

Ian Kluge

Bouddhisme
et
foi bahá'íe

Un rapprochement ontologique

baha'i

Bhuddhism and the Bahá'í Writings
An Ontological Rapprochement
Ian Kluge © 2007
Traduction : Pierre Spierckel
*Les idées exprimées appartiennent à l'auteur
et ne constituent pas une position bahá'íe officielle.*

Éditions bahá'íes France
45, rue Pergolèse
75116 Paris.
© Librairie bahá'íe
www.librairie-bahaie.fr
diffusion@librairie-bahaie.fr

ISBN : 2-912155-83-5
Dépôt légal : juin 2011

À la mémoire de Rad Gajic (1948 — 2006).

Le bouddhisme, une des Révélations considérées par la religion bahá'íe comme d'origine divine*, appartient au patrimoine spirituel et religieux de l'humanité. Cette religion, qui compte environ 379 millions de disciples¹ fait de grands progrès en Amérique du Nord et en Europe où les centres bouddhistes fleurissent en nombres étonnants. Grâce, notamment, au chef charismatique du bouddhisme *prasangita*, le Dalaï-Lama, le bouddhisme tient le devant de la scène internationale pour sa sagesse spirituelle et pour sa participation dans la lutte pour un Tibet libre.

Un bahá'í devrait chercher à mieux connaître le bouddhisme pour au moins quatre raisons. C'est d'abord l'une des Révélations divines historiques, elle a donc un intérêt intrinsèque. C'est une religion présente en France que nous voulons mieux comprendre. Troisièmement, une étude du bouddhisme nous fera mieux comprendre l'en-

* Tous les bouddhistes ne partagent pas cette opinion. La plupart préfèrent y voir une spiritualité ou une philosophie.

seignement de Bahá'u'lláh qui affirme que toutes les religions n'en forment essentiellement qu'une. Enfin, si nous désirons engager avec les bouddhistes un dialogue intelligent nous devons avoir une connaissance solide de leurs croyances et de la manière dont elles font écho aux nôtres.

Notre étude comparative du bouddhisme et des Écrits bahá'ís commencera au niveau ontologique puisque c'est le niveau le plus fondamental auquel il est possible d'étudier quelque chose. L'ontologie, qui est une branche de la métaphysique², se préoccupe du sujet de l'être, de ce que veut dire être et de quelle manière les choses sont. Il est évident, par exemple, que des objets comme un ballon de rugby, la théorie de la relativité d'Einstein et la notion de rouge sont trois différentes sortes de réalités. Elles ont des manières d'exister différentes et différentes relations avec le monde. Nous ne les traitons pas de la même manière parce que, inconsciemment le plus souvent, nous pratiquons une analyse ontologique qui nous dit que si l'on peut envoyer un ballon (ou une chaise !) dans des buts, on ne pourra pas y envoyer la théorie d'Einstein ou la notion de rouge. C'est un exemple d'ontologie conventionnelle, pratique, quotidienne. Plus sérieusement, l'ontologie s'occupe de questions telles que : Qu'est-ce qu'être ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ou de quoi parlons-nous quand nous parlons d'une chose ?

Aussi absconses que ces questions puissent paraître,

tous les systèmes philosophiques les traitent, d'une manière directe ou indirecte, autant les religions que la science. Par exemple, si nous posons la question : Qu'est-ce que cette fleur ? nous recevrons différentes réponses basées sur différentes ontologies. Un scientifique répondra qu'au final c'est un agrégat auto-organisé d'atomes dont les composants interagissent entre eux d'une certaine manière et que c'est un produit de l'évolution. Un bouddhiste *madhyamaka* répondra que c'est un agrégat qui existe par convention, le produit d'une coproduction conditionnée, qui, au final, est vide. Un juif, un chrétien, un musulman ou un bahá'í pourront répondre qu'en dernière analyse c'est une création divine. Toutes ces réponses sont basées sur des ontologies différentes quant à ce qui existe : des êtres physiques, un Dieu ainsi que sa manière d'agir. Autrement dit, ces réponses contiennent toutes une ontologie implicite.

Explicitement ou implicitement l'ontologie, présente dans tout système d'idées, fonctionne comme une constitution politique : c'est le cadre philosophique de référence dans lequel les idées prennent un sens et contre lequel elles ne peuvent aller. C'est le contexte qui détermine si une idée est valable ou non. Si une idée va à l'encontre de son cadre ontologique de référence, on se retrouve avec des problèmes de cohérence logique, ce qui provoque toutes sortes de problèmes dans le système d'idées donné. Par exemple, introduire le concept d'un Dieu participant actif dans l'ontologie matérialiste et po-

sitiviste de la science actuelle permettrait de répondre à des questions scientifiques en termes de volonté divine, ce qui ne convient pas aux critères scientifiques : renouvelable, mesurable, prévisible et testable. Introduire un Dieu participant dans l'ontologie scientifique créerait toutes sortes de problèmes de cohérence parce que ce concept contredit le but d'une explication par des moyens physiques mesurables. La constitution ontologique de la science ne permet pas l'usage d'un tel concept.

De même, chaque religion possède une ontologie qui est le fondement de son identité et, en conséquence, la base de ses différences avec les autres religions. Il s'ensuit que si nous voulons étudier sérieusement ce que deux religions ont de semblable, il nous faut comparer leurs ontologies respectives. Sans étudier son ontologie il est impossible d'arriver à la compréhension philosophique d'une religion.

Pourtant, avant de nous lancer dans cette exploration, il nous faut attirer l'attention sur le fait que contrairement à l'impression donnée par de nombreux ouvrages populaires, il n'y a pas une et une seule voix bouddhiste, y compris sur certaines questions ontologiques fondamentales. Par exemple, le concept si souvent cité de vacuité est interprété d'au moins trois manières logiquement incompatibles. Même le célèbre *anatman*, la doctrine de l'impersonnalité, est sujet à diverses interprétations et l'on connaît au moins un important sutra mahayana, le *Mahaparinirvana* qui affirme clairement l'existence d'un

soi. Il ne nous revient pas, évidemment, de décider quelle doctrine représente le *vrai* bouddhisme ; laissons les bouddhistes en discuter entre eux. Tout ce que nous pouvons faire c'est d'indiquer et d'explorer les similarités ontologiques qui existent dans le cadre de l'ontologie bouddhiste. Pour ce faire, nous étudierons les sujets suivants : l'*anicca* (l'impermanence), la fugacité, la coproduction conditionnée, Dieu, le nirvana, le *trikaya* et le concept de Manifestations, la vacuité, l'*anatman* (l'impersonnalité ou non-soi) et la réincarnation.

Anicca

En toute logique, le principe ontologique fondamental du bouddhisme est le concept de l'*anicca*, c'est-à-dire l'impermanence universelle, la fugacité de toute chose. Dans les mots du Bouddha :

Impermanentes sont toutes choses

Elles apparaissent et disparaissent, c'est leur nature,

Elles viennent à l'être puis meurent,

La libération est pour elles le bonheur suprême³.

L'impermanence est confirmée par la coproduction conditionnée qui dit que tout être influencé ou conditionné par d'autres êtres, c'est-à-dire tout ce qui existe, connaît nécessairement un cycle au cours duquel il vient à l'existence puis en sort. Ce cycle est constitutif de l'être.

Anicca concerne absolument tout ce qui existe et pas seulement les choses matérielles. Il nous concerne personnellement dans notre esprit, nos pensées, nos émotions, nos idées, notre conscience, toutes les conditions humaines et tous les états, humains ou non. En d'autres mots, rien n'est éternel. Éviter à la fois l'éternalisme ainsi que son opposé l'annihilationisme, croire que rien ne peut être inconditionné et permanent est un thème fondateur de la philosophie bouddhiste⁴. Selon Mangala R. Chinchore, l'*anicca*, ou impermanence, est le concept de base de l'ontologie bouddhiste⁵ : *les bouddhistes cherchent à soutenir sans compromis la primauté du devenir sur l'étant*⁶. L'auteur ajoute : *De plus, l'affirmation que seul le devenir est ce qui compte est assez forte... pour rendre compte d'une manière satisfaisante de la nature du réel et/ou de l'humain*⁷. Autrement dit, une compréhension approfondie du *devenir* nous aidera à expliquer le monde naturel et notre propre identité.

La raison pour laquelle on accepte le statut fondateur d'*anicca* se trouve dans la première des quatre nobles vérités qui nous dit que toute existence est *dukkha*, traduit soit par *souffrance*, soit par *insatisfaction*. C'est ce qui nous pousse à *chercher refuge en Bouddha* afin d'atteindre le salut ultime en nous libérant du changement. Les choses ne nous donnent pas satisfaction et nous font souffrir parce que nous ne voyons pas et nous n'acceptons pas qu'elles ne durent pas ce qui conduit à toutes les difficultés causées par l'avidité ou par les tentatives d'empêcher le change-

ment. On comprend maintenant pourquoi la doctrine d'*anicca* se trouve non seulement à la base de l'ontologie bouddhiste mais aussi à la base de ses enseignements moraux. Méditer sur l'impermanence est un aspect essentiel de la pratique contemplative bouddhiste.

***Anicca* dans les Écrits bahá'ís**

Les Écrits bahá'ís s'accommodent sans problème de la doctrine de l'*anicca* ou, impermanence universelle. 'Abdu'l-Bahá nous rappelle que :

...rien de ce qui existe ne reste dans un état de repos, c'est-à-dire que toutes les choses sont en mouvement ; toute chose est, soit en train de croître, soit en train de décroître ; toute chose, ou bien vient de la non-existence vers la vie, ou bien va de la vie vers la non-existence. Ainsi cette fleur, cette jacinthe, est d'abord venue de la non-existence à la vie et maintenant elle va de la vie à la non-existence. On appelle ce mouvement, mouvement essentiel, c'est-à-dire naturel ; il est inséparable de l'être, car il est sa nature fatale, comme la nature fatale du feu est de consumer.

Il est donc établi que ce mouvement est nécessaire à l'existence ; il consiste à croître, ou à décroître.⁸

En étudiant ce passage on remarque d'abord sa nature catégorique indiquée par des mots comme : rien, tout, toutes choses, nécessaire, essentiel. Autrement dit, le phé-

nomène décrit est applicable à toute chose sans exception, qu'elle soit naturelle ou artificielle. On remarque ensuite l'affirmation péremptoire que non seulement tout est en mouvement mais que *le mouvement est nécessaire à l'existence*. De plus, les notions de mouvement ne se limitent pas à un changement d'endroit physique ; la preuve en est la référence à la croissance et au déclin qui impliquent des changements d'augmentation, de complexification, d'actualisation, de transformation, de réception, d'action causale, de synthèse, de catalyse, de décomposition et de mort. Encore plus important, 'Abdu'l-Bahá affirme : *Soit tout va de la non-existence vers la vie ou de la vie à la non-existence*. Ce changement est un *mouvement essentiel*, c'est-à-dire l'attribut essentiel d'une chose pour qu'elle soit. On voit par là que les Écrits bahá'ís s'accordent avec l'ontologie bouddhiste sur la question d'*anicca*, l'impermanence comme élément constitutif de toute existence. Bahá'u'lláh affirme que nous devrions :

...tenir pour transitoire et pur néant toutes choses autres que Dieu, objet de toute adoration⁹, et considérer chacun de nous comme une ombre fugace¹⁰ et notre temps sur terre comme d'un instant fugitif¹¹.

Doctrine de la fugacité

Ayant montré que le bouddhisme et la religion bahá'íe

s'accordent sur l'universelle impermanence du monde phénoménal, il est important d'explorer jusqu'où va cet accord. Va-t-il par exemple jusqu'à inclure la doctrine de la fugacité sous une forme ou une autre de ses développements historiques¹² ? Dit autrement, les Écrits bahá'ís acceptent-ils l'idée que dans le monde phénoménal ce qui apparaît comme une entité est en réalité une séquence d'états momentanée et n'a aucune substance durable, d'aucune sorte. En laissant de côté pour l'instant les interprétations des différentes écoles – pour le *mādhyamika* cette séquence est unifiée par la similarité entre les différents états, alors que pour la philosophie plus ancienne *abhidharma* chaque état est une entité complètement distincte¹³ – les Écrits bahá'ís peuvent-ils accepter le concept de création et de destruction perpétuelles tel qu'il est décrit par exemple, par Stcherbatsky : *Les éléments de l'existence sont des apparences momentanées, des éclairs fugaces dans le monde des phénomènes venus d'une source inconnue*¹⁴ ? La réponse est affirmative. Bahá'u'lláh écrit :

*En vérité le Verbe de Dieu est la cause qui précède le monde contingent, monde orné des splendeurs de l'Ancien des Jours, mais qui est cependant continuellement renouvelé et régénéré. Incommensurablement exalté est le Dieu de sagesse qui a édifié cette structure sublime*¹⁵.

Cette affirmation est catégorique et affirme que *constamment*, sans exception, la création est renouvelée

et régénérée. La notion que le changement est un aspect essentiel, constitutif et non accidentel des choses existantes en est renforcée ; l'existence implique inévitablement d'apparaître et de disparaître sur une base continue. 'Abdu'l-Bahá exprime une idée semblable lorsqu'il dit : *Souviens-toi toujours que, dans ce monde de l'existence, toutes choses doivent sans cesse être renouvelées*¹⁶. Il faut se souvenir que le *monde de l'existence* fait référence à toute existence créée, même si dans ce cas particulier 'Abdu'l-Bahá s'intéresse plus précisément à la manière dont le monde spirituel et culturel est renouvelé sous l'influence de Bahá'u'lláh. Ce qu'il faut remarquer dans cette citation c'est l'usage d'adverbes catégoriques comme *toujours* qui devient dans la citation de Bahá'u'lláh, *continuellement*. On peut aussi remarquer que l'un des noms de Dieu est le *Réanimateur*¹⁷ qui n'implique pas seulement une résurrection au sens de la transition d'une époque vers une autre, mais qui peut aussi faire allusion à une *résurrection* continue comme le suggère cet autre nom divin, *Celui qui maintient*¹⁸.

On peut en conclure que sur la question de la fugacité, les Écrits bahá'ís et l'ontologie bouddhiste sont d'accord même si les Écrits bahá'ís ne développent pas autant ce thème que le bouddhisme. On peut l'expliquer par le fait que les deux religions ont des missions différentes à accomplir ou, peut-être, que ce n'est qu'une apparence dans la mesure où tous les textes de Bahá'u'lláh n'ont pas encore été publiés. Mais ce qui est pertinent à notre

étude c'est que la doctrine de la fugacité est compatible avec les Écrits bahá'ís.

La coproduction conditionnée

La coproduction conditionnée est un autre principe ontologique fondamental du Bouddhisme, à tel point que le Bouddha dit :

*Qui comprend la coproduction conditionnée comprend la Loi (Dhamma ou Dharma) et qui comprend la Loi comprend la coproduction conditionnée*¹⁹.

En l'occurrence, la *Loi* c'est l'ordre de l'univers, c'est-à-dire, le fait que tout ce qui existe est le résultat de causes et de conditions et que tout déclin est le résultat de causes et de conditions. Comme noté plus haut, la formule bouddhiste courante de la causalité est :

Ceci étant, cela est.

Ceci apparaissant, cela apparaît.

Ceci n'étant plus, cela n'est pas.

*Ceci cessant, cela cesse*²⁰.

Autrement dit, toute apparition, toute disparition, dépend de conditions ou de causes précédentes et rien n'apparaît sans ces causes ou ces conditions. Comme l'écrit le célèbre érudit Theo Stcherbatski :

Chaque instant ponctuel de la réalité apparaît dépendant d'une combinaison de points-instants auxquels nécessairement il succède ; il apparaît dépendant pour

*fonctionner d'une totalité de causes et de conditions qui sont ses prédécesseurs immédiats*²¹.

C'est-à-dire que rien n'est complètement indépendant, ou sans cause, ou non conditionné au préalable par quelque chose d'autre, et nous existons aussi longtemps que ces causes appropriées sont présentes. Les choses n'existent pas en et par elles-mêmes, ce qui revient à dire que leur être est relatif et non absolu.

