

CHAPITRE II

LE MONACHISME TIBÉTAIN

La vie des moines au Tibet... A première vue il peut sembler que traiter de nos jours un pareil sujet, c'est verser dans l'irréalisme. On sait qu'en 1950 les Chinois envahirent le pays et, profitant d'une supériorité militaire écrasante, chassèrent les moines de leurs monastères, réduisant la plupart de ces derniers à l'état de ruines, ainsi que le montrait une exposition de documents photographiques à Dharamsala en février 1980. Quant à ces milliers de cénobites, réduits en servitude, il leur était devenu pratiquement impossible de garder les observances transmises durant tant de siècles. Le coup de grâce fut porté le 10 mars 1959, quand le soulèvement populaire de la nation tibétaine fut sauvagement réprimé par les communistes chinois. Mais ce fut aussi grâce à l'exode de plus de 80 000 Tibétains en Inde, voire en Occident, le début d'une ère nouvelle où, en terre étrangère, les grands Ordres monastiques traditionnels reprennent racine, tandis qu'un bon nombre d'Occidentaux voient dans le Dharma bouddhique une réponse à leurs aspirations, une alternative aux schèmes étouffants de notre société.

Les monastères

Cependant notre exposé n'a pas pour but de retracer l'évolution récente. Si nous le maintenons dans le cadre classique de la vie des moines au Tibet, c'est que ce cadre reste la référence obligée des moines en exil comme des Tibétains qui demeurent attachés à leur religion ancestrale. Ce sont les monastères anciens qui restent leur prototype. C'est leur manière de vie qui, bien qu'adaptée à des circonstances nouvelles, se maintient à leurs yeux comme l'idéal à poursuivre dans les fondations qu'on replante. Il ne s'agit nullement d'archéologie.

Dans ce qui suit je m'inspire d'un chapitre bien fait sur *Le mysticisme tibétain* par T.-Y. Dokan. L'existence du Tibétain se déroulait tout entière au milieu des rappels destinés à lui indiquer la voie à suivre. Vivant sous la protection constante des Libérés, réincarnés afin d'aider les hommes, et particulièrement du grand Bodhisattva protecteur Tchenrézig, le Tibet présentait l'image d'un peuple tout entier en marche vers l'apothéose glorieuse, dans une acceptation pénétrée de joie qui est, pour les Occidentaux, un des traits les plus

surprenants du bouddhisme. Dans un tel cadre et aussidans un environnement naturel grandiose et farouche, où l'être humain éprouvesa petitesse, sa fragilité, son impermanence, où il ne peut sesentir que de passage, les monastères sinombreux constituaient des havres de paix où se consacrer à l'essentiel, enquelque sorte des pôles d'attraction magnétique. Aussi, dans l'ancien Tibet, unindividu sur six entrait-il en religion et, parmi les laïcs, nombreux étaientles protecteurs des moines qui assuraient la vie matérielle ou prenaient encharge la personne d'un religieux isolé, d'un *naldjor-pa*, c'est-à-dire d'un ascète adepte du « Sentierdirect », vivant dans la réclusion.

Desmonastères, il en existait au Tibet de toutes sortes, depuis les métropolesqu'étaient par exemple Drepung près de Lhasa, avec quelque dix mille moines, Sera, Ganden ou Kumbum qui en rassemblaient plusieurs milliers, jusqu'auxminuscules couvents, ne comprenantqu'un petit temple, une salle d'assemblée et quelques bâtiments, campés sur dessommets battus par les vents ou abrités au creux de quelque vallée retirée. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, il n'existait entre les *gonpas* tibétains et les monastèreschrétiens presque aucune similitude. Drepung ou Kumbum ressemblaient plutôt àdes villes aux innombrables édifices hétéroclites formant des unités plus oumoins indépendantes les unes des autres, séparés par des rues à certaines heuresgrouillantes d'une foule le plus souvent malodorante, dépenaillée et bruyante. A l'intérieur même du *gonpa*, la viemonastique différait plus encore de celle que mènent les moines catholiques, par exemple. Pas d'église ni même de chapelle, seulement quelque temple obscur, le *lhakhang*, maison des dieux : leculte qu'on leur rend se borne à y allumer une lampe à beurre, à y brûler del'encens et à saluer trois fois la statue du maître du lieu. C'est dans lasalle d'assemblée, assez vaste pour contenir le peuple entier des moines, décorée de fresques peuplées de personnages bénins ou terrifiants, hérissée debannières qui pendent du plafond et portent des images des Bouddhas et desdivinités, et au fond de laquelle luisent les statues dorées des grands lamasdéfunts et les reliquaires contenant leurs restes, que se réunissent, immobiles, jambes croisées, les *trapa* (élèves monastiques) dominés par les dignitaires siégeant sur leurs trônes dontla hauteur indique le rang. C'est là que, pendantdes heures, se déploient, sur un rythme lent, ponctué par lesclochettes, les trompes et les tambourins, les volutes des *sūtras* psalmodiés d'une voix extrêmement basse qui vient ducreux du ventre. C'est pratiquement à cette assemblée matinale, avec quelquescérémonies rituelles, que se réduit la vie communautaire, tandis que parallèlement se déroule le long cycle des études, car chaque grandmonastère est une université - et les novices des couvents ne possédant pasd'école viennent y étudier - comprenant plusieurs sections : la philosophie etla métaphysique ; les Écritures sacrées et la règle monastique ; l'écoletantrique où s'enseignent le

