
L'Esprit bleu du Ciel

- Le principe d'existence non-duelle

Une étude des traditions non-duelles Extrême-Orientales
(zen-taoïsme-dzogchen)
à travers le concept de non-dualité

Julien Chabert

Promoteur
Philippe Cornu

Lecteurs
Jean Leclerc
Bernard Stevens

Année académique 2019-2020
Master en 2019-2020, à finalité approfondie

Table des matières

Introduction	7
Notre point de départ : la non-dualité des traditions Zen, Taoistes et Dzogchen	12
Trois moments clés	12
1. Le Vème siècle avant notre ère : la période axiale	12
2. Le VIIIème siècle : influences étrangères et innovations locales	13
3. Les XII ^{ème} – XIVème siècles : sublimation et indépendance	18
Non-dualité, traditions syncrétiques et sociétés	18
Non-dualité et Unité	20
Non dualité et double vérité	21
Première partie	24
Les enjeux pour traduire une pensée étrangère	24
1. Apriori : l'ennemi du traducteur	24
2. Traduire l'inconcevable et exprimer l'ineffable	27
La perspective Historique	30
1. À l'origine, l'expérience du contact	31
1.1 <i>Religere-Religare</i>	31
1.2 Expériences et expressions : faire vivre le lien	32
1.3 Trois contacts à des Natures différentes :	33
2. Le triple aspect de l'expérience non duelle	35
2.1 Le savoir, la beauté et l'éthique	36
2.2 L'harmonie entre Soi, autrui et la Nature	37
2.3 Dépasser exotérisme et ésotérisme	38
La perspective philosophique	42
1. La symbolique Ternaire	43
1.1 <i>Mitakuye Oyasin</i> : la dynamique de l'identité relationnelle	43
1.2 Le ternaire comme double expression de l'unité ($1 + 1 = 3$)	44
1.4 Du cosmologique au psychologique : la sphère de la présence	49
2. <i>L'escape game</i> de la caverne de Platon	55
2.1 Partir de près pour aller loin	55
2.2 L'œil, le feu et la lumière : premiers outils de connaissances	56
2.3 Ascension occidentale et Introspection orientale	58
La perspective psychologique	59
1. La grande médecine de la libération	60
1.1 Hommes et Sociétés : le double chemin de la libération	60

1.2 Maintenir un accord adaptatif : le principe d'homéostasie	62
2. le principe de transformation psychique	66
2.1 Non-dualité, Archétypes et Inconscient collectif	66
2.2 Le Soi : ce maître indestructible	67
Deuxième Partie.....	71
1. Chamanisme sibérien, peuples mongoloïdes et cultures asiatiques.....	73
1.1 La racine mongoloïde des peuples asiatiques	73
1.2 Tengri et Wu : les deux racines d'un même ciel.....	78
1.3 <i>Xuan</i> 「玄」, la <i>svastika</i> , et l' <i>axio-mundi</i> mystérieux du Ciel	80
2. Les esprits (<i>kami</i>) : l'expérience existentielle immanente	85
2.1 L'esprit originel : vide et lumineux	86
2.2 Yue 「樂」 le principe de performance et de plaisir	88
2.3 Esprits et souffles, souffles de sagesse	91
3. Les traditions non-duelles : le principe du naturel	95
3.1 Le Zen Sōtō : s'asseoir ou ne pas s'asseoir	95
3.2 Les compagnons de la Voie du Ciel	100
Conclusion	104
Bibliographie	108
.....	111

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma main, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations, idées et phrases empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

Introduction

Ce mémoire se veut le reflet fidèle de l'esprit pluridisciplinaire qui anime les sciences des religions. C'est à ce carrefour où se rencontrent Théologie, Histoire, Astronomie, Anthropologie, Philosophie, Médecine, Psychologie et Linguistique que je convie le lecteur, en espérant que cerner le sujet par tous ces champs d'études lui permette de le *saisir*. Pour celui qui cherche à établir une vision globale du *fait religieux*, ce n'est qu'en rassemblant la totalité des différents morceaux qui le constitue, que l'on réalise l'importance de la difficulté. Il en va de même pour notre sujet : la non-dualité, qui s'efforce, nous le verrons de dépasser tous types de visions partielles. Si elle est délicate à manipuler, cette multiplicité d'approches est nécessaire lorsqu'on aborde un thème aussi dense que le *religieux* ou la non-dualité, car ils s'expriment dans une multitude de contextes et de disciplines, toutes aussi différentes les unes que les autres. Ainsi, la Théologie nous renseigne sur le dogme, la position scripturale de l'autorité référente ; la Sociologie sur la réalité vécue par la communauté de croyants ainsi que sa structure ; l'Anthropologie et la Psychologie sur le vécu des individus à travers leur environnement culturel ; enfin, l'Histoire nous permet de saisir un peu de causalité en se penchant sur les processus passés, en cours et à venir. Nous voyons bien que les regards croisés des sciences humaines permettent une justesse incomparable pour comprendre une même réalité, un même *fait religieux*.

À travers ce travail, j'aimerais explorer le concept que représente la non-dualité en tant qu'expérience religieuse vécue par des individus dans différentes époques et dans différents contextes. On peut présenter cette expérience maladroitement comme « l'expérience du sacré », ou du « numineux » ; cependant, le lecteur comprendra rapidement qu'elle n'est pas comparable à la description qu'en font traditionnellement les sciences humaines. Mon postulat de départ est que la non-dualité est un phénomène universel, inhérent à l'expérience religieuse du sacré, et qui peut donc être exprimé par tous les êtres humains. On la retrouve plus particulièrement exprimée dans les traditions mystiques. Le but de cette étude est d'éclairer les mécanismes communs de cette expérience, à travers le contraste que peuvent proposer ces expressions différentes en Extrême-Orient.

Bien que cette expérience soit universelle, il me semble qu'on ne la trouve pas mieux exprimée avec autant de diversités et de systématisations qu'en Extrême-Orient. Le point de départ de cette étude se situe au niveau des trois traditions que l'on qualifiera ici de « non-duelle » : Le zen, le taoïsme et le dzogchen. Riches d'un héritage conceptuel de plusieurs milliers d'années, elles ont chacune formulé ce concept de la manière la plus systématisée et la plus subtile possible, jusqu'à ce que leurs paroles deviennent non-parole, et que leurs enseignements ne soient plus enseignement. La non dualité consiste à incarner par leurs êtres, par leur simple existence, à travers leurs gestes et jusqu'à leurs attitudes inconscientes cette expérience qu'on pourrait appeler : une « hiérophanie du sacré », une « voie vers l'immortalité ». Une voie vers « l'Éveil » du Soi. Dans le bouddhisme et le taoïsme, on divise traditionnellement les pratiques en trois catégories, allant en introversion de « l'externe » à « l'interne », vers « l'intime ». En intégrant cette expérience au cœur de l'expérience humaine, dans chaque instant de la vie et en ne rejetant aucun

de ses aspects, ces trois traditions correspondent à l'intégration la plus *intime* de la doctrine auxquelles elle se rattache.

On peut alors se poser la question : pourquoi retrouve-t-on de telles similarités de pratiques et d'enseignements dans des traditions réparties aux quatre coins de l'Asie, des plateaux himalayens à l'archipel nippon ? S'il y a bien des manières de répondre à cette problématique, j'ai choisi de m'intéresser aux influences « externes » et « internes » qui ont précédé cette phase « d'expérience intime », dans les échanges entretenus entre chaque tradition, puisque nous le verrons, ils ont été nombreux et significatifs. En étant chacune l'expression la plus intime de leurs traditions, zen, taoïsme et dzogchen incarnent le mieux l'aspect fondamentalement paradoxal de la non-dualité. Nous le verrons, le concept de non-dualité exprime l'unité sous un double aspect : absolue et particulier, que l'on peut présenter ici en termes d'*évolution* et d'*involution*. L'évolution exprime un mouvement de diversification à partir de l'unité (en arborescence), qui représente dans notre étude l'élaboration due aux développements historiques ; alors que l'involution traduit le retour de la multiplicité à l'unité (en vortex), qui symbolise dans nos traditions la préoccupation « psychologique », pour le caractère unifié de l'existence humaine.

L'étude de ces échanges symboliques et culturels implique de se placer dans un cadre plus large, celui de l'histoire de l'Extrême-Orient. Par « Extrême-Orient », j'entends les régions du Nord-Est de l'Asie qui intéressent notre étude : le Tibet, la Chine et l'archipel japonais. Si nous verrons que le Tibet et le Japon sont des îlots à bien des égards, il ne faut pas oublier les liens vitaux qu'ils entretenaient avec leurs voisins asiatiques. Les éleveurs de chevaux des steppes, les cultures de chasseurs de Mandchourie et du fleuve amour ainsi que les régions de l'Asie centrale connectées par la route de la Soie avec la Mésopotamie. Nous pouvons alors nous poser une autre question : pourrait-on faire dégager des processus historiques, sociaux, et philosophico-spirituels, qui expliqueraient de tels rapprochements tant sur le fond que sur la forme entre les traditions zen, taoïstes et dzogchen ?

En effet, mon hypothèse est que cette non-dualité provient d'une racine commune, qu'on peut rattacher à l'origine des peuples mongoloïdes et des influences chamaniques qui se sont compénétrés entre les sociétés de pasteurs, d'agriculteurs sédentaires et de chasseurs qui ont peuplé le Tibet, la Chine et l'archipel Japonais. Je reprends au bouddhisme la métaphore végétale de la graine, de la tige et du fruit, pour exprimer ici que les traditions zen, taoïstes et le dzogchen représentent le fruit japonais, chinois et tibétain de l'expérience non-duelle en Extrême-Orient, dont la graine est le chamanisme. C'est également en cela que ces trois traditions représentent le sommet apparent de cette expérience (évolution), ainsi que son intégration la plus intime (involution).

Mon étude est ainsi plus centrée sur cette racine mongoloïde commune, plus que sur le lien, qui par exemple, relie les civilisations Indiennes, Tibétaines, Chinoises et Japonaises à travers la voie bouddhiste. Même si cette approche me semble également pertinente, j'ai préféré montrer au lecteur la continuité de l'expérience non-duelle entre cette racine chamanique et ce « fruit » des traditions qui visent à la *libération* de l'esprit, tels que l'expriment le zen, le taoïsme ou le dzogchen.

L'approche de ce mémoire pourrait donc s'apparenter à une étude phénoménologique du concept de la non-dualité en Extrême-Orient.

Il y a plusieurs difficultés importantes liées à une telle étude. La première étant sans doute la grande étendue des éléments concernés dans le temps et dans l'espace : taoïsme chinois, bouddhisme japonais et dzogchen tibétain ainsi que leurs influences chamaniques, en particulier pour un lecteur de culture occidentale qui n'est pas familier avec les mondes religieux de l'Extrême-Orient.

Il m'a donc semblé qu'une alternance de perspectives *diachroniques* (évolution d'un concept dans le temps) et *synchroniques* (études comparatives de différents lieux, en un même temps) soit la méthode la plus appropriée pour que le lecteur occidental puisse suivre le fil de l'évolution du principe de non-dualité sans se perdre dans la multiplicité des systèmes bouddhistes, taoïstes et dzogchen. Les analyser en présentant ce que leur origine a de commun pour ensuite montrer comment leurs développements ont évolué dans des directions parallèles me paraît plus compréhensible. On pourrait dire qu'il s'agit de traditions parentes appartenant à une même famille de spiritualités non-duelles. Mes recherches m'ont permis de distinguer des concepts clés propres à cette famille de spiritualité, en particulier le concept d'*esprit*. Pour présenter cela grossièrement, les expressions similaires de la non-dualité qu'on peut observer dans nos trois traditions sont sans doute comparables à la parenté que partagent les traditions du Livre dans le contexte méditerranéen.

Pour illustrer tous ces jeux d'influences qui ont permis l'émergence de telles traditions, le Japon me semble l'exemple le plus pertinent car son histoire religieuse, culturelle et génétique m'apparaît comme une belle illustration du principe de synthèse et de renouvellement propre à la non-dualité. Cela nous permettra de proposer une clé de compréhension quant à la grande richesse et la forte vitalité du monde religieux japonais. Bien que ce dernier subisse comme tous les pays développés les affres de l'hypermodernité, la vie spirituelle y est, de ces pays, sans doute la plus vivante¹. Le taux de criminalité est, pour un pays de plus de 120 millions d'habitants, également un des plus bas au monde, ce qui indique que cette particularité japonaise est inscrite dans la structure sociale et ne concerne pas seulement le domaine du spirituel².

Plus précisément, notre repère normatif sera le monde conceptuel sino-japonais. Nous puiserons dans les domaines de la philosophie, de la médecine, de la cosmogonie, des rites, de la langue et de la culture. Grâce à ces passerelles, on pourra comprendre par analogie les phénomènes à l'œuvre dans les sociétés chinoises et tibétaines, où coexistent et s'interpénètrent différentes visions comparables de l'homme et du cosmos. Ces visions peuvent être classées en trois groupes : Chamanique, alchimiques, non-duelles (zen, taoïsme, dzogchen), qui

¹ L'Inde est à ce titre une exception en terme de vivacité religieuse, toutefois la structure et le développement de la société Indienne n'est pas comparable à celui du Japon actuel, même s'il s'en rapproche de plus en plus.

² Sur le plan de la structure sociale et de la criminalité marginale, il faut noter que la Corée est analogue au Japon. Par rapports aux particularités japonaises, je recommande l'ouvrage d'Alan Miller, qui reprend le concept des « *solidaristic theory* », développés par Kanazawa en 1997. Cf : MILLER Alan S. & Satoshi Kanazawa, *Order by Accident: The Origins and Consequences of Conformity in Contemporary Japan*, Boulder, Colo : Westview Press, 2000.

correspondent à trois types de contact entre l'individu et la Nature, le principe du cosmos.

Bien sûr, une telle approche de la non-dualité ne saurait être complète et exhaustive dans le cadre d'un travail de mémoire, qui mériterait le format d'une thèse pour expliciter clairement tous les éléments significatifs. Le lecteur aura par-là compris qu'il ne s'agit pas d'un travail doxographique où l'on trouverait une présentation détaillée de la qualité non-duelle des enseignements et des pratiques zen, taoïstes et dzogchen.

Notre première partie sera consacrée à l'étude du concept de non-dualité dans une perspective occidentale. En d'autres termes, nous explorerons comment nous pourrions comprendre ce concept et cette expérience, exprimée si éloquemment par l'Extrême-Orient, avec les disciplines originaires de notre culture. C'est à travers une triple perspective : historique, philosophique et psychologique que nous y parviendrons. La perspective psychologique me semble essentielle, car elle permet d'exprimer en quoi la non-dualité concerne les réalités les plus concrètes de l'humain : sa conscience, sa capacité à apprécier souffrance et bonheur, les sens qu'il donne à son existence ainsi que son interaction avec le monde social.

Une fois munis de cette compréhension non-duelle, nous explorerons dans notre deuxième partie le contexte extrême-oriental à la recherche de cette origine mongoloïde commune. À travers les mouvements de populations et l'analyse des pratiques chamaniques, nous ferons dégager des influences qui feront disparaître progressivement les frontières entre barbares et civilisés, entre nomades et sédentaires. Après avoir analysé ce que recouvrent les différentes formulations de l'esprit par l'intermédiaire du monde sino-japonais, nous nous tournerons vers les traditions zen, taoïstes et dzogchen, où nous expliciterons les reformulations des concepts non-duels clés de cette famille spirituelle.

La première des non-dualité que l'on doit explorer est sans doute celle de l'auteur et de son œuvre, car, il est évident que mon parcours personnel m'a orienté vers ce sujet. Si un chercheur doit se montrer le plus objectif possible à l'égard de sa recherche afin de ne pas présenter des résultats biaisés, certaines recherches ne peuvent pas se réaliser sans impliquer nécessairement la personne de l'auteur. J'emprunte ici à l'anthropologie culturelle le principe d'observation participative, qui vise à atteindre : « la compréhension de l'autre dans le partage d'une condition commune ».³ Cette condition commune me semble être la condition humaine, que j'exprime dans cette étude à travers l'expérience non-duelle, partagée par l'humanité entière.

Mes premières études sont des études de Japonais, aux langues orientales de Paris. J'ai eu la possibilité de pouvoir auparavant séjourner une année au Japon, c'est au cours de cette année, que j'ai eu la chance de pouvoir pratiquer dans un temple zen⁴. Il s'agit d'un des derniers temple au Japon au fonctionnement traditionnel : en dehors de veiller à l'auto-suffisance du temple, les quelques moines consacrent la plupart de leur temps à la pratique méditative (*zazen*). Parallèlement à mes études de langues, je décidais d'étudier la médecine chinoise à travers la pratique du *Shiatsu*, des massages thérapeutiques japonais. Ma connaissance de la langue m'a

³ Whyte William Foote, (1995). *Street corner society, la structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », (1re éd. 1943).

⁴ Le temple Antaiji, dans la région de Totori. Bien que très modeste, le temple est assez connu parce que l'abbé actuel est de nationalité Allemande. Voir son site internet : <https://antaiji.org/en/>

permis de réaliser des stages d'études auprès de maîtres, et grâce à cela, j'ai pu expérimenter la pratique et la transmission orale, telle qu'elle se faisait traditionnellement. Je poursuis maintenant ce cursus à travers une école d'acupuncture. L'étude et la pratique de la médecine énergétique chinoise m'a apporté des clés de compréhensions pour appréhender l'Extrême-Orient, et en particulier son expression de la non-dualité. Par exemple, on dit qu'en shiatsu le diagnostic et le traitement se font simultanément puisque contrairement à l'acupuncteur, c'est le même outil (la main), qui est à la fois perçoit (diagnostique) et traite. On pourrait à ce titre, considérer le shiatsu comme une discipline reposant sur des principes non-duelles.

Ces études parallèles m'ont permis d'approfondir mes connaissances du monde spirituel ainsi que du rapport à *l'énergie*. En effet, comment pourrait-on qualifier les médecines chinoises, tibétaines ou indiennes, si ce n'est comme des sciences énergétiques, appliquées à l'art thérapeutique. En d'autres termes, la médecine chinoise est une application concrète de la pensée et de la cosmogonie qu'on associe à la tradition taoïste. Si ce n'est dans le domaine marginal de « l'ethnomédecine », toutes ces disciplines ne font pas partie des « sciences humaines » ; en tout cas tels qu'on les conçoit en occident. Afin de mieux illustrer le concept de non-dualité, il m'a semblé important de pouvoir faire communiquer le monde de l'ethnomédecine avec celui des sciences humaines universitaires ; afin de donner une « force concrète », comme le dit Marcel Granet à propos des sinogrammes, au concept de non-dualité.

En effet, même si le monde francophone est bien pourvu d'universitaires experts de l'histoire, de la culture, et de la langue de ces régions du monde, combien il est rare de trouver un expert qui puisse tout à la fois déchiffrer et comprendre, de manière à expliquer ce qu'il présente ? Je le vois dans le domaine de la médecine orientale : les ouvrages traduits du japonais sont rarissimes, parce qu'il faut posséder des connaissances médicales pour traduire correctement, ce qui, on peut le comprendre, n'intéresse pas beaucoup les japonisants. Une image donnée par mon promoteur de mémoire me semble bien illustrer cela : pour étudier le poisson rouge, il ne suffit pas d'étudier son environnement, la qualité de l'eau et du bocal, il ne faut pas hésiter à se tremper soi-même dans l'eau, sinon, comment comprendre le poisson rouge ? De la même façon, il me semble que la recherche en science des religions aurait tout à gagner en explorant ces intersections méconnues entre théories (exotériques), et applications pratiques (ésotériques) ; qui éclairerait d'une lumière nouvelle notre compréhension actuelle. Parmi toutes les disciplines universitaires, il me semble qu'il n'y a pas de domaine plus approprié que la science des religions pour réconcilier ces deux aspects qui participent à une même réalité : l'expérience humaine du sacré.

En guise d'ouverture, j'aimerais citer Hans Selye, le père de la notion moderne de *stress* :

« Il ne s'agit pas d'être le premier à voir quelque chose, mais d'établir de solides connexions entre un fait déjà connu et l'inconnu ; voilà l'essence de la découverte

scientifique. Ce sont ces liens qui constituent la véritable compréhension et un réel progrès. »⁵

Notre point de départ : la non-dualité des traditions Zen, Taoïstes et Dzogchen

Trois moments clés

1. Le Vème siècle avant notre ère : la période axiale

Lorsque l'on jette un rapide regard sur l'itinéraire du bouddhisme, du taoïsme et du dzogchen dans le cours de l'histoire, nous pouvons remarquer quelques éléments significatifs, notamment à trois moments que je qualifierais de périodes « charnières ». Notre premier moment est celui d'une philosophie qui prend forme : en Inde, en Chine et en Grèce. C'est aux environs du Vème siècle avant notre ère que le prince Siddhârta Gotama des Shakyas réalisa l'éveil (skt : *bodhi*) ; et que Laozi partit vers les provinces de l'Ouest sur son buffle, en laissant au garde-frontière les 81 chapitres du Livre de la Voie et de la Vertu (*Tao Te King*). C'est également à la fin du Vème siècle que la maïeutique de Socrate apparaît dans la cité d'Athènes, en proie avec ses voisins à la guerre du Péloponnèse. La guerre est une similitude que l'on peut observer sur cette première période charnière, en tout cas, la recherche d'un état d'union sociale après une période de déchirement. La période dite des « printemps et des automnes » (771 - 481/453 av. J.-C.) est un moment de grande instabilité politique en Chine, car ce sont près de deux cents principautés qui se disputent la suprématie du territoire et rêvent d'une unité impériale similaire à celle de leurs augustes prédécesseurs⁶.

C'est dans ce creuset fait de renversements et de troubles que l'on aspira à une société faite de relations et de solidarités pacifiées. C'est dans ce contexte que la pensée chinoise prit la forme qu'on peut reconnaître aujourd'hui : sous ses deux branches confucéennes et taoïstes. Les entretiens de Confucius (*Lun Yu*) sont d'ailleurs contemporains de Laozi. Il n'est donc sans doute pas surprenant que la pensée qui émerge d'une telle période, consiste en des directions adressées tant au prince qui doit conduire l'État, qu'à l'homme qui doit conduire sa vie ; et pourquoi pas dans l'exemple démocratique grec, si les deux coïncidaient ? On ne peut que noter que le Vème siècle avant notre ère, la fin de la Haute Antiquité, est un moment de reformulation et de mise par écrits de la sagesse d'un monde qui fait place à un nouveau. Le premier système institutionnalisé d'Empire en Chine conclut la guerre civile des printemps et automnes ; les conquêtes d'Alexandre bouleversent la méditerranée, et les brahmanes Indiens doivent faire face à des alternatives à leurs organisations du cosmos et de la société. Le bouddhisme et le jaïnisme. Nos trois traditions sont tributaires des interactions qui se sont produites, tant dans cette

⁵ Hans Selye, le stress de la vie, in : MATE Gabor, Quand le corps dit non : le stress qui démolit. Les Editions de l'Homme. 2017.

⁶ Les dynasties Xia (-2200 - -1727) Shang (-1523 - -1027) et Zhou (-1122 - -256) sont dans l'historiographie chinoise les trois premières dynasties. A l'origine de ces dynasties, il y a les figures légendaires des « trois Augustes », on leur attribue (comme c'est le cas pour Thot en Egypte) l'apport des savoirs qui guideront le développement de la civilisation chinoise : le calendrier, l'agriculture, l'écriture, la divination.

période de déchirement du Vème siècle, que de l'âge d'or impérial des siècles qui suivirent.

