarquables en Occident. Par contraste, certains parmi ces développements ont été ou bien imprécis ou bien manquants dans le monde du Zen. Parce que le Zen (tout du moins le Zen jusqu'à aujourd'hui) n'a pas entièrement réalisé les aspects positifs et créatifs de la pensée humaine, sa perspective de Non-pensée abrite toujours le danger de dégénérer en simple absence de pensée. Dans les faits, le Zen a fréquemment dégénéré ainsi. Que le Zen aujourd'hui manque d'allant pour se confronter aux problèmes de la science moderne, aussi bien qu'aux questions éthiques individuelles, sociales, internationales, etc., peut être mis au compte de ce que l'on vient de dire.

Si le Zen veut être une force historique formatrice de l'humanité comme une nouvelle « religion mondiale » dans ce « Monde unique » qui vient, le Zen doit s'atteler à cette tâche historique de placer la pensée substantielle et la pensée Subjective, qui ont été raffinées et fermement établies dans le monde occidental, dans le monde de sa propre Non-pensée, et de les faire fonctionner depuis « l'Origine du Non-attachement », afin d'établir différentes choses dans leur particularité. Néanmoins, pour mener à bien cette tâche, de la même manière que les notions d'« Etre » et de « Devoir » sont

réexaminées dans cette discussion entre le Zen et la pensée occidentale, le Zen doit aussi de l'intérieur embrasser le point de vue occidental de l' « Etre » et du « Devoir » qui lui était étranger. Et il doit de nouveau saisir et renouveler son propre point de vue du « Néant » afin d'être vraiment en mesure de rendre concret et actuel sa Non-pensée dans le moment présent et dans l'histoire.

BIBLIOGRAPHIE RAISONNÉE

MASAO ABE

1. La source de notre étude, la communication de Masao Abe de 1984 « *Kenosis and Emptiness* », et les commentaires qu'elle a suscités :

R. CORLESS & P. KNITTER (dir.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, Mahwah, Paulist Press, 1990. [Abrégé BE]

J.B. COBB & C. IVES (dir.), *The Emptying God*, Maryknoll, Orbis Books, 1990. [EG]

C. IVES (dir.), *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995. [DE]

D.W. MITCHELL (dir.), *Masao Abe, a Zen Life of Dialogue*, Boston, Tuttle Publishing, 1998. [ZL]

Le premier ouvrage reprend la communication d'Abe de 1984. Les deux seconds reprennent cette même communication mais amplifiée postérieurement par Abe sous le titre : « *Kenotic God and Dynamic Sunyata* » ainsi que trois essais d'Abe en réponse aux commentaires. Le quatrième contient un épilogue par Masao Abe et les essais rassemblés retracent l'itinéraire d'Abe comme figure de dialogue entre Orient et Occident.

2. Les articles significatifs sur la rencontre du christianisme et du bouddhisme publiés par Masao Abe ont été regroupés dans quatre volumes :

M. ABE, W.R. LAFLEUR (éd.), *Zen and Western Thought*, Honolulu, University of Hawaii, 1989.[ZW]

M. ABE, S. HEINE (éd.), *Buddhism and Interfaith Dialogue*, Honolulu, University of Hawaii, 1995.[BI]

M. ABE, S. HEINE (éd.), *Zen and Comparative Studies*, Honolulu, University of Hawaii, 1997.[ZC]

M. ABE, S. HEINE (éd.), *Zen and the Modern World*, Honolulu, University of Hawaii, 2003.[ZM]

Auxquels on peut ajouter le recueil d'articles sur Dôgen, s'il n'a pas pour objet direct la rencontre du bouddhisme et du christianisme il renvoie souvent à la tradition philosophique occidentale :

M. ABE, S. HEINE (éd.), *A Study of Dôgen : His Philosophy and Religion*, Albany, State University of New York Press, 1992.[SD]

Les articles, chapitres d'ouvrages collectifs et communications, regroupés dans les cinq ouvrages ci-dessus, dans leurs lieux de publication originels :

a. Articles :

« The Problem of death in Dôgen and Shinran » (Dôgen to Shinran no okeru shi no jikaku), trad. S. Heine, *Risô*, 366, 1963, p. 75-87.