rituel, la magie et l'astrologie ; l'école de médecine.

Le statut des religieux

Le statut des religieux n'est pas uniforme. Il faut distinguer essentiellement entre les moines ordonnés et les religieux mariés. *Les moines ordonnés* sont les continuateurs du *sangha* indien : ils suivent les règles disciplinaires (*vinaya*) et font donc vœu de célibat. Néanmoins, toutes les obligations et interdits du *vinaya* ne sont pas scrupuleusement respectés : l'interdiction de manger de la viande, par exemple. Comme dans le bouddhisme indien, plusieurs étapes jalonnent la vie du moine : renoncement au monde, noviciat, ordination complète. Les vœux monastiques sont en principe perpétuels. En réalité, divers motifs sont acceptés pour que le moine rende ses vœux et soit réduit à l'état laïc. Les moines vivaient dans des monastères. Le futur moine y entraît très jeune, vers huit ans, sur décision de ses parents, très rarement de son propre chef. Il était confié à un maître, membre de la famille ou connaissance, chez qui il habitait et qui prenait en charge sa première instruction : lecture, écriture, rudiments de grammaire, mémorisation de textes. En retour, le disciple assurait le service de son maître et participait aux corvées collectives du monastère : ramassage du bois, etc. Ensuite, selon ses désirs et ses capacités, il pouvait s'orienter dans diverses voies : études, exécution des rituels, entretien des temples, service des lamas, administration de leurs biens ou de ceux du monastère. Certains, réfractaires à la vie monastique, adhéraient à un groupe très particulier : souvent appelés moines-guerriers, ils servaient plutôt de gardes du corps et passaient le reste de leur temps en compétitions sportives et en bagarres.

En principe, les parents faisaient entrer leur enfant dans le monastère local proche de leur domicile. Il pouvait y rester toute sa vie ; il pouvait aussi en changer à son gré. Pour poursuivre des études approfondies, il devait finalement rejoindre l'un des monastères - universités de son école. Ces grands monastères comptaient plusieurs milliers de moines parfois, répartis en collèges (*tra - ts'ang*). Chez les *Gelugpa*, pour qui la maîtrise de l'intellect est un préalable indispensable à la pratique des *tantra*, les études de philosophie, de métaphysique etc., duraient dix-sept ans, sanctionnées chaque année par un examen sous forme de disputations au déroulement quasi rituel. Ce sont des discussions publiques entre étudiants, hautement pittoresques, pleines de vivacité et de bonne humeur. Le coloris en moins, ceci nous rappelle la formation scolastique de nos Écoles médiévales et ces fameuses *disputationes* que connurent encore les religieux de ma génération. Chez les *Nyingmapa* et les *Kagyupa*, le jeune moine avait le choix entre la poursuite d'études intellectuelles ou la pratique immédiate des *tantra*. Il entraît alors dans le collège de réalisation tantrique. Il adhérait à la personne d'un lama qui lui conférait les

initiations et les enseignements successifs de l'expérience mystique. Chaque monastère avait un programme annuel fixe, pour les études comme pour les rituels, variable d'un monastère à un autre, consigné dans une charte octroyée ou approuvée par le gouvernement.