Si nous sommes souvent prompts à opposer Orient et Occident, une pensée issue de la logique dialectique grecque à une mystique indienne, il y a en réalité beaucoup plus de liens qu'on ne veut le croire entre l'Inde et la Grèce. Thomas Mcevilley compila trente années de recherche à ce propos dans son ouvrage : *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. La région antique du Gandhara nous fournit à ce propos une belle illustration : situé dans l'actuel nord-ouest du Pakistan, c'était un carrefour commercial majeur entre l'Inde, la Chine et l'Occident puisque ce territoire fut celui des royaumes gréco-indiens héritiers des conquêtes d'Alexandre. Un des plus fameux de ces rois fut Ménandre Ier, sans doute converti au bouddhisme, qui est en tout cas l'interlocuteur du sage Nagasena dans l'ouvrage *Milindapañha* (« les questions de Milinda »), qui fait partie du canon pâli. L'art du Gandhara a une valeur historique inestimable puisque c'est sous les traits d'Appolon que les premières statues du Bouddha furent réalisées. Quelques siècles plus tard, le savoir de cette région se transmet à travers l'Himalaya, et participa à la propagation du bouddhisme au Tibet.

2. Le VIIIème siècle : influences étrangères et innovations locales

Ces zones de carrefours où se rencontrent des savoirs différents sont les endroits à travers lesquels la non-dualité s'exprimera dans toute sa splendeur. Nous y porterons dans cette introduction historique la plus grande partie de notre attention. Le Tibet et le Japon sont de beaux exemples de tels endroits et présentent d'inexplicables similitudes. Pour décrire cela, on peut s'amuser à dire que le Tibet est une île *de* montagnes et que le Japon est une île *faite* de montagnes. Malgré leurs apparents isolements, ce sont en réalité de véritables centres qui, comme les abeilles, *subliment* les fleurs de leurs voisins, à savoir : l'Inde et la Chine. Les lettrés bouddhistes japonais se plaisent à voir leur pays comme le fruit d'un arbre dont les racines sont en Inde. Un des plus vieux recueils de contes, « Les histoires qui sont maintenant du passé »⁷ en est un bel exemple, ses 31 rouleaux sont organisés en trois parties. Les dix premiers rouleaux traitent équitablement de l'Inde (appelé le « le pays des dieux ») puis de la Chine, pour laisser les deux tiers restants consacrés au Japon. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce qu'on pourrait appeler : « la métaphore végétale du triple déploiement », qui correspond à la graine, à la tige et au fruit. Pour ce qui est du Tibet, son système médical traditionnel (tib : *Sowa Rigpa*) est sans doute ce qui est le plus révélateur des interactions indiennes et chinoises sur son territoire. Un des rares médecins tibétains à enseigner en Europe, le Dr Nida Chenagtsang, explique :

« Environ 3000 ans av. J.-C., la théorie et la pratique des Tibétains dans le domaine du soin et de l'utilisation des plantes atteignirent les pays limitrophes comme L'Inde et la Chine. »

Puis après :

⁷ *Konjaku Monogatari Shû* 「今昔物語集」, daté des environs de l'an mille. Traduit en français par Bernard Franck en 1968

« Au 7^{ème} siècle, le médecin connu sous le nom de Galeno, originaire du Tibet occidental, se rendit au Tibet central, où il eut des échanges de vues sur la théorie et la pratique avec ses collègues, le médecin Indien Bharad-vaja et le médecin chinois Hen Wong Hong. Il en résultat un traité en sept chapitres, intitulé *L'arme de l'invincibilité*. »⁸

Le 9^{ème} siècle est le moment où le bouddhisme tantrique arrive dans ces deux pays : d'Inde, à travers la figure semi-légendaire de Padmasambhava pour le Tibet ; et de Chine, via le moine Kūkai (774-835) pour le Japon. Le 9^{ème} siècle sera donc notre deuxième période charnière. C'est à cette période que des formes de pratiques complexes sont transmises jusqu'aux « extrémités » montagneuses et insulaires du continent Asiatique. Pour reprendre la métaphore végétale du déploiement en trois temps, on pourrait dire qu'elle correspond à la période intermédiaire de la *tige*. C'est du reste pendant cette période que Japon et Tibet atteignent leur premier âge d'or. L'Empire du Tibet est, aux alentours de l'an 800, à son apogée : il avait avec succès envahi la capitale de la Chine des Tang, Chang'an, en 763. Si elle a inspiré et partagé ses savoirs durant les siècles précédents, la Chine du 9^{ème} siècle se coupe peu à peu de ces relations étrangères, notamment à travers la grande persécution du bouddhisme de 845. Cette « xénophobie » est menée par la tradition confucéenne. Dans les siècles suivants, on ne cessera de voir une alternance dans la pensée chinoise entre une volonté de « souveraineté idéologique » sino-centrée, faite de taoïsme et de confucianisme ; et une unification des *san jiao* 「三教」 les « trois enseignements », qui comprennent le bouddhisme. Ainsi, le christianisme nestorien et le zoroastrisme qui s'étaient installés à travers les routes commerciales occidentales de la Chine des Tang, furent à cette période déracinés du sol chinois.

Le Tibet décide également de limiter les influences religieuses de son voisin chinois, c'est ce que nous apprend le concile bouddhiste de Lhasa, qui s'est déroulé de 792 à 794⁹. Ce concile est en fait un débat, organisé par le roi tibétain Trisong Detsen, qui a pour but de déterminer à quelle tradition bouddhiste le Tibet fera allégeance. En effet, deux courants sont placés en rivalité : le premier vient d'Inde et repose sur la méthode tantrique de transformation graduelle vers l'éveil, qu'on appelle donc « approche graduelle ». L'autre courant vient de Chine, et propose un accès plus direct, tant dans sa pratique que dans sa théorie, à l'éveil de sa nature. Il s'agit du même courant qui deviendra la tradition *zen* une fois implanté au Japon. Le sinogramme utilisé est le même 「禪」, se prononçant *chan* en chinois, il est la traduction du sanskrit *dhyana* qui désigne un état d'absorption méditatif pendant la pratique de la méditation. Les sources nous indiquent que, malgré la victoire du chan dans les débats, c'est l'approche gradualiste indienne qui l'emporta au Tibet. Par-là, ce dernier veut se protéger de l'influence religieuse chinoise.

Le Japon s'était appliqué à apprendre, imiter et intégrer la culture chinoise pendant les siècles précédents, à travers notamment l'intermédiaire de clans immigrés des royaumes coréens¹⁰. Dans la première partie de l'antiquité japonaise, c'est

⁸ Dr Nida Chenagtsang, *Ku Nyé, l'art tibétain du massage*, BoD, 2017, p.8.

⁹ Sur ce sujet, je renvoie le lecteur à l'ouvrage de Paul Demiéville.. *Le Concile de Lhasa : une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, 1987.

¹⁰ Quelques éléments trop peu connus méritent d'être cités : on a estimé qu'à l'ère Heian, environ 30 % des nobles de cours étaient issues de clans coréens. L'empereur Kanmu (737-806) fondateur

véritablement à travers des intermédiaires coréens que des connaissances majeures furent transmises : la riziculture, le travail des métaux et du bois, des connaissances médicales ; mais également l'écriture, le bouddhisme, et le système administratif chinois ; toutes ces connaissances furent précieuses pour le pouvoir impérial japonais naissant. Un système d'ambassades pour apprendre directement ces savoirs de la Chine a également eu lieu : entre 630 et 839, il y eut 19 voyages entre les Tang et la cour japonaise ; qui, suite à la grande persécution de 845, décida de suspendre ces échanges. Une ambassade en 894 fut annulée, scellant la fin de ce mode de relation antique. Par ce premier pas d'indépendance culturelle et scientifique, le Japon a l'occasion de passer de la reproduction, à la création. C'est ce que sera l'ère Heian (794-1185), considéré comme le premier âge d'or d'une culture japonaise qui développe sa spécificité.

Si la voie tantrique est une voie de transformation, on peut dire que son impact s'étendit bien au-delà du cadre de la tradition bouddhiste puisqu'il transforma l'ensemble de la culture et de la société dans laquelle elle pris racine. Il y a sans doute un lien entre ce développement d'une forme ésotérique de bouddhisme, qui met l'accent sur la transformation des processus internes, et le développement d'une culture nationale propre. Citons deux exemples : l'écriture et la relation maître-disciple. L'écriture tibétaine est directement inspirée des caractères devanagari du sanskrit, de la même manière que les *kana* japonais sont une simplification des sinogrammes. On attribue traditionnellement à Kūkai la création des *hiragana*¹¹ qu'il réunit tous dans le célèbre *Iroha Uta* (ou « chanson de l'Iroha »), qui chante le caractère impermanent et illusoire de la vie, semblable à une ivresse passagère. Enfin, nous pouvons dire que la relation maître-disciple, propre au mode de transmission de la voie tantrique, se généralisa à tous types d'apprentissages : du charpentier, au médecin, en passant par le potier ou le cuisinier. Ce qu'on connaît en Occident sous le nom de *compagnonnage* est un phénomène beaucoup plus répandu en Extrême-Orient. La dynamique reste la même : initier un apprenti à une *pratique*, c'est-à-dire à la réalisation correcte d'un geste qui s'allie à une attitude spécifique de l'esprit. Le maître a l'expérience de ce geste répétée durant des dizaines d'années, c'est en cela qu'il est à même d'initier et de guider un apprenti dans sa pratique. Plus surprenant encore, ce phénomène est dans une certaine mesure encore d'actualité dans la société japonaise. Plus tard avec l'arrivée du zen, nous verrons que ces arts deviendront autant de voies et de moyens de manifester l'éveil : art du thé, du jardin, du repas, de la poésie ou de la peinture. À ce propos, un ami du célèbre poète du 11^{ème} siècle Su Dongpo déclara :

« Entre Chan et poésie, pas de différence ; l'illumination du pinceau est pareille à l'illumination du Chan »¹².

de l'époque Heian avait une mère coréenne. C'est également sur des terres appartenant à un clan immigré (les Hata) que l'éphémère capital Nagaoka fut construite en 785, des catastrophes naturelles entraînèrent son déplacement dans le lieu qui deviendra Kyoto en 794. Voir : Pierre-François Souyri, *Nouvelle Histoire du Japon*, Paris, Perrin. p.167

¹¹ L'un des deux types de *kana* avec les *katakana*, dont la création est plus ancienne et qui étaient utilisées comme indicateurs de la prononciation des caractères chinois, qu'il s'agissent de sutra ou de textes officiels. Les *hiragana* sont le premier pas de l'indépendance de la langue japonaise envers les sinogrammes ; puisqu'ils sont syllabiques, ils portent le sens en même temps que le son. Est-il étonnant qu'on attribue leurs inventions à l'importateur des mantras au Japon ?

¹² Cornu Philippe, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Seuil. Entrée « Chan », p.130, 2006.

Ces observations nous amènent à la réflexion suivante : le rôle des interactions entre d'un côté : Inde et Chine ; et de l'autre : Tibet et Japon, qui semblent s'organiser dans une forme d'alternance entre centre et périphérie, entre mécanismes d'ouverture et de filtre/fermeture. La périphérie apprend du centre, dont elle dépend à la manière d'un vassal. Cependant, la périphérie souhaite devenir elle-même un centre qui puisse assujettir d'autres périphéries. Le Japon alternera dans un premier temps, rapport de soumission, puis rapport de concurrence avec l'Empire du Milieu. Le souvenir de son antique pied à terre dans le royaume coréen de Kaya n'aura de cesse de ranimer les ambitions impérialistes des dirigeants japonais, dirigées en premier lieu sur la péninsule coréenne¹³. Les périodes de filtre permettent d'intégrer le savoir importé, de manière à ce qu'il soit assimilé durablement, afin qu'il produise une culture nouvelle. En ce sens, Tibet et Japon sont les pays fils/filles de l'Inde et de la Chine, dont ils n'ont cessé d'apprendre, et tenter de dépasser.

Des pratiques préexistantes fortement ancrées

Tibet et Japon partagent une autre similitude : on observe sur leurs territoires une forme locale qu'on qualifiera de chamanisme ou d'animisme : le *bön* et le *shintō*. Contrairement à ce qu'on a pu observer avec la diffusion du christianisme, ces formes endogènes de pratiques n'ont pas disparu suite à l'arrivée d'une religion étrangère et systématisée. C'est un des aspects qu'on retrouvera dans la non-dualité : il n'y a pas de volonté, ni dans la doctrine, ni dans les institutions, d'hégémonie religieuse. L'histoire de l'Asie est pleine d'exemples de ces coexistences entre des pratiques locales et un enseignement étranger. Plutôt que de périlcliter, *bön* et *shintō* continuèrent à se développer, en adoptant des éléments des voisins chinois et indiens. Le terme même de *shintō* est un emprunt au concept de *Voie* du taïisme (道 *tao* en chinois, *dō* en lecture japonaise). Il s'est dès le début mélangé aux enseignements étrangers à tel point que plusieurs doctrines¹⁴ furent créées pour organiser la synthèse des *kami* japonais avec les bouddha, ainsi qu'avec les autres divinités du panthéon indien qui furent incorporés au système bouddhiste. Bouddhisme tibétain et *bön* ont également interagi, puisque le *bön* a longtemps été taxé de pâle copie des enseignements bouddhistes, en particulier sa reformulation du 11^{ème} siècle : le « *bön* éternel » (*yungdrung bön*). Toutefois, les interactions vont dans les deux sens, certaines techniques tantriques de l'arsenal tibétain sont clairement d'inspirations chamaniques, citons le transfert de conscience (*po'wa*) au moment de la mort du pratiquant, dans un cadavre frais¹⁵. Du côté japonais, on peut citer le *shugendō*, dont le but est le développement de pouvoirs spirituels (*shu*), à

¹³ À cet égard, on pourra se souvenir de l'invasion ratée de Toyotomi Hideyoshi (1592-1598), et plus tard l'annexion de 1910, où s'affirme la volonté hégémonique de l'empire du Japon.

¹⁴ Il s'agit de la doctrine dite des « Essences et traces », *honji suijaku* 「本地垂迹」. Dès le 7^e siècle au Japon, on a considéré les divinités locales (*kami*) comme des traces (*suijaku*), qui manifestaient l'essence (*honji*) des bouddha venus de l'Inde. Les *kamis* sont assimilés à des bouddha. Tout cela fait partie du système *shinbutsu shūgo* 「神仏習合」 qui veut littéralement dire « union des bouddha et des *kami* ». Ce système continuera d'évoluer à travers les remous de la société japonaise jusqu'à la période moderne.

¹⁵ Cette technique fait partie des *six yogas de Naropa* (1016-1100). Il s'agit en fait d'une synthèse de différentes pratiques transmises par les maîtres de Naropa.

travers la pratique (*dō*) et l'ascèse (*gen*). Le *shugendō* est le fruit de la rencontre entre l'animisme japonais (*shintō*) qui accorde aux phénomènes naturels (montagnes, arbres, rivières, rochers...) une puissance, auxquelles les techniques tantriques permettent justement de se relier en vue d'une transformation individuelle. Si cette tradition émerge au 8^{ème} siècle, c'est parce que l'arrivée d'enseignements ésotériques permet à des pratiques préexistantes de prendre une forme qui n'existait alors tout simplement pas.

Le bön n'a pas apporté que des influences chamaniques au tantrisme tibétain, il porte dans sa tradition ce qui est considéré comme l'accomplissement et la forme la plus élevée des tantra. Il s'agit de la tradition *dzogchen*, qui ne signifie rien d'autre que « la grande perfection », autrement appelée *Atiyoga*, « yoga suprême », ou « union suprême ». Cette grande perfection se transmet dans deux traditions tibétaines, celle du bön, et celle des Nyingmapa, courant du bouddhisme tantrique qu'a fondé Padmasambhava. Bien que la langue avec laquelle on associe le dzogchen bön soit actuellement le tibétain, il vient en réalité de la région du *Zhang Zhung*. Cette région correspond aujourd'hui à l'actuelle province de Ngari, située à l'ouest et au nord du Tibet. Longtemps empire rival, il fut intégré à l'Empire du Tibet lors de son apogée. Le Zhang Zhung était organisé autour de la montagne sacrée Kailash, lieu de pèlerinage de bönpos, de shivaïtes, ainsi que de tantrikas. Comme le Gandhara, il s'agissait d'une zone de carrefour important, du fait de ses villes-oasis situées sur la route de la soie (citons celle de Kashgar) ainsi que par sa position de « zone tampon », entre l'Himalaya, le continent Indien et L'Asie centrale. Il s'agissait d'une région où zoroastres, manichéens, chrétiens nestoriens, bouddhistes et bönpos cohabitaient. Ainsi, le mot bön pourrait venir du sogdien, où *bön* est l'équivalent du terme bouddhiste *dharma*¹⁶. Cette région a également joué un rôle important dans le développement du bouddhisme mahayana, puis plus tard dans le développement du vajrayana¹⁷. La période du 8^{ème} siècle est donc également un moment important pour le dzogchen car on estime que c'est à ce moment que la transmission orale du dzogchen bön fut mise par écrit ; d'abord en langue du Zhang Zhung, puis un siècle plus tard, en tibétain.¹⁸

Ce deuxième moment du VII^e - IX^e siècle apporte le déploiement nécessaire pour comprendre nos traditions venant de Chine, du Japon et du Tibet. On peut résumer le processus qui nous amène à notre ultime période charnière de cette façon :

- I. Développement d'une pensée dans des pays *racines* (Inde-Chine-Zhang Zhung)
- II. Transmission d'une forme ésotérique de ces enseignements (via Padmasambhava et Kūkai)
- III. Compénétration avec le chamanisme/animisme préexistant : le *shintō* et le bön (donne naissance à des pratiques tantriques mixtes, comme le *shugendō*)

¹⁶ REYNOLDS, J, *The Bonpo traditions of Dzogchen*, In: *A Collection of Studies on the Tibetan Bon Tradition*, p.96.

¹⁷ Citons le *Guyasamaja* ainsi que le *Kalachakra* tantra dont la création est liée à cette région. Il s'agit de textes fondateurs, qui posent la vision du monde et de l'individu selon l'approche tantrique. Ibid. p.97

¹⁸ La transmission orale du Zhang Zhung. *Zhang Zhung Nyen Gyüé*. traduit par P. Cornu. Volume I. Le cycle externe. p. 8

3. Les XII^{ème} – XIV^{ème} siècles : sublimation et indépendance

Notre troisième période est celle de l'intégration de ces trois étapes dans une tradition véritablement autonome et indépendante, qui dépasse le simple alliage de deux pratiques issues d'un paradigme différent. Le troisième moment est celui du XII^e – XIV^e siècle, lorsque le zen s'installa au Japon sous ses deux formes : Rinzai et Sōtō ; et lorsque le sage Longchenpa (1308-1364) réunit la synthèse des enseignements dzogchen, démontrant sa compatibilité avec la tradition tantrique. Le zen a pu être qualifié par certains observateurs comme « étant trop différent du bouddhisme pour être rattaché au bouddhisme » ; il en est de même pour le dzogchen, qui a tantôt été considéré comme l'aboutissement du processus tantrique, tantôt comme un véhicule indépendant du cadre du bouddhisme tibétain. Cette troisième période est celle de leur construction en tant que véhicule indépendant.

On pourrait dire qu'alors cessent les distinctions entre pays et traditions, entre racines et branches. La branche a vocation de devenir la racine, comme la périphérie de devenir le centre. La branche réalise ce processus de création d'un nouveau centre à travers l'éclosion d'un fruit, qui porte en lui de nouvelles graines, de futures racines. À cet égard, nos véhicules indépendants et autonomes sont également considérés comme des véhicules du *fruit* ; ils portent en eux la totalité d'une tradition, et se considèrent comme étant à la fois l'aboutissement, et la matrice de leur transmission. Lorsque nous nous pencherons sur l'aspect chamanique de ces traditions, nous verrons plus en détail comment les pratiquants de ce stade de transmission en incarnent véritablement l'alpha et l'oméga, et à travers elles, tout ce qui compose leur humanité. Ces « hommes authentiques » (chin : *zhen ren*) 「真人」 sont tous à la fois magicien, alchimiste et libéré des illusions conceptuelles. Ils symbolisent véritablement cette non-dualité qui réunit sous l'aspect de l'unité, toutes ces différentes approches de l'éveil Humain, des plus archaïques aux formes les plus subtils, inexprimable par l'articulation du langage.

Non-dualité, traditions syncrétiques et sociétés

Ce rapide horizon historique entré autour de trois moments clés nous fait découvrir un ensemble de théories, de pratiques et d'images symboliques, qui semblent partagées des pics Himalayens aux plaines du Yamato. La dénomination la plus appropriée pour qualifier ce lien qui relie taoïsme, zen et dzogchen me semble être celle de « non-dualité » ; c'est sous cet angle que j'ai choisi de porter cette étude comparative.

Cette étude à l'ambition de montrer qu'il s'agit en réalité d'une expérience fondamentale, qui tend simultanément vers cette condition commune aux hommes qui n'est autre que l'essence de l'humanité et du sacré. Cette expérience fondamentale correspond à une vision partagée universellement par un grand nombre de traditions spirituelles, qu'on qualifie habituellement de *mystique*. On peut prendre l'exemple du shivaïsme du cachemire, des soufis de l'islam, des gnostiques chrétiens, ou de la kabbale juive... Un regard superficiel sur ces traditions nous fait apparaître un élément que nous avons déjà exploré : chacune est le résultat d'une savante combinaison de diverses influences, souvent tirées du

simple contact que permettait l'environnement local. Comme c'était le cas au Gandhara ou au Zhang Zhung. Citons l'exemple de la kabbale qui a pris forme en Provence et dans la péninsule Ibérique, alors que le premier âge d'or de l'islam se finissait, au 12^{ème} et 13^{ème} siècle. Des emprunts se firent à la tradition soufie, et les 22 arcanes du tarot (de Marseille) furent associés symboliquement aux 22 lettres de l'alphabet hébraïque. À ce propos, le sinologue Marcel Granet peut nous renseigner :

« L'emploi ornemental ou dialectique d'idée empruntées à un enseignement concurrent constitue, en soi, un fait significatif (...) Il témoigne tout ensemble de la force de l'esprit sectaire et de l'attrait du syncrétisme. »¹⁹

Nous avons exposé de nombreux exemples qui illustrent cet attrait du syncrétisme : citons le shugendō et le dzogchen ; cet attrait du syncrétisme est également attribuable au bouddhisme japonais dans son ensemble, tant au niveau de sa synthèse avec les croyances shintō, qu'au sein du cadre des différents enseignements bouddhistes. L'école Tendai a, dès le début du bouddhisme japonais, illustré ce principe, rassemblant les enseignements des différents courants dans son monastère Enryaku-ji. On ne peut parler du bouddhisme japonais et de son aspect syncrétique sans parler de l'école Tendai, puisque l'immense majorité des personnages qui marqueront le paysage bouddhiste de l'archipel sont passés par cette « université », qu'était le temple Enryaku-ji de Kyōto. Citons les plus importants : les fondateurs des deux courants zen (Sōtō et Rinzai), Dōgen et Eisai ont reçu une éducation Tendai ; ainsi que Hōnen, à l'origine du courant dévotionnel de la Terre pure (*Jōdō shū*) ; jusqu'au sulfureux Nichiren, à l'origine de la puissante école du sutra du lotus (*Hokke Kyō*). Le fondateur du courant Tendai, Saichō (767-822), qui partit dans la même ambassade qui emmena Kūkai en Chine, fut en quelque sorte « victime » de son penchant syncrétique. Un imprévu l'obligea à rester plusieurs mois à quai avant de repartir, le hasard ou la chance fit qu'il eut l'opportunité de recevoir une transmission ésotérique d'un maître chinois. Y. Hakeda, spécialiste de Kūkai, remarque :

« Ironically, what made Saichō famous after his return from China was not Tendai Buddhism but Esoteric Buddhism. »²⁰

Cet engouement pour le courant ésotérique, est en fait une réponse aux attentes de la société japonaise du 8^{ème} siècle :

« Ce qui était attendu de ces moines ascètes, c'était la manifestation, au travers des rituels, du pouvoir-magique qu'ils avaient acquis grâce à la pratique de l'ascèse. »²¹

Ainsi les moines ordonnés ou laïques, pratiquants des montagnes, étaient souvent appelés à la capitale pour leurs connaissances en herboristerie, leur capacité de guérison, d'exorcisme, ou de divinations. On comprend mieux maintenant pourquoi En no Gyōja, fondateur de la tradition shugendō, alterna période de bannissement et période de séjour à la capitale ; et pourquoi on vit Saichō participer à des cérémonies de guérison pour la maladie de l'empereur Kanmu (règne 781-805).²²

Si dans un premier temps, ces influences partagées et ces syncrétismes peuvent nous surprendre, car elles font fit des frontières académiques et territoriales qu'on attribue d'habitude à chacune d'entre elles. Un œil non averti ne manquera pas de

¹⁹ Marcel Granet. (1934). *La pensée Chinoise*, p.15

²⁰ Hakeda Yoshito, *Kūkai : Major Works*, Columbia University Press, 1984.

