# LE BOUDDHA AMITÂBHA DANS LE BOUDDHISME CHINOIS : CROYANCES ET PRATIQUES SPIRITUELLES DES ORIGINES AUX TANG

**par**

**ROMAIN CUNY**

MATIÈRES


INTRODUCTION ..... 4

CHAPITRE I. LE BOUDDHISME DE LA TERRE PURE : DE L'INDE A LA CHINE ..... 10

I.1. Premières traces en Inde ..... 10

I.2. Les deux maîtres indiens ..... 12

*a) Nâgârjuna* (龙树) ..... 12

*b) Vasubandhu* (婆修盘头) ..... 13

I.3. Les trois *Sûtra de la Terre pure* ..... 14

*a) la Foi* ..... 14

*b) L'idéal de Bodhisattva* ..... 16

*c) Le Bouddha Amitâbha* (阿弥陀佛) ..... 19

*d) Les deux Bodhisattvas qui l'assistent dans la Terre Pure* ..... 20

*e) La Sukhâvatî* (净土) ..... 22

I.4. Les débuts en Chine ..... 24

*a) Premières traductions et premiers fidèles* ..... 24

*b) Le début du culte formel avec Lushan Huiyuan* (庐山惠远) ..... 25

CHAPITRE II. LA FORMALISATION DU CULTE EN CHINE : EMERGENCE D'UNE TRADITION DE LA TERRE PURE A PART ENTIERE ..... 27

II.1. Tanluan 昙鸾 ..... 27

II.2. Jingying Huiyuan (惠远) ..... 33

II.3. Daochuo (道绰) ..... 40

CHAPITRE III. LE CULTE D'AMITABHA SOUS LES TANG ..... 48

III.1. Le bouddhisme sous les Tang, quelques rappels historiques ..... 48

III.2. Shandao 善导 ..... 54

*a) Shandao, sa vie, son œuvre* ..... 58

*b) La Méthode de Contemplation de Shandao* ..... 62

*c) La Parabole du chemin blanc de Shandao* ..... 78

*d) Le Gatha des trois refuges* ..... 80

CHAPITRE IV. LES AUTRES COURANTS ET LE CULTE D'AMITABHA ..... 84

IV.1. Le bouddhisme Chan (禅) ..... 84

*a) Quelques rappels historiques et théoriques* ..... 84

*b) Daoxin* 道信 ..... 86

*c) Hongren* 弘忍 ..... 90

*d) Shenxiu* 神秀 ..... 91

*e) Huineng* 惠能 ..... 93

*f) Le courant Cimin* 慈愍 ..... 95

IV.2. Le bouddhisme Tiantai (天台) et le culte d'Amitâbha ..... 96
*a) Zhiyi* (智顗) ..... 97
*b) Dix doutes concernant la terre pure* ..... 99
IV.3. L'école Zhenyan (真言宗) ..... 109
*a) Les* mandala ..... 111
*b) Les* sûtra ..... 112
IV.4. L'école Huayan ..... 117

CHAPITRE V. ANALOGIES ENTRE LE BOUDDHISME DE LA TERRE PURE ET LE TAOÏSME ..... 123
V.1. Le taoïsme philosophique ..... 124
*a) Notion de* Dao 道 ..... 124
*b) Le* Yin *et le* Yang (阴阳) ..... 125
*c) L'idée d'unité* ..... 126
*d) Le non agir* (无为) ..... 127
V.2. Le taoïsme religieux : ..... 129
*a) Les maîtres de la Terre pure et le taoïsme* ..... 130
*b) Guanyin dans le taoïsme* ..... 134
V.3. Le culte d'Amithâbha et les mouvements syncrétiques ..... 137
*a) La Societé du Lotus Blanc* ..... 138
*b) La Secte Luo* ..... 139

CONCLUSION GENERALE ..... 142

GLOSSAIRE ..... 144

BIBLIOGRAPHIE ..... 146

ILLUSTRATIONS ..... 151

# INTRODUCTION

Le bouddhisme est une tradition spirituelle qui naît en Inde au 6e siècle avant J-C. Son fondateur, un prince nommé Siddhârta Gautama formula son enseignement après avoir été témoin de la souffrance, la mort et la maladie.

Son essence est formulée dans les quatre nobles vérités :

1. La noble vérité de la souffrance,
2. La noble vérité de l'origine de la souffrance,
3. La cessation
4. Le noble chemin qui mène au *nirvâna* (extinction de la souffrance).

Basé sur la croyance du *karma* et prônant le non soi « *anatman* », le bouddhisme originel peut être considéré comme une philosophie ascétique car bien que le Bouddha ait prôné une « voie médiane », dans la deuxième noble vérité il tient le désir et les passions pour origine des souffrances physiques et mentales :

> « C'est cette « soif » (ardent désir, *tanha*) qui produit la re-existence et le re-devenir (*ponobhavika*), qui est liée à une avidité passionnée (*nandiragasahagata*) et qui trouve sans cesse une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là (*tatratatrabhinandini*), à savoir 1. La soif des plaisirs des sens (*kama-tanha*), 2. La soif de l'existence et du devenir (*bhava-tanha*) et 3. La soif de la non-existence (auto-annihilation, *vibhava-tanha*)[1].»

La libération ou *nirvâna* en sanskrit n'est obtenue que par la cessation des désirs en appliquant les préceptes et les recommandations du noble octuple sentier. Celui qui n'arrive pas à mettre fin au cycle de la naissance et de la mort (*samsâra*) doit renaître dans un des 6 royaumes d'existence : les enfers, les esprits affamés, les animaux, les hommes, les demi-dieux et les dieux.

Ces états d'existence sont ici classés du moins au plus méritant, toutefois certains textes précisent qu'une renaissance divine n'est pas forcément un avantage pour progresser sur le chemin de l'éveil car les plaisirs qu'elle procure peuvent mener au relâchement. Aucun de ces états n'est éternel et dans la culture bouddhiste populaire il est admis que la majorité des êtres humains passent par une renaissance animale.

Après la mort du Bouddha, les disciples vont propager son enseignement dans toute l'Asie et particulièrement en Chine où le grand véhicule formalisera véritablement sa doctrine.

[1] Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha* (1961), p. 50. Toute cette partie du mémoire se fonde plus généralement sur cet ouvrage.

Concernant les « Terres pures », qu'il s'agisse de celle du Bouddha Amitâbha (« Lumière-Infinie » 阿弥陀佛) ou des autres Bouddhas, elles apparaissent avec l'émergence du Grand Véhicule (Mahâyâna 大乘).

Le bouddhisme de la Terre pure se base principalement sur trois *sûtra* :

1. Le *Petit Sûtra d'Amitâbha* : *Sukhâvatîvyûha Sûtra* 阿弥陀经

2. Le *Grand Sûtra de la Vie-Infinie* : *Sukhâvatîvyûha Sûtra* 无量寿经 (les noms sans-krits ne diffèrent pas)

3. Le *Sûtra des Contemplations* : *Amitâyurdhyâna Sûtra* 观无量寿经.

Il n'est pas question de ce courant dans les *sûtra* les plus anciens (ceux du Petit Véhicule) qui traitent essentiellement des méthodes de méditation sur le souffle.

Les Terres pures sont des mondes créés par les Bouddhas dans le but de faire progresser les êtres sur le chemin de l'éveil et d'atteindre le *nirvâna* le plus rapidement possible sans passer par des naissances terrestres qui offrent une multitude de tentations au pratiquant.

Toutefois, même si les terres de Bouddha n'ont pas été mentionnées dans le bouddhisme originel, il s'agit d'un culte cohérent avec la doctrine du Mahâyâna qui prône le salut pour tous les êtres sans le réserver à une élite de moines. Même s'il ne s'agit pas d'une « mono-théisation » complète du bouddhisme car nous le verrons plus loin, le culte d'Amitâbha intègre tous les éléments de la doctrine de Sâkyamuni, les influences iraniennes ne sont pas écartées dans la formation de ce courant religieux.

Ainsi, des rapprochements sont faits entre le culte du soleil du zoroastrisme et celui d'Amitâbha :

> « There are some reasons to believe that the sun-worship of the Zoroastrians had influenced Mahâyâna Buddhism. The word "Amitabha" means infinite light. The Buddha Amitâbha presides over a paradise of light inhabited by pure, stainless beings who are reborn there after invoking the name of Amitâbha. In Zoroastrianism there is the heaven of bundles light presides over by Ahuramazda, described as full of light and brilliance[2]. »

On n'a pas retrouvé d'anciennes représentations du Bouddha « Lumière-Infinie » en Inde, toutefois, si on considère les textes se référant à Amitâbha, cette doctrine a dû se répandre très tôt dans le pays :

[2] Ch'en Kenneth K.S, *Buddhism in China A Historical Survey* (1972), p. 15.

« The earliest Indian textual sources for Pure Land Buddhism are the Larger *Sukhâvatîvyûha Sutra* and the Smaller *Sukhâvatîvyûha Sutra*. Their subsequent translations and linguistic and internal evidence suggest they were compiled in Northwest India around 100 C.E. during Kusâna Dynasty[3]. »

Pour bien comprendre la tradition de la Terre pure, il est donc important de considérer ces influences qui peuvent mettre en lumière la raison de l'apparition de ce courant si différent des autres. Après l'Inde, le bouddhisme de la Terre pure va se structurer pour devenir la tradition la plus populaire de Chine, ce qui est encore le cas aujourd'hui. Contrairement aux écrits qui paraissent en Occident, qui traitent surtout du Chan (禅), la Terre pure constitue bel et bien le corps de la tradition bouddhiste chinoise même si les deux écoles n'ont pas hésité à emprunter l'une à l'autre.

Il est erroné de parler de la méthode de *nianfo* (récitation du nom du Bouddha 念佛) comme d'une simple pratique d'entraînement à la méditation assise et de purification du mental, même si certains religieux chinois la considèrent comme telle.

La majorité des moines qui ont marqué le bouddhisme chinois, de son apparition dans le pays jusqu'aux Tang estimaient cet exercice comme essentiel et primordial pour réaliser l'éveil en cette vie ou dans la prochaine.

C'était le cas des grands maîtres qui ont fondé le mouvement de la Terre pure en Chine :

Lushan Huiyuan (庐山惠远), Tanluan (昙鸾), Jingying Huiyuan (惠远), Daochuo (道绰), et Shandao (善导).

Bien d'autres ont contribué à l'émergence du courant de la Terre pure chinois car les maîtres cités ici sont ceux qui ont marqué l'école Jingtu (净土宗) sauf Jingying Huiyuan qui reste inconnu malgré son commentaire majeur au *Sûtra des Contemplations*. Le culte voué à ce Bouddha n'a pas été réservé formellement à cette école, toutes les traditions en ont été imprégnées contrairement aux idées répandues par les Occidentaux qui ont fortement tendance à ignorer ce courant.

Pour cette raison, il est primordial d'étudier cette tradition plus en détail étant donné les idées fausses répandues en Occident sur le bouddhisme chinois, en effet, on trouve tellement peu d'ouvrages traitant le sujet que cette situation créé un véritable paradoxe entre la réalité chinoise qui est très imprégnée par le culte d'Amitâbha que ce soit dans les écritures ou dans la pratique religieuse et un Occident qui se borne à considérer que la voie du milieu se résume

[3] Tanaka Kenneth K., *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine Ching-ying Hui-yüans Commentary on the Visualization Sutra* (1990), p. 3.

à la pratique de la méditation c'est à dire au Chan! Il est donc vrai de penser que certains écrits Occidentaux ont en partie travesti le bouddhisme chinois.

Ainsi, sans avoir réellement étudié le culte amidiste dans les autres courants que l'école de la Terre pure, Léon Wieger, sinologue éminent déclarait déjà en 1928 dans *Amidisme chinois et japonais* :

> «1. L'Amidisme sino-japonais est bien *la fleur du mahâyâna*, sa forme la plus élégante. Sa genèse par simple évolution est plausible, comme j'ai dit dans la préface.
>
> 2. L'Amidisme sino-japonais est très vivant. Dans les deux pays plus de 30 millions d'âmes y croient et en vivent[4]. »

Ce phénomène s'explique de plusieurs manières : d'abord, beaucoup d'Occidentaux voient dans le bouddhisme une philosophie de la vie et non une religion ce qui les amène à négliger l'étude des pratiques rituelles et donc à se concentrer sur des traditions comme le Chan.

Ensuite, le Chan a un côté mystérieux, les moines qui ont marqué ce courant sont souvent iconoclastes et leurs sermons ne vont pas dans les sentiers tracés habituellement par les autres religions. Ainsi certains *gong'an* (公案) peuvent être déroutant et susciter la curiosité. De plus, la grande popularité du Zen Sôtô japonais alimente l'idée selon laquelle le bouddhisme serait essentiellement une pratique méditative dépouillée de religiosité.

En réalité le culte du Bouddha Lumière-Infinie a été présent dans toutes les écoles bouddhistes, y compris le Chan, ce qui mérite de s'attarder sur les particularités de cet enseignement. Les méditations ont souvent été l'apanage des élites, quant à la Terre pure elle a toujours été associée aux pratiquants lambda, peu enclins à se lancer dans des techniques de méditation difficiles pour le corps et étudier des *sûtra*, ce qui nécessite une bonne compréhension des textes. La récitation du nom d'Amitâbha (南无阿弥陀佛 : Je prends refuge/Je rends hommage au Bouddha Lumière-Infinie) s'est donc répandue parmi le peuple dans toute l'Asie mahayaniste. Bien entendu, étant donné la popularité de cet enseignement en Chine il est très facile de trouver les *Sûtra de la Terre pure* ou des écrits de grands maîtres dans le pays mais dans le monde Occidental ça reste un véritable parcourt du combattant.

L'originalité du courant de la Terre pure réside aussi dans le fait que sous les Tang notamment il a pu faire preuve d'une certaine indépendance vis à vis du reste du bouddhisme chinois ce qui peut paraître surprenant quand on sait que la pensée religieuse chinoise est très

[4] Wieger Léon, *Amidisme chinois et japonais* (1928), p. 47.

syncrétique. Ainsi, beaucoup seront surpris par le fait que le culte d'Amitâbha a été même à contre-courant du reste du bouddhisme en se proclamant « voie facile », contrairement à la « voie des sages » considérée comme inaccessible au plus grand nombre.

Cette tradition si originale nous invite à nous poser plusieurs questions :

Ce Bouddha a-t-il eu un rôle important dans les traditions chinoises anciennes ?

Quelles sont les particularités de l'enseignement des maîtres fondateurs de l'école Jingtu (净土) et ceux des autres écoles intégrant l'amidisme ?

En quoi cette doctrine est-elle typiquement chinoise et quels sont les rapprochements idéologiques possibles avec le taoïsme ?

Pour répondre à ces questions, nous allons voir dans un premier temps le bouddhisme de la Terre pure en Inde jusqu'à son arrivée en Chine. Nous continuerons par la présentation de la formalisation du culte en Chine avec l'étude de trois grands religieux : Tanluan, Jingying Huiyuan et Daochuo. Nous poursuivrons sur l'étude du courant au début des Tang avec son apogée sous l'impulsion de Shandao. Nous ferons ensuite une analyse de l'amidisme au sein des grandes traditions qui ont marqué le bouddhisme chinois : le Chan, le Tiantai, le Zhenyan et le Huayan. Nous terminerons par un exposé des ressemblances entre la doctrine amidiste chinoise et certains concepts taoïstes. Cette dernière partie aura pour but d'ouvrir le sujet sur la pensée religieuse chinoise dans son ensemble afin de donner une idée complète de ce que représente réellement ce courant en Chine.

L'originalité de mon travail réside dans cette étude générale de la foi en Amitâbha dans le bouddhisme chinois car ce courant a toujours été ignoré des auteurs, ceux-ci préférant se concentrer sur des traditions plus célèbres en Occident. Ainsi, le peu d'ouvrages qui paraissent ne traitent que très partiellement le sujet et l'intègrent à l'étude d'autres traditions, d'où la difficulté pour trouver des sources. Tout ceci est un véritable paradoxe car l'amidisme tient une place centrale dans le Mahâyâna chinois mais il est souvent présenté par les Occidentaux comme une voie annexe alors que les bouddhistes chinois encore aujourd'hui connaissent tous le nom d'Amitâbha.

De plus, ils ne parlent souvent que des trois maîtres cités en introduction. Ainsi, nous n'évoquerons pas seulement Tanluan, Daochuo et Shandao mais aussi Jingying Huiyuan qui a lui aussi marqué le bouddhisme de la Terre pure et qui reste inconnu en Chine malgré ses œuvres. L'autre nouveauté de ce mémoire sera d'approfondir l'étude de l'amidisme au sein du Chan, du Tiantai, du Zhenyan et du Huayan car là aussi, il n'existe pas de livres traitant le sujet de manière complète. Après avoir démontré que les croyances et pratiques de la Terre pure sont présentes dans toutes les traditions et donc qu'elles constituent le socle du

bouddhisme chinois, nous nous porterons sur les ressemblances avec le taoïsme qui jusqu'alors n'ont pas été étudiées étant donné que c'est le Chan qui est toujours présenté comme l'école la plus proche idéologiquement de cette religion.

# CHAPITRE I
# LE BOUDDHISME DE LA TERRE PURE : DE L'INDE A LA CHINE

## I.1. Premières traces en Inde

Nous avons peu de données concernant l'apparition des croyances amidistes en Inde, toutefois, certains éléments peuvent nous donner des indications en se tournant vers les écrits. Pour connaître de manière plus précise l'origine du courant en Inde il faut se tourner vers les *Sûtra de la Terre pure* et notamment les originaux sanskrits qui permettent de donner une idée de l'époque d'apparition de la doctrine. Les originaux sanskrits les plus anciens du *Grand Sûtra de la Vie Infinie* ont dû exister aux alentours de 200 ap. J-C mais d'autres *sûtra* traitent aussi du Bouddha Amitâbha et de sa Terre pure comme par exemple le *Pan-chou san-mei jing* (佛说般舟三昧经 *Pratyutpannasamâdhi-sûtra*) :

> « But when we notice that the Pan-chou san-mei ching (Pratyutpannasamâdhi-sûtra), translated by Lokaksema in 179, already mentions Amida, we know from this that Pure Land ideas existed in India probably by 150. Since it is easily conceivable that the Amida concept arose independent of, and prior to, this sutra, we can assume that early Pure Land thought originated around the year 100[5]. »

Pour ce qui est des origines géographiques précises, la plupart des études réalisées sur le sujet avancent le Nord-Ouest de l'Inde comme lieu d'apparition des croyances de la Terre pure. En effet, d'après les traductions chinoises il a été déterminé que les textes originaux ont été écrits dans le dialecte Gandhari :

> « Gandhari was the Northwestern Prâkrit Language used in Northwest India and Central Asia from the third century B.C.E. to third century C.E. All of these facts point to Northwest India as the place of origin of Pure Land thought and Central Asia as the region to which it spread[6]. »

La plupart des spécialistes sont d'accord sur le fait que les *Sûtra de la Terre pure* sont réellement apparus durant la dynastie Kusâna qui a connu son apogée du premier au troisième siècle de notre ère. Cet empire s'étendait à cette époque sur le Pakistan, l'Afghanistan et l'Inde du Nord. Le souverain Kanishka 1er qui régna de 127 à 150 favorisa l'expansion du

[5] Foard James, Solomon Michael, and Payne Richard K., *The Pure Land Tradition History and Development* (1996), p. 10.
[6] *Ibid*., p. 7.

bouddhisme ; ce qui explique le développement des influences de la Terre pure et du courant du Mahâyâna de manière générale à cette époque.

En revanche, il est totalement impossible de préciser quel était le genre de pratiquants qui appartenaient au courant, quel était leur rang social et quel genre de rituels ils pouvaient pratiquer à cette époque-là. La seule indication que nous ayons est qu'il s'agissait de pratiquants mahayanistes et donc qu'ils croyaient au salut universel et aux « moyens habiles » pour atteindre la libération.

Concernant le Bouddha Amitâbha en lui-même, plusieurs origines sont possibles :

Tout d'abord, ce Bouddha est le seul à avoir deux noms, en effet il est appelé Amitâbha (Lumière-Infinie) et Amitayus (Vie-Infinie). Certains avancent l'influence du zoroastrisme cité précédemment en introduction qui prônait la croyance en Zurvan akarana, l'être illimité qui a créé à la fois le principe du bien : Ahura Mazda et celui du mal : Angra Mainyu.

D'autres penchent pour une métaphore du Bouddha Sâkyamuni qui selon le *Sûtra du Lotus* (法华经) aurait une vie illimitée :

> «自我得佛来, 所经诸劫数, 无量百千万, 亿载阿僧祇, 常说法教化, 无数亿众生, 今入于佛道[7]. »
>
> « Depuis que j'ai obtenu l'état d'Eveillé, le nombre d'éons qui se sont écoulés est d'innombrable milliers de millions de myriades de milliards de quantités incalculables. J'ai prêché constamment la Loi pour enseigner et convertir d'innombrables myriades d'êtres et les faire entrer dans la voie d'Eveillé, ce depuis d'innombrables éons[8].»

On voit d'après cette citation du chapitre « longévité de l'Ainsi venu » que Sâkyamuni est décrit comme étant éternel, c'est d'ailleurs pour cette raison que dans le Mahâyâna les Bouddhas sont appelés « Ainsi venus » car leur essence est éternelle. Concernant toujours le Bouddha originel, il est aussi question de sa Terre pure qui est ce monde ci pour celui qui est éveillé à la réalité :

> « 我净土不毁, 而众见烧尽, 忧怖诸苦恼, 如是悉充满[9]. »
>
> « Ma terre pure n'est pas détruite, alors que les êtres la voient dans l'embrasement ultime ; chagrins et peurs, affres et douleur, de tout cela, nul qui ne soit rempli[10].»

[7] *Fahuajing jinyi* «法华经今译» *[Traduction moderne du Sûtra du Lotus]* (1994), p. 136.
[8] Robert Jean-Noël, *Le Sûtra du Lotus* (1997), p. 286.
[9] *Fahuajing jinyi* «法华经今译» *[Traduction moderne du Sûtra du Lotus]* (1994), p. 136.
[10] Robert Jean-Noël, *Le Sûtra du Lotus* (1997), p. 288.

Certains auteurs et érudits bouddhistes ont pensé pour ces raisons que Sâkyamuni et Amitâbha étaient en réalité le même Bouddha. Le Bouddha Amitâbha serait en réalité la personnification de l'éveil et de la compassion pour tous les êtres, ce qui en ferait la parfaite incarnation de l'idéal mahayaniste. Une erreur commune est de croire que c'est la croyance en Amitâbha qui a donné naissance aux autres Terres pures, comme celle de Maitreya (彌勒佛), ou celle du Bouddha de médecine (藥師佛). En réalité, cette croyance dans les Terres de Bouddhas était déjà présente dans des textes anciens comme le *Sûtra du Lotus* qui a été composé entre le 1er siècle av. J-C et le 1er siècle ap. J-C. Elles sont donc apparues dans les écrits en même temps sinon avant celle du Bouddha Amitâbha.

Voici ce que dit le *sûtra* à propos des mérites de celui qui le lira et le copiera :

> « L'être d'Eveil Maitreya, muni des trente-deux marques, sera entouré d'une vaste multitude d'êtres d'Eveil, il aura une suite de milliers de millions de myriades de filles célestes : c'est en leur sein qu'il renaîtra, car tels seront les bénéfices de ses mérites[11].»

La croyance dans les terres de Bouddhas est donc probablement inhérente au développement du courant Mahâyâna même s'il n'est pas exclu que les caractéristiques du Bouddha Amitâbha et de sa Terre pure aient pu être inspirées de l'hindouisme et du zoroastrisme.

### I.2. Les deux maîtres indiens

*a) Nâgârjuna* (龙树)

On connaît peu d'éléments concernant la vie de Nâgârjuna, sinon qu'il a vécu au 2e siècle de notre ère en Inde et qu'il est le fondateur de l'école du Madhyamaka. En tant que philosophe, il a écrit un certain nombre de textes sur la doctrine bouddhiste.

Concernant plus précisément la voie de la Terre pure, il est connu pour être à l'origine des « *Douze hymnes du Bodhisattva de l'Inde Nagarjuna* ». Il s'agit d'un poème en douze stances dans lequel il expose les mérites du Bouddha.

La particularité de ce texte est qu'il démontre que les bases du Mahâyâna ont été établies assez tôt car il en comporte toutes les caractéristiques. En effet, Nâgârjuna parle de la voie des Bodhisattvas :

[11] *Ibid*., p. 390.

« Dans toutes les directions, la foule des Bodhisattvas qui entendent son Nom, Et les divinités innombrables, chantent constamment ses louanges: « C'est en faveur de tous les êtres que demeure la puissance de ce vœu[12] !»

Le texte évoque aussi les moyens habiles des Bouddhas :

« Dans le monde des moyens infinis de ce Bouddha, Il n'y a plus de distinction entre les bons et les mauvais: On y renaît dans l'état où l'on ne revient plus en arrière et on y atteint l'Illumination[13].»

A la fin, il dédie ses mérites à tous les êtres, ce qui est une pratique courante dans les rituels du grand véhicule :

« Les purs mérites que j'ai ainsi gagnés, Je les donne à tous les êtres pour qu'ils naissent en ce pays[14].»

Il est souvent considéré comme le premier religieux à s'être réellement converti au bouddhisme de le Terre pure, ce qui fait de lui le premier patriarche dans de nombreuses écoles se réclamant de ce courant, qu'elles soient chinoises ou japonaises. Il est aussi à l'origine de l'idée que le bouddhisme de la Terre pure formerait une « voie facile » accessible à tous et les autres pratiques constitueraient la « voie des sages ».

Nous étudierons plus en détail cet enseignement avec les maîtres chinois.

*b) Vasubandhu* (婆修盘头)

Moine Bouddhiste de l'ancien royaume de Ghandara, Vasubandhu a vécu entre le 3$^{e}$ et le 4$^{e}$ siècle de notre ère. Il est connu pour être le fondateur de l'école Yogâcâra, une tradition mahayaniste. Il a été converti à la doctrine du Grand Véhicule par son frère Asanga. Vasubandhu n'a jamais été en Chine, toutefois ses écrits seront traduits en chinois et auront un grand retentissement dans le pays. Son « *Poème exprimant le souhait de renaître en la Terre Pure* » fait partie intégrante du corpus de la Terre pure. Le moine Gandharais avait d'abord rejeté les enseignements de la Terre pure, puis a décidé de s'y convertir.

Le texte commence par un poème en 24 stances puis il se poursuit sur un traité qui résume la doctrine de la Terre pure : qui est le Bouddha Amitâbha, comment renaître en sa Terre pure etc.

[12] Eracle Jean, *Un Bouddhisme pour tous L'Amidisme* (1976), p. 47.
[13] *Ibid*., p. 48.
[14] *Ibid*.

D'après le livre de Jean Eracle : *Trois Soûtras et un Traité de la Terre Pure*, la traduction de l'œuvre aurait été faite par Bodhiruci sous la dynastie des Wei postérieurs.

Vasubandhu écrit de manière simple et concrète, ainsi lorsqu'il évoque le moyen de renaître dans la Terre de félicité il ne parle que de la vénération du Bouddha :

> « Quand on vénère le Bouddha Amida en vue de renaître en son pays, on obtient de renaître dans le monde du bonheur paisible[15].»

On voit ici toute la simplicité de l'enseignement qui tranche avec la difficulté des autres pratiques, nous allons étudier maintenant plus précisément ce qui constitue le cœur de l'enseignement de la Terre pure qui a émergé autour de la figure du Bouddha Amitâbha.

### I.3. Les trois *Sûtra de la Terre pure*

Comme cité plus haut, les trois *sûtra* qui forment le corps de la doctrine bouddhiste de la Terre pure sont les suivants :

Le *Petit Sûtra d'Amitâbha* : *Sukhâvatîvyûha Sûtra* 阿弥陀经

Le *Grand Sûtra de la Vie-Infinie* : *Sukhâvatîvyûha Sutra* 无量寿经

Le *Sûtra des Contemplations* : *Amitâyurdhyâna Sûtra* 观无量寿经

Ces trois écrits contiennent les éléments de la doctrine du Bouddha originel, ils se présentent comme la majorité des *sûtra* du Mahâyâna : Sâkyamuni est entouré d'une foule de disciples, de grands Bodhisattvas et il expose en détail la loi bouddhique, ici en l'occurrence l'enseignement de la Terre pure.

Les traductions chinoises à partir d'originaux sanskrits ont été faites à différentes époques :

Le *Grand Sûtra* a été traduit en 252 par le moine sogdien Sanghavarmane, le *Sûtra des Contemplations* est de Kâlayachas qui travailla à Nanjing entre 424 et 442.

Quant au *Petit Sûtra* il aurait été traduit par Kumârajîva entre 401 et 413, moine originaire de Koutcha dans le Turkestan chinois.

Nous allons étudier les principes majeurs qui se dégagent de ces textes.

*a) La Foi :*

Il s'agit de la notion la plus importante du bouddhisme de la Terre pure, les *sûtra* parlent de la foi comme la cause directe de la naissance dans le monde du Bouddha. Toutefois,

[15] Eracle Jean, *Trois Soûtras et un Traité de la Terre Pure* (octobre 2008), p. 208

elle n'a rien à voir avec une foi aveugle car elle correspond plutôt à l'idée de « placer sa confiance dans le Bouddha ». Pour celui qui souhaite renaître dans la Terre du bonheur paisible il suffit de se fier à Amitâbha, le 18e vœu du *Grand Sûtra de la Vie Infinie* l'explique ainsi :

> « Si, moi devenu bouddha, tous les êtres vivants des dix quartiers ayant le cœur sincère, la foi sereine et le désir de renaître en mon pays vont jusqu'à penser à moi dix fois et n'y vont pas renaître, je ne veux pas de la Parfaite Illumination. Seuls sont exclus ceux qui commettent les Cinq Rébellions et calomnient la Bonne Loi[16]. »

Voici la version chinoise du même vœu :

> «我作佛时,十方众生闻我名号, 至心信乐. 所有善根,心心回向,愿生我国. 乃至十念, 苦不生者不取正觉. 唯除五逆, 诽谤正法 [17]. »

On voit avec ce vœu qui constitue le cœur de l'enseignement de la Terre pure que la foi est dite « sereine » et quant aux pensées adressées au Bouddha, il ne s'agit pas d'un nombre déterminé (il s'agit de l'enseignement prodigué par les *sûtra*, nous verrons après ce qu'il en est de la vision des maîtres chinois). Sâkyamuni parle d'ailleurs de « jusqu'à dix fois » pour insister sur le fait que le nombre n'est pas important.

Le *Petit Sûtra* est quant à lui encore plus libre concernant la foi, en effet, il y est question d'émettre le vœu de renaître dans la *sukhâvatî* sans forcément pratiquer la récitation du nom ou même penser régulièrement au Bouddha :

> « Fils de Châri ! S'il y a des êtres qui ont émis le vœu, qui émettent le vœu ou qui émettront le vœu avec le désir de renaître au pays du Bouddha Amida, ces êtres obtiennent tous de ne plus reculer loin de la Suprême et Parfaite Toute-Illumination. Dans cette Terre-là, ou bien ils y sont nés, ou bien ils y naissent, ou bien ils y naîtront[18].»

Il s'agit donc de faire confiance à l'enseignement de Sâkyamuni en pensant sereinement à Lumière-Infinie. Mais cette conception de la foi n'est pas non plus éloignée de celle du bouddhisme originel car les *sûtra* énoncent aussi les « trois joyaux » qui sont la base de la foi dans le bouddhisme : Bouddha 佛, Enseignement 法, Communauté 僧.

---

[16] *Ibid*., p. 68.
[17] *Baihua Wuliangshou jing* «白话无量寿» *[Grand Sûtra de la Vie Infinie en baihua]*, (1998), p. 104.
[18] *Ibid*., p. 187.

« Ceux qui entendent ce son font tous naître spontanément un cœur qui pense au Bouddha, qui pense à la Loi, qui pense à la communauté[19]. »

D'après les citations données plus haut, la foi inclut la récitation du nom (念佛) d'une manière globale que ce soit en pensée ou sur le mode d'une récitation à voix basse comme un *mantra* sacré. Concernant cette récitation il est aussi important de préciser que la pratique de la récitation du nom d'un Bouddha est antérieure au bouddhisme de la Terre pure, ainsi dans le bouddhisme ancien de la tradition du Petit Véhicule, les moines et les laïcs récitent depuis toujours la prière suivante en pali :

« Namo tassa bhagavato arahato samma-sambuddhassa »
« Hommage au bienheureux, au vénérable, au parfaitement éveillé. »

Dans ce cas précis il s'agit bien entendu du Bouddha Sâkyamuni, le Bouddha historique étant donné que la tradition du Petit Véhicule ne reconnaît que lui. Il est d'ailleurs probable que la commémoration du nom d'Amitâbha ait été calquée sur cette formule sacrée.

*b) L'idéal de Bodhisattva*

Un autre élément nous permet d'affirmer que cette idéologie est née avec le Grand Véhicule : il s'agit de l'idéal de Bodhisattva. Le Mahâyâna se caractérise essentiellement par l'émergence de la voie des Bodhisattvas. Un Bodhisattva (« être d'éveil », 菩萨) est une personne qui décide de s'engager sur la voie Bouddhiste et refuse d'atteindre le *nirvâna* tant que les autres êtres ne seront pas délivrés du *samsâra*. D'après les *Sûtra de la Terre pure*, Amitâbha était lui-même un Bodhisattva avant de devenir Bouddha :

« Le Bodhisattva "Trésor-de-la-Loi" est déjà devenu bouddha : il demeure actuellement à l'Ouest, au-delà d'une myriade de milliards de mondes, et le monde de ce Bouddha s'appelle "Bonheur paisible"[20]. »

Le *Grand Sûtra de la Vie Infinie* (*Sukhâvatîvyûha Sûtra* 佛说无量寿经) montre que la voie des Bodhisattvas est l'essence du courant de la Terre pure :

Sur les 48 vœux de Dharmâkara (Trésor de la loi), 18 concernent les Bodhisattvas.

Il s'agit au cours de ces vœux de présenter les bienfaits de la renaissance dans la Terre pure pour un être d'éveil, ceux-ci sont de plusieurs sortes :

[19] *Ibid.,* p. 183.
[20] *Ibid*., p. 77.

Il est écrit qu'ils n'auront plus qu'une seule renaissance, sauf pour ceux qui feront un vœu de compassion comme Dharmâkara. (22e vœu).

Pour ce qui est des autres vœux ils expliquent en détail les pouvoirs qu'obtiennent les Bodhisattvas en renaissant dans la *sukhâvatî.*

Plus généralement, on peut considérer que le but même de la Terre pure est de devenir un être d'éveil :

> « Si, moi devenu Bouddha, tous les êtres vivants de tous les mondes de Bouddha innombrables et indescriptibles des dix quartiers n'obtiennent pas, en entendant mon nom, le degré de conviction des bodhisattvas appelé « Sans naissance », ainsi que des formules méditatives profondes et importantes, je ne veux pas de la Parfaite Illumination[21]. »

Le Bouddha Lumière-Infinie est lui-même une source d'inspiration pour tous les Bodhisattvas de par son vœu de compassion, le 18e vœu :

> « Si, moi devenu bouddha, tous les êtres vivants des dix quartiers ayant le cœur sincère, la foi sereine et le désir de renaître en mon pays vont jusqu'à penser à moi dix fois et n'y vont pas renaître, je ne veux pas de la Parfaite Illumination. Seuls sont exclus ceux qui commettent les Cinq Rébellions et calomnient la Bonne Loi[22]. »

Les cinq fautes évoquées ici sont les suivantes : tuer son père, tuer sa mère, tuer un Arhat, blesser ou faire saigner un Bouddha et rompre l'harmonie de la communauté des pratiquants (*sangha* 僧伽). La calomnie de la Bonne Loi consiste à nier l'existence de la loi de causalité (*Karma* 业).

La voie des Bodhisattvas est aussi une composante importante du *Sûtra des Contemplations* (佛说观无量寿佛经), les nombreuses pratiques méditatives qui y sont énumérées paraissent difficiles à réaliser, elles ne peuvent donc être adressées qu'à des Bodhisattvas déjà bien engagés sur la voie bouddhiste. On dénombre pas moins de seize contemplations différentes dans le texte, ce qui montre que ces exercices sont primordiaux au sein du courant de la Terre pure.

Dans ce texte le Bouddha parle à la reine Vaidéhî et lui enseigne les différents moyens pour contempler la Terre pure du Bouddha Lumière-Infinie. Les contemplations sont classées selon leur thème et leur difficulté :

[21] *Ibid*., p. 71.
[22] *Ibid*., p. 68.

Ainsi, la première concerne le soleil, les autres jusqu'à la septième font référence à la contemplation de l'environnement de la *sukhâvatî* (les étangs, les joyaux, le sol etc.)

La huitième et la neuvième ont pour objet le Bouddha Vie-Infinie (son corps, ses marques).

Les dixièmes et onzièmes méditations font intervenir les deux Bodhisattvas qui assistent Amitâbha : Avalokitésvara (Compassion) et Mahâsthâmaprâpta (sagesse).

Lors de la douzième méditation, le pratiquant doit se voir renaître dans la Terre du suprême bonheur et la treizième est une autre contemplation du Bouddha.

Les trois dernières énoncent les « classes » qui renaissent dans la Terre de félicité, il est question de classes supérieures, intermédiaires et inférieures.

Les deux premières sont ceux qui sont les plus méritants, qui ont gardé les préceptes, récité les *sûtra* et ont fait preuve de compassion durant leur vie. Ce qui marque l'originalité du courant de la Terre pure par rapport aux autres traditions bouddhistes et aussi avec les autres religions c'est le vœu de compassion du *Grand Sûtra* cité plus haut qui inclut tous les êtres mais aussi la dernière méditation du *Sûtra des Contemplations*.

Au cours de cette contemplation le Bouddha Sâkyamuni explique que les êtres qui ont commis toutes sortes de fautes y compris les crimes les plus graves rencontrent un ami de bien qui leur fait l'éloge des *sûtra* et leur apprend à réciter le nom du Bouddha Lumière-Infinie. Grâce à cette récitation ils effacent toutes leurs fautes et renaissent auprès du Bouddha dans la Terre du suprême bonheur :

> « Ce sage leur apprend alors à joindre les mains et à dire : « Révérence au Bouddha sans-mesures ! » [ …] A cause de la récitation du nom du Bouddha, ils effacent les fautes commises dans la Naissance et la Mort durant cinq millions d'âges. A ce moment-là, ce bouddha envoie un bouddha d'apparition, un Avalokitechvara d'apparition et un Mahâsthâmaprâpta d'apparition qui, parvenus jusqu'à ces pratiquants, les louent en disant : « Fils de bien ! Parce que tu as récité le nom du Bouddha, tu as anéanti tes mauvaises actions, et moi, je viens t'accueillir. » Après ces paroles, les pratiquants voient la lumière du bouddha d'apparition inonder leur demeure. Ayant vu cela, ils sont remplis de joie et meurent immédiatement. Montant sur une fleur de lotus en joyaux, ils suivent le bouddha d'apparition et renaissent au milieu d'un étang de joyaux[23]. »

On voit avec ces passages que l'idéal de compassion fait partie intégrante de la voie de la Terre pure, non seulement parce que le Bouddha est lui-même un Bouddha de compassion

[23] *Ibid*., p. 173.

et d'amour pour tous les êtres mais aussi parce qu'il exhorte les pratiquants à faire de même pour les autres.

*c) Le Bouddha Amitâbha* (阿弥陀佛)

Tout d'abord, ce Bouddha est appelé de deux façons : on le nomme Amitâbha (Lumière-Infinie) ou Amitayus (Vie-Infinie). Ces deux noms viennent de ses vœux dans le *Grand Sûtra de la Vie Infinie*, il s'agit des 12e et 13e :

> «12. Si, moi devenu Bouddha, ma lumière peut être mesurée au point de ne pas briller sur au moins cent, mille, cent mille, cent millions de pays de Bouddha, je ne veux pas de la Parfaite Illumination.
>
> 13. Si, moi devenu Bouddha, la durée de ma vie peut être mesurée au point d'être inférieure à au moins cent, mille, cent mille, cent millions d'âges, je ne veux pas la Parfaite Illumination[24]. »

En plus de ces deux, le troisième vœu le plus important est le 18e qui nous donne les caractéristiques principales de ce Bouddha, à savoir une vie illimitée, et un Bouddha de lumière et de compassion infinies. Il convient de rappeler ici plusieurs points importants, notamment ce qu'est un Bouddha dans le Mahâyâna et aussi quelles sont ses caractéristiques : Dans le Petit Véhicule comme dans le Grand, un Bouddha est un être qui est sorti du cycle des renaissances (*samsâra*) et qui a atteint l'éveil complet. Le Mahâyâna a ajouté à cette définition la composante des « trois corps », en effet dans le courant réformateur, un Bouddha est composé :

• du « corps de la loi » *Dharmakâya* (法身) : il s'agit des qualités communes à tous les Bouddhas.

• du « corps de rétribution » *Sambhogakâya* (受用身) : il s'agit des pratiques particulières accomplies par un Bouddha comme par exemple ses vœux, le corps de rétribution est donc différent d'un Bouddha à un autre.

• du « corps d'apparition » *Nirmakâya* (变化身) : il s'agit des différentes émanations d'un Bouddha dans le monde terrestre.

Dans la tradition de la Terre pure, même si ce n'est pas explicitement dit dans les *sûtra*, Amitâbha est considéré comme le corps de rétribution et Sâkyamuni la manifestation de celui-ci donc son corps d'apparition.

[24] *Ibid*., p. 67.

Maintenant nous allons étudier plus en détail quelles sont les qualités d'un Bouddha. Tout Bouddha a une connaissance parfaite : celle de ses propres existences antérieures, celle des existences passées et à venir des autres êtres vivants ainsi que celle d'avoir détruit toutes les passions et d'être sorti du cycle karmique.

A toutes ces qualités il faut ajouter celles des « Bouddhas parfaitement accomplis » : *Samyaksambuddha*, il s'agit des Bouddhas qui ont atteint l'éveil par leurs seuls efforts, ils peuvent amener les autres êtres à l'éveil dans un monde où le *dharma* a complètement disparu.

On distingue deux autres sortes de Bouddhas :

Les *Pratyekabuddha* : qui ont atteint l'éveil par eux même comme les *Samyaksambuddha* mais gardent l'enseignement pour eux.

Et pour finir les *Sravakabuddha* qui ont atteint l'éveil grâce à l'enseignement d'un Bouddha parfaitement accomplis. Amitâbha fait partie des *Samyaksambuddha*.

D'après les *sûtra*, même si le culte d'Amitâbha est primordial, il ne va pas pour autant à l'encontre de la vénération d'autres Bouddhas. On peut lire dans le *Grand Sûtra de la Vie Infinie* :

> « Si, moi devenu bouddha, les bouddhas innombrables des mondes des dix quartiers ne louent pas tous ensemble ceux qui récitent mon nom, je ne veux pas la Parfaite Illumination[25].»

*d) Les deux Bodhisattvas qui assistent Amitâbha dans la Terre Pure :*

D'après les *sûtra* le Bouddha est assisté de deux êtres d'éveil : Avalokitésvara (观世音菩萨) et Mahâsthâmaprâpta (大势至菩萨).

*Avalokitésvara* :

观世音 (Guanshiyin : souvent abrégé en « Guanyin ») est une divinité très connue dans tous les pays qui partagent la doctrine du Grand Véhicule, son nom se traduit par « être d'éveil considérant les voix du monde ».

Elle est citée dans de nombreux *sûtra* : le *Grand Sûtra de la Vie Infinie*, le *Sûtra des Contemplations* mais aussi le *Sûtra du Lotus* (妙法连花经), et le *Sûtra du Cœur de la Grande Sagesse* (*Prajñâpâramitâ* 般若波罗蜜多). Quels que soient les *sûtra* dans lesquels elle apparaît, elle reste toujours la figure de la compassion et la représentation parfaite de l'idéal de Bodhisattva. Elle est de nature féminine dans de nombreux pays.

[25] Eracle Jean, *Trois Soûtras et un Traité de la Terre Pure* (octobre 2008), p. 68.

Une description précise est faite de ce Bodhisattva lors de la dixième méditation du *Sûtra des Contemplations*. Un chapitre du *Sûtra du Lotus* lui est entièrement consacré. Il est présenté comme étant une divinité protectrice qui aide directement ceux qui souffrent :

> « 我为汝略说, 闻名及见身, 心念不空过, 能灭诸有苦 [26]. »
>
> « Entendre son nom, voir son corps, Le commémorer en pensée n'est pas une vaine erreur : Il est capable d'anéantir les douleurs de l'existence[27].»