Les religieux mariés («tantristes») pouvaient aussi se regrouper dans des monastères ; leur famille, dans ce cas, habitait à l'extérieur. Le plus souvent, ils vivaient dans le village, menant une vie semblable à celle des laïcs en dehors de leurs services religieux. D'autres menaient une vie errante. Leur recrutement était généralement familial : ils se transmettaient les enseignements de père en fils, ou d'oncle à neveu, et formaient, eux aussi, une classe endogame. Ils appartenaient surtout aux Ordres anciens, *Nyingmapa* et *Bönpo*. Ils étaient reconnaissables à leurs longs cheveux tressés de laine et roulés en chignon. Comme leur nom l'indique, ils s'adonnaient aux rites tantriques et à la méditation. Ils ne prononçaient pas les vœux monastiques, mais seulement le vœu d'atteindre l'Éveil par la voie des *bodhisattva* et les vœux des *tantra*.

La vie érémitique

C'est au désert qu'il faut chercher, selon Dokan, les véritables adeptes de la « voie directe » du *Vajrayāna*. Ceux-ci vivent dans des ermitages, *ts'am khang*, souvent établis dans des lieux déserts vers les hautes cimes neigeuses. Cette retraite était d'ailleurs plus ou moins stricte, plus ou moins prolongée. *Ts'am*, en effet, veut dire simplement s'isoler. On peut faire *ts'am* en s'enfermant dans sa chambre et en n'en sortant que pour accomplir quelque acte de dévotion. Ainsi s'isolaient fréquemment dans leurs propres demeures certains laïcs pieux. On peut faire *ts'am* dans les monastères qui possèdent des maisonnettes isolées destinées à cet usage et munies d'une petite cour fermée, où l'on peut se tenir à l'air libre sans être vu. Certains moines s'y enferment pendant plusieurs années - souvent trois ans, trois mois et trois jours - ou même y vivent jusqu'à leur mort. On peut aussi pratiquer le plus strict isolement dans l'obscurité et certains reclus se murèrent pour la vie dans des sortes de tombeaux. Mais, plus souvent, la réclusion se pratiquait dans les *riteu*, ermitages écartés au flanc des montagnes et parfois groupés. Les *riteupa* étaient généralement des *naldjorpa*, des adeptes de la « voie directe » qui y vivaient dans la plus complète solitude.

Le premier contact, plutôt déconcertant

Un des meilleurs tibétologues de nos jours fut sans aucun doute le professeur Giuseppe Tucci (+ 1984). Dans son livre intitulé *Tibet paese delle nevi*, il nous a fait part de ses sentiments mêlés, à l'approche d'une civilisation étrange et qu'il faut reconnaître comme tant soit peu

ambiguë. Il nous avertit cependant qu'il faut éviter deux écueils: celui de n'y voir que magie, ou d'en y voir que pure sagesse antique, bien préservée. Voici comment il résume ses impressions :

« Naturellement le premier contact avec le monde tibétain n'était pas édifiant, comme ne l'était pas non plus celui de l'Inde... Puis, au Tibet, le nombre excessif des frères par rapport à la population, le culte réduit à un ritualisme compliqué, le recours quotidien aux exorcistes pour éloigner une calamité ou guérir une maladie, l'affairisme des communautés conventuelles et leurs richesses ne pouvaient manquer de susciter une impression peu flatteuse de la religion tibétaine. Laquelle impression pouvait être confirmée et renforcée par la visite aux temples, avec leurs innombrables images et statues aux aspects bizarres et monstrueux, souvent représentées dans un aspect si différent de notre manière de concevoir un être divin. »

Un accent qui ne trompe pas

« Toutefois la vie monastique était un dur apprentissage et imposait des années de sacrifice : les meilleures années de la vie domestiquées par une discipline de fer, réglées par un rythme également divisé entre les cérémonies liturgiques et l'étude ; l'obligation de consigner à la mémoire des milliers de pages de livres ; et, pour les meilleurs, la méditation ou l'étude approfondie de la dogmatique.

Tout cela s'obtenait au moyen d'une école sous la surveillance de maîtres, par un dosage psychologique avisé, des épreuves et des examens qui se déroulaient avec tant de sagesse et une si experte magnificence de rites que le néophyte s'approchait quasi avec angoisse du moment décisif qui, par l'imposition d'un grade dans la hiérarchie ecclésiastique, ratifiait une transfiguration de l'esprit et de l'âme.