²¹ Miekō Macé. *Médecins et médecine dans l'histoire du Japon*, Les Belles Lettres. 2013.

²² Ibid.

raisons pour trouver tout cela comme étant contradictoire et manquant de cohérence. En réalité, c'est tout le contraire. Au lieu de nuire à l'intégrité de la tradition, ces éléments hétérogènes sont intégrés pour justement pallier à un *déficit* de cohérence interne. L'exemple de l'utilité sociale des rites ésotériques au Japon nous le montre bien, cette recherche de cohérence est le fruit de plusieurs facteurs, en particulier liés au cadre interne de la tradition, en lien avec l'environnement dans lequel il s'exprime. Ce processus n'est autre qu'une réponse au but que s'est donné la tradition spirituelle : transmettre un enseignement, une expérience, une attitude ; **malgré** (on ne pourra pas souligner assez) tous les changements que le temps impose au monde : sur l'environnement, les sociétés humaines et les hommes eux-mêmes. La tradition est en cela vue comme un organisme qui, lorsqu'il perd les moyens de se renouveler par ses propres outils, et par les mécanismes qu'il a éprouvés, doit faire *peau neuve*. C'est donc en puisant dans ce que le contexte peut lui offrir qu'elle évolue. La tradition se doit donc d'être à l'épreuve du temps, et exprimer en toutes circonstances (et cela veut dire : de manières fort différentes les unes des autres) les *idées directrices* qui lui sont propres. Une des raisons de cette étude est ainsi de faire comprendre les différentes mutations opérées par la tradition pour rétablir sa cohérence, le fil que l'on suit est celui des idées directrices dont le fond, et non la forme, reste inchangé. Ce que Granet exprime pour la Chine vaut pour l'ensemble des traditions que l'on a évoqué :

« Le contenu des idées directrices s'explique par la structure de la société chinoise et que l'évolution de ces idées dépend très strictement de l'évolution sociale. »²³

C'est pour cela que pour comprendre les surprenantes altérations de nos traditions à travers le temps, nous devons les superposer à des dynamiques géopolitiques plus larges qui influent sur la société, et au final finissent par conditionner la manifestation de la tradition dans cet espace. En soi cette étude ne vise qu'à poursuivre les influences de l'invisible dans le visible, et réciproquement, comme le fait l'incarner le principe de non-dualité. En ce qui nous concerne, les idées directrices du zen, du taoïsme et du dzogchen s'expriment toutes les trois dans un langage qui présente de telles similitudes par ses symboles ou sa structure, qu'on peut réellement parler de « traditions non-duelles ». En cela, ce travail se situe dans le même esprit que l'œuvre de René Guénon et de ce qu'il appelle la *tradition primordiale*. À ce propos, il me semble que l'on pourrait tout aussi bien qualifier ces traditions de *primordiales*, car tant ce qu'elles pointent du doigt chez l'Homme que leur manière de le transmettre est tout à fait primordiale, dans les deux sens du terme : *fondamentale* et *originnaire*. *Fondamentale* car ces traditions visent le cœur de l'Homme, la nature humaine ; et *originnaire* car elles considèrent que la nature de l'Homme et du Cosmos a depuis toujours été ainsi. Traditions primordiales ou non-duelles expriment la même idée et participent à un même mouvement, c'est-à-dire celui d'un retour à une unité originelle, une unité qui embrasse la totalité des divers éléments qu'elle représente. Le concept d'unité nous fournit une magnifique bascule pour nous arrêter quelques instants sur l'idée derrière « non-dualité ».

Non-dualité et Unité

Le terme « non-dualité » fait figure d'une *litote* qui joue son rôle à merveille, c'est-à-dire de « dire moins, pour laisser entendre beaucoup plus qu'il n'est dit »²⁴. Que

²³ Granet, *la pensée chinoise*, Opus cité, p.25

²⁴ Définition CNRTL, <https://www.cnrtl.fr/definition/academie8/litote>. Le 08/09/2019

nous apprend cette litote, que : l'unité, c'est ce qui n'est pas deux. Ici, il y a plus encore à dire sur ce *deux* qui nuit à *l'un* : il faut comprendre le deux dans un sens symbolique, c'est-à-dire comme toute séparation, comparaison, distinction, affrontement qui naît forcément de la scission d'une partie. La séparation que représente le deux exprime également la scission primordiale du sujet et de l'objet, à ce propos, citons une nouvelle fois Marcel Granet : « Les Chinois ne songent pas à opposer le sujet à l'objet ; ils les relie. »²⁵. Pour autant, nos traditions non-duelles ne voient pas l'univers comme une seule grande cellule, et reconnaissent volontiers la multiplicité infinie des variations des êtres. L'expression taoïste « les dix-mille êtres » est un euphémisme qui désigne les myriades innombrables de phénomènes, tous différents et uniques. Nous verrons que le concept bouddhiste de *vacuité*, désigne quelque chose d'un ordre similaire. Lorsqu'ils évoquent l'unité, plutôt que de dire que tous les êtres sont identiques, nos traditions mettent en avant un même principe, un même mouvement, un même lien qui unit la totalité des phénomènes. Pour représenter l'univers, l'image d'une toile d'araignée ou d'un filet se substitue alors à celle de la grande cellule, en cela plus proche de nos représentations modernes de la physique de la gravité. C'est l'image développée dans l'Hindouisme par le « Filet d'Indra », qui sera réutilisé dans les traditions bouddhistes pour décrire l'interdépendance des êtres ; on parle également dans la pensée chinoise, du couple Yin-Yang, comme de la « corde maîtresse et mailles des dix mille êtres ».²⁶

Tous les êtres sont donc unis par un même fil, qu'on appellera *Tao* ou *nature de bouddha* selon les traditions, et cela par leur simple existence. Je soutiens donc que cette expérience non-duelle primordiale est une expérience de contact, de lien, entre l'homme et ce qu'on appellera « l'ordre de l'univers ». Proche de ce que les sociologues de la religion appellent : « l'expérience profonde et émotionnelle du sacré », ou ce que les psychologues appellent « sentiment de *oneness* ».

Non dualité et double vérité

Dans un ouvrage du 12^{ème} siècle intitulé *Instructions au cuisinier Zen*, on peut lire :

« Si vous êtes fermement résolu à ne pas demeurer dans la dualité du bien et du mal, vous entrez directement dans la voie de l'incomparable sagesse de l'éveil, mais si vous trébuchez si l'un ou sur l'autre, vous ne verrez pas la voie, même si elle est devant vous. C'est en s'appliquant à ne pas discriminer que l'on atteint les os et la moelle des anciens maîtres. »²⁷

Ainsi, bien et mal, soi et autrui, homme et nature, sujet et objet, science et art, conscience et inconscience, sacré et profane, et bien plus encore, sont autant de paires extrêmes sur lesquels on fera attention de ne pas trébucher. Cela peut sembler étonnant de trouver de tels propos dans un ouvrage, pourtant on-ne-peut-plus sérieux, considéré comme un guide pratique au cuisinier des monastères zen. Un autre aspect de la non-dualité est justement cette capacité à pouvoir voir dans n'importe quelle situation, que l'on aurait autrement discriminée et rejetée, une possibilité pour manifester la plus grande des sagesse, ou en langage bouddhiste :

²⁵ Ibid. p. VIII

²⁶ Claude Larre et Elisabeth Rochat de la Vallée, *La vie, la médecine et la sagesse : Su Wen, les onze premiers traités*. Editions du Cerf, Patrimoines chine, 2005, p.124.

²⁷ DOGEN, *Instructions au cuisinier zen/Propos de cuisiniers*, Gallimard, 2015, p.36-37.

la nature éveillée des phénomènes. Pas besoin d'atteindre des formes subtiles de bouddhisme du grand véhicule pour trouver pareille conception, puisque la pensée animiste, comme celle exprimée par les Amérindiens, partage cette non-dualité du sacré et du profane :

« The whole universe is sacred, man is the whole universe, and the religious ceremony is life itself, the miraculous common act of everyday. Respect for nature is respect for oneself; to revere it is self-respecting, since man and nature, thought not the same thing, are not different... »²⁸

Cette non-séparation de ces deux pôles correspond à une union de deux vérités, pour parler en langage taïste, celle du Ciel et celle de la Terre. On peut lire dans le *sūtra de la liberté inconcevable* :

« C'est en prenant appui sur deux vérités que les bouddhas enseignent la loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime. Ceux qui ne discernent pas la ligne de partage entre ces deux vérités, ceux-là ne discernent pas la réalité profonde qui est dans la doctrine du bouddha »²⁹

Une expression alchimique me semble appropriée pour qualifier la réconciliation qui est énoncée ici : « As above, so below, as within, so without, as the universe, so the soul ». ³⁰ Dans le langage gnostique des néo-platoniciens, et dans le vocabulaire symbolique de manière plus générale, cette double vérité sera exprimée par la réconciliation des ténèbres et de la lumière. Pour Ibn Arabi, un des plus grands auteurs soufis qui vécut dans l'Andalousie du 12^{ème} siècle, au fond des ténèbres repose une « lumière source ». Dans un de ses livres phares, *Le livre des contemplations divines*, Dieu s'adresse ainsi à lui :

« Vois comme cette ténèbre est bonne, combien sa clarté est puissante et sa lumière éclatante. Cette ténèbre est le lieu d'où se lèvent les lumières divines, elle est la source émettrice des secrets, la matrice d'où proviennent les substances. »³¹

La non-dualité s'exprime par ce caractère de double vérité, à travers les nombreux symboles que cela peut mobiliser culturellement : le Bien, le Mal, le Ciel, La Terre, les ténèbres, la lumière, le sacré et le profane, etc... Cette double vérité est par nature paradoxale et contradictoire. Cette opposition n'est qu'apparente, cette séparation n'est en réalité qu'un simulacre, car comme nous le dit Ibn Arabi, la ténèbre et la lumière proviennent d'une même source. Cette illusion de séparation est donc est « résolu » à travers un troisième élément, qui fait office de médiateur. C'est toute la puissance de la symbolique ternaire, absolument centrale pour comprendre philosophiquement le principe de non-dualité.

²⁸ MATTHIESSEN Peter, 1981. In: BOOTH A.L, *Environment and Nature: The Natural Environment in Native American Thought*. In: Selin H. (eds) *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Springer, Dordrecht, 2014.

²⁹ NAGARJUNA 24,9 in, CARRE Patric, *Soûtra de la liberté inconcevable*, Fayard, 2000, p. 58.

³⁰ J'ai préféré la version anglaise qui ma parut plus clair. Cette sentence est tiré du *Corpus Hermeticum*, il s'agit d'un ensemble de textes ésotériques de la tradition gréco-égyptienne qu'on fait remonter au IIème siècle av. J-C, attribués au dieu Hermès Trismégiste, figure sur laquelle nous reviendrons.

³¹ Ibn Arabi, *Le livre des contemplations divines, édité, présenté, commenté et traduit de l'arabe par Stéphane Ruspoli, Sindbad*, Actes Sud, p.56. 1999.

Première partie

Les enjeux pour traduire une pensée étrangère

1. Apriori : l'ennemi du traducteur

Bien que nous parlerons d'individu, de sagesse et de relation à l'univers, il ne s'agit pas d'un travail de philosophie comparée comme cela peut se faire habituellement lorsqu'on aborde un penseur ou un courant de pensée *orientale*, c'est-à-dire ici, issu d'un autre paradigme civilisationnel. L'objectif de ce travail est de comprendre ce qu'est la non-dualité telle qu'elle est comprise au sein de ces trois traditions, et non pas de la comprendre tels que des auteurs européens l'ont reformulé. Car nous aurons à faire à des auteurs Chinois, Japonais ou Tibétains. Ma formation initiale en Japonais à l'INALCO m'a mis en garde contre les dangers de l'orientalisme, en particulier celui qui fait autorité. Lorsqu'on se penche sur une pensée étrangère pour la comprendre, ou la partager aux autres par une traduction, tous nos aprioris culturels deviennent alors nos plus grands obstacles. Comme le dit M. Poincaré, l'absence d'une posture réflexive par rapport à ce que notre propre langage transmet, représente le danger le plus grand :

« On dit souvent qu'il faut expérimenter sans idées préconçues. Cela n'est pas possible... Chacun porte en soi sa conception du monde et il ne peut s'en défaire si aisément. Il faut bien, par exemple, que nous nous servions du langage et notre langage n'est pétri que d'idées préconçues... Seulement ce sont des idées préconçues inconscientes mille fois plus dangereuses que les autres. »³²

Le danger des idées préconçues pour le traducteur, et pour le lecteur qui en dépend, est une réalité. Ces idées préconçues seront appelées « concepts », ou « élaborations mentales » dans nos traditions ; chacune d'entre elle développe des moyens différents pour libérer l'esprit des liens qui le maintiennent attaché à ces dangereuses projections. L'importance et la responsabilité du traducteur est capitale ; en effet, comment comprendre des termes qui trop souvent ne renvoient à aucune idée similaire dans notre propre culture ? Pour éviter les projections de notre mental, citons le conseil de Zhuang Zhi :

« Voilà, je vais chercher à t'expliquer les choses par une divagation, sache toi aussi divaguer en m'écoutant si tu veux pénétrer le sens profond de mes paroles. »³³

Nous pouvons dire qu'en divaguant de la sorte, on « réfléchit » avec la partie inconsciente, imagée, et résolument plus libre de notre esprit, qui peut ainsi faire des liens et produire librement des images entre des éléments apparemment contradictoires de l'enseignement. Il s'agit d'une solution à un vieux problème : comment pénétrer un enseignement fait de paroles hermétiques et cryptiques, comme c'est le cas dans les enseignements alchimiques ? Divaguer comme le fait Zhouang Zhi semble une attitude efficace pour résoudre les paradoxes présents dans la langue. Pénétrer des paroles obscures et par l'obscurité même, par une clarté tapie

³² Raymond Poincaré, *La science et l'hypothèse*, 1902, p.170, In : *Histoire de l'idée de Nature*,.

³³ Traduction de Jean Lévy, Opus cité. p.28

dans la pénombre, voilà la solution trouvée par les pratiquants mystique. La formule alchimique : *Obscurum per obscurius*, « l'obscur par le plus obscur » illustre bien ce concept que l'on retrouvera dans des enseignements ésotériques, à la manière dont Ibn Arabi nous l'a présenté avec la « lumière source ».

Prenons quelques instants pour illustrer une projection d'un concept étranger, au lecteur qui ne serait pas familier ni de la langue, ni des concepts chinois. Un exemple simple et révélateur est celui du concept taoïste des « cinq éléments » 「五行」 (chin : *wu xing*), que l'on retrouve tant dans les ouvrages philosophiques que de médecine chinoise. Il s'agit sans doute du terme le plus répandu, et malheureusement du plus souvent mal traduit. En effet, plutôt que *d'éléments*, le caractère *xing* 「行」 a littéralement le sens du verbe *aller*, il traduit donc un *mouvement*. Or, ce n'est pas du tout ce que traduit le terme *élément*, qui implique un état de matière stable et solide, à l'opposé presque de la fluidité caractéristique de ce qu'on pourrait appeler plus convenablement « la théorie des cinq dynamiques ». Cette erreur de traduction n'est pas des moindres, puisqu'elle transforme le mouvement en stabilité, le fluide en solide ; c'est un contresens !

C'est pourtant le terme que l'on retrouve dans la grande majorité des traductions, pour la simple raison qu'elle a fait autorité, et qu'à moins de connaître la langue et le contexte, on ne peut deviner le fossé qui sépare la traduction du sens transmis par le terme original. À moins donc de connaître la langue, nous voilà pris dans le piège d'une projection du traducteur et de son propre contexte ; ici par exemple on peut soupçonner un parallèle avec les humeurs hippocratique, ou l'élémentarisme de Thalès ou de Pythagore qui voyait dans l'Eau ou le Feu l'élément origininaire duquel tous les autres découlaient. L'exemple des *cinq mouvements* est représentatif d'un grand nombre de termes issus des vocabulaires chinois ou bouddhistes, inexistants dans notre monde français. Ce sont ces termes-là qui sont les plus « dangereux », car les plus exposés à nos aprioris. Dans le vocabulaire bouddhiste, on peut citer le cas de : non-soi, co-production conditionnée, ainsité, vacuité, etc... Tous ces mots sont produits par une civilisation qui n'exprime pas les mêmes « à priori métaphysiques » que la nôtre, comme nous l'explique à propos de la langue chinoise Marcel Granet :

« Elle ne s'est point modelée de façon à paraître pour exprimer des idées. Elle a tendu à rester riche de valeurs concrètes et surtout à ne pas laisser amoindrir la puissance, affective et pratique qui, en tant qu'il est senti comme un emblème, appartient à chaque mot. »³⁴

Et plus loin :

« Comme s'il prétendait (le chinois), avant tout, soustraire l'esprit à la crainte que les idées ne devinssent stériles si elles s'exprimaient mécaniquement et de façon économique. »³⁵

Car :

« La pensée chinoise semble entièrement commandée par les idées jointes d'ordre, de total et de rythme. (...) On ne comprend guère un auteur chinois tant qu'on n'a

³⁴ Granet (1934). Opus cité. p. 43.

³⁵ Ibid. p. 81.

pas pénétré les secrets rythmiques au moyen desquels il signale et livre le fin mot de sa pensée. Aucun auteur, d'autre part, n'arriverait à se faire entendre s'il n'avait point utilisé la vertu des rythmes. »

Pour exprimer au mieux l'importance du rythme, la langue chinoise a recours à toute une série d'expressions, de *centons*, dont chaque caractère participe à créer du sens, tant sur le plan sémantique que sur le plan phonétique. Voilà une nouvelle non-dualité de l'expression, à travers le sens et le son. Ces *centons* sont appelés en japonais « stance en quatre caractères » (*yoji kugo*) précisément parce qu'elles sont toujours organisées dans une forme de symétrie ou de chevauchement rythmique entre quatre caractères. La grande majorité des expressions sino-japonaise que nous utiliserons dans cette étude seront donc des *yoji kugo*, des expressions en quatre caractères. Chaque sinogramme, formé d'une ou deux syllabes, contribue à former un tout cohérent et harmonieux musicalement. Ces formules ont comme pour fonction d'animer la pensée, en la rendant vivante par un rythme et une mélodie qui lui est propre, en cela je joins l'interrogation de Pierre Sauvanet :

« Pourquoi ne pas faire l'hypothèse d'un rythme de la pensée ? Le réel "ne reste massif que si nous l'abordons avec une raison mal rythmée" dit ainsi Bachelard (...) Une approche philosophique des phénomènes rythmiques se doublerait ainsi d'une approche "rythmique" des problèmes philosophiques. »³⁶

Ces sentons sont basés originellement sur les classiques, mais ils représentent tout aussi bien la sagesse populaire, que des sentences tirées d'anecdotes historiques connus de tous. Les *yoji kugo* représente un outil d'expression de la langue si bien intégré dans la culture, que les sociétés chinoise et japonaise ont continué d'en produire tout au long de leur Histoire. Citons une nouvelle fois Marcel Granet :

« Les centons possèdent une sorte de force, neutre et concrète, qui peut, de façon latente, se particulariser à l'infini, tout en conservant, dans les applications les plus singulières, un égal pouvoir d'inviter à agir. »³⁷

Car c'est bien là le but de l'expression telle qu'on la conçoit dans une portée éthique en Chine : la parole véritable est un mouvement devenu son et sens, celui-ci doit pousser à adopter une attitude, une posture. La parole vraie en chine, est un engagement à l'action :

« On voit pourquoi le mot juste n'est pas un terme à acceptation claire et distincte, mais une expression où éclate la force de solliciter et de contraindre. »

Le mot juste se situe précisément dans cette ambiguïté paradoxale qui pousse à l'action en réfléchissant la force qu'elle évoque à l'interlocuteur. C'est le domaine mystérieux et immédiat du *pouvoir performatif* de la parole. La parole véritable se situe dans ce clair-obscur qui correspond finalement aux deux exigences de la rhétorique antique des Grecs : convaincre l'intellect, et pousser à l'action à travers la persuasion qui touche la partie émotionnelle de l'audience. Ajoutons à cela qu'un certain nombre de sinogrammes sont de véritables représentations visuelles, des pictogrammes qui peuvent participer visuellement au sens, ce qu'un mot formé de lettre ne serait faire, sauf dans les formes modernes de poésie. C'est à travers une

³⁶ Sauvanet Pierre, *Le Rythme et la Raison*, Kimé, 2000, p.11. In : Doganis Basile, *Pensées du corps, la philosophie à l'épreuve des arts gestuelle Japonais*, Collection Japon, Les belles Lettres, p. 36.

³⁷ Ibid, p.65

telle utilisation du langage, qui en utilise toutes les potentialités, rythmique, mélodique, visuelle et sémantique, que les Chinois traduisent l'inconcevable, et expriment l'ineffable.

2. Traduire l'inconcevable et exprimer l'ineffable

Le poème : Le Talus-aux-Hibiscus, du célèbre poète Wang Wei (701-761), familier du bouddhisme zen, ne saurait à mon sens mieux illustrer l'importance du visuel dans la langue et la pensée chinoise. François Cheng nous le présente ainsi dans *L'écriture poétique chinoise* :

« Le poète cherche à suggérer que, à force de contempler l'arbre, il finit par faire corps avec lui et qu'il vit de "l'intérieur" de l'arbre l'expérience de l'éclosion. Au lieu de manier un langage dénotatif pour expliquer cette expérience, il se contente, pour le premier vers du quatrain, d'aligner cinq caractères :

木 末 芙 蓉 花
branche bout magnolia fleur

Il conclut :

« En lisant les caractères dans l'ordre, on a, en effet, l'impression d'assister au processus d'épanouissement d'un arbre qui fleurit »³⁸

Ces observations sont proprement uniques à la langue chinoise et à ses caractères. Puisque tout cela figure la base d'expression du zen et taoïsme, on retrouvera une utilisation similaire de la langue dans le langage hermétique des *koan* zen (propre à la tradition Rinzai), ainsi que dans les poésies taoïstes.