On voit par cette citation que non seulement ce Bodhisattva est très important puisqu'il apporte de grands bienfaits à celui qui l'invoque, mais en plus on retrouve ici la pratique de la commémoration du nom et de la contemplation si chère au bouddhisme de la Terre pure alors que le *Sûtra du Lotus* ne fait pas partie du canon de la Terre pure. On peut donc en déduire que ces pratiques sont de première importance dans la culture bouddhique mais qu'elles sont aussi l'essence même du bouddhisme Mahâyâna.

Ce Bodhisattva est aussi réputé en Chine pour favoriser la fécondité, ce qui s'explique directement par certains passages du *Sûtra du Lotus* :

> « S'il se trouve une femme qui, désireuse d'avoir un garçon, rende hommage et fasse offrande à l'être d'Eveil Considérant les Voix du Monde, elle donnera naissance à un garçon muni de mérites et de sagesse. Si elle est désireuse d'avoir une fille, elle donnera naissance à une fille aux marques caractéristiques de la beauté, ayant au cours de ses existences antérieures planté les bases des mérites, aimée et respectée de beaucoup[28]. »

Elle assure aussi la protection des marins, pour cette raison, Guanyin est considérée comme leur patron.

*Mahâsthâmaprâpta* :

Beaucoup moins célèbre que Guanyin, Dashizhi (大勢至) est cité principalement dans le *Sûtra des Contemplations* et le *Sûtra Shurangama*. Dans les *Sûtra de la Terre pure* il représente la sagesse et assiste le Bouddha dans la *sukhâvatî*. A noter que dans la onzième méditation du *Sûtra des Contemplations* il est appelé « Lumière sans limites » comme le

[26] *Fahuajing jinyi* «法华经今译» *[Traduction moderne du Sûtra du Lotus]* (1994), p. 187.
[27] Robert Jean-Noël, *Le Sûtra du Lotus* (1997), p. 369.
[28] *Ibid*., p. 365.

Bouddha Amitâbha. Les marques de son corps sont dites « semblables à celles d'Avalokitésvara et elles n'en diffèrent pas[29]. »

*e) La Sukhâvatî* (净土)

Dans un premier temps, l'étude du terme sanskrit permet de se faire une idée de la signification profonde du mot « *Sukhâvatî* ». Le mot « *sukha* » signifie « bonheur », il s'agit aussi du bonheur spirituel atteint lors de la libération. Il est l'opposé de « *dukkha* » qui veut dire « souffrance ». Cette Terre de félicité et de béatitude dont le nom peut être traduit par « bonheur paisible » possède des caractéristiques particulières qui sont décrites précisément dans les *sûtra*.

Tout d'abord, d'après le *Petit Sûtra d'Amitâbha*, elle se situe à l'ouest de notre monde :

> « 尔时佛告长老舍利弗, 从是西方过十万亿佛土, 有世界名日极乐. 其土有佛 号阿弥陀, 今现在说法 [30]. »
>
> « A ce moment, le Bouddha dit au vénérable Fils de Châri : « Depuis ici à l'ouest, au-delà de dix billions de terres de bouddha, il y a un monde nommé bonheur suprême, à cet endroit il y a un bouddha, son nom est « lumière infinie ». En ce moment même il y enseigne la loi. »

Dans cette Terre pure les esprits affamés sont absents, ainsi que la souffrance, le mal et les conditions climatiques extrêmes. Les êtres vivent dans la prospérité et la paix puisque les mauvaises conditions d'existences ne peuvent apparaître en ce monde :

> «舍利弗, 彼土何故名为极乐, 其国众生, 无有众苦, 但受诸乐, 故名极乐 [31]. »
>
> « Fils de châri, pourquoi ce monde s'appelle-t-il suprême bonheur ? Parce que les êtres de ce monde n'éprouvent pas de souffrances mais au contraire ils ressentent toutes sortes de joies, c'est pourquoi on appelle ce monde suprême bonheur. »

Lors de leur naissance dans la *Sukhâvatî* les êtres réalisent l'éveil ou deviennent des Bodhisattvas et continuent ainsi à aider d'autres êtres dans les mondes de souffrances :

> « Si, moi devenu bouddha, les hommes et les dieux de mon pays ne demeurent pas dans le groupe des Prédestinés et n'arrivent pas nécessairement à l'Extinction, je ne veux pas la Parfaite Illumination[32]. »

---

[29] Eracle Jean, *Trois Soûtras et un Traité de la Terre Pure* (octobre 2008), p. 164.

[30] *Yeman shuo jingtu sanjing* «叶曼说净土三经» *[Yeman explique les trois Sûtra de la Terre pure]*, (2008), p. 60.

[31] *Ibid.*

[32] Eracle Jean, *Trois Soûtras et un Traité de la Terre Pure* (octobre 2008), p. 67.

On voit par cette citation que le but de la naissance dans la Terre pure est clairement l'atteinte de l'éveil ou *nirvâna*. Il ne s'agit donc pas, contrairement aux idées reçues à un paradis similaire à celui des religions monothéistes.

En vertu du 35e vœu du Bouddha, certains spécialistes du bouddhisme chinois soutiennent que seuls les hommes naissent dans la Terre pure et que les femmes ne pourraient y renaître que sous forme masculine :

> « Si, moi devenu bouddha, dans tous les mondes de Bouddha innombrables et indescriptibles des dix quartiers, il y a des femmes qui en entendant mon nom, en éprouvent de la joie, y croient joyeusement et émettent le désir de l'Illumination en ayant du dégoût pour la nature féminine, et que, après leur mort, elles reprennent de nouveau l'aspect d'une femme, je ne veux pas la Parfaite Illumination[33]. »

Toutefois, certains grands Bodhisattvas comme Guanyin peuvent prendre l'apparence d'un homme ou d'une femme. En Chine, au Japon et au Vietnam, ce Bodhisattva est de nature féminine, les ressemblances sont d'ailleurs troublantes entre le culte de Guanyin et celui de la Vierge Marie dans le catholicisme. Toutefois, celui de Guanyin est bien antérieur à celui de Marie qui a été surtout mis en avant par les franciscains au 13e siècle.

On peut lire dans le *Sûtra du Lotus* à propos des manifestations de Guanyin :

> « 应以童男, 童女身获取救度的, 观世音菩萨就示现童男, 童女身来为他们说法 [34]. »
>
> « S'ils doivent obtenir le salut grâce à un corps de garçon ou de fille, il apparaîtra alors en corps de garçon ou de fille pour leur prêcher la Loi[35]. »

Ensuite, concernant le contexte de l'époque et encore à l'heure actuelle notamment en Asie, ce vœu était vu comme émancipateur car le seul moyen pour échapper à l'oppression des hommes était justement d'obtenir une naissance masculine. Enfin, il est à noter que les Bouddhas n'ont pas de nature sexuée contrairement au Dieu des religions monothéistes car ils transcendent complètement ces dualités vu qu'ils ont atteint le *nirvâna*. Contrairement donc à une erreur courante, bien que les Bouddhas aient pu être des hommes dans leur vie terrestre, ils sont au-delà de cette distinction[36].

Pour ce qui est de la Terre pure, son environnement est décrit comme merveilleux, avec de nombreux étangs, des joyaux. Le sol est de couleur d'or, on y trouve aussi des fleurs de

---

[33] *Ibid*., p. 71.
[34] *Fahuajing jinyi* «法华经今译» *[Traduction moderne du Sûtra du Lotus]* (1994), p. 186.
[35] Robert Jean-Noël, *le Sûtra du Lotus* (1997), p. 367.
[36] http://www.bouddhisme-universite.org/micro-hebdo-archives/micro-hebdo64.htm (15/01/2011).

lotus de couleurs différentes. De manière générale, elle est dépeinte comme étant parfaite et infinie car le nombre d'auditeurs et de Bodhisattvas qui sont présents dans cette Terre ne peut être exprimé :

> « De plus, Fils de Châri, ce Bouddha possède d'innombrables et infinis disciples-auditeurs : tous sont des saints. Il n'y a personne qui puisse connaître leur nombre. Pour la foule des bodhisattvas, c'est la même chose[37]. »

Ainsi, la Terre pure est le lieu où les pratiquants peuvent renaître pour atteindre l'éveil sans grande difficultés puisque si on se réfère à ce qui est dit dans les *sûtra* il suffit de penser et placer sa confiance dans Bouddha pour obtenir cette naissance et tous les bienfaits qui lui sont attribués.

En regardant les textes, cette tradition est bien différente des autres courants, mais elle reste au cœur de l'enseignement du sage des Shâkya et de l'idéal de compassion du Mahâyâna. Nous allons maintenant voir quel a été le développement du bouddhisme de la Terre pure en Chine et surtout ses particularités.

### I.4. Les débuts en Chine

*a) Premières traductions et premiers fidèles*

Les dates de traductions citées plus haut concernant les *Sûtra de la Terre pure* correspondent aux plus récentes du sanskrit vers le chinois. La traduction la plus ancienne du *Grand Sûtra de la Vie Infinie* daterait de 167 environ et aurait été faite par Lokaksema (支谶). Il est le premier traducteur connu de textes bouddhiques en chinois.

Pour revenir aux sources, il faut traiter des textes qui ont joué un rôle important au début de la propagation du bouddhisme de la Terre pure. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, le *sûtra* qui a joué le rôle le plus important n'est pas un des trois *sûtra* mais bien le *Pan chou san mei jing* cité au début, qui a réellement inspiré Lushan Huiyuan, celui par qui tout a commencé en Chine. Nous reviendrons sur ce point plus tard. Les premiers dévots du mouvement auraient vécu aux alentours du 3$^{e}$ siècle de notre ère :

> « Western Chin accounts identify the earliest known Pure Land devotees to be Ch'üeh Kung-tse (d. 265-274), his student Wei Shih-tu (d. ca.323) and Wei's mother, who reportedly aspired to and gained rebirth in the Western Realm[38]. »

[37] Eracle Jean, *Trois Soûtras et un Traité de la Terre Pure* (octobre 2008), p. 184.

On attribue aussi à Zhi Dun (314-366) d'être l'un des premiers pratiquants du courant.

*b) Le début du culte formel avec Lushan Huiyuan* (庐山惠远)

Huiyuan est un moine célèbre qui a joué un rôle très important dans la propagation du bouddhisme de la Terre pure en Chine. Il a vécu durant la dynastie Jin de 334 à 416.

Natif du Shanxi, il a étudié les classiques confucéens et taoïstes puis s'est rendu sur le mont Taihang (太行山) et est devenu disciple du moine bouddhiste Dao'an (道安 312-385). A partir de 361 règne une période d'instabilité politique qui oblige Dao'an et ses disciples à changer souvent d'endroits. Ils s'établiront à Xianyang au Hubei en 366.

En 378, un général des Qin nommé Fu Pei attaque Xianyang et capture Dao'an pour l'emmener à Chang'an faire des traductions. Les disciples de Dao'an se retrouvant sans maître chacun parti de son côté.

Huiyuan fut séduit par le mont Lu et s'y établit avec son condisciple Huiyong qui vivait au monastère « Forêt occidentale » (西林寺). Huanyi, le préfet de Jiangzhou (江洲) fera bâtir pour Huiyuan le monastère de « Forêt orientale » (东林寺). Il y rassemble de nombreux disciples, mis à part ses nombreuses traductions du *sûtra*, il est connu pour un événement qui marquer le début du bouddhisme de la Terre pure.

En 402, il fait vœu avec 123 disciples devant l'effigie du Bouddha Amitâbha d'atteindre le monde pur du Bouddha.

On sait d'après certains écrits de Huiyuan que la pratique de la récitation du nom d'Amitâbha n'était pas une pratique exclusive car elle était intégrée avec celle de la méditation sur le souffle :

> « Pour cela, il utilise des images de ce Buddha comme supports de méditation, ce qui s'accompagne de spéculations sur la nature des corps du Buddha et notamment du dharmakâya, pour lesquelles la correspondance entre Hui-yüan et Kumârajïva constitue un document de premier ordre[39]. »

La correspondance évoquée ici entre Huiyuan et Kumârajïva aura lieu aux alentours de 405. Elle intégrait aussi des méditations contemplatives dans le but de visualiser le Bouddha et les Bodhisattvas comme il est écrit dans le *Sûtra des Contemplations*.

[38] Tanaka Kenneth K., *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine Ching-ying Hui-yuans Commentary on the Visualization Sutra* (1990), pp. 13-14.

[39] Bareau André, E. Zürcher, «The Buddhist Conquest of China», *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. 50 n° 2,1962, pp. 564-569.

Comme il a été dit plus haut, Huiyuan connaissait aussi très bien le confucianisme et le taoïsme, pour cette raison, il donnait non seulement des enseignements sur le bouddhisme mais aussi sur d'autres concepts propres à d'autres courants comme le *Qi* étant donné que le bouddhisme chinois a toujours été syncrétique.

Toutefois, il est fort probable que le groupe de Huiyuan était fermé au reste de la population. On sait qu'aucun de ses disciples n'a été à l'origine de groupes célèbres dans le bouddhisme et qu'ils ne produiront pas d'écrits majeurs.

On peut l'expliquer par le fait que ces pratiques nouvelles n'étaient pas encore bien implantées dans le pays et que la fermeture du groupe sur le mont Lushan n'a pas facilité la propagation de cette doctrine parmi les gens.

En effet, la nouveauté ne concernait pas seulement l'enseignement de la Terre pure en Chine mais le bouddhisme tout entier. Il faut rappeler que le premier souverain chinois converti officiellement au bouddhisme fut Mingdi des Jin orientaux (322-325) et qu'ensuite la Chine était loin d'être unifiée à cette époque-là, les souverains qui se sont convertis à cette religion n'avaient donc pas d'impact sur l'ensemble du pays.

Même si Huiyuan a été le premier religieux à faire partie officiellement du courant de la Terre pure, le premier moine chinois qui aura la plus grande influence de par ses écrits reste Tanluan.

CHAPITRE II

LA FORMALISATION DU CULTE EN CHINE :

EMERGENCE D'UNE TRADITION DE LA TERRE PURE A PART ENTIERE

Après Lushan Huiyuan, les grandes figures du mouvement vont émerger en portant chacune leur vision propre des *sûtra*, leurs enseignements particuliers. Nous allons ainsi aborder dans cette partie la vie et la doctrine de plusieurs de ces maîtres : Tanluan, Jingying Huiyuan (à ne pas confondre avec Lushan Huiyuan dont nous venons de parler), et Daochuo. Tanluan et Daochuo sont assez connus dans la tradition formelle, ce qui n'est pas le cas de Jingying Huiyuan qui a pourtant apporté un écrit majeur dont nous traiterons plus loin.

## II.1. Tanluan 昙鸾

On ne connaît pas précisément la date de naissance de Tanluan même si elle a été arrêtée en 476 de notre ère :

> « The Hsü Kao-seng chuan states that T'an-luan was born in 476 C.E near Wu-t'ai Shan. Other evidence suggests 488or 489 as more probable dates for his birth[40]. »

Il aurait reçu une première ordination à l'âge de 14 ans, après des problèmes de santé il se serait parti en pèlerinage dans le but de trouver l'immortalité. Il se serait converti au taoïsme à ce moment-là lors de sa rencontre avec un célèbre taoïste du nom de Tao Hongjing 陶弘景 (455-536). Il aurait reçu de cet ermite le « *classique des immortels en dix volumes* ». Passioné par cette oeuvre qui reste un mystère, il serait parti à la rencontre du moine traducteur Bodhiruci pour voir s'il y avait dans le bouddhisme des textes qui traitaient de la longévité et de l'immortalité. Celui-ci lui aurait donné le *Sûtra des Contemplations*, qui l'aurait tellement impressionné qu'il aurait brûlé tous ses textes taoïstes et aurait ensuite fondé un monastère pour promouvoir la dévotion au Bouddha Amitâbha. Ces événements se seraient produits probablement autour de 554.

Même si certains éléments de la vie de Tanluan ont pu être romancés pour établir une légende autour du personnage, sa conversion soudaine du taoïsme au bouddhisme n'est pas impossible si l'on considère la culture chinoise et surtout ce qu'elle était à cette époque-là. En effet, le bouddhisme en étant à ses débuts dans le pays, cette nouvelle religion suscitait

[40] Foard James, Solomon Michael, and Payne Richard K., *The Pure Land Tradition History and Development* (1996), p. 108.

forcément l'attrait des gens du commun, des religieux et des intellectuels. Il y avait donc forcément des conversions de ce type.

De plus, en ce qui concerne son adhésion au bouddhisme, il est clair que la recherche de l'immortalité a été un élément capital, ne trouvant pas de voie facile pour l'atteindre, la découverte des *Sûtra de la Terre pure* a dû être pour lui un événement majeur dans sa vie.

Toutefois, il est erroné de penser que Tanluan a simplement fait une conversion de forme dans le but d'atteindre l'immortalité, et qu'il n'avait aucune foi dans les trois joyaux ou dans la loi bouddhique de manière générale.

Ses écrits sont considérés encore à l'heure actuelle comme des œuvres majeures dans la tradition historique de la Terre pure. Tanluan est celui qui a réellement marqué le début du courant de la Terre pure en Chine, en lui donnant un corpus d'écrits qui viendront se rajouter à ceux qui existaient déjà.

Une de ses œuvres les plus célèbres est un commentaire sur un traité de Vasubandhu (*Wang sheng lun zhu* 往生论注). Ce traité est composé d'un *gâthâ* (court poème) puis d'un commentaire sur le traité. Le poème se structure en 96 lignes de 5 caractères chacune, le tout étant ordonné en 48 strophes, ce qui rappelle les 48 vœux du Bouddha Amitâbha dans le *Grand Sûtra de la Vie Infinie.*

Concernant l'œuvre de Tanluan, elle commence par une introduction faisant référence aux *Sûtra de la Terre pure* puis il poursuit sur la différence entre la « voie facile » et la « voie des sages ». Ces deux notions sont très importantes car elles constituent le ciment idéologique du bouddhisme de la Terre pure et ce qui en fait populaire.

La voie des sages désignée ici par Tanluan se réfère aux traditions qui nécessitent le « pouvoir personnel » d'une personne pour atteindre l'éveil. Il s'agit donc de toutes les traditions bouddhistes chinoises de l'époque et encore maintenant mis à part la Terre pure.

En effet, dans tous les courants bouddhistes, qu'il s'agisse du Chan ou du Tiantai du renommé Zhiyi, pour atteindre l'éveil, l'adepte utilise ses propres efforts lors de la méditation, de la récitation des *mantra* ou des *sûtra*.

Dans la tradition qui commence à s'établir sous l'impulsion de Tanluan, le pouvoir personnel est toujours nécessaire (nous le verrons plus loin) mais le pratiquant étant sûr de renaître après sa mort dans le monde du suprême bonheur à partir du moment où il place sa foi en Amitâbha, il est sûr d'atteindre la libération.

Pour cette raison, en Chine et dans tous les pays touchés par le Mahâyâna, les pratiquants des traditions « élitistes » ont toujours considéré le bouddhisme de la Terre pure

comme un bouddhisme pour les pauvres, et pour ceux qui n'avaient pas de grandes capacités intellectuelles.

Tanluan reprend les « Cinq Portes » de la voie facile exposées par Vasubandhu dans son traité[41] :

1) la foi : Il est ici question des manifestations de la foi par le corps, toutefois aucun *mudrâ* ou postures de méditations ne sont suggérées.

2) l'invocation du nom : Il s'agit de la récitation du nom du Bouddha Amitâbha à voix haute ou à voix basse, cette pratique est appelée en chinois 念佛 (*nianfo*).

3) la méditation : Même si on ne parle pas ici de méditation sur le souffle, Tanluan recommande de faire le vœu mentalement de renaître dans la Terre de félicité et de cultiver cette aspiration mentalement avec un esprit unifié.

4) la visualisation : Il s'agit de se représenter mentalement la Terre pure, le Bouddha, les deux Bodhisattvas qui l'assistent ainsi que les êtres qui y sont nés. Le but est de se concentrer de manière à ce que la conscience puisse renaître là-bas après la mort. Il faut rappeler que dans le bouddhisme, le bon ou mauvais *karma* ne désigne pas seulement les actes, il concerne aussi les pensées.

5) dédier ses mérites : Dans le Mahâyâna, une pratique courante consiste à dédier ses mérites aux autres êtres pour les aider à sortir du *samsâra*. Ce cinquième point est à l'origine des prières accomplies par les croyants encore aujourd'hui dans les écoles de la Terre pure lorsqu'ils dédient leurs mérites à tous les êtres afin qu'ils puissent renaître dans la *sukhâvatî*.

Tanluan mettait l'emphase sur les visualisations même s'il voyait les autres portes comme étant importantes.

Deux autres textes sont accolés à cette œuvre : les « *Brèves explications concernant la Terre pure* », et les « *Cantiques envers Amitâbha* ». Les explications se présentent comme des questions réponses autour de la manière de renaître dans le monde du suprême bonheur etc. La dernière œuvre est un texte liturgique basé sur le *Grand Sûtra de la Vie Infinie*.

Pour Tanluan, ce qui est le plus important dans la Terre pure du Bouddha c'est sa pureté, c'est pour cette raison que le mot « Terre pure » est devenu si célèbre et qu'on l'appelle plus souvent de cette façon que par l'expression « Terre de félicité » ou « paradis du suprême bonheur ». L'expression « Terre pure » vient bien de celle qui est utilisée en chinois pour désigner la *sukhâvatî* : *jingtu*. En français le « *jing* » de « *jingtu* » signifie bien « pur », cette expression vient d'ailleurs du moine Tanluan. Pour lui Amitâbha est le Bouddha le plus pur

[41] *Ibid*., p. 112.

de par ses vœux de compassion et pour cette raison il mérite d'être vénéré. Sa Terre l'est aussi étant donné que les mauvaises destinées, le mal et les passions n'y existent pas.

Cette idée de pureté est renforcée par le fait que cette Terre de Bouddha est dit on « à l'ouest », au-delà des mondes de souffrance et du *samsâra*. Elle y accueille tous les êtres et ne peut être délimitée ni dans le temps ni dans l'espace. Les *sûtra* expliquent bien que la durée de la vie du Bouddha et des êtres qui y vivent ne peut être mesurée, il en est donc de même pour son monde :

> « Si je deviens bouddha, les hommes et les dieux de mon pays seront incapables de voir une limite à leur existence, sauf ceux dont la vie sera longue ou brève en vertu de leur vœu originel ; s'il n'en est pas ainsi, je ne veux pas la Parfaite Illumination[42]. »

Concernant son étendue, elle est dite illimitée ce qui renforce l'idée de perfection.

Ensuite, elle n'est pas seulement pure parce qu'elle libère du *samsâra* et des mauvaises destinées, elle l'est aussi à cause de la facilité avec laquelle tout est réalisable dans ce monde. Il est écrit dans les *sûtra* que dans la Terre pure les sens sont directement satisfaits, que l'on progresse sur la voie à son rythme et que les climats extrêmes n'existent pas :

> « Les palais où ils demeurent, leurs vêtements et nourritures, leurs fleurs merveilleuses, leurs parfums et ornements sont semblables à ceux des dieux du Sixième Ciel. Si ces êtres désirent manger, des vases de sept joyaux apparaissent tout naturellement devant eux[43]. »

Comme il a été dit précédemment, les mots « hommes et déités » ne sont pas à prendre au premier degré car il ne s'agit pas d'hommes au sens masculin, le contraire de féminin. Il s'agit du sens générique du terme pour Tanluan.

Un autre point important dans la doctrine de Tanluan est l'existence de deux *Dharmakâya* (Corps de la loi). D'après lui, tous les Bouddhas et Bodhisattvas ont deux corps de la loi : un corps de la loi essentiel et un manifeste. Le premier ne peut être manifeste, le deuxième l'est, ils sont entendus comme étant séparables mais pas complétement dissociés. Cette nouvelle compréhension des corps de Bouddhas ne vient pas remplacer la notion des trois corps qui fait partie intégrante de la doctrine du Mahâyâna[44].

---

[42] Eracle Jean, *Trois Soûtras et un Traité de la Terre Pure* (octobre 2008), p.68.
[43] *Ibid*., p. 87.
[44] Foard James, Solomon Michael, and Payne Richard K., *The Pure Land Tradition History and Development* (1996), p. 121.

Concernant le *karma*, il est vrai que la pensée de Tanluan avec l'émergence de l'idée de « voie facile » et de « voie des sages » peut être déroutante pour beaucoup.

En effet, c'est ici toute l'image traditionnelle du bouddhisme qui s'effondre car le bouddhisme de la Terre pure devient officiellement dans la doctrine du maître une voie aisée qui ne nécessiterait pas beaucoup d'efforts et qui serait contraire à celle « des sages » vue comme étant difficile.

Cette distinction avait déjà été faite par l'indien Nâgârjuna, il s'agit donc ici d'une reprise de ce concept par Tanluan. Toutefois, Tanluan ne voyait pas la voie des sages comme impossible mais il pensait simplement que si une personne rencontrait celle de la Terre pure il était préférable pour elle de choisir cette dernière étant donné la difficulté de l'autre. Voici ce qu'il disait concernant la voie facile :

> «"The way of easy practice" means that simply by resolving to be reborn in the Pure Land, through faith in the Buddha, and by availing oneself of the power of the Buddha's vow, one attains rebirth in that Pure Land. Sustained by the Buddha's power, one joins the assembly of those who are properly settled in the Mahayana[45]. »

De plus, la voie des sages n'est pas considérée par de nombreux maîtres de la Terre pure comme un chemin qui mène à l'assurance de parvenir à l'éveil puisque les difficultés rencontrées rendent toute certitude d'atteindre la libération complètement vaines. Etant donné que l'on ne peut être sûr d'atteindre le *nirvâna* en une vie même au moyen de grands efforts, on ne peut être sûr de rien concernant la prochaine vie.

Aussi, dans ce monde sans Bouddha et rempli de tentations il est encore plus difficile de progresser sur le chemin étant donné qu'on ne peut se relier au pouvoir d'un éveillé pour atteindre le *nirvâna*. Dans l'enseignement de la Terre pure et tout particulièrement celui de Tanluan, cette dynamique d'incertitude n'existe plus.

Pour lui, la méthode de la récitation du nom du Bouddha contient en réalité les cinq autres portes ou méthodes et la cause de la naissance auprès de Lumière-Infinie n'est rien d'autre que la foi :

> « *Nien* encompasses all the five devotional paths; it is a form of worship; it is expressed in the oral action and practice; it provides the reason for perception; it is fulfilled in the desire and action for the salvation of all sentient beings. In other words, all the five devotional paths are manifestations of *nien*; and at the same time, *nien* is the ultimate expression of faiths. Faith is the « karmic factor » of rebirth in

[45] Tanaka Kenneth K., *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine Ching-ying Hui-yuans Commentary on the Visualization Sutra* (1990), p. 18.

the Pure Land which surpasses the realms of the three worlds and thus enables a person to attain release, salvation[46]. »

Concernant la récitation du nom, la véritable innovation dans l'enseignement de Tanluan est de faire une distinction entre « garder à l'esprit » et « invoquer le nom ».

Dans sa définition de la pratique de *nianfo*, on ne peut parler de temps et il considère le nombre de « dix récitations » précisé à la fin du 18e vœu de Dharmâkara dans le *Grand Sûtra* comme totalement symbolique. Dans cette perspective ce nombre n'aurait aucune importance car quand une personne serait parfaitement concentrée lors de la récitation il s'agirait de dix récitations[47].

Toutefois, il insistait pour que la récitation soit faite de manière très concentrée et avec une foi forte dans le pouvoir du Bouddha sinon cette pratique ne pouvait avoir d'effet en cette vie. Comme il a été vu précédemment dans les cinq portes du commentaire de Vasubandhu et reprises par Tanluan, la méthode de récitation *nianfo* ne sert pas seulement à assurer la renaissance dans la Terre pure, elle est aussi une pratique de purification du mental dans le but d'atteindre la libération. C'est pour cette raison qu'elle est considérée comme étant plus complète que la voie des sages car en plus de l'assurance d'atteindre la Terre pure après sa mort, le pratiquant commence dès cette vie à progresser sur le chemin de l'éveil car le nom du Bouddha est un nom sacré qui apporte beaucoup de mérites à celui qui le récite.

Le nom du Bouddha signifie « Lumière-Infinie », la lumière est le symbole de la sagesse dans le bouddhisme, c'est pour cette raison que le Bodhisattva de la sagesse qui assiste Amitâbha est aussi appelé « Lumière-sans-limite ». Son nom a donc pour sens profond « sagesse infinie ». Or, dans la tradition bouddhique, la répétition mentale d'idées positives créé un *karma* positif, cette récitation du nom imprègne la conscience du pratiquant de sagesse.

Selon Tanluan, le *nianfo* n'est donc pas la seule pratique recommandée, nous avons vu plus haut que conformément au traité de Vasubandhu il est aussi question de visualisation, de pratique du calme mental mais cette récitation tient quand même une place centrale.

Pour cette raison, il est erroné de penser que le bouddhisme de la Terre pure, bien qu'étant toujours mêlé à la méditation chez Tanluan ait pu tenir une place secondaire pour lui.

[46] Pas Julian, *Visions of Sukhâvatî Shan-tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Chin*g (1995), pp. 62-63.

[47] Foard James, Solomon Michael, and Payne Richard K., *The Pure Land Tradition History and Development* (1996), p. 126.

La citation de Tanluan concernant la pratique du *nianfo* montre clairement qu'il la considère comme essentielle.

*La voie des Bodhisattvas*

La pratique présentée ici n'a pas pour seul objectif d'atteindre l'éveil pour soi, ce qui n'aurait aucun effet sur les souffrances des autres. Comme il a été dit dans la cinquième porte, dédier ses mérites est une pratique importante mais l'altruisme de la Terre pure ne se limite pas à cet acte. Une fois nés dans la Terre de félicité, les Bodhisattvas peuvent choisir de revenir dans le *samsâra* pour venir en aide aux êtres qui sont dans la souffrance. Les Bodhisattvas qui renaissent là-bas obtiennent le corps de la loi. Pour venir en aide à ceux qui souffrent, ils manifestent des corps d'apparition dans le *samsâra*. Ces actions participent de manière générale à l'accomplissement des pouvoirs salviques d'Amitâbha[48].

D'après tous ces éléments, nous pouvons conclure concernant le grand maître Tanluan qu'il a été le premier à privilégier réellement en Chine la pratique d'Amitâbha aux autres, son enseignement se base sur son commentaire du traité de Vasubandhu qui reprend l'idée des « cinq portes ». Même si la pratique de la récitation du nom est primordiale chez Tanluan, les visualisations et méditations sur le calme sont présentes. Les rituels de la Terre pure effectués par le pratiquant ont aussi pour base l'altruisme avec la dédicace des mérites et la phase de retour dans le *samsâra* une fois devenu Bodhisattva pour venir en aide aux autres.

Tanluan sera le premier à lancer un mouvement de la Terre pure indépendant du reste du clergé bouddhiste en Chine. Un autre moine contemporain de Tanluan qui a marqué l'émergence du bouddhisme de la Terre pure est Jingying Huiyuan.

### II.2. Jingying Huiyuan (惠远)

La pensée de ce religieux est très peu étudiée car il ne fait pas parti de la lignée des patriarches mais il a joué un grand rôle dans la propagation des enseignements de la Terre pure et a produit des écrits aussi éminents que ceux des moines Tanluan, Daochuo et Shandao. A ce titre, son œuvre la plus importante est un commentaire du fameux *Sûtra des Contemplation*s dont nous avons déjà parlé plus haut. Ce commentaire est très important car il influencera celui de Shandao sur le même *sûtra*.

Il est né en 523 à Dunhuang dans la province du Gansu. Cette ville est connue pour être un emplacement stratégique sur la route de la soie car il s'agissait d'un passage obligé entre la

[48] *Ibid*., p. 129.

Chine de l'est et l'Asie centrale. Il commença des études à l'âge de sept ans, et on raconte qu'il excella. Comme son père était décédé, il dut partir vivre avec son oncle, qu'il quitta à l'âge de treize ans pour étudier le *dharma* dans un monastère situé dans l'actuelle province du Shanxi.

Il y rencontra un maître qui lui donna l'ordination, à ce moment il devint officiellement moine bouddhiste.Il partit ensuite pour Yecheng suivre le maître du Vinaya Lichan. Yecheng était à l'époque la capitale des Wei de l'Est (534-550).

Le Vinaya est l'ensemble des règles qui structurent la discipline au sein de la *sangha,* les différentes communautés qui forment le bouddhisme chinois (Petit et Grand Véhicule) ont toutes leurs propres règles de conduite monastique. Le maître de Huiyuan était donc un spécialiste de ces codes de conduite et la discipline était un élément important de son enseignement.

Il étudia les écrits du Petit et du Grand Véhicule mais considéra ceux du Mahâyâna comme fondamentaux et plus intéressants dans la recherche de l'éveil.

Après avoir étudié le *dharma* il retourna à Gaodu, là où il avait passé son enfance. Il y fonda le monastère Qinghua, de nombreux moines y vinrent écouter ses enseignements.

En 577, l'empereur Wu des Zhou du Nord envahit la dynastie des Qi du Nord, il s'en suivit une grande persécution du bouddhisme. Convaincu qu'il ne fallait pas laisser l'empereur imposer son diktat concernant la religion, Huiyuan débattu avec lui.

Ses arguments étaient tellement pertinents que le souverain ne put répondre, ce qui le mit hors de lui :

> « The debate ended abruptly when Emperor Wu, humiliated by his own collapse before Hui-yuan's reasoning, curtailed the debate. But he ordered his officials to take the names of all the attendant monks present before dismissing them[49]. »

La proscription du bouddhisme prit fin officiellement en 580 avec la mort de l'empereur Wu. Huiyuan enseigna le *dharma* au monastère de Shaolin (少林寺). En 587, l'empereur Wen invita Huiyuan à la capitale Chang'an pour qu'il y transmette la voie avec d'autres moines. Il lui construisit un temple nommé Jingying qui sera associé à son nom. Il décéda en 592 et fut beaucoup regretté par l'empereur.

[49] Tanaka Kenneth K., *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra* (1990), pp. 24-25.

La vie de Jingying Huiyuan diffère beaucoup de celle des autres grands religieux car même s'il a connu des périodes de troubles, il a été très apprécié par la suite par l'empereur ce qui était rare à l'époque car toutes les dynasties ne voyaient pas cette religion de la même façon. Il est l'auteur de nombreuses œuvres mais concernant le Bouddha Amitâbha et les *sûtra* qui lui sont relatifs, on lui attribue un commentaire du *Sûtra des Contemplations* qui aura un retentissement majeur sur les écrits des futurs moines de la Terre pure.

Il faut préciser que comme la tradition de la Terre pure n'était pas encore totalement indépendante, Huiyuan ne faisait pas partie de cette école mais il a eu un intérêt particulier concernant l'amidisme.

Il s'agit du tout premier commentaire du *sûtra* d'après les religieux actuels. Si Huiyuan était un disciple du Vinaya, pourquoi a-t-il écrit un commentaire de ce *sûtra*? Il est possible qu'un de ses maîtres : Fashang l'ai influencé par sa dévotion au Bouddha Maitreya, le Bouddha du futur qui règne sur le paradis de Tusita :

> « Similarly Mochizuki Shinko points out Fa-shang's Maitreya devotion as a major factor in contributing to Hui-yuans interest in Pure Land thought[50]. »

En effet, Maitreya étant présent dans le paradis de Tusita, peut être que Huiyuan a ensuite cherché un monde parfait qui serait en dehors des domaines du désir. On peut aussi pencher pour la croyance répandue à cette époque en la fin du *dharma* qui aurait probablement motivé Huiyuan à s'intéresser au *Sûtra des Contemplations.*

De plus, ce texte est plein de méditations et de visualisations, ce qui a dû susciter l'intérêt de ce moine. Ce qui est important dans le travail de Huiyuan c'est la place qu'il accorda au *Sûtra des Contemplations*, en faisant un commentaire de cette œuvre il la plaçait sur un pied d'égalité avec les autres textes du Mahâyâna, ce qui renforçait l'idée que le *sûtra* était une œuvre primordiale au sein du Grand Véhicule, et donc par voie de conséquence la doctrine de la Terre pure.

En effet, ce texte n'était pas aussi connu avant son commentaire que d'autres *sûtra* comme le *Sûtra du Lotus* ou le *Sûtra du Nirvâna*.

Dans son analyse du Guanjing, il pose 4 facteurs qui sont selon lui la cause de la renaissance dans la Terre pure :

> « He then follows with a list of four causes which, in his view, are explicated by the *Kuan-ching*, namely, (1) the cultivation of visualization (*hsiu-kuan*), (2) the cultivation of acts (*hsiu-yeh*), (3) the

[50] *Ibid*., p. 47.

cultivation of mind (*hsiu-hsin*), and (4) devotion (*kuei-hsiang*). The first cause is the sixteen visualisations, to which the *Kuan-ching* is primarly devoted, while the second refers to the three purified acts that were taught to Lady Vaidehi at the beginning of the *Kuan-ching*. The third cause, the cultivation of the mind, involves the three minds discussed among the highest grades of rebirth, the sincere mind, the deep mind, and the mind aspiring for rebirth by transferring merit. The fourth refers to the following devotional forms, contemplation (*nien*), worship (*li*), praise (*t'an*), and recitation of his (Amitâbha Buddha's) name (*ch'eng-ch'i-ming*)[51]. »

Huiyuan a une vision différente de celle de Tanluan, pour ce dernier, la renaissance est atteinte par la foi, cet élément est d'une grande importance pour Tanluan comme nous l'avons vu dans une des citations. Il enseignait aussi la récitation du nom, les méditations, visualisations etc. Pour Huiyuan, toutes les pratiques citées doivent être accomplies avec un maître qualifié, ainsi, même la simple dévotion doit être effectuée sous la conduite d'un enseignant :

« Despite the fact that those of the lowest grades have created evil karma in this life, they will gain rebirth [in the Pure Land] through the power of devotion (kuei-hsiang chih li) with the virtuous teacher guiding them[52]. »

Cette importance du maître s'explique par son étude du *Sûtra des Contemplations*, dans le texte celui qui a commis toutes sortes de fautes rencontre un ami de bien qui lui apprend à réciter le nom, ce qui efface toutes ses fautes. L'étude de Huiyuan pour le *Sûtra des Contemplations* est directement à l'origine de sa vision du bouddhisme de la Terre pure. Toutefois, on voit par la citation concernant la pratique que la récitation du nom est intégrée aux autres méthodes comme étant une cause de la naissance dans la Terre pure.

Pour Huiyuan, la visualisation du Bouddha est une pratique primordiale, elle est plus importante que celle des Bodhisattvas ou de la Terre pure elle-même car elle les contient toutes, on voit ici que la dévotion au Bouddha est centrale :

« For Hui-yüan the visualization of the Buddha represents all sixteen forms of visualization, including visualizations of the features of the Pure Land and of the Bodhisattvas[53]. »

D'après son commentaire du *sûtra*, les visualisations dont il est question n'étaient pas une pratique réservée à des pratiquants très habitués à ces techniques, elles pouvaient aussi

[51] *Ibid*., p. 68.
[52] *Ibid*., p. 69.
[53] *Ibid*., p. 73.

être accomplies par des personnes qui n'avaient pas une grande connaissance des textes religieux. De plus, la foi pure était pour lui la base de toutes les visualisations ce qui ne nécessitait pas d'avoir une bonne compréhension des *sûtra* pour les accomplir.

Comme il a été dit plus haut, les visualisations constituent la pratique centrale de l'enseignement de Huiyuan :

> « The power of meditative virtue is strong and can erase the effects of karmic evil, thereby, allowing the attainment of rebirth. Because this Sutra describes visualization it states [those who have committed even the Five Grave Offenses] are reborn [in the Pure Land][54]. »

Concernant l'attitude de l'esprit, il mentionne trois types d'attitude :

La sincérité qui consiste à pratiquer sans fausseté, ensuite il faut que l'esprit soit profondément concentré sur la pratique en question et pour finir transférer ses mérites dans le but d'aider les autres et renaître dans le monde pur[55].

Selon son commentaire et conformément au *sûtra*, il existe plusieurs « classes » parmi ceux qui renaissent auprès d'Amitâbha. Il en existe trois générales qui sont-elles mêmes divisées en trois ce qui fait neuf classes en tout[56].

Parmi la classe supérieure, ceux qui sont dans le groupe le plus élevé sont ceux qui ont cultivé les trois attitudes de l'esprit citées plus haut, et qui en plus ont accomplies les trois actes purs :

1) avoir un esprit de compassion et ne pas tuer.

2) observer les préceptes.

3) réciter les textes du Mahâyâna et cultiver les six sortes de pleines consciences.

Ceux qui appartiennent au groupe intermédiaire de la catégorie haute ont accompli toutes les pratiques citées précédemment mais sont incapables de réciter les *sûtra* du Mahâyâna.

La catégorie inférieure diffère simplement de l'intermédiaire par le fait que les pratiquants n'ont pas pu comprendre et réciter les *sûtra*.

Dans la catégorie intermédiaire, le plus haut groupe est composé de ceux qui ont d'abord pratiqué les enseignements du Petit Véhicule, ils observent les préceptes et accomplissent différentes pratiques en vue d'atteindre l'éveil. Après avoir rencontré les *sûtra*

[54] *Ibid.*, p.187.
[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*

du Mahâyâna et entendu parler d'Amitâbha, ils transfèrent leurs mérites en vue de renaître dans la *sukhâvatî* et y renaissent à leur mort.

Ceux qui sont dans le groupe médian, ont observé les préceptes un jour et une nuit ou ont respecté ceux des novices pendant la même durée, ou encore tous les préceptes des moines durant le même laps de temps. Ils transfèrent comme les autres leurs mérites et renaissent auprès d'Amitâbha après leur mort.

Ceux qui sont dans le groupe le plus bas de cette même catégorie, ont respecté leurs parents et sont restés moraux dans leurs actions. A la fin de leur vie ils rencontrent un ami de bien qui leur parle du Bouddha, de ses vœux, et de sa Terre pure. Avec un esprit sincère et une foi sereine ils renaissent après leur mort dans le monde du suprême bonheur.

Dans la catégorie inférieure, on trouve aussi trois groupes différents :

Dans le plus élevé, il est question de ceux qui ont commis des mauvaises actions mais mineures, ils rencontrent un ami de bien qui leur donne les noms des sutras du Mahâyâna, leur montre comment réciter le nom du Bouddha, ensuite ils obtiennent de renaître là-bas.

Dans le groupe intermédiaire, il s'agit de personnes qui ont commis des fautes majeures, ils rencontrent un ami qui leur parle du Bouddha et après avoir atteint la foi sereine ils renaissent en son monde.

Dans la classe inférieure, on trouve ceux qui ont commis toutes les offenses possibles et qui après avoir entendu parler du Bouddha récitent seulement dix fois son nom. Après leur mort ils renaissent auprès du Bouddha.

Cette classification n'a rien d'original en soi puisqu'il s'agit d'une reprise de ce qui est écrit dans le *sûtra*, en revanche ils sont totalement nouveaux pour l'époque puisque l'œuvre de Huiyuan est le premier commentaire majeur du *Sûtra des Contemplations* en Chine.

En effet, si on se réfère à sa biographie, ayant été instruit par un maître du Vinaya il devait avoir des principes de conduites assez strictes, ce qui tranche sur la vision assez conciliante du *Sûtra des Contemplations* concernant les fautes commises, notamment quand on considère celles des personnes de la classe la plus basse qui sont pardonnées par le Bouddha Amitâbha.

Une autre originalité de l'œuvre de Huiyuan réside dans une partie dédiée aux questions concernant la doctrine de la Terre pure en général et les autres *sûtra*. Il répond simplement à des interrogations sur des points particuliers abordés dans les textes et aussi dans le traité de Vasubandhu qui fait lui aussi partie du corpus de la Terre pure. Ces questions sont très précises et la grande connaissance de l'auteur concernant les textes bouddhiques lui permet de répondre en utilisant d'autres *sûtra* comme exemple.