Il est souvent arrivé, en parlant avec certaines de ces personnes, de constater combien vifs étaient restés en eux le souvenir et l'émotion de l'attente de ce moment décisif de leur vie, et comme ils se troublaient en reparcourant les étapes de leur chemin spirituel. Cette émotion était la marque d'une sincérité en face de laquelle tout homme doit s'incliner ; parce qu'il apparaissait clairement que ces personnes avaient réussi à obtenir les choses les plus difficiles à réaliser : extirper l'Homme de l'homme, d'une manière complète, sans retour ni repentance. »

Après avoir tenté d'esquisser, comme nous l'avons fait, la structure des monastères tibétains, les différentes catégories de moines et les étapes de leur formation, nous resterions sur notre faim. Car tout cela n'est encore que le cadre, j'allais dire le décor, d'une vie monastique. Rien n'est dit si l'on ne parle pas de la *vie intérieure*,

desmoyens employés pour progresser vers la libération. Ce qui importe, c'est ce que j'ai groupé ailleurs sous le titre : « *Voies et moyens de salut dans le bouddhisme tibétain* .»

Desmoines en prière ?

Selon toute apparence, les moines tibétains prient beaucoup. Leur ordre du jour ne diffère pas tellement de celui de nos monastères. Il n'est pas jusqu'à la disposition matérielle de leur *lhakhang* qui ne fasse songer aux deux chœurs de nos moines. Et nous gardons personnellement un souvenir ému de leurs « heures canoniales » dans leurs *gonpas* de divers pays. Prenant aussi dans sa simplicité et sa pauvreté « franciscaine » est la liturgie quotidienne au temple qui longe la route au bas de la colline de *Sonada* (région de Darjeeling). Mais on ne peut se contenter de sentiment et dès qu'on examine d'un peu près les textes employés, il est fréquent de n'y trouver que des éloges du *Dharma*, des exhortations à une éthique plus pure, parfois l'évocation d'une « déité » terrible ou bienfaisante ; en somme peu de prière au sens strict, et malgré la floraison des symboles et la beauté des *thankas*, nous sommes assez loin de la prière des psaumes.

Cette impression m'a été confirmée à la lecture attentive d'une brochure à la présentation luxueuse intitulée *Tushita*. Elle contient des exposés assez denses émanant de maîtres reconnus, porte-parole de diverses traditions tibétaines dans le cadre du bouddhisme *Mahāyāna*. L'intérêt de cette publication est manifeste. Mais on y est frappé par l'insistance sur le non-moïet la vacuité, l'appel constant à l'effort personnel sans recours à la prière, l'absence de Dieu. L'homme est seul dans sa quête difficile. Même ce qui semble être une prière est plutôt une exhortation qu'on se donne : qu'on relise à ce propos l'invocation initiale à Manjushri et la réponse à ce sujet du Dalai-Lama.

Prière et relation personnelle

En décembre 1986, Lama Denys Teundroup, directeur spirituel de l'Institut Karma-Ling en Savoie, donna un enseignement intitulé *Aperçu sur la prière et les mantras dans le Mahāyāna-Vajrayāna*. Son exposé parut ensuite dans *Les cahiers du bouddhisme* (n° 31). Il y énumère toute une série de types de prières en contexte tibétain, ce qui est fort instructif et parfois ressemble aux formes avec lesquelles la tradition judéo-chrétienne nous a familiarisés. Mais ce qui est fondamentalement différent, si je ne me trompe, c'est la base idéologique, l'arrière-fond doctrinal. Ceci n'est dit contre personne, mais vise à la sincérité. Voici ce qu'écrit Lama Denys :

« Bien que le *Vajrayāna* mette l'accent sur cette relation de personne à personne et insiste sur l'importance de la prière, celle-ci n'est

jamais une relation en laquelle l'esprit du pratiquant se focalise sur l'autre en le réifiant en un sens anthropomorphe, car une telle focalisation a fondamentalement pour effet de solidifier la dualité du moi et de l'autre et d'accentuer sa polarisation en termes de « tu » et de « je ». Même l'humilité corrélative de la dévotion doit être bien comprise ; elle ne consiste pas à se faire tout petit en posant Dieu indéfiniment loin de nous, car se poser ainsi, minuscule face à l'immensité divine, maintient aussi subtilement dans la dualité. L'attitude juste est dans l'oubli et l'abandon de soi, abandon qui permet d'accéder à un état de transparence ; c'est dire qu'en s'oubliant le moi devient transparent, et qu'en cette transparence qui est un début de dissolution de la dualité, l'autre devient aussi plus diaphane. C'est alors qu'il s'instaure une participation réciproque du moi à l'Autre, une unification essentielle de ces deux termes qui constituent la dualité, c'est ainsi que la Divinité est de plus en plus en nous et nous sommes de plus en plus en Elle.