Ces difficultés de traductions et d'adaptations d'une langue étrangère dans sa propre langue sont, à mon sens, représentatif d'une difficulté linguistique majeure : la différence de l'importance donnée au contexte pour en retirer du sens. Le français est sans doute une des langues, si ce n'est la langue la plus précise au monde ; c'est-à-dire qu'elle permet de se détacher le plus possible des ambiguïtés qu'entraîne nécessairement l'énonciation dans un contexte. Pour ces raisons, elle a été la langue des traités diplomatique jusqu'à ce qu'elle soit supplantée par l'anglais, avec laquelle elle est encore la langue officielle de l'ONU. A contrario, le chinois (comme le japonais) est une langue dont le contexte est essentiel pour en retirer du sens. Chaque sinogramme peut être nom, verbe, adjectif, particule exclamative ou interrogative. Ce n'est que pris dans l'ensemble de la phrase que le caractère prend son sens ; seul, on ne peut pas lui attribuer de sens qui soit définit *à priori*. Isolé, un sinogramme n'a pas de sens précis, ce n'est qu'en relation qu'il exprime l'éclat de son sens.

D'une manière similaire, nous verrons que dans les récits cosmogoniques, le sens du récit ne se dégage qu'à travers le processus de création et donc de relation. En chinois, et dans les langues antiques de manière générale, c'est le contexte qui permet de faire dégager le sens, tant et si bien que les deux forment une même

³⁸ François Cheng, *L'écriture poétique chinoise, suivi d'une anthologie des poèmes des Tang*, Seuil, 1996, p.17-18.

réalité indissociable. Ainsi, tant les textes taoïstes, zen, que dzogchen, accordent une importance significative au contexte d'énonciation, qui permet à ces traditions d'exprimer ce qui est par nature une expérience inexprimable ; car alors tout ce qui peut être intégré, et qui participe à la réalité du moment présent, peut être utilisé conjointement pour « faire voir » le sens, autrement caché sous l'amoncellement des lettres et des concepts. Ces lettres ne renvoient pas à une expérience, mais à un amoncellement encore plus grand d'a priori inconscient. Il nous faut, pour illustrer cette idée, citer le moment fondateur de la tradition zen. Le bouddha voulut prononcer un discours au lieu-dit « du pic des vautours » ; ses disciples une fois rassemblés, pour toute parole, il se contenta de cueillir une fleur d'*udumbara* (dont on raconte qu'elle ne fleurit que tous les trois mille ans), qu'il fit tourner sur elle-même. Un de ces disciples, Maha Kashiapa, lui répondit par un sourire ; la tradition nous raconte qu'il fut le seul à percevoir le sens profond et imagé du discours du bouddha : l'Éveil est comme une fleur qu'il suffit, par un geste et non par des babillages, de saisir et de tendre naturellement. Nous retrouvons une idée exprimée de la même manière dans le soufisme d'Ibn Arabi, ici dans son dialogue avec Dieu :

« Celui qui se tait n'est pas silencieux pour autant, mais celui qui ne se tait pas est silencieux quand même. Il me dit : “que tu parles ou que tu te taises, tu es parlant. Même si tu devais parler sans cesse jusqu'à la fin des temps, tu n'en serais pas moins silencieux.” Il me dit enfin : “Si tu te tais, toute chose est bien guidée par toi, et si tu parles, toute chose est fourvoyée par toi.”³⁹

La non-parole mène ainsi à la véritable parole, de la même manière que le non-agir taoïste mène à la véritable action d'un sujet. Une transmission d'un éveil, d'une réalisation dynamique (cueillir la fleur épanouie) ne peut donc se faire qu'au travers du dynamisme que seule peut apporter des actes silencieux. Maha Kashiapa est considéré comme le premier patriarche de la tradition zen, qui naquit et évolua dans ce cadre de la transmission silencieuse, “d'un cœur à un autre”. C'est ce qu'illustre la célèbre expression en quatre caractères : *Isshin Denshin* 「以心伝心」, qui qualifie la transmission zen “comme 「以」 celle d'un cœur 「心」 qui communique 「伝」 à un autre 「心」 ».

Cet épisode dit de “la fleur du zen” nous montre bien comment le contexte permet de transcender la barrière qu'apporte le langage, et ainsi permet d'exprimer l'ineffable. Le moine chinois Setchō Juken nous en donne ici une belle illustration sous forme de stance :

“Un mot, sept mots, trois mots, cinq mots,
Pour saisir la vérité des myriades de formes de l'univers ?
Ne vous y fiez pas.
Dans la nuit profonde,
La lune brillante illumine le vaste océan.
Le joyau du dragon noir que vous cherchez
Est ici et là, partout.”⁴⁰

³⁹ Ibn Arabi, Opus cité, p.64.

⁴⁰ Dôgen. (2015). Opus cité. p.33.

Nous aurons l’occasion d’en voir de nombreux exemples, au-delà de gestes silencieux, l’utilisation d’image symbolique est omniprésente pour exprimer ce qui ne peut être cerné par un déploiement articulé du langage, et donc par cet espace raisonné de l’être. Le psychologue Carl Jung désigne ce langage symbolique de *mythologème*, qu’il définit comme une unité de signification commune aux mythes. Chaque image, chaque mythologème, est comme un mot, inséré dans une phrase qui est l’ensemble du mythe, et qui, en tant qu’ensemble, permet de délivrer un sens à ces images. Dans la stance de Setchō Juken par exemple, “la nuit profonde”, “le vaste océan”, “le joyau du dragon noir” sont autant d’images qui font référence à d’autres éléments que le pratiquant, initié à ces codes imagés, saura déchiffrer. Comme pour les sinogrammes, chaque mythologème n’est compris qu’en relation avec les autres pour participer au sens. Jung nous en donne la définition suivante :

“Le mythologème est la langue véritablement originale de ces processus psychiques, et nulle formule intellectuelle ne peut atteindre, même de très loin, à la plénitude et à la force d’expression de l’image mythique. Ces processus révèlent des images originelles qu’un langage imagé est le mieux à même d’exprimer avec justesse et pertinence.”⁴¹

Le rôle de cette image symbolique est étudié depuis les formulations les plus antiques de la pensée chinoise, elle est appelée *xiang* 「象」, sinogramme qui a le sens de “phénomène”, “image-modèle” ou également d’“éléphant”, ce qui est assurément, un phénomène à ne pas manquer. À ce stade de l’étude, il me semble judicieux d’évoquer la parabole des aveugles et de l’éléphant. Il s’agit d’une parabole issue du sous-continent indien dont l’origine est incertaine, mais qu’on fait remonter au 1^{er} millénaire avant notre ère, antérieure donc, à une pensée Jaïn ou Bouddhiste. Cette parabole a été reprise au sein de nombreuses traditions (soufis, bouddhistes, jaïn) ; et a été rendu célèbre en occident à la fin du 19^{ème} siècle par le poète américain John Godfrey Saxe qui en composa une fable, dont les premiers vers sont :

“It was six men of Indostan
To learning much inclined,
Who went to see the Elephant
(Though all of them were blind),
That each by observation
Might satisfy his mind”⁴²

Chaque aveugle perçoit une partie différente de l’animal (les défenses, la trompe, les oreilles, le dos...), et croit donc en saisir l’essence, ce qui le caractérise plus que tout autre chose. On en revient aux problèmes de la perception/compréhension induite par des idées préconçues. Cette parabole est traditionnellement utilisée avec deux visées : représenter les difficultés pour appréhender la totalité des aspects d’un phénomène, en apparence contradictoire ; et symboliser les disputes et les rivalités stériles d’écoles qui mettent plus d’efforts à formuler leurs spécificités que d’approfondir ce qui les réunit. L’idée derrière le *xiang* est similaire : l’image que l’on peut saisir n’est qu’une parcelle de la réalité, le *xiang* est la parcelle figurée,

⁴¹ Jung Carl Gustav, *Psychologie et alchimie*. Buchet/Chastel. Edition de 1970. p. 35.

⁴² John Godfrey Saxe, *The Poems of John Godfrey Saxe*, 1872. Accessible sur :

https://en.wikisource.org/wiki/The_poems_of_John_Godfrey_Saxe/The_Blind_Men_and_the_Elephant.

Consulté le 13/04/2020

perceptive de cette réalité. La pensée chinoise compte traditionnellement trois modes pour déchiffrer le réel : à travers le symbolisme 「象」 *xiang* ; le rapport mathématique exprimé par les nombres 「数」 *shu*, et les principes logiques qu'on pourrait assimiler à de la philosophie 「理」 *ri*.

À défaut de pouvoir signifier par une gestuelle silencieuse le caractère inconcevable de l'expérience non-duelle, nous procéderons d'une manière similaire que les traditions orientales pour appréhender le de la non-dualité. C'est en faisant émerger tant le contexte du zen, du taoïsme et du dzogchen ; qui la manière dont chacune l'a dépassé, à travers leur symbolisme et leur logique interne, que le sens du caractère de la non-dualité apparaîtra clairement. C'est ce que j'appelle une lecture *dans le texte* de la non-dualité, c'est-à-dire en mettant l'accent sur la richesse du contexte en lui-même, et donc sur l'ensemble des liens qui permettent de l'appréhender, grâce notamment à l'analyse de la langue. Même si l'on ne peut comprendre qu'avec ses propres outils, il me semble nécessaire de sortir de son cadre de référence si l'on tient à comprendre sans projections, et donc sans déformations, ce qu'une autre civilisation peut nous transmettre. Nous allons dès à présent explorer la symbolique du trois, sous l'angle de la numérologie, de la logique, et de la symbolique imagée, pour saisir un premier aspect de la non-dualité.

1. À l'origine, l'expérience du contact

1.1 *Religere-Religare*

Parmi les besoins humains figurent le besoin de sacré, de spiritualité ; de se relier à une puissance, qu'elle se situe dans les cieux inatteignables, dans les arbres ou dans son cœur. Ce besoin s'exprime par un lien que l'individu noue en son for intérieur avec ce principe. Parmi les nombreuses interprétations du terme *religion*, c'est cet acte de se relier qui me semble le plus important. En fonction de la vision de l'homme et du monde qu'elle développe, chaque religion propose différents moyens de créer un tel lien. Le deuxième sens de *religion* est « relire ». C'est grâce à la lumière du présent que l'on peut *relire* comment la pensée de différentes traditions s'est élaborée, pour ensuite les *relier* afin d'en dégager un sens nouveau. « Relire et relier » seront les outils qui nous permettront de construire des ponts entre nos trois traditions afin de dégager leurs similitudes d'esprit. Au-delà de « relire et relier », que pouvons-nous dire de la religion ?

« L'essentiel de la religion n'est à rechercher ni du côté du social, ni du côté des spéculations intellectuelles, mais dans l'expérience intérieure de l'homme qui entre en contact avec "cet ordre invisible où les énigmes de l'ordre naturel trouvent leur solution. »⁴³

Le fondateur de la psychologie de la religion, William James, a ici regroupé tous les éléments qui sont essentiels tant à la religion, qu'au déroulé de cette étude sur les traditions non-duelles. On ne cessera de revenir et d'insister sur cette *expérience intérieure*, qui s'efforce de *rentrer en contact*, avec un *ordre invisible* où les énigmes contradictoires se réconcilient. Il y a derrière cela, l'idée fondamentale que le religieux (ou le sacré) prend sa source dans une expérience émotionnelle profonde. Cette expérience émotionnelle s'inscrit simultanément dans le corps et dans l'esprit de la personne, puisque les sensations et la conscience participent toutes deux à *faire sens* de cette expérience, d'abord dans le moment présent, puis comme un souvenir que l'on garde vivant. Passé l'expérience, en se basant sur les sensations et les souvenirs, on essaiera de la partager, sans savoir qu'un premier fossé se crée au moment où l'expression prend forme. Joachim Wach nous renseigne sur la distinction entre *expérience* et *expression*, et sur cette première séparation :

“Les ‘expressions’ religieuses (croyances, rites, formes de communautés, etc...) ne sont jamais que des manifestations dérivées (et limitées) d’une ‘expérience’ religieuse qui se confond avec l’expérience émotionnelle du sacré.”⁴⁴

Ou en d'autres termes :

“Selon la formule du durkheimien Hubert : la religion, c'est l'administration du sacré.”

⁴³ Cité dans : HERVIEU-LEGER D, « Renouveaux émotionnels contemporains – Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », dans : *De l'émotion en religion – Renouveaux et traditions*, sous la dir. de Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, Paris, éd. Centurion, 1990.

⁴⁴ Ibid.

Il convient d'ores et déjà de dire que nous nous concentrerons sur l'évolution de cette "expérience émotionnelle du sacré", que nous appellerons "expérience non-duelle" dans le cadre du taoïsme, du zen et du dzogchen. Non seulement ces traditions se concentrent sur la manifestation de cette expérience originelle, mais elles s'efforcent *d'entretenir la flamme* pour ainsi dire, pour que jamais cette expérience ne meure. Pour le sociologue de la religion Henri Desroche, c'est en réalité bien le rôle de la tradition ou de la religion que d'avoir des moyens *d'expression* suffisants pour garder vivante cette expérience :

"Croyances, cultes et rites ont ainsi pour fonction de perpétuer, commémorer, organiser, communiquer, transmettre, diffuser, éventuellement réactiver-en tout cas, résister à la désactivation — bref, rendre viable, durable, inoubliable, universelle, dans le temps et dans l'espace, une expérience élémentaire, de soi invivable, éphémère, ineffable et circonscrite."⁴⁵

Là encore tout est là : la réactivation de l'expérience, la sensation d'un soi à la fois éphémère et universel, le caractère ineffable ; tout cela est la marque d'une pensée propre à l'orient qui guidera notre étude. Desroche considère que tous ces moyens de réactivations de l'expérience traduisent nécessairement deux paliers : le premier correspond au contact émotionnel avec le sacré ; le second représente la rationalisation de cette expérience au fur et à mesure qu'elle se partage, qu'elle s'exprime, bref qu'elle se socialise.

1.2 Expériences et expressions : faire vivre le lien

Le bref historique de nos traditions orientales que nous avons donné en introduction nous permet de voir se dégager clairement la succession des deux phases qu'évoque Desroche. Chaque nouvel apport, chaque nouvelle perspective doctrinale s'accompagne de nouvelles pratiques, qui interagissent de manière inédite avec les enseignements ou pratiques locales préexistantes. Chaque lignée, chaque tradition apporte ses spécificités avec son contexte, et donc un mode d'expression différent pour traduire une même expérience. Dans ce cadre-là, on appellera cette expérience non-duelle puisqu'elle dépasse différents moyens d'expression. Tous ces processus d'assimilation se déroulent dans des contextes aussi différents que l'Inde, le Tibet, la Chine ou le Japon. Comment exprimer en paroles et en caractères, dont la force d'évocation peut varier grandement, ce qui est du domaine de l'expérience sensorielle ? Je rejoins ici l'observation de Basile Doganis, qui écrit dans *Pensées du corps* :

"Comment restituer philosophiquement et par des discours, ce qui ne relève souvent que de la pratique, de l'expérience directe du corps et de la sensation ? Tsuda Itsuo se trouve dans une situation semblable lorsqu'il prétend qu'il serait inutile d'entrer dans le détail de la technique, comme il le serait d'enseigner la natation à quelqu'un qui ne se met pas à l'eau."⁴⁶

Se pencher sur ces traditions ainsi que sur la raison de leurs particularités est comparable au travail d'un géologue, qui distingue différentes couches de

⁴⁵ DESROCHE H, *Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues*, dans : *Archives de Sociologie des Religions*, 27, 1969, p. 79-88.

⁴⁶ DOGANIS Basile, (2012), Opus cité, p.32.

sédiments sur une falaise. Chacune des falaises est le résultat d'un amoncellement fort divers dont chaque strate présente une conception de l'Homme et de l'univers fort différente de la strate précédente. Une expression différente d'un *contact* avec un *ordre primaire et invisible*. L'intégration de ces différents moyens d'expression, bien loin d'être un obstacle, a été en réalité le moyen que chaque tradition a trouvé, de rendre possible l'activation de cette expérience du sacré, à travers les bouleversements qu'entraîne nécessairement le cours du temps. La seule constance étant le changement, adapter son moyen d'expression semble donc la seule solution pour qu'une tradition s'inscrive dans le temps en conservant vivante cette expérience fondatrice. On peut dire que zen, taoïsme et dzogchen d'aujourd'hui sont le résultat visible d'un lent processus d'intégration maintenant invisible, car disparu avec la poussière de leur époque.

Cela ne veut pas dire que l'expérience originelle que ces traditions s'efforcent d'exprimer est restée comme figée, inchangée à travers le temps depuis la préhistoire. Mais plutôt, qu'elle a évolué parallèlement à l'évolution de l'Homme, puisqu'elle prend sa source dans son for intérieur. De la même manière que nous pouvons toujours dire que les Hommes d'aujourd'hui font partie de l'espèce humaine au même titre que nos ancêtres du néolithique, sans pour autant nous être identiques, nous pouvons dire qu'ils vivaient la même expérience du sacré que nous. Gaston Bachelard le résume très bien : 'En un mot, on a toujours observé la Nature, seulement ce n'était pas la même.'

1.3 Trois contacts à des Natures différentes :

Suivons donc cette évolution parallèle d'un contact entre l'homme et l'univers. Un examen plus attentif de ces traditions nous révèle des conceptions chamaniques surgir du passé le plus lointain, coexister avec des discours similaires aux phénoménologues du 20^{ème} siècle. À tout cela s'ajoute une panoplie de techniques tantriques qui allient les processus subtils du corps et de l'esprit. Ces trois traditions présentent une même structure ternaire qui fait coexister trois manières différentes de vivre et de se relier au monde, trois manières de se relier à des Natures différentes. Il me semble que ce sont tous ces éléments qui participent à transmettre ce caractère *d'unité*, si propre à nos traditions et à l'expérience non duelle autour de laquelle elles se développent. Les trois étapes que l'on retrouve dans l'ADN de nos traditions sont les suivantes, elles sont accompagnées d'un symbole qui les représente :

Premièrement : un fond chamannique/animiste

C'est là l'influence la plus locale qui constitue 'l'ethnologie' de nos traditions. Ce type de lien est, entre tous, celui qui a la qualité la plus 'extérieure'. On entre en contact avec la puissance du cosmos à travers un sacrifice, un rituel qui inclue souvent chants, danses et processus divinatoires. On a recours à un 'expert' qui fait figure d'intercesseur entre le monde des hommes, et celui des puissances sur lesquelles on veut influencer. Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant qu'il y ait eu un fond animiste propre à une culture, car en fouillant bien on retrouvera des éléments animistes/chamaniques sur l'ensemble du globe. Ce qui est important pour notre

étude de la non-dualité, est que cette expression fondamentale d'une expérience d'un contact avec le sacré, ait été conservée jusqu'à présent, puisqu'il continue à s'exprimer sous différentes formes dans nos traditions. Le bön, en plus d'être une lignée dzogchen, a été officiellement reconnu comme la cinquième tradition religieuse du Tibet par le Dalai-Lama actuel. Le taoïsme a beaucoup perdu de son héritage chamanique pendant les nombreuses destructions culturelles qui ont eu lieu en Chine durant le XX^{ème} siècle, et qui continuent encore actuellement. Une part significative a perduré sous une forme qu'on appelle maintenant 'folklore'. En ce qui concerne notre étude de la non-dualité, nous nous intéresserons à la partie de son passé qui s'est incorporé à la tradition taoïste. Le Shintō, avec plus de 80 000 sanctuaires répartis sur l'archipel, est bien vivant ; tant au niveau du peuple, à travers ses nombreuses célébrations (*matsuri*), qu'au niveau de l'Etat, puisqu'il cadre tout le ritualisme impérial. Il y aura dès le début, et ce sur l'ensemble de l'Histoire Japonaise, une synthèse et un dialogue qui va s'établir entre ces pratiques indigènes et les doctrines formulés par des civilisations étrangères⁴⁷. Il faudra attendre la construction d'un état nation moderne pour voir l'apparition d'un shintō d'Etat, dont tous les liens avec le bouddhisme ont été tranchés. On peut représenter le fond chamanique par le symbole de la *svastika*. Cet emblème qu'on retrouve dès 3000 ans avant notre ère en Mésopotamie, représente les mouvements du soleil et de la grande ourse dans le ciel, symbole éminent d'un principe d'ordre naturel. On retrouve la *svastika* comme symbole de la tradition yungdrung bön, mais également dans le bouddhisme et dans le taoïsme où il symbolise le mouvement cosmique.

Deuxièmement : une transformation Alchimique-Hiérogamique

Lors de cette deuxième phase, on voit se dessiner des influences étrangères, principalement tantriques et bouddhistes venues d'Inde qui vont participer à transformer ce rapport à l'Homme et au monde. C'est ce qu'on appellera la première phase « d'intériorisation », où l'accent est mis sur l'union du corps de la parole et de l'esprit du pratiquant. On peut dire que le feu du sacrifice s'intériorise pour devenir le feu du cœur. C'est ce qu'on peut appeler des « pratiques énergétiques », qui travaillent non plus sur l'énergie du cosmos, mais sur l'énergie de l'Homme, sur son propre cosmos intérieur. Le vent devient donc le souffle de l'homme que l'on doit canaliser et maîtriser pour attiser le feu interne, la force par laquelle les transformations s'opèrent. Le terme *hiérogamie* qui signifie *union* (*gamos*) du *sacrée* (*hiéro*), désigne toutes les pratiques qui s'efforcent de réconcilier des principes opposés dans l'être humain. C'est également le principe de l'alchimie, dans laquelle on parlera d'unir les principes masculins et féminins. Nous verrons comment l'alchimie interne taoïste (*neidan* 内丹) procède à l'union du Yin et du Yang, de l'eau et du feu au sein du corps. Les tantra présenteront des procédés similaires, où le pratiquant est invité à s'identifier à une déité d'élection. Là encore, si l'on a dépassé la séparation soi-cosmos, on dépasse la séparation Soi-sacré. Le zen présente également ses propres techniques tantriques inspirées du modèle chinois, nous les traiterons brièvement pour nous concentrer sur le développement de la vacuité, formidable instrument pour détruire la notion de contraire. Le symbole

⁴⁷ A savoir la pensée chinoise, avec le taoïsme et le confucianisme ; et la pensée indienne avec les nombreuses formes de bouddhisme, certaines, nous l'avons vu, sont passés par la Chine.

taoïste bien connu, qui représente Yin et Yang s'engendrant mutuellement est une image appropriée pour représenter cette étape de transformation.