Nous allons donner un résumé des questions les plus importantes posées à Huiyuan :

Une question pose le problème du temps pour aller du premier au huitième *Bhûmi*. (Il s'agit des différents degrés d'éveil des Bodhisattvas, on parle des « Dix Terres de Bodhisattvas »). Dans le *Tichi jing* il est question d'un nombre infini de *kalpa* (1 *kalpa* est une mesure de temps dans la cosmologie indienne qui équivaut à 4milliards 320 millions d'années) pour passer d'un stade à l'autre, alors que dans le *Sûtra des Contemplations* on parle d'un petit *kalpa* pour atteindre le stade de non rétrogression. L'auteur répond que la durée d'un *kalpa* dans le monde *saha* n'est pas la même que celle dans la Terre pure pour cette raison la durée est plus courte. Il cite l*'Avatamsaka Sûtra* pour étayer son argumentation.

Deux autres questions sont posées ensuite sur le même thème, il est abordé le temps pour atteindre le premier *Bhûmi* puis à nouveau le temps pour passer du premier au huitième. La réponse est semblable à celle de la première question.

Ensuite, il est demandé à Huiyuan de s'expliquer sur le fait que les arhats (ceux qui ont atteint un haut degré de sagesse dans le Petit Véhicule) selon lui ne renaissent pas tous dans la Terre pure.

En effet d'après sa réponse, seuls les arhats qui connaissent les enseignements du Mahâyâna et notamment ceux de la Terre pure peuvent y renaître, ceux qui ne pratiquent que les doctrines du Petit Véhicule, même s'ils ont atteint un haut niveau de sagesse ne peuvent renaître dans la *sukhâvatî* s'ils n'ont pas rencontré les *sûtra* du Grand Véhicule.

L'interprétation du moine reste parfaitement fidèle mots pour mots à ce qui est écrit dans le *sûtra*, comme nous avons vu plus haut les pratiquants du Petit Véhicule peuvent aussi renaître dans la Terre pure mais pour cela ils doivent rencontrer les enseignements du Grand Véhicule.

Leur pratique de la voie des anciens ne doit pas être exclusive et pour atteindre le monde du Bouddha ils sont obligés d'abandonner les vues du Petit Véhicule et se convertir au Grand.

Ainsi, un moine du courant Hinayana qui aurait pratiqué toutes les méditations et atteint une grande sagesse ne pourrait renaître dans la *sukhâvatî* s'il ne rencontre pas les *sûtra* du Mahâyâna. Cette vision peut paraître étrange si on voit les choses du point de vue du mérite car si on suit les enseignements du *Sûtra des Contemplations*, un moine du Petit Véhicule même en ayant pratiqué tous les ascétismes possibles ne peut atteindre la Terre pure, en revanche, un criminel peut renaître en ce monde après avoir rencontré un ami de bien qui lui aura parlé du Bouddha Amitâbha et de la récitation du nom.

C'est pourquoi, le point le plus important dans l'enseignement de la Terre pure est la foi sincère accompagnée de la commémoration du nom si on se base sur les enseignements des maîtres chinois.

### II.3. Daochuo (道绰)

A la suite des enseignements de Tanluan, Daochuo prendra la suite concernant la propagation de la doctrine. Contrairement à son maître (non direct mais dans la lignée), Daochuo et son successeur Shandao contribueront à la formation d'un mouvement de la Terre pure à part entière séparé des autres écoles et qui s'affirmera même comme la seule méthode possible pour atteindre la libération :

> « However, in the seventh century, Pure Land ideas and practices congealed into a Carefully-defined and narrowly-conceived sectarian movement which claimed to be the only effective method and an all-sufficient source of salvation for everyone[57]. »

L'école de la Terre pure sera donc considérée comme indépendante à partir de ces maîtres, toutefois, bien que l'on ne puisse remettre en cause les propos de l'auteur, le qualificatif de sectaire paraît douteux. En effet, les autres traditions du bouddhisme chinois avaient un enseignement primordial il n'y a donc rien d'étonnant à ce que celle qui se réclamait de la vénération d'Amitâbha ait eu elle aussi une doctrine qui primait sur les autres.

Tanluan habitait dans le monastère de Xuanzhong qui se trouvait dans la région de Bingzhou au Shanxi. Daochuo se convertit quant à lui en 609 au bouddhisme de la Terre pure et résida aussi dans ce monastère, bien qu'il n'ait pas connu Tanluan il est considéré comme son successeur dans la lignée de l'enseignement des maîtres.

La région de Bingzhou est souvent considérée comme le berceau du bouddhisme de la Terre pure :

> « According to Michihata Ryôshû, the Ping-chou area, which covers thirteen counties and includes the Northern Capital of T'ai-yüan, was the very heart of Pure Land practice during the Sui-T'ang period (589-906)[58]. »

Le Shanxi de manière générale a connu beaucoup de dévots au mouvement de la Terre pure durant les dynasties Sui et Tang, peut-être est-ce dû à la renommée du moine Huiyuan

[57] Foard James, Solomon Michael, and Payne Richard K., *The Pure Land Tradition History and Development* (1996), p. 138.
[58] *Ibid*., p. 141.

qui était né au Shanxi, ajouté à cela celle de Tanluan et de son monastère dans la région il est fort probables que ces facteurs aient participé à établir le cœur du courant dans la région.

De plus, les bases de la doctrine chinoise n'étant pas encore formées puisque pour se faire il faudra attendre Shandao, les moines et les pratiquants devaient se recentrer sur un lieu en particulier pour contribuer à la traduction de textes religieux, à des pratiques de groupe en vue de renforcer le corpus idéologique et établir les rituels qui formeront les bases de la pratique dans le futur.

Ensuite, comme nous avons vu plus haut, le but de Daochuo était de créer un mouvement indépendant des autres traditions, l'isolement en un lieu précis était peut être aussi une manière pour l'ensemble des dévots de ne pas subir l'influence d'autres courants qui les auraient perturbé dans leurs pratiques spirituelles en leur imposant un syncrétisme dans lequel leurs croyances auraient été vues au mieux comme secondaires.

Une autre explication peut venir étayer ces thèses : Daochuo vivait en temps de crise car sa région était en guerre perpétuellement. En plus de tout ceci, la famine et les maladies étaient chose courante à l'époque :

> « As famine spread, many evil omens began to be circulated, and calls for a change began to appear. In this sea of chaos, one source of refuge was Buddhism[59]. »

Dans ce contexte de guerres et de maladies omniprésentes, la religion servait souvent de seul espoir. La dynastie des Zhou du Nord (557-581) envahit le Shanxi, et provoqua la défaite des Qi du Nord en 577. De nombreux moines furent défroqués car les Zhou avaient commencé à faire des purges dans le clergé bouddhiste de l'époque et il est fort probable que Daochuo fut touché. Tous ces désastres amenèrent le moine à considérer que la vie en ce monde était plein de souffrances et de malheurs, seule la Terre pure pouvait apporter à l'homme plénitude et joie.

En plus de ces facteurs négatifs, d'autres inhérents au sangha et au développement du bouddhisme de la Terre pure à l'époque vinrent encourager l'isolement de la communauté. Sans compter qu'un courant idéaliste s'est développé à cette époque-là chez les méditants du Chan qui partait du principe que la Terre pure n'était pas en d'autres endroits que dans l'esprit et qu'atteindre ce monde consistait simplement à purifier son mental.

Il n'y avait donc pas seulement une crise politique qui touchait le nord de la Chine mais aussi une crise religieuse, due à l'arrivée de nouveaux textes venant d'Inde, de nouvelles

[59] *Ibid*., p. 147.

pratiques et donc de nouveaux courants religieux en formation. Pour eux, les *sûtra* de cette tradition étaient à interpréter au second degré, ainsi une fois le cœur purifié le pratiquant atteint la Terre pure mais celle-ci n'est rien d'autre que son propre esprit. C'est en quelque sorte ce que certains passages du *Sûtra du Lotus de la loi* expliquent mais malgré tout l'interprétation de ces moines reste incomplète car ce texte explique bien l'existence de mondes purs en dehors de l'esprit et des trois mondes.

Une croyance apparue durant l'époque des Sui-Tang a fortement encouragé le culte d'Amitâbha et les croyances liées à la Terre pure. Il s'agit de la « période du déclin de la loi » (末法). Elle se base sur le fait qu'à partir de cette époque les gens sont trop éloignés dans le temps de la mort du Bouddha Sâkyamuni, le maître fondateur et pour cette raison il est quasiment impossible de réussir à atteindre l'éveil. Le seul recours possible reste de se fier au Bouddha pour renaître en son monde. Cette idéologie est encore présente actuellement dans les écoles chinoises et japonaises qui se réclament du culte de Lumière-Infinie. Il est fort probable qu'elle soit née avec les troubles que connaissait la Chine à l'époque mais on peut penser à d'autres facteurs.

Contrairement aux trois « religions du livre », le fondateur Sâkyamuni ne s'est jamais réclamé d'un être absolu similaire à ce que l'on appelle Dieu dans le christianisme, l'islam ou le judaïsme. Pour cette raison, la disparition du maître dans le bouddhisme et le fait qu'il n'y ait pas de successeur équivalent en importance a toujours été source d'une profonde déstabilisation au sein de cette religion. Ces incertitudes aideront beaucoup à l'émergence de la figure du Bouddha de la Terre pure car son monde éternel accessible aux plus ignorants et aux plus faibles contribuera à rassurer les gens, ce qui explique la grande popularité de cette divinité depuis toujours.

Ensuite, le Bouddha Sâkyamuni n'a jamais voulu fonder une religion stricte qui s'imposerait de force aux autres, c'est pour cette raison qu'il envisage la disparition de son enseignement ; d'où la croyance répandue concernant la fin de la loi. En cette période il est dit que comme nous sommes très éloignés des enseignements du maître, il est impossible de pratiquer les méthodes difficiles et ascétiques préconisées au début. C'est sur la base de ce postulat que le maître Daochuo compléta la démarche de ses prédécesseurs en partant du principe que tous les autres enseignements faisaient partie intégrante de la « voie des sages » et étaient donc irréalisables.

On note ici la gradation présente entre les grands religieux : Tanluan fonda un bouddhisme de la Terre pure indépendant et reprit la distinction entre les deux voies faite par

Nâgârjuna, par la suite Daochuo s'inspira à son tour de ce principe en l'accentuant puisque pour lui seule la voie facile peut mener à l'éveil.

Ainsi, on voit qu'il y a vraiment une succession spirituelle entre les deux moines mais aussi une amélioration qui fait évoluer le courant vers plus d'indépendance vis-à-vis du reste du bouddhisme chinois.

L'affirmation de l'idée qu'il existe deux voies distinctes dans le bouddhisme conduira à l'émergence d'une autre doctrine qui est celle du « pouvoir propre » et du « pouvoir autre ». Cette distinction découle directement de la dernière. En effet si les deux voies acceptent le fait que tous les êtres aient la nature de Bouddha, en quoi différent elles réellement? La facilité dans l'obtention de la libération est un premier point mais sur quel élément se base-t-elle? Il s'agit des vœux salvateurs du Bouddha qui forment ce que l'on appelle le « pouvoir autre », si cette voie est dite facile ce n'est donc pas en vertu de ses propres mérites que l'on renaît dans la *sukhâvatî* mais bien en vertu des vœux de Bouddha.

Le « pouvoir propre » désigne les enseignements autres traditions bouddhistes qui demandent aux disciples d'effectuer de nombreuses techniques difficiles et d'atteindre la libération en cette vie par leurs propres efforts.

On peut diviser les points principaux de l'enseignement de Daochuo en 4 catégories principales[60] :

1) L'époque actuelle est pleine de désastres et les capacités des hommes sont insuffisantes pour atteindre l'éveil par leurs seuls efforts.

2) Il est nécessaire que l'enseignement prodigué par les maîtres soit en accord avec l'époque dans laquelle ils enseignent sinon il est trop difficile pour les gens du commun de pouvoir se libérer du cycle du *karma*.

3) Le bouddhisme chinois peut être divisé en deux catégories principales : la voie des sages et celle de la Terre pure. Comme nous l'avons vu précédemment, la voie des sages est vue comme la pratique difficile et celle de la Terre pure comme la voie facile accessible à tous.

4) La voie des sages étant difficile, il est impossible de la mener à bien actuellement, seule la voie de la Terre pure peut donc permettre à tous ceux qui le souhaitent d'obtenir le *nirvâna*. On retrouve cette idée au tout début du *Anle ji* (*Collection of Passages on the Land of Peace and Bliss* 安乐集) :

> « During the period far removed from the Sage's passing, last mentioned recitation of the Name is the proper [method of practice], and the other acts mentioned before [i.e., cultivations of wisdom and

[60] *Ibid*., p.153.

practice of meditation] are subordinate to it. Why is this so? This is indeed due to the fact that people living in an age far from the Sage's passing are dark-minded and dull and their understanding is shallow[61]. »

Les principes généraux de son enseignement sont simples mais révolutionnaires pour le bouddhisme de l'époque, d'autres éléments importants méritent d'être cités :

• L'emphase est mise sur la pratique du *nianfo* qui est imprégnée des pouvoirs salvateurs de Bouddha. En effet, Daochuo exprime à plusieurs occasions dans son *Anle ji* sa foi dans l'invocation du Bouddha :

« When we recite the Name of Amida Buddha even once, our karmic evil which would cause us to transmigrate in birth and death for eighty kotis of kalpas is éliminated. Such is the merit of one recitation of the Name[62]. »

• Un seul Bouddha est vénéré : Amitâbha. Toutefois comme nous l'avons vu lors de l'étude des *sûtra*, les autres Bouddhas ne sont pas pour autant oubliés dans la tradition de Daochuo mais Amitâbha tient la place principale.

• Le but de l'enseignement est de renaître dans la *sukhâvatî* donc en un lieu unique. Dans les autres courants du bouddhisme chinois, les Terres pures ne sont pas niées mais elles forment une croyance floue car il n'est pas fait de différence entre celle de Maitreya, Amitâbha, Mañjuśrî (文殊) etc.

• L'éveil peut être atteint en une seule renaissance puisqu'une fois dans la Terre pure, le disciple est sûr d'atteindre la libération ou de devenir un grand Bodhisattva étant donné que les conditions sont réunies pour que cela s'accomplisse.

Concernant la structure du *Anle ji* (安乐集), trois sections de ce texte ont été traduites par Inagaki Hisao, la première comporte 9 chapitres, nous allons en donner une brève présentation[63] :

Le chapitre 1 s'intitule « *Origin of the Pure Land teaching* », Daochuo y exhorte les gens à pratiquer les enseignements de la Terre pure étant donné que nous sommes entrés dans la période de la décadence de la loi, les gens sont donc incapables d'atteindre l'éveil par leurs

[61] Inagaki Hisao, «Tao-cho's An Le Chi, Introduction and Translation», Part 1 : The Pure Land, N. S. 21, Dec. 2004, p. 136.
[62] *Ibid*., p. 135.
[63] Inagaki Hisao, «Tao-cho's An Le Chi, Introduction and translation», Part 1 : The Pure Land, N. S. 21, Dec. 2004, pp. 128-162.

seuls efforts. Ce chapitre explique qu'il faut adapter la pratique à l'époque dans laquelle on vit et donc par conséquent abandonner la voie des sages car on ne peut pas la mener à bien.

Le chapitre 2 a pour titre « *Proper way of teaching and hearing the Dharma* ». Il s'agit de six citations provenant de divers *sûtra* qui ne font pas forcément partie du corpus de la terre pure, on trouve par exemple le *Sûtra de la Grande Assemblée*, le *Discours sur la Grande Sagesse*, le *Sûtra de l'éveil incommensurablement pur et égal*.

Les citations ont pour but de donner les bases de la réception du *dharma* par les pratiquants : il est dit qu'ils doivent être attentifs et avoir un mental uni. Ensuite, seuls ceux qui ont accumulé de nombreux mérites durant leurs vies passées peuvent entendre cet enseignement, il est même sous-entendu que seuls ceux qui ont rencontré un éveillé durant leurs incarnations précédentes peuvent accepter ce *dharma*. Enfin, la dernière citation annonce le pilier du bouddhisme de la Terre pure, il s'agit de la foi dont nous avons déjà parlé. Il est dit que l'on peut savoir le *karma* passé d'une personne selon son degré d'acceptation de l'enseignement de la Terre pure. Si une personne ressent de la joie et fait naître la foi en elle lors de l'écoute de l'enseignement c'est qu'elle a pratiqué la loi dans ses vies passées, si elle ne s'éveille pas totalement à la foi c'est qu'elle vient des royaumes des enfers.

Le chapitre 3 : « *Awakening the Bodhi-mind and making offerings to many Buddhas* » est assez court, il est divisé en deux paragraphes qui sont tous deux illustrés par des citations du *Sûtra du Nirvâna*. La première partie expose que ceux qui ont fait naître en eux l'esprit d'éveil comprendront le sens profond du *sûtra*. Daochuo a utilisé cette citation pour montrer qu'il était nécessaire de faire naître en soi l'esprit d'éveil si on veut avoir une compréhension claire des *sûtra* qu'il s'agisse de ceux de la Terre pure ou du Mahâyâna de manière générale.

Le deuxième paragraphe s'intitule : *Inconceivable power of the Mahayana sutras*, il est expliqué que ceux qui entendent ce *sûtra*, ici il est question du *Sûtra du Nirvâna*, ne tomberont pas dans les enfers pour une très longue période. Il termine son exposé en disant que ceux qui entendent et reçoivent ce *sûtra* avec foi recevront de grands bénéfices.

Le chapitre 4 : *Different themes in various sutras* explique les différents sujets abordés dans les *sûtra* que cite Daochuo. Il ne s'agit pas forcément de ceux qui ont été traité dans le chapitre précédent. On remarque que le maître n'utilise pas seulement les *Sûtra de la Terre pure* mais aussi d'autres œuvres qui ont un lien direct avec les pratiques concernant le Bouddha Amitâbha. Il est question principalement de la pratique de la concentration (*samâdhi*) sur le Bouddha.

Une question est posée concernant la pratique, on demande à Daochuo comment est-ce possible qu'une seule récitation du nom puisse effacer tout le mauvais *karma*. Il répond en

citant le *Sûtra de la Guirlande* qui recommande de pratiquer le *samâdhi* de la récitation du nom pour détruire tout le mauvais *karma*.

A partir de ce chapitre, on note que la récitation du nom devient une méditation à part entière puisque cette pratique est appelée « *samâdhi* » comme toutes les pratiques méditatives. Il faut préciser que Daochuo conseillait de pratiquer assidûment le *nianfo* malgré qu'une seule récitation suffise pour atteindre la Terre pure car pour lui la concentration sur le bouddha était importante.

Dans les chapitres 5 et 6, il traite des différents noms des *sûtra* selon leur enseignement et des diverses sortes d'enseignants.

Le chapitre 7 : « *Amida's three bodies and lands* » est une suite de questions-réponses concernant la nature des corps de ce Bouddha et sa Terre pure. Lors de la première question, le moine explique qu'Amitâbha est un Bouddha de récompense et sa Terre une Terre de récompense.

Les caractéristiques d'un Bouddha de récompense sont les suivantes :

• Il expose le *dharma*

• Il est visible

• Il ne cesse de procéder à des actes altruistes

• Il est au-delà de la naissance et la mort

• Il manifeste des corps appropriés.

Ensuite, il explique que la Terre pure est manifestée par le *corps du dharma* du Bouddha, ce qui signifie que sa Terre est une manifestation de sa compassion. Le texte traite d'ailleurs de la différence entre une Terre pure et une Terre « souillée », il n'y a en réalité aucune différence entre les deux mais seulement du point de vue de la grande compassion.

Une Terre souillée est simplement un monde dans lequel les passions et la compassion sont rares voir totalement absents alors que dans une Terre pure, la grande compassion est omniprésente.

Lors du chapitre 8 il est question de ceux qui peuvent renaître dans la Terre pure, on compte bien sur parmi ceux qui le peuvent les Bodhisattvas des stades les plus élevés mais aussi les personnes ordinaires comme il est mentionné dans les *sûtra*.

Dans le dernier chapitre, Daochuo clarifie la notion de Terre pure en précisant que le monde du Bouddha n'appartient pas aux trois mondes puisqu'ils font partie du cycle de la naissance et de la mort. Sa Terre étant en dehors des mondes de souffrances, elle ne peut être que parfaite.

Dans la deuxième section, Daochuo traite de thèmes qui ont pour la plupart déjà été évoqués dans la section précédente comme l'importance de l'esprit d'éveil. Il y réfute aussi certains points de vus comme celui que la Terre pure de Tusita et celle d'Amitâbha seraient sur un même plan[64].

Dans la dernière section, il s'agit de questions-réponses, l'idée principale soutenue par Daochuo est que la récitation du nom peut effacer le mauvais *karma*[65].

Si on compare les écrits de Tanluan et Daochuo, c'est Tanluan qui a produit le plus d'écrits remarquables car on lui attribue le commentaire du traité de Vasubandhu. Toutefois, Tanluan ne jouira pas d'une aussi grande célébrité que son successeur. Ce phénomène peut s'expliquer de différentes façons mais ce sont probablement les antécédents taoïstes de Tanluan qui l'ont souvent fait passer pour un moine à cheval sur deux traditions alors qu'il était bel et bien bouddhiste une fois converti à l'enseignement de la Terre pure.

Ensuite, Daochuo reprend l'enseignement de son prédécesseur en le complétant par sa vision de l'époque dans laquelle il vivait. En plus de la distinction entre les deux voies, il ajoute que seule la voie facile peut mener à l'éveil car celle des sages est impossible à réaliser. Là où Tanluan était plutôt conciliant en disant que la voie des sages était difficile mais non impossible, Daochuo la rend tout simplement infaisable. Cette gradation a donc fortement marqué les esprits en Chine et il est certain que le peuple a dû être sensible à cet enseignement étant donné qu'ils étaient affligés par les guerres à répétition et que certains moines corrompus des autres courants leurs proposaient de prier pour leur *karma* moyennant de lourdes sommes d'argent. Il donna donc aux bouddhistes chinois l'assurance d'avoir accès à une tradition faite pour eux et en plus adaptée à leur époque.

Quant à Jingying Huiyuan, il a été totalement oublié par les religieux chinois malgré son commentaire du *Sûtra des Contemplations* qui influencera beaucoup Shandao, celui qui a réellement formé le courant de la Terre pure.

Nous allons étudier maintenant l'enseignement de Shandao qui a vécu durant la dynastie des Tang.

[64] Inagaki Hisao, «Tao-cho's An Le Chi, Introduction and translation», Part 2 : The Pure Land, N. S. 22, Dec. 2006, pp. 187-206.

[65] Inagaki Hisao, «Tao-cho's An Le Chi, Introduction and translation», Part 3 : The Pure Land, N. S. 23, Dec. 2007, pp. 69-81.

CHAPITRE III

LE CULTE D'AMITABHA SOUS LES TANG (唐朝)

## III.1. Le bouddhisme sous les Tang, quelques rappels historiques[66]

On attribue la fondation de la dynastie Tang à Liyuan (李淵 566-635) qui régna de 618 à 626. Le bouddhisme n'a pas eu les faveurs du pouvoir au tout début car l'empereur Liyuan (Tang Gaozu) avait de bonnes relations avec les prêtres taoïstes qui ont souvent encouragé ses ambitions politiques. Il est connu pour avoir fait appel à de nombreuses reprises à des prêtres taoïstes ou des oracles lors de batailles pour savoir s'il serait victorieux. Liyuan prit conseil auprès d'un grand astrologue nommé Fuyi pour se prononcer sur le statut du bouddhisme. Celui-ci était contre cette nouvelle religion, ses arguments pour étayer son positionnement étaient les suivants :

Les moines et nonnes étaient improductifs et évitaient par tous les moyens de payer les taxes. Ensuite, il leur était reproché de ne pas vénérer le trône, leurs parents, et d'être toujours en train de fomenter des révoltes contre le pouvoir. Ils avaient aussi selon lui une influence très négative sur les dynasties qui soutenaient leur religion et pour finir ils étaient les promoteurs d'une religion étrangère.

Pour ces raisons, l'empereur limita fortement la présence du bouddhisme en interdisant qu'il y ait trop de monastères sans toutefois interdire totalement la religion. Dans un édit promulgué à cette période, Liyuan déclara que le premier enseignement en Chine était le taoïsme, le deuxième le confucianisme et le troisième le bouddhisme.

Plus tard, l'empereur mis sur un pied d'égalité le taoïsme et le bouddhisme car il était agacé des critiques des taoïstes à l'égard des bouddhistes qu'il trouvait contradictoires avec la philosophie taoïste qui partait du principe qu'il fallait se détacher des affaires politiques. Il résumait cette idée avec cette déclaration :

> « Their involvement in wordly affairs is in sharp contradiction to the tenets of their school[67]. »

A partir de la prise du pouvoir par Li Shimin (Taizong 太宗) en 626, la situation va s'améliorer un peu en supprimant l'édit de son père qui limitait le nombre de monastère bouddhistes.

[66] Weinstein Stanley, *Buddhism under the T'ang* (1987), p. 5.
[67] *Ibid*., p. 8.

Mais en réalité, il ne sera pas plus enthousiaste que son père concernant la voie du Bouddha, même si le nombre de monastères n'était plus aussi restreint, il accorda de grandes récompenses au grand astrologue Fuyi pour ses prédictions. Ce dernier étant un taoïste anti bouddhiste il est fort probable qu'au tout début Taizong avait une position plutôt mitigée concernant le bouddhisme entre l'adhésion et le refus total de la religion. On attribue à Fuyi les propos suivants :

> « The Buddha was nothing more than a crafty barbarian who succeeded in deluding his own countrymen. Ill-intentioned men in China subsequently perverted the teachings of Chuang-tzu and Lao-tzu to serve the ends of Buddhism and dressed up its doctrines in bizarre and mysterious language in order to mislead the uneducated masses. Buddhism offers no benefits to our people ; on the contrary it is injurious to the state. It is not that i do not understand Buddhism, but rather that i despise it and refuse to study it[68]. »

Mais malgré son entourage réfractaire aux principes bouddhistes il aura peu de temps après, des actes qui favoriseront l'acceptation de cette foi au sein du pouvoir. Ainsi, lors du nouvel an en 627, il invita des moines au palais impérial pour réciter des prières. Il autorisa aussi l'ordination de nombreux moines et transforma la résidence principale de son père en couvent.

Il fit aussi construire des monastères sur des sites où s'étaient déroulées des guerres pour commémorer les morts durant les batailles. Il gardait quand même une affection particulière avec le taoïsme, en 637 il décida de donner la priorité aux prêtres taoïstes sur les moines bouddhistes. Il souhaitait vénérer ses ancêtres qui descendaient de Laozi (老子) d'après la légende, ce qui rendait naturel sa préférence pour la doctrine taoïste.

Même si l'empereur acceptait que ses sujets puissent se convertir au bouddhisme, il n'était pas bouddhiste pour autant :

> « He denounced Buddhism for encouraging vulgar customs and futile beliefs, pointing out that its adherents neither could be certain about the blessings they were supposed to receive in the future nor had they been about to avert repeated misfortunes in the past[69]. »

Ce n'est que peu de temps avant sa mort qu'il proclama le bouddhisme supérieur au taoïsme et au confucianisme.

[68] *Ibid*., p. 12.
[69] *Ibid*., p. 23.

Ce changement de position est essentiellement dû à son admiration pour le moine Xuanzang (玄奘) qui était parti longtemps en Inde étudier la doctrine. Mais on peut y voir aussi la dégradation de l'état de santé de l'empereur qui a pu l'amener à s'intéresser à la doctrine bouddhiste dont le fondement est l'impermanence et la prise conscience de notre propre finitude. Celui-ci est d'ailleurs considéré comme le maître spirituel de Taizong à la fin de sa vie.

Son neuvième fils Gaozong (高宗 649-683) lui succéda, il ne manifestera pas d'intérêt particulier au bouddhisme et on peut dire que son attitude concernant cette religion sera caractérisée par l'indifférence. Comme son père, il sera à l'origine de la construction de plusieurs monastères mais sans pour autant approuver la doctrine bouddhique personnellement.

Il aidera financièrement le moine Xuanzang mais ne participera pas à ses travaux de traduction. En 656, le moine tomba gravement malade, il demanda à l'empereur de reconsidérer deux édits qui concernaient le clergé bouddhiste.

Xuanzang demanda à Gaozong de reconsidérer l'édit de 637 qui accordait la primauté au taoïsme sur le bouddhisme, étant donné que son père Taizong avait une préférence pour le bouddhisme vers la fin de sa vie comme nous l'avons vu précédemment. Gaozong répondit que cet édit ne pouvait être remis en question si facilement vu que le taoïsme était depuis toujours la religion du peuple chinois. Le deuxième traitait de la considération du clergé bouddhiste vis-à-vis du pouvoir. En effet, les moines étaient soumis à des lois communes avec les laïcs qu'ils ne pouvaient respecter en raison de leurs obligations ce qui menait à des brimades et des incompréhensions. Pour ce qui est de cet édit, Gaozong accepta de le supprimer.

Sentant la mort venir, Xuanzang demanda à l'empereur de partir de Chang'an pour aller dans l'ancien palais de Taizong qui avait été réorganisé en monastère. Gaozong donna son consentement au moine qui gagna le monastère en 659 accompagné de disciples. A partir du moment où il arriva au monastère, Xuanzang passera son temps à traduire des *sûtra* et étant donné la quantité de textes traduits il est fort probable qu'il ne fit que cela :

> « He had translated to 600 fascicles of the *Ta po-jo ching* in the incredibly short span of forty-seven months - an average of almost one fascicle every two and a half days. In addition during the same period, which Hsüan-tsang viewed as a race against death, he translated seven shorter works comprising twenty-eight fascicles[70]. »

[70] *Ibid*., p. 31.

Après avoir traduit cette masse de texte, le moine sentit qu'il ne pourrait pas continuer son travail, il passa donc le peu de temps qu'il lui restait à méditer et chanter les *sûtra.* Il mourut en 664, et a été très regretté par l'empereur qui l'appela « le joyau de l'empire ». Il décréta la commémoration de funérailles nationales pour rendre hommage au moine.

Toutefois, l'empereur avait sûrement plus de sympathie pour Xuanzang en tant que personne que pour son travail de moine vu que la religion bouddhiste lui était totalement indifférente. D'ailleurs, juste après la mort du moine, il promulgua un décret qui a certainement choqué les bouddhistes de l'époque :

> « Now that the Master Hsüan-tsang of the Yü-hua ssu is gone, all translation activities should cease. Those texts already translated should be turned over to the authorities in accordance with established custom so that copy can be made. All untranslated manuscrits are to be sent at the ta tz'u-en ssu for safekeeping. Disciples of Hsüan-tsang as well as those monks assisting him in the translation of the scriptures who do not properly belong to the Yü-hua ssu are each to return to his own monastery[71]. »

Il mit donc fin assez brutalement au groupe de traducteurs de Xuanzang. On peut donc dire à propos de l'empereur que malgré son manque d'intérêt pour le bouddhisme il essaya par tous les moyens d'éviter les conflits entre taoïstes et bouddhistes. On peut citer à titre d'exemple, le débat qu'il organisa en 668 entre les représentants des deux religions qui se solda par l'obligation de brûler toutes les copies du *Laozi huahu jing* (老子化胡经). Il s'agit d'un *sûtra*, probablement écrit par des taoïstes qui présentait le Bouddha et Laozi comme étant la même personne.

D'après ce texte, Laozi serait parti en Inde pour enseigner le Daodejing (道德经) et serait devenu le Bouddha. Pour les taoïstes donc, le bouddhisme ne serait rien de plus qu'une adaptation du taoïsme faite par des barbares. Les bouddhistes se servirent aussi de ce *sûtra* et essayèrent de démontrer que Laozi était un disciple de Sâkyamuni. L'empereur trancha sur cette question en disant qu'il n'était pas question d'accorder la primauté à l'une des deux religions et qu'il fallait brûler ce *sûtra*.

Les légendes quant à l'identité commune de Laozi et du fondateur du bouddhisme existent encore de nos jours et sont directement dues à ce texte.

La concubine de Gaozong : Wu Zetian (武则天) lui succédera, elle était aussi la concubine de son père. En effet, après le mort de son père, Gaozong récupéra Wu Zetian qui

[71] *Ibid.*

était une des épouses de son père. A cette époque, avec l'influence de coutumes mongoles comme le lévirat, quand un homme décédait son frère pouvait épouser sa femme de manière à ce qu'il y ait une continuité au sein de la lignée. Même si dans le cas de Gaozong il ne s'agissait pas du même type d'union puisqu'il était question de l'ancienne épouse de son père, on peut penser que l'influence de ces coutumes a favorisé cette union.

Wu Zetian naquit à Chang'an en 625 et décéda en 705. Fille d'un maître d'œuvre, elle devint concubine de Taizong alors qu'elle n'avait que 12 ans environ. Après la mort de l'empereur elle devint donc la concubine de son fils Gaozong. A l'âge de 32 ans, elle fut officiellement nommée première épouse de Gaozong. A partir de là son pouvoir ne va cesser de grandir car l'empereur tombant malade, c'est elle qui se chargeât du règne. En 690, elle s'auto proclama impératrice de la dynastie des Zhou. Contrairement à Taizong et Gaozong, Wu Zetian était une bouddhiste fervente, c'est véritablement avec elle que la religion sera florissante. Pour montrer son attachement au culte bouddhique elle s'auto proclama incarnation du Bouddha Maitreya : le Bouddha qui doit s'incarner sur terre après Sâkyamuni. Cette manière de s'approprier le bouddhisme puisqu'elle se prenait pour l'incarnation de Bouddha était un moyen de s'affranchir de la culture de ses époux qui étaient des représentants du taoïsme étant donné que leur famille était censée descendre de Laozi. Il s'agissait pour elle d'imposer sa culture familiale qui était fortement orientée vers le bouddhisme. Même si son auto proclamation d'incarnation de Maitreya avait évidemment pour but d'asseoir son pouvoir, son intérêt pour le bouddhisme était sincère. A le mort de sa mère, elle ordonna aux moines de faire plusieurs milliers de copies du *Sûtra du Lotus* afin que tous les moines de l'empire puissent se recueillir. En 691, pour montrer sa foi dans la doctrine bouddhique elle proclama un édit qui considérait officiellement le bouddhisme comme ayant la primauté sur le taoïsme. Elle donna aussi un support financier conséquent aux traducteurs alors que comme nous l'avons vu précédemment ils étaient souvent ignorés par la cour lors des règnes passés.

Ainsi, plusieurs moines traducteurs reçurent d'important moyens financiers comme par exemple le célèbre Bodhiruci (菩提留支) qui de son arrivée à Chang'an en 693 à sa mort en 727 traduisit 53 textes. L'impératrice est connue particulièrement pour avoir soutenu deux traditions bouddhistes : le Chan et le Huayan. Le Chan est une tradition chinoise qui repose sur la pratique de la méditation, elle est basée sur les enseignements du moine Bodhidharma qui serait arrivée en Chine aux alentours de 470.

Elle favorisa l'arrivée en Chine de nombreux moines experts en méditation pour propager leur enseignement. Elle invita le moine Shenxiu (神秀 607-706) au palais en 700, celui-ci est maintenant considéré comme le 6e patriarche du Chan. A sa mort, la cour lui donna un nom posthume :

> « When Shen-hsiu died in 706, he was given the posthumous name Ta-t'ung Ch'an-shih (The Ch'an Master Ta-t'ung), which was the first time that the title Ch'an Master had been bestowed by the court[72]. »

Concernant le Huayan, le troisième patriarche de l'école : Fazang (法藏 643-712) est connu pour avoir été le protégé de l'impératrice. C'est sous son impulsion qu'il fut ordonné ; pour commémorer l'événement, l'impératrice lui donna le nom honorifique de Xianshou. En effet, apparemment Fazang était resté un laïc à la mort de son maître, c'est donc Wu Zetian qui fit en sorte qu'il reçoive l'ordination. Impressionnée par son savoir, une fois ordonné moine elle l'aurait encouragé dans la traduction du *Huayan jing* (华严经) qui est le texte central de cette école. Le moine Siksananda est connu pour être à l'origine de la deuxième phase de traductions du *Sûtra Avatamsaka* probablement autour de 699.

Pour ce qui est de l'enseignement général de la tradition Huayan il s'articule autour des concepts suivants :

Le Bouddha Vairocana (大日如来) tient une place centrale dans l'enseignement de cette école aujourd'hui disparue puisqu'elle n'a pas survécu à la grande persécution du bouddhisme de 841-845. Il est souvent représenté avec deux Bodhisattvas : Samantabhadra (普贤菩萨) et Mañjuśrî (文殊菩萨). Ils forment une triade connue sous le nom des « Trois Saints de Huayan ».

Les principes philosophiques de l'école se retrouvent aujourd'hui dans la majorité des écoles du bouddhisme étant donné qu'après la grande persécution, le Chan entre autre s'est imprégné des idées que véhiculait la tradition. On trouve par exemple l'idée que tout est impliqué dans un rapport de causalité. Tous les phénomènes s'interpénètrent et s'imbriquent l'un dans l'autre. Enfin, on retrouve l'idée selon laquelle toute chose fait partie d'un grand tout, tout en conservant son individualité propre. Ce concept que l'on peut qualifier de panthéiste si on le rapproche avec la philosophie de l'hollandais Spinoza (tout est Dieu, tout est en Dieu) se retrouve souvent dans le bouddhisme. Fazang restera très estimé par la cour même après l'abdication de l'impératrice en 705. Elle était tombée malade en 704 et la

[72] *Ibid*., p. 46.

rébellion menée par le premier ministre Zhangjian l'oblige à laisser sa place à l'héritier en 705 qui restaurera la dynastie Tang.

On retiendra donc de l'impératrice Wu Zetian son soutien accordé à la religion bouddhiste tant dans la construction de temples que dans la traduction des textes. Elle se place ainsi en opposition avec ses prédécesseurs qui étaient plutôt neutres concernant la religion venue d'Inde sauf Taizong qui sur la fin de sa vie avait une position assez favorable et a regretté de ne pas avoir pu étudier le bouddhisme en détail. Le règne de l'impératrice est aussi marqué par la construction de la plus grande statue de Bouddha des grottes de Mogao à Dunhuang. Il s'agit du Bouddha Maitreya et on dit que cette représentation est aussi un hommage à l'impératrice Wu qui était considérée comme une incarnation de ce Bouddha. Elle aurait aussi commandité la construction du Bouddha Vairocana de Fengxian.

Pour ce qui est du début des Tang il n'y aura pas de grands changements notables mis à part que sous le règne de Ruizong (唐睿宗 662-716), l'édit de 691 qui accordait plus d'importance au bouddhisme sera supprimé en 710 au motif que les deux religions devaient être placées sur un pied d'égalité.

### III.2. Shandao (善导)

Comme nous l'avons vu précédemment, durant la dynastie Tang, le bouddhisme connu son apogée car malgré l'indifférence de certains souverains, il n'y eu pas au début des Tang de mouvement anti bouddhiste et de persécutions qui auraient pu freiner le développement de cette religion. De manière générale la période Tang est considérée comme « l'âge d'or » de la culture chinoise.

Il en a été de même pour la tradition de la Terre pure qui s'est véritablement développée durant la période Sui/Tang avec principalement deux maîtres : Daochuo et Shandao. Toutefois, comme nous le verrons lorsque nous étudierons les écrits des religieux du Tiantai (天台) ou du tantrisme, il est erroné de penser que seuls ces deux maîtres ont contribué à l'essor du culte d'Amitâbha, le religieux Zhiyi (智顗 538-597) qui est considéré comme le troisième patriarche de l'école Tiantai a lui aussi joué un grand rôle dans l'établissement de cette croyance. Ceci est dû au fait que l'amidisme s'est développé dans toutes les écoles du bouddhisme chinois en tant qu'exercice spirituel principal ou en tant que pratique annexe.

Pour démontrer que le culte d'Amitâbha s'est très bien développé sous les Tang et a même dépassé en popularité celui du fondateur du bouddhisme : Sâkyamuni, il suffit de donner le nombre de statues de chaque Bouddha à différentes époques dans un endroit donné

pour se faire une idée. Ainsi, comme le précise Julian Pas dans son livre *Visions of Sukhâvatî*, durant les Tang le nombre de statues d'Amitâbha dans les grottes de Lungmen près de Luoyang était plus important que celui des représentations de Sâkyamuni :

| Between 500 and 540 : | Between 650 and 690 : |
|---|---|
| 43 statues of Shâkyamuni | 8 statues of Shâkyamuni |
| 35 statues of Maitreya | 10 statues of Maitreya |
| 8 statues of Amitabha (Amita) | 103 statues of Amitabha (Amita) |
| 22 statues of Avalokiteshvara (Kuan-yin) | 44 statues of Avalokiteshvara (Kuan-yin)[73] |

On voit par ces données qu'à partir des Tang, les représentations du Bouddha Amitâbha ont fortement augmenté. Entre les deux périodes, le nombre de statues représentant le Bouddha de la Terre pure a été multiplié par 13. Celles du Bodhisattva de la compassion ont été multipliées par deux, ce qui montre clairement l'émergence d'un culte amidiste populaire.

Quant aux statues ayant pour objet le fondateur du bouddhisme : Sâkyamuni, on en compte 5 fois moins entre les deux périodes, ce qui prouve que l'objet de vénération traditionnel dans le bouddhisme qui se concentrait sur son fondateur s'est déplacé sur les déités de la Terre pure. Pour ce qui est du Bouddha du futur, le Bouddha Maitreya, on observe aussi une forte diminution du nombre de ses représentations qui doit être dû au fait que l'attrait pour sa Terre pure a diminué avec l'émergence de la doctrine amidiste et l'accessibilité de son enseignement.

Cette émergence d'un culte populaire peut s'expliquer de plusieurs manières :

Tout d'abord, le travail de propagation des différents maîtres de l'école de la Terre pure a dû porter ses fruits et obtenir les faveurs du peuple. La simplicité de l'enseignement et de la pratique ont clairement été des éléments favorables à l'expansion du culte d'Amitâbha. Ensuite, comme toutes les doctrines bouddhistes, celle de la Terre pure à travers les *sûtra* porte des concepts méditatifs et philosophiques complexes qui restent attractifs pour les moines désireux de s'adonner à des exercices spirituels plus poussés.

De plus, le fait que le culte se soit développé dans toutes les écoles chinoises a favorisé son expansion. Cette doctrine satisfaisant donc à la fois les personnes désireuses d'obtenir de nombreux mérites avec une pratique simple et sans beaucoup étudier les *sûtra*, et aussi les laïcs et moines les plus capables de s'exercer à des visualisations et méditations complexes.

[73] Pas Julian, *Visions of Sukhâvatî : Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching* (1995), p. 68.

Le maître Shandao fait partie des moines qui ont su mêler dans leurs enseignements cette simplicité et la profondeur des pratiques méditatives. Concernant sa vie, les grandes lignes sont connues mais il est difficile de donner avec précision tous les détails nécessaires. Certaines biographies écrites par des moines contemporains de Shandao ont pu être retrouvées et ont contribué à mieux le connaître. Aussi, des tablettes en pierre de l'époque Tang ont donné des éléments importants sur sa vie. Heureusement, nombre de ses écrits ont fait l'objet de commentaires et d'études ce qui est une aide précieuse pour avoir une idée de l'enseignement de ce moine.

La majorité des spécialistes sont d'accord sur le fait que les données concernant la vie de Shandao se retrouvent principalement dans les sources suivantes en considérant les œuvres anciennes[74] :

• Le *Xu gao seng zhuan* (续高僧传) : « *Suite des biographies des moines éminents* » a été écrit par le moine Daoxuan (道宣 596-667), fondateur de la branche Nanshan de l'école des préceptes chinoise. Malheureusement la biographie de Shandao que l'on peut trouver dans cette œuvre est incomplète, il est juste question des événements principaux qui ont marqué sa vie. Un fait troublant est par ailleurs conté dans cette biographie :

> « The most detailed story comes at the end; a disciple asks whether rebirth in Amita's Land is possible if one calls the name of the Buddha. After receiving a positive answer, the disciple goes outside and committs suicide[75]. »

Les histoires qui mettent en scène des pratiquants qui se suicident dans le but de rejoindre le Bouddha sont courantes dans la culture populaire. En effet, certaines sources prétendent que Shandao se serait lui-même suicidé dans le but d'atteindre la Terre pure mais ces affirmations sont à prendre avec précautions car rien n'est avéré. Quoiqu'il en soit, le phénomène a dû se produire plus d'une fois pour que l'on retrouve ces histoires dans de nombreux textes. D'après Julian Pas, bien que contemporains, il est probable que Daoxuan n'ai pas écrit la biographie de Shandao car du fait de sa popularité, Daoxuan aurait été réticent à ce qu'il soit qualifié de « moine éminent. »

• Le *Wangsheng xifang jingtu ruiying shan zhuan* (往生西方净土瑞应删传 « *Biographies miraculeuses de ceux qui ont atteint la renaissance dans la Terre pure de l'ouest* »): Cette œuvre a été écrite par Wenshen et son disciple Shaokang. La date précise à

[74] *Ibid*., p. 70.
[75] *Ibid*., p. 71.

laquelle a été composé le texte est inconnue, en revanche étant donné que Shaokang est décédé en 805, il a dû être définitivement terminé à la fin du 8e siècle. La vie de certains maîtres éminents de la Terre pure est traitée en détails ainsi que leur enseignement. Contrairement au précédent, la biographie de Shandao a dû être écrite par Shaokang lui-même étant donné qu'il admirait beaucoup le moine Shandao. Il est d'ailleurs lui aussi considéré comme un des grands moines qui ont marqué le bouddhisme de la Terre pure, toutefois il ne sera pas aussi célèbre que Shandao qui en plus d'avoir laissé des écrits célèbres est connu pour être celui qui a véritablement formé le courant.