« Christianity and the encounter of the world religions », *The Eastern Buddhist*, 1/1, 1965, p. 109-122.

« Zen and compassion », *The Eastern Buddhist*, 1/2, 1966, p. 128-131.

« The Idea of purity in Mahayana Buddhism », *Numen*, 13/3, 1966, p. 183-189.

« In memory of Dr. Paul Tillich », *The Eastern Buddhist*, 2/1, 1967, p. 54-68.

« 'Life and death' and 'good and evil' in Zen », *Criterion*, 9/1, 1969, p. 7-11.

« God, emptyness and the true self », *The Eastern Buddhist*, 2/2, 1969, p. 15-30.

« Zen and western thought », *International Philosophical Quarterly*, 10/4, 1970, p. 501-541.

« Dôgen on Buddha nature », *The Eastern Buddhist*, 4/1, 1971, p. 28-71.

« Buddhist nirvana : its significance in contemporary thought and life », *The Ecumenical Review*, 25/2, 1973, p. 158-168.

« Zen and Nietzsche », *The Eastern Buddhist*, 6/2, 1973, p. 14-32.

« Religion challenged by modern thought », *Japanese Religions*, 8/2, 1974, p. 2-14.

« Zen as self-awakening », *Japanese Religions*, 8/3, 1975, p. 25-45.

« Non-being and *mu* : the metaphysical nature of negativity in the East and in the West », *Religious Studies*, 11/2, 1975, p. 181-192.

- « Mahayana Buddhism and Whitehead », *Philosophy East and West*, 25/4, 1975, p. 415-428.
- « Education in Zen », *The Eastern Buddhist*, 9/2, 1976, p. 63-70.
- « Zen is not a philosophie, but... », *Theologische Zeitschrift*, 33/5, 1977, p. 251-268.
- « Emptiness is suchness », *The Eastern Buddhist*, 11/2, 1978, p. 132-136.
- « The end of world religion », *The Eastern Buddhist*, 13/1, 1980, p. 31-45.
- « Substance, process and emptiness : Aristotle, Whitehead and Zen », *Japanese Religions*, 11/2-3, 1980, p. 3-34.
- « God, emptiness and ethics », *Buddhist-Christian Studies*, 3, 1983, p. 53-60.
- « Responses to Langdon Gilkey », *Buddhist-Christian Studies*, 5, 1985, p. 67-80.
- « The Self in Jung and Zen », *The Eastern Buddhist*, 18/1, 1985, p. 57-70.
- « The Problem of death in East and West : immortality, eternal life, unbornness », *The Eastern Buddhist*, 19/1, 1986, p. 30-61.
- « The Japanese view of truth », *Japanese Religions*, 14/3, 1986, p. 1-6.
- « Sūnyatā as formless form : Plato and Mahāyāna Buddhism », *Avaloka*, 11/1, 1987, p. 22-29.
- « Transformation in Buddhism », *Buddhist-Christian Studies*, 7, 1987, p. 5-24.
- « La transformation bouddhique », trad. par André Divault, *Concilium*, 216, 1988, p. 53-75.
- « Shintō and Buddhism », *Scottish Journal of Religious Studies*, 8/1, 1987, p. 53-63.
- « Philosophy, religion and aesthetics in Nishida and Whitehead », *The Eastern Buddhist*, 20/2, 1987, p. 53-62.
- « Spirituality and liberation : a buddhist-christian conversation », *Horizons*, 15, 1988, p. 347-364.
- « The Concept of self as reflected in Zen buddhist literature », *Wind Bell*, 22/1, 1988, p. 3-9.
- « Nishida's philosophy of 'place' », *International Philosophical Quarterly*, 28/4, 1988, p. 355-371.