Dans cette perspective il est clair que la prière profonde n'est pas un discours avec l'Autre, mais qu'elle est fondée dans l'abandon de soi et une participation immédiate à la nature de la Divinité... Il est clair aussi que même lorsqu'on parle de la prière comme d'une communication avec la Divinité, il ne s'agit pas d'une conversation avec Dieu. Une telle conversation s'inscrit toujours dans le jeu de notre pensée discursive et serait en fait au sein de son dialogue intérieur un entretien avec nous-même, un entretien avec notre *alter ego*. Dans le bouddhisme, le yoga de la Divinité permet ultimement de réaliser... l'union non-duelle de la *Mahāmudrā* en laquelle il n'y a plus ni Dieu ni pratiquant. »

Cette citation de Lama Denys montre au moins ce qui sépare une spiritualité bouddhique même profonde de cette union intime de l'âme avec son Dieu dans la mystique chrétienne. Cependant j'avoue que cette page, pour faire court, est un peu raide. Qui voudrait mieux saisir la valeur et les nuances de la visée finale dans le *Vajrayāna* serait invité à lire un numéro plus récent de la revue *Dharma*, précisément sur ce thème : *Mahāmudrā, l'ultime pratique de l'esprit*. On peut y lire d'excellents exposés de maîtres représentatifs de cette tradition : Kalou Rinpoché, Bokar Rinpoché et Lama Denys Teundroup.

Un chemin gradué : Lam Rim

Mais peut-être parlons-nous trop de mystique. Ce n'était pas la tradition de nos noviciats. Ce n'est pas davantage celle des lamas tibétains. Car il est entendu que leur religion englobe les trois Véhicules et qu'il faut commencer par le premier. On suppose un long entraînement éthique. Le chrétien qui s'efforce de pratiquer toutes les vertus et connaît des manuels d'ascèse se rend bien compte des luttes

qu'il faut mener. Il est en somme réconfortant de retrouver, sous l'habillement d'un autre vocabulaire, un ensemble de catégories morales semblables à celles de sa propre religion. Et bien qu'on soit dans un contexte nettement tibétain, avec toute la philosophie bouddhique, je pense qu'un lecteur chrétien lira avec profit et comprendra sans peine le beau petit livre de Géshé Rabten, qui dirigea des centres tibétains en Suisse : *Enseignement oral du bouddhisme tibétain*. De même les volumes successifs de *La grande voie graduée vers l'éveil*, de l'incomparable Tsong-kha-pa (fondateur de la tradition Gelugpa), qu'on a publiée avec le commentaire de Mr Yonten Gyatso, et dont les titres mêmes marquent la progression : *L'individu de motivation inférieure... intermédiaire... supérieure*.

Au niveau du Mahāyāna

Les deux piliers sont la vacuité et la compassion. Vacuité traduit tant bien que mal *sūnyatā*. Le professeur Guenther, l'opposant à la forme d'un objet, tel le vase du potier, y voit une attention au champ, une ouverture (et non le vide). « Pour prendre une image, cette nature de l'esprit pourrait être comparée au ciel, ouvert et lumineux ; mais comme si le ciel était assombri par des nuages et de la brume, elle nous est voilée, les voiles de notre esprit nous cachent sa nature réelle », dit Kalou Rinpoché. Quelles sont ces voiles ? Principalement l'illusion qui attribue une existence réelle aux apparences phénoménales, alors qu'elles sont des projections de l'esprit ; ou l'illusion attribuant une existence propre à l'esprit, alors qu'il est vide d'essence. On reconnaît ici la philosophie de Nāgārjuna et de l'école *Madhyamaka*.