Avant de continuer à explorer la coproduction conditionnée, voyons dans quelle mesure les Écrits bahá'ís sont d'accord avec ces idées. 'Abdu'l-Bahá nous dit, par exemple :

Il n'y a pas de doute que cette perfection de tous les êtres provient de ce que Dieu les a créés par une combinaison d'éléments mélangés en proportions déterminées, de la nature de leur constitution ainsi que de l'interaction des autres êtres.

Par conséquent, tous les êtres sont liés les uns aux autres comme les anneaux d'une chaîne ; et cette assistance, cette influence réciproque sont de l'essence des choses : elles produisent l'existence, la croissance et le développement des créatures.

Les preuves et les arguments montrent que chacun de ces êtres, en général, agit et a de l'influence sur les autres, soit directement, soit indirectement.

En somme, la perfection de chacune des créatures, c'est-à-dire la perfection que vous rencontrez chez l'homme ou en dehors de lui, en ce qui touche les

*atomes, les membres ou les facultés, est due à la composition des éléments, à leur mesure et à leur harmonieux équilibre, à leur mode de combinaison, et à l'influence sur l'homme des autres créatures. Lorsque tout cela est réuni, alors l'homme existe*²².

Finalement, bien sûr, tous les êtres dépendent de Dieu qui est l'Absolu, le fond de l'être, sans cause et inconditionné, qui rend possible tout ce qui n'est pas lui. Cette croyance en une cause ultime est compatible, nous l'avons vu, avec la plupart des écoles mahayana. Ce rapprochement est encore plus frappant si l'on se souvient que selon les Écrits bahá'ís un créateur éternel implique une création éternelle²³. Mais le thème principal de ce passage c'est que tous les phénomènes existants sont le résultat de causes proches, c'est-à-dire de l'interaction et de l'influence d'autres éléments, et que tous les phénomènes sont reliés entre eux comme une chaîne d'influences et d'effets mutuels. Il n'existe pas de phénomène qui ne dépende de l'action d'autres phénomènes pour son *existence, son développement et sa croissance*²⁴. De même, 'Abdu'l-Bahá dit que *les éléments et parties de l'univers sont tous très solidement reliés les uns aux autres dans cet espace illimité et, de cette interconnexion, naît une réciprocité d'effets matériels*²⁵. Ici aussi nous trouvons l'idée que ce sont des influences mutuelles qui mènent aux phénomènes ou *effets matériels* que nous observons dans la nature. Autrement dit, tous les phénomènes dépendent pour exister d'autres phénomènes (et,

au final, de Dieu en tant que fond de l'être) et sont en relation, donc, leur existence n'est pas absolue et fait partie d'un processus universel ininterrompu. On peut affirmer sans aucun doute que les Écrits bahá'ís acceptent le principe de la coproduction conditionnée. En voici une preuve de plus donnée par 'Abdu'l-Bahá :

...comme la perfection de l'homme est entièrement due à la composition des atomes élémentaires, à la mesure de ces éléments, à la règle du mélange, à l'influence et à l'action des différentes créatures les unes sur les autres, donc il y a dix mille ou cent mille ans, comme l'homme fut le résultat de ces mêmes éléments terrestres, d'une pareille mesure et d'un même équilibre, de cette même règle de composition et de mélange, et de la même influence des autres créatures, c'est précisément ce même homme qui a existé. Ceci est clair et ne mérite pas de discussion.

Et dans mille millions d'années, si les éléments de cet homme sont réunis, si cette mesure est obtenue et arrangée, si les éléments sont mélangés selon la même règle, et si les effets de la même influence de la part des autres créatures se font sentir, précisément, le même homme existera.

De même, si dans cent mille ans on a de l'huile, du feu, une mèche, un luminaire et quelqu'un pour l'allumer, bref, si l'on a tout ce qui, aujourd'hui, est nécessaire, la même lampe précisément sera obtenue²⁶.

Ici, 'Abdu'l-Bahá applique le principe de la coproduc-

tion conditionnée à l'évolution de l'homme, affirmant que la même combinaison d'éléments et d'influences conduirait au même résultat dans le même homme. Il propose ensuite un exemple plus simple, la lampe et la mèche. Anthony Tribe et Paul Williams affirment la même chose et en tirent une implication logique quand ils disent que :

...en particulier, notre existence personnelle en tant qu'individus incarnés est le résultat de la réunion de causes appropriées, et nous n'existons qu'aussi longtemps que ces causes appropriées nous conservent en existence²⁷.

Quand les causes et les conditions influentes changent, nous changeons aussi, ce qui est le pendant logique de l'affirmation de 'Abdu'l-Bahá qui dit que si les mêmes conditions apparaissent un objet identique apparaîtra.

Il semble donc clair que les Écrits bahá'ís et le bouddhisme s'accordent sur le principe ontologique que toutes les parties de la réalité phénoménale sont soumises à la coproduction conditionnée.

L'Absolu

Que la coproduction conditionnée soit absolue conduit inévitablement à poser la question de savoir s'il existe ou non une exception à ce principe. C'est un problème fondamental dont la réponse déterminera la vision du boudd-

dhisme comme étant ou non une religion théiste. Il faut ici préciser que le théisme n'entraîne pas nécessairement la croyance judéo-chrétienne ou musulmane en un Dieu personnel, impliqué personnellement dans sa création. Le déisme classique, par exemple, rejette toute notion d'un Dieu ayant un intérêt personnel dans la création. Si nous examinons le concept bahá'í de Dieu nous découvrons que sa caractéristique ontologique la plus fondamentale est sa complète indépendance, le fait qu'en lui-même Dieu ne dépend de rien d'autre que de lui-même ce qui explique pourquoi il est souvent nommé *l'Absolu*²⁸. Bahá'u'lláh insiste sur ce point :

*Aucune relation directe ne peut jamais le lier aux choses qu'il a créées, pas plus que ses créatures ne peuvent, par les allusions les plus abstruses et les plus infimes, rendre justice à sa personne*²⁹.

En termes bouddhiques Dieu ne dépend pas de la coproduction conditionnée, n'est pas un phénomène et, pour cette raison, est absolu. Ontologiquement parlant, cette indépendance ou cet absolu est une exigence essentielle du concept bahá'í de Dieu.

On sait que la philosophie bouddhiste accepte l'existence d'exceptions à la coproduction conditionnée ; c'est ce qu'on appelle parfois le *nirvana* qui, selon *l'Encyclopédie of Eastern Philosophy and Religion* est :

La fin du cycle des renaissances [...] et l'entrée dans un mode d'existence complètement différent. Elle demande le dépassement des trois poisons –

*avidité, aversion, ignorance – et la fin d'une volonté active[...]. Le nirvana est inconditionné*³⁰.

Si le nirvana est *inconditionné* il n'est affecté ou modelé par rien d'autre ; or, être affecté par d'autres est précisément la condition *sine qua non* des sujets dépendant de la coproduction conditionnée. Autrement dit, le bouddhisme admet qu'il y a au moins une exception à la coproduction conditionnée, qu'il existe au moins une *chose* qui ne peut être décrite comme un phénomène semblable aux autres. C'est tout à fait clair dans la description du nirvana par le Bouddha en ces termes :

*Moines, il existe un non-né, un non-devenir, un non-créé, un non-composé. Si ce non-né, ce non-devenir, ce non-créé, ce non-composé, n'existaient pas, moines, il n'y aurait pas moyen d'échapper au né, au devenir, au créé, au composé...*³¹

Ici le nirvana est décrit comme un état absolument non-conditionné par quoi que ce soit d'extérieur et complètement stable à l'intérieur. Il n'a pas d'origine, ne connaît aucun processus de devenir, aucune dissolution puisqu'il n'est pas composé. Du point de vue ontologique on peut dire qu'il est l'opposé du monde phénoménal, quelque chose qui le transcende ; c'est donc bien un refuge. Le Bouddha décrit aussi le nirvana comme étant :

... le rivage lointain, le subtil, le très difficile à voir, qui ne vieillit pas, le stable, qui ne se désintègre pas, le paisible, l'immortel, le sublime, le propice, l'assuré, la destruction du désir, le merveilleux, l'étonnant, le non-

*souffrant, l'état de non-souffrance, le réjoui, la non-passion, la pureté, la liberté, le détaché, l'île, l'abri, l'asile, le refuge*³²...

Ici encore on remarque que le nirvana est libre de tous les ennuis et de toutes les vicissitudes de l'existence phénoménale formée par la coproduction conditionnée. Aussi remarquable que différent de la description précédente, le nirvana est ici décrit en termes positifs, poétiques même ; jusqu'aux termes négatifs comme non-souffrant sont des descriptions positives. Cela ne devrait pas nous étonner car, contrairement à l'impression populaire, il y a *dans le bouddhisme une longue tradition de langage positif à propos du nirvana*³³. Dans cette même veine positive, le *Lankvatara Sutra* affirme que :

*Le nirvana ne consiste pas en une simple annihilation*³⁴ *car sinon, le Bouddha serait tombé dans un nihilisme extrême alors que sa mission est de libérer tous les êtres de la notion d'être [réalisme ou éternalisme] et de non-être [nihilisme ou annihilationisme]*³⁵.

Que le nirvana soit une exception à la coproduction conditionnée signifie en termes ontologiques qu'il existe une sorte d'absolu, quelque chose qui n'est soumis ni aux influences ni au changement. Cela offre une base de similarité avec la conception bahá'íe de l'ontologie de Dieu proposée par sa Manifestation. Ainsi, du point de vue ontologique bahá'í, il n'est pas exact de dire que le bouddhisme rejette tout absolu, surtout en ce qui concerne le theravada qui distingue rigoureusement le nirvana du

monde phénoménal ou samsara. Dans les sutras pali du theravada *on ne trouve pas la moindre allusion que cette réalité [le nirvana] soit métaphysiquement indiscernable à un niveau profond de son contraire évident, le samsara*³⁶. En fait, pour le Theravada, l'antithèse samsara/nirvana est la base de la quête pour la libération. Du point de vue du theravada, s'il n'y avait pas de différence toute idée de libération du monde samsarique imparfait serait inutile.

Ontologie du nirvana

On peut objecter que chercher refuge dans le nirvana ne peut se comparer à chercher refuge en Dieu ou dans le royaume spirituel des Écrits bahá'ís. Après tout, Dieu est une entité ontologique et le royaume spirituel peut aussi être interprété comme tel. Mais les choses ne sont pas si simples avec le nirvana et de nombreux érudits de renom ont souligné que le bouddhisme ne parle pas d'une seule voix à ce sujet³⁷. C'est qu'il est difficile de comprendre l'ontologie du nirvana selon le chemin du milieu du Bouddha qui dit qu'il est *entre l'existence et la non-existence, entre l'annihilationisme et l'éternalisme*³⁸. Comment comprendre un concept qui ne se réfère à rien de connu dans nos expériences ordinaires ? Même cette définition d'*existence et de non-existence* ne le décrit pas avec précision. Il n'est donc pas surprenant de trouver chez les érudits une grande variété de points de vue. Par

exemple, David J. Kalupahana trouve *indéfendable*³⁹ l'idée qu'on fasse :

*... référence au nirvana comme à une réalité métaphysique, quelque chose d'absolu, d'éternel, de simple et donc à un nouménal derrière le phénoménal*⁴⁰.

Il s'oppose à ceux qui le voient comme une *Réalité ultime*⁴¹ et pourtant, parmi ces derniers on trouve de grands érudits comme Walpola Rahula, Edward Conze, D.T. Suzuki. Selon Rahula :

*Le langage humain est trop pauvre pour être capable d'exprimer la vraie nature de la Vérité absolue ou de la réalité ultime qu'est le Nirvana*⁴².

Rahula fait cette remarque en s'appuyant essentiellement sur le *Dhatuvibhanga-sutta* du *Majjhima-nikaya*. En expliquant le chapitre 5 du *Sutra du Diamant*, l'un des textes les plus importants du bouddhisme mahayana, Conze écrit : *Dans sa réalité vraie le Bouddha n'est pas le produit de quelque chose*⁴³... ce qui veut dire que le vrai Bouddha, le *Dharmakaya*, possède, au contraire de tous les autres phénomènes, *le statut spécial d'un Absolu qui est en lui-même sans cause et inconditionné*⁴⁴. Le célèbre érudit D.T. Suzuki a une position semblable quand il nous dit que le *nirvana possède plusieurs nuances de sens, certains psychologiques, certains ontologiques*⁴⁵. Il considère que le *Nirvana absolu*⁴⁶ est un synonyme du *Dharmakaya*⁴⁷ et qu'en tant que *Dharmakaya ce n'est pas seulement un état subjectif d'illumination mais une puissance objective au moyen duquel cet état béatifique peut*

*être atteint*⁴⁸. Le Dharmakaya est un des noms par lequel l'ainséité, *le principe ultime de l'existence*⁴⁹, est connu particulièrement quand on le considère comme *la source de la vie et de la sagesse*⁵⁰. Autrement dit, atteindre le nirvana c'est atteindre le Dharmakaya, et le Dharmakaya ayant un aspect ontologique (comme une source a une puissance objective) le nirvana l'a forcément aussi. Suzuki va jusqu'à affirmer que le *Mulamadhyamikakarika* de Nagarjuna parle du *nirvana comme synonyme de Dharmakaya*⁵¹, c'est-à-dire comme quelque chose qui est *éternellement immaculé dans son essence et qui constitue la vérité et la réalité de toutes existences*⁵². Pour sa part, Edward Conze écrit que, entre autres choses, le nirvana est *puissance, félicité et joie, refuge sûr... c'est la vérité vraie et la réalité suprême, ce qui est le Bien*⁵³... Toutes ces caractéristiques montrent qu'ici aussi le nirvana a des aspects ontologiques. Plus récemment, le bouddhologiste Steven Collins déclare lui aussi que le nirvana *est un existant réel, externe, éternel et pas seulement un concept*⁵⁴... Idée partagée par Alfred Scheepers qui écrit que *le nirvana est un existant réel, ce n'est pas un rien*⁵⁵. En conclusion, si nous acceptons les affirmations d'érudits comme Suzuki, Rahula et Conze, il est raisonnable de comparer chercher refuge, d'une part, en une entité ontologique réelle non-conditionnée appelée Dieu et, d'autre part, en une entité ontologique réelle non-conditionnée appelée nirvana (ou Dharmakaya⁵⁶) et d'y trouver une réelle similitude entre les Écrits bouddhistes et bahá'ís.

Cependant, certains penseurs mahayana ne voient pas le nirvana comme différent du monde phénoménal soumis à la coproduction conditionnée. Pour eux, *supposer qu'il existe une dualité de quelle que sorte que ce soit est considéré comme une erreur fondamentale du raisonnement logique*⁵⁷. Pour Nagarjuna :

*Il n'y a aucune différence
entre l'existence cyclique [le samsara] et le nirvana.
Il n'y a aucune différence
entre le nirvana et l'existence cyclique*⁵⁸.

Il s'agit ici de la célèbre doctrine de l'identité du nirvana et du samsara, doctrine qu'on retrouve dans le *Sutra du cœur* :

*La forme c'est le vide et tout vide est forme ; le vide ne diffère pas de la forme, la forme ne diffère pas du vide ; quoi que soit la forme, c'est du vide ; quoi que soit le vide, c'est la forme*⁵⁹.

Selon ce sutra, la forme, le monde samsarique, et le vide, c'est-à-dire le nirvana, sont des termes semblables et permutables ; cette théorie élimine toute dualité en transformant l'un dans l'autre⁶⁰. De plus :

*Le samsara est le nirvana, parce que du point de vue de la nature ultime du Dharmakaya, il n'y a rien qui vienne à l'existence et rien qui sorte [le samsara n'étant apparence] : le nirvana est le samsara quand on le recherche et qu'on y adhère*⁶¹.

Cela fait écho à l'affirmation du *Sutra du cœur* qui dit qu'*il n'y a pas de coproduction, pas d'arrêt, pas de*

*voie... aucune réalisation ni aucune non-réalisation*⁶². Ce que tout cela veut dire, c'est que finalement les opposés ne sont pas incompatibles ; même *affirmation et négation, existence et non-existence, ne doivent pas être vues comme différents*⁶³. En conséquence :

*Le nirvana n'est pas quelque chose de transcendant, n'est pas situé au-dessus du monde de la naissance et de la mort, de la joie et de la tristesse, de l'amour et de la haine, de la paix et de la lutte*⁶⁴.