« Dôgen's view on time and space », *The Eastern Buddhist*, 21/2, 1988, p.1-35, trad. S. Heine ; in G. Kagamishima & K. Tamaki (dir.), *Kôza Dôgen*, vol.4, Tokyo, Shunjûsha, 1980, p. 164-190.

« The Impact of dialogue with Christianity on my self-understanding as a buddhist », *Buddhist-Christian Studies*, 9, 1989, p. 62-70.

« The Probleme of self-centeredness as the root-source of human suffering, *Japanese Religions*, 15/4, 1989, p. 15-25.

« There is no common denominator for world religions : the positive meaning of this negative statement », *The Journal of Ecumenical Studies*, 26/1, 1989, p. 72-81.

« On the occasion of Buddha Day 1990 : the future task of Buddhism », *Pacific World*, 7, 1991, p. 96-99.

« Zen and Buddhism », *The Eastern Buddhist*, 26/1, 1993, p. 26-49.

« Two types of unity and religious pluralism », *The Eastern Buddhist*, 26/2, 1993, p. 76-85.

« Ethics and social responsability in Buddhism », *The Eastern Buddhist*, 30/2, 1997, p. 161-172.

« Faith and self-awakening a search for the fundamental category covering all religious life », *The Eastern Buddhist*, 31/1, 1998, p. 12-24.

« The Problem of 'inverse correspondence' in the philosophy of Nishida : comparing Nishida with Tanabe », *International Philosophical Quaterly*, 39/1, 1999, p. 9-67.

« Evil, sin, falsity, and the dynamics of faith », *Japan Studies Review*, 6, 2002, p. 93-99, trad. S. Heine ; in *Kyôgi to kyômu : Shûkyôteki jikaku ni okeru nihilizumu no mondai* (Falsity and Emptiness : the problem of nihilism in religious consciousness), Tokyo, Hôzôkan, 2000, p. 142-147.

b. Chapitres d'ouvrages collectifs :

« The Unborn and the rebirth : the problem of death in Dôgen and Shinran » (Fushô to Ojô : Dôgen to Shinran ni okeru shi no jikaku), trad. S. HEINE, in S. HISAMATSU & K. NISHITANI (dir.), *Zen no honshitsu to ningen to shinri*, Tokyo, 1969, p. 643-693.

« Zen in Japan », in H. BRIMLAR, R.P. KRAMUS & C. OUWEHAND (dir.), *Zen in China, Japan and East Asian Art*, Berne, Peter Lang, 1984, p. 47-64.

« A Dynamic unity in religious pluralism : a proposal from the buddhist point of view », in J. HICK & H. ASKARI (dir.), *The Experience of Religious Diversity*, Brookfield, Gower Pub., 1985, p. 163-190.

« The Oneness of practise and attainment : implications for the relation between means and ends », in W. LAFLEUR (dir.), *Dôgen Studies*, Honolulu, University of Hawaii, 1989, p. 99-111.

« Religious tolerance and human rights : a buddhist perspective », in L. SWIDLER (dir.), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Philadelphia, Ecumenical Press, 1986, p. 193-211.

« The Problem of time in Heidegger and Dôgen », in A. KEE & E.T. LONG (dir.), *Being and Truth : Essays in Honour of John Macquarrie*, London, SCM Press, 1986, p. 200-244.

« Negation in Mahayana buddhism and in Tillich : a buddhist view of 'The Significance of the history of religion for the systematic theologian' », in R. SCHARLEMAN (dir.), *Negation and Theology*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1992, p. 86-99.

« A rejoinder. Double negation as an essential for attaining the ultimate reality : comparing Tillich and Buddhism », in R. SCHARLEMAN (dir.), *Negation and Theology*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1992, p. 142-148.

« Beyond Buddhism and Christianity – 'Dazzling darkness' », en traduction allemande in H. HÄRING & K.-J. KUSCHEL (dir.), *Hans Küng, neue Horizonte des Glaubens und Denkens*, Piper, 1993, p. 623-650.

« Emptiness », in A. SHARMA (dir.), *Our religions*, San Francisco, Harper, 1993, p. 114-124.

c. Communications :

« Zen Buddhism and Hasidism – similarities and contrasts », communication au *Los Angeles Hillel Council*, juin 1969.