Troisièmement : L'unité non-duelle

Une fois toutes les transformations effectuées, tous les opposés unis, seul reste une activité qui n'a plus qu'un seul caractère : l'unité spontanée. On peut également appeler cette troisième phase celle de la vue non-duelle. On parle de *vue* et de *vision*, car l'œil intérieur s'est si bien appliqué à transformer les contradictions dans la phase précédente qu'il n'y a plus besoin de transformer quoi que ce soit, que cela se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur de la peau. L'ensemble des phénomènes, tels qu'ils sont, sont naturellement et spontanément parfaits, il suffit donc de le voir pour *s'éveiller* à leur nature. C'est le sens de *l'Ainsité* dans le vocabulaire bouddhiste, ou de la fameuse expression de Dōgen, qui fait figure d'instruction à la méditation : *shikan taza* qui veut dire « seulement s'asseoir ». L'idée que *rig-pa* transmet dans le dzogchen exprime cette même image de présence spontanée et éveillée dans laquelle il suffit de demeurer. Quant à l'homme authentique taoïste (chin : *zhen ren*), il est entré dans le domaine du « non-agir » (*wu wei*), on dit de lui qui chevauche les nuages et qu'il se déplace avec le Tao, l'ordre naturel de l'univers. L'intériorisation est si grande que l'individu est devenu universel et unique. Universel du fait qu'il n'y a plus de séparation qui empêche le contact entre lui et le cosmos, et unique dans sa vision de l'ainsité de toutes choses, lui y compris. Cette troisième phase représente le « fruit » de la plante, le sommet de chaque tradition tant dans ce qu'elle a de plus élaboré que de plus épuré. L'accent est mis sur l'esprit de la méthode, autrefois fort complexe et détaillée, qui permet d'activer cette expérience non-duelle.

De la même manière que l'on embrasserait la totalité de notre vie, de nos premiers souvenirs sensoriels, à nos derniers jours, Zen, taoïsme et dzogchen propose de vivre avec attention la totalité de ce qui constitue l'existence humaine, et cela, depuis notre développement le plus primaire jusqu'à notre forme actuelle qui représente l'aboutissement actuel de notre évolution en tant qu'espèce. On peut dire que c'est à travers la recherche d'une *Unité* finale que nos trois traditions atteignent une expérience de *Totalité*. Mon hypothèse est la suivante : c'est en conservant une trace des moyens d'expression de cette expérience originelle, puis en l'intégrant dans leur propre tradition, qu'elles peuvent s'adresser à la totalité d'un être humain ; puisque, même si ces modes d'expressions ont perdu leur lien avec leurs environnements d'origine, tout cela reste inscrit dans l'Homme, d'une manière qui peut lui sembler contradictoire. On pourrait résumer le processus de cette manière : Embrasser la totalité implique de réunir les contradictions, ce qui mène à l'unité. En dépassant la contradiction de l'opposition duelle, on parvient une expérience non-duelle, à une expérience d'unicité. Le symbole qui représente la troisième phase est donc le cercle zen tracé d'un coup de pinceau, symbole de la vacuité, qui montre bien l'unité de l'expérience totale.

2. Le triple aspect de l'expérience non duelle

Pour dépasser la dualité, nos traditions ont recours à une structure ternaire tant dans la manière dont ils expliquent la pédagogie de leurs propres enseignements (pour le bouddhisme tantrique : la structure Base-Voie-Fruit), que dans la manière dont ils conçoivent le monde (la triade taoïste : Ciel-Terre-Homme). C'est également à travers ce triple aspect que l'Homme se *relie*, comme nous le montre le concept des trois joyaux bouddhistes : *Bouddha* (partie éveillée), *Dharma* (l'enseignement, la loi qui régit les phénomènes) et *Sangha* (la communauté, ceux qui partagent la voie). Nous avons donc : le Soi, les autres et la Nature, principe d'ordre du monde.

2.1 Le savoir, la beauté et l'éthique

Il convient naturellement de se pencher sur la manière dont l'Homme se relie à ces trois entités, à commencer sans doute, historiquement parlant, par la Nature et les autres. Dans l'*Histoire de la Nature* de Robert Lenoble, on apprend que les Hommes se sont reliés à la Nature qu'ils ont considérée, et cela dès le plus lointain passé magique, de trois manières différentes : scientifique, morale et esthétique. La science, l'éthique et l'art constitueront nos piliers qui ne cesseront de se mélanger pour ne former qu'une expérience totale : l'expérience d'une connaissance à la fois esthétique et morale.

« Il y a la Nature du savant, la Nature du moraliste, la nature de l'artiste, et l'on ne peut vraiment comprendre aucune d'elles si l'on ne ressaisit pas l'unité, car il n'y a qu'un homme aux prises avec ses problèmes. »⁴⁸

Puisqu'il n'y a au cœur de tout cela, « qu'un homme aux prises avec ses problèmes », tant le dénominateur commun que le prisme d'évolution semble se diriger vers le cœur de l'Homme, qui, au centre des préoccupations scientifiques, morales et esthétiques, deviendra le cœur de l'univers. N'en déplaise au lecteur moderne nourri de progrès scientifique, science et magie ont fait bon ménage dans l'Histoire de l'homme. Dans son chapitre *La nature magique*, Lenoble nous questionne sur la survie de la part de magie dans notre vie, même si celle-ci est des plus moderne et rationnelle.

« Mais de plus, (la magie) ne joue-t-elle pas un rôle à l'intérieur des pensées les plus rationnelles ? (...) Et pourtant, qu'est-ce que le jugement esthétique, sinon la vue profonde de Kant, l'impression que la Nature entre d'elle-même dans les modes de notre sensibilité, c'est-à-dire la joie d'un accord spontané et mystique entre nous-même et les choses ? »⁴⁹

Pour ensuite conclure :

« Le sentiment de cette harmonie a tenu dans la vie de l'humanité une place plus large que les préoccupations scientifiques, il est tout à fait impossible de composer une histoire de l'idée de Nature sans tenir compte de ce fait. »

C'est bien sûr cette triple harmonie de relations spontanées et mystiques (Soi-Autruï-Nature/Bouddha-Dharma-Sangha/Ciel-Terre-Homme) que nous porterons notre attention. On voit déjà ici se dessiner le clair-obscur de la non-dualité : cet

⁴⁸ LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de Nature*, Albin Michel, 1969, p.32.

⁴⁹ Ibid.p.37

harmonieux *yoga*⁵⁰ du Soi et de la Nature entraîne nécessairement une négation de toute séparation, de tout dualisme et donc de toute opposition qui soit capable de distinguer.

2.2 L'harmonie entre Soi, autrui et la Nature

Si nous aurons l'occasion de revenir de bien des manières différentes sur ce point, nous pouvons introduire maintenant le principe de *correspondance* et d'*identité relationnelle* que l'on expliquera plus tard. Les phénomènes psychiques forment par leurs mouvements un univers qui *est* le monde intérieur, et donc qui *correspond* au monde extérieur, répondant et communiquant aux stimuli externes et s'y adaptant, si bien que toute séparation entre Soi et la Nature s'estompe petit à petit à travers ce dialogue, cette interaction. Dans le cadre de la non-dualité, j'appelle cela « l'union de la psychologie et de la cosmologie », en vocabulaire bouddhiste, cette harmonie est appelée en sanskrit *ânatman*, la doctrine du « non-soi », ou de l'absence de soi. Les taoïstes appelleraient cela : « s'oublier et se mouvoir dans le Tao ».

La médecine chinoise fournit un bon exemple d'une telle interaction entre mondes intérieurs et extérieurs. On considère qu'il y a deux types de facteurs pathogènes : les facteurs externes qui correspondent aux phénomènes climatiques, et les facteurs internes qui sont les « climats » internes du corps, et qui *correspondent* en réalité aux émotions. Dans la pensée chinoise, le vent, la chaleur, le froid l'humidité et la sécheresse circulent de manière identique *dans* et à *l'extérieur* de l'organisme, et renseigne tout autant sur la nature de l'environnement, que sur la nature interne du patient. C'est cette capacité de liaison intime qui permet les jeux de correspondances entre *macrocosme* (climat) et *microcosme* (émotions), que l'on retrouvera dans l'union des contraires propres aux pratiques alchimiques et tantriques.

Une des difficultés principales de ce travail sera de « faire voir » à travers une langue écrite faite de concepts, ce qu'en réalité seule une *expérience de totalité* peut transmettre. Le proverbe chinois « Quand le sage désigne la lune, l'idiot regarde le doigt » illustre parfaitement cette difficulté d'essayer de cerner par le mental un sujet tel que la non-dualité. Le psychologue Carl.G.Jung s'exprime bien à ce propos :

« Mais que l'on m'entende bien : il s'agit au mieux ou au pire de *rendre cette expérience possible*, et non pas de *l'assurer*. Nos moyens humains ne nous permettent pas de provoquer à coup sûr de telles expériences car il y participe des facteurs que nous ne contrôlons pas. »⁵¹

On retrouve là une autre séparation : d'un côté le domaine du prévisible et du contrôlable qui est celui de la science, de l'autre, l'expérience artistique dont la reproductibilité est plus douteuse. La médecine est un bon exemple de cette union de la science et de l'art appliqué à l'homme, oscillant tantôt d'un côté ou de l'autre. En ce qui concerne cette discipline, les différences entre orient et occident

⁵⁰ La racine *Jug* (prononcé *youg*) en sanskrit veut dire « union ».

⁵¹ JUNG Carl Gustav, *Psychologie et alchimie*. Buchet/Chastel. Edition de 1970, p.27.

présentent un même motif que ceux que l'on trouvera dans le domaine de la science ou de la religion. À l'ouest : la volonté de contrôle des processus en cours prime, cela, couplé au désir de reproduire cette expérience, entraîne naturellement le développement d'une théorie qui tend à une application *universelle*⁵². À l'est : on a accepté qu'il y avait des forces au-delà du contrôle humain, que l'on ne pouvait pas soumettre. De là est né ce besoin d'*harmonie*, que l'on pourrait traduire en terme médical au principe d'*homéostasie*. C'est sur ce principe d'harmonie dynamique qu'est basée la médecine traditionnelle chinoise, qui prend ses sources dans la vision taoïste du monde. Nos traditions non-duelles ont donc développé ce qu'on pourrait appeler un *art de l'harmonie* entre le Soi, autrui et le principe d'ordre naturel propre à leur culture. Puisque approche artistique et scientifique semblent ainsi se mêler, comment pourrait-il exister une *science* qu'on opposerait à ce qui serait une *non-science* ? On peut lire dans *l'Histoire de l'idée de Nature* :

« On parle couramment de l'évolution des idées comme d'un passage, lentement acquis au cours du temps, d'une pensée "prélogique" à la pensée "logique", d'un "état préscientifique" à un "état scientifique". Utile peut être en première approximation, cette manière de voir recèle cependant une double illusion. D'abord elle établit dans l'histoire des coupures non seulement artificielles (comme toutes les divisions de l'Histoire en période), mais trompeuses. Elle ne tient pas compte de ce fait, pourtant essentiel, que toutes les époques se sont définies comme "logiques" et "scientifiques", par rapport à leurs devancières "prélogiques" et "préscientifiques". Elle substitue donc la fausse solution d'un *étagement chronologique* des formes mentales au seul problème réel : celui de la *croissance interne* du "logique" et du "scientifique". »⁵³

Nous retrouvons une nouvelle fois ce qui nous guidera tout le long de cette étude : la croissance interne du savoir au sein de l'individu, guidé par une méthode logique : son propre cœur, sa propre subjectivité ? Serait-ce sa propre intériorité qui le guide équitablement à travers trois critères, ceux du Beau, du Vrai et du Bon ? Je soutiens ici que le rapport doit être équitable entre ces trois aspects de l'expérience, tout danger, tout déséquilibre survient évidemment lorsque l'un des aspects devient prépondérant, voire tyrannique, par rapport aux autres. S'il est plus rare de voir la recherche esthétique devenir despotique, je pense que l'Histoire nous fournit suffisamment d'exemples de rapports totalitaires au Bon ou au Vrai, pour que cette proposition d'harmonie prenne tout son sens.

2.3 Dépasser exotérisme et ésotérisme

On peut alors voir se dessiner deux dynamiques de développement systémiques, qui font partie du vocabulaire religieux : exotérique et ésotérique, externe et interne, technique et spirituel. Là encore, la non-dualité transcende cette séparation en liant les représentations externes du dogme, avec l'intimité profonde de l'être. Bouddhisme, taoïsme et dzogchen ont d'ailleurs tous développé une structure identique en trois parties de leur enseignement, qui touche chacune à une partie plus profonde de l'être. Ces trois parties sont appelées : externe, interne et secrète. Cette structure ternaire fait écho à une autre tripartition que nous avons déjà évoquée,

⁵² Rappelons que *Catholicos* veut dire « universel ».

⁵³ LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de Nature*, Albin Michel, 1969.

cette fois-ci propre au tantrisme et au dzogchen : celle qui sépare l'enseignement en base (externe), voie (interne) et fruit (secret). Là encore, la structure ternaire permet de dépasser la dualité exo-ésotérisme (externe-interne), en proposant un seuil de passage vers l'intériorité, qui facilite sans doute la « croissance interne ».

Un développement externe, c'est-à-dire technologique ou social, ne serait se passer d'une intégration plus interne des dogmes ou des valeurs transmises. À quoi sert de transformer l'environnement si le cœur de l'Homme reste inchangé ? Jung s'insurge à ce propos contre le christianisme, car pour lui, la figure du Christ sauveur représente un idéal tel qu'il est difficile pour le croyant de vivre cet exemple dans son intimité, et donc de transformer sa croyance en une foi que l'expérience aura rendue vivante :

« C'est pourquoi il peut fort bien se produire qu'un chrétien croyant à toutes les figures sacrées demeure sous-développé et inchangé au plus profond de son âme, parce qu'il a "tout Dieu dehors" et qu'il ne le rencontre pas dans son âme. (...) À partir d'un certain point, il présente même une tendance à régresser vers des niveaux plus profonds et plus archaïques. »⁵⁴

Il conclut donc :

« La civilisation chrétienne s'est révélée creuse à un degré terrifiant : elle n'est qu'un vernis extérieur ; l'homme intérieur reste à l'écart et par conséquent, inchangé. »

De la même façon, comment peut-on penser dans ces traditions qui mettent l'accent sur le cœur de l'Homme, que le sacré est un « tout autre », à la fois effrayant et attirant, comme l'ont défini les sociologues de la religion ? Voir le principe divin et sacré comme un « tout autre » est le propre de système exotérique, propre notamment aux monothéismes abrahamique. Sur ce point, la sociologie de la religion ne nous sera pas d'une grande aide pour comprendre les traditions non-duelles, car on réalise que leurs théories ne sont pas exportables en dehors du cadre monothéiste. Comme le dit Jung :

« Ce serait peut-être aller trop loin que de parler d'affinité, mais en tout cas, l'âme doit posséder en elle-même une faculté de relation à dieu, c'est-à-dire une correspondance à ou avec l'essence de Dieu, sans laquelle une relation ne pourrait jamais s'établir. (...) C'est pourquoi il est tout à fait impensable, psychologiquement parlant, que Dieu soit simplement le "tout autre" ; car un "tout autre" ne pourrait jamais être le familier le plus intime de l'âme — ce qu'est précisément Dieu. »⁵⁵

En dépassant la limite des représentations externes ou internes du dogme, par la force du lien interne, les traditions non-duelles font fit de l'habituelle dichotomie sacré-profane. Cette opposition fait d'habitude figure de pilier sur lequel s'appuie le concept de religion. Nous verrons cela plus en détail à travers le formidable outil qu'est le concept des « moyens habiles », dans le bouddhisme, ainsi qu'avec la notion du souffle⁵⁶, vecteur de vie dans la pensée chinoise.

⁵⁴ Jung. Opus cité. p.15.

⁵⁵ Jung. Opus cité. p.14.

⁵⁶ 「氣」 *Qi* en chinois (prononcé *Tchi*) ou *Ki* en japonais. Le caractère représente la vapeur qui se dégage d'un grain de riz en cuisson. Il évoque tant la chaleur que la nutrition du concept de *calorie*,

On conviendra donc que dans une approche non-duelle telle que l'on a décrit « religion » est un bien piètre terme pour qualifier bouddhisme, taoïsme et dzogchen. Le fait même d'étudier « les religions orientales » est en réalité le premier obstacle à surmonter en sciences des religions, puisque, comme nous l'avons montré, elles ne sont pas des *religions* au sens occidental du terme. Le mot « religion » est d'ailleurs très moderne en extrême orient puisqu'il n'a que 150 ans.⁵⁷ Comment donc peut-on appliquer un terme sur lequel la pensée européenne a usé ses méninges depuis le temps de Cicéron, sans faire partie de la réalité orientale ? Le terme de *tradition* est bien plus approprié, car il traduit l'idée d'une transmission et d'une ligne directrice qui se noue de génération en génération entre maîtres et disciples. Le concept de *tradition* véhicule des différences recouvrant tant l'enseignement, la pédagogie, que le mode de transmission. D'ailleurs, on ne parle pas de transmission dans un cadre exotérique.

Pourquoi est-ce que la balance entre représentations externes et intégration interne diffère si significativement entre approches *traditionnelle* et approche *religieuses* ? Je propose ici une hypothèse. Du côté de la tradition, pratique et enseignement commencent tous deux avec une relation : la rencontre avec un maître. Même s'il peut y avoir des traits communs, la relation maître-disciple n'est pas comparable à celle qu'entretient un prêtre ou un imam avec l'assemblée des fidèles, puisque par définition, la relation maître-disciple est individuelle. Dès le départ c'est donc avec une relation personnelle que le chemin spirituel commence. On peut donc penser que, pour le pratiquant, il sera plus aisé créer une nouvelle fois du lien, que ce soit avec une figure emblématique, un enseignement, autrui, soi-même ou la Nature.

Reprenons maintenant l'ensemble des aspects ternaires qui qualifie l'expérience non-duelle, et qui permet d'exprimer le caractère à la fois total et unifié du lien propre à la non-dualité, tel que représenté dans la Figure 1 :

1. **Soi–Autrui-Nature** (en langage bouddhiste : Bouddha-Dharma-Sangha), qui correspond au dépassement de deux pôles : **psychologie et cosmologie**. Ce dépassement permet le jeu des correspondances entre macro (l'univers) et microcosme (le Soi), par exemple dans le cadre de la triade taoïste Ciel-Terre-Homme. La nature de l'univers, ainsi que des êtres qui le composent est expliquée simultanément, puisqu'ils se répondent par leurs mouvements.
2. **Les trois aspects de la Nature** : scientifique, morale et esthétique. Ils représentent les trois manières de se relier au monde (la Nature), par la connaissance, l'éthique ou la beauté. Ces trois aspects s'unissent dans nos traditions en un même faisceau qui deviendra l'idéal de l'expérience, ainsi que de l'action du pratiquant. Cet unique faisceau nous permet de dépasser l'opposition entre le prévisible (la science) et l'imprévisible (l'art, la magie).

auquel s'ajoute une notion d'intention qui se transmet. On peut prendre en exemple l'essence d'une voiture qui, chargée de l'intention du conducteur, saurait diriger la voiture.

⁵⁷ Ce n'est que sous l'influence des écrits européens durant l'ère Meiji (1868-1912) que les Japonais, inspiré du chinois classique, ont créé le mot *shūkyō* 「宗教」. Si le terme n'existait pas, que désignait-il ? Ce qu'il y a de plus *central* et *important* 「宗」 dans les *enseignements* 「教」. Ces mêmes caractères seront repris peu de temps après par la Chine pour désigner aussi le cœur de leurs enseignements (*zōngjiào*).

Nous retrouverons ces trois aspects de la nature unifiés dans les différents moyens d'exprimer et de communiquer cette expérience non-duelle.

3. **La tripartition de l'enseignement** : Base-Voie-Fruit. Cela correspond à une autre structure ternaire de l'enseignement qui mène vers une intériorité toujours plus intime : externe-interne-secret. Cette double tripartition a l'originalité de se développer dans deux directions différentes, sans pour autant s'opposer. Prenant le monde végétal en analogie (graine-tige-fruit), la première image transmet une idée de développement allant dans une dimension *transcendantal*, vers les cieux les plus élevés (de la graine vers le fruit). Alors que la deuxième image propose un chemin allant dans les abysses les plus profonds de l'être (de l'externe au secret). Un chemin spirituel vers le monde de l'immanence. Cette tripartition de l'enseignement permet de dépasser l'opposition exo-ésotérique, ainsi que de réconcilier le couple immanent-transcendant, que l'on considérait comme incompatible.

De cela, que pouvons-nous dire ? Que bouddhisme, taoïsme et dzogchen sont des traditions qui se sont efforcées de développer ce qui est à mi-chemin entre de la science et de l'art, pour *rendre* une expérience de non-dualité *possible*, puisqu'ils ne pouvaient se *l'assurer*, comme une science le ferait. Rendre possible une telle expérience n'est pas mince affaire pour n'importe quel individu. Pour un lecteur étranger, la barrière de la langue est un obstacle supplémentaire que le traducteur se doit de surmonter. Comme pour l'exemple de la traduction du terme *religion* en Chine et au Japon, c'est maintenant à notre tour d'assimiler des concepts qui n'avait pas jusqu'à lors, de réalité dans notre paysage intellectuelle. Les traditions bouddhistes et taoïstes s'expriment dans un langage, qui, bien que présentant de grandes affinités entre elles, n'en est pas moins inédit pour un lecteur européen.

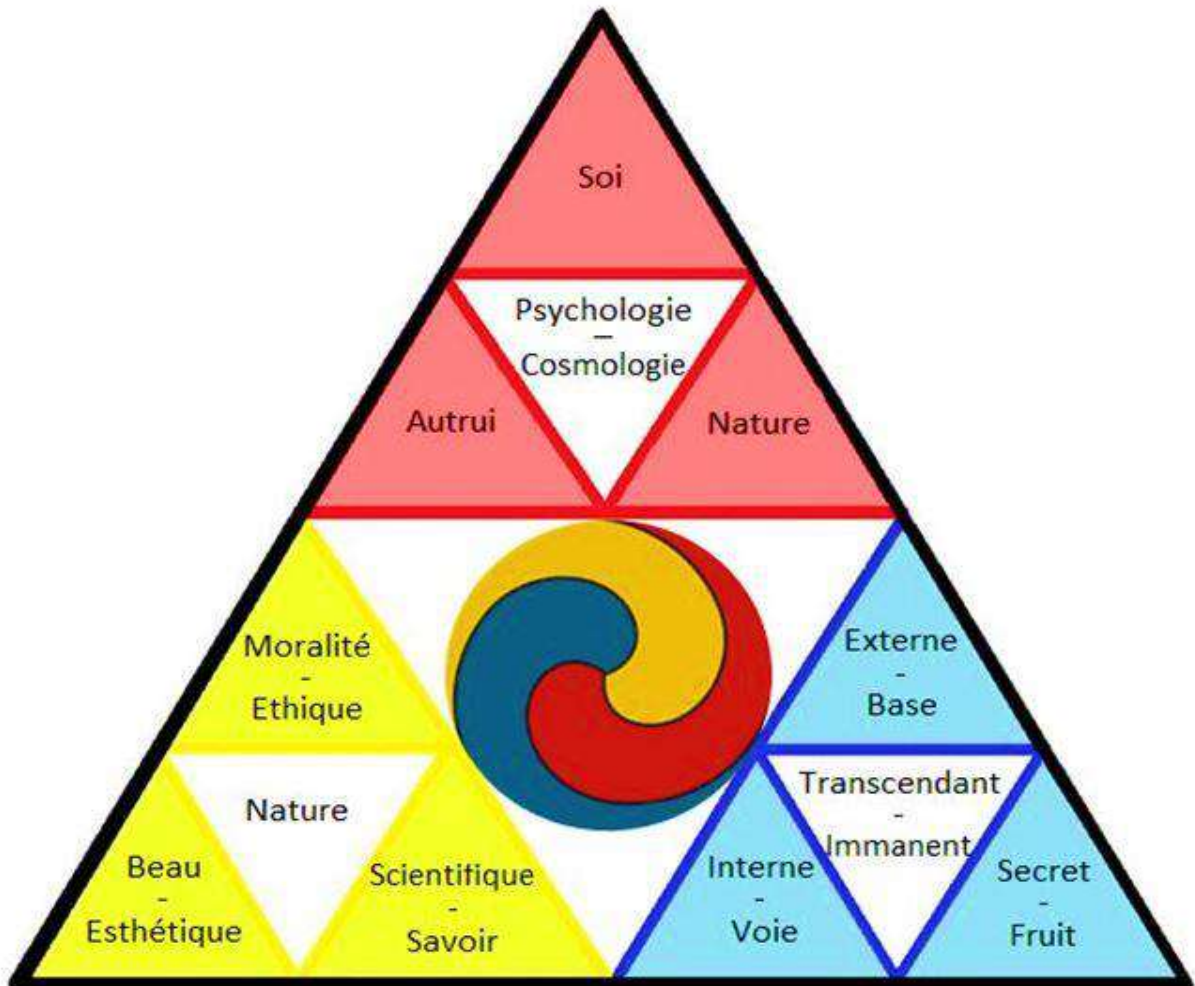


Figure 1. Représentation de la tri-unité de l'expérience non-duelle. Le symbole central de la triple unité est celui du Gangyl, symbole du bouddhisme tibétain qui représente l'unité des trois joyaux (Bouddha-Dharma-Sangha), des trois portes de l'existence (Corps-Parole-Esprit), ou des trois stades de l'enseignement (Base-Voie-Fruit).