Dans une terminologie occidentale, nous dirons que la perfection (nirvana) et la réalité (samsara) considérées correctement, sont une et même chose. Cela dit, il ne fait aucun doute que l'ontologie bahá'íe penche vers la compréhension theravada qui dit que le nirvana et le samsara sont ontologiquement distincts et ne peuvent être confondus comme le mahayana semble le faire.

Même si le mahayana considère que le nirvana est identique au samsara, il ne manque pas d'analogies de l'absolu, c'est-à-dire d'entités qui ne sont pas soumises à la coproduction conditionnée. La première étant le Dharmakaya.

Le bouddhisme et le Dharmakaya

Comme le précise Kalupahana, dès les débuts du bouddhisme existaient des tendances opposées à l'*absolutisme*⁶⁵ qui considère le Bouddha comme absolu,

non-conditionné, sans relation et indépendant de la coproduction. La tentation existait de considérer le Bouddha en termes transcendants et absolus, de le transformer en un être ontologiquement supérieur et omniscient. En conséquence, *la conception de Bouddha dans le Mahayana satisfait les besoins psychologiques des gens ordinaires... et, d'une certaine manière, elle est semblable à la conception qu'ont de Dieu beaucoup de religions théistes*⁶⁶... Cela conduisit au développement du *trikaya* ou doctrine des trois corps du Bouddha. Le Bouddha a connu une transformation, ou corps terrestre ordinaire (*nirmanakaya*) qu'on pouvait percevoir par les sens. C'est le Shakyamuni historique qui vécut aux environs de 500 av. J.C. Le second corps est le *samboghakaya*, qui permet de voir les diverses apparences du Bouddha prêchant le Dharma aux bodhisattvas et aux autres habitants des terres bouddhiques infiniment pures. Toutes nos représentations du Bouddha sont aussi des apparences du *samboghakaya*. Dans son *samboghakaya* le Bouddha manifeste non seulement une sagesse surhumaine mais aussi les trente-deux signes majeurs de perfection et les quatre-vingts aspects mineurs de l'excellence⁶⁷. Le troisième corps est le *Dharmakaya*, la vraie nature absolue ou l'essence du Bouddha, non-conditionnée par la coproduction conditionnée⁶⁸, et qui *répond universellement aux besoins spirituels de tous les êtres sensibles en tous temps et en tous lieux*⁶⁹... Pour qu'on ne pense pas que *Dharmakaya* n'est pas ontolo-

giquement réel, Asvaghosa lui-même dit que *l'ainsité ou Dharmakaya dans sa nature propre [svabhava] n'est pas rien [shunayata]*⁷⁰. C'est pourquoi Suzuki, dans ses notes à Asvaghosa, conclut que le *Dharmakaya*...

*...signifie ce qui constitue l'ultime fond de l'existence, un grand tout dans lequel toutes les formes d'individualisation sont détruites, en un mot, l'Absolu*⁷¹.

Dans son histoire du concept de Bouddha l'érudite contemporain Guang Xing indique que :

*Le Dharmakaya éternel et universel devint la base du monde infini ainsi que la nature pure de tout phénomène... Ainsi, le Dharmakaya devint ontologiquement le principe de l'univers puisqu'il s'identifia au thata, la vraie nature de tous les dharmas*⁷².

Il ajoute plus loin :

*Avant tout, le Dharmakaya est la réalité non-duelle, le principe impersonnel de l'univers et ontologiquement le fond et le support de tout*⁷³.

De ce qui précède, il est clair que le Dharmakaya est, ou fonctionne, positivement en tant que *fond de l'être*, c'est-à-dire comme ce qui doit nécessairement exister afin que toute chose existe. C'est exactement la fonction ontologique de Dieu dans les Écrits bahá'ís comme dans le judaïsme, le christianisme et l'islam.

Concernant les enseignements bouddhistes sur la vacuité Asvaghosa dit de plus : *l'ainsité ou Dharmakaya n'est pas vide mais est dotée d'innombrables qualités excellentes*⁷⁴. Puisque la vacuité et la relativité sont des

attributs de toutes les choses soumises à la coproduction conditionnée, le fait de n'être pas vide rend le Dharmakaya différent de tout autre être. Être indépendant de la coproduction conditionnée ou des douze causes, veut dire aussi qu'il n'apparaît pas ni ne disparaît, c'est-à-dire qu'il est éternel et n'est donc pas soumis à la *dukka* ou insatisfaction, qu'il est libéré de l'ignorance, de l'avidité et du corps. Comme le précise Gyang Xing, il ne connaît *ni le mouvement, ni le changement, ni la pensée ni même l'action*⁷⁵, phrase qui rappelle l'affirmation bahá'í que Dieu est au-delà de la *faculté de monter et de descendre, d'entrer et de sortir*⁷⁶. Comme Dieu dans les Écrits bahá'ís, le Dharmakaya est aussi libre d'attributs finis⁷⁷. Comme le dit un des principaux sutra, le *Sutra de la reine Srimala sur le rugissement du lion* :

*Le Dharmakaya du Tathagata [Bouddha] est appelé cessation de la souffrance et il est sans commencement, non-composé, non-né, immortel, libéré de la mort, permanent, ferme, calme, éternel, intrinsèquement pur, libéré de toute souillure*⁷⁸...

En considérant les enseignements sur le Dharmakaya exposés ci-dessus, il est raisonnable de conclure qu'au moins quelques branches du bouddhisme ont développé le concept d'un Absolu qui ressemble fortement – sur le plan ontologique et non sur le plan théologique – à la description de Dieu comme un réel fond de l'être ontologique, immuable, inaltérable, intemporel, affecté ou conditionné par rien d'autre que lui-même. Dans le

bouddhisme tibétain, par exemple, cette conception est présentée par l'école Jonangpa qui accepte le *gzhan stong* ou l'enseignement du *vide d'altérité* selon lequel *vacuité* veut dire absence de qualités ou de souillures imposées de l'extérieur. (Cette perspective est opposée au *rang stong* ou *vide de soi* de la célèbre école des Gelugpa qui considère le *vide* comme un vide intrinsèque ou comme une absence de qualités. Ainsi, pour l'école Jonangpa le *Dharmakaya* peut posséder des attributs mais ils ne dépendent de personne et ne sont imposés par personne. C'est pourquoi, le *Dharmakaya* :

*...est une réalité ultime, et absolue, quelque chose qui existe réellement en soi. Éternel, immuable, c'est un élément qui existe dans tous les êtres sensibles et qui est identique, absolument identique dans l'effacement comme dans l'éveil*⁷⁹.

Ici encore nous remarquons une ressemblance plus que superficielle avec les attributs ontologiques de Dieu. La seule restriction pourrait concerner la présence du *Dharmakaya* dans tous les êtres, mais même là on trouve des similarités avec la référence dans les Écrits bahá'ís de la présence des noms de Dieu dans toute chose créée⁸⁰. Dans les deux cas l'Absolu est universellement présent même si c'est d'une manière différente.

Les différents enseignements concernant le *Dharmakaya* empêchent d'affirmer sans hésitation que le bouddhisme est athée. Si on le fait ce sera pour mettre en avant les différences avec les autres religions qui décrivent des

dieux ayant des personnalités humaines et intervenant dans l'histoire. Pourtant la contradiction ne se trouve pas dans l'existence ou non de Dieu, ou de l'Absolu, ou du fond de l'être universel, mais plutôt dans l'image qu'on a de Dieu ou de l'Absolu. On peut dire que, d'un point de vue ontologique, qualifier le bouddhisme d'athée est une généralisation injustifiée.

L'ainséité

On trouve dans les textes bouddhistes un autre terme pour l'Absolu, c'est l'*ainséité*. Il s'applique à la nature des choses, et plus précisément à la nature de la réalité dans son ensemble. On utilise ce terme, ainséité, à la place d'explications plus détaillées parce que lorsqu'on parle de la nature des choses on est à la limite de la verbalisation. Ce terme aide à dépasser les limites inhérentes à la réflexion. Un grand classique de la littérature bouddhiste, *L'Éveil de la foi*, dit :

Depuis le commencement qui n'a pas de commencement, l'essence de l'ainséité est dotée du parfait état de pureté. Elle possède des fonctions suprarationnelles ainsi que la nature de se manifester elle-même (littéralement : la nature de créer le monde de l'objet). La force de son omniprésence pousse l'homme à haïr la souffrance du samsara, à rechercher la félicité du nirvana et, convaincu que le principe d'ain-

*séité est en lui, à se persuader de faire des efforts*⁸¹...

Ce passage dit clairement que l'ainséité n'est pas sujette à l'apparition et la disparition – elle est sans commencement – elle a des pouvoirs mentaux particuliers et se manifeste dans la création du monde, un concept qui n'est pas éloigné de l'enseignement bahá'í sur la création par émanation. On voit aussi que d'une certaine façon l'ainséité appelle efficacement les humains à abandonner ce monde transitoire et douloureux. Être au-delà du temps, avoir des capacités épistémologiques particulières et une fonction de création du monde, font partie de ce qu'on appelle des *fonctions divines*. Ce qui suggère encore que juger le bouddhisme athée est une généralisation. Tous ces attributs sont compatibles avec le concept bahá'í de Dieu. Asvaghosa dit aussi :

*Depuis l'origine, l'ainséité contient par nature toutes les qualités excellentes, c'est-à-dire qu'elle est dotée de la lumière d'une grande sagesse, de la capacité d'illuminer tout l'univers, de la vraie connaissance et d'un esprit pur dans sa nature même, d'éternité, de félicité, de soi, de pureté, de fraîcheur rafraîchissante, d'immuabilité et de liberté. Plus nombreuses que les grains de sable du Gange, ses excellentes qualités ne sont ni indépendantes, ni disjointes ni différentes de l'essence de l'ainséité, elles sont les attributs suprarationnels de la bouddhéité. Possédant tout cela en totalité et ne manquant de rien, on l'appelle le Tathagata-garbha lorsqu'elle est latente ou le Dharmakaya du Tathagata*⁸².

Asvaghosa nous assure que l'*ainséité* ou *Dharmakaya* n'est pas vide mais dotée de ces excellentes qualités que les bahá'ís peuvent entendre comme les Noms divinement révélés de Dieu. Nous remarquons ici encore que beaucoup de ces qualités sont celles qu'on attribue, dans les autres religions, à Dieu ou du moins à un Absolu d'une sorte ou d'une autre. Ce sont aussi les attributs de tous les Bouddhas.

Le Sutra Lankavatara va bien plus loin encore :

Lorsque les apparences et les noms sont mis de côté et que cesse toute discrimination, ce qui reste est la nature réelle et essentielle des choses et, comme on ne peut rien affirmer quant à la nature de l'essence, on l'appelle l'ainséité de la réalité. Cette ainséité, universelle, indifférenciée, inscrutable, est la réalité unique, mais on la caractérise par différents noms : Vérité, essence de l'esprit, intelligence transcendante, noble sagesse, etc. Le dharma de cette nature essentielle et sans image de la Réalité ultime est le dharma que proclament tous les bouddhas, et lorsque tout est compris en accord avec lui, on possède la Connaissance parfaite et on est sur la voie pour atteindre l'Intelligence transcendante des Tathagatas⁸³.

Ce passage montre clairement que l'*ainséité* est la réalité ultime, qui est inscrutable, que l'humanité ne peut connaître et qu'ont connue tous les bouddhas – ou, comme diraient les bahá'ís, toutes les Manifestations – qui, par implication, ont tous enseigné essentiellement la même chose. Nous trouvons ainsi dans ce passage des al-

lusions à la doctrine bahá'íe de la Révélation progressive*. Rien n'est ici en conflit avec les enseignements bahá'ís sur Dieu.

Le Tathagatagarbha

Le *Tathagatagarbha*, ou nature de Bouddha, est une autre entité investie de qualités divines ou absolues. Selon le *Sutra Tathagatagarbha*, chaque être sensible a en lui-même le potentiel pour se libérer du monde conditionné et de ses propres souillures pour atteindre sa nature de Bouddha, autrement dit le nirvana⁸⁴. Le Bouddha dit :

*Et je vois aussi que sous
La poussière d'ignorance de tous les êtres
La nature de Tathagata [nature de Bouddha] se
tient immobile,
Forte et indestructible⁸⁵.*

Le Bouddha compare ensuite chaque être sensible à une femme pauvre, ignoble et laide, que les autres haïs-

* Doctrine qui considère que Dieu étant unique, sa religion est unique. Les différentes religions connues : judaïsme, christianisme, islam mais aussi hindouisme, bouddhisme... sont comme des chapitres d'une même histoire, progressive et adaptée à l'époque et au lieu où apparaît un messie, un prophète, un avatar, un bouddha... Les bahá'ís appellent ce personnage, fondateur de religion : une Manifestation de Dieu. Bahá'u'lláh est, pour les bahá'ís, la dernière en date d'une lignée qui ne connaîtra pas de fin, la prochaine Manifestation n'apparaissant pas avant mille ans.

sent mais qui porte en son sein un noble fils⁸⁶. Ce qui est important pour nous ici, c'est que le Tathagatagarbha est l'équivalent de l'ainséité et du Dharmakaya :

Puisqu'elle [l'ainséité] est dotée de toutes ces choses et que rien ne lui manque, elle [l'ainséité] est appelée le Tathagata-garbha lorsqu'elle est latente et aussi le Dharmakaya du Tathagata⁸⁷.

Autrement dit, la théorie de l'ainséité et du *Tathagatagarbha* admet l'existence de quelque chose de basique (*dhatu*) comme le fond de tous les phénomènes éphémères⁸⁸. Elle fait référence à un fond de l'être, une sorte de réalité nouménale dont tous les phénomènes ont besoin pour qu'ils soient ce qu'ils sont. Comme le dit la Reine Scrimala : *Seigneur, le samsara est basé sur le Tathagatagarbha*. Et elle ajoute :

Seigneur, le Tathagatagarbha n'est pas né, ne meurt pas, ne trépasse pas pour renaître. Le Tathagatagarbha n'est pas du royaume caractérisé par ce qui est construit. Le Tathagatagarbha est permanent, inébranlable, éternel. Le Tathagatagarbha est donc le support, le soutien, la base [des natures de bouddha] qui sont non-individuelles, non-dissociées, et connues pour être libérées des greniers [de souillure] ... Le Tathagatagarbha possède l'existence ultime sans commencement ni fin, est de nature non-née, non trépassée et connaît la souffrance. C'est pourquoi il est digne pour le Tathagatagarbha d'avoir de l'aversion pour la souffrance et un désir, une soif, une envie du nirvana⁸⁹.

Dans ce passage le Tathagatagarbha a clairement reçu une personnalité surnaturelle, transcendante, sans oublier qu'il fonctionne comme fond de l'être. En en parlant, le *Ratnagotravibhaga* dit :

L'Essence qui existe depuis le temps sans commencement est le fondement de tous les éléments ; c'est grâce à son existence que la vie phénoménale (gati) ainsi que l'acquisition du Nirvana existent⁹⁰.

En plus des attributs assignés à Dieu dans les autres religions, on donne au Tathagatagarbha une vie émotionnelle, une capacité à la souffrance, à la compassion et au désir, comme tous les autres êtres sensibles. Ce qui ressemble beaucoup au Dieu décrit dans les religions abrahamiques et dans les Écrits bahá'ís.