Quant à la compassion (*karu*, il faut lire et méditer *Les trente-sept pratiques des Bodhisattvas* composées par Tho-mé Zang-po (1245-1369), que nous avons pu traduire du tibétain à Plaigne (*Kagyū-Ling*) et dont l'actuel Dalai-Lama aime à faire un exposé oral. Un des grands maîtres Kagyupa du siècle dernier, Djamgøun Kongtrul, est l'auteur d'un admirable petit traité dont on publia la traduction sous le titre *L'alchimie de la souffrance*. Il relate la méthode tibétaine de *l'apprentissage spirituel*, toute centrée sur la compassion. Les rapprochements avec des textes chrétiens me venaient spontanément à l'esprit. Je fis donc une conférence à Plaigne sur ce thème. D'une manière plus globale on sera vite d'accord pour dire que c'est le terrain où les deux religions sont le plus proches. Mais la comparaison exigeant une étude sérieuse, nous en reparlerons.

La pratique du Guruyoga

L'importance du choix d'un gourou est soulignée et sa manière de procéder avec son disciple est décrite, par exemple, dans *l'Encyclopédie des mystiques orientales*, au chapitre intitulé *Le*

Document extrait du [site de l'abbaye Notre-Dame de Scourmont](#), qui se trouve sur le territoire de Forges, à sept kilomètres au sud de la ville de Chimay, en Belgique. Notre-Dame de Scourmont est une abbaye de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance.

mysticisme tibétain. Blofeld aussi a traité du sujet. Mais si l'on veut en avoir une vue plus approfondie, il faut lire attentivement le premier chapitre de *L'Aube du Tantra*. Le professeur Guenther y présente à la fois une synthèse de cette relation d'« amitié spirituelle » et les caractéristiques qui marquent les quatre étapes d'une évolution d'ailleurs continue :

Kriyatantra: l'action vue symboliquement et traitée en tant que rituel, ablutions; relation de l'enfant avec ses parents, transposée dans un contexte religieux, soumission à une entité transcendante.

Charyātantra : recherche du sens de ces règles de comportement ; d'une relation de serviteur à maître à une relation d'amitié, de statut égal.

Yogatantra: tout atteler en nous afin de gagner plus de pénétration en cette amitié.

Mahā-yogatantra : nous ne faisons plus de distinction ; la question de savoir si l'autre est ou non mon ami ne se pose plus, nous sommes simplement un.

Plus loin le professeur Guenther fait remarquer : « Cette profonde expérience est l'action du gourou et il exerce, à travers des expériences si intenses, une profonde influence sur le mode de notre croissance spirituelle. Car au sens ultime, le gourou n'est nul autre que le Bouddha - non le Bouddha historique, mais la bouddhité même. Toutes les transmissions de pouvoir sont ainsi des progrès du *guruyoga*. Dans le *guruyoga*, nous essayons de nous rapprocher de notre vraie nature fondamentale en nous rapprochant du gourou. Nous sommes aussi en connexion avec sa lignée : ceux qui l'ont précédé dans la transmission directe de l'enseignement et qui demeurent en connexion avec lui. »

Tout ceci ne manque pas d'évoquer les degrés de l'union mystique, tels que les décrit sainte Thérèse d'Avila. Ou tels que les étudient les théoriciens de la mystique chrétienne, comme le père Auguste Poulain dans son livre classique *Des grâces d'oraison*. Mais pour mener à bien une comparaison entre ceux-ci et les étapes de la réalisation dans le *Vajrayāna*, qui aurait la compétence ou ne fût-ce qu'un début d'expérience ? Mieux vaut encore tâcher de saisir quelque chose du dehors avec un silence respectueux. On a déjà vu combien le Père Le Saux eut de la peine à concilier sa foi chrétienne avec son expérience de l'*advaita* hindoue.

Il semble bien nécessaire que la manière de concevoir (ou même de réaliser) l'union ultime dépende de toute la structure mentale et

psychologique du croyant. Foncièrement différentes doivent donc apparaître une union d'amour avec Dieu dans une perspective personnelle et théiste et, d'autre part, une réalisation de libération totale dans le contexte impersonnel de l'*anattā* bouddhique. Cette divergence étant centrale ne peut être éliminée à la légère. Aussi en réservons-nous l'examen, dans la mesure de nos capacités limitées, à l'avant-dernier chapitre de ce livre.