• *Nianfo jing* (念佛镜) « *Miroir de la récitation du nom du Bouddha*») : L'auteur de cette œuvre est probablement Daojing (道镜) mais nous n'avons aucune données biographiques, il donne des éléments sur la vie et l'enseignement du maître. Concernant la période d'écriture, Julian Pas pense qu'il a été écrit à la fin de la dynastie Tang car Shandao est appelé «*âcârya* » (阿嵯耶) ce qui veut dire instructeur. Dans le bouddhisme du Mahâyâna, ce mot a un sens plus particulier, il s'agit d'un terme honorifique qui sert à désigner les moines éminents qui ont de grandes connaissances et qui jouissent d'une grande renommée.

> « It shows that the admiration for Shan-tao, who is always called *âcârya*, was very strong and that traditions about him, different from the written T'ang sources, still circulated among the followers of the Pure Land "School"[76]. »

Pour ce qui est maintenant des sources plus tardives, deux travaux majeurs méritent d'être présentés :

• *Xu jingtu wangsheng zhuan* (续净土往生传 « *Suite des biographies de ceux qui ont atteint la renaissance dans la Terre pure* ») : Il a été écrit en 1064 par Jiezhu (985-1077). C'est principalement de cette œuvre que vient la rumeur selon laquelle Shandao se serait suicidé dans le but de renaître plus vite dans la Terre pure. En fait, l'auteur a simplement adapté à Shandao l'histoire citée précédemment sur le pratiquant qui avait mis fin à ses jours.

• *Xinxiu wangsheng zhuan* (新修往生传 « *Nouvelle compilation de biographies de ceux qui ont atteint la renaissance* ») : Il s'agit d'une réécriture de l'œuvre précédente par un laïc dévot de la Terre pure qui se nomme Wanggu. Comme il était troublé par les sources différentes sur la vie du maître, certaines disant qu'il s'était suicidé et d'autres qu'il s'était éteint paisiblement à l'âge de 68 ans, il écrivit deux biographies séparées, ne pouvant trancher sur l'authenticité des deux versions. Comme nous venons de le voir, même si nous disposons

[76] *Ibid*., p. 74.

d'importants éléments concernant la vie de Shandao, les différentes versions ne peuvent que renforcer le doute sur certains événements de sa vie et notamment sa mort. Nous allons maintenant examiner les données que nous laissent les monuments.

On dénombre 4 édifices qui sont source de données sur la vie du maître :

• Une inscription sur une tombe qui rend hommage à un des grands disciples de Shandao : Huaiyün. Elle a été érigée en 743 et donnerait d'importants détails sur sa vie.

• Une autre inscription présente dans les grottes de Lungmen près de Luoyang parle de Shandao car il aurait supervisé la construction des statues présentes dans les grottes. Ces œuvres ont été accomplies en 675 mais l'inscription ne sera faite qu'en 722.

• Une inscription sur une tablette d'un stupa du monastère Xiangji mentionne les disciples de Shandao.

• Dans le monastère Wenguo on trouve une inscription qui donne des éléments biographies sur le maître.

*a) Shandao, sa vie, son œuvre*

Il est né en 613 à Suzhou dans l'actuelle province de l'Anhui et serait décédé en 681. On ne sait rien sur sa famille, son entrée dans la communauté bouddhiste s'est faite alors qu'il était tout jeune, les spécialistes penchent pour 10 ans environ. Son premier maître était un moine nommé Mingsheng. On a peu d'éléments sur son éducation et sur ses affinités avec le confucianisme par exemple, toutefois, vu l'âge auquel il est entré dans la vie monastique il est fort probable qu'il connaissait peu les autres courants de pensée chinois.

En revanche on sait que concernant son étude du bouddhisme, il commençât par l'étude de deux *sûtra* :

> « A corroboration of Shan-tao's early links with the San-lun School can be seen in the special mentioning of two sutras, which were among the first he studied under Ming-sheng: the Lotus-sûtra and the Vimalakîrti-nirdésa (HWSC-B)[77]. »

En 641, il rendit visite à Daochuo qui avait un monastère dans la région du Shanxi. Celui-ci lui enseigna le *Sûtra des Contemplations*. Après la mort de Daochuo qui ne se produisit que 4 ans plus tard en 645, il passera du temps seul à pratiquer le *dharma* dans les montagnes :

[77] *Ibid*., p. 82.

« After being instructed in the meanings and methods of the Kuan-ching by Tao-ch'o, finally withdrew to the solitude of the mountain, to practice with even more dedication and self-denial than before the profound contemplation leading to the vision of Amita and his Pure Land[78]. »

Après cette période de méditation intensive, il partit pour Chang'an la capitale des Tang. Etant donné que le bouddhisme prospérait partout mais tout particulièrement à Chang'an qui était devenue un véritable centre culturel pour la religion, Shandao se mît en route pour la ville dans le but de propager son enseignement. Une fois arrivé à la ville, les sources disent qu'il fut affilié principalement à quatre monastères :

« From all the above-mentioned evidence, Iwai concludes that Shan-tao, as far as is recorded, lived in four different monasteries: in the Wu-chen temple (on Chung-nan *shan*) he practiced meditation; in the Kuang-ming and tz'u-en temples he preached while at the same time cultivating his own monastic ideals; and finally, in the Shih-chi temple, he died[79]. »

D'après les sources citées plus haut, on sait que dès qu'il arriva à la capitale il se mit à propager la doctrine du bouddhisme de la Terre pure et à convertir. On retrouve cette idée que la propagation de la pratique du *nianfo* s'est faite très rapidement dans le livre de Julian Pas :

« A later source, the *Lung-shu ching*-t'u wen by Wang Jih-hsiu, records that "after three years all the people in the city had become invokers of the Buddha"[80]. »

Shandao a donc eu un impact très fort sur les pratiques religieuses de l'époque à la capitale des Tang, on voit aussi par cette citation que le maître privilégiait la pratique de la récitation du nom comme méthode rituelle puisque celle-ci est la plus facile. Cette pratique spirituelle n'était pas dénuée de toute conduite éthique car les préceptes qui étaient respectés dans toutes les traditions bouddhistes l'étaient aussi dans l'enseignement de Shandao. Toutefois, conformément à la doctrine des *sûtra* les personnes ayant commise de lourdes fautes n'étaient pas exclus. Pour lui, le *nianfo* n'était pas seulement une simple invocation du nom, il s'agissait d'une véritable pratique méditative qui constituait la méthode centrale, et pour les plus capables il fallait ajouter les méditations du *Sûtra des Contemplations*.

On sait que Shandao considérait la récitation du nom comme une pratique méditative car elle est souvent appelée «*nianfo samâdhi*». Le mot *samâdhi* peut avoir plusieurs sens dans la tradition bouddhiste, il s'agit d'un terme sanskrit qui était utilisé à la base dans

[78] *Ibid*., p. 88.
[79] *Ibid*., p. 91.
[80] *Ibid*., p. 92.

l'hindouisme pour désigner la réalisation de la dernière étape de l'ashtânga-yoga exposée dans le *Yoga Sûtra* de Patanjali. Dans le bouddhisme on distingue deux sortes de *samâdhi* : le *samâdhi* en tant que concentration et le *samâdhi* en tant qu'établissement de l'éveil.

Dans le bouddhisme en général, le *samâdhi* en tant que concentration concerne la méditation ou concentration avec un objet qui peut être le souffle, un *mantra* ou la récitation du nom d'un Bouddha ce qui est le cas ici. Le *samâdhi* en tant qu'établissement de l'éveil est la conséquence de la pratique de la méditation en l'occurrence l'atteinte de l'éveil complet.

Pour ce qui est de Shandao donc, sa pratique du *nianfo* était souvent appelée *nianfo samâdhi* pour montrer qu'il s'agissait d'un support de méditation :

> « But because of the final section of the phrase « he attained the nien-Fo samâdhi, » it seems that for Shantao *nien-Fo* was more than purely vocal chanting of the name[81]. »

Aussi, selon Shandao, la récitation du nom devait être effectuée avec foi et sincérité car il reprend les principes de base des *Sûtra de la Terre pure* à savoir la foi sincère et sereine. Nous reviendrons plus en détail sur la doctrine élaborée par ce moine qui a établi les dernières fondations de la tradition de la Terre pure. Il n'est pas simplement connu pour avoir prêché le dharma en chine mais aussi pour ses œuvres littéraires et artistiques. Il aurait copié le *Petit Sûtra d'Amitâbha* de nombreuses fois pour le donner à des pratiquants :

> « To all those who brought him a personal offering, he would give a copy of the Amita-sûtra, of which he made over a hundred thousand copies[82]. »

Le *Petit Sûtra* était un moyen de propager efficacement le bouddhisme de la Terre pure étant donné qu'il s'agit d'un texte court qui contient tous les principes essentiels de la doctrine. Ce condensé de l'enseignement lui permettait de toucher les masses et de leur exposer les bases de la pratique. On lui attribue aussi de nombreuses peintures de la Terre pure dans les monastères où il aurait résidé. Il serait à l'origine d'une quantité impressionnante de peintures murales ainsi que de rouleaux représentants le Bouddha Amitâbha et la Terre pure. Il ne s'agissait pas simplement de peintures ou de *mandala*, ses représentations avaient aussi des thèmes précis mettant en scène des personnages présents dans les *sûtra* comme la reine Vaidehi :

[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*, p. 94.

« According to A. Waley, the links are even very close (see below). Among the paradise paintings listed in his catalogue, twelve are representations of Amita's Sukhâvatî, and in the side scenes the legend of Ajâtashatru is on one side and the « meditations » of Vaidehî on the other side[83]. »

Concernant la fin de sa vie, peu d'éléments sont connus, de plus le doute persiste sur sa mort puisque certains prétendent qu'il se serait suicidé pour rejoindre le Bouddha, d'autres disent qu'il serait simplement mort de vieillesse. Voici ce que dit le *Wangsheng xifang jingtu ruiying shan zhuan* de la mort de Shandao :

« Shan-tao was disgusted with all the sufferings and persecutions of this life; feelings are unreal and changeable; there is no way to rely on them even for a short time. So he climbed into a willow tree growing in front of the temple where he lived. Turning toward the west he pronounced this wish: « May the glorious Buddha at once welcome me; may Kuan-yin and Ta-shih-chih equally come to my help, to make my mind neither lose the right mindfulness (*cheng-nien*), nor become frightened and slide back from the Amita-*dharma*. » After completing this prayer he threw himself down from the tree and took his life. At that time, the higher classes in the capital « poured out » sincerity and were converted to the faith. They received his bones for burial[84]. » »

Malgré cette citation, il est impossible de savoir si Shandao s'est suicidé ou non, ces histoires ne sont pas rares non plus dans d'autres religions où des pratiquants sont considérés comme des martyrs pour s'être suicidés ou avoir perdu la vie pour leur foi. En revanche, la date de sa mort est connue avec certitude : il est décédé en 681 et a été enterré sur les montagnes de Chungnan.

On compte cinq œuvres principales composées par Shandao qui sont les suivantes : *Le Commentaire du Sûtra des Contemplations* (观经疏) ; *Méthode de Contemplation* (观念法门) ; *Des cinq conditions souveraines* ; *Hymnes de liturgies* ; *Hymnes de louanges* ; *Hymnes sur le Pratyutpanna*.

Son commentaire du *Sûtra des Contemplations* est extrêmement connu, toutefois nous allons dans un premier temps faire une analyse de sa *Méthode de Contemplation* qui permettra de donner un aperçu de son enseignement, puis nous poursuivrons sur l'étude des extraits les plus connus du *Guanjing shu*.

[83] *Ibid*., p. 96.
[84] *Ibid*., p. 99.

*b) La Méthode de Contemplation de Shandao*

Pour traiter ce sujet nous allons essentiellement nous baser sur les travaux d'Hisao Inagaki, professeur émérite à l'université de Ryukoku qui a traduit la méthode de contemplation de Shandao. A noter que lors des citations, le mot « Amida » revient souvent pour désigner le Bouddha Amitâbha. Il s'agit de la transcription japonaise du mot sanskrit « Amitâbha ». Le mot « *Nembutsu* » est la transcription japonaise de la pratique de la récitation du nom du Bouddha Amitâbha (念佛). Ce texte est divisé en trois parties, dans la nouvelle traduction d'Inagaki la première partie comprend 11 points.

Dans cette première partie, donc, Shandao énonce les quatre points qu'il va traiter au cours de son œuvre :

> « 1. Presentation of the method of practicing the Buddha-contemplation Samâdhi of meditation on the Buddha based on the *Contemplation Sutra*;
>
> 2. Presentation of the method of practicing the Nembutsu Samâdhi based on the *Pratyutpanna Samâdhi Sutra*;
>
> 3. Presentation of the method of practicing the Nembutsu Samâdhi in the meditation hall based on the sutras;
>
> 4. Presentation of the method of repenting and making vows in the meditation hall based on the sutras[85]. »

On trouve donc la contemplation du Bouddha en premier, puis la méthode de récitation du nom basée sur le *Pratyutpanna Samâdhi Sûtra*, ensuite la méthode de récitation dans le hall de méditation et pour finir la repentance. La contemplation, la récitation du nom et la repentance font partie des principes essentiels de la doctrine de Shandao, nous reviendrons plus tard sur ces aspects de son enseignement. Après cette introduction, le moine entre dans le vif du sujet en présentant de manière détaillée comment contempler le Bouddha Amitâbha. Il déclare se baser sur le *Sûtra des Contemplations* ainsi que sur le *Sûtra de Contemplation du Bouddha comme un océan*.

Shandao suggère de se représenter le Bouddha qui est couleur d'or de manière permanente, lorsque le pratiquant s'adonne à ses activités quotidiennes que ce soit en marchant ou en étant assis. On retrouve là aussi la direction de l'ouest vers laquelle est censée se trouver la Terre pure ainsi il est conseillé de diriger ses pensées vers l'ouest. Le moine fait aussi réfé-

[85] Inagaki Hisao, *Shan-tao's Kannenbômon The Method of Contemplation on Amida* (2005), p. 2.

rence aux Bodhisattvas qui assistent le Bouddha par les mots « host of sages[86] », le méditant doit se les représenter ainsi que les parures et trésors présents dans cette Terre pure.

Dans le troisième point, il est question de la pratique de la méditation, le méditant est invité à s'asseoir dans la position du lotus complet, cette pratique est décrite précisément ainsi que le *mudrâ* effectué au niveau des mains.

Dans un premier temps, le pratiquant contemple la tête du Bouddha, ses cheveux sont bleu/noir. Il s'en suit une contemplation détaillée du corps du Bouddha, Shandao explique ensuite les mérites obtenus par une telle pratique :

> « If practitioners contemplate the mark of the white curls of hair even for a moment, they will, whether able to see it or not, be rid of the grave karmic evils which would cause them to transmigrate for ninety-six kotis of nayutas of kalpas multiplied by the number of the sands of the River Ganges[87]. »

La visualisation se poursuit dans la partie 4 avec la contemplation du lotus qui est le symbole de la sagesse dans le bouddhisme. Elle renvoie aussi à la loi de causalité avec la graine qui symbolise la cause et la fleur l'effet. La symbolique du lotus ne s'arrête pas là : Dans le fait que cette plante magnifique naisse dans la boue, des sages bouddhistes en ont fait l'emblème de cette religion car la boue symboliserait les souffrances et la fleur de lotus l'éveil qui naît sur la base de ces facteurs négatifs.

Le moine conseille au pratiquant de contempler chaque pétale, la tige du lotus qui est parée de nombreux joyaux.

Chacun de ces joyaux émettant des rais de lumière qui illuminent le corps du Bouddha ainsi que celui du pratiquant. Il termine par les mérites de celui qui pratiquera cette visualisation, il sera protégé des effets négatifs du mauvais *karma* et obtiendra de nombreux mérites, de plus les dieux, les demi-dieux et les Bouddhas le protégeront à chaque instant :

> « Buddhas, then, will rejoice and heavenly deities and demi-gods, too, will rejoicingly follow and protect him. He will, thereby, enjoy a long, peaceful life without pains of sickness[88]. »

On retrouve à la fin le mot « longévité » qui est très important en Chine tant dans les cultures bouddhistes que taoïstes.

Pour ce qui est de la protection divine, ce concept est présent dans toutes les religions, que ce soit dans la Bible ou le Coran le pratiquant qui adopte les bonnes règles de conduites et

[86] *Ibid.*, p. 4.
[87] *Ibid.*
[88] *Ibid.*, p. 8.

s'adonne à la prière est protégé par Dieu contre les influences négatives. On retrouve ici la protection des Bouddhas, Bodhisattvas, et des Dieux étant donné que le bouddhisme est une religion polythéiste.

Shandao écrit qu'en plus d'être protégé par les divinités, le pratiquant peut avoir des visions de la Terre pure. Il explique ensuite que le moyen pour renaître dans la Terre pure est de penser au Bouddha :

> « If you direct your thought (toward the Buddha) at all times, you will attain birth in the Pure Land[89]. »

Il dit ensuite lors de la cinquième partie :

> « Further I say to the aspirants: if you desire to be born in the Pure Land, you should intently observe the precepts, recite the nembutsu, and chant the Amida Sutra[90]. »

On voit ici clairement que selon Shandao la renaissance en la Terre pure s'obtient par le respect des préceptes, la récitation du nom et le chant du *Petit Sûtra*. Toutes ces pratiques doivent d'après le texte être effectuées en étant concentré et attentif.

D'après ce que nous avons vu avec les maîtres précédents, il y a une différence nette avec leurs enseignements et celui de Shandao. En effet, tous considéraient les pratiques méditatives comme primordiales, ici c'est la récitation du nom et l'éthique qui prévalent sur le reste car dans la première citation le fait de penser au Bouddha est la cause de la naissance dans la Terre pure.

Pour ce qui est des exhortations à réciter le nom et les *sûtra* de nombreuses fois elles sont adressées à ceux qui veulent faire partie des plus hauts niveaux de naissance comme nous avons vu lors de l'étude du *Sûtra des Contemplations* :

> « Recite the nembutsu ten thousand times a day, and at the proper time worship and praise the glorious manifestations of the Pure Land with great effort. Those who (daily) make thirty thousand, sixty thousand, or a hundred thousand utterances are all aspirants of the highest birth of the highest grade[91]. »

On voit ici que la motivation dans la pratique vient de l'obtention de grades plus élevés et non de la renaissance en elle-même qui pour Shandao est déjà acquise lorsque l'on récite le nom. Ainsi ceux qui effectuent de nombreuses récitations tous les jours sont assurés de faire

[89] *Ibid.*, p. 10.
[90] *Ibid.*, p. 12.
[91] *Ibid.*

partie des plus hauts grades de naissance. A la fin de sa pratique, l'aspirant dédie ses mérites comme dans tous les courants du Mahâyâna :

> « In addition, turn all the other merits toward birth. This you should remember. I have shown above the method of practicing the Buddha-contemplation Samâdhi[92]. »

Pour montrer que pour lui la commémoration du nom est bien la pratique centrale, Shandao cite le *Pratyutpanna Samâdhi Sûtra* :

> « The Buddha said to Bhadrapala, "There is a *samâdhi* called 'concentration of thought.' The student should constantly practice it, and never engage in other methods of practice. This is the foremost of all meritorious practices[93]. »

Après ces enseignements, il s'en suit une énumération de préceptes à respecter. Il s'agit de principes généraux présents dans le bouddhisme : ne pas faire preuve de haine ou d'agressivité, ne pas être arrogant, faire preuve de compassion pour tous les êtres et aider les pauvres, ne pas s'entourer de mauvaises personnes mais préférer la compagnie des sages etc.

Il s'agit là de principes éthiques exposés par le maître mais cette suite de recommandations ne concerne pas seulement la conduite, on trouve aussi des enseignements typiques de la voie du milieu qui préconisent de fuir les extrêmes :

> « Think not of advancing; think not of regressing[94]. »

Ou encore :

> « Think not of non-being; think not of being[95]. »
> « Think not of success; think not of defeat[96]. »

On remarque une cohérence parfaite avec l'enseignement de base du Bouddha Sâkyamuni :

> « C'est cette "soif" (ardent désir, *tanha*) qui produit la re-existence et le re-devenir (*ponobhavika*), qui est liée à une avidité passionnée (*nandiragasahagata*) et qui trouve sans cesse une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là (*tatratatrabhinandini*), à savoir 1. La soif des plaisirs des sens (*kama-tanha*), 2. La soif

[92] *Ibid.*
[93] *Ibid.*
[94] *Ibid.*, p. 14.
[95] *Ibid.*
[96] *Ibid.*, p. 16.

de l'existence et du devenir (*bhava-tanha*) et 3. La soif de la non-existence (auto-annihilation, *vibhava-tanha*)[97]. »

Le pratiquant doit ainsi renoncer au désir, ici être/non être, le succès/la défaite etc.

Un autre élément qui appartient au bouddhisme des origines est la méditation sur l'égalité en toutes choses ou plutôt que tous les phénomènes sont sans soi (*anatman*) :

« Meditate on equality in everything[98]. »
« All are ephemeral, and all momentary[99]. »
« There is no eternal self; the enlightened know it to be void in itself[100]. »

Cette vacuité des phénomènes est renforcée par leur caractère transitoire car ce qui est impermanent est forcément sans soi permanent et donc sans saveur.

On arrive ainsi à la conviction que toute chose n'est une illusion, ce qui pousse le maître à écrire :

« Know that your body is from the beginning like an illusion[101]. »

Concernant maintenant la doctrine de la Terre pure, paradoxalement on ne trouve pas dans cette énumération de recommandations particulières si ce n'est que le pratiquant ne doit pas douter de l'enseignement :

« Raise the singleness of mind and believe in this teaching[102]. »
« Make firm resolution and have no doubt[103]. »

Et penser à la Terre pure de l'ouest :

« According to the teaching you have received, think of the (western quarter)[104]. »

Ensuite, Shandao donne un extrait du *Pratyutpanna Samâdhi Sûtra* dans lequel il est expliqué que la récitation du nom permet de renaître auprès du Bouddha :

[97] Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha* (1961), p. 50.
[98] Inagaki Hisao, *Shan-tao's Kannenbômon The Method of Contemplation on Amida* (2005), p. 16.
[99] *Ibid*., p. 18.
[100] *Ibid*.
[101] *Ibid*.
[102] *Ibid*., p. 14.
[103] *Ibid*.
[104] *Ibid*.

« The Buddha continued, “The four kinds of Buddhists in this land can see it by single-mindedly contemplating Amida Buddha. Now, let it be asked ‘what method of practice they should perform in order to be born in the land?’ Amida Buddha replies, ‘Those who desire to be born should call my Name unceasingly. Then you will attain birth’”[105]. »

Cette citation n’est bien entendu pas choisie au hasard par le maître pour qui la récitation du nom est un élément capital. Ce passage explique aussi comment contempler la Terre de félicité :

« Contemplate this Land with singleness of mind, for a day and night up to seven days and nights. The seventh day having passed, you will see it. It is as though you see things in a dream without discerning day and night or inside and out; you see them even though they are in the dark and there are many obstacles in between[106]. »

On remarque que tout comme dans le *Petit Sûtra*, dans lequel il est écrit que si un pratiquant garde le nom du Bouddha de un à sept jours il pourra renaître dans la Terre du suprême bonheur, il est inscrit ici qu’après avoir contemplé le monde pur de un à sept jours, le pratiquant est capable de le voir. Le chiffre sept est hautement symbolique dans toutes les religions mais dans le bouddhisme il y a peu de références à ce chiffre, peut être que son importance dans la tradition amidiste démontre l’influence de courants spirituels d’Asie centrale ? Toujours dans la même citation il est expliqué que ceux qui pratiquent cette méthode de visualisation sont capables de voir tous les Bouddhas, on voit ici que l’amidisme s’est très bien adapté au polythéisme bouddhiste du Mahâyâna. En effet, il est dit dans le *Grand Sûtra de la Vie Infinie* que tous les Bouddhas louent Amitâbha ce qui montre une volonté de ne pas séparer ce culte de celui des autres Bouddhas.

Cette contemplation en est un exemple parfait avec la possibilité de voir apparaître devant soi tous les Bouddhas du présent. La citation faisant référence à cet enseignement est exprimée de cette manière dans l’œuvre de Shandao :

« The Buddha said to Bhadrapâla, « If you maintain this method of practice, you will attain the samâdhi in which all the present Buddhas appear before you[107]. »

Il s’en suit une description du Bouddha lors de laquelle sont exposés les attributs de Lumière-Infinie :

[105] *Ibid*., p. 20.
[106] *Ibid*.
[107] *Ibid.*, p. 18.

« The Buddha said, « By means of concentrated mindfulness you attain birth. Always contemplate the Buddha's body which possesses the thirty-two characteristics and eighty minor physical marks and emits billions of rays of light shining everywhere. His majestic countenance is incomparable[108]. »

Cette contemplation du Bouddha se termine ainsi, Shandao a utilisé de nombreux exemples pour donner son enseignement. Celui-ci peut se résumer de cette façon : La pratique essentielle est la récitation du nom du Bouddha qui permet à elle seule de faire renaître le pratiquant dans la Terre pure mais cette pratique comporte des degrés et niveaux selon les aptitudes de chaque personne. Pour les disciples les plus doués il sera question de contemplations et visualisations qui leur permettront d'atteindre les plus hauts niveaux une fois nés dans la Terre de félicité. Toutefois, Shandao a bel et bien mis l'emphase sur la pratique du *nianfo* puisque c'est pour lui la pratique menant directement à la Terre pure comme il a été dit et montré. Cette méthode doit toutefois être pratiquée de manière assidue et comme nous allons le voir, l'instant de la mort est très important en ce qui concerne la renaissance future de la personne. Nous allons maintenant passer à la partie concernant l'attitude du disciple lors de la pratique.

La première recommandation faite par Shandao concerne la salle de méditation du pratiquant. Il est dit que dans cet endroit, le disciple ne doit pratiquer que les méthodes bouddhistes. Une image ou statue du Bouddha est placée sur le mur ouest de la salle. On retrouve ici la direction ouest pour rappeler que la Terre pure se situe dans cette direction selon les *sûtra*. Après avoir abordé la manière de disposer son autel, le maître fait une description précise de la pratique : à certaines périodes le pratiquant fait un régime alimentaire durant lequel il ne mange qu'une fois par jours.

« During the seven days eat only one meal a day. Let your soft rice cake, plain rice and seasonal pickled vegetable be simple and temperate in quantity[109]. »

Concernant la pratique, dans un premier temps le pratiquant se concentre simplement en pensée sur le Bouddha :

« Also, do not worship the Buddha or recite the *sûtra*. Do not use a rosary, either. Only let the consciousness of your recollection of the Buddha with the joined hands be present, and with every thought, think of seeing the Buddha[110]. »

[108] *Ibid*., p. 20.
[109] *Ibid*., p. 22.
[110] *Ibid*.

Ensuite, le disciple passe à une pratique intensive de récitation du nom :

> « When you properly contemplate the Buddha while standing, remain standing and call his Name from ten thousand to twenty thousand times[111]. »

Le pratiquant doit ensuite confesser devant son autel sans la présence d'un moine ses fautes passées :

> « Three or six times each day and night, confess and repent various evils committed through the actions of body, speech, and mind throughout your life to all the Buddhas, all sages, heavenly gods, earth gods, and to all the wardens of the paths of karma[112]. »

On remarque que contrairement à de nombreuses religions, le pratiquant est ici seul face aux Bouddhas et aux Dieux pour effectuer cet acte religieux et il n'y a pas d'intermédiaire entre lui et Bouddha. Cette différence est due au fait que le bouddhisme dans sa globalité est une tradition personnelle : la foi est une affaire individuelle et le pratiquant est seul face à son *karma*. Si Shandao parlait de repentance c'est parce que pour lui l'éthique était importante et était un complément indispensable à la récitation du nom. A la fin de cette première grande partie, le moine expose la manière selon laquelle un pratiquant doit se recueillir avant sa mort et la conduite des autres lorsqu'il décède :

> « Again aspirants, when you are about to die with sickness or otherwise, follow, mind and body, the above-stated method of the Nembutsu Samâdhi[113]. »

L'instant de la mort est très important dans toutes les traditions bouddhistes et particulièrement dans celle de la Terre pure en Chine. Il est important de penser au Bouddha avant sa mort car les derniers instants avant la mort du pratiquant influencent son *karma*. Dans le cas de l'école de la Terre pure, Shandao préconisait donc de penser au Bouddha puis de réciter son nom de manière ininterrompue.

Certaines recommandations sont faites pour les personnes qui viennent accompagner les mourants :

---

[111] *Ibid*.
[112] *Ibid*.
[113] *Ibid*., p. 24.

« When the aspirant's kinsmen, including six blood relatives, come to nurse him, let not those who have drunk wine or eaten meat or any of the five kinds of acrid food enter (the room)[114]. »

On retrouve ici, tout comme dans de nombreuses traditions orientales cette idée que l'alcool et la viande sont synonymes d'impuretés. Ici la raison de cette interdiction est qu'elle peut influencer négativement le *karma* du pratiquant et donc le faire tomber dans les mauvaises destinées.

Dans la deuxième grande partie de cette *Méthode de Contemplation*, Shandao commence par répondre à la question d'un disciple qui lui demande quelles sont les bénéfices de la récitation du nom et de la récitation des *Sûtra de la Terre pure*. Il les résume en 5 points dont nous allons traiter maintenant :

1) *La destruction du mauvais karma* : Pour résumer ses propos, il suffit de citer la partie où il parle de ceux qui ont commis les plus graves offenses, ce passage reprend celui du *Sûtra des Contemplations* avec la rencontre de l'ami de bien :

« Further, those who attain birth on the lowest level of the lowest class have committed fully the gravest offenses of five deadly acts throughout their lives, and so they are destined to hell where they will suffer interminable pain. When they become ill and are about to die, they may meet a good teacher, who will urge them to call the Name of Amida Buddha ten times. With each calling, the heavy karmic evils which would bind them to transmigration for eight billion kalpas will be destroyed. This also shows the dominant force effecting destruction of one's karmic evils[115]. »

Cet extrait montre que Shandao se situe dans la perspective du *Sûtra des Contemplations*, on retrouve dans ce passage qui est calqué sur le *sûtra* l'idée de l'instant de la mort dont nous avons évoqué l'importance précédemment.

En effet, s'il suffit de réciter le nom avant la mort ce n'est pas chose facile pour tout le monde étant donné qu'elle peut arriver de manière soudaine. Pour cette raison Shandao préconisait de cultiver cette récitation et la repentance tout au long de sa vie pour éviter de tomber dans les «mauvaises destinées». Ensuite, il est question des mérites obtenus grâce à d'autres pratiques comme par exemple : faire des peintures représentants la Terre pure, contempler le Bouddha et ses deux assistants. Tous ces exercices permettent de détruire tous le mauvais *karma* accumulé durant toutes ses vies passées :

[114] *Ibid*.
[115] *Ibid*., p. 30.

> « Furthermore, if there are persons who draw paintings of the grandeur of the Pure Land in accordance with the *Contemplation Sutra*, etc., and contemplate the jewel-ground day and night, the karmic evils which would bind them to transmigration for eight billion kalpas will be destroyed with each contemplating thought[116]. »

2) *La force qui procure la protection spirituelle* : Divers *sûtra* sont cités pour montrer que le pratiquant qui récite le nom avec sincérité est protégé durant cette vie : Shandao se sert du *Sûtra des Contemplations*, du *Sûtra sur les dix méthodes pour obtenir la naissance*, le *Petit Sûtra d'Amitâbha* etc.

La première partie résume les citations utilisées de la manière suivante :

> « As stated in the twelfth contemplation, if a person concentrates and visualizes the two kinds of recompense, i.e. the splendors of Amida's body and the Pure Land, at all times, day and night, wherever he is, then the innumerable transformed Buddhas manifested by Amida Buddha and also innumerable transformed bodies manifested by Avalokitésvara and Mahâsthâmaprâpta will come to this person, even though he may or may not see them. This shows the dominant force effecting spiritual protection in the present life[117]. »

On voit par cette citation que le bouddhisme de la Terre pure de Shandao ne concerne pas seulement l'après vie puisqu'il est question d'une protection spirituelle dans cette vie pour le disciple. Pour lui, le mot concentration renvoie à la pratique de *nianfo* qui est retenue comme la pratique la plus facile pour commémorer ce Bouddha.

La protection spirituelle est assurée par trois divinités citées ici :

• Le Bouddha et ses corps de transformation : comme nous avons vu, un Bouddha possède trois corps et ce corps de transformation lui permet de manifester une apparence humaine pour venir en aide aux pratiquants.

• Le Bodhisattva Avalokitésvara : représentant la compassion et connue en Chine sous le nom de Guanyin elle apporte son aide aux disciples.

• Le Bodhisattva Mahâsthâmaprâpta : il est la personnification de la sagesse et assiste le Bouddha avec Avalokitésvara.

L'important ici est de voir ce que ces trois divinités représentent pour les bouddhistes en Chine encore aujourd'hui : elles sont les plus importantes de toute la tradition du Mahâyâna. En conséquence, la protection spirituelle donnée ici est un élément primordial. C'est cet enseignement qui fera croître la popularité de la « Triade de la Terre pure » et fera qu'aujourd'hui

[116] *Ibid*.
[117] *Ibid*., p. 32.

tous les Chinois connaissent au moins le nom de « Guanyin ». Lors de la conclusion de cette partie sur la protection spirituelle, Shandao donne deux recommandations qui sont très importantes :

A) Première recommandation, Vénérer le Bouddha Amitâbha et ses deux Bodhisattvas de manière exclusive. Ce qui veut dire comme il a été dit lors de l'explication de la pratique dans le hall de méditation n'invoquer que le nom que du Bouddha Amitâbha et des deux divinités qui l'assistent. Cette idée montre que le moine a réellement prit son indépendance vis-à-vis des autres traditions bouddhistes et donc forcément du taoïsme et du confucianisme. On peut donc affirmer que l'école Jingtu même s'il ne s'agit pas d'une « école bouddhiste » au sens formel se singularise en tant que courant à part entière.

> « Again, I would like to urge you, practitioners : If you, while in the present life, wish to think single-heartedly of Amida Buddha continuously, day and night, single-heartedly chant the Amida Sutra[118]… »

Les mots «single heartedly» qui veulent dire «d'un cœur unique» montrent que pour le moine le culte voué au Bouddha ne peut être envisagé sous l'angle de pratiques syncrétistes avec une autre religion voir même avec un autre Bouddha, même s'ils sont aussi respectés dans le bouddhisme de la Terre pure.

Le nombre important de récitations qu'il préconise pour signifier qu'au final plus on pratique la récitation du nom et plus on est sûr d'atteindre un haut degré dans la Terre pure montre que son enseignement est totalement réfractaire aux pratiques mélangées :

> « Also, except when you are in the meditation hall, call Amida's Name without interruption for ten thousand times a day, until your life ends[119]. »

On voit ici un changement par rapport aux maîtres précédents qui bien qu'étant favorables à un mouvement de la Terre pure indépendant n'ont pas envisagé dès le début de leur recherche spirituelle que cette pratique puisse devenir unique puisque c'est ce à quoi ils se sont attelés : Tanluan et Daochuo sont connus pour avoir été taoïstes avant de se convertir à cette tradition. Avec Shandao, on peut parler de mouvement à part entière vu que les pratiques peuvent être envisagées sans syncrétisme.

[118] *Ibid*., p. 38.
[119] *Ibid*., p. 40.

Cette idée peut sembler étrange même maintenant car aujourd'hui les pratiques de la tradition de la Terre pure en Chine ne sont plus du tout considérées séparément des autres enseignements. Dans le livre *Pure Land Zen, Zen Pure Land Letters from Patriarch Yin Kuang* dédié aux enseignements du patriarche Yinkuang (1861-1940) qui est reconnu comme le treizième patriarche chinois de la Terre pure ; celui-ci ne préconise pas de séparer la Terre pure des autres enseignements :

> « From your letter, it seems that you already know that "Immortals" have a definite life-span while the Buddha's life is without limit. Therefore, now that you are advanced in age, you should diligently practice the Pure Land method. Keep your investigation of Zen and other teachings to a minimum, as these methods are broad and profound and not easy to study. Even if you were to reach the ultimate source, you would still need to return to the Pure Land method to resolve the problem of Birth and Death in this very lifetime[120]. »

Il conseille ici à une personne âgée de se limiter progressivement aux méthodes de la Terre pure en raison de son âge et de diminuer petit à petit l'étude des pratiques difficiles mais pour lui les deux méthodes (Chan et Jingtu) n'ont pas à être séparées.
Ceci est dû au fait qu'après la grande persécution bouddhique de 845, le Chan et la Terre pure vont devenir les deux grandes traditions du bouddhisme chinois et n'hésiteront pas à emprunter l'une à l'autre.

Pour cette raison, l'enseignement de Shandao était tout à fait révolutionnaire non seulement en comparaison de ses prédécesseurs mais aussi par rapport à ceux qui le suivront.

B) Seconde recommandation, mis à part la récitation du nom du Bouddha et le chant des *sûtra*, Shandao enseigne qu'il faut vouer aussi un culte à la Terre pure du Bouddha :

> « Also glorify and worship the two kinds of splendors of Amida's Pure Land, i.e, the dependent and principal rewards[121]. »

Les bénéfices de ces deux pratiques sont la cause directe de la protection spirituelle selon Shandao dont nous venons de parler :

> « If you do so, you will receive the benefit of Amida's remembrance, and the hindrances of your karmic evils will be eliminated. Also you will receive the benefit of constant accompaniment, protection

[120] Thich Thiên Tâm, *Pure-Land Zen Zen Pure-Land Letters from Patriarch Yin Kuang* (1993), p. 93.
[121] *Ibid*.

and remembrance by Amida and holy beings, so that your life-span will be extended and you will enjoy a long life in peace and comfort[122]. »

On voit ici que le pratiquant obtient non seulement la destruction de son mauvais *karma* mais en plus il acquiert la protection des divinités et la longévité qui est un élément clé de la recherche spirituelle en Chine tant dans le taoïsme que dans le bouddhisme.

3) *La possibilité de voir le Bouddha* : Le maître utilise un extrait du *Sûtra des Contemplations* pour montrer que quelqu'un de sincère est capable de voir le Bouddha. Le passage cité est celui où la reine Vaidehî est capable de voir le Bouddha. Cette idée est expliquée par Shandao de la manière suivante :

« By this scriptural evidence is shown not only that through sincerity of heart the queen was able to see the Buddha, but also that the method [of Buddha contemplation] was expounded for the sake of ordinary people of the future. If there is a person who cherishes a desire to see the Buddha, he should sincerely think of the Buddha as the queen did. Then, there is no doubt that he will see him[123]. »

On retrouve la référence aux personnes ordinaires, ce qui montre que le but de l'enseignement de Shandao même si tout effort dans la voie n'était pas écarté était de sauver les personnes les plus ignorantes.

La deuxième phrase du passage cité montre toute la simplicité de la voie de la Terre pure, celui qui de manière sincère désire voir le Bouddha le verra sûrement. Les pensées sincères adressées au Bouddha sont ici la cause des visions du Bouddha, cette idée est directement tirée du 18$^{e}$ vœu du *Grand Sûtra* selon lequel pour renaître dans la Terre pure il suffit de penser au Bouddha avec « un cœur pur et une foi sereine ».

Shandao explique que cette capacité à voir le Bouddha est due à ses trois « pouvoirs » :

« The three powers, according to the *Pratyutpanna Samâdhi Sutra*, are as follows : (1) Because [the Buddha] remembers this person with the great Vow-Power, he is able to see the Buddha; (2) because [the Buddha] remembers him with the Samâdhi-Power, he is able to see the Buddha, and (3) because [the Buddha] remembers him with the original Merit-Power, he is able to see the Buddha[124]. »

On remarque ici avec l'énumération de ces trois qualités du Bouddha que la doctrine du « pouvoir autre » se met réellement en place. Ainsi, pour voir le Bouddha il n'est plus question de mérites personnels comme chez Jingying Huiyuan mais c'est grâce aux pouvoirs

[122] *Ibid*.
[123] *Ibid*., p. 42.
[124] *Ibid*.

du Bouddha que l'on peut le voir. L'idéologie de la Terre pure avec l'enseignement de Shandao devient véritablement une doctrine du pouvoir autre. Cette idée est renforcée dans le passage suivant :

> « This quotation from the sutra is further evidence showing that, due to Amida Buddha's three powers working from outside, one is able to see the Buddha[125]. »

Les mots « *working from outside* » sont importants car ils montrent qu'il ne s'agit en aucun cas des propres pouvoirs du pratiquant. Toutefois, la foi sincère et sereine est nécessaire dans toutes les pratiques de la Terre pure même si elle ne nécessite pas d'obtenir de nombreux mérites. Shandao donne donc une cause externe et une cause interne :

> « [The aspirants'] sincere mind, believing mind and aspiring mind are the internal cause ; and Amida's three kinds of Vow-Power on which they depend are the external condition. Through the coordination of the external condition and the internal cause one can see the Buddha[126]. »

Pour conclure cette partie sur la capacité du pratiquant à voir le Bouddha, nous pouvons résumer les points essentiels de la manière suivante : la foi sincère et sereine est importante mais elle n'est pas le seul facteur à prendre en compte, les trois «pouvoirs» du Bouddha font partie des causes externes et sont donc des éléments déterminants.

4) *La force qui embrasse les êtres* : Dans cette partie Shandao montre grâce au *Grand Sûtra de la Vie Infinie* principalement que le Bouddha Amitâbha exerce une influence sur les êtres pour qu'ils puissent renaître dans sa Terre de félicité. Cette « force » est due au pouvoir de son vœu central, le 18$^{e}$ qui permet à tous les êtres qui ont foi en lui de renaître en sa Terre. Pour cette raison, après avoir cité le vœu, Shandao fait le commentaire suivant :

> « This shows that the practitioners aspiring for birth, when they die, are enabled to attain birth by being embraced by the Vow-Power[127]. »

Pour illustrer la primauté accordée à la récitation du nom par Shandao : lors d'un passage de sa *Méthode de Contemplation*, le moine explique que conformément au *Sûtra des Contemplations*, ceux qui accomplissent des pratiques méditatives ou non renaissent dans la Terre de félicité :

---

[125] *Ibid*., p. 44.
[126] *Ibid*., p. 54.
[127] *Ibid*., p. 58.

« When those who perform either meditative or non-meditative practices die, Amida, the World-Honored One, will come to each one of them in person with a host of sages, offering his hands to help him mount a lotus-dais and thus welcoming him to be born [in the Pure Land]. This also shows the dominant force embracing beings[128]. »

Ce passage du texte est surtout centré sur l'idée que le vœu central permet à tous de renaître dans la Terre pure. Il sert aussi à introduire la 5e et dernière partie de cette démonstration qui ajoute des détails précis à ces explications.

On remarque que plus le texte avance vers la fin et plus la pratique se resserre autour de la simple récitation du nom comme s'il y avait une volonté de la part de Shandao d'aller du plus complexe vers le plus simple en partant des visualisations et pour finir vers la pratique facile.