Les descriptions absolues du Bouddha

On trouve dans le bouddhisme des description du (des) bouddha(s) ayant les attributs personnels d'un être supra mondain ou divin. Nous avons vu que dans *les Écrits Mahayana le Bouddha n'est pas un être humain ordinaire avançant dans un monde de sensations. Il est absolument différent⁹¹*. Selon Paul Williams, *Le Bouddha ne fut jamais un simple être humain et aucune tradition bouddhiste ne le considère ainsi⁹²*. Le grand *Sutra Avatamsaka* nous dit qu'à la différence des autres êtres phénoménaux, *le corps du Bouddha est sans forme, libre de souillures*

[défauts]⁹³. À la différence du bouddhisme theravada et d'une manière qui rappelle le Dieu décrit dans les religions abrahamiques et dans la religion bahá'íe, le *Sutra du Lotus*, par exemple, décrit le Bouddha comme un être surnaturel dont la durée de vie est sans limites et les pouvoirs surnaturels *incommensurables, illimités, inconcevables*⁹⁴. Le Bouddha ajoute : *les Bouddhas, sauveurs du monde, résident dans leur grand pouvoir transcendantal*⁹⁵. Le Bouddha indique qu'il peut apparaître dans différents lieux et prêcher aux hommes sous différents noms, une idée qui ressemble beaucoup à la doctrine bahá'íe de la Révélation progressive. Il ajoute :

*Par un moyen expédient il semble que j'entre au nirvana, mais en réalité je ne connais pas l'extinction. Je suis toujours là, prêchant la Loi [Dharma]. Je suis toujours là, grâce à mon pouvoir transcendant*⁹⁶.

En d'autres mots, son nirvana et sa mort historiques (*mahaparinirvana*) ne sont qu'apparences qui nous mènent au salut. De plus, comme tous les sauveurs, il est toujours présent pour nous aider. Il dit d'ailleurs plus loin *Je suis le père de ce monde*⁹⁷, et même, *le père de tout ce qui vit*⁹⁸. De plus, d'autres sutras⁹⁹ présentent le Bouddha comme un créateur de mondes, appelés diversement *champ de bouddha, paradis, contrées du Bouddha*, projections de son esprit dans lesquels il enseigne aux êtres qui y vivent. Nous avons alors le portrait du Bouddha agissant comme le Dieu créateur de la religion bahá'íe et des autres religions abrahamiques.

L'Alaya-vijnana ou Esprit

Si quelques auteurs sont en faveur d'une interprétation strictement épistémologique ou phénoménologique de la doctrine yogacara de l'esprit, de la conscience, ou *Alaya-vijnana*, d'autres, et parmi eux le célèbre D.T. Suzuki, admettent que l'aspect fortement ontologique de ces termes nous impose de les envisager comme des entités réelles¹⁰⁰. Dans son introduction au *Lankavatara Sutra*, D.T. Suzuki écrit :

Notre expérience ordinaire considère ce monde comme quelque chose qui a sa nature propre, c'est-à-dire qui existe par elle-même [indépendamment]. Mais une intuition plus profonde nous dit que ce n'est pas le cas, que c'est une illusion et que ce qui existe vraiment c'est l'Esprit dont l'être absolu n'a pas d'équivalent. Tout ce que nous voyons, entendons et pensons comme étant des objets des vijnanas ne sont que ce qui naît de l'Esprit-seul et y disparaît. Cet Esprit absolu est aussi appelé dans le Lankavatara, le dharma de solitude (vivkta-dharma), parce qu'il existe par lui-même. Cela signifie aussi le dharma absolument calme¹⁰¹.

Le langage ontologique ne fait ici aucun doute : l'Esprit existe réellement, il est absolu et c'est le fond sur lequel tous les objets de la pensée apparaissent. Par exemple, le *Sutra Lankavatara* dit :

Si vous dites qu'il n'existe pas de tathagata-garbha connu sous le nom d'alaya-vijnana, il n'y aura pas

*non plus d'apparition et de disparition [d'un monde extérieur fait de multiplicités] en l'absence du tathagata-garbha connu sous le nom d'alaya-vijnana*¹⁰².

Notons en passant que l'*alaya-vijnana* est clairement identifié avec le Tathagatagarbha qui, comme vu précédemment, est absolu. Ici, l'*alaya-vijnana* fonctionne comme le fond de l'être du monde extérieur. L'importance de l'*alaya-vijnana* apparaît lorsqu'on considère son autre nom : le grenier de la conscience. Au plus profond, au plus fondamental des trois niveaux de l'Esprit, l'*alaya-vijnana* ou grenier de la conscience rassemble toutes les graines des actions humaines (d'où sortiront d'autres graines) qui forment la base du karma. Autrement dit, le monde dans lequel nous nous trouvons est conditionné par notre propre passé karmique intentionnel. Qui plus est, l'*alaya-vijnana* est souvent comparé à un océan et les multiplicités du monde phénoménal sont comme les vagues soulevées par les vents de l'ignorance (c'est ignorance de ne pas savoir que l'océan, les vagues et toutes les multiplicités sont unes). Le Bouddha dit :

*Comme les vagues dansant continuellement sur l'océan qui se lèvent poussées par le vent, l'océan-Alaya est de même constamment agité par les vents de l'objectivité et on le voit danser avec le Vijnana qui est les vagues de la multiplicité*¹⁰³.

Les vents de l'objectivité mentionnés ici sont les vents de l'ignorance puisque selon la philosophie Yogacara, objectivement nous croyons (à tort) être distinct des choses

apparemment autres. Les *vijnanas* sont les instants de conscience. Chacun d'entre eux s'élève et retombe dans la mer, réapprovisionnant l'*alaya-vijnana* avec plus de graines de karma. Nous trouvons ici encore un enseignement qui décrit l'*alaya-vijnana*, comme la Conscience ou l'Esprit, le fond de l'être, cela d'où tout vient et où tout retourne. Une autre image de cette Conscience universelle la montre comme un flot de dharmas éternel et illimité ou comme un continuum mental appelé *citta-santana*. *C'est le seul substrat de la transmigration dans le samsara*¹⁰⁴. Ici aussi les choses apparemment objectives du monde multiple ne sont que des *vagues* temporaires qui retournent à leur source et s'unissent à l'Esprit universel. Cependant nous ne devons pas penser que le flot de dharmas ou *alaya-vijnana* serait d'une manière ou d'une autre irréel. Comme l'écrit Richard King :

*...il faut insister sur le fait que pour le Yogacarin il y a quelque chose ici (c'est-à-dire le flux paratantrique) qui constitue le matériau brut de notre expérience, même si, au bout du compte, il n'y a qu'une simple fructification des graines d'anciennes activités de la conscience (karman)*¹⁰⁵.

En d'autres mots, dans une interprétation importante au moins de la philosophie *yogacara* du Mahayana, on trouve l'idée qu'un substrat réel – bien que changeant – un Absolu ou fond de l'être, est la base de l'apparition des dharmas. On observe aussi que si le bouddhisme ne reconnaît pas l'existence d'un Dieu personnel, réel et

créateur, dont dépend l'existence du monde (quelle que soit la manière dont on le conçoit), il a en quelque sorte assigné beaucoup des fonctions de Dieu, telles que les pouvoirs surnaturels de création et de compassion, à d'autres entités comme les *Tathagatagarbha* ou Bouddhas. Il paraît donc inexact d'affirmer que le bouddhisme est une religion non-théiste puisqu'au moins le Mahayana reconnaît l'existence d'un Absolu inconditionné et un fond de l'être qui se manifeste dans la personnalité des bouddhas comme l'affirme la doctrine du triple corps (*Trikaya*).

Le *Trikaya* et le concept bahá'í de *Manifestation*

Fondamentale dans les Écrits bahá'ís est l'ontologie des Manifestations qui ont deux rangs :

Nous avons vu plus haut qu'il y a deux façons différentes de considérer les soleils qui surgissent des orientes de la sainteté éternelle : l'une, avons-nous dit, consiste à voir en eux l'unité incomparable. Nous ne faisons aucune distinction entre eux. [Coran 2:136] L'autre condition du Prophète est celle de la particularité ; elle appartient au monde de la création et, de ce fait, est soumise à des limites. De ce point de vue, chaque Manifestation de Dieu a une individualité distincte, une mission définie avec précision, une révélation prédestinée et des limites qui lui sont

*propres*¹⁰⁶.

Dans quelle mesure cet enseignement peut-il s'accorder avec la doctrine bouddhiste du *Trikaya* ? Cette doctrine affirme que le Bouddha a trois corps : le *Nirmanakaya* ou Bouddha historique, le *Sambhogakaya* dans lequel le Bouddha apparaît dans les terres de Bouddha et dans la conception qu'on a de lui et le *Dharmakaya* ou vérité ultime transcendante, *l'essence indestructible de la bouddhité*¹⁰⁷. Le fait qu'il soit indestructible veut dire qu'il n'est pas sujet à la coproduction conditionnelle, qu'il est non-conditionné et donc, absolument réel :

*Le Dharmakaya... c'est ce qui constitue le fond de l'existence ultime, un grand tout dans lequel toutes les formes d'individuation sont anéanties, en un mot, l'Absolu*¹⁰⁸.

Les Écrits bahá'ís peuvent-ils s'accorder avec la doctrine du *trikaya* ? Dans cette comparaison, le Dharmakaya en tant qu'Absolu, fond de l'être ou Dieu dans sa fonction ontologique, est l'équivalent de Dieu, dont tout dépend mais qui ne dépend de rien d'autre que lui. Nous l'avons remarqué plus haut, le Dharmakaya est le fondement non-créé, pur, non-conditionné, immuable, nécessaire à l'existence de tout le reste. Ou encore, comme Dieu, le Dharmakaya est omniprésent et, par conséquent omniscient quoique totalement transcendent. Dans les mots des Écrits bahá'ís : *Je ne vois rien sans y percevoir Dieu, Dieu avant ou Dieu après*¹⁰⁹. Le Dharmakaya est aussi doté de tous les attributs positifs¹¹⁰ (il n'est pas

vide) et répond universellement aux besoins spirituels de tous les êtres sensibles, en tout temps et en tous lieux¹¹¹... Le Dharmakaya, comme Dieu, a de la compassion et répond à nos besoins quoique pas toujours de la manière que nous aimerions. Finalement, le *Dharmakaya est libre de toute construction intellectuelle et, en fait, inconcevable*¹¹², une croyance qui correspond parfaitement avec la conviction bahá'íe du caractère essentiellement inconcevable de Dieu. Si certains érudits insistent sur l'absence de toute entité transcendante ou divine dans le bouddhisme, une personnalité aussi importante que D.T. Suzuki parle sans détours de *Dieu ou objet religieux du bouddhisme*¹¹³ et affirme que :

*Le bouddhisme ne doit pas être considéré comme un athéisme qui souscrit à une interprétation agnostique et matérialiste de l'univers. Au contraire, le bouddhisme reconnaît clairement la présence dans le monde d'une réalité qui transcende les limites des phénomènes et qui néanmoins est partout immanente*¹¹⁴...

Suzuki est tellement convaincu de la présence de Dieu dans le bouddhisme qu'il considère même le Maghyamaka, qui prétend rejeter toute affirmation sur l'ontologie, comme une forme de panthéisme¹¹⁵.

De plus, on trouve une ressemblance évidente entre le concept bouddhiste de *Nirmanakaya (rupakaya)*, c'est-à-dire, l'apparition du corps du Bouddha dans le temps et l'espace d'une part et, d'autre part, le concept bahá'í

du rang humain de la Manifestation qui souffre des vicissitudes de l'existence comme n'importe quel être humain. Bahá'u'lláh parle de ce rang en le nommant *le rang de la distinction [qui] appartient au monde de la création et en subit les limites*¹¹⁶. À ce rang, les Bouddhas (ou les Manifestations) sont tous différents puisqu'ils apparaissent en différents lieux et dans des contextes sociologiques, économiques et culturels différents. Selon les enseignements bahá'ís, lorsque nous parlons de différentes Manifestations telles que Bouddha ou Bahá'u'lláh, nous les voyons dans leur rang distinctif¹¹⁷. C'est par l'intermédiaire de ce rang que les êtres du monde phénoménal en viennent à connaître Dieu.

Il nous faut cependant clairement dissocier le concept bahá'í de toute idée d'incarnation de Dieu comme le suggère TRV Murti lorsqu'il affirme que le *Nirmankaya* du Bouddha *est une descente intentionnelle de la Divinité, s'incarnant dans un être humain*¹¹⁸. Les Écrits bahá'ís refusent absolument la notion que Dieu lui-même, dans son essence, puisse apparaître comme un être phénoménal. (Cela dit, essayons-nous d'ajouter qu'il n'est pas facile de déterminer dans quelle mesure Murti utilise littéralement le mot *incarnation* puisqu'il décrit ailleurs le Bouddha comme *une émanation de l'Absolu*¹¹⁹, concept incompatible avec celui d'incarnation). En revanche, ce qui est parfaitement clair, c'est que les Écrits bahá'ís partagent avec le bouddhisme une théologie dans laquelle l'Absolu, qu'on le nomme Dieu ou le Dharmakaya, est révélé – dans les

limites de la capacité humaine – par un être qui manifeste ses pouvoirs dans les divers mondes phénoménaux :

Le roi du Dharma réside calmement dans le Manoir du Dharma, la lumière du Dharmakaya illumine tout...

Le Dharmakaya des Tathágata est égal au dharmadhádu [cosmos] et se manifeste suivant les inclinations des êtres sensibles pour leurs besoins spécifiques. Le Tathágata, le roi du Dharma, libère les êtres sensibles en les soumettant à la loi de la vertu¹²⁰.

Concernant le *Samboghakaya*, le sujet de la conformité entre le bouddhisme et les Écrits bahá'ís devient plus délicat, surtout parce que le *samboghakaya* est défini très différemment selon les auteurs. Par exemple, certains le caractérisent comme étant le corps ou la condition produite par le mérite du Bouddha¹²¹, d'autres affirment qu'*il doit y avoir dans l'univers infini des bouddhas qui enseignent dans leurs terres pures et leurs domaines bouddhiques*¹²² chacun apparaissant dans son *samboghakaya* propre, d'une manière adaptée au monde où il se trouve. On peut entrer en contact avec ces Bouddhas par la méditation, ainsi nos images du Bouddha deviennent des manifestations de son *samboghakaya*, autrement dit de son corps de félicité¹²³ transcendant. Dans ce corps, qui possède les trente-deux marques importantes d'un bouddha, le Bouddha prêche aussi au nombre infini des bodhisattvas dans leurs terres de bouddhas ou *paradis*.

On ne trouve pas, dans les Écrits bahá'ís, de concept qui corresponde exactement au *samboghakaya* mais il y

en a un qui s'en rapproche. Selon ces Écrits, tous les croyants (et toutes les cultures) ont leurs images de Dieu et des Manifestations. Ces images nous sont propres et ne nuisent à personne aussi longtemps que nous n'essayons pas de les imposer aux autres et que nous comprenons que ce sont des conceptions humaines, valides pour nous seuls et utiles pour nous faire croître spirituellement. Elles n'ont pas de réalité ontologique. Ce sont de simples exemples de ce que le Bouddha appelle des *moyens habiles*¹²⁴, des procédés fictionnels heuristiques qui facilitent la découverte de la vérité. Suivant les Écrits bahá'ís, confondre l'image avec la réalité qu'elle représente c'est tomber victime de *vaines imaginations*¹²⁵ qui deviennent comme un *voile entre l'homme et la reconnaissance du Seigneur, son Dieu*¹²⁶. En outre, à la différence du *samboghakaya* du bouddhisme mahayana, ces images personnelles ou culturelles n'ont pas d'aspect ou de fonction transcendante, elles n'existent ni ne fonctionnent dans un royaume ontologique séparé.

Le bouddhisme ne semble pas posséder une notion précise de ce que les Écrits bahá'ís appellent la *condition abstraite, pure et sans mélange, la condition de l'unité incomparable*¹²⁷ dans laquelle toutes les Manifestations ne sont qu'une. Ce qui ne veut pas dire que le bouddhisme ne reconnaît pas que tous les bouddhas sont, en essence, un. Le *Sutra Avatamsaka* dit : *Les Bouddhas du passé, du présent et du futur ne sont qu'un seul Dharma-kaya*¹²⁸. Et le même sutra, l'un des plus importants du

bouddhisme, réaffirme : *Il faut savoir que tous les Bouddhas ne sont qu'un Dharmakaya*¹²⁹. Il semble donc que le bouddhisme connaisse le concept de ce que les Écrits bahá'ís appellent le rang de *l'unité essentielle*, mais sans en avoir élaboré une notion précise.