La perspective philosophique

1. La symbolique Ternaire

1.1 *Mitakuye Oyasin* : la dynamique de l'identité relationnelle

Expliquer l'origine des principes qui sous-tendent l'univers, sous la forme d'une généalogie, ou d'une histoire dynastique, présente un avantage certain : celui de faire apparaître clairement la qualité de la *relation* qui lie les différents personnages du récit. C'est, chez les Amérindiens, la même raison qui pousse à mettre ce *lien de parenté* en avant entre des animaux totems, qui peuvent être des ancêtres ou des guides spirituels, avec des fondateurs de tribus. L'expression Lakota *Mitakuye Oyasin*, qu'on peut traduire par « tous mes proches », ou « toutes mes connexions » illustre bien cette idée d'un ordre cosmologique, toujours et continuellement en lien avec l'homme. Dans *l'Encyclopédie sur l'Histoire des sciences, de la technologie et de la médecine dans les sociétés non-occidentales*, on peut lire à l'entrée *pensée amérindienne* :

« *We are relatives* when taken as a methodological tool for obtaining knowledge means that we observe the natural world by looking for relationships, between various things in it. That is to say, everything in the natural world has relationship with every other thing and the set of relationships makes up the natural world as we experience it. »⁵⁸

Ainsi, ce qu'on appelle « identité relationnelle » dans la culture amérindienne, correspond à une attitude, où l'on retire des connaissances du monde en investiguant les liens entre les éléments qui le composent. Une telle posture est compréhensible pour des peuples dont la survie dépend du contact direct avec leur environnement local, et traduit l'idée d'une *transaction* entre intérieur et extérieur. Dans cette optique, on ne « connaît » un animal, que lorsque l'on connaît ses prédateurs, son alimentation (végétale ou animale), ses lieux de repos, etc... En définitive, on ne connaît quelque chose que lorsque l'on connaît la qualité ou la nature des liens qu'il entretient avec les différentes parties de son environnement. Car si un lien existe entre deux espèces, de quelque nature qu'il soit, cela veut dire que chaque espèce participe à l'existence de l'autre. Chacune fait partie de la vie de l'autre, au point que la limite entre leurs deux « natures » devient si fine, que dans une telle perspective, on la perçoit difficilement. C'est une même structure ternaire qui sous-tend les récits antiques, l'importance est mise sur le dynamisme des liens entre les différents éléments, qui participent chacun, l'un de l'autre, dans un même cadre transactionnel, à une même identité.

Les représentations de l'univers en trois temps, en trois lieux, en trois formes, ou en trois qualités, toutes découlant d'un même lien de parenté, sont présentes de manière universelle dans les symboliques du savoir et du sacré. Les traces écrites de récits mythologiques les plus anciens dont nous disposons sont ceux des Sumériens, des Babyloniens et des Égyptiens, plus de 3000 ans avant notre ère. Sumer évoque le Ciel (Anu), la Terre (Enlil) et l'Air (Ea) comme premier principe

⁵⁸ Deloria, In : Booth A.L. *Environment and Nature: The Natural Environment in Native American Thought*. In: Selin H. (eds) *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Springer, Dordrecht, 2008.

de cosmos ; Babylone parle de la lune (Sin), du soleil (Shamash) et de vénus (Ishtar). La tripartition égyptienne est celle qui est la plus proche de ce que René Guénon qualifie de « triade Extrême-Orientale » ; c'est la triade qu'exprime le zen, le taoïsme et le dzogchen. En Égypte, la clé de cette triade se trouve dans la figure du dieu faucon Horus, personnage central de la pensée égyptienne à travers ses évolutions. Nous illustrerons notre analyse du ternaire par ce récit égyptien, que nous mettrons en parallèle avec la pensée taoïste extrême orientale.

1.2 Le ternaire comme double expression de l'unité (1 + 1 = 3)

On retiendra ici deux aspects d'Horus qui correspondent à deux paradigmes mythologiques différents dans lequel il s'intègre⁵⁹. Le mythe le plus connu est celui du démembrement d'Osiris par son frère rival Seth à travers l'Égypte; de l'union miraculeuse d'Isis et d'Osiris, naît Horus, qui vengera la mort de son père. Un récit plus ancien, antérieur au mythe d'Osiris, implique également Horus dans une triade d'engendrement, mais cette fois-ci avec son rival Seth. Le papyrus des *Aventures d'Horus et Seth*⁶⁰ met en scène la lutte de nos deux protagonistes pour le trône d'Égypte. Dans un des récits, on y voit Seth manger une laitue (symbole de fertilité masculine) imprégnée de la semence d'Horus. Le liquide divin d'Horus ressort sous la forme d'un disque lunaire du front de Seth, mais Thot, plus rapide, le fixe sur sa tête. Le dieu Thot est donc considéré comme le fruit de l'union d'Horus et de Seth⁶¹, il se présente à Osiris dans les textes des pyramides en disant : « je suis le fils de ton fils, la semence de ta semence, celui qui a séparé les Deux Frères »⁶². Ses autres noms sont évocateurs : le « fils de deux rivaux », « le fils des deux seigneurs qui est sorti du front », ou « celui qui sépare les deux compagnons », et indiquent bien le rôle de médiateur qu'on lui attribue. En effet, puisque sa « naissance » met fin à la lutte pour le trône d'Égypte, à travers ce récit, Thot incarne le principe d'ordre (*Maāt*, qui s'oppose au chaos : *Isfet*). On voit bien ici que les figures d'Horus/Thot symbolisent le troisième élément de finalité, à la fois cumulatif et unifiant; sous la forme de l'enfant royal d'Isis et Osiris, ou de l'union de la dualité rivale d'Horus et de Seth. Citons René Guénon qui décrit de cette manière la symbolique ternaire dans la région qui intéresse notre étude :

« La triade extrême-orientale appartient au genre du ternaire qui sont formé de deux termes complémentaires et d'un troisième ternaire qui est le produit de l'union de ces deux premiers, ou, si l'on veut, de leur action et réaction réciproque ».⁶³

⁵⁹ Michèle Broze, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Louvain. 1996

⁶⁰ Publié en 1931 par Allan Gardiner (1879-1863).

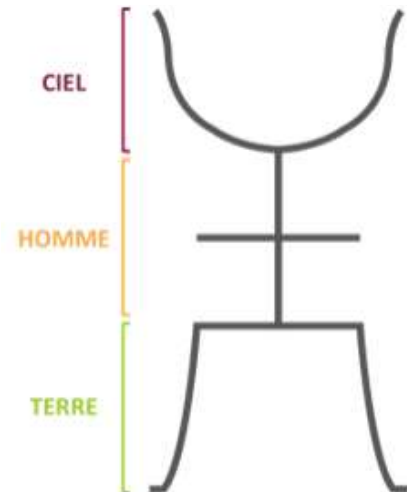
⁶¹ Thot est souvent représenté sous les traits d'un babouin portant le disque lunaire sur son front.

⁶² *Textes des sarcophages* CT.I, 229.g-230.a, b.

⁶³ René Guénon. *La grande Triade*. p.7, 1934.

Typiquement, la structure : père-mère-fils évoque le mieux cette triade. De cette observation, nous pouvons faire une première distinction avec la trinité chrétienne, puisqu'on ne peut dire de Jésus, qu'il est le résultat de Dieu et du Saint-Esprit. Par contre, la triade Isis-Osiris-Horus, a été apparentée par les premiers chrétiens d'Égypte, avec la triade Marie-Joseph-Jésus⁶⁴. En cela, on peut dire que Thot et Horus partagent une même identité relationnelle ; ils sont équivalents, sans être identiques, tant dans leur venue au monde symbolique (tous deux fruits d'un couple), que dans leurs fonctions. En effet, Thot est le dieu de toutes les formes de savoirs, et veille dans le royaume des morts à

Figure 2. Pictogramme dit de Mencius



la pesée de l'âme ; quant à Horus, il est sans cesse assimilé au pharaon dont il doit éclairer le gouvernement par son œil : l'œil Oudjat. On peut dire que du vivant, l'œil qui guide la conduite de la vie, est l'instrument qui permet de traverser le jugement du royaume des morts. Plus tard, lors du développement de l'alchimie Greco-Egyptienne⁶⁵, on verra des rapprochements, entre les figures d'Hermès et de Thot, dont émergera la figure d'Hermès Trismégiste, « Trois fois grand », qui rassemble leurs différentes qualités de *psychopompe* (guide de l'âme à travers ses changements) sous une même figure.

On pourrait dire qu'Hermès Trismégiste est le résultat de la troisième triade qui fait intervenir Horus/Thot dans l'histoire de la pensée égyptienne. Cette symbolique du savoir : celle d'un œil qui guide l'être à conduire sa vie, comme un roi gouverne son royaume ; puis, une fois mort, lui permet de passer dans une nouvelle dimension ; est commune à l'Extrême-Orient comme à l'Occident, puisque nous retrouverons cette symbolique tant dans la caverne de Platon, que dans le zen, le taoïsme ou le dzogchen. Cet œil est la « vue », le changement de perspective qui permet de transcender une opposition duelle stérile, car stagnante. La métaphore de la vie qui s'écoule comme un cours d'eau est largement partagée des deux côtés de l'Himalaya, car pour nos trois traditions, ce qui est immobile n'a pas de vie, seul le mouvement est synonyme d'engendrement et de création. C'est pour cela que dans les types de récits que nous avons présentés, la cosmologie est traduite sous la forme d'un lien de parenté dynamique. De cela nous pouvons conclure que nous ne sommes pas dans un système où l'on décrit une *ontologie* de la création. Ici, plutôt que s'intéresser à ce que chaque élément *est*, on s'intéresse plus à ce que chacun *fait*. La description du monde naissant est en réalité une description de son processus de *déploiement* ; du mouvement propre au cosmos, qui est amené à chaque instant, à se renouveler. Comprendre ce qu'*est* une chose (son ontologie) par ce qu'elle *fait* (son opération), est une autre manière de comprendre la réalité, propre à la pensée chinoise que nous exposons, et, dans certaines variations, à l'extrême orient de manière plus large. Le mouvement, plus que l'essence est donc ce qui caractérise la triade extrême-orientale, le chapitre 42 du Tao Te King, est à ce titre, sans doute le meilleur

⁶⁴ Pour en savoir plus sur l'anthropologie symbolique chrétienne des premiers siècles, voir le travail de Michel Fromaget sur l'anthropologie ternaire.

⁶⁵ Notons que le mot *Alchimie*, vient de l'arabe *Al-kemia*, qui désigne le limon noir et fertile qui apparaît lors des crues du Nil. En effet *Al-kemia* a le sens de « terre noire ».

exemple que la pensée chinoise puisse nous fournir de ce *déploiement cosmologique* :

« La Voie donne vie en Un
Un donne vie en Deux
Deux donne vie en Trois
Trois donne vie aux Dix mille êtres
Les Dix mille êtres adossés au Yin
Embrassant le Yang
Les souffles qui s’y ruent composent en Harmonie. »⁶⁶

De cet extrait dont nous pouvons distinguer deux moments clés : « La Voie donne vie en Un », et « Trois donne vie aux dix mille êtres ». Il semble évident que sans Un, pas de développement ni d’évolution possible. Si « les dix mille êtres » fait référence à l’ensemble des phénomènes, on peut donc comprendre le moment du Trois, comme celui de la concrétisation de l’Un dans le monde ; c’est le passage de l’abstrait au concret, du non-manifesté au manifesté. On peut donc dire que le ternaire est la double expression de l’unité, puisqu’il est la résolution du deux (doublement du un), ainsi que son *évolution*⁶⁷ dans le monde à travers le trois. En ce sens, Thot représente la manifestation concrète (écriture, astronomie) du savoir abstrait d’Horus (œil Oudjat), qui servira à guider le royaume de pharaon (dix-mille êtres).

Dans le langage symbolique taoïste, « l’Un » représente le Ciel, qu’on figure par une sphère ; ou par une ligne pleine dans le système divinatoire du classique des mutations (Yi Jing). C’est le Yang qui s’élève et se disperse semblable à la chaleur. Dans la numérologie, il sera donc associé à tous les nombres impairs (1-3-6-9). À l’échelle humaine, de la même manière qu’il n’y a qu’une seule tête à travers laquelle le corps « converge » en direction du ciel, il y a deux jambes qui « divergent » en direction de la Terre. Le Deux, première marque du pluriel, représente les nombreuses manifestations que rendent possibles l’incarnation terrestre ; il est donc représenté par la Terre, sa solidité est exprimée par le cube, et sa multiplicité par une ligne brisée. C’est le froid du Yin qui se condense, et coule comme l’eau vers les abysses. Les chiffres pairs (2-4-6-8) lui correspondent. Dans la triade taoïste, le Trois c’est l’Homme qui se dresse entre le Ciel et la Terre : « adossé au Yin, embrassant le Yang », c’est bien l’Homme qui unit la double vérité que nous avons évoqué, celle du rond céleste et du carré terrestre. Comment ne pas voir dans cette représentation symbolique, un homme de Vitruve chinois, qui incarne cette double vérité, de l’homme entre Ciel et Terre ; comment ne pas voir cela comme une autre expression du problème mathématique de la « quadrature du cercle »⁶⁸ ? Ciel, Terre et Homme sont appelés les « trois puissances » 「三才」

⁶⁶ Lao Tseu. *Tao Te King : Livre de la voie et de la vertu*, Desclée de Brouwer. Traduction de Claude Larre. Chapitre 42, p.75.

⁶⁷ Ici, je prends évolution au sens de « multiplication vers la diversité », qu’on opposera à *l’involution*, qui est la réduction vers l’unité. On retrouvera ces mouvements d’évolution-involution dans les forces centrifuges et centripètes.

⁶⁸ Notons que les pièces de monnaie ont été traditionnellement représentées en Asie avec cette même symbolique de la quadrature du cercle, et ce pour les mêmes raisons. Un carré venait percer le cercle de métal, auquel on ajoutait souvent les signes correspondant aux quatre directions.

(chin : *sans sai*), et figure la première des triades taoïstes, le pictogramme dit « de Mencius » les représente (Figure 2). On y retrouve le cercle céleste, le carré terrestre, et la croix centrale symbole de l'Homme. Nous reviendrons plus tard sur le symbolisme propre à l'homme, lorsque nous parlerons du chamanisme. Nous pouvons simplement remarquer qu'il unit dans son symbole central, les influences transcendantes et horizontales.

1.3 「王道」 *Wang Dao* : La Voie royale qui mène au cœur de l'homme

Une analyse de la dynamique du 1-2-3 nous ferait presque oublier qu'il y a un principe unique à l'origine de cette triade, le texte nous le dit : « La Voie donne vie en Un ». En définitive, c'est donc de la Voie, et non pas de l'Un, que viennent les dix mille êtres. La symbolique ternaire que nous avons esquissée, sous l'effet d'un principe unique, peut être décrite sous la forme d'un quatuor, ce qui donnerait : 1) Voie 2) Ciel 3) Terre 4) Homme (dix-mille êtres). Citons une nouvelle fois René Guénon :

« Le dernier terme (Homme), étant le produit des deux complémentaires (Ciel-Terre), participe à la fois de l'un et de l'autre, ce qui revient à dire qu'il réunit en quelque façon en lui leurs deux natures, de sorte qu'il est là, à son niveau, comme une image du premier terme (Voie). »⁶⁹

On prête également à Marie la prophétesse, alchimiste des premiers siècles de notre ère, plus connus comme l'inventrice du bain-marie, l'aphorisme suivant :

« L'un devient deux, deux devient trois, et du troisième naît l'un comme quatrième »⁷⁰

Si l'homme est le produit complémentaire du Yin et du Yang, de la Terre et du Ciel ; on peut donc dire qu'il est bien une projection du principe dans la réalité. La figure du triangle simple fait place à celle du cerf-volant convexe (Figure 3), éminemment riche de sens. Le cerf-volant convexe est en réalité fait de deux triangles isocèles, le premier pointant vers le haut, le second pointant vers le bas. Ces deux triangles représentent l'alternance de deux forces : centrifuge et centripète (Figure 4). La force est centrifuge (vers l'extérieur) dans le cadre du premier triangle, lorsqu'elle passe de la Voie au couple Ciel-Terre. Puis elle se recentre en une force centripète, lorsque Terre et Ciel manifestent l'Homme. L'égalité des côtés entre chaque triangle indique la similitude des rapports *internes* entre chaque triade. Les rapports qu'entretiennent entre eux Voie-Ciel-Terre, sont donc équivalents aux rapports Ciel-Terre-Homme, sans pour autant être proprement identiques.

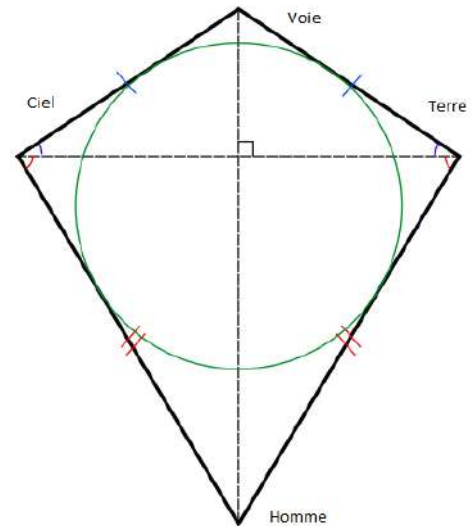


Figure 3. Le cerf-volant convexe

⁶⁹ René Guénon, Opus cité, p.15

⁷⁰ Aphorisme de Marie la prophétesse. Cité par Jung (1944), Opus cité, p.32.

Toute la logique des sciences antiques se base sur une telle étude des correspondances entre différents principes, c'est le *quadrivium*⁷¹, la quadruple voie qui étudie le monde à travers cette notion de rapports, pour en percer l'identité. Citons Marcel Granet qui nous renseigne sur l'importance de ces couples de rapports :

« La distinction du *Même* et de *l'Autre* est primée par l'antithèse de *l'Équivalent* et de *l'Opposé*. Les réalités et les emblèmes se suscitent par simple résonance quand ils sont équivalents ; ils se produisent rythmiquement quand ils sont opposés. »⁷²

N'est-ce pas là une expression plus complexe et abstraite de la notion amérindienne « d'identité relationnelle » ? Le chapitre 25 du Tao nous illustre ce jeu de rapport sous la forme des « quatre grands » :

« Aussi grande la Voie

Grand le Ciel grande la Terre et grand le Roi

Dans l'univers sont quatre grands

Et le Roi et l'un deux

L'homme prendra donc modèle sur la Terre

La Terre elle prend modèle sur le Ciel

Le Ciel prend modèle sur la Voie

La Voie elle se modèle sur le naturel »⁷³

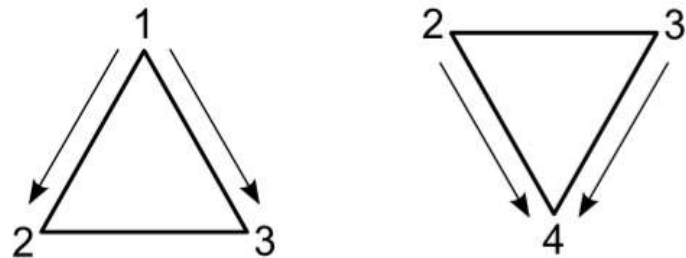


Figure 4 Les forces centrifuges et centripètes. De *La grande Triade* (1934). René Guénon

On ne peut pas manquer la droite qui parcourt en angle droit le cerf-volant, et qui, à lui seul, nous confirme la citation de Guénon : l'homme est le seul élément à être aligné avec le principe originel, la Voie. Si le Roi est le quatrième des grands, comment ne pas remarquer que le caractère de « roi » 「王」 est composé de quatre traits, dont le dernier (Roi-Homme) uni justement les trois grands précédents (Voie-Ciel-Terre). On appellera donc la « Voie royale » 「王道」 (chin : *wang dao*. jap : *ō dō*) ce cheminement en ligne droite qui, dans un cadre ésotérique, s'efforcera de relier l'homme au principe originel. *Wang dao* traduit également, dans les textes antiques à tonalité confucéenne, la responsabilité du souverain d'apporter la vertu céleste, la paix, le bonheur et la prospérité à travers son gouvernement à l'ensemble du peuple⁷⁴.

On retrouve là une même analogie développée en Égypte, qui associe la bonne conduite de la vie avec le bon gouvernement d'un royaume, car on estime qu'il

⁷¹ À savoir, les mathématiques (arithmétiques), la musique, l'astronomie et la géométrie. Ils représentent chacun une expression différente des nombres, des différents rapports pouvant exister entre des phénomènes perceptibles. Ainsi, les mathématiques représentent les nombres purs, la musique, les nombres dans le temps, la géométrie, les nombres dans l'espace ; quant à l'astronomie, elle permet de décrire le mouvement, puisqu'elle allie des observations s'ancrant dans l'espace et le temps.

⁷² Marcel Granet, la pensée chinoise, opus cité.

⁷³ Traduction Claude Larre. (2015). Opus cité. p.55

⁷⁴ Dictionnaire étymologique de kanji

existe le même rapport entre un souverain et son royaume, qu'entre un individu et la conduite de sa vie. C'est de cette manière que l'on peut expliquer les nombreuses significations du caractère *osameru* (jap: 「治」), qui peut transmettre conjointement les notions de gouverner, pacifier, mais également soigner. En effet, on retrouve ce caractère dans l'expression chinoise qui désigne un état qui traverse une époque prospère : *chisei* 「治世」, mais également dans le concept de politique (*seiji*) 「政治」, et dans le terme qui désigne un traitement médical (*chiryô*) 「治療」. La logique derrière ce caractère est qu'on habite et administre l'espace de la même façon que l'on habite son propre corps. Une bonne gestion, un bon entretien rendra le territoire prospère. Un pays prospère, comme un homme vertueux, est un signe de bonne santé. Voilà comment la pensée chinoise a lié les notions d'entretiens du macrocosme (le pays) et du microcosme (individu) dans un même concept, traduisant l'interpénétration non-duelle de ces deux éléments.