Vue d'ensemble des moyens

Une brochure intitulée *Ladakh*, bien illustrée et documentée sur cette enclave tibétaine en Inde, nous fournit un excellent chapitre sur *Le bouddhisme tibétain ou bouddhisme tantrique*. Nous lui empruntons ce passage : « Le *Vajrayāna* propose une multiplicité de symboles, rites, formules et exercices psychiques qui sont pour le disciple des auxiliaires permettant d'atteindre l'Illumination et de transcender le dualisme qui handicape l'esprit non éveillé. Dans ce même but, le *Vajrayāna* présente un nombre considérable de déités aux aspects terribles ou paisibles qui servent d'auxiliaires ou de véhicules à la connaissance, chacune d'entre elles étant liée à des rites et fonctions particuliers. Le *Vajrayāna* a ainsi édifié un vaste panthéon fondé sur un système complexe de références et de connotations : chaque déité, conférée au disciple qui lui est initié comme divinité tutélaire ou *yidam*, le renvoie ainsi à une couleur, un point cardinal, une saison, un diagramme (*ma*, une incantation (*mantra*), une lettre (*bija*), une posture (*mudrā*) et à une visualisation ou image mentale (*yantra*). »

On commence à posséder des exposés sur chacun de ces moyens. Nous pourrions, pour une première approche, renvoyer à notre article des *Studia Missionalia : Voies et moyens de salut dans le bouddhisme tibétain*. Mais il est temps de terminer sur un point important.

Le symbolisme de l'union sexuelle

Le tantrisme est le plus souvent connu comme accordant une ample liberté aux tendances du sexe. L'iconographie en offre, semble-t-il, des témoignages multiples. Qu'il s'agisse de statues ou de *thankas*, les représentations féminines abondent et les scènes d'accouplement. Tout ceci semble indéniable. Et l'on se réfère surtout à l'imagerie courante du *yab-yum* (père - mère) de déités enlacées en étreinte extatique. Nous ne prétendons pas que tout cela soit sans rapport avec la voie spirituelle qui nous occupe. Le sujet demanderait une étude plus nuancée. Mais on nous permettra de faire ici trois remarques.

Il ne faut pas confondre *shaktisme hindou* et *tantrisme bouddhique*. John Blofeld et H. V. Guenther soulignent que le terme et le concept de la *shakti* sont absents des textes bouddhiques. Ce qui élimine déjà toute

Document extrait du [site de l'abbaye Notre-Dame de Scourmont](#), qui se trouve sur le territoire de Forges, à sept kilomètres au sud de la ville de Chimay, en Belgique. Notre-Dame de Scourmont est une abbaye de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance.

une manière biendéplaisante de concevoir l'union de l'homme et de la femme.

Même si, du moins dans le passé, telle méthode put faire appel à une union physique, ce que Daniel Snellgrove croit devoir admettre, il faut tenir le plus grand compte de la présentation globale du sujet par le Professeur Guenther. Il montre, en effet, dans *The Tantric View of Life*, combien la perspective du sexe et de l'amour diffère chez eux aussi bien d'un laxisme moral que d'une obsession ascétique. Il en établit une gradation fondée sur les textes. Peut-être n'aimerait-il pas que l'on parle à ce propos d'une sublimation de l'instinct sexuel ni d'une échappée dans un autre monde. Mais il est certain que sexe et amour y sont situés comme donnant accès à la perception la plus réelle, pour ne pas dire métaphysique, de l'existence. Ici les mots risquent de nous trahir, car l'auteur s'insurge contre les manières occidentales de représenter cette union.

Ce qui est sûr, c'est qu'elle a foncièrement une valeur symbolique. Comme la clochette qu'on agite de la main gauche au cours des rituels, la déité féminine symbolise la Sagesse, tandis que les septre-vajra (diamant-foudre) qu'on tient dans la main droite et le dieu mâle représentent les moyens habiles (*upāya*) parmi lesquels joue un rôle de premier plan la Compassion. Tous les auteurs sérieux seront d'accord pour dire qu'on atteint ici un sommet, l'union des déités montrant qu'avec cette conjonction intime de Compassion et de Sagesse, toutes les oppositions duelles ont été surmontées et qu'on est parvenu à la bouddhité.

Sans l'avoir voulu, ce domaine de l'iconographie et son profond symbole ont attiré notre attention sur le pôle féminin de l'aventure spirituelle. N'est-ce pas sous l'égide de ces déités que nous pénétrerons dans l'étude des moniales tibétaines ? Car en dépit d'une ignorance assez générale à leur sujet, elles ont existé dès l'origine du *Vajrayāna* sur le toit du monde.

NOTES