Cela dit, le Bouddha a-t-il un rang ontologique distinct du *Dharmakaya*, du *fond ultime de l'existence*¹³⁰ ou du *principe impersonnel de l'univers, fondement ontologique et support de tout*¹³¹ ? Est-il, comme les Manifestations bahá'íes, l'un de ces *Miroirs premiers qui reflètent la lumière de gloire éternelle*¹³², distinct néanmoins de Dieu ou est-il une incarnation du *Dharmakaya* transcendant *descendu* dans une forme phénoménale ? Dans le concept bahá'í comme dans le concept d'incarnation, le Transcendant est immanent, mais de manière différente : dans l'incarnation, c'est le *Dharmakaya* transcendant lui-même, dans sa propre essence, qui devient immanent, alors que dans les miroirs, le Dieu transcendant n'est *immanent* que comme image, c'est-à-dire, une imitation de l'original, identique dans la forme mais distinct dans son essence. Or, selon Kalupahana, *Siddattha Gotama n'était rien d'autre que la représentation de la bouddhité*¹³³. Si l'on suit cette affirmation selon laquelle le Bouddha est une représentation, croire que le Bouddha et le Dharmakaya sont ontologiquement identiques est impossible. En tant que *représentation* il n'est pas le Dharmakaya lui-même dans sa nature profonde mais quelque chose de différent, sans pour autant être un simple être humain. Cette

description du Bouddha rappelle le concept bahá'í de la Manifestation *Miroir premier* car les deux concepts suggèrent une différence ontologique entre le Transcendant et le représentant ou le Miroir premier.

Reste pourtant la question de savoir si le Bouddha est ou non différent ontologiquement des êtres humains ordinaires. C'est une des différences fondamentales entre le theravada et le mahayana puisque le premier considère que le Bouddha est un être humain comme les autres alors que le second insiste plutôt sur les qualités surhumaines du Bouddha¹³⁴. Il est certain que sous son aspect *nirmanakaya* il est comme tous les êtres humains sujets à l'*anicca* ou impermanence (certaines écoles affirment que cela n'est vrai qu'en apparence), mais son existence éternelle comme elle est décrite dans le *Sutra du Lotus* et ses pouvoirs particuliers – décrits en de multiples détails spectaculaires dans de nombreux sutras du mahayana – ne laisse aucun doute sur le fait que le Bouddha était plus qu'un simple être humain ordinaire, ontologiquement identique à nous. Cette idée est renforcée encore par l'affirmation du Bouddha qu'il n'est pas un dieu, ni un homme, ni un *gangharva* (*deva* de bas niveau) mais un Bouddha¹³⁵, indiquant ainsi son caractère ontologique différent. De leur côté, les Écrits bahá'ís indiquent clairement que les Manifestations ne sont pas des êtres humains ordinaires. Bahá'u'lláh affirme :

Et comme il ne peut y avoir de lien direct entre le seul vrai Dieu et sa création, et que rien de commun

*ne peut exister entre le transitoire et l'éternel, le contingent et l'absolu, Dieu a ordonné qu'en tout âge et en chaque ère, une âme pure et sans tache soit manifestée dans les royaumes du ciel et de la terre. À cet être subtil, éthéré, mystérieux, il a attribué une double nature : l'une, physique, appartenant au monde de la matière, l'autre, spirituelle, qui est née de la substance de Dieu lui-même*¹³⁶.

Il ne faut absolument pas identifier les Manifestations avec Dieu mais ce ne sont pas pour autant des êtres humains ordinaires comme le montre ce qui précède. Elles sont nées de la substance de Dieu lui-même ce qui veut dire qu'elles reflètent, d'une manière qui nous échappe, la substance ou l'essence de Dieu. Comme le dit 'Abdu'l-Bahá, *elles sont les Réalités universelles, les êtres divins qui sont les miroirs parfaits de l'essence sanctifiée de Dieu*¹³⁷. Voilà pourquoi Bahá'u'lláh les appelle les *Miroirs premiers*¹³⁸. Elles possèdent aussi l'omniscience et *l'infailibilité essentielle*¹³⁹. Il semble donc, qu'au moins dans le mahayana, le bouddhisme et les Écrits bahá'ís s'accordent sur le fait que les Bouddhas ou Manifestations sont ontologiquement distincts du reste de l'humanité.

Vide, vacuité, *Sunyata*

Le concept de coproduction conditionnée a aussi pour

conséquence intéressante la doctrine du vide, de la vacuité, appelée *sunyata*. Ici, un avertissement est nécessaire : les écoles bouddhistes ne sont pas toutes d'accord sur la définition de la vacuité. Le système Yogacata (*tout est conscience*) dit que la vacuité c'est l'absence de différence entre un objet et l'esprit qui l'appréhende¹⁴⁰, c'est-à-dire le sujet. D'une manière qui rappelle Hegel, les *Yogacatas* croient que l'illumination vient quand le sujet réalise qu'il est un avec l'objet, que son moi disparaît dans la mesure où il est un avec l'univers. Les bouddhistes chinois *ch'an* (*zen* en japonais) en revanche comprennent la vacuité comme le pur et radieux mental vide de toutes ses concrétions conceptuelles¹⁴¹. Cette approche considère toute activité mentale et les concepts qui en résultent comme des assombrissements de notre rayonnement interne naturel. Le *Sutra Scrimala* pour sa part définit la vacuité comme la purification de tous les greniers des souillures ... par une inconcevable connaissance de la vacuité. Cette connaissance ultime, qui désintègre complètement le grenier des souillures est nommée la pensée correcte¹⁴². Le Bouddha aussi est vide de toute souillure (*vide de tout autre*) mais il n'est pas vide des *dharmas de Bouddha*¹⁴³, c'est-à-dire qu'il est un être réel, positif et essentiel avec des attributs. Autrement dit encore, il n'est pas vide de lui-même. Le sutra *Ratnago-travibhaga* dit la même chose. Enfin, au Tibet, l'école Jo nang pas (*gzhan stong*), rivale de l'école Gelupa à laquelle appartient le Dalai-Lama, voit elle aussi le vide

comme une absence de souillures et l'existence d'un Absolu qui *n'est pas vide de sa propre existence*¹⁴⁴. En fait, *pour les Jo nang pas, les enseignements sur le vide de soi-même sont considérés comme un raisonnement correct mais inférieur qui nous débarrasse de vues erronées*¹⁴⁵. Pour eux, le vide n'est pas l'absence d'une existence réelle propre mais plutôt l'absence de souillures par le vrai moi.

Comme nous l'avons vu plus haut, les Écrits bahá'ís n'acceptent pas l'idée qu'on puisse abolir la distinction sujet-objet et donc ils ne peuvent accepter la définition yogacara du vide. Cependant, avec la définition *Ch'an* les choses deviennent plus nuancées. Après tout, les Écrits bahá'ís affirment bien que si nous devenons comme des roseaux creux, si nous nous vidons de toute trace de notre nature inférieure, ou souillures, et de notre savoir acquis, nous atteindrons une condition supérieure, plus spirituelle et plus pure. Bahá'u'lláh dit :

*Rends-toi aveugle et tu contempleras ma beauté, bouche-toi les oreilles et tu entendras la douce mélodie de ma voix, vide-toi de toute connaissance et tu participeras à mon savoir, dépouille-toi des richesses et tu auras une part durable de l'océan de ma richesse éternelle. Cela signifie : rends-toi aveugle à ce qui n'est pas ma beauté, bouche-toi les oreilles à ce qui n'est pas ma parole, vide-toi de ce qui n'est pas connaissance de moi, et entre, le regard clair, le cœur pur et l'oreille attentive, dans la cour de ma sainteté*¹⁴⁶.

Par des approches diverses, ce passage parle de la manière de nous *vider* des souillures de notre nature inférieure afin d'arriver à une vision claire et à un cœur pur. Ce qui ressemble remarquablement à la notion *Ch'an* de découvrir que *le vide est l'esprit pur et radieux*¹⁴⁷, notion qu'on retrouve dans les sutras *tathagatagarbha* telles que *La reine Srimala* et le *Ratnagotravibhaga*.

Pourtant, le concept de *vide* le mieux connu, en Occident au moins, est celui des écoles du Madhyamika comme l'école *Prasangita* (Conséquence) qui affirme que *le vide est l'absence d'existence propre*¹⁴⁸. Ces écoles affirment que toutes les choses étant sujettes à la coproduction conditionnée elles ne peuvent exister par elles-mêmes et sont, pour cette raison, *vides* d'existence réelle. En dernière analyse, *rien n'a d'existence propre*¹⁴⁹. Effectivement, tout résultat d'un processus causal dépend par là même d'autre chose, n'a qu'une existence relative et c'est pourquoi il est *vide*.

*Pour le mahayana [le vide] signifie que les dharmas sont vides d'existence propre, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas des faits ultimes de plein droit mais simplement imaginés et sont faussement distingués l'un de l'autre car tous et chacun d'eux dépendent de quelque chose d'autre qu'eux-mêmes*¹⁵⁰.

Comme le dit le *Sutra du cœur*, le bodhisattva Avalokita *baissa les yeux et de là-haut ...il vit qu'en leur être elles [les choses] étaient vides*¹⁵¹. Effectivement, d'un tel point de vue, l'existence relative correspond à la coproduction

conditionnée et à la vacuité. Dans les mots de Nagarjuna :

*Une chose indépendante apparaissant,
Une telle chose n'existe pas.
Donc une chose non-vide
N'existe pas*¹⁵².

D'après le sutra du Lotus :

*Tous les phénomènes
sont vides, sans existence,
sans constance éternelle,
sans naissance et sans mort.
Vois tous les phénomènes
comme n'ayant pas d'existence,
comme de l'espace vide
sans fermeté, sans dureté
non-né, non émergeant*¹⁵³.

Les Écrits bahá'ís peuvent tout à fait s'accommoder de la vision madhyamaka qui considère que tous les phénomènes manquent d'existence réelle, sont contingents et, dans ce sens-là, sont vides – même s'ils ne parlent pas de cet état comme d'un manque d'essence. 'Abdu'l-Bahá dit :

*De même, l'existence des êtres comparée à l'existence de Dieu n'est qu'illusion et néant, une apparence, comme une image dans un miroir*¹⁵⁴.

Ce qui veut dire que, comme le *Dharmakaya* ou l'*Alaya-vijnana*, seul Dieu a une existence absolue, c'est-à-dire non-conditionnée, et toutes les autres existences comparées à elle sont dépendantes, relatives et donc, vides. Non seulement elles dépendent de Dieu mais, comme nous

l'avons vu plus haut, elles dépendent aussi de l'influence des autres choses en une coproduction conditionnée¹⁵⁵.

‘Abdu’l-Bahá insiste sur cette interdépendance :

Ainsi, bien que le monde de la contingence existe, par rapport à l'existence de Dieu il est inexistence et néant. L'homme et la poussière existent tous les deux, mais quelle différence entre leurs existences ! L'une, comparée à l'autre, est non-existante. De même, l'existence de la création comparée à celle de Dieu est non-existante. Il est ainsi évident et clair que bien que les êtres existent, par rapport à Dieu et au Verbe de Dieu ils sont non-existants¹⁵⁶.

Autrement dit, *l'existence et la non-existence sont toutes deux relatives¹⁵⁷*. Comparées à l'Absolu incondi- tionné, toutes les choses sont non-existantes et donc vides. À la différence du bouddhisme, nous voyons ici que ce principe s'applique aussi aux différents niveaux d'existence puisqu'une forme inférieure d'existence est non-existante comparée à une forme supérieure, un en- seignement qui insiste encore plus sur la relativité de l'existence.

Il faut, bien sûr, se demander si la vacuité des textes bouddhistes et la non-existence des Écrits bahá'ís sont les mêmes concepts. La réponse est affirmative, parce que ces deux termes font référence à la relativité de l'existence de toutes les entités et parce que, dans les deux cas, cette relativité implique une existence condi- tionnée, dépendante, contingente, en contraste complet

avec l'existence inconditionnée de l'Absolu. Autrement dit, le bouddhisme, comme la religion bahá'íe postule que la relativité de l'existence est enracinée non seulement dans une impermanence et une contingence universelle mais aussi dans l'influence interdépendante des choses entre elles. La religion bahá'íe et quelques écoles mahayana s'accordent aussi sur le fait que la réalité phénoménale est contingente, au contraire de l'Absolu non-relatif (tels que le *Dharmakaya* ou le *Tathagatagarbha*) qui n'est pas affecté par la coproduction conditionnée.

Néanmoins, il nous reste à voir si les Écrits bahá'ís affirment eux aussi que la relativité et la vacuité signifient qu'il n'y a pas de *naissance et d'extinction* des choses comme l'affirme le *Sutra du Lotus*. Cette affirmation n'est pas de pure convention, bien sûr, c'est plutôt une affirmation faite depuis le point de vue ultime. Dans les Écrits bahá'ís, le point de vue ultime est le point de vue de Dieu et, d'après 'Abdu'l-Bahá *dans le monde de Dieu le temps n'existe pas*¹⁵⁸. S'il n'y a pas de temps, il n'y a pas non plus de naissance et d'extinction qui sont des phénomènes temporels. Ainsi, du point de vue ultime, l'ontologie bahá'íe est en accord avec l'ontologie mahayana : du point de vue ultime il n'y a pas de phénomènes temporels. En revanche elles diffèrent sur la question de savoir si les humains peuvent arriver à ce point de vue ultime.

Le non-soi (Anatman)

La doctrine de l'*anatman*, *anatta* ou *non-soi* traite de la vacuité de la nature humaine. C'est une doctrine comprise différemment par les différentes écoles bouddhistes. Pour compliquer la question, dans le canon Pali le Bouddha refuse de répondre à la question de savoir s'il prêche le soi ou le non-soi, et affirme plus tard que les deux points de vue sont deux extrêmes erronés :

*Le soi (aatma), Kaa'syapa, est un extrême. Le Non-soi (nairaatmya) est l'autre extrême. Entre ces deux extrêmes se trouve la position médiane qui est sans forme, sans indication, sans soutien, nouménale, sans signes, non-conceptuelle. Voilà, Kaa'syapa, ce qu'on appelle la voie du milieu, la perception correcte des choses*¹⁵⁹.

Ailleurs, il fournit une liste de toutes les choses que le soi n'est pas et ne peut pas être – sans nier explicitement que le soi existât peut-être d'autre manière¹⁶⁰. Selon un érudit, la doctrine du non-soi n'est pas une doctrine ontologique concernant l'existence ou la non-existence d'un *soi* mais plutôt une stratégie pour maîtriser la souffrance en nous détachant du ...*soi, qui est une source majeure de souffrance*¹⁶¹. De plus, les importants sutras du *Tathagatagarbha* affirment catégoriquement que contrairement à la version présentée le plus souvent de la doctrine du non-soi, il existe, en fait, en chaque être sensible, un fond

de l'être transcendant et persistant, c'est-à-dire la nature de Bouddha. Pourtant, le theravada, le madhyamaka de Nagarjuna et l'école prasangika nieraient cela sans réserve. Dans l'agrégat des dharmas qui compose un être humain il n'y a pas de dharma correspondant à un soi. Le soi est une illusion, un artefact de la coproduction conditionnée et est non-existant. Une importante partie de la pratique bouddhiste vise à obtenir une telle réalisation de non-soi. Comme dit le Bouddha dans l'un des *suttas* du canon pali :

Si l'on ne voit aucun soi, ou rien de la nature du soi, dans les cinq groupes de cupidités (forme matérielle, sentiment, perception, envies, conscience) on est un Arahanth [un digne, un pur, libre de souillure mentale]¹⁶².