5) *La force qui permet de renaître auprès du Bouddha* : Cette dernière partie commence par deux questions, la première demande à Shandao de clarifier quelle sorte d'êtres peut renaître dans la Terre pure. Pour illustrer son propos il cite un passage du *Sûtra des Contemplations* qui parle des « êtres ordinaires » :

« I will also enable all ordinary beings of the future to attain birth in the Western Land of Utmost Bliss[129]. »

Ici il est établi que tous les êtres ordinaires seront sauvés, Shandao commente ce passage en disant que tous les êtres qui prennent refuge dans le Bouddha atteindront la Terre pure après leur mort :

« If ordinary beings who will come after the Buddha's death take advantage of [Amida] Buddha's Vow-Power, they will definitely attain birth[130]. »

Il conclut cette partie sur la même idée que précédemment en expliquant que tous les êtres peuvent obtenir cette renaissance :

« I also urge you, all followers of the Way: All ordinary persons of karmic evils can still have their evils destroyed and realize attainment of birth; how much more so with sages? How could they desire birth and yet fail to reach [the Pure Land][131]? »

[128] *Ibid*., p. 60.
[129] *Ibid*., p. 64.
[130] *Ibid*.
[131] *Ibid*., p. 72.

Shandao donne les éléments finaux de son enseignement :

• Ceux qui critiquent la voie de la Terre pure accumulent un mauvais *karma* qui les fera tomber dans les mauvaises destinées :

> « The Buddha said, "In future there will be in Jambudvîpa monks and nuns, men and women, who, having seen someone chanting this sutra, will get angry with this person and entertain enmity in their minds. By the cause of abusing the right Dharma, they will in the present life suffer from bad and serious illnesses or have impaired limbs; or they will be deaf, blind, or dumb; or they will suffer from harassment by evil spirits, insanity, colds, fever, piles, dropsy or loss of consciousness[132]. »

Cette idée est courante dans le Mahâyâna, discriminer l'enseignement d'un Bouddha est cause de mauvais *karma*.

• Ceux qui aspirent à renaître dans le monde du Bouddha, qu'ils soient bons ou mauvais peuvent y renaître s'ils accomplissent des pratiques comme la récitation du nom, le don d'offrandes au Bouddha et aux Bodhisattvas et s'ils font naître en eux l'esprit d'éveil d'après cette question adressée à Shandao :

> « Question: After the Buddha's death, ordinary people, whether good or evil, who will awaken Bodhi-Mind and aspire to be born in the Land of Amida Buddha, may apply their minds, day and night, until the end of their lives, to reciting [his Name], meditating [on him], worshiping and praising him, and offering incense and flowers to Amida, Avalokitésvara and other sages, and also to the glorious adornments of the Pure Land. With continuous contemplation, they may or may not attain the Samadhi. What sort of merit will accrue to such people[133]? »

La réponse du maître est la suivante :

> « Answer: It is good that you have asked me this question. It will lead to termination of the causal acts for cycles of birth and death in the six realms and forever open the essential gate for the Pure Land of eternal bliss[134]. »

Ceux qui récitent le nom du Bouddha, pratiquent sa méditation et le prient ; ainsi que les Bodhisattvas qui l'accompagnent renaîtront dans la Terre pure car d'après Shandao ces pratiques mettent fin au cycle de la naissance et de la mort.

---

[132] *Ibid*., p. 78.
[133] *Ibid*.
[134] *Ibid*.

La repentance permet d'effacer les fautes karmiques les plus graves, pour illustrer cette idée, Shandao cite le *Sutra on the Ocean-like Samadhi of Contemplation of the Buddha*. Il est dit dans un des extraits mentionnés :

> « If monks or nuns, [lay-]men or [lay-]women, have committed the four cardinal offenses, the ten evil acts or the five deadly transgressions or abused Mahayana and if they repent of their karmic transgressions by repeatedly prostrating themselves on the ground, like a high mountain crumbling, at the six periods of the day and the night, crying bitterly and shedding tears, and join their palms, facing the Buddha, and contemplate the light emanating from the white curls of hair between his eye-brows for one to seven days, then the four kinds of karmic transgressions mentioned above will become light[135]. »

Après avoir étudié cette œuvre, nous allons maintenant voir des courts extraits du *Sûtra des Contemplations* qui ont laissé une trace importante dans le bouddhisme chinois.

*c) La Parabole du chemin blanc de Shandao*

Nous n'allons pas nous pencher sur le *Commentaire du Sûtra des Contemplations* de Shandao car il s'agit d'un travail trop fastidieux, en revanche nous allons approfondir le passage le plus connu du commentaire du maître qui est la *Parabole du chemin blanc*. Nous allons nous baser ici sur la traduction de Zuio Hisao Inagaki.

Shandao commence cette parabole en expliquant qu'elle est destinée aux pratiquants pour leur permettre de garder la foi dans l'enseignement.

Elle raconte l'histoire d'un homme qui voyage vers l'ouest, il arrive à un moment à un chemin blanc. De chaque côté de ce chemin il y a une rivière d'eau et une rivière de feu.

D'après le texte, le chemin est très long ; les flammes le brulent et l'eau l'envahit.

Soudain des bêtes et des bandits arrivent, l'homme pense qu'il va mourir s'il n'emprunte pas le chemin même si pour arriver de l'autre côté la route semble périlleuse à cause des flammes et de l'eau. Il décide donc d'y aller et à ce moment-là une voix lui explique qu'il n'y a pas de danger à prendre cette voie car s'il s'y engage avec un cœur unique et avec pleine conscience il sera protégé de l'eau et du feu.

Il décide donc de s'y engager s'en douter et en faisant confiance à la voix qu'il vient d'entendre. Les bandits lui disent de revenir car il ne pourra pas traverser mais il ne se retourne pas. En peu de temps il atteint l'autre côté et y rencontre un ami, sa joie n'a pas de fin.

[135] *Ibid*., p. 86.

Voici le commentaire de Shandao : Le côté est est ce monde-ci qu'il désigne avec le mot « *saha* » :

> « The easter bank is the burning house of this Saha world[136]. »

Le mot « *saha* » vient de la cosmologie indienne, il désigne notre monde dont le centre est le mont Sumeru. Littéralement, *saha* signifie « peine », « endurance ». Les êtres qui y naissent endurent toutes sortes de souffrances en raison de leur *karma* passé. Le côté ouest fait référence à la Terre pure du Bouddha Amitâbha.

Les bandits et les bêtes sont des métaphores de plusieurs aspects :

> « Bandits and vicious beasts calling with feigned friendship » refer to sentient beings' six sense-organs, six consciousnesses, six sense-bases, five aggregates, and four elements[137]. »

Les deux rivières représentent la cupidité et la luxure des êtres vivants :

> « The two rivers of water and fire describe sentient beings greed and lust which are like water and their anger and hatred which are like fire[138]. »

Le chemin blanc est l'aspiration du pratiquant à renaître dans la Terre pure. Cette aspiration pure naît au milieu des passions citées plus haut, c'est pour cette raison que le chemin blanc est au centre des deux rivières. Shandao donne aussi la signification des vagues qui vont sur le chemin et du feu qui le brule :

> « Further, waves always splash the path describes the greed which constantly arises and defiles one's good mind. Flames always burn the path shows that anger and hatred burn the Dharma-treasure of virtue[139]. »

La voix qui lui parle au moment où il emprunte le chemin est celle de l'enseignement du Bouddha Sâkyamuni car bien qu'il ait disparu le *dharma* peut toujours être entendu et pratiqué. Dans la parabole, la voix vient du côté est car dans la cosmologie bouddhiste, ce monde est celui du Bouddha Sâkyamuni comme il est expliqué dans le *Sûtra du Lotus de la Loi Merveilleuse*. Les bandits qui lui disent de revenir sont les personnes qui ont une

[136] http://www12.canvas.ne.jp/horai/white-path.htm (02/02/2011).
[137] *Ibid*.
[138] *Ibid*.
[139] *Ibid*.

mauvaise compréhension du bouddhisme et incitent les pratiquants à se détourner de la voie de la Terre pure. La fin de la parabole avec la rencontre de l'ami de bien est la renaissance du pratiquant dans la Terre pure, et la fin du cycle des naissances et des morts.

On remarque que dans cette parabole tous les éléments de la doctrine bouddhiste sont réunis :

1. Le monde *Saha* avec toutes les tentations qu'il procure.

2. L'enseignement du Bouddha Sâkyamuni.

3. L'aspiration à renaître dans la Terre pure qui apparaît au milieu des passions.

4. Le chemin blanc qui est la voie facile de la Terre pure, celle-ci se manifeste par la récitation du nom avec pour base la foi sincère et sereine.

5. La renaissance dans la Terre de félicité et la joie que ressent le pratiquant.

*d) Le Gatha des trois refuges*

Nous allons maintenant étudier un autre passage célèbre du commentaire de Shandao sur le *Sûtra des Contemplations* qui est le poème sur les trois refuges. Ce texte est un condensé des enseignements du maître et donc de la doctrine de la Terre pure de manière générale. Il est composé de 14 stances et aborde les thèmes suivants :

Dans la première stance, il est question de la difficulté de la pratique du *dharma* pour tous et encourage à formuler le souhait de renaître dans la Terre pure :

> « All Buddhists of the present, both monks and lay-people, and those of the future should each awaken the highest aspiration. Birth-and-death is extremely difficult to abhor, and the Buddha Dharma hard to seek[140]. »

La deuxième grande idée qui ressort de cette œuvre est bien entendu la prise de refuge dans le Bouddha Amitâbha en conséquence du premier point selon lequel il est difficile de sortir du cycle des naissances et des morts, de plus l'enseignement du Bouddha est difficile à suivre (il est question ici de la voie des sages). Ce qui fait dire à Shandao :

> « Together you should make the diamond-hard resolution and leap over the four violent streams; Take refuge in and worship Amida with joined hands wishing to enter Amida's Land[141]. »

[140] http://www12.canvas.ne.jp/horai/kisamboge.htm (03/02/2011).
[141] *Ibid*.

Ici la prise de refuge renvoie à la formule du *nianfo* prononcée « *Namo Amituofo* » à l'oral et qui a été popularisée par Shandao. Elle signifie : « je prends refuge/je rends hommage au Bouddha Lumière-Infinie ». Comme nous avons vu dans la *Méthode de Contemplation*, il s'agit de la pratique centrale enseignée par Shandao, les autres étant secondaires.

Il rend ensuite hommage à tous les Bodhisattvas et demande leur aide :

> « I pay homage to bodhisattvas who have bodies of glory and transformation[142]… »
>
> « We seek your divine protection with unobstructed supernatural powers ; please take us in your embrace[143]. »

Cette pratique est courante dans l'idéologie de la Terre pure, c'est d'ailleurs Shandao qui a popularisé la dévotion à Guanyin, le Bodhisattva de la compassion qui assiste Amitâbha.

On retrouve aussi l'idée que tous les êtres sont ignorants avec l'émergence de la croyance du déclin de la Loi. Cette conception est omniprésente chez Shandao qui n'hésite pas à s'inclure lui-même dans la catégorie des « gens ignorants ». On voit par là que son enseignement est vraiment destiné aux masses puisqu'il ne se place pas au-dessus de la majorité :

> « After floundering in Samsara since long, distant past, we ignorant beings Have encountered the Declining Dharma bequeathed by Shakyamuni Buddha[144]. »

Il évoque ensuite le vœu primordial du Bouddha (18$^{e}$ vœu du *Grand Sûtra de la Vie Infinie*) et le transfert des mérites :

> « And met with the Primal Vow of Amida, the main gateway to the Land of Utmost Bliss. By transferring the merit of both meditative and non-meditative good toward it, I wish to attain quickly the body of no-birth[145]. »

Pour finir, un concept nouveau qui n'avait jamais été évoqué jusqu'alors chez aucun des prédécesseurs de Shandao est celui de « véhicule unique ». En effet, pour lui en raison du déclin de la Loi, la voie de la Terre pure n'est plus un des courants bouddhistes parmi d'autres mais bien le seul réalisable puisque en raison de cet enseignement il est impossible de mener à bien la voie des sages :

[142] *Ibid*.
[143] *Ibid*.
[144] *Ibid*.
[145] *Ibid*.

« Based on the One-Vehicle teaching for quick emancipation in the Bodhisattva-Pitaka, I have composed a verse of the three refuges in accord with the Buddha's Mind[146]. »

Il termine ce poème par une dédicace personnelle à tous les êtres :

« I wish to share the merit of writing this work equally with all beings, So that we may all awaken aspiration for Bodhi and together attain birth in the Land of Peace and Bliss[147]. »

Concluons maintenant sur l'enseignement de Shandao.

Le maître a indiscutablement formé le courant de la Terre pure en Chine, sa doctrine peut être résumée de la manière suivante d'après les éléments fondés sur sa *Méthode de Contemplation*, des œuvres comme la *Parabole du chemin blanc* et le *Gâthâ des trois refuges*, ainsi que les principes généraux de son enseignement :

• Les « trois cœurs » sont la base de la foi : il s'agit du cœur de sincérité, du cœur profond et du cœur de transfert des mérites et de production du vœu évoqués dans le *Sûtra des Contemplations* :

« … our concern is naturally directed toward Shan-tao's unique interpretation of the three Minds: (1) Sincere Mind (2) Deep Mind and (3) the Mind of Transferring the Merits and Aspiring for Birth[148]. »

On peut résumer ainsi la nature de la foi dans le bouddhisme de la Terre pure de Shandao :

• La conviction que nous sommes tous des êtres ordinaires soumis au *Karma* et ainsi que nous renaissons sans cesse depuis la nuit des temps.

• La croyance forte dans le fait que les 48 vœux du Bouddha Amitâbha embrassent tous les êtres et permettent à ceux qui ont foi dans leur efficace de renaître dans la Terre pure après leur mort.

C'est pourquoi Shandao déclare :

« Dès lors que nous sommes pourvus des trois cœurs, il n'est pas de pratique qui ne s'accomplisse[149]. »

---

[146] *Ibid*.
[147] *Ibid*.
[148] Fujiwara Ryosetsu, *The Way To Nirvana* (1974), p.108.
[149] Ducor Jérôme, « Shandao et Hônen, à propos du livre de Julian F. Pas Visions of Sukhâvatî », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 22, n° 1, 1999, p. 112.

Ensuite, on discerne 5 actes qui résument toute la pratique exposée dans ses œuvres[150] :

1. Le chant des *sûtra*, on retrouve plusieurs fois des recommandations sur cette pratique dans sa *Méthode de Contemplation*.

2. Contempler, visualiser le Bouddha Amitâbha, ses deux assistants et sa Terre pure.

3. Vénérer le Bouddha Amitâbha.

4. Réciter le nom du Bouddha Amitâbha : il s'agit de la pratique centrale car elle est appelée « l'acte fixant dans le vrai » :

> « …with singleminded attention be attentive (*nien*) of the name of Amita. Whether walking or standing, sitting or lying, without consideration of the lenght of time, at each single instant (*nien-nien*) not let it go, this is called the right and determining action[151]. »

5. Faire des offrandes au Bouddha et aux Bodhisattvas.

Shandao a donc été à l'origine d'un enseignement novateur en Chine, non seulement au sein du bouddhisme mais aussi au sein du courant de la Terre pure lui-même. Sa tradition est totalement dédiée aux plus ignorants et sa focalisation sur la pratique de la récitation du nom a beaucoup simplifié le culte d'Amitâbha. Le bouddhisme de la Terre pure grâce à la simplicité de son enseignement et de sa pratique reste encore très populaire aujourd'hui.

La voie facile a donc pris son indépendance vis à vis du reste du bouddhisme avec Shandao. Elle coupe court à l'élitisme des autres courants par l'affirmation du déclin de la loi et en conséquence que personne ne peut atteindre l'éveil par ses propres efforts. Le seul moyen pour atteindre le *nirvâna* étant selon Shandao de réciter le nom d'Amitâbha pour renaître dans sa Terre pure.

Au niveau de sa doctrine et de sa pratique religieuse, le bouddhisme de Shandao peut donc être décrit comme une méthode simple destinée au plus grand nombre. Toutefois, cette simplicité n'a rien de simpliste car pour les plus capables les concepts philosophiques les plus ardus de l'enseignement du sage des Shâkya sont présents, ainsi que des visualisations complexes même s'ils restent des pratiques secondaires en comparaison du *nianfo* qui est « *l'acte fixant dans le vrai* ».

[150] http://www12.canvas.ne.jp/horai/shan-tao.htm (05/02/2011).

[151] Pas Julian, *Visions of Sukhâvatî : Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching* (1995), p. 271.

# CHAPITRE IV
# LES AUTRES COURANTS BOUDDHISTES ET LE CULTE D'AMITABHA

A partir de la propagation de l'enseignement de la Terre pure en Chine, cette doctrine ne sera pas seulement présente dans le courant de la Terre pure, elle va imprégner toutes les traditions bouddhistes. Ce culte ne sera pas identique à celui du mouvement lancé par Shandao il s'adaptera à l'idéologie des maîtres de ces traditions. Ainsi, le tantrisme, le Tiantai, le Chan ou encore le Huayan auront leur amidisme propre. En raison de ces différences, il est important d'étudier chacun de ces courants pour mieux apprécier les divergences et les similarités avec l'école Jingtu. Nous n'étudierons que les enseignements des maîtres de l'époque Sui/Tang car c'est à ces périodes que le bouddhisme a été le plus florissant. Ensuite, dans un souci de clarté nous n'étudierons pas les enseignements de maîtres qui n'ont pas vécus au cours de ces dynasties car il s'agit des époques de Daochuo et Shandao. Or, pour que le lecteur puisse mieux comparer les visions des moines de la tradition du Jingtu avec les autres, il est plus intéressant d'étudier des enseignements qui ne sont pas trop éloignés dans le temps.

Nous allons commencer notre présentation par le Chan, puis nous continuerons par l'étude de la doctrine de Zhiyi pour le Tiantai, nous poursuivrons sur le tantrisme et nous terminerons par la tradition du Huayan.

## IV.1. Le bouddhisme Chan (禅)

*a) Quelques rappels historiques et théoriques*

Cette tradition commence avec l'arrivée du moine indien Bodhidharma (damo 达摩) en Chine. Il serait arrivé dans le pays aux alentours de 520. Ses origines ne sont pas connues avec exactitude, il serait selon certains textes originaires du sud de l'Inde ou de Perse. Il est souvent décrit comme un homme farouche, ayant des manières brusques et directes. On lui attribue la fondation du monastère de Shaolin et la légende raconte qu'il serait resté 9 ans en méditation.

Les questions réponses de maîtres à disciples devinrent une caractéristique majeure de l'enseignement du Chan. Ces dialogues souvent déroutants restent encore aujourd'hui une pratique courante dans cette tradition. A titre d'exemple voici un dialogue entre Bodhidharma et son disciple Huike (487-593 慧可) :

« Je n'ai pas la paix de l'esprit (hsin), dit Hui-ko, pacifiez, je vous en conjure, mon esprit! »
« Apporte ton esprit ici devant moi, répliqua Bodhidharma, et je le pacifierai! »
« Mais lorsque je le cherche, dit Hui-ko, je ne le trouve pas. »
« ça y est! Rétorqua Bodhidharma, j'ai pacifié votre esprit[152].»

Huike aurait atteint l'éveil d'après la légende suite à cet entretien avec Bodhidharma, il sera le deuxième patriarche du Chan, le premier étant bien entendu Bodhidharma. Quel que soit le maître qui représentera cette tradition, la pratique centrale du Chan restera la méditation assise pour atteindre l'éveil. Officiellement, ce courant est censé être dépourvu de religiosité et on a toujours opposé le Chan au bouddhisme de la Terre pure.

Le Chan se targuant d'être la véritable tradition héritée de Sâkyamuni et le bouddhisme de la Terre pure un courant annexe dont la pratique est même parfois décrite par certains maitres comme une fausse pratique ne menant à rien et pouvant même être un obstacle pour la recherche de l'éveil. Ainsi, le maître Huangpo (mort en 850) déclarait :

« With the practices of the Pure Land Buddhists it is also thus, for all these practices are productive of karma; hence, we may call them Buddha-hindrances! As they would obstruct your Mind, the chain of causation would also grapple you fast, dragging you back into the state of those as yet unliberated[153]. »

On voit par cette citation que les pratiques de la Terre pure sont fortement déconseillées par Huangpo qui est un maître très célèbre dans la tradition du Chan. A première vue donc, si on se fie aux œuvres écrites par certains grands moines et patriarches du Chan, l'amidisme serait inexistant en son sein. C'est pourquoi les citations de maîtres Chan critiquant le *nianfo* ont souvent fait œuvre de credo pour de nombreux chercheurs occidentaux malgré tout elles ne sont surtout pas à prendre au sens strict. Nous verrons plus loin que ces affirmations sont à relativiser fortement.

Quant à ce dogme de l'absence de culte au sein du Chan, il est très présent dans les esprits de ceux qui ont étudié ce courant en Occident. Le dépouillement apparent de la pratique et de l'enseignement des *gong'an* laisse souvent penser aux occidentaux que le Chan se limiterait à être assis sur le sol sans rien faire de spécial et vivre dans le non-agir. Toutefois,

[152] Watts Alan W., *Le Bouddhisme Zen* (2002), p. 102.
[153] Blofeld John, *The Zen Teaching of Huang Po : On the Transmission of Mind* (1994), p. 91.

la pratique du *nianfo*, la récitation de *sûtra*, *mantra* et *dhâranî* font bel et bien parties de ce courant bouddhiste et ont été fortement encouragées par des maîtres de l'époque Sui/Tang.

L'inverse est aussi vrai, étant donné que des précurseurs du bouddhisme de la Terre pure ont aussi insisté sur la pratique de la méditation assise comme par exemple Lushan Huiyuan.

Pour se faire une idée de la pratique de l'amidisme au sein du Chan, nous allons étudier la doctrine de Daoxin (580-651), le quatrième patriarche du Chan, puis nous poursuivrons sur les enseignements de Hongren (601-674) et Shenxiu (606?-706), nous continuerons par la vision de Huineng concernant cette doctrine et nous terminerons par le courant Cimin.

*b) Daoxin* 道信

Il aurait quitté sa famille à 7 ans pour étudier le bouddhisme. Après avoir pratiqué la voie avec son premier maître, il en rencontra un autre vers 20 ans qui était Sengcan, le troisième patriarche. Il est l'auteur du fameux texte Chan le *Xin xin ming* (信心銘). Il suivit son enseignement durant 9 années environ et lorsque Sengcan parti pour le sud de la Chine, il fit de lui son successeur.

Il resta quelques années dans un monastère du mont Lu dans la province du Jiangxi à enseigner la méditation assise. Après avoir reçu un présage il décida de fonder un monastère sur une montagne proche[154]. Il resta jusqu'à sa mort dans ce monastère qui pouvait accueillir plusieurs centaines de disciples, il en instruisit environ 5000. Contrairement à la tradition Indienne, les moines ne vivaient plus de la mendicité mais avaient leur propre production agricole. Ainsi, le temps était partagé entre la pratique de la méditation assise, l'agriculture et l'administration. Daoxin était connu dans tout l'empire et sa renommée lui amena de nombreux disciples dans son monastère.

Il bénéficia de l'unification du pouvoir avec l'apparition de la dynastie Tang ce qui était un grand atout car comme nous avons vu, tous les maîtres bouddhistes n'avaient pas la possibilité de connaître la paix.

A la fin de sa vie, sachant qu'il allait mourir, il demanda à ses disciples de construire un mausolée sur le flanc de la montagne. Il nomma Hongren comme cinquième patriarche et mourut en méditation d'après la légende. Certains événements de sa vie cités ici sont bien entendu romancés, ce qui est le cas pour la majorité des maîtres bouddhistes car les écrits sur leur vie sont toujours tardifs par rapport à la date de leur disparition.

[154] http://www.buddhaline.net/spip.php?article165 (15/02/2011).

Pour ce qui est de son enseignement, selon le maître Chan, Jinghui, né en 1933 à Xinzhou dans la province du Hubei, Daoxin avait établi une pratique méditative de la récitation du nom du Bouddha qu'il appelait « *Nian Fo Chan* [155]». Jinghui explique dans son livre que cette conception de la pratique venait du *Lankâvatâra Sûtra* dont le titre du premier chapitre est : « *Les mots des Bouddhas sont liés à l'esprit* ». Or, les maîtres du Chan ont interprété ce titre de la manière suivante : « *L'esprit de tous les Bouddhas est celui de tous les êtres vivants*. » Selon cette idée, l'esprit des êtres vivants est donc directement lié à celui des Bouddhas ce qui signifie qu'il est possible de créer un lien avec Bouddha grâce à certaines pratiques.

Le deuxième *sûtra* qui est à l'origine de cette conception de « *Nian Fo Chan* » est le « *Pancavimsati Sahasrika Prajnaparamita Sûtra* ». Dans ce texte, la pratique du samâdhi ou méditation est exposée et il est dit que quand on pense au Bouddha, notre propre esprit devient Bouddha :

> « The Mind that thinks of a Buddha is a Buddha[156]. »

Ce *sûtra* donnera donc aussi une grande importance à la pratique de la récitation du nom mais d'une manière généraliste car ici il n'est pas plus conseillé de réciter le nom d'Amitâbha que celui de Sâkyamuni ou un autre Bouddha.

Avant de commencer la pratique de la récitation, Daoxin conseillait de purifier son corps et son esprit et de faire une repentance pour tous les mauvais actes commis en cette vie et dans nos vies passées. Dans la pratique du *nianfo* selon le Chan, la purification du corps et du mental est primordiale :

> « The Fourth Patriarch Dao Xin, used this message to instruct us as to the fundamental importance of such prior cleanliness, for one can only reach the state of the Buddha with a truly purified body and Mind[157]. »

D'après Jinghui qui se base sur la doctrine de Daoxin, lors de la récitation il faut ne penser à rien et avoir un esprit vide qui ne veut ni saisir ni perdre :

> « When we chant the name of a Buddha, we have to rid ourselves of thoughts as to what we may or may not gain[158]. »

---

[155] Venerable Jing Hui, *The Gates of Chan Buddhism* (2004), p. 56.
[156] *Ibid*., p. 57.
[157] *Ibid*., p. 59.

Cette citation reflète le cœur de la pratique selon lui, cette idée de ne pas saisir et ne pas penser au gain est typique dans le bouddhisme Chan. Contrairement au bouddhisme de la Terre pure où la pratique a pour but unique de renaître dans le monde du Bouddha, dans le Chan le but est d'atteindre l'éveil en cette vie. Comme d'après l'interprétation des maîtres du Chan la signification du *Lankâvatâra Sûtra* est que l'esprit des Bouddhas est celui de tous les êtres vivants, la récitation du nom du Bouddha devient un moyen d'atteindre l'éveil en cette vie ce qui est conforme à l'idéologie de ce courant. Jinghui explique donc :

> « …to chant the name of a Buddha is to chant the Mind. To pray to the Mind is to pray to the Buddha[159]. »

Pour Daoxin, comme pour tous les maîtres du Chan, l'esprit est Bouddha, il n'y a donc rien à chercher en dehors de l'esprit car ce sont nos jugements et nos désirs qui nous entravent sur la voie de l'éveil. Pour lui, la récitation du nom est donc un moyen de prendre conscience que Bouddha et l'esprit ne font qu'un. Il expliquait clairement cette idée de cette façon :

> « The Mind is a Buddha; it is this Mind that functions as a Buddha[160]. »

Pour réaliser l'éveil selon ces principes, Jinghui parle de 5 conditions nécessaires selon l'enseignement de Daoxin[161] :

1. Il faut connaître la véritable nature de l'esprit et être conscient qu'il est naturellement pur car tous les êtres possèdent la Bouddhéité en eux.
2. Maintenir l'esprit dans la paix pour être capable de le maîtriser.
3. Etre concentré en permanence pour mieux saisir la véritable nature des phénomènes.
4. Ne pas avoir d'attachements.
5. Avoir un esprit unifié pour pouvoir se concentrer sur la pratique.

Le point central de la doctrine de Daoxin est résumé en cette phrase :

> « All dharmas come out of the Mind[162]. »

[158] *Ibid*., p.62
[159] *Ibid*., p.63
[160] *Ibid*., p.64
[161] *Ibid*., p.66
[162] *Ibid*

On voit donc pourquoi celui-ci encourage la pratique de la récitation du nom car si tous les phénomènes ont pour origine l'esprit alors réciter le nom du Bouddha est facteur de cause positive en plus de purifier l'esprit et permettre d'accéder à l'éveil.

Daoxin considérait que toutes les pratiques menant à l'éveil avaient pour unique origine l'esprit, seul notre mauvais *karma* accumulé depuis de nombreuses vies passées est un empêchement à l'éveil.

Il déclarait ainsi à ses disciples Niutou et Farong :

> « The hundreds of gates to the Tao all come from the Mind. Excellent merits, as many as the countless grains of sand, all derive from the Mind. The gates of precept, meditation, and wisdom, varied as they are, are all to be found occurring naturally in our Mind; they are never separate or apart from our Mind[163]. »

Pour laisser cet esprit pur émerger, il est important de ne pas prêter attention aux frustrations et anxiétés du monde phénoménal. Dans l'enseignement que nous étudions ici, et dans le bouddhisme de manière générale, le monde phénoménal est conditionné par nos pensées d'où l'importance de cultiver la pureté de l'esprit. Daoxin considère que les éléments extérieurs sont ni bons ni mauvais car c'est l'esprit qui par son jugement définit les choses comme étant bonnes ou mauvaises. Pour revenir à la pratique du *nianfo*, si on suit les enseignements de Daoxin, cette pratique devait être assez importante pour lui. De plus, le quatrième patriarche du Chan n'encourageait pas seulement la pratique de la récitation du nom mais aussi la contemplation du Bouddha :

> « Contemplate the Buddha continuously in each moment of thought. Suddenly there will be clarity and serenity, without any object of contemplation. The Mahaprajñaparamita-sutra says: "Being without an object of contemplation is called 'contemplating the Buddha.'" What is meant by being without an object of contemplation? This very mind that is contemplating the Buddha is what is known as "without an object of contemplation." Apart from mind there is no buddha, apart from buddha there is no mind. To contemplate the Buddha is to contemplate the mind; to seek the mind is to seek the Buddha. Why so? Consciousness has no form and the Buddha has no form or appearance. To understand this principle is to bring peace to the mind. With constant contemplation of the Buddha there is no grasping at objects, and everything is utterly without marks, equal, and nondual. »
>
> « 念佛心心相續、忽然澄寂更無所緣念。大品經云：無所念者是名念佛。何等名無所 念。即念佛心名無所念。離心無別有佛。離佛無別有心。念佛即是念心。求心即是求佛。所以者何？

[163] *Ibid*., p. 67.

識無形、佛無形。佛無相貌。若也知此道理即是安心。常憶念佛攀緣不起、則泯然無相平等不二[164]. »

A la différence du courant de la Terre pure, dans l'enseignement de Daoxin la contemplation est dite « sans objet » car comme il a été expliqué il n'y a pas de distinction entre l'esprit et Bouddha. Toutefois, les contemplations utilisées dans la Terre pure étaient aussi pratiquées dans le Chan. Pour ce qui est de l'invocation du nom, voici ce que déclare Daoxin :

« Do not grasp hold of appearances, but bind the mind to one buddha and exclusively invoke his name. Wherever that buddha may be, straighten the body and face in that direction. If you are able to continually contemplate this one buddha, in the midst of your contemplation you will be able to see all buddhas of past, present, and future. Why? The merit of contemplating a single buddha is immeasurable and boundless. »

« 不取相貌、繫心一佛、專稱 名字。隨佛方所、端身正向。能於一佛念念相續即是念中能見過去未來現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊[165].»

Dans cette perspective, il n'est pas question du Bouddha Amitâbha en particulier car Daoxin encourage l'invocation quel que soit le Bouddha. Mais dans la pratique, les disciples ont toujours accordé une priorité au culte d'Amitâbha en raison de sa popularité et de la possibilité de renaître après la mort dans sa Terre pure. On voit donc grâce aux passages cités que d'après l'enseignement de Daoxin la récitation du nom du Bouddha est une méthode à part entière pour atteindre l'éveil, de même que la contemplation.

Nous terminons cet exposé par une citation du quatrième patriarche :

« Regarding the "Nian Fo Chan", chanting the name of a Buddha itself is a way of Chan training[166]. »

*c) Hongren 弘忍*

Né au Hubei, il entra au monastère à 7 ans et eu pour maître le patriarche Daoxin pendant 30 ans. Il avait de nombreux disciples et « on dit qu'il « régnait » sur quelque cinq cents moines dans un monastère de la montagne de la Prune Jaune (Wang-mei Shan), à

[164] Sharf Robert H., « On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in Medieval China », *T'oung Pao*, vol. 88, n° 4-5, June 2003, p. 304.
[165] *Ibid*.
[166] Venerable Jing Hui, *The Gates of Chan Buddhism* (2004), p. 79.

l'extrémité orientale de l'actuel Hupeh[167] ». Hongren appartenait au courant des moines du Chan dits « du Nord ». Cette distinction entre le Chan du Nord et du Sud a pour base des éléments doctrinaux précis. La tradition du Nord est dite graduelle, l'éveil est obtenu par la pratique au fil du temps et par l'exercice régulier. Dans celle du Sud, il est obtenu de manière « subite »: lorsque le pratiquant entre en méditation il est aussi tôt dans l'éveil. Pour cette raison, cette école est appelée « subitiste ».

Une œuvre raconte que Hongren et d'autres moines se livraient à la pratique de la récitation du nom du Bouddha Amitâbha, il s'agit du *Chuanfabaoji* 传法宝纪 qui aurait été écrit en 713 de notre ère :

> « Coming to the generation of [Hung-]jen, [Fa-]ju and Ta-tung, the dharma-door was wide open to followers, regardless of their capacities. All immediately invoked the name of the Buddha so as to purify the mind[168]. »

Ici la pratique était donc utilisée pour purifier l'esprit exactement comme la pratique de la méditation assise. Dans le Chan de l'époque Sui/Tang il n'y avait donc pas de différence entre ces deux pratiques puisqu'elles sont toutes deux des moyens de purifier l'esprit comme il est expliqué dans la citation ci-dessus.

De plus, les textes racontent aussi que ce syncrétisme Chan/Jingtu n'était pas seulement réservé aux grands patriarches mais aussi à leurs disciples.

Ainsi, Fachi 法持 (635-702) le disciple de Hongren pratiquait assidument les méthodes de la Terre pure si on en croit cet extrait :

> « The *Ching-t'u wang-sheng chuan*, for example, records that Hung-jen's disciple Fa-ch'ih 法持 (635-702), "devoted his thought to the Pure Land for some nine years, and in all his daily activities he always relied upon the contemplation [of the Buddha][169]". »

*d) Shenxiu* 神秀

Il est originaire du Henan et sa famille était aristocratique. On lui a enseigné les classiques ainsi que le taoïsme. Il serait devenu bouddhiste à l'âge de treize ans suite à une rencontre avec un laïc bouddhiste dont le nom reste inconnu. Il aurait pris les préceptes en 625, au monastère Tankong de la ville de Luoyang. En 651, il aurait commencé à étudier avec

[167] Watts Alan W., *Le Bouddhisme Zen* (2002), p. 106.
[168] Sharf Robert H., « On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in Medieval China », *T'oung Pao*, vol. 88, n° 4-5, June 2003, p. 306.
[169] *Ibid.*

Huineng. Quelques années plus tard, la légende raconte qu'il aurait eu un échange d'écrits avec Huineng au sujet de la voie. Il s'agit plus précisément de vers dans lesquels les deux maîtres échangèrent leurs points de vus.

Bien que Hongren l'ait surement désigné comme son successeur (il a été considéré comme le sixième patriarche du Chan jusqu'à la seconde moitié du 8e siècle) et que l'impératrice Wu Zetian avait beaucoup d'estime pour lui, il sera remplacé par Huineng dans la succession des patriarches du Chan. Ainsi, pour ce qui est de sa popularité au sein de la cour, en l'an 700 l'impératrice Wu l'a invité à Luoyang pour qu'il y enseigne le bouddhisme.

Ce changement au niveau des patriarches tient au fait que Shenxiu était un partisan de l'éveil graduel conformément à la doctrine de l'école du Chan du Nord et que Huineng était un « subitiste ». Ce dernier courant aura de plus en plus d'influence au sein du Chan ce qui mènera à ce changement dans la lignée des patriarches.

Qu'en est-il de son enseignement ? Dans un texte nommé le *Guanxin lun* (观心论) qui lui est attribué, Shenxiu explique la véritable nature de la pratique de la voie selon lui :

> « Question: What about the scriptural teaching that if you wholeheartedly contemplate Buddha you are certain to attain liberation? Answer: When it comes to contemplation of the Buddha, you must make correct contemplation into your rule and not understand it falsely. Correct contemplation will certainly yield rebirth in the Pure Land, but how could false contemplation lead one there? "Buddha" means "awakening." This means to awaken and penetrate the source of mind and not allow evil to arise. "Contemplation" means "reflect upon." This is to firmly maintain the practice of morality and not to forget to diligently seek to understand the Tathagata's teaching. This is called "correct contemplation." Therefore understand that contemplation resides in the mind, not in words. You use a fish trap to catch fish, and when you have the fish you can forget about the trap. You use words to get at the meaning, and when you have grasped the meaning you can forget about the words. To praise contemplation of the Buddha is to say that one must practice the very essence of contemplation of the Buddha. If the mind is not true, one's utterances will be empty and one's contemplation will be wasted effort. »
>
> « 又問：
>
> 經所說言至心念佛必得解脫？答曰：夫念佛者、當須正念為正。不了義即為邪。正念必得往生淨國、邪念云何達彼。佛者覺也。所為覺察心源勿令起惡。念者憶也。謂堅持戒行不忘精懃了如來義。名為正念。故知念在於心不在於言。因筌求魚、得魚妄筌。因言求言、得意忘言。既稱念佛云名須行念佛之體。若心無實、口誦空言、徒念虛功[170]. »

Comme pour ses prédécesseurs, Shenxiu encourage à contempler correctement le Bouddha car cet exercice permet de faire émerger la véritable nature de l'esprit qui est l'éveil

[170] *Ibid*., p. 305.

ou la nature de Bouddha. Toutefois, on voit que le but de la pratique n'est pas uniquement de faire naître l'éveil en cette vie étant donné qu'il est question de renaissance dans la Terre pure grâce à une contemplation correcte du Bouddha.

A la fin le mot anglais « utterances » qui peut signifier récitation, énoncé, répétition est souvent employé pour faire référence à la récitation du nom du Bouddha Amitâbha.

Ainsi, on peut dire que Shenxiu acceptait la pratique du *nianfo* comme méthode spirituelle au sein du Chan.

Une autre oeuvre de Shenxiu traite de cet exercice de méditation, il s'agit du *Dacheng wusheng fangbian men* 大乘無生方便門 :

> « This unusual document begins with a record of a public precept ceremony followed by a lecture on the dharma. At one point in the ceremony the assembly, following the lead of the preceptor, engages in a period of *nien-fo* recitation (*i-shih nien-fo* 一時念佛)[171]. »

Bien entendu avec les citations données ici il est impossible de savoir quelles étaient les différences entre la pratique de la récitation du nom chez Shandao et chez les patriarches du Chan. Toutefois, avec les éléments donnés ici, on peut affirmer sans aucun doute que cette pratique faisait partie intégrante du Chan même chez les premiers patriarches et qu'il ne s'agissait pas d'une méthode annexe.

De plus, on voit que la croyance dans la Terre pure du Bouddha était aussi partagée dans le Chan ce qui va en contradiction avec l'idéologie actuelle présentée par de nombreux auteurs Occidentaux qui montrent cette tradition comme dénuée de toute croyance.

Ainsi, l'idée importante qui se dégage de cette partie est que la pratique du culte d'Amitâbha a toujours été présente dans le Chan, ce syncrétisme n'est donc en aucun cas postérieur aux Tang.

*e) Huineng* 惠能

Il naît en 638 dans le sud de la Chine. Orphelin, il devint moine au monastère du mont de la prune jaune (黃梅山). Un jour, alors que Shenxiu assistant du patriarche avait composé un poéme, Huineng lui répond. Le patriarche Hongren compris que Huineng était son successeur. Il lui transmit donc son enseignement et la robe du patriarche. Huineng dû fuir le monastère à cause des jalousies, il fonda son propre monastère : le Baolinsi (寶林寺).

[171] *Ibid.*

Il sera le fondateur du Chan subitsiste ou « Chan du sud » qui refuse le gradualisme pour atteindre la libération. Huineng est à l'origine du célèbre *Sûtra de l'Estrade* (壇经).

Voici un extrait de ce *sûtra* qui concerne le culte d'Amitâbha :

> « The Magistrate asked further, "Your disciple has often seen the Sangha and laity reciting 'Amitabha Buddha,'vowing to be reborn in the West. Will the High Master please tell me if they will obtain rebirth there, and so dispel my doubts? "
>
> The Master said, "Magistrate, listen well. Hui Neng will explain it for you. When the World Honored One was in Shravasti City, he spoke of being led to rebirth in the West. The Sutra text clearly states, 'It is not far from here.' If we discuss its appearance, it is 108,000 miles away, but in immediate terms, it is just beyond the ten evils and the eight deviations within us. It is explained as far distant for those of inferior roots and as nearby for those of superior wisdom."
>
> "There are two kinds of people, not two kinds of Dharma. Enlightenment and confusion differ, and seeing can be quick or slow. The deluded person recites the Buddha's name, seeking rebirth there, while the enlightened person purifies his own mind. Therefore the Buddha said, 'As the mind is purified, the Buddhaland is purified'"[172].»

D'après l'enseignement de Huineng, il y aurait donc deux catégories différentes de personnes : ceux qui ont de grandes capacités et qui comprennent que la Terre pure n'est rien d'autre que son propre esprit, et que selon le Bouddha, une fois que l'esprit est pur alors la Terre de Bouddha l'est elle aussi. L'argument utilisé est aussi que d'après les *sûtra*, la Terre pure est près d'ici ce qui renforcerait l'idée qu'il ne s'agit que d'une métaphore de l'esprit une fois débarrassé des impuretés. Les pratiquants s'efforcent donc de devenir des sages et de pratiquer le bien autant que possible.

Vient ensuite une deuxième catégorie qui décrit l'attitude de l'esprit du pratiquant de l'école de la Terre pure : il récite le nom pour renaître dans cet endroit et est vu comme étant plein d'illusions. Huineng marque donc ici un changement vis à vis de la tradition de la Terre pure par rapport à ses prédécesseurs, on peut émettre l'hypothèse que voyant le mouvement de la Terre pure se concrétiser le courant du Chan a voulu marquer son indépendance vis à vis de l'école Jingtu.

Rien n'est certain, en revanche ce qui est sûr c'est que les premiers patriarches avaient totalement intégré cette méthode et qu'après les Tang le syncrétisme Chan/Terre Pure sera à nouveau présent.

[172] Master Hsuan Hua, *The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra* (1971), p. 181.

*f) Le courant Cimin* 慈愍

Cimin n'était pas un moine du Chan, il est considéré par certains auteurs japonais comme un maître de la Terre pure. Toutefois, en raison de sa doctrine syncrétique il peut être catégorisé autant dans le Chan que dans l'école Jingtu. Son courant est donc particulier car il peut faire partie des deux traditions.

Il naquit en 680, en 702 il partit en Inde pour retourner aux sources de la tradition bouddhiste. Une fois là-bas il entendit parler du Bouddha Amitâbha et de sa Terre pure. C'est ainsi qu'il décida de se dédier à cet enseignement. Il revint en Chine en 716 et contribua à la propagation du *nianfo*, il traduisit aussi de nombreux textes. Il considérait que les pratiquants du Chan étaient paresseux et sans moralité.

Son enseignement était basé sur les trois points suivants :

> « (a) harmonious practice of meditation and scholarship, (b) sympathetic practice of nien-fo and meditation, (c) practice of nien-fo accompanied by morality[173]. »

Il reprochait aux maîtres Chan leurs conceptions parfois nihilistes, à savoir que le monde n'existait pas vraiment et que le bien et le mal n'étaient que des illusions :

> « Tz'u-min strove to overcome the prejudices of the Ch'an School, whose followers he claimed were lazy, not practicing the moral precepts, and teaching people that the world was unreal, that there was no evil to be avoided and no good or pious deeds to be performed[174]. »

A sa mort en 748, il restera dans les mémoires comme le premier moine a réellement harmoniser les pratiques de méditation assise et de récitation du nom d'Amitâbha.