On ne s'étonnera pas de voir une telle analogie dans des textes antiques dont la visée n'est pas tant de pousser au bon gouvernement (car il peut être aux mains d'un tyran), mais à la bonne conduite. Les descriptions du pays gouverné font alors figure de description du paysage intérieur de l'individu. L'expression zen *Jikishi ninshin* 「直指人心」, qu'on peut traduire par : qui « pointe directement le cœur de l'homme », indique précisément cette idée de non-dualité entre les récits cosmogoniques et individuels, entre les paysages intérieurs et extérieurs, entre le gouvernement d'un État, et la conduite personnelle.

1.4 Du cosmologique au psychologique : la sphère de la présence

L'expression *Jikishi ninshin* est utilisée pour qualifier le type d'enseignement zen : l'Éveil (bouddha), et son enseignement (dharma) ne font que pointer directement vers le cœur de l'homme, son opération (mouvement) qui qualifie son ontologie (sa nature). Si le zen, le taoïsme et le dzogchen considèrent que le principe fondateur peut être relié aussi directement à l'homme, c'est parce que ces traditions voient chacune à leur manière, un lien similaire qui relie ce premier principe et l'homme. Si un tel lien existe, alors leurs natures participent d'une même transaction, et l'on peut établir une identité relationnelle à travers un jeu de correspondances.

Si la nature de ces liens sera détaillée à la lumière de la richesse propre à chaque contexte traditionnel, nous pouvons simplement les évoquer ici. Le chapitre 25 du Tao Te King, nous l'avons vu, nous indique « le naturel »⁷⁵, comme similitude entre l'homme et le Tao ; pour le bouddhisme, le concept de *vacuité* permet de lier dans une identité semblable, la nature des phénomènes, celle des bouddhas comme celles des non-éveillés. Dans le dzogchen, ce lien est la présence (tib : *rig-pa*) éclairée et éclairante de l'existence au monde. Un cercle tracé d'un seul coup de pinceau est le

⁷⁵ En chinois *ziran* 「自然」, concept clé de la pensée taoïste, qu'on peut traduire par « nature » « naturel », « ainsité » ou « ordre des choses ». Nous reviendrons plus en détail sur ce terme.

symbole zen de la vacuité⁷⁶, il présente, dans le cerf-volant convexe, la même symbolique. En effet, l'angle droit à l'intérieur du cercle est le point de singularité entre les forces centrifuges et centripètes. Chaque triangle, alignement ou force créatrice, représente en fait un type de contact avec le sacré : transcendant et immanent. On peut donc dire que le cercle, dont le périmètre est en contact avec chaque côté des triangles ascendant et descendant, représente l'unité de l'expérience non-duelle ; elle sait réconcilier le contact avec le transcendant au sein de sa propre immanence. On pourrait dire que l'expression zen *Jikishi ninshin* est une autre formulation de la formule hermétique « “As above, so below, as within, so without, as the universe, so the soul” » que nous avons vu précédemment. Dans le cadre de nos traditions non-duelles, nous pourrions également dire qu'“accéder à la transcendance au sein de sa propre immanence”, est une autre manière de décrire ce concept d'identité relationnelle.

La tradition dzogchen est sans doute, celle qui met le plus l'accent sur le lien qui existe, dans une véritable relation d'interaction, entre ce qui fait le fondement, la base de notre esprit, et la nature des phénomènes. J'emprunte à Kūkai la notion « d'éveil originel » *hongaku* 「本覚」, qui désigne la qualité « fondamentalement éveillée » des phénomènes, comme du Soi. Il s'agit d'une autre expression de l'identité relationnelle, car si l'homme ne possédait pas cette capacité d'éveil en lui, comment pourrait-il le réaliser au cours de sa vie⁷⁷ ? Comprendre l'opération (le mouvement) de notre esprit, et par là, sa nature, permet de comprendre le mouvement de toutes choses. C'est finalement le sens de l'inscription du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même », considéré à juste titre comme un tournant dans la philosophie de l'esprit. Pour Padmasambhava, il en va de même : décrire la venue au monde, la manifestation et le déploiement de l'esprit humain dans et à travers le monde, c'est connaître la manifestation et le déploiement des phénomènes dans le monde.

La principale différence avec les cosmogonies de type « récit de parenté » demeure la même : plus le cadre du récit est interne (ici le Soi), plus le processus d'engendrement des trois éléments « s'unifient », pour ainsi dire, dans un même cadre spatio-temporel. La classification bouddhiste des enseignements en trois parties : externe, interne et secret, suit la même logique, le niveau secret correspondant aux enseignements qui touche à la partie la plus intime du Soi. En d'autres termes, plus le cadre du déploiement s'internalise dans les récits cosmologiques, plus l'attention est mise sur les processus de l'esprit et sur cette *présence*, dans laquelle se déploie l'expérience individuelle. Le cadre est si interne que nous sommes désormais dans une psychologie et non plus dans une cosmologie ; dans une phénoménologie de l'esprit individuel pourrions-nous dire. C'est ce qu'exprime Dōgen dans son chapitre sur *Le temps d'une présence*, lorsqu'il dit :

⁷⁶ Le mouvement circulaire n'est pas un mouvement propre au pinceau, c'est pour cela que les sinogrammes ont évolué, des formes carrées qu'on gravait sur le métal ou des os, vers des formes plus arrondies, plus adaptées à la soie, au papier et à l'encre. Réaliser un cercle au pinceau est donc une sorte de « quadrature du cercle symbolique », puisqu'il représente un geste à priori impossible à concrétiser.

⁷⁷ Je fais ici référence à l'expression bien connue de Kūkai : *soku shin jō butsu* 「即身成仏」, qu'on peut traduire par « devenir bouddha dans ce corps » (dans cette vie).

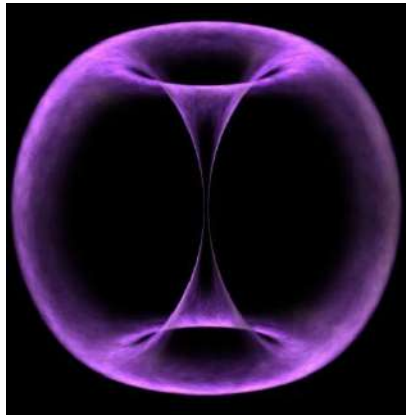


Figure 5 Représentation du flux toroïdal, symbole du parcours de la présence

« Pour l'essentiel, je dirais : tout ce qui est présent dans le monde entier constitue une succession d'instant. Chaque chose a le temps d'une présence qui lui revient en propre, et donc moi aussi j'ai le temps d'une présence qui est le mien. »⁷⁸

C'est dans un même esprit, que le fondateur de la lignée Bouddhique tantrique au Tibet, Padmasambhava, décrit les processus de l'esprit ; on peut considérer *le temps d'une présence* comme l'étalon symbolique du déploiement du Soi dans le monde, et du monde dans le Soi, puisque :

« Toute forme, aussi infime et indistincte soit-elle, constitue une présence. »⁷⁹

Ce qui se déroule durant le temps d'une présence, c'est donc la trame structurante de l'ensemble des phénomènes, du Soi comme de l'Univers. Dans son ouvrage *Teachings of Padmasambhava*, Herbert Guenter note :

« Above all, his cosmos is the account of an inner experience in its very dynamics (...) that ranges from the deepest instinctual level (the "world of demons") to the highest level (the "world of gods"). As such it is the psyche's self-expression, or better, self-presentation. »⁸⁰

On retrouve là une perspective proche de celle des archétypes du Soi explorée par Jung. Il va donc de soi que la vision cosmologique de Padmasambhava soit également ternaire : l'univers est divisé en trois mondes (ceux des dieux, des hommes et des démons) ; et comme dans les autres cosmologies, c'est un couple de force masculin-féminin qui l'organise, et donne naissance à un fils. Le déploiement de l'esprit suit la même structure et la même logique que celle du cerf-volant convexe. Ici, l'esprit réconcilie les deux dynamiques centrifuges et centripètes des triangles ascendants et descendants (Figure 4), sous la forme d'un *vortex* (tib : *klong*) clair et translucide (*rnam-dag*) qui émerge de l'immensité du ciel (*mkha*) (Figure 5). C'est ce qu'illustre une expression employée dans l'école japonaise Tendai : *Enyū santai* 「円融三諦」 qui signifie : « le cercle (se) fond en trois vérités », qui correspondent, dans la description de Padmasambhava, aux qualités d'extensivité (du ciel), puis d'intensité et de pureté (du vortex). C'est la dynamique que suit le déploiement d'une présence, comme le dit Dōgen :

« Le monde dans sa totalité, n'est ni immuable, ni irréversible, il suit un parcours. »⁸¹

Les trois vérités de l'expression (chin : *san tai*), font référence aux trois façon différentes de qualifier les phénomènes dans le bouddhisme du grand véhicule : sont-ils éternels et immuables, strictement inexistant, ou quelque chose à mi-chemin ?

⁷⁸ DOGEN, *Uji*, « le temps d'une présence » in : *Les philosophies Orientales*, Gallimard, L'anthologie du savoir, 1999. p.31.

⁷⁹ Ibid, p.33

⁸⁰ GUENTER Herbert, *The teachings of Padmasambhava*, Brill, 1999, p. 39.

⁸¹ *Uji*, « le temps d'une présence » in : *Les philosophies Orientales*, p.35.

« Livrée à elle-même, avec toutes les circonstances qui déterminent son actualisation confuse (la forme) devient une station dans la durée propre au temps d'une présence. Telle qu'elle est, grouillante et bruyante, remuante et fuyante, toute station du dharma dans la durée n'est autre que le temps d'une présence. »⁸²

Le dharma fait référence, tant aux phénomènes de l'univers, qu'aux enseignements bouddhistes qui discutent de ces phénomènes. La forme des dharmas existe donc tels qu'elle est « avec toutes les circonstances qui déterminent son actualisation confuse. » ; il s'agit d'un principe bouddhiste central qu'on appelle « l'ainsité » des phénomènes. Phénomènes et bouddha étant similaire par nature, on appliqua cet adjectif au bouddha, qu'on qualifia de *tathagatha*, « d'ainsi venu ». Notre perspective sur les phénomènes est donc cette troisième approche : les phénomènes n'existent que dans leur présence au monde, dans laquelle ils s'actualisent sans cesse ; en cela nous pouvons dire qu'ils viennent au monde « tels quels ». Eux aussi sont « ainsi venu » au monde, en suivant un parcours qui leur est propre, c'est pour ça que Dōgen ajoute :

« Point n'est besoin de pousser vers le néant, Point n'est besoin de forcer la présence. »⁸³

À travers le parcours que Padmasambhava décrit, nous pouvons exprimer la logique du processus ternaire dans les trois dimensions de l'espace (telle que représenté dans la figure 4), à travers les notions de profondeur, d'étendue, et non plus dans une chronologie ascendante ou descendante. La force centrifuge est représentée par l'horizon infini du ciel, qui représente l'*ex-tensivité* de l'esprit, sa brillance et la radiance naturelle qui se dégage de la présence des phénomènes. La force centripète est celle du vortex qui suit un trajet incliné, vers un point au centre de la sphère, il s'agit de l'énergie qui donne naissance aux pensées et aux émotions, une potentialité symbolique qui émerge de l'horizon toujours plus vaste du ciel. En d'autres termes, on peut dire que c'est à partir des perceptions (force dirigée vers l'extérieur), que les pensées et les émotions émergent sous la forme d'un vortex.

Il s'agit d'un mécanisme psychologique bien connu qui décrit les interactions entre monde extérieur et mondes intérieurs, à l'origine entre autres des processus de conditionnements, qu'on peut appeler *heuristiques de jugements*, ou *biais cognitifs*. Nous pouvons résumer cela simplement de la manière suivante : les différentes manières dont nous percevons notre environnement influent sur nos pensées et nos émotions, qui en retour vont apporter une modification de nos perceptions sensorielles pour qu'elles correspondent à notre monde intérieur. Entre les influences mutuelles de nos croyances et de nos perceptions, c'est le problème de l'œuf ou la poule. Padmasambhava se place dans le cadre de ce processus dans sa pureté dynamique originelle, c'est-à-dire, sans aucun conditionnement. La grande force du dzogchen est d'attribuer l'ensemble des conditionnements douloureux, ou des réalisations libératrices, à la nature de l'esprit, ou plus précisément, à la qualité de la présence qui découle de l'attitude de l'esprit. Ce processus du ciel et du vortex, reste donc le même, seul varie la reconnaissance de la qualité pure et translucide du vortex.

⁸² Ibid. p.33.

⁸³ Ibid

En effet, pour Padmasambhava, ce vortex *introspectif* présente une qualité particulière, il est dit d'une « pureté-translucide » (*rnam-dag*). Le *vajra* est un symbole omniprésent dans tous les courants du bouddhisme ésotérique, et traduit la même idée : c'est un diamant à la fois indestructible, translucide et tranchant qui représente l'esprit éveillé, perçant à travers les ténèbres de l'illusion (skt : *maya*). L'illusion, c'est justement de croire à une temporalité où Soi et environnement dialoguent l'un après l'autre, où le Soi serait séparé de l'environnement. Nous voyons bien que la *maya* correspond à une séparation et une distinction propre à la dualité. Le *vajra* représente cette idée du *hongaku*, l'éveil originel et fondamental, que les êtres ont pour ainsi dire « oublié », du fait de leur contact avec le monde. La tradition dzogchen appelle cette présence naturelle « *rig-pa* », qui traduit l'idée d'une conscience claire et lumineuse. Pascal exprime une idée d'un ordre similaire Pascal à propos de Dieu :

« Dieu est un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part. »⁸⁴

Dans les enseignements bouddhistes, cette présence s'exprime et s'ancre à travers les « trois portes de l'existence » : celles du corps, de la parole et de l'esprit. Oublier que ce processus en trois temps, la perception, l'intégration (des pensées, émotions) et la restitution (dans une nouvelle perception) se déroulent simultanément, c'est ce que la tradition dzogchen appelle « être séparé » de la nature originelle de son esprit, puisqu'alors on sépare le Soi de son « omniprésence » à l'environnement, c'est tomber dans une vision duelle du monde. Citons une nouvelle fois les paroles de Dōgen :

« Vous n'apprendre jamais rien par vous-même si vous vous laissez envahir par les expériences qui vous viennent du passé (...) Nul être humain, tant qu'il est convaincu que le temps est orienté du passé vers l'avenir, ne parvient à percevoir le temps d'une présence en tant que station dans la durée. »⁸⁵

Dans cet état de non-séparation avec la nature de son esprit, le rythme ternaire se déploie à la fois simultanément (intensité du vortex), et partout (extensivité du ciel). La figure géométrique à même de représenter ce processus est celle du *tore*, et du flux toroïdal, qu'on utilise par exemple pour représenter les champs magnétiques terrestres (Figure 5). Un temps qui se déroulerait d'une manière linéaire du passé vers le futur ne permet pas la « station dans la durée », puisqu'un tel écoulement du temps implique nécessairement la comparaison avec une antériorité, ainsi que l'anticipation d'une postériorité. Tant zen, taoïsme que dzogchen préconisent de se libérer du couple comparaison-anticipation, car elles considèrent que ce couple n'alimente pas le contact avec la réalité, mais au contraire, accentue lentement le fossé qui sépare l'homme de son environnement, en l'empêchant « d'actualiser sa propre présence ». A ce propos, citons les paroles savoureuses de Zhuang Zhi :

« Tu vois un œuf, et tu penses au coq qui saluera le lever du jour ! L'arbalète te fait déjà poulécher les babines en imaginant les cailles rôties ! »⁸⁶

On voit bien ici comment la simple linéarité du temps : passé-présent futur, permet de représenter différents liens causaux. Le sujet peut donc projeter ses désirs (faim,

⁸⁴ In : LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de Nature*, p.67.

⁸⁵ Dōgen, opus cité, p.34

⁸⁶ Traduction de Jean Lévy (), Opus cité, p.28

manger une caille) à la simple vue d'une arbalète, et ce, grâce à la distinction sujet-objet qui lui permet de créer une série d'anticipations liées ensemble dans un fil temporel.

Des illustrations géométriques simples : le cercle, le carré, le triangle et la croix, nous ont permis d'illustrer et de rendre concret des concepts métaphysiques et phénoménologiques des plus abstraits. Résumons ici ce que nous pouvons apprendre de ces trois figures. Le cercle symbolise tant l'unité des phénomènes que l'unité de la présence, le triangle représente la triple qualité de ce déploiement instantané ; la croix symbolise l'union des principes transcendants et immanents au sein de l'individu ; quant au carré, lorsqu'il se joint au cercle, il indique sa *quadrature* : le chemin que le pratiquant doit parcourir pour concilier ces deux principes célestes et terrestres, au sein de sa propre intériorité.

J'aimerais conclure cette partie sur le symbolisme géométrique de nos traditions extrême-orientales avec une dernière figure (Figure 6), œuvre de Sengai Gibon (1750-1837), moine zen de la tradition Rinzaï qui décida de transmettre la doctrine ésotérique de son école à travers l'expression picturale. Sengai ne fournit à sa peinture ni titre ni indications, elle est par défaut appelé en japonais « cercle-triangle-carré », et en anglais « The Universe ». L'épure des formes participe à retrouver « la forme telle qu'elle » : celle-ci est sans noms, sans qu'on puisse la comparer ou la distinguer. À travers ce procédé, l'auteur nous « contraint » à l'apprécier en tant que telle, pour la forme qui participe à sa simple présence. Tout cela consiste à laisser les phénomènes exister à travers cette « troisième voie » de l'ainsité, sans projeter de noms ou de définitions qui puisse figer le dynamisme propre à leur existence. Dans les mots du psychologue Jung, à propos de *l'archétype* :

« Il est absolument inconcevable qu'il puisse exister une figure définie quelconque capable d'exprimer l'indéfini de l'archétype. »⁸⁷

Tout cela répond étrangement aux premiers vers du premier chapitre du Tao Te King :

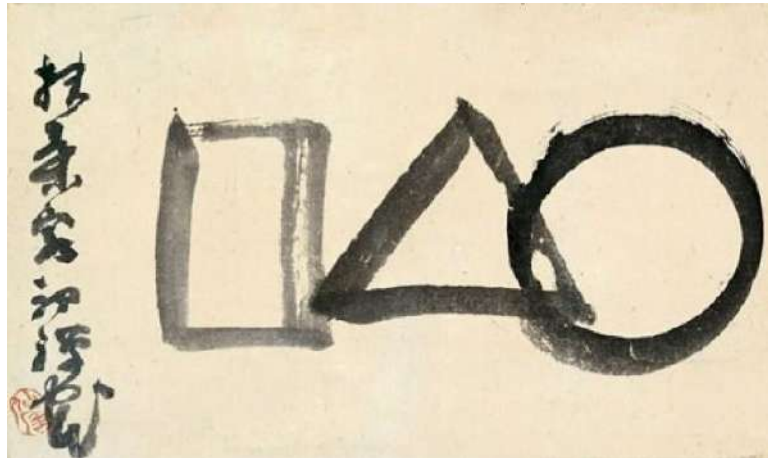
« La voie qu'on peut énoncer
N'est déjà plus la Voie
Et les noms qu'on peut nommer
Ne sont déjà plus le Nom

Sans nom
Commence le Ciel Terre
Les noms
Donnent leur mère aux dix mille êtres »⁸⁸

À présent, penchons-nous plus en détail sur cette illusion dont nous devons nous libérer, et sur les différents moyens de libération. Pourquoi se libérer, et comment le faire ?

⁸⁷ Jung. (1944). Opus cité.p.25

⁸⁸ Traduction de Claude Larre, Opus cité, p.29.



2. L'escape game de la caverne de Platon

2.1 Partir de près pour aller loin

Comme le dit le chapitre 64 du Tao te King : « Un voyage de mille Li débute à l'endroit où l'on se trouve. »⁸⁹. L'allégorie de la caverne de Platon me semble un excellent point de départ, puisque, contemporaine de nos traditions orientales, elle fera office de miroir qui réfléchit les solutions apportées par l'occident à des problèmes universels.

Dans ce récit de Platon, qui est pour moi au cœur de la pensée occidentale, se trouvent déjà articulés les éléments essentiels à notre étude de la non-dualité : le trio Homme-Société-Nature, le couple connaissance-ignorance, une volonté d'affranchissement et le processus du développement de la *vue*. Le titre de cette partie se veut dans l'air du temps. Un *escape game* est un service de divertissement qui s'est répandu ces dernières années un peu partout dans le monde. Il s'agit d'un jeu de groupe, où l'on doit s'échapper d'une salle où de plusieurs salles, avec comme seule aide une énigme donnée au début, ou les items que l'on trouve par exploration. Nous verrons dans la partie suivante que se libérer de l'illusion créée par le jeu est un point central de nos traditions non-duelles.

Rappelons que l'allégorie de Platon⁹⁰ est construite : « pour avoir une idée de la conduite de l'homme par rapport à la science et à l'ignorance » ; et lorsque Platon arrive au terme de la description de la caverne et du dispositif pour garder enchaînés les prisonniers, Glaucon s'exclame alors : « Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers », ce à quoi on lui répond : « Voilà pourtant ce que nous sommes ». Notre point de départ sera donc celui-là, l'homme est rendu prisonnier par des chaînes qui lui font donner une réalité à des ombres, qui ne sont que des projections faites en manipulant un feu. Le conditionnement humain, être victime des projections de notre inconscient, comme le disait Poincaré, est un danger dont nous devons nous affranchir : « Supposons maintenant qu'on les délivre de leurs chaînes

Figure 6. Peinture à l'encre (sumi-e). Sengai
Gibon.

⁸⁹ Traduction de Christine Destruhaut, édition Guy Trédaniel, 2017, p.76.

⁹⁰ Les citations qui suivent sont toutes extraites de la traduction de Victor Cousin (1833).

et qu'on les guérissent de leurs erreurs », continue donc Platon. On remarquera ici le choix du terme *guérir*, qui figure la philosophie et la connaissance comme une thérapeutique à même de *libérer* l'homme de son conditionnement. C'est la même analogie ternaire propre au domaine médical que l'on va retrouver tout le long de notre étude : être libéré du conditionnement implique de passer par une méthode thérapeutique. On a donc le trio : conditionnement (maladie-souffrance-ignorance), thérapeutique (méthode) et libération (état libre du conditionnement initial). Le bouddhisme, en plus de présenter un grand nombre de similitudes avec le récit de Platon, pour ce qui est de l'état initial de conditionnement et du processus de libération, propose une tripartition semblable de son enseignement : en Base, Voie et Fruit.

Comment Platon décrit-il le processus de libération ? Par une élévation progressive vers le lumineux, pour ne pas dire le *numineux*, du monde. Le prisonnier libéré contemple successivement les sources de lumière qui peuplent son environnement immédiat : le feu de la caverne, puis les ombres de la nuit, les reflets sur l'eau, la lune, les étoiles ; ce n'est qu'une fois habitué qu'il pourra contempler le soleil « en lui-même à sa véritable place ». Le texte nous montre bien, par le champ lexical de la vue, comment la connaissance de l'aspect réel des choses (et non pas l'aspect illusoire du royaume des ombres) est une affaire de vision. Jung est du même avis par rapport à la psychologie :

« La psychologie s'occupe de l'art de voir et non pas la construction de nouvelles vérités religieuses, alors même que les doctrines déjà existantes n'ont encore été ni perçues ni comprises. »⁹¹

2.2 L'œil, le feu et la lumière : premiers outils de connaissances

Arrêtons-nous un instant sur la symbolique de la vision dans les mythes Antiques. Comme notre caverne de Platon, on peut dire que l'œil est bel et bien associé à la connaissance : Marduk en Mésopotamie, qu'on connaît mieux sous la figure de Jupiter/Zeus en méditerranée, est représenté avec quatre yeux et quatre oreilles⁹² ; on décrit sa bouche comme crachant des flammes. Nous avons là parmi tous les actes de l'homme, les deux actes qui sont les plus liés à un pouvoir divin, sacré, en tout cas lié à un pouvoir de connaissance et de création. Il s'agit de la parole et de la vision. C'est bien le verbe agissant (*logos*) qui est à l'origine du monde d'après la Genèse. Nous retrouvons le pouvoir (magique) performatif du langage. Si nous reviendrons sur le rôle des mantras dans le bouddhisme, nous pouvons évoquer les pratiques soufis des *dikhrs*, ces récitations en confrérie des cent noms d'Allah, qui mènent, à travers des états similaires à de la transe, à un contact plus direct à Dieu.