La manière de conter ce thème la plus connue et la plus souvent répétée se trouve dans *Les questions au roi Milinda* (le roi grec de Bactrie, Ménander, 100 av J.C.). Nagasena, un moine bouddhiste errant, dit à Milinda qu'il se nomme simplement Nagasena, qu'*il n'y a pas d'individualité (âme) permanente dans cette matière !* Nos noms sont des désignations nominales conventionnelles, *un simple son vide*¹⁶³ et ils ne se réfèrent à rien de plus qu'à une composition temporaire d'éléments. Il se sert ensuite comme exemple d'un char, montrant qu'aucune partie prise une par une n'est le char, et que si on brise ce char rien ne reste qu'on puisse appeler char. Il en est de même des êtres humains parce que :

L'existence d'une âme-ego ne peut se concevoir

*en dehors de la sensation, de la perception, de l'imagination, de l'intelligence, de la volonté, etc. et donc il est absurde de penser qu'il y ait un agent-âme individuel et indépendant qui se serve de notre conscience comme de son atelier*¹⁶⁴.

Il n'y a pas d'être indépendant qui *compose* ces éléments selon une forme désirée ou qui les utilise pour atteindre ses buts propres. Comme le dit Richard Taylor :

*Le moi dont le Bouddha nie l'existence est un moi spirituel, persistant, ayant une identité dans le temps et donc, probablement, capable d'exister indépendamment du corps et du monde même après la mort*¹⁶⁵.

Exprimé de cette manière sans nuance, il n'y a aucun point d'accord possible sur cette question du moi entre le bouddhisme et les Écrits bahá'ís qui, eux, affirment clairement et sans doute aucun que l'âme ou le moi (nous userons de ces termes de manière interchangeable) est plus qu'un simple nom, ou un son, mais est un être ontologiquement réel, *en son essence, un des signes de Dieu*¹⁶⁶. En fait, la philosophie essentialiste sous-jacente aux Écrits bahá'ís, illustrée par leur insistance sur la nature essentielle du minéral, du végétale, de l'animal et de l'humain¹⁶⁷, montre clairement que l'essentialisme bahá'í est logiquement incompatible avec une compréhension purement nominaliste du moi.

Bien sûr, une attitude purement nominaliste du moi n'est pas sans créer des problèmes du point de vue des sutras et des principaux ouvrages philosophiques boud-

dhistes. Par exemple, toute une collection de sutras – la parole du Bouddha, appelés les sutras tathagatagarbha – rejette cette explication. Dans le *Sutra tathagatagarbha* lui-même, le Bouddha dit :

Bons fils, tous les êtres, bien qu'ils aient beaucoup de klesas [souillures], ont tous un tathagarbha [nature de Bouddha ou essence de Bouddha] qui est éternellement pur et empli de vertus qui ne sont pas différentes des miennes¹⁶⁸, et il ajoute : Les tathagatagarbhas de tous les êtres sont éternels et immuables¹⁶⁹.

Ce concept est si proche de celui d'un moi réel (voir ci-dessous Kalupahana) que le *Sutra Mahaparinirvana* l'identifie avec le moi ou atma,¹⁷⁰. On peut lire dans le douzième chapitre sur la nature de Bouddha :

Le Bouddha dit : Ô homme bon ! le Moi c'est le tathagatagarbha. Chaque être possède la nature de Bouddha. C'est le moi. Ce moi est, depuis le commencement, recouvert d'innombrables illusions¹⁷¹.

Suivant le Bouddha :

Le vrai moi de la nature de Bouddha est comme un diamant qu'on ne peut écraser... et : La forme du moi qui cherche à fuir le monde est la Nature de Bouddha. C'est la meilleure manière de concevoir le moi¹⁷².

Ces mots suggèrent que ce que nie la doctrine de *anatman* est en fait l'*ego-moi* superficiel absorbé dans les affaires de ce monde. Cela n'implique pas la négation de l'existence d'une nature de Bouddha profonde ou *tatha-*

gatagarbha chez l'individu. Comme le dit Paul Williams :

*Une chose au moins est vraie : le Sutra Mahaparinirvana enseigne que dans les êtres sensibles existe réellement un élément permanent*¹⁷³.

Le *Sutra du Rugissement du lion de la reine Srimala* dit la même chose, qu'on retrouve dans *L'éveil de la foi dans le mahayana* d'Asvaghosha : *Le mental comme phénomène (samsara) est enraciné dans le tathagatagarbha*¹⁷⁴. Ce qui veut dire que l'esprit phénoménal de l'homme est fondamentalement d'essence de Bouddha ou *tathagatagarbha*. D'après Paul William, on ne peut minimiser l'importance de la théorie du *tathagatagarbha* ou essence de Bouddha dans le bouddhisme est-asiatique, c'est-à-dire chinois, japonais et Coréen¹⁷⁵.

Il est plus facile de concilier la doctrine du *Tathagatagarbha* avec les Écrits bahá'ís que les points de vue du theravada, du prasangika ou du madhyamaka. Comme nous l'avons vu, les Écrits bahá'ís enseignent que l'âme, ou le moi, est une entité qui existe ontologiquement bien que son existence dépende de Dieu. Les bahá'ís croient aussi qu'une fois née, l'âme est éternelle¹⁷⁶ et qu'en elle-même elle est libre de tous défauts corporels, souillures (*klesas*) et limites :

Remarque comme l'intelligence humaine se développe puis s'affaiblit et parfois peut faire totalement défaut, alors que l'âme est immuable. La manifestation de l'intelligence dépend de la santé du corps : une in-

telligence saine ne peut se manifester que dans un corps sain tandis que l'âme n'est pas conditionnée par le corps. C'est par le pouvoir de l'âme que l'intelligence comprend, conçoit et exerce son influence, tandis que l'âme est une force libre. C'est par le concret que l'intelligence conçoit l'abstrait, mais l'âme a des manifestations illimitées qui lui sont propres. L'intelligence humaine est bornée, l'âme sans limites. C'est à travers les sens : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher que l'intelligence saisit, tandis que l'âme n'a besoin d'aucun intermédiaire. Comme tu peux le remarquer, l'âme est en mouvement et toujours active aussi bien pendant le sommeil qu'à l'état de veille. Il nous arrive de découvrir la solution d'un problème complexe pendant un rêve, alors que nous en étions incapables à l'état de veille. De plus, l'intelligence ne peut rien concevoir si les sens ne fonctionnent plus ; dans le fœtus et dans la prime enfance, la faculté de raisonner fait complètement défaut, alors que l'âme est toujours en pleine force. Bref, nombreuses sont les preuves que, malgré la défaillance de la raison, la force de l'âme continue d'exister¹⁷⁷.

Comme les sutras *Tathagatagarbha*, les Écrits bahá'ís affirment que le vrai moi, c'est-à-dire le fondement ontologique de notre être, est originellement pur : *Sache que chaque âme est formée d'après la nature de Dieu, chacune étant pure et sainte à sa naissance*¹⁷⁸. Le fondement ontologique du moi, qu'on l'appelle la nature de Boud-

dha, l'essence de Bouddha ou l'*âme* est, par nature, parfaite et ce n'est qu'accidentellement qu'elle se couvre de *klesas* ou souillures. Le *second moi* ou ego empirique que nous fabriquons et qui est attaché au monde est précisément ce que nous devons vaincre pour atteindre notre vraie nature de nouveau.

*Nous devons appliquer nos plus grands efforts à nous détacher des choses de ce monde. Nous devons nous efforcer de devenir plus spirituels, plus lumineux*¹⁷⁹ ...

Nous devons de même nous détacher de notre moi matériel empirique : *Le champ du martyr est le lieu où nous nous détachons de notre moi*¹⁸⁰... Et ce n'est que lorsque nous aurons accompli cette tâche que nous redeviendrons conscients de la noblesse originelle inhérente à notre nature spirituelle : *Je t'ai fait noble, pourquoi t'abaisse-tu*¹⁸¹ ?

Le *bhavanga* et l'*alaya*

Les bouddhistes theravada et la branche yogacara (citamara) du madhyamaka comprirent qu'une interprétation stricte de la doctrine du non-moi (anatman) conduit à de sérieuses difficultés philosophiques. C'est dû en partie au fait que *ce que dit le Bouddha concernant l'absence de moi semble contredire d'autres choses qu'il dit par ailleurs et qu'évidemment ce n'est pas un fait d'expérience convaincant*¹⁸². Plusieurs de ces problèmes ont un

rapport avec la séquence karmique de causes et d'effets qu'on appelle par convention une personne. Pourquoi telle séquence est-elle particulière, clairement différente de telle autre ? Qu'est-ce qui fait la continuité de cette séquence en particulier et l'empêche de se fragmenter simplement en un chaos désordonné ? Qu'est-ce qui relie les résultats karmiques d'une vie à la suivante ? Ou encore, comment peut-il exister une conscience continue si le mental n'est qu'une série d'instantanés sans facteur de continuité entre eux ? Pour répondre à ces questions le bouddhisme theravada a développé le concept de *bhavanga*, traduit généralement par *continuum-vie [qui] garde la continuité de toute une vie en sorte que ce que nous appelons un être vit d'un moment à un autre moment*¹⁸³ et qui est indispensable pour qu'une existence continue soit possible. Selon Alfred Scheepers, *cette conscience en arrière-plan peut être comparée à une rivière*¹⁸⁴ dont le flot n'est pas interrompu par les moments de conscience précis. C'est pourquoi, dans les conditions normales, le mental n'est pas sensible au flot du *bhavanga*, bien qu'il puisse le ressentir pendant le sommeil. Dans l'école *yogacara (cittamara)* du mahayana, le rôle du *bhavanga* est rempli par l'*alaya-vijnana* d'où s'élèvent la volonté consciente et le karma et où s'enrangent les conséquences karmiques. C'est d'ailleurs pour cette raison que la tradition *yogacara* appelle l'*alaya-vijnana* le grenier de la conscience¹⁸⁵ qui engrange les graines individuelles de la séquence karmique de chacun et offre une continuité

au fur et à mesure qu'elles se manifestent.

L'alaya consiste en une série de cittas [mentaux] accompagnés par, à la fois, les graines karmiques et les graines des souillures et des mémoires potentielles. Avec le temps, elles se reproduisent, ce qui rend compte de la continuité de la pensée de la personnalité et des périodes d'inconscience¹⁸⁶...

Selon Paul Williams :

Le substrat de conscience [alaya], vu comme une forme souillée de conscience... est, en un sens, personnel, individuel, constamment changeant et sert néanmoins à donner un degré d'identité personnelle¹⁸⁷...

Pour David Kalupahana, l'*alaya* est souvent comparé à un océan agité par les tendances du caractère¹⁸⁸, c'est-à-dire les graines karmiques de la conscience individuelle. Cependant, que ce soit l'image d'une rivière ou celle d'un océan qu'on utilise, les représentations du *bhavanga* et de l'*alaya* sont celles d'un substrat, d'un fond de l'être, qui soutient l'existence de quelque chose d'autre, même très brièvement, et qui assure sa continuité. Différemment, le *tathagatagarbha* lui aussi *ressemble fortement au bhavanga*¹⁸⁹ dans la mesure où il procure un fond de l'être à toutes les existences individuelles et donc assure leur continuité.

Comme le dit Kalupahana, il ne fait aucun doute que l'enseignement de l'*alaya* – comme celui du *bhagavanga* et celui du *tathagatagarbha*, d'ailleurs – nous rapproche *dangereusement de la théorie du moi... soutenue par les*

*hérétiques*¹⁹⁰. Après tout, un continuum de vie agit tout à fait comme une entité à l'existence continue dans la mesure où les graines karmiques sont stockées et se reproduisent elles-mêmes à travers leurs conséquences. Williams remarque que, bien que l'*alaya*, ou substrat de conscience, *accomplisse quelques-unes des fonctions du moi*¹⁹¹, le yogacara s'est efforcé de nier cette accusation et de l'expliquer. Conscient de cela, Kalupahana propose des façons d'interpréter les sutras concernés pour éviter cette conclusion, mais il n'en reste pas moins vrai que pour le bouddhisme il n'est pas possible d'accepter sans problèmes le concept de continuité sous-jacente, qui ressemble à la substance, dans la mesure précisément où il fournit la continuité. Fournir et expliquer la notion de continuité est l'une des principales fonctions ontologiques de la substance et chaque fois que nous rencontrons l'idée de continuité nous trouvons quelque chose qui, au minimum, ressemble à la substance. C'est pourquoi il est difficile d'éviter la conclusion qu'au moins certaines formes de bouddhisme acceptent un concept qui ressemble et fonctionne étrangement comme un moi substantiel.

Dans la mesure où le *bhavanga* et l'*alaya* fonctionnent comme des substances en permettant la continuité, ils se rapprochent du concept bahá'í de l'âme/moi. Et cela parce que les Écrits bahá'ís acceptent l'idée de l'existence de l'âme depuis la conception jusqu'à la vie après la mort. C'est, après tout, cette continuité qui est la base de notre responsabilité morale pour les actions que nous

commettons et pour l'influence qu'elles exercent sur notre personnalité. On ne peut pas nier cette continuité et rejeter la responsabilité de nos actes comme si quelqu'un d'autre les avait commis à une autre époque. Le *bhava* empêche cela de se produire en apportant la continuité, c'est-à-dire, en permettant l'apparition régulière de certains attributs qui identifient les choses dans le temps.

Coproduction conditionnée, karma et réincarnation

Le problème du moi dans la pensée bouddhiste nous amène aux questions de coproduction conditionnée, de karma et de réincarnation. Appliquée au karma et à la réincarnation, la coproduction conditionnée explique l'origine et les causes de la souffrance et des naissances successives qui arrivent si ces causes ne sont pas supprimées pendant notre vie. Les douze étapes du processus de la coproduction conditionnée et de la réincarnation commencent avec l'ignorance qui conduit à des *impulsions volontaires*¹⁹² (que le Bouddha appelle *action*¹⁹³) d'où la conscience, d'où le corps et l'esprit, d'où les six sens, avec lesquels nous avons des contacts avec d'autres choses, d'où la sensation, d'où le désir, d'où la cupidité, d'où le devenir, d'où la naissance, d'où la vieillesse, la mort, le chagrin et le désespoir¹⁹⁴. La seule manière de ne pas se condamner à la douzième et dernière étape du désespoir et d'éviter la renaissance est de ne pas commencer

du tout, parce que le principe sous-jacent dit : *ceci étant, cela est et ceci cessant, cela cesse*¹⁹⁵. Pour un bouddhiste, la seule raison d'étudier la réalité n'est pas d'obtenir quelque connaissance épistémologique satisfaisante mais d'acquérir la satisfaction sotériologique d'avoir supprimé l'ignorance qui conduirait à une nouvelle séquence karmique et à une inévitable renaissance. Le Bouddha le fait bien comprendre dans la parabole de l'homme blessé par une flèche : il ne perd pas de temps à spéculer sur l'origine du trait ou la manière dont il est fabriqué, il l'arrache de sa blessure.

Pourtant reste un problème : comment peut-il y avoir re-naissance s'il n'y a pas d'âme ou de moi à faire renaître ? Selon Walpola Rahula, lorsque le corps périt, les énergies qui constituent ce corps *ont en elles-mêmes le pouvoir de faire croître une nouvelle forme*¹⁹⁶. Autrement dit, elles renaissent dans un nouvel et différent agrégat d'énergies. Aucune âme ni aucun moi n'est passé d'une vie à une autre. Comme le dit Rupert Gethin, *il existe une connexion causale entre le phénomène que constitue un être au moment de mourir et le phénomène que constitue un être au départ d'une nouvelle vie*¹⁹⁷. Ces vies sont reliées en une série causale. C'est en gardant présent à l'esprit ce rapport causal, qu'un bahá'í ne commettra pas l'erreur de confondre ce concept de réincarnation avec le concept bahá'í du retour des qualités d'une personne ayant existé.

Bref, un retour est effectivement mentionné dans

*les Saintes Écritures, mais il concerne le retour des qualités, des conditions, des effets, des perfections et des réalités spirituelles des lumières qui réapparaissent dans chaque Révélation. Ce retour ne concerne pas des personnes ou des âmes précises, individuelles*¹⁹⁸.

En d'autres mots, ici les qualités reviennent sans qu'il y ait de rapport causal entre la première personne dans laquelle ces qualités sont apparues et la suivante. La ressemblance entre les deux serait une coïncidence et ce n'est pas sur cette idée qu'on pourrait dire que les Écrits bahá'ís acceptent le concept de réincarnation. Ils réfutent aussi la réincarnation sous la forme d'une théorie de la transmigración dans laquelle une âme ou un moi réapparaît sous diverses formes et en divers lieux et époques. Un tel retour sur terre est vigoureusement rejeté par 'Abdu'l-Bahá dans *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre* qui comporte un chapitre entier réfutant cette idée¹⁹⁹.