Son nom Cimin lui a été donné par l'empereur Xuanzong, il signifie « compatissant et bienveillant ». Ce moine a donc joué un grand rôle en Chine et c'est pour cette raison qu'après la lignée de Huineng les moines du Chan reviendront à des pratiques plus syncrétiques, encourageant à la fois les méthodes habituelles du Chan à savoir la méditation assise et celles de la Terre pure à savoir la récitation du nom. Certains adeptes de ce courant auront une grande influence dans le bouddhisme chinois, nous allons parler maintenant de la doctrine du moine Fachao. Il était disciple de Chengyüan (712-804) qui était l'élève de Cimin.

D'abord pratiquant de la tradition du Tiantai, il aurait eu une visualisation du Bouddha Amitâbha lors de laquelle celui-ci lui aurait enseigné les pratiques de la Terre pure. Il sera

[173] Ch'en Kenneth K. S., *Buddhism in China : A historical Survey* (1972), p. 348.
[174] *Ibid.*

connu pour sa grande foi dans l'invocation du nom. On lui donnera le titre d'instructeur national sous le règne de l'empereur Taizong ce qui montre sa grande renommée auprès de la cour. Sa foi dans le bouddhisme de la Terre pure était reconnue par ses contemporains, il sera d'ailleurs comparé aux plus grands maîtres de ce courant religieux :

> « So great was his achievement in spreading the Pure Land practices even against this competition that Fa-chao was sometimes called by his contemporaries the Later Shantao[175]. »

Fachao sera très représentatif du courant Cimin dans sa volonté d'harmoniser les pratiques méditatives et celles de la Terre pure :

> « However, since he first studied T'ien-t'ai teachings before turning to the Pure Land, he was also interested in the movement to harmonize the tenets and practices of the different schools[176]. »

Il faut rappeler que le Tiantai était un courant aussi très syncrétique ce qui facilitait la diversité au niveau des pratiques spirituelles. Après avoir étudié les pratiques de la Terre pure au sein du Chan et le courant Cimin qui représente la tradition syncrétique principale alliant les exercices de méditation Chan et du *nianfo,* nous allons maintenant nous pencher sur la vision du moine Tiantai Zhiyi qui est le plus grand maître de ce courant aujourd'hui disparu.

Nous allons étudier en détail son enseignement car il s'agit d'un des plus grands maîtres chinois de l'époque Sui qui a durablement marqué le bouddhisme chinois. Nous ne traiterons pas des autres maîtres du Tiantai car ils sont beaucoup moins célèbres et Zhiyi est à l'origine d'un texte qui a uniquement pour thème le bouddhisme de la Terre pure. Il s'agit du fameux « *Dix doutes concernant la Terre pure* ».

### IV.2. Le bouddhisme Tiantai (天台) et le culte d'Amitâbha

Nous allons dans un premier temps donner quelques rappels historiques concernant cette tradition qui a durablement marqué le bouddhisme chinois. Ainsi nous présenterons dans un premier temps une biographie du fondateur de ce courant : le moine Zhiyi puis nous aborderons l'enseignement général de la tradition Tiantai et nous terminerons par l'étude de l'oeuvre de Zhiyi sur la Terre pure.

[175] *Ibid*., p. 349.
[176] *Ibid.*

*a) Zhiyi* (智顗)

Né dans l'actuel au Hubei, son père était un conseiller auprès de l'empereur des Liang (梁朝 502-557) et sa mère d'une famille renommée. A la fin de cette dynastie ses parents auraient été tués, il serait devenu moine à cette période. Il serait donc parti à changsha (长沙) pour étudier le bouddhisme avec le maître Huikuang.

Ensuite, il serait parti dans le Henan pour devenir le disciple du maître Huisi (慧思 515-577). Celui-ci est considéré comme le deuxième patriarche du Tiantai, quant au premier patriarche de l'école (Huiwen 慧文) nous avons peu d'éléments sur sa vie qui passe pour être semi-légendaire.

Ils se seraient séparés en 567, Huisi retournant à Nanyue et Zhiyi à Jinling, la capitale des Chen du Sud. On ne sait pas exactement pour quelles raisons ils ont dû partir dans des directions différentes mais il est possible que ce soit pour gagner le soutien de la cour car le nouveau mouvement lancé par Zhiyi ne pouvait pas se développer sans le soutien impérial.

Il donnera ses enseignements à Jinling et sera bien vu par la cour.

En 575, il s'installe sur les monts Tiantai pour méditer et étudier les *sûtra*. En 584 il rencontre son disciple et futur successeur à la tête de l'école : Guanding.

Ce mont est situé dans l'actuel Zhejiang, à 220 kilomètres au sud-est de Hangzhou. La Cime de la fleur (Huading) est son plus haut sommet, il atteindrait les 1100 mètres d'altitude. C'est à cet endroit précis que ce serait retiré Zhiyi.

C'est durant cette période qu'il produisit ses écrits majeurs, c'est pour cette raison que cette école est appelée Tiantai. Il y a aussi une signification typiquement chinoise à ce nom car le mont Tiantai a toujours été propice au mysticisme et la spiritualité en Chine. Ainsi, selon certains auteurs taoïstes, l'immortel Wangzi Qiao (王子喬) en serait devenu la divinité tutélaire.

En 585, le dernier empereur des Chen (陈朝) aurait persuadé Zhiyi de revenir à Jinling accompagné de son disciple Guanding pour enseigner le *dharma*. En 588, Jinling est attaquée par la dynastie Sui fondée par Wendi (隋文帝 541-604). Le futur empereur Yangdi (隋煬帝) des Sui l'invitera dans sa ville en 591 et se déclarera être son disciple. Six ans plus tard il est invité par Yang guang, le deuxième fils de Wendi mais il meurt en route à Shicheng.

En 605, Yang guang devient empereur des Sui, il fera construire sur le mont Tiantai un monastère nommé Guoqing qui reste encore aujourd'hui un haut lieu culturel du bouddhisme chinois.

S'agissant de son enseignement :

1. Zhiyi divise les *sûtra* en cinq périodes, selon lui c'est le *Sûtra du Lotus de la loi Merveilleuse* qui représente l'enseignement ultime du Bouddha Sâkyamuni. Les autres *sûtra* du Mahâyâna sont des enseignements intermédiaires et quant aux *sûtra* du Petit Véhicule ils sont réservés aux auditeurs et aux Bouddhas pour soi.

2. Il n'y a qu'une seule réalité qui est elle-même divisée en dix « mondes[177] » : Les états infernaux ; Les esprits affamés ; Le monde animal ; Les démons ; Les êtres humains ; Les dieux ; Les auditeurs ; Les « bouddhas pour soi » ; Les Bodhisattvas ; Les Bouddhas.

3. Tous ces mondes sont contenus les uns dans les autres. Pour illustrer cette idée on peut donner un exemple simple : un être humain peut faire l'expérience de l'éveil en cette vie ou totalement ou partiellement il sera donc dans l'état de Bouddha. S'il fait preuve de haine envers autrui il fait l'expérience des « états infernaux ».

Zhiyi explique ainsi son propos :

> « As Zhi-yi says, "All of reality is included in hell and does not transcend this destiny… The same is true for all destinies up to and including the Buddha realm." (The Esoteric Meaning, 182)[178] »

4. L'enseignement « *une pensée contient les 3000 mondes* » : cette idée signifie que l'esprit a la capacité de connaître tous les phénomènes et leur nature véritable et donc de parvenir à l'éveil complet. Toutefois il ne s'agit en rien d'un principe idéaliste car pour Zhiyi les phénomènes ont leur propre nature, l'esprit n'a aucune action sur eux.

5. La vacuité de tous les phénomènes. Sur ce point Zhiyi ne diffère pas des premiers maîtres indiens ou des autres courants du bouddhisme Mahâyâna, en voici une illustration par son disciple Guanding :

> « Zhi-yi's idea of the Threefold Truth is derived from Nagarjuna's statement: "Whatever dharma arises through causes and conditions, that I declare to be identical to emptiness. It is also a provisional designation. This, furthermore, is the meaning of the Middle Way." (Guan-ding's Introduction to The Great Calming and Contemplation, 107)[179] »

Concernant maintenant la pratique religieuse, le bouddhisme Tiantai était une tradition reposant sur le syncrétisme. Toutes les pratiques bouddhistes étaient mêlées ainsi les adeptes

[177] http://faculty.fullerton.edu/jeelooliu/Tian-tai%20vs.%20Hua-yan.htm (20/02/2011).
[178] *Ibid.*
[179] *Ibid.*

s'adonnaient à des exercices méditatifs, à la récitation des *sûtra*, de *mantra*, *dhâranî* et aussi à la méditation sur le Bouddha Amitâbha.

Nous allons maintenant étudier en détail l'œuvre de Zhiyi qui s'intitule « *Dix doutes concernant la Terre pure* ».

*b) Dix doutes concernant la Terre pure :*

Il ne s'agit pas de la seule œuvre de Zhiyi concernant le bouddhisme de la Terre pure ce qui montre que cet enseignement tenait une grande place dans la tradition du Tiantai. Toutefois, cet écrit est le plus important traitant du sujet qui a été produit par le troisième patriarche du Tiantai. Il se présente sous forme de questions/réponses, Zhiyi rapporte les questions fréquentes de ses disciples traitant de la compréhension de la voie de la Terre pure et celui-ci y répond en donnant sa propre vision de l'enseignement. Ce texte comporte en tout dix questions que nous allons étudier en détail.

*Première question* : Dans cette première question, une personne demande à Zhiyi si la renaissance dans la Terre pure n'est pas au fond égoïste puisque de cette manière on abandonne les autres êtres pour obtenir la paix du *nirvâna* :

> « Why should we abandon sentient beings to lead a selfish life of tranquility? Is this not a lack of compassion, a preoccupation with egoistic needs, contrary to the path of enlightenment[180]? »

Dans sa réponse, Zhiyi montre qu'il y a deux catégories de Bodhisattvas et donc que le reproche donné dans la question ne peut s'appliquer à tous :

1. Les Bodhisattvas qui ont atteint un haut degré de pratiques et qui ont accédé à la compréhension que toutes choses sont sans naissances. Ceux-ci n'ont pas besoin de renaître dans la terre pure car ils peuvent renaître dans les mondes de souffrances et aider les êtres sans être tentés par les passions.

2. Ceux qui n'ont pas atteint ce stade et qui ont juste développé l'esprit de compassion, ces Bodhisattvas doivent renaître dans la terre pure pour se perfectionner et ensuite revenir sauver les autres :

> « If they aspire to perfect that Tolerance and enter the evil life of the Triple Realm to save sentient beings, they should remain in constant proximity to the Buddhas[181]. »

[180] Master Thich Thiên Tâm, *Pure Land Buddhism, Dialogues with Ancient Masters* (1992), p. 9.
[181] *Ibid.*

*Deuxième question* : Le disciple demande ici si la recherche de la renaissance dans la Terre pure ne va pas à l'encontre de la vacuité de tous les phénomènes et de l'enseignement de certains *sûtra* comme le *Vimalakîrtinirdeśasûtra* selon lequel pour renaître dans la Terre pure il faut d'abord purifier son esprit et ce n'est que quand l'esprit est pur que la Terre de Bouddha est pure.

Zhiyi répond en deux points :

1. Le fait que les phénomènes soient vides par natures et sans naissances ne doit pas être confondu avec le nihilisme car en effet l'impermanence ne veut pas dire que les choses n'ont pas une existence relative. Zhiyi explique que ne pas vouloir renaître dans la Terre pure car tout est vide par nature est une conception nihiliste.

2. Ensuite, la signification de l'enseignement que toutes choses sont sans naissances n'est pas que le *karma* n'existe pas et que les êtres ne sont pas soumis au cycle des naissances et des morts. Il s'agit en fait que les phénomènes n'ont pas d'existence propre car ils sont créés à partir de causes et de conditions :

> « No-Birth means that all dharmas are false aggregates, born of causes and conditions, with no Self-Nature. Therefore, they have no real "birth nature" or "time of birth"[182]. »

Il précise ensuite :

> « Therefore, Non-Birth does not mean *not* seeking rebirth in the Pure land[183]. »

Avec ces deux premières réponses, Zhiyi balaye les arguments des maîtres du Chan pour qui la voie de la Terre pure ne serait pas conforme au *dharma* comme nous avons vu dans une citation de Huangpo dans la partie sur le Chan. Pour résumer les éléments clés donnés ici on peut dire que pour Zhiyi à moins d'être un grand Bodhisattva avec un haut degré de pratique, souhaiter renaître auprés d'Amitâbha est plus que nécessaire. On retrouve d'ailleurs ici l'idée de pratique facile adressée aux moins capables. Ensuite, cette foi n'est en aucun cas contraire à l'idée de vacuité des phénoménes et que toutes choses sont « sans naissances ».

*Trosième question* : Dans cette troisième partie, on demande à Zhiyi pour quelle raison il faut se concentrer spécialement sur le Bouddha Amitâbha et non sur les autres Terres pures étant donné que toutes les Terres pures des Bouddhas ont d'égales qualités.Il répond en

[182] *Ibid*., p. 12.
[183] *Ibid.*

expliquant que même si toutes les Terres pures sont censées avoir d'égales qualités, étant donné que la majorité des personnes ordinaires ont de faibles capacités il est difficile pour elles de se concentrer sur plusieurs Bouddhas.

Pour Zhiyi, la clé de la renaissance dans la Terre pure est justement de ne se focaliser que sur un point :

> « Because the Mind is exclusively devoted to one thing, the practitioner achieves rebirth in the Pure Land[184]. »

Ensuite, conformément à la doctrine générale du Mahâyâna, étant donné que tous les Bouddhas parfaitement accomplis ont les même qualités, se concentrer sur un Bouddha c'est se concentrer sur tous les Bouddhas :

> « Furthermore, seeking the virtues of one Buddha is the same as seeking the virtues of all Buddhas – as all Buddhas have one common Dharma Nature[185]. »

Il conclut en détaillant cette idée de la manière suivante :

> « In summary, based on these examples, the wise will understand that "one is all, all is one." When this truth is grasped, concentrating on one Buddha is precisely concentrating on all Buddhas[186]. »

On retrouve ici l'enseignement de Shandao dans l'idée que la majorité des gens n'ont pas les capacités requises pour mener à terme la voie des Bodhisattvas. Jusqu'ici Zhiyi se démarque uniquement de Shandao sur le fait que pour lui il est encore possible pour certaines personnes de devenir de grands Bodhisattvas puisqu'il les divise en deux catégories lors de sa première réponse. En revanche, pour Shandao, seule la voie de la Terre pure peut être menée à bien car en raison de la croyance en la décadence de la loi personne ne peut plus atteindre l'éveil par ses propres efforts.

*Quatrième question* : Dans cette question il est demandé à Zhiyi pour quelle raison les pratiquants doivent spécialement réciter le nom du Bouddha Amitâbha et souhaiter renaître dans sa Terre pure plutôt que vénérer n'importe quel autre Bouddha. Cette question semble identique à la précédente mais en fait il est plus particulièrement question de la renaissance :

> « Why concentrate specifically on Amitabha Buddha and seek rebirth in the Land of Ultimate Bliss[187]? »

[184] *Ibid*., p. 15.
[185] *Ibid.*
[186] *Ibid.*
[187] *Ibid*., p. 16.

Zhiyi donne les arguments suivants :

• Ceux qui suivent l'enseignement de Shakyamuni devraient émettre le voeu de renaître dans la Terre pure d'Amitâbha car ce monde pur est mentionné dans de nombreux *sûtra* dans lesquels les pratiquants sont encouragés à s'engager sur cette voie :

> « This is mentioned in such sutras as the Longer Amitabha Sutra, the Meditation Sutra, the Amitabha Sutra, the Lotus Sutra, the Avatamsaka Sutra... In numerous sutras, the Buddha constantly urged us to seek rebirth in the Western Land[188]. »

• Le Bouddha Amitâbha a de grandes qualités dues à ses 48 vœux :

> « Moreover, Amitabha Buddha possesses the power of His forty-eight compassionate vows to rescue sentient beings[189]. »

• Comme chez les maîtres de la tradition de la Terre pure, Zhiyi met l'accent sur la pratique de la récitation du nom du Bouddha en prenant pour base les *sûtra* :

> « the Buddhas of the ten directions, numerous as the grains of sand in the River Ganges, all « extended their tongues to cover the entire universe », bearing witness to the truth that any sentient being who recites Amitabha Buddha's name shall be assured of rebirth in the Land of Ultimate Bliss, thanks to the great, compassionate vow-power of the Buddha[190]. »

On remarque que d'après cette citation il n'est mentionné aucun détail sur la pratique, sur le nombre de récitations à effectuer. Shandao exhortait ses disciples à pratiquer la commémoration du nom le plus possible, même s'il devait certainement en être de même pour Zhiyi, le texte est ici assez neutre.

Le Bouddha Amitâbha a de grandes affinités avec ce monde en raison de la doctrine de la fin de la loi. Il cite un passage du *Grand Sûtra de la Vie Infinie* pour étayer son idée, il est dit qu'après que les autres enseignements aient disparu, il ne restera que celui de la Terre pure. Il conclut ainsi :

> « This demonstrates that Amitabha Buddha has strong affinities with sentient beings in this defiled world. Although one or two sutras have, in a general way, urged rebirth in other pure lands, this cannot be

[188] *Ibid*., p. 17.
[189] *Ibid.*
[190] *Ibid.*

compared to the fact that numerous sutras and commentaries have earnestly pointed to the Land of Ultimate Bliss as the focus of rebirth[191]. »

*Cinquième question* : Ici, le probléme concerne les différences entre l'être humain et la Terre pure. Il est demandé comment des êtres ordinaires avec un mauvais *karma* peuvent renaître dans un endroit pur.

Le maître distingue deux conditions pour atteindre cette renaissance :

1. Le « pouvoir propre » : Pour Zhiyi, il est indispensable de respecter les préceptes, développer l'esprit de compassion, pratiquer la charité et bien entendu commémorer le nom du Bouddha pour atteindre la renaissance :

« Ordinary, impure persons who develop the Bodhi Mind, seek rebirth and constantly practice Buddha Recitation can subdue and destroy afflictions, achieve rebirth and, depending on their level of cultivation, obtain vision of the rudimentary aspects of the Buddha [the thirty-two marks of greatness, for example][192]. »

Zhiyi répond donc à la question en expliquant dans ce premier point que toutes les pratiques citées au-dessus peuvent mener à la renaissance dans la Terre pure car selon ses dires :

« The answer is that the virtues of Buddha Recitation are « unconditioned » good roots. Ordinary, impure persons who develop the Bodhi Mind, seek rebirth and constantly practice Buddha Recitation can subdue and destroy afflictions, achieve rebirth and, depending on their level of cultivation, obtain vision of the rudimentary aspects of the Buddha [the thirty-two marks of greatness, for example][193].»

2. Le « pouvoir autre » : Il s'agit de la croyance dans l'efficace des voeux du Bouddha Amitâbha et donc de sa capacité à sauver les êtres. Zhiyi évoque cette idée dans ce passage :

« With regard to « other-power, » if anyone believes in the power of Amitabha Buddha's compassionate vow to rescue sentient beings and then develops the Bodhi Mind, cultivates the Buddha Remembrance [Recitation] Samadhi, grows weary of his temporal, impure body in the Triple Realm, practices charity, upholds the precepts and performs other meritorious deeds — dedicating all the merits and virtues to rebirth in the Western Land — his aspirations and the Buddha's response will be in accord. Relying thus on the Buddha's power, he will immediately achieve rebirth[194]. »

[191] *Ibid*., p. 18.
[192] *Ibid*., p. 21.
[193] *Ibid.*
[194] *Ibid*., p. 19.

On voit donc que Zhiyi distingue deux facteurs essentiels qui permettent d'obtenir cette renaissance : le « pouvoir autre » qui peut se résumer à l'éveil de la foi dans les voeux du Bouddha et le « pouvoir propre » qui concerne la commémoration du nom, le respect des préceptes, faire preuve de compassion etc. Pour Zhiyi, l'un découle de l'autre : c'est parce que le pratiquant a foi dans les voeux du Bouddha qu'il pratique la récitation, respecte les préceptes et ainsi de suite. Le pouvoir autre et le pouvoir propre sont donc indisociables.

*Sixième question* : Dans cette partie, il est question de l'atteinte de la Boddhéité une fois que la personne a pu renaître dans la Terre pure. On demande comment quelqu'un qui a accumulé un mauvais *karma* durant de nombreuses vies peut s'en détourner et atteindre « le stade de non régression » une fois dans la Terre pure. Il s'agit d'un état dans lequel on ne peut plus perdre les bienfaits acquis dans la voie bouddhiste. Zhiyi donne 4 éléments qui permettent de comprendre pourquoi celui qui est né dans la Terre pure ne peut « régresser », (les deux premiers concernant les pouvoirs du Bouddha nous allons les regrouper) :

1. Il est protégé par le Bouddha et sa sagesse ce qui lui permet de progresser sans cesse sur la voie.

2. L'environnement de la Terre pure est propice à la pratique du *dharma*.

3. Ceux qui renaissent dans la Terre pure atteignent le plus haut degré dans la voie des Bodhisattvas.

4. Une fois né dans la Terre pure, l'immortalité est atteinte puisque comme il est écrit dans le *Grand Sûtra de la Vie Infinie* :

> « Si je deviens bouddha, les hommes et les dieux de mon pays seront incapables de voir une limite à leur existence, sauf ceux dont la vie sera longue ou brève en vertu de leur voeu originel ; s'il n'en est pas ainsi, je ne veux pas la Parfaite Illumination[195]. »

*Septième question* : Le thème abordé ici est celui du Bodhisattva Maitreya. Il est connu en Chine comme le Bouddha du futur, celui qui réside dans le paradis de Tusita et qui viendra s'incarner sur terre pour relancer l'enseignement du bouddhisme une fois que celui-ci aura complétement disparu. Il est demandé ici pour quelle raison les disciples doivent se concentrer sur le Bouddha Amitâbha alors qu'il serait aussi bien de renaître dans le paradis de Tusita et revenir sur terre avec Maitreya. Les deux mondes présentant des différences, cette remarque n'est donc pas exacte.

[195] Eracle Jean, *Trois Soûtras et un traité de la terre pure* (2008), p. 68.

En effet d'après Zhiyi, il y a deux points sur lesquels les deux terres diffèrent qui sont essentiels :

1. Le paradis de Tusita est difficile d'accès car il faut avoir atteint un certain stade dans la pratique, s'adonner à des exercices de méditations très complexes etc. Zhiyi cite un *sûtra* qui illustre bien cette idée :

> « As stated in the sutras :
> « The practitioner must cultivate the various samadhi and enter deeply into right concentration to obtain rebirth in the Inner Court of the Tusita Heaven[196]. »

Comparé donc à la Terre pure du Bouddha Amitâbha dont les vœux assurent la renaissance à quiconque a foi en lui et récite son nom, le paradis de Tusita paraît bien inaccessible au plus grand nombre. C'est ce qui fait dire à Zhiyi :

> « From what we can deduce that the Bodhisattva Maitreya lacks the expedient of "welcoming and escorting"[197]. »

Il ajoute ensuite pour comparer avec la *sukhâvatî* d'Amitâbha :

> « The practitioner need only recite the name of Amitabha Buddha and, thanks to the congruence of sentiment and response, he will immediately achieve rebirth[198]. »

2. Ensuite, le paradis de Tusita est toujours dans le monde des désirs, les pratiquants qui y renaissent peuvent donc régresser et ainsi retomber dans les mauvaises destinées.

De plus, dans ce monde l'environnement n'est pas totalement favorable à la pratique de la voie puisque cette terre se situe dans le monde des désirs, il est donc beaucoup plus difficile d'y atteindre l'éveil.

Pour finir, voir le Bodhisattva Maitreya ne signifie pas atteindre l'éveil et ne pas régresser. Zhiyi cite l'exemple du Bouddha Sâkyamuni : bien que des gens aient pu voir le Bouddha ils n'atteignirent pas l'éveil pour autant :

> « Moreover, seeing the Bodhisattva Maitreya and achieving the fruits of Arhatship is not necessarily a sure thing! During the lifetime of Buddha Sakyamunia, there were many who saw the Buddha but did not achieve sagehood[199]. »

[196] Master Thich Thiên Tâm, *Pure Land Buddhism, Dialogues with Ancient Masters* (1992), p. 24.
[197] *Ibid.*
[198] *Ibid.*

Tout ceci ne peut être possible dans la Terre pure d'Amitâbha car elle est en dehors des mondes de désirs et celui qui y renaît est assuré de ne plus retomber dans les mauvaises destinées. Zhiyi ajoute que même si parmi les Bodhisattvas qui renaissent à Tusita beaucoup atteignent leur but il n'en est pas de même pour les simples pratiquants.

*Huitième question* : Cette huitième question concerne les vœux du Bouddha Amitâbha. Le pratiquant demande à Zhiyi comment avec seulement dix récitations est-il possible pour quelqu'un qui a commis de lourdes fautes de renaître dans la Terre pure et donc de sortir du cycle des naissances et des morts. Rappelons que quand on parle de graves transgressions il ne s'agit pas simplement d'enfreindre les cinq préceptes car dans le cas du *Sûtra des Contemplations*, la personne qui rencontre l'ami de bien et qui renaît dans la Terre pure a dit on commit les « Cinq Rébellions, les Dix Fautes et tout ce qui n'est pas bien[200] ». Les cinq rébellions mentionnées dans le *sûtra* sont les suivantes : tuer son père, tuer sa mère, tuer un Saint (*arhat*), blesser un Bouddha et diviser la communauté des pratiquants.

Dans sa réponse, Zhiyi explique dans un premier temps que si les personnes en question ont pu rencontrer un ami de bien qui leur a enseigné de réciter le nom d'Amitâbha alors c'est qu'elles ont accomplis des actes karmiques positifs dans des vies passées pour obtenir un tel bénéfice. Ensuite il donne trois éléments pour démontrer que « dix récitations » peuvent purifier le *karma* :

• *L'esprit* : La récitation du nom d'Amitâbha est la manifestation de pensées pures qui effacent le mauvais *karma* :

> « The transgressions committed by sentient beings spring from deluded, perverse thought. Recitation of the Buddha's name, on the other hand, arises from right thought, that is, hearing of Amitabha Buddha's name and true virtues[201]. »

• *Les conditions* : Ce passage renvoie à la même idée que précédemment, les pensées adressées au Bouddha sont des vertus qui sont plus fortes que les fautes commises :

> « Transgressions grow out of dark, inverted thoughts, combined with illusory circumstances and environments. Buddha Recitation, on the contrary, arises from hearing of Amitabha Buddha's name and

[199] *Ibid*., p. 25.
[200] Eracle Jean, *Trois Soûtras et un Taité de la Terre pure* (2008), p. 175.
[201] Master Thich Thiên Tâm, *Pure Land Buddhism, Dialogues with Ancient Masters* (1992), p. 27.

pure virtues, combined with the aspiration for enlightenment. One is false and the other is true. There is no possible comparison between them[202] ! »

• *La certitude d'être sauvé* : Comme nous l'avons vu plus haut, pour Zhiyi les deux éléments nécessaires à la renaissance dans la *Sukhâvatî* sont le pouvoir propre et le pouvoir autre. La récitation du nom au moment de la mort est suffisante si elle est accompagnée de la foi sereine :

« The sutras teach :

« A single utterly sincere recitation of Amitabha Buddha's name obliterates the grave wrongdoings of eight million eons of Birth and Death. » This is possible because the practitioner recites the Buddha's name with a Mind of utmost sincerity and therefore can annihilate evil karma[203]. »

D'après ces trois points, le plus important à retenir c'est que la récitation du nom peut effacer le mauvais *karma*. Ensuite, le moment de la mort garde une certaine importance et pour Zhiyi il est important de pratiquer cette récitation à ce moment-là.

*Neuvième question* : Dans cette partie, le problème concerne la distance de la Terre pure du Bouddha avec notre monde. On demande comment des personnes ordinaires sont-elles capables de l'atteindre. Zhiyi explique que la Terre pure peut être atteinte simplement grâce à une seule pensée :

« In the space of one thought, rebirth in the Pure Land is achieved. There is no need to worry about distance[204]. »

*Dixième question* : Dans cette dernière partie, il est demandé au patriarche quelles sont les pratiques si l'on veut être sûr de renaître dans la Terre pure. Zhiyi répond en présentant deux points : se détourner des désirs et la joie procurée par les vœux. Lors d'un premier point, il mentionne la pratique qui consiste à se détourner des désirs et se tourner vers le monde spirituel :

« Therefore, whether walking, standing, sitting or reclining, whether asleep or awake, cultivators should always visualize this body as nothing but a source of suffering, without any pleasure, and develop a deep sense of disgust … [thus gradually becoming free from lustful thoughts][205]. »

[202] *Ibid*., p. 28.
[203] *Ibid*., p. 29.
[204] *Ibid*., p. 30.

Cette pratique rappelle beaucoup celle de la contemplation du corps chez les moines du courant Teravada. Ces méthodes de méditation sont expliquées en détail dans le *Mohe zhiguan* (摩诃止观) qui est l'œuvre majeure de Zhiyi[206].

Le deuxième point concerne la joie procurée par les vœux : il s'agit essentiellement de se rappeler le but de la renaissance dans la Terre pure. Celui-ci est non seulement d'échapper à la souffrance et au *karma* mais aussi de venir en aide aux autres :

> « The practitioner should clearly realize the goal of rebirth – which is to seek escape from suffering for himself and all sentient beings[207]. »

Cette idée est le point central du bouddhisme de la Terre pure : échapper au *karma* et venir en aide aux autres. Pour terminer cette partie, Zhiyi conseille de contempler Amitâbha et sa Terre pure :

> « The cultivator should next contemplate the wholesome characteristics of the Pure Land and the auspicious features of Amitabha Buddha[208]. »

En conclusion, Zhiyi est incontestablement un grand maître du bouddhisme chinois qui a beaucoup contribué à une meilleure compréhension de la voie de la Terre pure. On peut résumer son enseignement de la manière suivante :

1. Les pratiques de la Terre pure s'adressent à tous sauf peut-être aux grand Bodhisattvas qui sont capables de renaître dans les mondes de souffrance sans en être affectés.

2. L'enseignement des *Sûtra de la Terre pure* est en accord avec celui de Sâkyamuni. Même si cette affirmation paraît évidente il s'agit d'un point que Zhiyi s'est efforcé à de nombreuses reprises de souligner au cours de son œuvre notamment lorsqu'il explique la véritable signification du concept de vacuité des phénomènes. Le patriarche précise ainsi que la doctrine de la vacuité n'a rien à voir avec le nihilisme et donc qu'elle ne peut être un empêchement au souhait de renaître dans la Terre pure.

3. La Terre pure d'Amitâbha est la plus accessible et l'endroit le plus sûr pour atteindre l'éveil, il la compare d'ailleurs avec celle de Maitreya.

---

[205] *Ibid*., p. 32.
[206] http://www.tientai.net/lit/mksk/MKSKintro.htm (20/02/2011).
[207] *Ibid*., p. 33.
[208] *Ibid*., p. 35.

4. Tout le monde peut y renaître par son pouvoir propre (foi et récitation du nom principalement) et le pouvoir des vœux du Bouddha. Comme dans toutes les traditions bouddhistes, l'instant de la mort est très important et la simple récitation du nom à ce moment-là permet d'y renaître directement quels que soient les actes passés.

5. Le but de la renaissance est d'échapper au cycle des naissances et des morts et de venir en aide à autrui en devenant un Bodhisattva qui a atteint les plus hauts degrés de l'éveil.

6. Pour ce qui est des divergences avec des grands maîtres de la Terre pure comme Shandao, Zhiyi étant un maître Tiantai il ne préconisait pas la pratique de la récitation du nom en tant que méthode centrale si on considère son enseignement général puisque le Tiantai est un courant syncrétique. De plus, on remarque que pour lui la voie des Bodhisattvas est très importante alors que chez Shandao on trouve peu de références sur ce sujet mis à part que l'on ne peut la mener à bien en raison de la décadence de la loi. Ainsi, chez Zhiyi la foi et la pratique de la Terre pure sont des éléments importants mais non exclusifs alors que chez Shandao il s'agit de pratiques cultuelles centrales.

### IV.3. L'école Zhenyan (真言宗)

Pour établir cette partie sur les enseignements généraux du Zhenyan nous nous sommes basés principalement sur les ouvrages suivants : Beguin Gilles, *Mandala : diagrammes ésotériques du Népal et du Tibet au musée Guimet* (1995) et Weinstein Stanley, *Buddhism under the T'ang* (1987).

Le nom de cette école signifie « Ecole de la vraie parole », elle se base essentiellement sur la pratique des *mantra* pour l'obtention de l'éveil. Il s'agit des formules sacrées répétées par les disciples pour progresser sur le chemin de l'éveil. Cette tradition est une forme chinoise de bouddhisme ésotérique qui s'est répandue en Chine du 7$^{e}$ au 12$^{e}$ siècle. Plus généralement, le bouddhisme tantrique ou Vajrayâna (véhicule de la foudre) est un prolongement du Grand Véhicule, il vient des contacts entre l'hindouisme et le bouddhisme. Le Zhenyan peut être considéré comme une adaptation du tantrisme tibétain à la culture chinoise, le but de cette voie est d'atteindre l'éveil en cette vie sans renaître. C'est pourquoi cette tradition a toujours mêlé différentes pratiques comme la méditation, les *mantra*, et autres rituels visant à atteindre un haut degré spirituel. Ainsi, la majorité des pratiquants privilégie les *mantra* et pèlerinages alors que les érudits s'adonnent à des rituels complexes en vue de progresser sur le chemin de l'éveil. On connaît principalement trois missionnaires qui ont porté le bouddhisme ésotérique en Chine : çubhakarasimha (connu en Chine sous le nom de

Shan Wuwei 善無畏 635-735), qui a traduit le *Mahavairocana sûtra* à la demande de l'empereur Xuanzong (712-756) puis Vajrabodhi (670-741) et Amoghavajra (705-774). Shan Wuwei aurait été bien accueilli par l'empereur Xuanzong :

> « According to an early source, he was well received by Hsüan-tsung, who made him compete with a Chinese thaumaturge in a test of magical skills[209]. »

Il en est de même pour Vajrabodhi qui reçut un titre de sa part :

> « The following year he proceeded to Lo-yang for an audience with Hsüan-tsung, who subsequently designated him National Teacher (Kuo-shih)[210]. »

Quant à Amoghavajra qui est connu en Chine sous le nom de Bukong (不空), il était l'assistant de Vajrabodhi. Il est surtout renommé pour ses traductions :

> « […] Pu-k'ung distinguished himself as a proselytiser, thaumaturge, and translator[211]. »

Ils sont tous les trois considérés comme les fondateurs de l'école Zhenyan. Cette école vénérait Vairocana comme divinité suprême, ce qui marque une différence nette avec le Chan et la Terre pure. Toutefois, le syncrétisme étant aussi largement de rigueur dans le tantrisme, Amitâbha est loin d'être ignoré dans ce courant. Il est présent dans de nombreux *sûtra* ainsi que des *mandala* (terme sanskrit signifiant « cercle », il s'agit de la représentation d'une divinité.).La tradition du Zhenyan fut véritablement fondée par Huiguo (惠果 743-805), le disciple d'Amoghavajra. Il sera connu pour être le maître de Kûkai, le moine qui introduira le bouddhisme ésotérique au Japon.

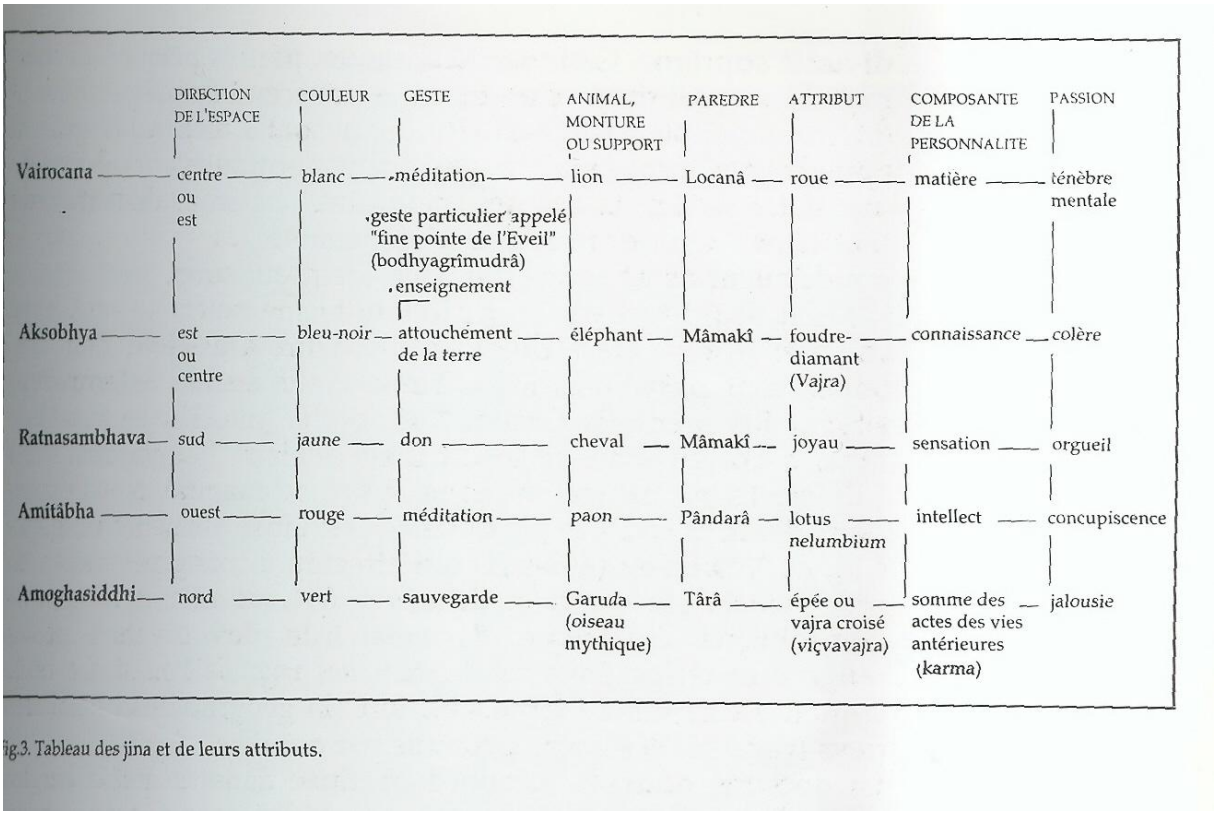
Nous allons étudier dans un premier temps les différents *mandala* transmis en Chine durant l'époque Tang dans lesquels est présent le Bouddha Amitâbha, puis nous continuerons par une explication des *sûtra* qui contiennent les éléments doctrinaux de la Terre pure. Nous présenterons donc le très célèbre *Sûtra Shurangama* qui bien qu'étant habituellement associé au Chan comporte d'importants *mantra* qui sont utilisés aujourd'hui dans le tantrisme. Nous étudierons aussi le *Vairocanâbhisambodhi Sûtra* qui tient une place centrale au sein de cette tradition, ainsi que le *Sûtra du Cœur* .

---

[209] Weinstein Stanley, *Buddhism under the T'ang* (1987), p. 55.
[210] *Ibid.*
[211] *Ibid*., p. 56.

*A) Les mandala :*

Ces réprésentations suivent un modèle défini qui est valable pour la majorité d'entre eux : dans le bouddhisme tantrique on compte cinq Bouddhas transcendants appelés « *jina* » (vainqueurs) qui sont les suivants[212] :



| | DIRECTION DE L'ESPACE | COULEUR | GESTE | ANIMAL, MONTURE OU SUPPORT | PAREDRE | ATTRIBUT | COMPOSANTE DE LA PERSONNALITE | PASSION |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Vairocana | centre ou est | blanc | méditation<br>geste particulier appelé "fine pointe de l'Eveil" (bodhyagrîmudrâ)<br>enseignement | lion | Locanâ | roue | matière | ténèbre mentale |
| Aksobhya | est ou centre | bleu-noir | attouchement de la terre | éléphant | Mâmakî | foudre-diamant (Vajra) | connaissance | colère |
| Ratnasambhava | sud | jaune | don | cheval | Mâmakî | joyau | sensation | orgueil |
| Amitâbha | ouest | rouge | méditation | paon | Pândarâ | lotus nelumbium | intellect | concupiscence |
| Amoghasiddhi | nord | vert | sauvegarde | Garuda (oiseau mythique) | Târâ | épée ou vajra croisé (viçvavajra) | somme des actes des vies antérieures (karma) | jalousie |

ig.3. Tableau des jina et de leurs attributs.

D'autres réprésentations les font figurer aux quatre coins avec Vairocana au centre (voir p.161). Ces cinq Bouddhas sont aussi au centre des deux grands *mandala* du Zhenyan qui ont été transmis par Huiguo à Kûkai :

1. *Le Garbhadhatu mandala* (Taizangjie mantuoluo 胎藏界曼荼羅. Son nom peut être traduit par « mandala du diamant ». Dans les exemplaires de ce *mandala* retrouvés à Dunhuang, les Bouddhas portent les noms suivants : Est, Baochuang rulai (Ratnaketu) ; Sud, Kaifuhuawang rulai (Samkusumitaraja) ; Ouest, Wuliangchou rulai (Amitayus) ; Nord,: Tianguleiyin rulai (Divyadundubhimeghanirghosa).

On remarque qu'ici le Bouddha Amitâbha n'est plus nommé « Lumière-Infinie » mais bien « Vie-Infinie » (Amitayus). En effet, dans le tantrisme il est davantage mis en avant comme le Bouddha de longévité puisque c'est Vairocana qui est à la place du vénéré principal dans la tradition. Par exemple, le *mudrâ* d'Amitâbha avec les deux mains qui portent un lotus

[212] Beguin Gilles, *Mandala : diagrammes ésotériques du Népal et du Tibet au musée Guimet* (1995), p. 17.

devant la poitrine s'appelle : « sceau de longevité[213] » (changshou yin). Ainsi, il est décrit de cette manière dans un des *mandala* :

> « "À la troisième porte, celle de l'Ouest, le Buddha Amitâbha, de couleur rouge…" Ce Buddha, portant la couronne des cinq Jina, est assis en position du lotus (*padmâsana*). Il tient à deux mains un siège de lotus devant sa poitrine[214]. »

2. *Le Vajradhatu mandala* (Jingangjie mantuoluo 金剛界曼荼羅). Dans ce *mandala*, le Bouddha Amitâbha est remplacé par un autre Bouddha qui se nomme Lokesvaraja (Shizizaiwang rulai). D'après les *Sûtra de la Terre pure*, Lokesvaraja était l'enseignant de Dharmakara avant qu'il ne devienne le Bouddha Amitâbha. Etant donné que Lokesvaraja n'est pas du tout connu dans le panthéon bouddhiste traditionnel, il est uniquement référencé comme le maître d'Amitâbha on peut penser qu'il s'agit d'une manière de rendre hommage au Bouddha Lumière-Infinie en instaurant une lignée symbolique de maître à disciple. D'après les deux *mandala* principaux étudiés ici, il semble qu'Amitâbha ait aussi une place importante dans le tantrisme chinois puisqu'il fait partie des cinq Bouddhas présents dans les *mandala*. Nous allons maintenant étudier les références à la Terre pure dans les *sûtra* du tantrisme, ainsi que ceux qui ne font pas parti du canon tantrique habituellement mais qui comportent de fortes influences ésotériques.

*b) Les sûtra :*

Le *Sûtra Shurangama* 楞严经. Il aurait été traduit en chinois en 705 de notre ère par le moine paramiti qui venait d'Inde centrale. Il a des influences ésotériques importantes, c'est pour cette raison que nous allons présenter quelques passages dans cette partie bien qu'il soit aussi étudié par les maîtres Chan ou d'autres traditions encore.

*Guanyin*. Dans ce *sûtra*, le Bodhisattva Guanyin est présent au chapitre 2 du volume 5. Un passage de ce chapitre lui est dedié, il s'agit d'un texte important concernant Guanyin car il évoque les moyens par lesquels le Bodhisattva est parvenu à l'éveil. Le Bodhisattva décrit précisément le processus de son accession à l'éveil et en même temps son affinité avec les êtres de ce monde ce qui a contribué à accroître la popularité de cette divinité. Il commence ainsi :

[213] Kuo Li-ying, « Mandala et rituel de confession à Dunhuang », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. 85, 1998, p. 242.
[214] *Ibid*., p. 233.