« Toward the establishment of a cosmology of awakening », communication au *Rakuyû Kaikan, Kyoto University*, 1974, trad. James Fredericks.

« Religion and science in the global age : their essential character and mutual relationship », *Proceedings of the International Conference of Scientists and Religious Leaders*, Tokyo, 1978, p. 24-29.

« Thomas J.J. Altizer's kenotic christology and Buddhism », communication lors de la conférence *Kenosis and Sûnyatâ*, Berkeley, août 1987.

« A Response to Professor Langdon Gilkey's paper, 'Tillich and the Kyoto School' », communication à la *North American Paul Tillich Society*, Boston, déc. 1987.

« Suffering in the light of our time : our time in the light of suffering : Buddha's first holy truth », *Proceedings of the Conference on Buddhism and Christianity*, De Tiltenberg, The Netherlands, 3, 1990.

« Interfaith relations and world peace : a buddhist perspective », communication au *Interfaith Dialogue*, Purdue University, nov. 1991.

« Buddhist-Christian dialogue : its significance and future task », communication à l'*Ecumenical Chair in Theology lecture series*, Xavier University, oct. 1992.

« The interfaith encounter of Zen and Christian contemplation », communication au *Interfaith Dialogue*, University of Notre Dame, avril 1993.

3. On consultera également :

M. ABE (dir.), *A Zen Life : D.T. Suzuki remembered*, Tokyo, Weatherhill, 1986.
Introduction et conclusion par M. Abe, ainsi que le chapitre : « The Influence of D.T. Suzuki in the West », p. 109-117.

C. IVES & G. TOKIWA, *Critical Sermons of the Zen Tradition. Hisamatsu's Talks on Linji*, Honolulu, University of Hawaii, 2002.
Préface par M. Abe.

K. NISHIDA, *An Inquiry into the Good*, New Haven, Yale University Press, 1990.
Traduction par M. Abe & C. Ives, introduction par M. Abe.

N. WADDELL & M. ABE (trad.), *The Heart of Dôgen's Shôbôgenzô*, Albany, State University of New York Press, 2002.
Introduction par M. Abe.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

Bouddhisme

G. BUGAULT (trad.), *Nâgârjuna : Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002.

- P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001.
- F. GIRARD, *Vocabulaire du bouddhisme japonais*, 2 tomes, Genève, Droz, 2008.
- E. GUILLON, *Les Philosophies bouddhistes*, Paris, PUF, 1995.
- S. HEINE, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dôgen*, Albany, State University of New York Press, 1985.
- S. HEINE, *Zen Skin, Zen Marrow*, New York, Oxford University Press, 2008.
- J.W. HEISIG & J.C. MARALDO (dir.), *Rude Awakenings : Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, Honolulu, University of Hawaii, 1995.
- J.W. HEISIG, *Philosophers of Nothingness*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.
- C. IVES, *Zen Awakening and Society*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1992.
- M.K. JERRYSON & M. JUERGENSMEYER (dir.), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- W. L. KING, *Zen and the Way of the Sword : Arming the Samurai Psyche*, New York, Oxford University Press, 1993.
- K. NISHITANI, *Religion and Nothingness*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- B. STEVENS, *Topologie du néant. Une approche de l'École de Kyôto*, Leuven, Peeters, 2000.
- B. STEVENS, *Invitation à la philosophie japonaise autour de Nishida*, Paris, CNRS Editions, 2005.
- B. VICTORIA, *Le Zen en guerre 1868-1945*, Paris, Seuil, 2001.
- N. WADDELL, *Zen words for the Heart : Hakuin's commentary on the Heart Sutra*, Shambhala, London, 1996.
- D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, Boston, Tuttle Publishing, 1988.

Christianisme

La Bible. Traduction Œcuménique, Paris, Cerf, 2000.

Déclaration « Dominus Iesus » sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise, Paris, Téqui, 2006.