Ce qui nous amène à cette question cruciale : les Écrits bahá'ís acceptent-ils cette application de la loi de la co-production conditionnée ? La réponse est affirmative pour au moins un aspect. Le bouddhisme, comme les Écrits bahá'ís, considère que c'est l'ignorance qui est à l'origine de nos difficultés psychologiques et spirituelles. C'est pourquoi la *Prière de midi*, récitée par les bahá'ís une fois par jour dans l'après-midi, est, en termes bouddhistes, une formulation de la connaissance et de l'action justes, les deux premiers termes de la loi de conditionnalité : *Ô mon Dieu, je témoigne que tu m'as créé pour te*

connaître et pour t'adorer. En connaissant Dieu et en adorant Dieu, ce que le Bouddha nomme choisir l'action juste, nous supprimons l'ignorance qui nous empêche de vivre correctement. Par ailleurs, les nombreuses admonitions encourageant le détachement qu'on lit dans les Écrits bahá'ís s'accordent avec le bouddhisme sur les conséquences dévastatrices du désir, de l'avidité et de l'attachement.

Pourtant, les Écrits bahá'ís n'acceptent qu'une seule interprétation des douze étapes de la réincarnation, celle qui l'interprète psychologiquement ou spirituellement, mais non l'interprétation ontologique qui y voit un processus impliquant la fin réelle et la réapparition d'une série causale particulière. Pour que le processus de réincarnation soit acceptable dans un contexte bahá'í, il nous faut l'interpréter : ignorance et avidité conduisent à une re-naissance dans le sens d'un re-attachement au monde phénoménal ou au corps phénoménal. En ravivant nos attachements, nous passons *du monde de la liberté au monde de l'esclavage*²⁰⁰. Dit autrement, une interprétation psychologique ou spirituelle de la réincarnation fait référence au processus continu de notre détachement du monde et de nos rechutes dans les attachements, ou encore, à une nouvelle naissance et une reprise de la lutte pour nous détacher de nouveau. Il n'y a aucune raison pour que les Écrits bahá'ís n'acceptent pas cette compréhension de la réincarnation et de ses conséquences.

Suivant P.A. Payutto, l'*Abhidharama Pitaka*, un des

trois paniers du theravada présente précisément l'idée que la coproduction conditionnée peut se produire complètement en un instant mental.

*...il n'est pas nécessaire de mourir avant de réaliser la cessation de la naissance, de la vieillesse, de la mort et donc du chagrin, des lamentations, de la douleur, de la peine et du désespoir. Ces choses peuvent être vaincues pendant cette vie-ci*²⁰¹.

Walpola Rahula nous conduit aussi dans cette direction lorsqu'il cite le Bouddha disant : *O bhikku, à chaque instant vous naissez, vous vous délabrez et vous mourez*²⁰². Ainsi, le processus du karma (qui est basé sur la coproduction conditionnée) peut se passer en cette vie comme décrit ci-dessus et n'a pas besoin d'être un processus *d'une vie à une autre vie*²⁰³ comme on le pense habituellement. Payutto montre, en tirant ses références des textes originaux et des commentaires, comment la compréhension de la réincarnation pendant une vie est basée directement sur le canon Pali, malgré le fait, précise-t-il, que cette vision ne soit pas dominante aujourd'hui. Dans cette interprétation pendant une vie, on retrouve les douze étapes habituelles qui commencent avec l'ignorance et finissent avec le désespoir mais qui arrivent pendant une seule vie et non au cours de vies successives. D'un point de vue psychologique ou spirituel, on peut dire que le concept de réincarnation est compatible avec les Écrits bahá'ís qui, par ailleurs, le rejettent clairement du point de vue ontologique. D'après 'Abdu'l-Bahá :

...la réincarnation, qui est la répétition de l'apparence d'un même esprit, avec la substance et la condition précédentes, dans ce même monde d'apparences, est une chose entièrement impossible.

Comme, pour chacune des créatures matérielles, le retour d'une même apparence est impossible et interdit, de même, pour les créatures spirituelles aussi, le retour dans une même condition, soit dans l'arc de descente, soit dans l'arc de montée, est interdit et impossible. En effet, le matériel est conforme au spirituel²⁰⁴.

Dans la nature il n'y a jamais de répétition exacte et, parce que 'Abdu'l-Bahá croit que *le monde matériel correspond au monde spirituel*²⁰⁵, il conclut qu'il n'y a pas ce genre de répétition non plus dans le monde spirituel. On peut objecter que ceci s'applique à un concept hindou plutôt que bouddhiste de la réincarnation, concept dans lequel une entité spirituelle précise réapparaît dans d'autres existences. Pourtant, au vu du rejet par 'Abdu'l-Bahá de la répétition dans le monde spirituel comme dans le monde matériel, il est logique de supposer qu'il rejeterait aussi la répétition de chaînes causales particulières, ou séquences, dans diverses existences successives.

Conclusion

Après avoir passé en revue les principales questions

de l'ontologie bouddhiste, nous concluons que s'il existe de vraies différences entre les ontologies bouddhiste et bahá'íe, elles s'accordent néanmoins sur un grand nombre de questions fondamentales et que sur d'autres, sans qu'il y ait agrément, il y a au moins une certaine convergence. Sur le plan ontologique, les deux religions diffèrent plus sur l'insistance qu'elles choisissent de donner à tel ou tel sujet à élaborer plutôt que sur des doctrines ontologiques proprement dites. C'est exactement ce que nous attendrions des enseignements bahá'ís qui affirment que les différences entre les religions ne viennent pas de leurs principes fondamentaux mais viennent de l'époque et des circonstances de leur révélation. Ainsi, notre conclusion illustre l'enseignement de Bahá'u'lláh sur l'unité fondamentale de la religion :

Qu'il ne soit jamais permis aux diverses confessions de la terre ni aux multiples systèmes de croyances religieuses de susciter des sentiments d'animosité parmi les hommes, telle est en ce jour l'essence de la foi de Dieu et de sa religion. Ces principes et ces lois, ces systèmes fermement établis procèdent d'une même source et sont les rayons d'une seule lumière. Il faut attribuer le fait qu'ils diffèrent les uns des autres à la diversité des besoins que présentaient les âges où ils furent promulgués²⁰⁶.

NOTES

- 1- *Buddhism Rising*, National Geographic, Vol. 208, No. 6, December 2005, p. 98.
- 2- *The Oxford Dictionary of Philosophy*; The Oxford Companion to Philosophy.
- 3- Buddha, *The Theravada Mahaparinirvana Sutta*, in Piyadassi, *The Spectrum of Buddhism*, p.104.
- 4- David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, p. 29.
- 5- Mangala R. Chinchore, *Aniccata/Anityata, An Analysis of the Buddhist Opposition to Permanence, Stability and Alternative Foundation of Ontology or Anthropology*, Sri Satguru Publications, Dehli, 1995.
- 6- Ibid., p. 100.
- 7- Ibid.
- 8- ‘Abdu’l-Bahá, *Leçons de Saint-Jean-d’Acre*, IV, chap. 53.
- 9- Bahá’u’lláh, *Florilège d’Écrits*, 125.4.
- 10- Bahá’u’lláh, *Les paroles cachées*, II, 9.
- 11- *Sélections des Écrits de ‘Abdu’l-Bahá*, chap. 17, § 11.
- 12- David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, p. 36.
- 13- Jason W. Brown, *Microgenesis and Buddhism: The Concept of Momentariness*, Philosophy East and West, Vol. 49, No. 3 (1999).
- 14- Theo Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, quoted in Kalupahana, *Causality the Central Conception of Buddhism*, p. 69.

- 15- *Les Tablettes de Bahá'u'lláh*, chap. 9, § 12.
- 16- *Sélections des Écrits de 'Abdu'l-Bahá*, chap. 23.
- 17- *The Promulgation of Universal Peace*, p. 272.
- 18- *Sélections des Écrits de 'Abdu'l-Bahá* chap. 2, § 4.
- 19- Majjhima Nikaya 28 in *The Path of the Buddha: Buddhism Interpreted by Buddhists*, p. 81; see also *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, p. 66.
- 20- P.A. Payutto, *Dependent Origination*, p.4.
- 21- Theo. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Vol. 1, p.119.
- 22- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. 46.
- 23- 'Abdu'l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 378.
- 24- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. 46, § 3.
- 25- *Sélections des Écrits de 'Abdu'l-Bahá*, chap. 139-3.
- 26- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Sain-Jean-d'Acre*, IV chap. 46.
- 27- Tribe and Williams, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, p. 64.
- 28- *Tablettes de Bahá'u'lláh*, 4.5.
- 29- Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, 148.
- 30- *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, p. 249.
- 31- « The Buddha », Udana 80-81 in *Buddhist Texts Through the Ages*, ed. by Conze and Waley, p. 95.
- 32- *Samyutta Nikaya* 43:14 quoted at <http://en>.

wikipedia.org/wiki/Nirvana.

33- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 100, Lights of 'Irfán, Book Eight 173.

34- *The Lankavatara Sutra*, translated by D.T. Suzuki, http://lirs.ru/do/lanka_eng/lanka-intro.htm

35- *Ibid.*

36- Bhikku Bodhi, *Dhamma and Non-Duality*, Buddhist Publication Society, 1994-5, http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_27.html

37- Voir la discussion du nirvana par David J. Kalupahana dans *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, p. 69-88.

38- Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, p. 78.

39- Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, p. 82. Voir aussi Tyson Anderson, « Kalupahana on Nirvana », *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 2, March, 1990.

40- Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, p. 82.

41- *Ibid.*

42- Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, p. 35.

43- *Buddhist Wisdom*, trans and commentary by Edward Conze, p. 21.

44- *Ibid.*, p. 22.

45- D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p. 346.

46- *Ibid.*, p. 343.

47- *Ibid.*

48- D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p. 347,

emphasis added.

- 49- D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p.125.
- 50- *Ibid*
- 51- D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p. 347.
- 52- *Ibid*.
- 53- Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, p. 40.
- 54- James McDermott, *A Review of 'Nirvana and other Buddhist Felicities'*, *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 6, 1999. <http://jbe.gold.ac.uk/6/mcdermott991.html>
- 55- A. Scheepers, *A Survey of Buddhist Thought*, p.98.
- 56- Pour Suzuki même Nagarjuna accepte l'association nirvana-Dharmakaya. Voir Suzuki, p. 347.
- 57- Edward Conze, « The Ontology of the Prajnaparamita, » *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 2, July, 1953.
- 58- *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*: Nagarjuna's *Mulamadhyamakkarika*, chp. 25, verse 19.
- 59- *The Heart Sutra in Buddhist Wisdom*, commentary and translation by Edward Conze, p. 86.
- 60- Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 112.
- 61- *Vicesacinta-brahma-pariprccha Sutra* quoted in D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p. 353.
- 62- *The Heart Sutra in Buddhist Wisdom*, commentary and translation by Edward Conze, p. 97.
- 63- E. Conze, « The Ontology of the Prajnaparamita, » *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 2, July, 1953.
- 64- D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p. 355

-356.

65- David J Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, p. 122.

66- David J Kalupahana, *Buddhist Philosophy*, p. 121.

67- D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p. 257.

68- Asvaghosa, *The Awakening of Faith*, trans. by D.T. Suzuki, p. 99-100.

69- D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p. 275.

70- Asvaghosa, *The Awakening of Faith*, trans. by D.T. Suzuki, p. 108.

71- D.T. Suzuki in *The Awakening of Faith*, p. 62.

72- Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*. New York: Routledge.

73- *Ibid*, p. 83.

74- Asvaghosa, *The Awakening of Faith*, trans by Yoshito Hakedas, <http://www.hsuyun.org/Dharma/zbohy/Sruti-Smriti/Shastras/awakening-of-faith.html>

75- Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, p. 85.

76- Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, 19-1.

77- *Ibid*, 19-1: *Dieu est immensément exalté au-dessus de tout attribut humain.*

78- *The Lions Roar of Queen Srimala Sutra*, trans by Alex and Hideko Wayman, [http://www.purifymind.com/Srimala Devi Sutra.htm](http://www.purifymind.com/Srimala%20Devi%20Sutra.htm)

79- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 107.

- 80- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, p. 156.
- 81- Asvaghosa, *The Awakening of Faith*, trans. Yoshito S Hakedas.
- 82- *Ibid.*
- 83- *The Lankavatara Sutra*, trans by D.T. Suzuki, http://lirs.ru/do/lanka_eng/lanka-nondiacritical.htm
- 84- *The Tathagatarbha Sutra*, trans. by William H. Grosnick, <http://www.webspawner.com/users/bodhisattva/>
- 85- *Ibid.*
- 86- *Ibid.*
- 87- John Paraskevopoulos, *The Awakening of Faith in the Mahayana and its Significance for Shin Buddhism*, <http://www.nembutsu.info/aof2.htm>, Lights of 'Irfán, Book Eight 175.
- 88- Takasaki Jikido, « The Tathagatarbha Theory Reconsidered » *Japanese Journal of Religious Studies*, 2000 27/1-2
- 89- *The Lions Roar of Queen Srimala Sutra*, trans by Alex and Hideko Wayman.
- 90- *The Ratnagotravibhaga* quoted in Sutton, *Existence and Enlightenment in the Lankavatara Sutra*, p. 65.
- 91- D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p. 245.
- 92- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 169.
- 93- *The Flower Ornament Scripture* [Avatamsaka Sutra], trans. by Thomas Cleary, p. 70.

- 94- *The Lotus Sutra* trans by Burton Watson, p. 274.
- 95- *The Lotus Sutra* trans by Burton Watson, p. 275.
- 96- *The Lotus Sutra*, p. 229.
- 97- *Ibid*, p. 231.
- 98- *Ibid*, p. 61.
- 99- *The Amida Sutra*, Jodo Shu Research Institute, <http://www.jsri.jp/English/Pureland/SUTRAS/amida-trans2.html>
- 100- Dan Lusthaus *What Is and Isn't Yogacara*, <http://www.hm.tyg.jp/acmuller/yogacara/intro-asc.htm>, and Alex Wayman, *The Yogacara Idealism*, Philosophy East and West, Vol. 15, 1965. See Also, Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, p. 248. D'autres préfèrent une approche phénoménologique, voir B.K. Matilal and Dan Lusthaus.
- 101- D.T. Suzuki, *Introduction to the Lankavatara Sutra*, trans. by D.T. Suzuki.
- 102- *The Lankavatara Sutra*, trans by Suzuki.
- 103- *Ibid*.
- 104- D. Chatterji, « The Problem of Knowledge and the Four Schools of Later Buddhism », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. XII, 04/1931, <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ENG/dg.htm>
- 105- Richard King, « Vijnaptimatratra and the Abhidharma Context of Early Yogacara », *Asian Philosophy*, Vol. 8, 1 Mar. 1998.
- 106- Bahá'u'lláh, *Le livre de la certitude*, § 191.
- 107- Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, p. 242.

- 108- Asvaghosa, *The Awakening of Faith*, trans. by D.T. Suzuki, p. 62.
- 109- Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, 90-2.
- 110- Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, p. 85.
- 111- D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p. 275.
- 112- Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, p. 96.
- 113- D.T. Suzuki, *Outline of Mahayana Buddhism*, p. 218.
- 114- *Ibid*, p. 218.
- 115- T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 288.
- 116- Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, 22-4.
- 117- *Ibid*, 22-7.
- 118- T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 286.
- 119- *Ibid*, p. 277.
- 120- « The Avatamsaka Sutra » quoted in Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, p. 83.
- 121- Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, p. 128.
- 122- Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, p. 233.
- 123- Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, p. 252.
- 124- Micahel Pye, *Skilful Means: A Concept of Mahayana Buddhism*, p. 1.
- 125- *Tablettes de Bahá'u'lláh*, 6-53.
- 126- Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, 36-3.