« World Honored One, I remember when, as many kalpas ago as there are sands in the Ganges, there was a Buddha in the world named Contemplating the World's Sounds. It was under that Buddha that i brought forth the Bodhi-resolve. That Buddha taught me to enter samadhi through a process of hearing and reflecting[215]. »

On remarque ici que le nom du Bouddha dont il est question est justement la traduction du nom du Bodhisattva Guanshiyin. Ici le *samâdhi* ne concerne pas la pensée mais la méditation contemplative. C'est pourquoi le maître Hsuan Hua écrit dans son commentaire de cet extrait :

« Here "reflection" does not refer to the thinking of the sixth mind-consciousness. Rather, it has the meaning of quiet consideration, the skill of Chan[216]. »

Guanyin décrit ensuite sa réalisation de la vacuité des phénoménes puis l'éveil. Ce passage fait penser au *Sûtra de la Grande Sagesse Suprême* dans lequel le Bodhisattva explique que tous les phénomènes sont vides par nature :

« Initially, i entered the flow through hearing and forgot objective states. Since the sense-objects and sense-organs were quiet, the two characteristics of movement and stillness crystallized and did not arise. After that, gradually advancing, the hearing and what was heard both disappeared. Once the hearing was ended, there was nothing to rely on, and awareness became empty. When the emptiness of awareness reached an ultimate perfection, emptiness and what was being emptied also ceased to be. Since production and extinction were gone, still extinction was revealed[217]. »

Dans ce passage les mots « entered the flow » signifient connaître sa vraie nature. Ce qui peut paraître étrange ici est que d'après le texte et les commentaires de grands maîtres comme Hsuan Hua, il faut même réaliser la vacuité de l'éveil pour le réaliser :

«As long as emptiness remains, you're still attached to emptiness. But now, for Guan Yin Bodhisattva there wasn't even any emptiness[218]. »

Guanyin explique ensuite qu'elle a transcendé à la fois le monde phénoménal et ce qui le transcende. Les benéfices de son éveil sont de deux natures :

[215] http://www.cttbusa.org/shurangama5/shurangama5_12.asp (10 mars 2011).
[216] *Ibid.*
[217] *Ibid.*
[218] *Ibid.*

• Le Bodhiattva a atteint un niveau de compassion aussi élevé que celui des Bouddhas :

> « … and i gained a strenght of compassion equal to that of all Buddhas, the Thus Comes Ones[219]. »

• Il est lié à tous les êtres et les considère comme égaux, ce qui est la conséquence de sa grande compassion :

> « Second, I was united below with all living beings in the six paths, and i gained a kind regard for all living beings equally[220]. »

Ce qui est important de noter ici, c'est que le Bodhisattva Guanyin acquiert une grande importance au travers du *Sûtra Shurangama*. En effet, il est élevé au rang de Bouddha puisque sa compassion est égale à celles des Bouddhas et il est en lien avec tous les êtres. Au travers de ce texte il ne fait aucun doute que ce texte teinté de Chan et de tantrisme comporte aussi des éléments importants du bouddhisme de la Terre pure étant donné qu'il accroit l'influence du bodhisattva le plus connu de la Triade de la Terre pure. Dans un passage du *Sûtra Shurangama*, le Bodhisattva Mahâsthâmaprâpta exhorte chacun à réciter le nom d'Amitâbha. Il explique qu'il aurait atteint l'éveil dans un passé lointain en récitant son nom :

> « I remember when, as many eons ago as there are sands in the Ganges, a Buddha called Limitless Light appeared in the world. In that same aeon there were twelve successive Thus Come Ones; the last was called Light Surpassing the Sun and Moon. That Buddha taught me the Buddha-recitation Samadhi[221]. »
>
> « On the causal ground I used mindfulness of the Buddha to enter into patience with the non-production of dharmas. Now in this world I gather in all those who are mindful of the Buddha and bring them back to the Pure Land[222]. »

A travers cet extrait on remarque que la pratique de la récitation du nom d'Amitâbha est ici aussi présente et que son importance est renforcée par le fait que Mahâsthâmaprâpta lui-même ait pu atteindre l'éveil grâce à cette méthode.

Le *Shurangama mantra* ou *Lengyan zhou* (佛顶大白伞盖陀罗尼经). C'est dans le chapitre 6 de ce *sûtra* que l'on trouve à la fois des pratiques mêlant le tantrisme et le boud-

[219] *Ibid.*
[220] *Ibid.*
[221] http://www.cttbusa.org/shurangama5/shurangama5_11.asp (10 mars 2011).
[222] *Ibid.*

dhisme de la Terre pure, notamment avec le célèbre *Mantra Shurangama*. Ce *mantra* est le plus long de tout le canon bouddhiste et il contient des références à de nombreuses divinités comme Avalokitésvara dont nous avons parlé précédemment. Nous ne citerons pas le *mantra* en raison de sa longueur, en revanche, les explications du *Sûtra Shurangama* sur les bienfaits du *mantra* donnent une idée de l'importance des pratiques de la Terre pure dans le bouddhisme tantrique chinois. Le *Sûtra Shurangama* comporte des références aux Terres pures mais aussi au fait que la pratique peut effacer le mauvais *karma* et donc permettre de renaître dans une Terre pure :

> « Ananda, if good men who uphold this mantra violated the pure precepts before they received the mantra, their multitude of offenses incurred by violating the precepts, whether major or minor, can simultaneously be eradicated after they begin to uphold the mantra[223]. »

Pour ce qui est des Terres pures, un autre passage du *sûtra* explique clairement que le pratiquant peut renaître dans l'endroit qu'il souhaite :

> « At the end of their lives, they will gain the rebirth they hope for in whichever of the countries of the ten directions they wish. They certainly will not be born in poorly endowed places, or as inferior people; even less will they be reborn in some odd form[224]. »

Le mot « pays » renvoie ici aux mondes purs des Bouddhas, ainsi il est possible pour le pratiquant qui récite le *mantra* de renaître auprès d'Amitâbha, Akshobhya, Maitreya etc. C'est pourquoi le maître Hsuan hua déclare dans son commentaire du passage cité :

> « If you want to be reborn in the East and come before Akshobhya Buddha, or in the West and meet Amitabha Buddha, or in the North, or in the South – it's up to you – you can be reborn in the country of whichever Buddha you would like to draw near to[225]. »

On voit donc qu'encore une fois, les pratiques spirituelles du Mahâyâna se rejoignent : qu'il s'agisse du Chan, du tantrisme ou du Tiantai toutes ces traditions sont formées autour de la croyance en la renaissance dans les Terres pures et spécialement celle d'Amitâbha. Avec les éléments montrés ici il n'y a donc aucun doute que la foi dans le Bouddha Amitâbha constitue le socle du bouddhisme Mahâyâna et particulièrement du Mahâyâna en Chine.

---

[223] Master Hsuan Hua, *The Shurangama Sutra - Volume Six a Simple Explanation* (2002), p. 162.
[224] *Ibid*., p. 170.
[225] *Ibid.*

Le *Sûtra du Cœur de la Grande Sagesse Suprême* (心经). Ce *sûtra* est récité et vénéré dans toutes les traditions bouddhistes chinoises, il comporte des éléments tantriques et le Bodhisattva Avalokitésvara est celui qui enseigne le *dharma* dans ce texte. Il a directement un rapport avec le passage du *Sûtra Shurangama* dans lequel le thème principal est la vacuité. Avalokitésvara enseigne à Shariputra qui dans la culture bouddhiste est un des disciples principaux du Bouddha :

> « Shariputra, form does not differ from emptiness; emptiness does not differ from form. Form itself is emptiness; emptiness itself is form. So, too, are feeling, cognition, formation, and consciousness[226]. »

On voit ici que la réalisation de la grande sagesse dépend de celle de la vacuité des phénomènes. A la fin de cet extrait on apprend que la grande sagesse est un *mantra* qui peut délivrer de la souffrance :

> « All Buddhas of the three periods of time attain Anuttarasamyaksambodhi thtrough reliance on prajna paramita. Therefore, know that prajna paramita is a great spiritual mantra, a great bright mantra, a supreme mantra, an unequalled mantra. It can remove all suffering; it is genuine and not false. That is why the mantra of prajna paramita was spoken. Recite it like this : Gate gate paragate parasamgate bodhi svaha[227]! »

La Grande Sagesse suprême a souvent été divinisée par la suite en raison de ce passage qui la place comme la réalisation obligatoire si l'on veut atteindre le *nirvâna*. De plus, cette grande sagesse est ici matérialisée dans un *mantra* dont la récitation permet d'écarter la souffrance. Ce qui est important ici, ce n'est pas tant l'enseignement en lui-même qui est très connu mais bien le fait que ce soit Avalokitésvara, une des deux divinités principales de la « Triade de la Terre pure » qui le donne car cela confirme bel et bien que l'enseignement du Jingtu a énormément de poids dans tout le bouddhisme chinois.

Le *Vairocanâbhisambodhi Sûtra* (大日经). Amitâbha faisant parti des cinq Bouddhas principaux du bouddhisme tantrique on trouve à plusieurs reprises des passages qui font référence à lui, comme ici où il est cité dans une pratique méditative dans laquelle le pratiquant doit visualiser certaines divinités :

[226] http://www.cttbusa.org/heartsutra/hs1.htm (11/03/2011).
[227] *Ibid.*

« To his east is the Tathāgata Ratna ketu, in the south is the Tathāgata Saṃkusumitarāja, in the north is the Tathāgata Dundubhisvara, in the west is the Tathāgata Amitāyus, in the southeast is the bodhisattva Samantabhadra, in the northeast is the bodhisattva Avalokiteśvara, in the southwest is the bodhisattva Manjuśrīkumārabhūta, and in the northwest is the bodhisattva Maitreya[228].»

Les *mandala* sont formés à partir des directions données dans les *sûtra*, si Amitâbha est placé à l'ouest c'est parce que les *Sûtra de la Terre pure* placent son monde à l'ouest, il en est de même pour tous les autres Bouddhas. Ce *sûtra* laisse aussi une grande place au Bodhisattva Avalokitésvara qui est associé à Amitâbha. Il est même parfois considéré comme un Bouddha :

« In the *Adamantine Pinnacle Sutra* it is taught that Avalokiteśvara, lotus-eyed, Is identical with all buddhas, a body of inexhaustible adornments[229]. »

De nombreuses pratiques de visualisations et des *mantra* sont adressés à cette divinité dans ce *sûtra*, il en est de même pour le Bodhisattva Mahâsthâmaprâpta :

« Next, near Bhṛkuṭī, draw the honored one Mahāsthāmaprāpta: His garments are the color of a *śaṅkha*, he has great compassion, holds a lotus flower in his hand[230]. »

Ce *sûtra* laisse donc une grande place au culte voué à la *Triade de la Terre pure*, la seule différence avec les *Sutra de la Terre pure* et le *Shurangama Sûtra* est qu'il n'est pas explicitement fait référence aux mondes purs mais uniquement aux divinités. Ensuite, c'est Avalokitésvara qui est mis en avant lors des pratiques tantriques ce qui explique sa grande popularité en Chine.

### IV.4. L'école Huayan (华严宗)

L'école Huayan nait au 6e siècle en Chine, il s'agit d'une école typiquement chinoise dans sa volonté d'écarter certaines conceptions indiennes. Elle considère le *Sûtra Avatamsaka* (华严经) comme le plus complet, tout comme le Tiantai avec le *Sûtra du Lotus*.

Les patriarches de l'école sont : Dushun (杜顺 557-640) ; Zhiyan (智儼 602-668) ; Fazang (法藏 643-712) ; Chengguan (澄觀 737-838); Zongmi (宗密 780-841).

C'est le moine Fazang qui serait le véritable fondateur de la tradition avec une contribution très importante en nombre d'écrits (plus d'une centaine de rouleaux). La renommée du

[228] Giebel Rolf W., *The Vairocanâbhisambodhi Sutra* ( 2005), p. 148.
[229] *Ibid*., p. 245.
[230] *Ibid*., p. 60.

moine n'est pas uniquement due à ses écrits mais aussi à ses liens avec le pouvoir et notamment l'impératrice Wu Zetian :

> « Sans doute par volonté de se démarquer de ses prédécesseurs favorables à l'école Faxiang, Wu Zhao patronna activement l'école Huayan (du nom du *Sûtra de la Guirlande*, *Huayan jing*) en protégeant personnellement son plus grand théoricien, Fazang (643-712)[231]. »

Ce courant ne survivra pas à la grande persécution anti bouddhiste de 845, toutefois il reste primordial si l'on veut comprendre le bouddhisme chinois. En effet, l'école Huayan a un enseignement qui est assez différent de celui des autres traditions et qui est resté vivant dans les autres courants après la grande persécution. Fazang était d'origine Sogdienne, il est né à Chang'an. Il travailla avec le moine Xuanzang mais finit par contester les idées indiennes de gradualisme, il se mit donc à traduire le *Sûtra de la Guirlande* pour l'impératrice Wu Zetian. Le Huayan a emprunté à de nombreuses traditions comme le Tiantai, le Chan, la Terre pure etc. mais il a ajouté à son enseignement certains concepts originaux qui sont propres au *Sûtra Avatamsaka* :

> « L'une des idées les plus spécifiques de ce sûtra est que l'univers n'est pas constitué d'éléments (*dharma*) discontinus, mais qu'il constitue un tout parfaitement intégré dont chaque partie est organiquement reliée aux autres. Dans la théorie centrale du Huayan sur la causalité par le principe universel (*dharma-dhâtu*), tous les dharma de l'univers apparurent simultanément[232]. »

On retrouve ici une référence au panthéisme avec cette idée que tous les phénomènes apparaissent en même temps et qu'ils sont liés par une force cosmique.

Dans le *Sûtra de la Guirlande* le monde phénoménal est vu comme illusoire, vide et sans aucun sens :

> « These Bodhisattvas believe that all Dharmas are empty. They believe that all Dharmas are without an appearance. They believe that all Dharmas are wishless. They believe that all Dharmas are without creation. They believe that all Dharmas are without distinctions. They believe that all Dharmas are without reliance[233]. »

La différence sur le sujet de la vacuité entre les autres traditions du bouddhisme et le Huayan est que cette dernière considère que les phénomènes sont illusoires. Les autres

[231] Cheng Anne, *Histoire de la pensée Chinoise* (1997), pp. 376-377.
[232] *Ibid*., p. 378.
[233] http://www.cttbusa.org/fas22/fas22.asp (10/03/2011).

courants ne voient les phénomènes comme vides que parce qu'ils sont dépourvus d'existences propres puisque tout est interdépendant et parce qu'ils sont impermanents. Ces courants religieux ne nient pas qu'il y ait une réalité conventionnelle bien qu'elle diffère de la réalité ultime.

Le Huayan quant à lui voit tout ce qui existe comme une grande illusion, une sorte de rêve sans fin. Dans la partie concernant le Tiantai, nous avons vu que cette tradition ne pouvait être qualifiée d'idéaliste, en revanche cela peut être le cas si on se réfère au Huayan.

L'idéalisme est le principe philosophique qui part du postulat que les représentations mentales ont une influence sur la réalité, ce qui rejoint l'idée de vide et d'illusion produites par le mental des penseurs du Huayan. Cette idée n'a pas été développée postérieurement à l'étude du *Sûtra de la Guirlande* puisqu'elle fait partie intégrante de son enseignement. A noter que bien que le Huayan soit souvent considéré comme une école typiquement chinoise car elle n'a pas son équivalent en Inde, il faut relativiser cette idée car le *Sûtra Avatamsaka* dont les maîtres chinois tirent leurs enseignements aurait été composé au 3$^{e}$ siècle en Asie centrale et serait un regroupement de plusieurs *sûtra* : le *Sûtra Gandavyūha*, le *Sûtra Dasabhumika* et l'*Amitayurdhyanasûtra*. Pour illustrer ce principe du caractère illusoire de tous les phénoménes, Fazang explique qu'ils ne sont que des produits de l'esprit qui est lui-même une illusion :

> « He says, "For example, the characters of this small and round particle of dust arise from the transformations of one's own mind. They are false constructions without reality. Now that one cannot be attached to them, we know that they are unrealand nonexistent. They are produced by the mind and have no self-nature at all." (*Hundred Gates to the Sea of Ideas of the Hua-yan Sutra*, Chan 1973, 416)[234]. »

Dans cette perspective les notions de beau, laid etc. sont des projections mentales et sont donc illusoires puisqu'elles ne sont pas en accord avec la réalité ultime des phénomènes. Cette idée a beaucoup influencé le courant du Chan dont les maitres ont souvent mis l'accent sur le rôle de l'esprit dans l'appréhension de la réalité. Toutefois, il ne faut pas confondre cet enseignement avec le nihilisme qui lui part du principe que le monde est totalement dénué de sens, les patriarches du Huayan croyaient comme tous les bouddhistes au *karma* mais ils mettaient l'accent sur l'attitude du mental pour justement atteindre le *nirvâna* et s'affranchir ainsi des illusions. C'est justement le *karma* qui empêche le pratiquant de voir la véritable nature de la réalité qui est vide de sens et qui amène l'attachement et par voie de conséquence

[234] http://faculty.fullerton.edu/jeelooliu/Tian-tai%20vs.%20Hua-yan.htm (02/03/2011).

la souffrance. Dans la tradition du Huayan donc la réalité est illusoire mais nous ne pouvons le saisir vraiment qu'en étant détaché conformément aux principes du bouddhisme originel. Le bouddhisme de la Terre pure fait partie intégrante de la tradition du Huayan car on trouve de nombreuses références au Bouddha Amitâbha dans le *Sûtra de la Guirlande*.

De plus, certains patriarches de l'école ont intégré l'enseignement du *nianfo* à leur pratique ce qui montre l'importance du culte d'Amitâbha au sein de la doctrine Huayan.

La Terre pure d'Amitâbha n'est pas la seule évoquée dans le *Sûtra Avatamsaka*, le Bouddha Vairocana tient la place du vénéré principal dans cette tradition tout comme dans le tantrisme et il est question des Terres pures des dix directions :

> « I regard the oceans of all Buddhalands Pure and brilliant, vast in scope. In still quiescence i'm certified to Bodhi, And completely pervade the entire Dharma Realm[235]. »

Le *Sûtra Avatamsaka*, comme tous les *sûtra* du Mahâyâna, laisse une place importante aux Terres pures, certains passages du *sûtra* mettent le Bouddha Amitâbha au premier plan. Vairocana est associé à deux Bodhisattvas dans le *sûtra* : Manjusri et Samantabhadra.

Cette triade forme les « Trois Saints de Huayan », tout comme dans le culte amidiste, où Amitâbha, Avalokitésvara et Mahâsthâmaprâpta forment la triade de la Terre pure.

Dans le dernier chapitre du *sûtra* sur la conduite et les vœux du Bodhisattva Samantabhadra, Amitâbha tient un rôle primordial. En effet, lors de ce chapitre, le Bodhisattva énonce dix vœux ou dix principes qu'il encourage à mettre en pratique par les bouddhistes[236] :

1. Rendre hommage à tous les Bouddhas.
2. Adresser des louanges aux Ainsi-Venus.
3. Faire des offrandes.
4. Se repentir du mauvais *karma*.
5. Se réjouir et prendre exemple des mérites d'autrui.
6. Prêcher le *Dharma*.
7. Prier le Bouddha de rester dans le monde.
8. Suivre la voie des Bouddhas.
9. Etre en accord avec tous les êtres.
10. Transférer universellement tous les mérites et vertus.

[235] http://www.cttbusa.org/fas6/fas6_2.asp (10/03/2011).
[236] http://www.cttbusa.org/fas40/fas40_3.asp (10/03/2011).

Le Bodhisattva explique que ceux qui mettront en pratique ces préceptes renaîtront auprés d'Amitâbha :

> « The blessings one will obtain are measureless and boundless. One will be able to rescue living beings from the great sea of afflictions and suffering, causing them to make good their escape and to be reborn in Amita Buddha's Land of Ultimate Bliss[237]. »

De plus, le *sûtra* explique que tous les Bodhisattvas cités dans le *Sûtra Avatamsaka* sont présents dans la Terre pure d'Amitâbha ce qui est une preuve indiscutable de la place centrale qu'occupe ce Bouddha y compris dans le bouddhisme Huayan :

> « At all times, they will guide him forward, and in a single instant he will be reborn in the Land of Ultimate Bliss. Arriving there, he will see Amita Buddha, Manjushri Bodhisattva, Universal Worthy Bodhisattva, the Bodhisattva Who Contemplates At Ease, Maitreya Bodhisattva, and others. The appearances of these Bodhisattvas will be upright and adorned, and their merit and virtue complete. Together, they will circumambulate him[238]. »

« Universal Worthy Bodhisattva » est le nom de Samantabhadra, on voit donc ici que les principaux protagonistes du *sûtra* et du bouddhisme Mahâyâna accueillent le pratiquant pour le guider vers la Terre pure. Nous allons maintenant étudier la pratique du *nianfo* chez les patriarches du Huayan et notamment le cinquième patriarche : Zongmi qui a vécu durant la dynastie Tang.

> « Le rapprochement de ces diverses pratiques remonte à l'époque des Tang et se trouve esquissé, entre autres, dans l'oeuvre de Zong Mi (780-841) qui distingue quatre classes (ou degrés) de nianfo. Les trois premières sont invocation, visualisation et contemplation du buddha, la quatrième, identification avec lui dans son propre corps[239]. »

On remarque que Zongmi avait une vision complète des pratiques de la Terre pure avec l'invocation puis les visualisations et identifications. Il considérait donc la pratique du pouvoir propre et du pouvoir autre comme essentielles et complémentaires comme beaucoup de maîtres chinois.

---

[237] http://www.cttbusa.org/fas40/fas40_10.asp Consulté le 11/03/2011

[238] *Ibid*

[239] Linhartová Věra, «La culture Ōbaku et le renouveau de l'art bouddhique au Japon à l'époque des Tokugawa» Arts asiatiques,Tome 57, 2002, p. 114-136

Conclusion de la partie :

Le culte voué au Bouddha Amitâbha est donc bel et bien présent dans toutes les traditions qui ont durablement marqué le bouddhisme chinois : le Chan, le bouddhisme Tiantai, le tantrisme et le Huayan. Tous ces courants ont adapté l'amidisme à leurs propres enseignements, toutefois ils ne lui donnèrent jamais la primauté sur les autres pratiques comme c'est le cas dans l'école Jingtu fondée principalement par Shandao.

Avec les textes étudiés et les propos de maîtres éminents il est évident que le bouddhisme chinois a été mal compris par beaucoup d'occidentaux qui ont été fortement influencés par les enseignements du Zen japonais. Aucune tradition bouddhiste chinoise n'a été exclusive sur quelque enseignement que ce soit, les différences se situent uniquement sur la primauté accordée à telle ou telle pratique religieuse. Contrairement donc aux idées reçus que ce mémoire a pour but de contrecarrer, le Chan ne peut être confondu avec le Zen et le culte d'Amitâbha fait bel et bien partie intégrante de cette voie largement syncrétique comme toute tradition bouddhiste chinoise.

Pour ce qui est du Tiantai et du tantrisme, la principale œuvre de Zhiyi sur le sujet atteste de la présence de la doctrine de la Terre pure au sein du Tiantai. Le tantrisme du Zhenyan qui est l'adaptation chinoise du Vajrayâna tibétain reprend la figure d'Amitâbha en tant que Bouddha de longévité faisant partie des cinq Bouddhas présents sur les *mandala*.

Quant à la tradition du Huayan, en plus d'être vénéré par Samantabhadra lui-même dans le *Sûtra Avatamsaka* puisqu'il explique que les bénéfices de sa pratique spirituelle sont justement de pouvoir renaître auprès du Bouddha, on constate que le Bouddha Amitâbha est cité dans le dernier chapitre du *sûtra* ce qui ne peut être un hasard, ces deux éléments renforcent sa place de déité centrale. De plus, certains patriarches du Huayan, encourageaient les pratiques de la Terre pure en complément des autres enseignements.

Etant donné que l'on retrouve l'amidisme dans tout le bouddhisme chinois, on peut affirmer qu'il forme le cœur du Mahâyâna chinois, ce constat est possible grâce à notre étude des *sûtra* mais aussi des enseignements des maîtres.

# CHAPITRE V
# ANALOGIES ENTRE LE BOUDDHISME DE LA TERRE PURE ET LE TAOÏSME :

(Ce chapitre se fonde principalement sur les ouvrages suivants : Grenier Jean, *L'Esprit du Tao*, 1973 ; Maspero Henri, *Le Taoïsme*, édition posthume, 2005 ; Mollier Christine, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, 2008 ; Lao-tseu, *Tao-tö king*, 1967.)

Le taoïsme (道教) est à la fois une philosophie et une religion qui a probablement été fondée par Laozi (老子), un contemporain de Confucius qui aurait vécu du milieu du 6e siècle av. J-C au milieu du 5e siècle av. J-C. Le *livre de la voie et de la vertu* lui est attribué et est l'œuvre de référence du taoïsme. Toutefois, on a peu de données biographiques concernant Laozi car le récit de sa vie a été établi bien après sa mort. Originaire du pays de Chu en Chine centrale, de nombreuses légendes ont été créées autour de lui comme le fait qu'il aurait vécu deux cents ans. Archiviste et astrologue chez les Zhou, il serait ensuite parti vers l'Ouest. La légende raconte qu'au moment de passer la frontière indienne il aurait donné le *Daodejing* (道德经) à un garde. D'autres légendes disent qu'il serait devenu Bouddha en Inde, les tentatives de rapprochement entre les biographies des deux fondateurs sont courantes. C'est Hanfeizi, philosophe et penseur politique chinois (mort en 223 av. J-C) appartenant au courant légiste qui attribue pour la première fois le *livre de la voie et de la vertu* à Laozi.

Par la suite, le penseur Zhuangzi (庄子 4e siècle av. J-C) produira un texte essentiel au taoïsme qui porte son nom : le Zhuangzi. Si on en croit la majorité des écrits traitant du bouddhisme et du taoïsme, la tradition bouddhiste qui aurait le plus de points en communs la religion autochtone du peuple chinois serait le Chan. Pourtant, même s'il est vrai que le chan n'a cessé au fil du temps de s'imprégner des doctrines véhiculées par cette religion, il est totalement faux de considérer le chan comme étant la seule tradition bouddhiste à avoir été mêlée au taoïsme. Dans cette partie, nous irons même jusqu'à affirmer que bien que l'amidisme ait peu de ressemblances avec le taoïsme en apparences, les deux traditions ont au moins autant de points communs que le Chan et le taoïsme.

Pour bien comprendre les points dotrinaux qui unissent le Bouddha Amitâbha et le taoïsme, nous allons dans un premier temps étudier le taoïsme philosophique puis nous verrons le taoïsme religieux et nous terminerons par certains mouvements syncrétiques ou

« sectes » qui se seraient basés sur les deux courants et seraient donc parvenus à cette union. Bien entendu, cette partie du mémoire ne se cantonnera pas à la période Sui/Tang étant donné que cette partie du sujet est assez restreinte au niveau des exemples de groupes religieux ou sectes bien que les éléments doctrinaux en communs soient nombreux.

### V.1. Le taoïsme philosophique

*a) Notion de Dao* 道

Le mot *Dao* signifie « voie », dans le contexte taoïste il s'agit plus précisément d'une force cosmique et spirituelle. Cette force suprême ne peut être connue car si on pouvait la connaître elle ne serait plus l'absolu :

> « Le Tao qu'on tente de saisir n'est pas le Tao lui même ; le nom qu'on veut lui donner n'est pas son nom adéquat[240]. »

Ainsi, le *Dao* ne peut être nommé car lui donner un nom c'est déjà le restreindre et lui donner un caractère relatif. Le *Dao* n'est donc pas un nom il s'agit d'un terme généraliste désignant le chemin et son accomplissement sans restreindre cette notion absolue. Le *Dao* est le principe qui est à l'œuvre derrière l'être manifesté :

> « Le Tao est derrière l'être manifesté le non-être caché derrière les manifestations et qui en est le véritable principe[241]. »

Etant insaisissable, le *Dao* ne peut être décrit que de manière négative :

> « Le regardant, on ne le voit pas, on le nomme l'invisible. L'écoutant; on ne l'entend pas, on le nomme l'inaudible. Le touchant, on ne le sent pas, on le nomme l'impalpable[242]. »

Comme on peut le voir avec ces extraits, le *Dao* n'est pas un concept clair, il est immanent au monde, il est ce qui se cache derrière les différentes manifestations du monde phénoménal mais il n'y a pas de dieux dans le panthéon taoïste qui incarne le *Dao*. Toutefois, cette non représentation de l'absolu ne veut pas dire justement que le taoïsme n'aurait aucun caractère religieux. Même s'il n'y a pas de Dieu à proprement parler dans le taoïsme, la notion de *Dao* peut se rapprocher de celle de panthéisme (doctrine qui identifie Dieu au

[240] Lao-tseu, *Tao-tö king* (1967), p. 11.
[241] Grenier Jean, *L'Esprit du Tao* (1973), p. 15.
[242] Lao-tseu, *Tao-tö king* (1967), p. 26.

monde). Toutefois, comme il existe plusieurs sortes de panthéisme, cette association est à considérer dans le sens général du terme. Pour illustrer cette idée de l'immanence du « principe », voici un extrait du Zhuangzi :

> « F. - Tong-kouo-tzeu demanda à Tchoang-tzeu : Où est ce qu'on appelle le principe? - Partout, dit Tchoang-tzeu[243].»

Etant donné que le *Dao* est un principe immanent qui ne peut être saisi, il ne peut être associé au *yin* et au *yang* :

> « La voie serait un principe antérieur et supérieur à la dualité du principe actif et masculin, le Yang, et du principe passif et féminin, le Yinn, avec une préférence pour ce dernier qui fait retourner à cette Voie qui est la Réalité unique – et une[244]. »

*b) Le Yin et le Yang* (阴阳)

Le *yin* et le *yang* signifient respectivement « ombre » et « lumière ». D'après les textes anciens comme le *Yi jing*, le yang serait le symbole de la force créatrice et le *yin* sa manifestation féminine. Il est important de préciser que la dualité *yin*/*yang* n'existe que dans le monde phénoménal, elle n'est donc pas le *Dao* qui comme nous venons de l'expliquer est au-delà de ces deux principes. Le yin et le yang créent un équilibre dans la nature, il ne s'agit donc pas de principes qui ne seraient là que pour s'opposer. Pour Laozi, ces deux éléments correspondent aux différents états du principe suprême : le repos et le mouvement, la concentration et l'expansion etc.

> « Ce ne sont pas des illusions de l'esprit humain, mais des états objectifs, répondant aux deux états alternants du Principe, yinn et yang, concentration et expansion[245]. »

Le monde obéirait donc à cette loi d'alternance, à ces deux principes qui viendraient équilibrer la nature. On peut remarquer déjà ici des points communs avec le bouddhisme en général, même si les bouddhistes n'ont pas donné de noms à des principes agissant dans la nature, cette alternance fait penser à un changement incessant qui renvoie à l'idée d'impermanence si importante dans le bouddhisme. Cette dualité amène à une recherche constante du juste milieu, celle-ci peut se manifester par un détachement complet vis à vis de

[243] Grenier Jean, *L'Esprit du Tao* (1973), p. 27.
[244] *Ibid*., p. 14.
[245] *Ibid*., p. 49.

la mort par exemple. En voici une illustration avec Zhuangzi. Dans ce passage, la femme de Zhuangzi est morte, Huizi va pleurer sur sa tombe et s'étonne de voir son ami Zhuangzi chanter, il lui demande donc pourquoi il ne ressent aucune tristesse. Voici son explication :

> « …Les phases de la mort et de la vie s'enchaînent, comme les périodes dites des quatre saisons. Celle qui fut ma femme, dort maintenant dans le grand dortoir (l'entre-deux du ciel et de la terre), en attendant sa transformation ultérieure. Si je la pleurais, j'aurais l'air de ne rien savoir du destin (de la loi universelle et inéluctable des transformations). Or, comme j'en sais quelque chose, je ne la pleure pas[246]. »

Cette idée rappelle le détachement dans le bouddhisme face aux différents événements qui peuvent affecter l'individu car c'est justement l'attachement qui est cause de souffrance :

> « C'est calmer tout ce qui est conditionné, abandonner toutes les souillures, l'extinction de la « soif », le détachement, la cessation, le Nibbâna[247]. »

Quant à cette recherche du juste milieu, il s'agit du but principal de la voie bouddhiste que l'on appelle aussi « la voie du milieu ». Elle découle directement du détachement qui vient lui-même de cette idée que trop d'attachement créé la souffrance. Le taoïsme et le bouddhisme se rejoignent donc ici totalement.

*c) L'idée d'unité*

Dans le taoïsme, tout est sur un même plan : la vie et la mort sont des événements inévitables il ne faut donc pas aimer l'un ou craindre l'autre. Cette idée se retrouve chez Zhuangzi avec la célèbre anecdote du rêve :

> « Il faut aussi rappeler l'anecdote de Tchoang-Tzeu, dans laquelle il rêve qu'il était un papillon, puis, en se réveillant, a conscience de lui comme homme – et il ne sut pas s'il était un homme rêvant qu'il était un papillon, ou un papillon rêvant qu'il était un homme[248]. »

Cette parabole peut refléter la non dualité des différents états durant la vie. Même si en apparence le bouddhisme semble s'accorder à cette idée, il y a en fait une grande différence entre les deux enseignements.

---

[246] *Ibid*., p. 41.
[247] Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha* (1961), p. 59.
[248] Grenier Jean, *L'Esprit du Tao* (1973), p. 62.

En effet, le bouddhisme établit une hiérarchie entre les êtres vivants selon leur *karma*, une renaissance animale n'est pas identique à une renaissance humaine si l'on se réfère aux *sûtra*. Alors que dans le taoïsme tout est sur un plan d'égalité. Les changements qui adviennent dans la vie ne sont pas le résultat d'une loi karmique pour le taoïste, mais bien du *Dao* et de transformations insaisissables pour le commun des mortels :

> « F. – Comme Lie-Tzeu, qui voyageait, prenait son repas au bord du chemin, il aperçut un vieux crâne, le ramassa et lui dit : Toi et moi savons ce qui en est de la mort et de la vie ; que cette distinction n'est pas réelle, mais modale seulement ; qu'il ne faut pas dire de toi que tu reposes, et de moi que je remue; la roue tournant et les transformations se succédant sans cesse. Les germes de vie sont nombreux et indéterminés. Tel germe deviendra nappe de lentilles d'eau s'il tombe sur un étang, tapis de mousse s'il est jeté sur une colline[249]. [...] »

On voit donc ici que l'agencement des choses dépasse complétement l'homme, il n'y a pas de loi qui viendrai donner des règles fixes à la vie comme le *karma*.

*d) Le non agir* (无为)

Il s'agit du désintérêt pour les affaires du monde, la gloire, les honneurs et les richesses. Cette idée découle directement du détachement, celui qui ne s'attache pas trop à la vie et qui reste dans le juste milieu est sûr de rester paisible :

> « Trois hommes sur dix sont sur le chemin de la vie. Trois hommes sur dix sont sur le chemin de la mort. Trois hommes sur dix qui étaient sur le chemin de la vie s'acheminent prématurément vers la terre de mort Pourquoi cela? Parce qu'ils aiment trop la vie. J'ai ouï dire que celui qui connaît l'art de se ménager ne rencontre ni rhinocéros ni tigres[250]… »

Celui qui reste désintéressé ne rencontre pas de problèmes. Cette simplicité peut paraître déconcertante mais elle est des plus logiques car trop de renommée amène souvent des malheurs. Ainsi, le sage taoïste n'est pas bon au sens Occidental du terme c'est à dire quelqu'un qui passe son temps à aider les autres et à faire des bonnes œuvres. Il est tout simplement dans le juste milieu : il ne fait pas de mal car cela pourrait lui causer des ennuis mais n'est pas trop bon non plus car la renommée et les honneurs pourraient aussi lui causer des soucis.

[249] *Ibid*., p. 67.
[250] Lao-tseu, *Tao-tö king* (1967), p. 72.

Le sage est dans le désintérêt total des affaires du monde, il fuit le monde politique et ne vit que pour lui, on peut dire donc que les taoïstes sont en quelque sorte partisans de l'individualisme. Dans son livre *L'Esprit du Tao*, Jean Grenier décrit certains sages taoïstes comme Yang-Tchou (3e siècle av. J-C), comme des pessimistes et des fatalistes :

> « C'était un pessimiste et un individualiste absolu. Faisant un tableau de la vie humaine, il fait ressortir ce qu'elle comporte de déchets : inconscience de l'enfance, décrépitude de la vieillesse, sommeil, maladie, soucis – que reste-t-il qui puisse être dit consacré au bonheur même dans la vie d'un centenaire[251]? »

On retrouve cette vision pessimiste de la vie chez les moines bouddhistes et spécialement chez les moines de l'école de la Terre pure qui expriment parfois leur dégoût vis à vis du monde. En effet, comme il a été expliqué dans ce mémoire, ce qui caractérise l'enseignement des *Sûtra de la Terre pure* et des maîtres chinois qui se sont réclamés de ce courant est l'impossibilité d'atteindre l'éveil en cette vie par nos propres moyens. Comme il est impossible de le faire soi-même, il ne reste plus qu'à renaître dans la Terre pure. Ce désir de renaître dans le monde pur peut amener un désintérêt vis à vis de la vie. Ainsi, des moines comme Daochuo ou Shandao dressent parfois un tableau de l'existence qui est des plus noirs :

> « The futility that Tao-ch'o expresses has no single focus or explanation. Besides pointing out the brutish shortness of life, the many miseries of existence in this world, the misguided attempts at religious practice, and the unending series of rebirths already mentioned, Tao-ch'o adds that when we do transmigrate we usually are confined to the three evil rebirths[252]. »

Quant à Shandao, certains recueils biographiques racontent son suicide de cette manière (cet événement n'est pas certain) :

> « Shan-tao was disgusted with all the sufferings and persecutions of this life; feelings are unreal and changeable; there is no way to rely on them even for a short time. So he climbed into a willow tree growing in front of the temple where he lived. Turning toward the west he pronounced this wish: « May the glorious Buddha at once welcome me; may Kuan-yin and Ta-shih-chih equally come to my help, to make my mind neither lose the right mindfulness (cheng-nien), nor become frightened and slide back from the Amita-dharma. » After completing this prayer he threw himself down from the tree and took his

[251] Grenier Jean, *L'Esprit du Tao* (1973), p. 107.
[252] Foard James Harlan, Solomon Michael, and Payne Richard K., *The Pure Land Tradition History and Development* (1996), p. 149.

> life. At that time, the higher classes of the capital « poured out » sincerity and were converted to the faith. They received his bones for burial[253]. »

Le bouddhisme refuse le suicide, toutefois on retrouve chez les bouddhistes et les taoïstes cette même vision de la vie. Le taoïste vit en ermite car le contact avec le monde peut causer de la souffrance, l'adepte de la Terre pure quant à lui souhaite renaître auprés d'Amitâbha pour échapper à ses renaissances interminables et obtenir enfin la paix. Ces deux visions se rejoignent dans leur désintérêt profond vis à vis du monde.

### V.2. Le taoïsme religieux

Le taoïsme religieux diffère assez du taoïsme philosophique dont nous venons de présenter les principaux points. En effet, si dans le taoïsme du Laozi il est question de désintérêt total et de rester dans le juste milieu, le taoïsme religieux s'est imprégné d'une morale aussi rigide que n'importe quelle religion. Ainsi, Henri Maspero dans *Le Taoïsme* cite un passage de *l'Extrait des Règles et Défenses Rituelles* les plus Importantes qui dit :

> « Celui qui après 1 199 bonnes actions en fait juste une seule mauvaise perd toutes les bonnes actions antérieures et doit recommencer le tout[254]. »

Le taoïsme religieux propose aux adeptes d'atteindre la vie éternelle, l'immortalité. Bien entendu, comme tous les êtres humains sont mortels il ne s'agit pas de devenir immortel au sens premier du terme mais de créer les conditions nécessaires pour qu'après la mort, le pratiquant puisse rejoindre les immortels. Dans le taoïsme il n'y a pas de dualité entre le corps et l'esprit, le but de l'adepte est donc de faire en sorte de renforcer son corps et son esprit pour qu'il puisse atteindre l'immortalité.

> « La nécessité de transformer le corps pour le rendre immortel imposait des obligations nombreuses et variées à l'Adepte taoïste, au daoshi désireux de s'assurer l'immortalité en la conquérant de son vivant. Il fallait « Nourrir le Corps » pour le transformer, « Nourrir l'Esprit » pour le faire durer, et s'adonner pour cela à des pratiques de toutes sortes, qui relevaient de deux techniques distinctes[255]. »

[253] Pas Julian, *Visions of Sukhâvatî : Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching* (1995), p. 99.
[254] Maspero Henri, *Le Taoïsme* (2005), p. 14.
[255] *Ibid*., p. 8.

Nourrir le corps consiste essentiellement à avoir un régime alimentaire équilibré, à pratiquer des techniques respiratoires et de gymnastiques pour maintenir le corps en bonne santé. Le Qi Gong et le Taijiquan font partie de ces gymnastiques qui prennent leur source dans la philosophie taoïste. Le corps humain est un microcosme, l'union du souffle et de l'essence présente en chaque être humain produit l'esprit. Même si le taoïsme comporte certaines différences avec le bouddhisme sur la vision de la mort, la recherche de l'immortalité est aussi présente dans le bouddhisme et notamment dans la tradition de la Terre pure.

*a) Les maîtres de la terre pure et le taoïsme*

Prenons le cas du maître chinois Tanluan qui était d'abord taoïste, même si sa conversion au bouddhisme de la Terre pure ne peut être due uniquement à la recherche de l'immortalité, elle en est indiscutablement un des éléments déclencheurs :

> « What can be positively stated, on the basis of T'an-luan's own writings, is that his interest in Buddhism is controlled by but not limited to Taoist concerns with immortality, visualization of the deities in the occult regions, the utterance of spells, and the liberation from ordinary space-time in union with the Tao[256]. »

Il est indéniable que certains taoïstes ont trouvé une certaine satisfaction dans le culte du Bouddha Amitâbha vu qu'il promet que les hommes et les dieux de son pays « seront incapables de voir une limite à leur existence[257] », toutefois, la conversion de ces maîtres au bouddhisme de la Terre pure ne peut être limitée à la recherche de la vie éternelle.

Dans *The Pure Land Tradition History and development*, Roger J. Corless soutient que Tanluan aurait trouvé ce qu'il attendait du taoïsme dans la doctrine de la Terre pure :

> « T'an-luan impresses the reader as a profound and rigorous scholar who has discovered his most treasured ideals of transcendence (which we may call « Taoist ») realized in Pure Land Buddhism[258]. »

Il y aurait même des sources anciennes attribuées à Tanluan qui traiteraient de pratiques respiratoires taoïstes :

---

[256] Foard James Harlan, Solomon Michael, and Payne Richard K., *The Pure Land Tradition History and Development* (1996), p. 110.

[257] Eracle Jean, *Trois Soûtras et un traité de la terre pure* (2008), p. 68.

[258] Foard James Harlan, Solomon Michael, and Payne Richard K., *The Pure Land Tradition History and Development* (1996), p. 110.

« Some Taoist sources and dynastic histories record works by T'an-luan on nourishment by the breath (fu ch'i) but, if they ever existed, they have been lost[259]. »

Bien que l'on ne puisse affirmer si Tanluan a gardé des affinités avec le taoïsme après sa conversion ou non, il est clair que l'enseignement qu'il a développé est très centré sur les visualisations qui sont aussi très présentes dans le taoïsme. De même, on trouve des formules incantatoires complexes dans le taoïsme religieux ancien, ainsi peut être que la récitation du nom a suscité pour lui un intérêt important en raison de la fascination qu'il a pu éprouver pour ces pratiques rituelles. Ce qui est sûr c'est que certains éléments de la doctrine taoïste qui devaient être importants à ses yeux ont conditionné sa conversion au bouddhisme de la Terre pure, comme par exemple la recherche de la vie éternelle et surtout la possibilité de l'obtenir par une voie « facile ». Ainsi, on rapporte qu'il aurait rencontré l'ermite taoïste Tao Hongjing qui lui aurait donné des textes sur l'immortalité. Il aurait ensuite rencontré Bodhiruci qui l'aurait convaincu que la recherche de l'immortalité serait plus accessible par la voie bouddhiste plutôt que par le taoïsme :

« [Tan]luan went and adressed [Bodhiruci], saying, « Does Buddhism have any recipe for long life superior to [those preached in] the scriptures of the immortals of this land? »[Bodhi]ruci spat on the ground and said, « What do you mean? They are not to be compared! Where is there a recipe for long life in these parts? Even if one attains to long years, it is only for a brief time that one escapes death. In the end one merely spins like a wheel through the three [worlds of] existence. » Then he gave him the Amitayurdhyana and said, « This is the greatest of immortal recipes. Act in accordance with it, and you should be able to escape both life and death. » [Tan]luan then accepted it gratefully, and burned in the fire all of the immortality texts which he had brought with him [from South China][260]. »

Il est frappant de constater que de telles ressemblances entre deux traditions religieuses soient quasiment inconnues en Occident, mis à part chez des spécialistes de la Terre pure comme Roger J. Corless (qui sont déjà très peu nombreux!).