- L'Imitation de Jésus-Christ*, trad. F. de Lamennais, Paris, Seuil, 1961.
- G. BERKELEY, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, Paris, GF, 1999.
- H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Grenoble, Jérôme Million, 2006.
- P. CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004.
- R. DESCARTES, *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1951.
- E. DURAND, *La Périchorèse des personnes divines*, Paris, Cerf, 2005.
- J. ESPRIT, *La Fausseté des vertus humaines*, Paris, Aubier, 1996.
- M. FEDOU, *Regards asiatiques sur le Christ*, Paris, Desclée, 1998.
- Y. FURUYA (dir.), *A History of Japanese Theology*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1997.
- J.-L. GORE, *La Notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, PUF, 1956.
- K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2005.
- F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, Paris, Gallimard, 1976.
- J. LE BRUN, *Le Pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002.
- G.W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF Flammarion, 1969.
- B. MCNEIL, *De « L'Imitation de Jésus-Christ »*, Paris, Cerf, 2002.
- C. MICHON, *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence* Paris, PUF, 2004.
- J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1978.
- D. NERON, *Denys l'Aréopagite*, Québec, Fides, 2001.
- L. OTT, *Précis de théologie dogmatique*, Paris, Salvator, 1955.
- G. REMY, *L'Enigme du mal et l'espérance chrétienne*, Paris, Médiaspaul, 2012.
- F. de SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, Monastère de la Visitation, 1995.

M. TERESTCHENKO, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Paris, Seuil, 2000.

La rencontre du bouddhisme et christianisme

M. VON BRÜCK & W. LAI, *Bouddhisme et christianisme*, Paris, Salvator, 2001.

D. GIRA, *Le Lotus ou la Croix*, Paris Bayard, 2003.

W. JOHNSTON, *Zen et connaissance de Dieu*, Paris, DDB, 1973.

J. K. KADOWAKI, *Le Zen et la bible*, Paris, Albin Michel, 1973.

E. LASSALLE, *Méditation zen et prière chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1973.

B. LONG, « Buddhist-Christian Dialogue : Past, Present and Future », *Buddhist-Christian Studies*, n°1, 1981.

H. DE LUBAC, *La Rencontre du bouddhisme et du christianisme*, Paris, Cerf, 2000.

T. MERTON, *Mystique et Zen*, Paris, Albin Michel, 1995.

D.W. MITCHELL, *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, Mahwah, Paulist Press, 1991.[SE]

Y. RAGUIN, *Bouddhisme-christianisme*, Paris, Epi, 1973.

Divers

J.-J. ANTIER, *L'Aventure Kamikaze 1944-1945*, Paris, Presses de la Cité, 2005.

J.-M. BESNIER, *Les Théories de la connaissance*, Paris, Flammarion, 1996.

P. DEMIEVILLE, *Poèmes chinois d'avant la mort*, Paris, L'Asiathèque, 1984.

B. DUPRIEZ, *Gradus. Les procédés littéraires*, Paris, Ed. 10/18, 1984.

Y. HOFFMANN, *Japanese Death Poems*, North Clarendon, Tuttle Publishing, 1986.

Y. MISHIMA, *Le Japon moderne et l'éthique du samouraï*, Paris, Gallimard, 1985.

L.-M. MORFAUX & J. LEFRANC, *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2005.

I. MORRIS, *La Noblesse de l'échec. Héros tragiques de l'histoire du Japon*, Paris, Gallimard, 1980.

F. NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, Paris, LGF, 1994.

B. PETIT & K. YOKOYAMA, *L'Adieu du samouraï*, Paris, Editions Alternatives, 2003.

M. PINGUET, *La Mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984.

C. ROSSET, *Logique du pire*, Paris, PUF, 1993.

C. ROSSET, *L'Anti-nature*, Paris, PUF, 2004.

D. SIMEON & J. ABUGEL, *Feeling Unreal. Depersonalization Disorder and the Loss of the Self*, New York, Oxford University Press, 2006.

J. WESTERHOFF, *Reality. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011.