- 127- Bahá'u'lláh, *Le livre de la certitude*, p. 74.
- 128- Avatamsaka Sutra in Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, p. 81.
- 129- *Ibid.* p. 81.
- 130- D.T. Suzuki in *The Awakening of Faith*, p. 62.
- 131- Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, p. 83.
- 132- Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, 19.
- 133- David J Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, p. 117; emphasis added.
- 134- Paul J Griffiths, *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, p. 68.
- 135- Angattura Nikaya II, cité dans Guang Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, p. 71.
- 136- Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, 27-4.
- 137- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. 45.
- 138- Bahá'u'lláh, *Le livre de la certitude*, p. 69.
- 139- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. 45.
- 140- G. Newland, *Appearance and Reality*, p. 38.
- 141- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 195.
- 142- *The Lion's Roar Sutra of Queen Srimala*, trans Alex and Hideko Wayman.
- 143- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal*

- Foundations*, p. 101.
- 144- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 108.
- 145- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 108.
- 146- Bahá'u'lláh, *Les paroles cachées*, II-11.
- 147- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 195.
- 148- G. Newland, *Appearance and Reality*, p. 38.
- 149- Tribe and Williams, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, p. 143.
- 150- Edward Conze, *The Ontology of the Prajnaparamita*, *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 2, July, 1953.
- 151- *The Heart Sutra*, trans. by Edward Conze, p. 82.
- 152- *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakkarika*, trans by Jay Garfield, chap. 24, verse 19.
- 153- *The Lotus Sutra*, trans. by Burton Watson, p. 200.
- 154- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. 39.
- 155- *Ibid*.
- 156- *Ibid*, chap. 81.
- 157- *Ibid*, chap. 39.
- 158- *Ibid*.
- 159- « The Ratnakuu.ta-sutra » in David J Kalupahana, *The Early Buddhist Notion of the Middle Path*, *Journal of Chinese Philosophy*, V. 7, 1980.
- 160- Anattalakkhana Sutta, Samyutta Nikaya XXII.

- 161- Thanissaro Bhikkhu, *No-self or Not-self?*
<http://www.accesstoinight.org/lib/authors/thanissaro/notself2.html>
- 162- Samyutta-nikaya III, 127-8; *Buddhist Texts Through the Ages*, p. 74.
- 163- *The Questions of King Milinda*, trans. by T.W. Rhys Davids, Bk II, chp. 1. may be during <http://www.sacred-texts.com/bud/milinda.htm>
- 164- *Ibid*, chap. 1.
- 165- D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p. 147.
- 166- Richard Taylor, *The Anattaa Doctrine and Personal Identity*, Philosophy East and West, Vol.19, 1969; emphasis added.
- 167- Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, 82-6.
- 168- *The Tathagatagarbha Sutra*, trans by William Grosnick, <http://www.webspawner.com/users/bodhisattva/>
- 169- *The Tathagatagarbha Sutra*, trans by William Grosnick.
- 170- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* , p. 98.
- 171- *The Mahaparinirvana Sutra*, chp. 12, « On the Nature of the Tathagata. » <http://www.nirvanasutra.org.uk>
- 172- *Ibid*, chap. 12, « On the Nature of the Tathagata. »
- 173- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* , p. 99.
- 174- *The Tathagatagarbha Sutra*, trans by William Grosnick.
- 175- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal*

- Foundations*, p. 112.
- 176- *Causeries de 'Abdu'l-Bahá à Paris*, p. 76.
- 177- 'Abdu'l-Bahá, *De la nécessité d'un principe, lettre au Prof. Forel*, p. 10.
- 178- *Sélections des Écrits de 'Abdu'l-Bahá*, p. 190.
- 179- *Causeries de 'Abdu'l-Bahá à Paris*, p. 74.
- 180- *Sélections des Écrits de 'Abdu'l-Bahá*, p. 76.
- 181- Bahá'u'lláh, *Les paroles cachées*, I-13.
- 182- Christopher Gowans, *The Philosophy of the Buddha*, p. 63.
- 183- « The Function of Bhavanga (Life-Continuum) in *Abhidharma in Daily Life* by Nina van Gorkom <http://www.geocities.com/madg/gangessangha/Bhavanga.html>
- 184- Alfred Scheepers, *A Survey of Buddhist Thought*, p. 70.
- 185- Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 107.
- 186- Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 107.
- 187- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 91.
- 188- David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, p. 181.
- 189- B. Alan Wallace, *Is Buddhism Really Nontheistic?*, The Snow Lion Newsletter, 2003, http://www.snowlionpub.com/pages/N49_2.php
- 190- David J Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, p. 182.
- 191- Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 91.

- 192- P.A. Payutto, *Dependent Origination*, p. 4-5. Mon exposé de cette loi est basé sur l'ouvrage de Payutto (note de l'auteur).
- 193- « Mental volition, O Bikkus, is what I call action. Having volition one acts by body, speech, and thought. » Anguttara Nikaya III:415 in Morgan ed. *The Path of the Buddha: Buddhism Interpreted by Buddhists*, p. 85.
- 194- *The Lotus Sutra*, trans by Burton Watson, p. 131.
- 195- *Majjhima Nikaya* III, 115.
- 196- Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, p. 33.
- 197- Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, p. 144; emphasis added.
- 198- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. 81.
- 199- *Ibid.*
- 200- *Ibid.*
- 201- P.A. Pyautto, *Dependent Origination*, p. 41- 42.
- 202- Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, p. 33.
- 203- P.A. Pyautto, *Dependent Origination*, p. 98.
- 204- 'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. 81.
- 205- *Ibid.*
- 206- Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, 132-1.

BIBLIOGRAPHIE

Une abondante littérature en français sur le bouddhisme est disponible sur l'internet.

Liste des ouvrages bahá'ís en français cités :

Bahá'u'lláh, *Le livre de la certitude (Le Kitab-i-Íqán)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

Bahá'u'lláh, *Florilège d'Écrits*, Bruxelles, Maison d'éditions bahá'ies, 2010.

Bahá'u'lláh, *Les Tablettes révélées après le Kitab-i-Aqdas*, Bruxelles, Maison d'éditions bahá'ies, 2010.

Bahá'u'lláh, *Les paroles cachées*, Bruxelles, Maison d'éditions bahá'ies, 2003.

Sélections des Écrits de 'Abdu'l-Bahá, Bruxelles, Maison d'éditions bahá'ies, 1983.

'Abdu'l-Bahá, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

'Abdu'l-Bahá, *De la nécessité d'un principe, lettre à Forel*, Paris, Éditions bahá'ies France, 2009.

BIBLIOGRAPHIE EN ANGLAIS

Asvaghosa, The Awakening Of Faith. Translated by Teitaro Suzuki. New-York: Dover Publications, 2003

Asvaghosa, The Awakening of Faith, trans by Yoshito Hakedas,
<http://www.hsuyun.org/Dharma/zbohy/Sruti-Smriti/Shastras/awakening-of-faith.html>

Brown, Jason W. « Microgenesis and Buddhism: The Concept of Momentariness, Philosophy East and West, Vol. 49, No. 3 (1999).

Buddha, The Digha Nikaya. Trans By T.W Rhys Davids. http://www.ishwar.com/buddhism/holy_digha_nikaya

Buddha, Digha Nikaya ii. 155-56,
<http://www.eurotongil.org/ws/theme091>

Buddha, The Lankavatra Sutra. Trans. by Suzuki and Goddard.
<http://www.purifymind.com/LankavataraSutra>

Buddha, The Lotus Sutra. Trans. by Burton Watson. New York: Columbia University Press

Buddha, The Mahayana Mahaparinirvana Sutra. Trans by Tony Page.
<http://www.nirvanasutra.org.uk>

Buddha, The Majjhima Nikaya. Trans by Thanissaro Bhikkhu
<http://www.quangduc.com/English/canon/sutta/majjhima/mn00.html>

Lights of 'Irfán Book Eight 169

Buddha, The Questions of King Milinda, trans. by T.W. Rhys Davids,
<http://www.sacredtexts.com/bud/milinda.htm>

Buddha, The Samyutta Nikaya. Buddhist Texts Through the Ages,

<http://www.accesstoinight.org/canon/sutta/samyutta/Buddha>, The Scrimala Devi Sutra. Trans. by Alex and Hideko Wayman.

<http://www.mandala.hr/3/srimaladevi.html>
Buddha, The Tathagatagarbha Sutra, trans. by William H. Grosnick,

<http://www.webspawner.com/users/bodhisattva>
Buddha, Udana 80-81 in Buddhist Texts Through the Ages.

Burton, David. Emptiness Appraised. Dehli: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

Chatterji, D. « The Problem of Knowledge and the Four Schools of Later Buddhism, » Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Vol. XII, 04/1931.
<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JRENG/dg.htm>

Chinchore, Mangala R. Aniccata/Anityata: An Analysis of the Buddhist Opposition to Permanence/Stability and Alternative Foundation of Ontology and/or Anthropology. Dehli: Sri Satguru Publications, 1995.

Conze Edward Buddhism: Its Essence and Development. New York: Harper and Row, 1965.

Conze Edward, Buddhist Wisdom: The Diamond Sutra and The Heart Sutra. New-York: Vintage Books, 200.

Conze Edward, « The Ontology of the Prajnaparamita, » Philosophy East and West, Vol. 3, No. 2, July, 1953.

Conze Edward, Horner J.B, Snellgrove Buddhist Texts Through the Ages. New-York: Harper and Row, 1954.

Gowans Christopher. The Philosophy of the Buddha. London: Routledge, 2003.

Cruise Henry. « Early Buddhism: Some Recent Misconceptions, » Philosophy East and West, Vol. 33, No. 2m April 1981.

The Dalai-lama, The World of Tibetan Buddhism. Boston: Wisdom Publications, 1996.

Della Santina, Peter. The Abhidharma, <http://www.budsas.org/ebud/sabhidham/bhi00.htm>

Fozdar Jamsheed. The God of Buddha. New-York: Asia Publishing House, 1973.

Garfield Jay, L. The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's MulaMadhyamika karka. New York: Oxford University Press, 1995.

Garfield Jay, L., « Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did Nagarjuna Start with Causation? » Philosophy East and West, Vol. 44, No. 2, April 1994.

Garfield Jay, L., Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation. New-York: Oxford University Press, 2002 Buddhism and the Bahá'í Writings.

Gethin, Rupert. The Foundations of Buddhism. New York: Oxford University Press. 1998.

Gunasekara, V.A. « The Buddhist Attitude to God, » http://www.buddhistinformation.com/buddhist_attitude_to_god.htm

Harvey, Peter An Introduction to Buddhism. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Huntington, C.W. and Wangchen, Geshe Namgyal The Emptiness of Emptiness. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

Inada, Kenneth K. « Problematics of the Buddhist Nature of Self, » Philosophy East and West, Vol. 29, No. 2, April 1979.

Inada, Kenneth K. « The Range of Buddhist Ontology. » Philosophy East and West. Vol 28, No. 3, 1988.

Kalupahana, David. A History of Buddhist Philosophy:

- Continuities and Discontinuities. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- Kalupahana, David. *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: State University of Hawaii Press, 1976.
- Kalupahana, David. *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii' Press, 1975.
- Kalupahana, David. *Nagarajuna: The Philosophy of the Middle Way*. New-York: State University of New-York Press, 1986.
- Kalupahana, David. « The Early Buddhist Notions of the Middle Path, » *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 7, 1980.
<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JROCP/jc26763.htm>
- King, Richard « Vijnaptimatratā and the Abhidharma Context of Early Yogacara, » *Asian Philosophy*, Vol. 8, 1 Mar. 1998.
- Lusthaus, Dan. « What Is and Isn't Yogacara, » <http://www.hm.tyg.jp/~acmuller/yogacara/intro-asc.htm>
- McDermott, James. « A Review of Nirvana and other Buddhist Felicities, » *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 6, 1999. jbe.gold.ac.uk/6/mcdermott991.html
- Momen, Moojan. *Buddhism and the Bahá'í Faith*. Oxford: George Ronald, 1995.
- Momen, Moojan. « Buddhism and the Bahá'í Faith, » <http://www.northill.demon.co.uk/relstud>
- Morgan, Kenneth W. *The Path of the Buddha: Buddhism Interpreted by Buddhists*. NY: The Ronald Press, 1956.
- Murti, TRV *The Central Philosophy of Buddhism*. Lon-

don: George Allen and Unwin, 1974.

Newland, Guy Appearance and Reality. New York: Snow Lion Publications, 1999.

Paraskevopoulos, John. « The Awakening of Faith in the Mahayana and its Significance for Shin Buddhism » <http://www.nembutsu.info/aof2.htm> Lights of 'Irfán Book Eight 171.

Payutto, P.A. Dependent Origination. Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1994

Sangharakshita A Survey of Buddhism. Boulder: Shambhala, 1980.

Scheepers, Alfred. A Survey of Buddhist Thought. Amsterdam: Olive Press, 1994.

Stcherbatsky, Theodore. Buddhist Logic, 2 Volumes. New York: Dover Publications, 1962.

Stcherbatsky, Theodore. The Central Conception of Buddhism. Dehli: Motilal Banardass Publishers, 200.

Suzuki, D.T. Outlines of Mahayana Buddhism. New York: Schocken Books, 1963.

Streng, Frederick, J. Emptiness: A Study in Religious Meaning. New York: Abingdon Press, 1967.

Sutton, Florin, Giripescu. Existence and Enlightenment in the Lankavatara Sutra. New York State University of New York Press.

Takasaki Jikido, « The Tathagatagarbha Theory Reconsidered, » Japanese Journal of Religious Studies 2000 27/1-2.

Taylor, Richard « The Anattaa Doctrine and Personal Identity, » Philosophy East and West, Vol.19, 1969.

Thomas, Edward J. The History of Buddhist Thought. New York: Dover Publications, 2002.

Van Gorkum, Nina « The Function of Bhavanga (Life-Continuum) » in Abhidharma in Daily Life,

<http://www.geocities.com/~madg/gangessangha/Bhava-vanga.html>
Wallace, Alan, B. « Is Buddhism Really Nontheistic?, »
The Snow Lion Newsletter, 2003,
http://www.snowlionpub.com/pages/N49_2.php
Walpola, Rahula. What the Buddha Taught. London:
Gordon Fraser, 1978.
Wayman, Alex. « A Defence of Yogacara Buddhism, »
Philosophy East and West, Vol. 46. No. 4, October
1996.
Wayman, Alex. « The Yogacara Idealism, » Philosophy
East and West, Vo. 15, 1965.
Williams, Paul; Tribe Anthony. Buddhist Thought: A
Complete Introduction to the Indian Tradition. London:
Routledge, 2000.
Williams, Paul; Tribe Anthony. Mahayana Buddhism:
The Doctrinal Foundations. London: Routledge, 1991.
Yun-Hua Jan « The Mind as the Buddha-Nature: the
Concept of the Absolute in Ch'an Buddhism. » Philo-
sophy East and West, Vol. 31, No. 4, 1981.

Collection *Connaissance*

- *La déification de Jésus*, Jack McLean.
- *Mythologie sacrée de la religion bahá'íe*, Williams P. Collins.
- *Prolégomènes à une théologie bahá'íe*, Jack McLean.
- *Le nouvel Athéisme, un point de vue bahá'í*, Ian Kluge

La foi bahá'ie, un aperçu

La religion bahá'ie reconnaît l'unité de Dieu et de ses prophètes, elle soutient le principe de la recherche indépendante de la vérité et condamne toutes les formes de superstition et de préjugés. Elle enseigne que le but fondamental de la religion est de favoriser l'harmonie et la concorde, que la religion doit marcher de pair avec la science et qu'elle constitue la seule et ultime base d'une société pacifique, progressive et bien organisée. Elle inclut le principe d'égalité des droits et des privilèges pour les deux sexes et préconise l'instruction obligatoire. Elle recommande d'abolir les extrêmes de la pauvreté et de la richesse et, élève le travail accompli dans un esprit de service au rang d'acte d'adoration. Elle recommande l'adoption d'une langue auxiliaire internationale et prévoit les organisations nécessaires à l'établissement et à la préservation d'une paix permanente et universelle.

Shoghi Effendi
(1897-1957)