Cette méconnaissance vient déjà du fait que le courant de la Terre pure n'a pas fait l'objet d'autant d'écrits que d'autres traditions bouddhistes. Certains auteurs soutiennent même que Tanluan aurait continué les deux pratiques même après sa conversion, mêlant ainsi la récitation du nom d'Amitâbha et d'autres pratiques bouddhistes avec des techniques de longévité taoïstes :

[259] *Ibid*., p. 111.
[260] Robson James, «The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue]», *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 8, 1995, p. 249.

> « It seems, however, that Tanluan continued to be interested in Daoist self-cultivation techniques even after his return to the north. Indeed, as Michihata Ryoshu and Roger Corless have pointed out, Tanluan was regarded simultaneously as a bodhisattva and a Daoist master[261]. »

Il semble donc que Tanluan ait continué à pratiquer les deux enseignements ce qui ferait de lui un maître syncrétiste mêlant le bouddhisme de la Terre pure et le taoïsme, toutefois on ne peut l'affirmer avec une absolue certitude même si apparemment certaines données soutiendraient cette idée. Il n'y a pas de doute en revanche sur le fait qu'il ait accordé la primauté à l'enseignement de la Terre pure car ses écrits postérieurs à sa conversion traitent tous du bouddhisme de la Terre pure. La culture chinoise étant imprégnée par le taoïsme et la recherche de l'immortalité rapprochant les deux voies spirituelles il n'est pas étonnant que des pratiques syncrétiques de ce type aient eu lieu.

Lushan Huiyuan est aussi connu pour avoir pratiqué le taoïsme et la dévotion au Bouddha Amitâbha. Il avait une grande connaissance du taoïsme et du confucianisme en plus du bouddhisme. Dans une reflexion sur les relations entre le corps et l'esprit, Huiyuan évoque plusieurs fois Zhuangzi :

> « Qu'est ce que l'esprit ? C'est la quintessence [du *qi*] affinée au point de devenir spirituelle. […] Zhuangzi a émis des paroles profondes sur la grande Origine : « La grande motte (c'est à dire l'univers) me met en peine durant la vie, me met au repos à la mort. » Il dit aussi que la vie est une entrave pour l'homme, alors que la mort est retour à l'authentique. Nous savons ainsi que la vie est la plus grande des calamités, alors que la non-vie est retour à la racine. Wenzi rapporte ainsi les propos de l'Empereur jaune : « Le corps connaît la destruction, mais l'esprit ne change pas. Dans son immutabilité, il chevauche les mutations et ses transformations n'ont pas de fin. » Zhuangzi dit aussi : « Avoir atteint la forme humaine est une joie. Mais quand bien même elle se transformerait de dix mille façons, elle serait encore loins de la complétude[262]. »

On retrouve ici la notion de *qi* (气 souffle) qui est importante dans le taoïsme. On remarque que bouddhistes et taoïstes se rejoignent ici dans l'idée du désir de cessation de la souffrance. Pour les taoïstes, la mort est « retour à l'authentique » car elle est synonyme de quiétude et de repos. Pour les bouddhistes, le repos ne s'atteint pas à la mort mais à la fin du cycle des naissances et des morts, d'après cette citation on peut donc dire que pour les taoïstes la mort est synonyme de *nirvâna* (extinction). D'après Henri Maspero, si le bouddhisme a été

[261] *Ibid*., p. 250.
[262] Cheng Anne, *Histoire de la pensée Chinoise* (1997), p. 357.

accepté en Chine c'est parce qu'il apparaissait comme une nouvelle méthode pour atteindre l'immortalité :

> « C'est comme une nouvelle méthode d'obtenir l'immortalité que le Bouddhisme est apparu aux yeux des Taoïstes, et c'est ce qui l'a fait accueillir : il apportait des procédés nouveaux, mais le Nirvâna bouddhique n'était autre que le salut taoïste, et les saints bouddhistes entrés dans le Nirvâna, les Arhats, étaient assimilés aux saints taoïstes, les Hommes Réalisés *zhenren* puisque c'est ce terme qui traduit le mot sanscrit[263]. »

Il est donc fort probable que les syncrétismes entre le bouddhisme de la Terre pure et le taoïsme ont été très présents car cette voie offre à celui qui désire atteindre l'immortalité une méthode facile pour obtenir ce but. Dans le cas de Huiyuan et Tanluan il est aisé de comprendre que si ce mélange a pu se faire sans problèmes c'est surtout parce que le courant n'était pas encore formé doctrinalement. A partir de Shandao, les maîtres de la terre pure sont restés assez exclusifs dans leurs enseignements.

Un autre religieux est connu pour avoir mêlé les croyances amidistes et le taoïsme, il s'agit de Zhi Dun (支遁 314-366). Il est un des premiers religieux de la Terre pure et est aussi connu pour être un taoïste appartenant au mouvement Xuanxue (玄学). Ce courant est apparu au 3e siècle, son nom signifie « école des mystères ». Il aurait eu une influence sur l'interprétation de la notion bouddhiste de vacuité. Voici ce que dit Kenneth K. Tanaka du moine Zhi Dun :

> « The aristocracy and the learned circles of the newly established Western Chin society respected him as a scholar of Neo-Taoist philosophy of Dark Learning (hsüan-hsüeh). He interpreted contemporary religio-philosophical issues and offered a metaphysical meaning for the term li (noumenal). Besides his philosophical writings, he composed several eulogies, one of which expresses his faith in Buddha Amitâbha and Sukhâvatî[264]. »

D'après Tanaka, Zhi Dun se serait converti au mouvement de la Terre pure non pas pour l'immortalité comme c'est le cas en partie pour Tanluan mais pour sa vision égalitariste de la société qui lui venait des néo taoïstes. Ainsi dans un de ses témoignages il commence par expliquer que dans la Terre du Bouddha il n'y a pas de roi ou de rang social :

---

[263] Maspero Henri, *Le Taoïsme* (2005), p. 128.

[264] Tanaka Kenneth K., *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra* (1990), p. 14.

« In this country there is no arrangement of royal regulations, ranks and titles. The Buddha is the ruler, and the three Vehicles are the [state] doctrine.... Whosoever in this country of Chin, in this era of sensual pleasures, serves the Buddha and correctly observes the commandments, who recites the scripture of Amitâbha, and who [furthermore] makes a vow to be [re]born in that country of [Sukhâvatî] without ever abandoning his sincere intention, will at the end of his life, when his soul passes away, be miraculously transported thither[265]. [...] »

Tanaka ajoute ensuite :

« He envisioned an unstructured and egalitarian Pure Land, perhaps in keeping with his Neo-Taoist orientation[266]. »

Ainsi, c'est sur la base de l'idéologie taoïste que Zhi Dun, Huiyuan et Tanluan, sont devenus bouddhistes et se sont convertis aux croyances de la Terre pure. Leur recherche de spiritualité et l'attention qu'ils portaient à certains concepts taoïstes ont été satisfaites par la découverte de l'enseignement d'Amitâbha. Même si ce mélange n'est bien entendu pas unique au courant de la Terre pure, il y prend un caractère particulier car les deux voies proposent aux fidèles d'atteindre l'immortalité.

En effet, les ressemblances entre le Chan et le taoïsme se centrent surtout sur les aphorismes des maîtres Chan et sur l'interprétation particulière donnée à la vacuité mais il n'est jamais question d'immortalité. On voit donc que l'amidisme et le taoïsme ont au niveau de leurs croyances de forts points communs ce qui explique les enseignements syncrétiques de certains maîtres de la Terre pure. De plus, la facilité de la mise en pratique de l'enseignement de la Terre pure rend possible ce syncrétisme.

*b) Guanyin dans le taoïsme*

Guanyin, le Bodhisattva de la compassion et assistant d'Amitâbha dans la Terre pure fait partie des divinités qui sont aussi vénérées dans la religion taoïste, elle est connue comme étant un des « immortels ». Le culte du Bodhisattva Avalokitésvara est né en Inde, il est d'ailleurs présent dans de nombreux *sûtra*. Il serait apparu en Chine à la fin du troisième siècle de notre ère. Comme nous avons vu, un chapitre du *Sûtra du Lotus* lui est consacré, il sera vénéré en Chine comme le sauveur universel conformément aux qualités qui lui sont attribuées dans le passage de ce texte. Ainsi, l'invocation de son nom sera rendue célèbre dans

[265] *Ibid.*
[266] *Ibid.*

tout le pays. Avant la féminisation de cette divinité en Chine il était représenté sous sa forme masculine, il sera ensuite uniquement dépeint en tant que femme. Dans le chapitre du *Sûtra du Lotus* qui présente ses pouvoirs salvateurs il est dit qu'elle favorise les naissances selon le souhait de la personne, elle sera donc associée à la fécondité ce qui ne fera qu'accroître sa popularité :

> « In Dunhuang, among the 492 documented grottoes, no less than 28 mural paintings, ranging from the early seventh to the eleventh century, depict different themes from the Pumen pin[267]. »

Le Bodhisattva Avalokitésvara deviendra une sorte de modèle pour l'apparition de nouvelles divinités qui marqueront durablement la religion en Chine comme par exemple la déesse Mazu (妈祖) dont le culte est très répandu dans le sud du pays. Dans les croyances populaires, elle aurait le pouvoir de sauver les navigateurs en détresse ce qui est une des propriétés de Guanyin d'après le *Sûtra du Lotus*, pour cette raison certains font de cette divinité un avatar de Guanyin.

Dans le taoïsme religieux, le culte de ce Bodhisattva serait à l'origine de celui de Jiuku Tianzun (救苦天尊), le sauveur universel. L'établissement de ce culte s'est fait pour contrer l'influence de ceux de Guanyin ou ksitigharba, cette divinité taoïste s'est donc parée des caractéristiques principales des Bodhisattvas à savoir sauver et venir en aide aux êtres :

> « Jiuku tianzun's elevation to the very summit of the cosmic order, acting with immense mercy as savior from all pains, can therefore be understood as a Taoist attempt to enhance the pantheon in response to the presence of highly charismatic Buddhist figures[268]. »

Il n'y a aucun doute possible sur le fait que cette divinité ait été créée sur le modèle de Guanyin :

> « His names, titles, and personal qualities as recapitulated in the Lingbao Scripture of Karmic Retribution leave no doubt that Jiuku tianzun was, from the beginning of his career, already conceived on the model of Guanyin[269]. »

[267] Mollier Christine, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China* (2008), p. 175.
[268] *Ibid*., p. 178.
[269] *Ibid*., p. 179.

Ainsi, elle aurait les mêmes attributs que Guanyin de par son rôle de sauveur qui est une des principales caractéristiques de Guanyin et sa capacité d'intervenir partout dans l'univers. Une oeuvre nommée *the Marvelous Scripture of the Great Unity, the Savior from Suffering and Protector of Life* est dédiée à Jiuku Tianzun et établirait un lien avec Guanyin. Pour Christine Mollier, l'auteur de *Buddhism and Taoism face to face* le texte taoïste en question serait d'une adaptation du chapitre du *Sûtra du Lotus* dédié à Guanyin :

> « Besides its descriptive value in regard to the Taoist saint's features and functions, it appears also, in my view, to be a Taoist adaptation of the *Pumen pin*[270]. »

Le texte attribue à Jiuku Tianzun une caractéristique qui est directement empruntée à Guanyin : l'invocation de son nom pour susciter son aide. Dans le *Sûtra du Lotus*, au chapitre qui lui est dédié, on retrouve plusieurs fois des recommandations à ceux qui sont en danger, s'ils invoquent son nom ils peuvent être protégés. Dans l'œuvre qui traite de Jiuku Tianzun on retrouve exactement la même idée :

> « When the circumstances permit it, one should also recite the scripture, but, however urgent the danger may be, in order to be rescued from it, one must in all cases invoke Jiuku tianzun's name[271]. »

Au niveau du texte plusieurs éléments sont de manière évidente calqués sur les *sûtra* du Mahâyâna. Ainsi dans un passage du texte taoïste comme le fait remarquer Christine Mollier, on trouve l'expression « as many ways as there are sands of the Ganges[272] » qui est bien entendu uniquement présente dans les textes Indiens, elle figure de nombreuses fois dans les s*ûtra* du Mahâyâna et notamment dans la partie du *Sûtra du Lotus* adressé à Guanyin. Plusieurs autres éléments me font dire que ce texte, en tout cas le passage cité par Christine Mollier est directement calqué sur les *sûtra* bouddhistes :

D'abord le terme « Marvelous Law » (*miaofa* 妙法) fait fortement penser au *Sûtra du lotus de la loi merveilleuse* (妙法莲花经). Ensuite, il se présente exactement comme un *sûtra* dans son introduction : dans tous les *sûtra*, le Bouddha est entouré de son assistance et on cite tous les Bouddhas, Bodhisattvas, disciples qui sont venus écouter son enseignement. Ici, il s'agit de la même configuration sauf qu'évidemment on ne parle pas du Bouddha puisque nous avons à faire à un texte taoïste mais de Yuanshi Tianzun qui remplace le Bouddha dans

[270] *Ibid*., p. 180.
[271] *Ibid*., p. 182.
[272] *Ibid*., p. 181.

son rôle d'enseignant. Yuanshi Tianzun est une des divinités les plus connues du taoïsme religieux, il fait partie des « trois purs » et serait à l'origine de la création du ciel et de la terre. Aprés avoir situé le lieu dans lequel va se dérouler l'enseignement : « in the Heaven of Pure Subtlety[273] », et celui qui va le donner, ici en l'occurence Yuanshi Tianzun. Il s'en suit une énumération de tous les Saints qui sont présents : « the Lord of the Dao[274]... » Lorsque le texte donne les qualités de Jiuku Tianzun il est qualifié de « Great Benevolent[275] » or, on qualifie aussi souvent Guanyin de bienveillant, compatissant etc. Comme Guanyin, il aurait un lien avec la fecondité :

> « – and like the Pumen pin, it promises fulfillment of the wish to have a male or a female child[276]. »

Au niveau de la description physique de la divinité, Jiuku Tianzu est representé tenant une branche de saule et une jarre d'eau, tout comme Guanyin :

> « Like Guanyin, Jiuku tianzun is said to hold a willow branch and a water bottle[277]. »

De plus, Jiuku Tianzun peut aussi apparaître auprès des êtres qu'il souhaite aider sous n'importe quelle forme ce qui est aussi une des facultés de Guanyin. On peut donc affirmer que l'une des trois divinités principales du bouddhisme de la Terre pure, en l'occurence Guanyin a servi d'exemple dans l'élaboration du culte de Jiuku Tianzun un des « trois purs » qui tient une place très importante dans le taoïsme religieux. De plus, le texte qui présente ses qualités est totalement calqué sur le chapitre du *Sûtra du lotus de la loi merveilleuse* consacré à Guanyin. Ces ressemblances attestent qu'il y a de fortes similitudes au niveau des croyances entre le bouddhisme de la Terre pure et le taoïsme religieux.

### V.3. Le culte d'Amitâbha et les mouvements syncrétiques

Dans le cadre de notre exposé sur l'amidisme, il paraît important de donner une brève présentation des mouvements syncrétiques populaires les plus célèbres qui ont marqué l'histoire de la Chine. Pour se faire, nous allons aborder ici deux écoles : la Societé du Lotus

[273] *Ibid*., p. 180.
[274] *Ibid*.
[275] *Ibid*., p. 182.
[276] *Ibid*., p. 189.
[277] *Ibid*., p. 184.

Blanc (白莲教) et la Secte Luo. Contrairement à l'ensemble de ce mémoire qui traitait de la période Sui/Tang principalement, les deux écoles étudiées ici n'entrent pas dans cette période.

*a) La Societé du Lotus Blanc :*

Cette école remonte à Mao Ziyuan (1086-1166), un disciple de l'école Tiantai. Il serait né à Kunshan dans l'actuelle province du Jiangsu. Comme ses parents moururent alors qu'il était très jeune, il partit étudier le bouddhisme dans un monastère à Suzhou. A l'âge de 40 ans, il décida de se consacrer aux autres en les aidant à atteindre l'éveil. Etant un grand admirateur de Lushan Huiyuan, il fonda la Societé du Lotus Blanc pour lui rendre hommage. En effet, Huiyuan qui était un dévôt d'Amitâbha, pour donner forme à son courant avait fondé la Societé du Lotus Blanc mais elle ne connut pas de continuité tout de suite après sa mort. Celui qui peut être considéré comme le successeur de Huiyuan est justement Mao Ziyuan. Pour lui, il fallait mêler la récitation du nom du Bouddha et le souhait de renaissance au respect des préceptes :

> « Pour ce qui est de Mao Tseu-yuan, bonze du temple de Yen-stang dans la commanderie de Wou, il étudia d'abord sous un maitre de la loi de Brahma. Imitant l'école de (T'ien)-t'ai, il fit une image où il mettait en harmonie les quatre terres et un texte de salutation et de résolution matinales. Sa gâtha -était de quatre vers, et on répétait cinq fois l'invocation au Buddha. Il exhortait les hommes et les femmes à mener ensemble la vie de pureté. Lui-même s'intitulait le Maître-guide du Lotus blanc. Il recevait assis les hommages des fidèles[278]. »
>
> « In his writings and discussions he, therefore, repeatedly stressed the pure and simple devotional act of reciting Amitâbha's name, in addition to the fundamental importance of an absolute reliance on the saving powers of Amitâbha[279]. »

Au tout début, le mouvement n'avait aucun lien avec le taoïsme et les deux extraits cités ici résument la doctrine de l'école. Pour Mao Ziyuan, la transmission de maître à disciple était immédiate c'est à dire que ses disciples pouvaient directement transmettre son enseignement. Ce mode de transmission a fait la force de la tradition mais aussi sa faiblesse car ses disciples ont peu à peu transformé la doctrine de base et d'autres mouvements plus syncrétiques se réclamant de la Societé du Lotus Blanc ont vu le jour par la suite mêlant bouddhisme, taoïsme et confucianisme. A partir du 14$^{e}$ siècle, le mouvement du Lotus Blanc sera repprouvé par le pouvoir et d'autres courants s'en réclameront comme la secte Luo qui apparut sous les Ming.

[278] Pelliot Paul, « La Secte du Lotus Blanc et la secte du Nuage Blanc », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. 3, 1903, pp. 304-317.
[279] Haar B.J. ter, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (1999), p. 67.

Bien qu'ayant un nom différent de la Societé du Lotus Blanc et rivale de celle-ci elle sera parfois désignée par ce nom étant donné les fortes ressemblances au niveau de l'enseignement. A noter aussi que cette secte Luo exerça une grande influence sur d'autres sectes proches elles aussi du Lotus Blanc ce qui lui vaudra aussi d'être parfois appelée par ce nom. Sa rivalité avec la secte du Lotus Blanc peut être vue comme une tentative de s'attirer les faveurs du pouvoir et pour éviter tout lien officiel avec le mouvement interdit afin de ne pas subir le même sort.

Il y aura de nombreux mouvements qui se réclameront du Lotus Blans après la disparition de celui-ci, mêlant le culte d'un Bouddha au taoïsme : parfois Amitâbha mais aussi Maitreya le Bouddha du futur.

*b) La Secte Luo*

A partir des Ming, un mouvement largement copié sur la doctrine de la Terre pure et mêlant certains concepts taoïstes verra le jour, il s'agit de la secte Luo fondée par le moine Luo Menghong. Il naquit en 1443 et mourut en 1527. Il perdit ses parents très tôt et fut élevé par son oncle. Après s'être engagé dans l'armée, il devint religieux jusqu'à ce qu'il atteigne l'éveil d'après les légendes associées à sa biographie. En 1509, son oeuvre majeure : *Cinq livres en six volumes* fut imprimée, il y présente en détail sa doctrine. Son mouvement prit une telle ampleur qu'il fut déifié, on le présente comme une incarnation du Bouddha venu sauver la multitude des êtres. Luo Menghong ne peut être qualifié ni de bouddhiste ni de taoïste. Bien que croyant au *karma* et à la renaissance, la doctrine bouddhiste traditionnelle ne le satisfaisait pas, il en est de même pour le taoïsme. Pour cette raison, il créa une nouvelle tradition sur la base de concepts bouddhistes et intégrant aussi des enseignements taoïstes. On peut donc considérer qu'il créa une toute nouvelle voie au sein du bouddhisme largement syncrétique.

Il construisit sa doctrine autour du culte du vide, mais il n'y a aucun rapport ici avec la vacuité bouddhiste :

> « Although it seems to be an abstract concept reminiscent of the Mahâyâna idea of sûnyatâ, Luo Menghong describes it also in personal terms as Venerable True Emptiness and further identifies it with the Mother[280]. »

Comme nous pouvons le voir ici, le vide est personnifié par le terme de « mère ». Ce concept est très important car il sera associé au culte de la « mère ancienne non née » (無生老

[280] Seiwert Hubert, *Popular Religious Movements and Heterodox sects in Chinese History* (2003), p. 221.

母 Wusheng Laomu) qui a les caractéristiques du Bouddha Amitâbha. Wusheng Laomu n'est pas une invention de Luo Menghong il s'agit d'une divinité vénérée par d'autres sectes. En revanche, ce qui est particulier au culte de Wusheng Laomu au sein de la secte Luo, c'est qu'après la mort de Luo Menghong cette divinité prendra les attributs du Bouddha Amitâbha. Ce mouvement aura une grande ampleur mais sera aussi mis à l'écart par le pouvoir.

Luo Menghong considérait que seuls les adeptes de son mouvement pouvaient être sauvés. Il se donna lui-même le titre de patriarche pour séculariser son mouvement. Au niveau de la pratique spirituelle, la secte Luo se basait sur des techniques méditatives et la récitation d'un mantra spécial :

> « The text mentions a mantra of four sentences whose complete understanding will enable to overcome the end of the three kalpas[281]. »

Le disciple direct de Luo Menghong : Daning définit Wusheng Laomu comme la source de toutes choses et même des Bouddhas. Dans son livre sur les sectes chinoises, Hubert Michael Seiwert définit Wusheng Laomu comme la réalité ultime qu'il lie avec Amitâbha :

> « … here it is a synonym for the Ultimate Reality or Limitless (*wuji*). It is also equated with Amitâbha, which shows the influence of the Pure Land tradition[282]. »

D'après un autre disciple de Luo nommé Sun Zhenkong,Wusheng Laomu aurait enseigné de réciter le nom d'Amitâbha pour retourner au paradis. Dans les croyances de la secte Luo, les notions de paradis de Wusheng Laomu et de la Terre pure d'Amitâbha se confondent souvent :

> « The Mother says, you do not need many words and sayings. One single sentence of Mituo (Amitâbha) that you remember in your bossom [will be enough]. If you always recall (nian 念) the [name of the] buddha you will reach the Western Heaven, the Heaven of the Pure Land[283]. »

Sun Zhenkong est décrit comme un pauvre moine illettré qui vivait dans un monastère et passait son temps à réciter le nom d'Amitâbha plusieurs milliers de fois par jours. Ce qui est intéressant de remarquer c'est que bien que faisant partie de la secte Luo, ce moine avait exactement le type du moine de la Terre pure qui n'est pas un grand connaisseur des textes et

[281] *Ibid*., p. 232.
[282] *Ibid*., p. 242.
[283] *Ibid*., p. 245.

passe son temps à la pratique en souhaitant renaître après sa mort auprès de Bouddha. Ses enseignements se caractérisent donc principalement par l'enseignement de la Terre pure, on peut alors supposer que son appartenance à la secte Luo était uniquement due à sa croyance en Wusheng Laomu qui faisait partie des croyances populaires en Chine à cette période-là :

> « The scripture lays strong emphasis on the belief in Amitâbha and conventional Buddhist practices such as reciting the Buddha's name, vegetarianism, and moral behaviour[284]. »

Après Sun Zhenkong, peu de courants mêleront ce type de syncrétisme car le Bouddha Maitreya aura l'ascendant sur Amitâbha en raison de l'émergence d'un culte millénariste souhaitant le retour du Bouddha en ce monde. La figure de Wusheng Laomu présente dans tous les mouvements religieux syncrétiques définis comme « sectes » apparaîtra peu à peu comme la divinité centrale en prenant les attributs d'Amitâbha. On peut donc constater que dans ces courants le bouddhisme de la Terre pure et le taoïsme ont souvent été mêlés avec un culte voué à Amitâbha et la présence de concepts taoïstes comme *wuji* (infini) ou la vacuité symbolisée par Wusheng Laomu. L'influence de ces mouvements syncrétiques sera considérable car elle sera à l'origine de la révolution de 1813 contre les Qing.

[284] *Ibid*., p. 244.

# CONCLUSION GENERALE

Depuis l'apparition du bouddhisme en Chine le culte d'Amitâbha est présent dans le pays. Ainsi, contrairement à ce qui a pu être avancé jusqu'alors par la majorité des auteurs Occidentaux sur le bouddhisme Mahâyâna chinois, si l'on souhaite dégager parmi tous les enseignements une croyance qui est centrale à toutes les écoles bouddhistes chinoises il s'agit bien de la vénération du Bouddha Lumière-Infinie.

Bien qu'ayant des origines non chinoises, l'amidisme s'est totalement adapté à la culture religieuse chinoise et en est même devenu l'élément central. Parmi les exemples cités dans ce mémoire, il est évident que les courants bouddhistes qui n'ont pas intégré la récitation du nom de ce Bouddha (*nianfo*) à leurs pratiques spirituelles sont extrêmement minoritaires que ce soit sous les Tang ou de nos jours. Pourtant, la majorité des écrits Occidentaux se consacrent au Chan et évitent complétement de parler de l'amidisme, comme s'il s'agissait d'un courant annexe. De plus, beaucoup donnent une image du bouddhisme totalement en décalage avec la réalité chinoise et interprètent les écrits des anciens maîtres à la lettre, ainsi il est courant de lire que le bouddhisme est une philosophie de la vie et non une religion dans les ouvrages modernes et qu'il en a toujours été ainsi!

Comme nous venons de le démontrer au cours de ces pages, rien n'est plus faux, le Mahâyâna repose sur la croyance dans les Terres pures et celle d'Amitâbha tient une place centrale parmi elles, il en est d'ailleurs question dans la majorité des *sûtra* mahayanistes que nous venons d'étudier qu'il s'agisse du *Sûtra de la Guirlande*, du *Shurangama Sûtra* ou du *Vairocana Sûtra*. En plus bien entendu des *Sûtra de la Terre pure*.

Si ce culte a été et est toujours aussi populaire en Chine, c'est dû essentiellement à la simplicité de la pratique qui se limite souvent à la récitation du nom d'Amitâbha et à l'universalité du vœu central qui inclut tout le monde. Parmi les différents maîtres chinois du Jingtu, Tanluan et Daochuo ont contribué à propager la doctrine mais ils ne lui ont pas donné un cadre clair. Ainsi, même s'ils ont mis l'emphase sur la foi ils ont gardé les pratiques méditatives comme des éléments non négligeables. Shandao a donné les dernières bases de la tradition en la sécularisant véritablement du reste du bouddhisme chinois en voyant dans la récitation du nom l'acte principal menant à la renaissance dans la Terre pure.

Lushan Huiyuan et Jingying Huiyuan ont eu un rôle mineur, le premier a surtout eu pour mérite de fonder la première communauté de la Terre pure, quant au deuxième bien qu'ayant fourni un commentaire majeur du *Sûtra des Contemplations* il a été assez marginalisé. Sa doctrine peut être résumée par l'importance du maître et de la pratique des visualisations.

Pour ce qui est des autres écoles présentes en Chine avant la grande persécution anti bouddhiste de 845, toutes ont intégré le culte d'Amitâbha à leur courant, certes avec plus ou moins d'importance mais en tout cas elles ont été largement syncrétiques. Ainsi, qu'il s'agisse du Tiantai, du Zhenyan, du Huayan ou du Chan, toutes ces traditions ont adapté à leurs doctrines respectives l'enseignement des trois *Sûtra de la Terre pure*. Tant et si bien que les présupposés habituels sur le Chan volent en éclat puisqu'à la lumière de certains textes on s'aperçoit que les plus grands patriarches de ce courant pratiquaient aussi le *nianfo*.

Contrairement aux idées répandues, le bouddhisme de la Terre pure s'est complétement fondu dans le paysage spirituel chinois, le syncrétisme taoïsme/Terre pure était pratiqué par certains maîtres de l'école Jingtu de par l'attrait de la recherche de l'immortalité même s'il serait faux de limiter leur foi en Amitâbha à la vie éternelle. Enfin, certains mouvements syncrétiques qui ont joué un grand rôle dans l'histoire chinoise de par leurs fonctions de contre-pouvoirs ont aussi intégré le culte d'Amitâbha à des pratiques taoïstes et confucéennes.Tous ces éléments montrent que les croyances amidistes ont toujours eu une grande place dans la pensée religieuse chinoise.

# GLOSSAIRE

AMITABHA ou AMITAYUS (阿弥陀佛) : « Lumière-Infinie » ou « Vie-Infinie » Bouddha central des écoles de la Terre pure. Très célèbre en Chine, au Japon et au Vietnam. D'après les *Sûtra de la terre pure* il règne sur la terre du suprême bonheur (*Sukhâvatî*).

BODHISATTVAS (菩萨) : êtres d'éveils qui ont fait vœu de sauver tous les êtres avant d'entrer dans le *nirvâna*. Leurs vœux principaux sont au nombre de quatre : (1) Sauver tous les êtres ; (2) Vaincre les passions ; (3) Maîtriser tous les enseignements ; (4) Réaliser la voie de Bouddha. En plus de ces vœux, dans le panthéon bouddhiste certains Bodhisattvas ont des vœux particuliers comme Samantabhadra.

BOUDDHA (佛) : éveillé, être qui est sorti du cycle des naissances et des morts (*samsâra*) et a atteint le *nirvâna*.

BOUDDHA POUR SOI (*Pratyékabuddha*) : personne qui a atteint l'éveil suprême par elle-même à une époque où l'enseignement du Bouddha a disparu et qui ne peut pas le transmettre aux autres.

BOUDDHA PARFAITEMENT ACCOMPLI (*Samyaksambuddha*) : personne qui a atteint l'éveil par elle-même et qui est capable d'enseigner la loi des Bouddhas.

CHAN (禅): Ecole du bouddhisme chinois qui aurait été créé par Bodhidharma au 5$^{e}$ siècle de notre ère. Ce courant repose sur la pratique de la méditation assise pour atteindre l'éveil. Plusieurs écoles sont apparues au sein de ce dernier : le Chan Linji qui utilise les *Gong'an* et le Chan Caodong qui repose uniquement sur l'éveil subit durant la méditation.

CINQ REBELLIONS (*Grand Sûtra de la Vie Infinie* et *Sûtra des Contemplations*) : tuer son père, tuer sa mère, tuer un arhat, blesser un bouddha et diviser la communauté des disciples.

DASHIZHI (大势至) : Bodhisattva de la sagesse, il forme avec Amitâbha et Guanyin la Triade de la Terre pure.

DHARMA (法) : enseignement du Bouddha.

GUANYIN (观音) : Bodhisattva qui assiste Amitâbha dans la Terre pure. (Avalokitésvara en sanskrit). Symbolise la compassion.

HUAYAN (华严) : Ecole du bouddhisme chinois qui aurait été fondée par Dushun au 6$^{e}$ siècle. Elle se base sur le *Sûtra de la Guirlande* (Avatamsaka 华严经).

KARMA (业) : signifie « acte », il s'agit des actes intentionnels créés par la parole, le corps et l'esprit. Ceux-ci ont des conséquences positives ou négatives selon l'intention qui les précédent.

NIRVANA (涅磐): signifie « extinction », destruction des passions qui mènent à la renaissance.

PRISE DE REFUGE DANS LES TROIS JOYAUX : cérémonie qui marque l'entrée dans la voie Bouddhiste, les trois joyaux sont le Bouddha, le Dharma et le Sangha.

SAMADHI : Pratique de la concentration durant la méditation sur un point précis.

SANGHA (僧伽) : Communauté bouddhiste.

SIX ROYAUMES : Il s'agit des six mondes dans lesquels on renaît après la mort tant que l'éveil n'a pas été atteint : les enfers, les esprits affamés, les animaux, les humains, les demi-dieux et les dieux.

TIANTAI (天台): Ecole du bouddhisme chinois fondée principalement par Zhiyi qui a pour *sûtra* de reférence le *Sûtra du Lotus*.

UNE PENSEE CONTIENT TROIS MILLE MONDES : enseignement présent dans le *Sûtra du Lotus* et popularisé par le moine Tiantai Zhiyi. Il signifie que tous les phénomènes sont inhérents à chaque instant de la vie d'un être.

VACUITE : Dans le bouddhisme ce terme signifie « sans existence propre » car les phénomènes étant interdépendants ils sont vides de nature propre.

VAIROCANA (如来佛) : « Grand Soleil » il est le Bouddha central des écoles Huayan, Zhenyan et Tiantai.

ZHENYAN (真言宗) : « école de la parole vraie », tradition ésotérique chinoise qui repose sur la pratique des *mantra*, visualisations, et *dhâranî* pour atteindre l'éveil.

BIBLIOGRAPHIE

**Les Sûtra**

*Sources chinoises*

*Baihua Lengyanjing* «白话楞严经» *[Sûtra Shurangama en baihua]*, trad. par Jing Sanlong [荆三隆] et Shao Zhiqian [邵之茜], Sanqin chubanshe, Fojiao wenhua jinghua congshu, Xi'an, août 2003.

*Baihua Guanwuliangshou jing* «白话观无量寿经» *[Sûtra des Contemplations en baihua]*, trad. par Wei Qizhu [魏琪注], Sanqin chubanshe, Fojiao wenhua jinghua congshu, Xi'an, septembre 1998.

*Baihua Wuliangshou jing* «白话无量寿经» *[Grand Sûtra de la Vie Infinie en baihua]*, trad. par Wen Jun [文军], Sanqin chubanshe fojiao wenhua jinghua congshu, Xi'an, septembre 1998.

*Fahuajing jinyi* «法华经今译» *[Traduction moderne du Sûtra du Lotus]*, trad. par Zhang Xinmin [张新民] et Gong Nili [龚妮丽], Zhongguo shehui kexue chubanshe, Pékin 1994.

*Jingtuzhujing jinyi* «净土诸经今译» *[Traduction moderne des Sûtra de la Terre pure]*, trad. par Qu Ping [瞿平] et Zhang Hong [章弘], Zhongguo shehui kexue chubanshe, Pékin, décembre 1994.

*Yeman shuo jingtu sanjing* «叶曼说净土三经» *[Yeman explique les trois Sûtra de la Terre pure]*, par Ye Man [叶曼], Zongjiao wenhua chubanshe, Pékin, 2008.

*En langue Française :*

ERACLE, Jean, *Trois Soûtras et un traité de la terre pure*, Le Seuil, Points, Paris, 2008.

ROBERT, Jean-Noël, *Le Sûtra du Lotus*, Fayard, Paris, 1997.

*En Anglais*

GIEBEL, Rolf W., *The Vairocanâbhisambodhi Sutra*, Published by Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley (Calif.), 2005.

HSUAN Hua (Master), «The Flower Adornment Sutra with commentary» The Sagely City of Ten Thousand Buddhas. Publié sur le site en 2009 et consulté le 10 mars 2011. http://www.cttbusa.org/fas1/fas_contents.asp.

HSUAN Hua (Master), *The Shurangama Sutra - Volume Six (A Simple Explanation)*, Buddhist Text Translation Society, Burlingame (Calif.), 2002.

HSUAN Hua (Master), « The Shurangama Sutra with commentary » The Sagely City of Ten Thousand Buddhas. Publié sur le site en 2008 et consulté le 10 mars 2011. http://www.cttbusa.org/shurangama1/shurangama_contents.asp.

« The Heart of Prajna Paramita Sutra» The Sagely City of Ten Thousand Buddhas. Consulté le 11/03/2011. http://www.cttbusa.org/heartsutra/hs1.htm.

**Le culte d'Amitâbha jusqu'aux Tang**

*Généralités*

WEINSTEIN, Stanley, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

*Les maîtres de la Terre pure :*

INAGAKI, Hisao, *Shan-tao's Kannenbômon: The Method of Contemplation on Amida*, Pure Land Bilingual Series 1, Nagata Bunshodo, Kyoto, 2005.

INAGAKI, Hisao, « Tao-cho's An Le Chi, Introduction and Translation », *The Pure Land*, Part 1, N. S. 21, Dec. 2004, p. 128-162 ; Part 2, N. S. 22, Dec. 2006, p. 187-206 ; Part 3, N. S. 23, Dec. 2007, p. 69-81.

INAGAKI, Hisao, «Three Refuges by Shan-tao». Consulté le 03/02/2011. http://www12.canvas.ne.jp/horai/kisamboge.htm

INAGAKI, Hisao, «Two Rivers and the White Path» Publié le 28/09/2002 et consulté le 02/02/2011. http://www12.canvas.ne.jp/horai/white-path.htm

PAS, Julian, *Visions of Sukhâvatî : Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*, State University of New York Press, Suny series in Buddhist studies, Albany, 1995.

TANAKA , Kenneth K., *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra*, State University of New York Press, Albany, 1990.

*Le Chan et la Terre pure*

SHARF, Robert H., « On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in Medieval China », *T'oung Pao*, vol. 88, n° 4-5, June 2003, pp. 282-331.

JING Hui (Venerable), *The Gates of Chan Buddhism*, 2004.

*Tiantai et Huayan :*

LIU, Jee Loo, « Tian-tai Metaphysics vs. Hua-yan Metaphysics A Comparative Study », Site personnel de Liu Jee Loo, professeur agrégé de philosophie à l'université de Fullerton (Californie). Site consulté le 2 Mars 2011. http://faculty.fullerton.edu/jeelooliu/Tian-tai%20vs.%20Hua-yan.htm

THICH Thiên Tâm (Master), *Pure Land Buddhism: Dialogues with Ancient Masters*, Sutra Translation Committee of the United States and Canada, New-York, 1992.

*Zhenyan :*

BEGUIN, Gilles, *Mandala : diagrammes ésotériques du Népal et du Tibet au musée Guimet*, Findakly, Paris, 1995.

KUO, Li-ying, « Mandala et rituel de confession à Dunhuang », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. 85, 1998, pp. 227-256.

*Œuvres de maîtres de la Terre pure postérieurs aux Tang*

CLEARY, J.C, *Mind-Seal of the Buddhas: Patriarch Ou-i's Commentary on the Amitabha Sutra*, Sutra Translation Committee of the United States and Canada, New York, 1997.

THICH Thiên Tâm, *Pure-Land Zen Zen Pure-Land Letters from Patriarch Yin Kuang*, Sutra Translation Committee of the United States and Canada, New York, 1993.

**Ouvrages généraux sur le bouddhisme**

*Petit Véhicule :*

WALPOLA, Rahula, *L'Enseignement du Bouddha*, éditions du Seuil, Paris, 1961

*Bouddhisme chinois :*

*Zhonguo fojiao wenhua daguan* [*Grande étude de la culture bouddhiste chinoise*] « 中国佛教文化大观 » *Beijing daxue chubanshe*, 2001.1.

BAREAU, André, E. Zürcher, « The Buddhist conquest of China », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient,* t. 50, n° 2, 1962, pp. 564-569.

BLOFELD, John, *The Zen Teaching of Huang Po : On the transmission of Mind*, Grove Press/ Atlantic Monthly Press, New York, 1994.

CH'EN, Kenneth K. S., *The Chinese transformation of Buddhism*, Princeton University Press, Princepton (N.J.), 1973.

CH'EN, Kenneth K. S., *Buddhism in China : A historical Survey*, Princeton University Press, Princepton (N.J.), 1972.

*Sources non exclusives au bouddhisme chinois*

BARBIER-KONTLER, Christine, *Religions en dialogue/Sagesses et religions en chine de Confucius à Deng xiaoping*, Bayard éditions/Centurion, Paris, 1996.

CHENG, Anne, *Histoire de la pensée Chinoise*, éditions du Seuil, Paris, 1997.

CREPON, Pierre, « Maître Doshin ». Consulté le 15/02/2011. http://www.buddhaline.net/spip.php?article165

DUCOR, Jérôme, « Shandao et Hônen, à propos du livre de Julian F. Pas Visions of Sukhâvatî », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 22, n° 1, 1999, pp. 93-163.

ERACLE, Jean, *Un Bouddhisme pour tous : l'Amidisme*, Société bouddhique Jôdo-Sinshû, Genève, 1976.

FOARD, James Harlan, SOLOMON Michael, and PAYNE Richard K., *The Pure Land Tradition: History and Development*, Regent of the University of California, Berkeley Buddhist Studies Series, Berkeley (Calif.), 1996.

FUJIWARA, Ryosetsu, The Way To Nirvana: The Concept of the Nembutsu in Shan-tao's Pure Land Buddhism, Kyoiku Shincho Sha, Tokyo, 1974.

« La Femme et le féminin dans le bouddhisme », *Micro hebdo*, n° 64. Site de l'université bouddhique européenne, ajouté le 16 mars 2005 et visité le 15/01/2011. http://www.bouddhisme-universite.org/micro-hebdo-archives/micro-hebdo64.htm

LINHARTOVA, Věra, « La Culture Ōbaku et le renouveau de l'art bouddhique au Japon à l'époque des Tokugawa », *Arts asiatiques*, t. 57, 2002, pp. 114-136.

WATTS, Alan W., *Le Bouddhisme Zen*, Payot, Paris, 2002.

WIEGER, Léon, *Amidisme Chinois et Japonais*, Imprimerie de Hien-hien, 1928.

**Le Taoïsme**

GRENIER, Jean, *L'Esprit du Tao*, Flammarion, Paris, 1973.

LAO-TSEU, *Tao-tö king*, trad. par Liao Kia-hway, Gallimard, Paris, 1967.

MASPERO, Henri, *Le Taoïsme*, édition posthume, version électronique, UQAC (Université du Québec à Chicoutimi, 2005.

MOLLIER, Christine, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2008.

**Mouvements syncrétiques**

*La Secte du Lotus Blanc*

HAAR, B.J. ter, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, University of Hawai'I Press, Honolulu, 1999.

PELLIOT, Paul, « La Secte du Lotus Blanc et la secte du Nuage Blanc », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. 3, 1903, pp. 304-317.

*La Secte Luo*

SEIWERT, Hubert, *Popular Religious movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Brill, Leiden, 2003

ILLUSTRATIONS

AMITABHA

*Source :* http://www.fodian.net/world/amt/imagesa.html ; Site visité le 07/05/2011.

AMITAYUS

*Source :* http://www.fodian.net/world/amt/imagesa.html ; Site visité le 07/05/2011.

AMITABHA

*Source :* http://www.fodian.net/world/amt/amitabha/amitabhaa.html ; Site visité le 07/05/2011.

AMITABHA ET LES SAINTS DE LA TERRE PURE

*Source :* http://www.fodian.net/world/amt/imagesa.html ; Site visité le 07/05/2011.

LA TRIADE DE LA TERRE PURE

*Source :* http://www.fodian.net/world/amt/imagesa.html ; Site visité le 07/05/2011.

GUANYIN

*Source :* http://www.fodian.net/world/gwoonyarm/33/33a.html ; Site visité le 07/05/2011.

GUANYIN

*Source :* http://www.cttbusa.org/gwan_yin_bodhisattva/gwanyin.asp  Site visité le 07/05/2011.

GUANYIN

*Source :* http://www.fodian.net/world/gwoonyarm/33/33a.html ; Site visité le 07/05/2011.

DASHIZHI

*Source :* http://www.fodian.net/world/dsz/dsza.html Site visité le 07/05/2011.

fig. 6. Les cinq jina, couleurs sur soie, Dunhuang, IX$^{e}$ siècle, Musée national des Arts asiatiques-Guimet, Paris, (cl. du Musée).

Extrait de l'ouvrage de Gilles Béguin,
*Mandala : diagrammes ésotériques du Népal et du Tibet au musée Guimet* (1995), p.19.