Quant à la vision, elle est associée à l'attention, à la conscience et donc à la connaissance ; ou à l'omniscience pour ce qui est de la vision divine. Nous avons précédemment évoqué l'œil Oudjat que doit incarner pharaon lorsqu'il gouverne

⁹¹ Jung. (1944). Opus cité. p. 20.

⁹² Tablette 1, ligne 95 and 98 du récit épique Enuma Elish. Accessible sur : <https://www.ancient.eu/article/225/enuma-elish---the-babylonian-epic-of-creation---fu/>

son royaume. Ici, afin de pouvoir s'adapter et gouverner correctement, un bon souverain est celui qui est *attentif* à l'état de son pays, car l'attention, c'est la capacité à attendre ce que nous ne connaissons pas encore ; en termes symboliques, c'est la capacité à *voir* dans l'obscurité, là où il n'y a pas de lumière. On pourrait dire qu'en terme alchimique, l'attention représente la réalisation pratique du concept *Obscurum per Obscurius*, qui est symbolisé par la lumière au fond des ténèbres, par la connaissance qui repose au fond de l'inconnu. La conscience est également incluse dans la vision, puisqu'elle est manifestée par notre capacité à garder vivante cette attention active et stable, de la même manière que l'on garde vivant un feu en l'alimentant de combustible, d'attention. Ce sont tous ces éléments qui sont recouverts par le symbole de l'œil et par l'acte de la vision. Gardons cela à l'esprit, puisque nous verrons que nos trois traditions orientales utilisent le même champ lexical, ainsi que les mêmes images, de l'œil qui contemple la lumière, de cet *art de voir*, pour signifier l'accès à la plus haute réalité des phénomènes. *Aux cimes du réel* comme dirait Nārgājuna.

On ne s'étonnera donc pas que dans le récit de la caverne, au sommet de l'ascension et de l'observation de la Nature par le prisonnier, vient la constatation suivante :

« Se mettant à raisonner, il en viendra à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui est en quelque sorte le principe de tout ce que nos gens voyaient là-bas dans la caverne. »

Nous voilà devant la source primaire de la connaissance humaine : l'observation de la Nature, et en particulier le mouvement solaire qui transforme l'espace et rythme le temps. Le récit de Platon est ici fidèle aux réalités historiques : l'observation des astres, et notamment l'étude de leurs mouvements cyclique, a permis à nos ancêtres de tirer de la Nature les toutes premières connaissances. Nous verrons plus en détail comment de ce contact primaire avec la Nature, c'est-à-dire avec l'ensemble des phénomènes célestes, naquit l'astronomie ; et de l'astronomie toutes les autres sciences : la géométrie, les mathématiques, les sciences calendaires et agricoles. Tout cela représente les fondations de toutes civilisations, de l'Amérique du Sud au Fleuve Jaune. C'est au moyen de l'observation de la lumière des astres, grâce à un instrument qu'il s'appelle fort justement *gnomon*, c'est-à-dire « instrument de connaissance », que l'homme a tiré toutes ses sciences.

Dans le récit de Platon, il y a pourtant une séparation majeure entre les hommes et les astres, le haut et le bas, le monde des idées et le monde sensible. Il y a une hiérarchie entre ces deux sources de lumière : le soleil éclairant le monde des idées pures, et le feu créé par les hommes, qui illumine leur caverne et projette leurs ombres. Nous voilà face à un embranchement sans retour entre la pensée platonicienne et celle de nos traditions non-duelles. Rappelons-nous de la stance de Setchō Juken : « Le joyau du dragon noir que vous cherchez, est ici et là, partout. », ou encore, citons cette question de Dōgen à un patriarche chinois : « Qu'est-ce que la pratique de la voie ? » réponse : « Il n'y a pas de trésor caché dans l'univers. ». L'idée platonicienne d'une élévation de l'âme vers les cimes de l'intelligence traduit justement cette idée d'un trésor caché qui serait à dévoiler. L'idée du *dévoilement de la vérité* est sous-jacente dans tous les courants de pensée influencés par le néo-platonisme. L'islam et les traditions soufis en sont de beaux exemples, on y parle d'un grand nombre de voiles à passer avant d'atteindre l'intelligible

divin⁹³, tout cela se base sur une vision d'un monde où se superpose différentes sphères célestes au-dessus de la Terre, vision héritée du temps de Ptolémée. C'est également le voile du temple de Jérusalem qui protégeait le « saint du saint » qui s'est déchiré, au dernier souffle de Jésus. Puisque le voile s'est déchiré, les implications symboliques de ce dernier exemple sont sans doute plus proches de notre non-dualité orientale.

Toutefois, dans notre caverne de Platon, il y a fondamentalement une hiérarchie, une idée d'un *progrès* à faire ; le texte nous le dit bien : une *élévation*, qui me semble inexistante dans les traditions non-duelles. Il n'y a pas de distinctions, pas de hiérarchies entre le commun et l'exceptionnel, le sacré et le profane. Un but existe bien (éveil, immortalité, ou présence spontanée), toutefois le chemin vers ce but n'est pas une ascension, Jung nous renseigne à ce propos :

« Ce chemin ne va pas en ligne droite : il est apparemment cyclique. Une connaissance plus précise a montré qu'il s'élevait en *spirale*. »⁹⁴

2.3 Ascension occidentale et Introspection orientale

Le mouvement spiralé et cyclique du cheminement, là encore, est à l'image de l'observation de la Nature puisque les astres se déplacent en mouvements elliptiques autour du soleil. C'est là l'origine de la circumambulation, pratique religieuse présente universellement, que nous analyserons avec le symbole solaire de la *svastika*. Nous pouvons ajouter une dernière précision quant à la direction du mouvement : il s'agit d'une spirale qui tend à un *retour* interne, et non pas à une ascension vers des sommets. Le célèbre moine japonais Kūkai a appelé cette *intro-version* : « retourner à la source » *gengen* 「元源」, terme composé des caractères « origine », et « source ». Dans l'ouvrage *Kūkai: Major works* on peut lire:

« *Gengen* is a synonym for “attaining enlightenment”. It means to return, or to reinstate oneself in, the original order, or the world of enlightenment, to which one belongs intrinsically but from which one has in actuality fallen. »⁹⁵

Ce passage nous permet de comprendre mieux la dynamique à l'œuvre dans nos traditions non-duelles. Cela correspond à appliquer en soi-même la connaissance qui découle de l'observation de l'environnement, pour se placer dans une continuité entre l'Homme et la Nature, avec *l'ordre originel* des choses pourrait-on dire. Autrement dit, c'est également en observant sa propre source de luminosité, le feu qui agite son cœur et fait bouger son esprit, que l'Homme a su appliquer cette science au monde des Hommes. C'est en connaissant la clarté de son cœur que l'on peut connaître celles des autres, et donc que l'on peut s'y relier avec compassion. Voilà le postulat de nos traditions non-duelles. Cela permettrait de résoudre le

⁹³ On peut lire dans *Les contemplations divines* (Opus cité) : « Dieu me fit contempler la lumière des voiles et le lever de l'astre du soutien. Il me dit : “Sais-tu par combien de voiles je me dissimule à toi ?” “Non !” dis-je. Il me répondit : “Par soixante-dix voiles. Si tu les enlèves, tu ne me verras point, mais si tu ne les enlèves pas, tu ne me verras pas non plus.” p.57.

⁹⁴ Jung. (1944). Opus cité. p. 41.

⁹⁵ Hakeda Yoshito, *Kūkai : Major Works*, Columbia University Press. 1984, p. 27.

paradoxe final du sage revenu dans la cave, où il est difficile de ne pas voir un précurseur du Christ sauveur :

« Ne diront-ils pas (les autres prisonniers) que pour être monté là-haut, il a perdu la vue ; que ce n'est pas la peine d'essayer de sortir du lieu où ils sont, et que si quelqu'un s'avise de vouloir les en tirer et les conduire en haut, il faut le saisir et le tuer, s'il est possible. »

Si l'objectif commun à l'Occident et à l'Orient est de parvenir à une vision juste et claire des phénomènes, et de ne plus se laisser berner par les ombres illusoires de notre propre feu, il est très difficile pour nos traditions non-duelles de proposer un même chemin, une même direction pour une assemblée de prisonniers. Jung nous éclaire à ce sujet :

« Il n'y a absolument nulle vérité qui, représentant le salut pour les uns ne signifiant enfer et damnation pour les autres. Toute universalité s'achoppe à ce terrible problème. »

C'est ce qui va permettre le développement, dans le bouddhisme du grand véhicule, de la figure du *bodhisattva*, l'être d'éveil chargé de libérer les êtres par l'étendue des *moyens habiles* à sa disposition. Car si dans le récit de Platon, la vérité du prisonnier libéré est inaudible pour les enchainés, au point qu'elle en devient une menace qui mérite d'être éliminée ; la mission du bodhisattva sera de réconcilier la vérité des ombres, avec celle de la lumière. Nous revenons au concept de double vérité, conventionnelle et absolue, qui se fructifie également dans les traditions dites de *folle sagesse*, dont nous aurons l'occasion de donner des exemples dans nos trois traditions. En effet, ne faut-il pas être fou pour faire voir le lumineux au moyen d'ombres ? Puisque chaque éveil se manifeste différemment, y compris de manière particulièrement inconventionnel, au point qu'on puisse assimiler cela à de la folie ; une nouvelle séparation est franchie par certains : celle qui sépare le normal du pathologique⁹⁶. Nous verrons dans notre prochaine partie comment en dépassant le binôme sain/orthodoxe et malsain/hétérodoxe nous avons la capacité de nous libérer de nos conditionnements, de nos ombres.

La perspective psychologique

⁹⁶ A ce propos, voir : *Le normal et le pathologique* de George Canguilhem.

Il y a un grand nombre de similitudes à exploiter entre traditions orientales et la thérapie psychologique, en particulier dans les directions qu'ont développées Allan Watts et Carl.G. Jung. Pour Watts, qui connaît bien les traditions zen et taoïstes, l'équivalent de ces traditions dans les développements modernes de notre pensée occidentale ne peut être que la psychologie ; puisqu'elle seule propose une *praxis*, c'est-à-dire une application pratique de la vision de l'Homme et de l'Univers, absente depuis l'Antiquité de notre *philosophia*.

Jung est également initié aux traditions taoïstes, grâce notamment à son ami sinologue Richard Wilhelm, qui lui a fait connaître ses traductions du *Yi-King*⁹⁷, ainsi que de l'ouvrage d'alchimie interne *Le secret de la fleur d'or*, duquel Jung a écrit la préface. Après s'être séparée de la psychologie Freudienne avec sa théorie de l'inconscient collectif, sa recherche d'explications aux phénomènes de l'inconscient l'a mené à reconsidérer l'alchimie. Il a vu dans le langage alchimique des symboles qui n'étaient que la mise en scène de processus psychiques au sein de l'individu. Ainsi, l'alliance de l'eau et du feu représente l'alliage du conscient et de l'inconscient au sein de la psyché humaine ; une fois les opposés unifiés, alors seulement l'homme peut embrasser la totalité de son être. Il a également développé une application clinique du concept de *mandala*, remplaçant la déité centrale à partir de laquelle le cosmos se déploie, pour y mettre la représentation du Soi. Pour Jung, ce n'est que de cette manière que l'Homme peut résoudre complètement ses contradictions internes et embrasser la totalité qui le compose ; la totalité qui compose psychologie et cosmologie. L'aspect libérateur réunit les contradictions de l'être en les transformant par un processus d'unification, tout cela est omniprésent dans nos traditions bouddhistes, taoïstes et dzogchen.

1. La grande médecine de la libération

1.1 Hommes et Sociétés : le double chemin de la libération

Watts et Jung ont trouvé dans la psychologie une étude et un langage de l'esprit humain qui rejoint les grands courants de la pensée orientale. Quelles sont les similitudes que nous pouvons dégager avec la psychologie ? Tous deux s'occupent d'une transformation de la conscience afin qu'elle se dirige toujours dans la direction d'une plus grande autonomie. C'est sur deux plans que cette liberté est conçue et doit se manifester : elle consiste en un affranchissement des conditionnements internes (contradictions conscient-inconscient), et externes (contradictions soi-autrui). On peut alors qualifier le but de *thérapeutique* car ce sont ces contradictions qui sont à l'origine du *mal-être*, qu'on fera correspondre au terme bouddhiste de « *dukkha* », qui désigne en sanskrit les grincements d'une roue qui tourne mal. C'est ce que notre monde hypermoderne appelle *stress* depuis la création du terme par le Dr Hans Selye, plus simplement, c'est ce que nous appellerons *souffrance*. Sur ce point, on peut noter que l'esprit du Dr Selye est

⁹⁷ *Le classique des mutations*, véritable socle duquel découle toutes les sciences produites par la pensée chinoise. Nous avons donné plus haut les trois modes de compréhension de son contenu : par le symbolisme, les nombres ou la philosophie.

étonnamment proche de la conception bouddhiste de la souffrance chez tous les êtres sensibles, c'est-à-dire tous les êtres qui peuplent l'univers et qui peuvent expérimenter des sensations, et donc de la souffrance :

« Des réactions de stress se produisent chez des animaux inférieurs et même chez les plantes, qui n'ont pourtant pas de système nerveux... En fait, on peut provoquer du stress chez des patients inconscients, sous anesthésie profonde, et même dans des cultures de cellules à l'extérieur de l'organisme. »⁹⁸

Les analogies entre cheminement spirituel et médecine sont nombreuses. On peut dire des premières bases de l'enseignement bouddhiste (les quatre vérités des nobles) qu'elles présentent la structure d'une thérapeutique. Sans les détailler, on y retrouve :

- 1) La reconnaissance des symptômes (la vérité de la souffrance : qu'est-ce que *dukkha* ?)
- 2) Une recherche des causes, une étiologie (la vérité sur l'origine de la souffrance : d'où vient-elle ?)
- 3) Un principe de traitement (la vérité de la cessation de la souffrance : comment la faire cesser ?)
- 4) Une application du traitement (la vérité de la voie : application en huit parties qu'on appelle « noble voie octuple »)

Quelques mots sur la symbolique du chiffre 8 vont nous permettre de comprendre le lien qui relie chemin spirituel et renaissance individuelle, qu'elle soit réelle ou métaphorique ; car si sept représente la perfection, huit est le symbole du divin. Jésus ressuscite le 8^e jour de sa passion, c'est pour cette raison que traditionnellement, les baptistères ont la forme d'un octogone. Il s'agit tant d'une référence à la tradition juive, car la circoncision est prescrite par les écritures au 8^e jour après la naissance⁹⁹, que d'une allusion ésotérique. En effet pour les alchimistes, l'octogone est la figure qui permet de réaliser l'union des deux figures primaires, le carré et le cercle, de la Terre et du Ciel. Puisque la quadrature du cercle représente l'union des principes humains et divins, Gerhoh de Rechersberg, un des plus grands théologiens allemands du 12^{ème} siècle, note à ce propos :

« Eight, as the first perfect cube (2³), imprint us in body and soul with the security of eternal beatitude. »¹⁰⁰

De cela, on peut dire symboliquement qu'un rythme ternaire appliqué à la dualité (2³) façonne le chemin qui permet de résoudre la séparation duelle. Les immortels taoïstes, qui incarnent chacun un art du Tao dans l'homme, sont au nombre de huit ; on comprend mieux maintenant pourquoi le Bouddha présenta une conduite en huit points menant comme chemin vers l'éveil. Le bouddhisme a pour ambition de libérer les individus de leurs propres conditionnements (*karma*), qui ne leur permet pas de manifester leur être véritable (leur « nature de bouddha ») Watts considère que la psychologie se doit d'avoir le même objectif libérateur :

« Un thérapeute qui cherche en toute sincérité à aider l'individu sera nécessairement amené à la critique sociale. (...) Cela signifie qu'il doit aider l'individu à se libérer

⁹⁸ Hans Selye, *Le stress de la vie*, Paris, Gallimard/Lacombe, 1975. p.62

⁹⁹ Lev. 12 : 3

¹⁰⁰ Annemarie Schimmel, *The mystery of numbers*, Oxford University Press, 1994. p. 158

lui-même des diverses formes de conditionnement social, et par conséquent aussi de la haine de ce conditionnement, celle-ci étant encore une forme d'asservissement à l'objet haï. Mais de ce point de vue, les troubles et les symptômes auxquels le patient cherche un soulagement (et derrière eux les facteurs inconscients) cessent d'être purement psychologiques. Ils s'inscrivent dans le système entier des relations du patient avec autrui, et plus particulièrement dans les institutions sociales qui gouvernent ces relations. »¹⁰¹

1.2 Maintenir un accord adaptatif : le principe d'homéostasie

Le terme *pharmakon*, me semble approprié pour traduire la pensée d'Allan Watts, puisque *pharmakon* désigne en grec ancien à la fois le remède et le poison, il me semble être un terme approprié pour traduire la pensée non-duelle de l'auteur. Si l'Homme est un animal social, et qu'il doit indéniablement sa survie et son évolution à sa capacité à faire société ; Watts voit en elle, plus précisément, dans les influences qu'elle impose à l'individu, la source de ses conditionnements douloureux. L'Histoire moderne regorge de guerres où des millions de personnes ont perdu la vie pour rendre concrets des systèmes de sociétés qui n'avaient auparavant aucune réalité : comme l'idée de Nation qui a poussé l'Europe dans sa première guerre à échelle mondiale. Watts parle des conditionnements induits par la société comme d'un *jeu* social. Il joue ici sur l'étymologie latine du terme, puisque *ludere* a le sens d'une illusion.

Nous pouvons dire que le jeu est une illusion de la vie, une mise en scène cadrée par des règles de la vie de l'individu. Le jeu est également la manière dont l'apprentissage se fait pour tous les petits êtres vivants de cette Terre, du petit lion qui apprend à chasser en se battant, au petit humain. Pour le lion, le jeu est donc certes une illusion de chasse, mais une illusion vitale, car sans cette illusion il ne saura jamais chasser. L'illusion permet donc la survie à travers l'apprentissage qu'elle transmet, toutefois, jouer aux jeux et respecter les règles ne permet pas à eux seuls la survie en tant que telle. La mise en scène de la vie ne peut être la réalité de l'existence. Si la société est l'illusion de l'homme, on peut alors se poser la question : quel sens à la survie que celle-ci permet ? Pour Watts, les hommes ont confondu le moyen avec le but ; car de la même manière qu'un lion ne survivra pas à son environnement s'il n'arrive pas à chasser, l'homme ne survivra pas si les règles de son jeu (la société) lui provoquent de la souffrance. Dans *Psychologie orientale et occidentale*, il explique à propos de l'animal :

« Dire qu'il meurt parce qu'il ne trouve plus rien à manger n'est qu'une autre façon de dire qu'il a cessé d'être en accord avec l'environnement. »¹⁰²

La fin de cet accord n'est finalement qu'une rupture du principe qui permet à l'individu de vivre dans son environnement, c'est ce qu'on appelle en physiologie le principe d'*homéostasie*. C'est exactement de cette manière que l'on conçoit le stress dans notre monde humain :

« Toute menace est essentiellement une déstabilisation de l'homéostasie de l'organisme, c'est-à-dire l'éventail assez restreint de conditions physiologiques

¹⁰¹ Watts Alan, *Psychothérapie orientale et occidentale*, 1974, Fayard. pp.5-6

¹⁰² Watts, 1974, Opus cite. p. 22.

dans lesquelles l'organisme peut survivre et fonctionner (...) Par conséquent, il faut considérer la réaction de stress non seulement comme la réponse de l'organisme à une menace, mais aussi comme une tentative de maintenir l'homéostasie devant une menace. »¹⁰³

Cette citation est tirée du livre du Dr Maté : *Quand le corps dit non, le stress qui démolit* ; dans lequel il livre les résultats de la recherche, ainsi que de ses propres observations cliniques, sur le rôle du stress dans le développement des maladies, en particulier les maladies auto-immunes. Que dire de l'explosion dans nos sociétés occidentales de pareilles pathologies ? Pour le Dr Maté :

« Toutes ces maladies ont un point commun : le système immunitaire attaque l'organisme, causant des lésions aux articulations ou aux tissus conjonctifs de presque tous les organes, que ce soit les yeux, les nerfs, la peau, les intestins, le foie ou le cerveau. »

Avant d'interroger :

« Qu'est-ce qui crée cet état de guerre civile dans l'organisme ? »¹⁰⁴

En effet, comment expliquer cette guerre de l'homme contre lui-même si ce n'est par une rupture manifeste et conséquente de tout accord entre l'individu et son environnement ? Pour Allan Watts, cette guerre interne est due à la trop grande importance que les hommes ont portée à ce jeu qui leur permettait de survivre. Il explique :

« La première règle du jeu, est que le jeu doit continuer, que la survie de la société est nécessaire. (...) La première règle du jeu, affirme que ce jeu est sérieux, c'est-à-dire qu'il n'est pas un jeu (...) Mais précisément, dès que nous considérons certaines choses, telle la survie, comme des nécessités sérieuses, la vie devient un problème, en un sens très spécial et tout à fait différent, par exemple, des problèmes des échecs et de la science. Vie et problème deviennent une seule et même chose ; la condition humaine est une situation sans issue »¹⁰⁵

Nous voilà à la source du conditionnement, celui du royaume des ombres de Platon, comme celui de nos traditions non-duelles orientales. Il s'agit de la rupture d'un accord entre le jeu et la réalité de la survie ; c'est lorsque l'illusion prend tant d'importance dans la vie humaine qu'on la confond avec la vie. Le texte de Platon nous l'énonce clairement :

« Or, s'ils pouvaient converser ensemble, ne crois-tu pas qu'ils s'aviseront de désigner comme les choses mêmes les ombres qu'ils voient passer ? (...) Enfin, ces captifs n'attribueront absolument de réalité qu'aux ombres ».

1.3 Aux sources du *mal-être* : l'obscurcissement

Dans ces conditions, l'homme poursuit des ombres qui ne lui sont d'aucune utilité ni pour sa survie, ni donc pour celle de son espèce. La société ne permet plus à l'individu d'adopter un comportement adapté : ni envers elle-même en tant qu'environnement social, ni envers sa propre personne comme membre du corps social, pour qu'il puisse posséder les moyens de forger un nouvel

¹⁰³ Maté Gabor. *Quand le corps dit non : le stress qui démolit*. Les Éditions de l'Homme. p. 50-51.

¹⁰⁴ Ibid, 2017, p.14.

¹⁰⁵ Watts (1974). Opus cité. p.22

accord, un nouveau « contrat social » pourrions-nous dire. C'est ce qu'on pourrait appeler la responsabilité « éducative » de l'environnement social humain ; celui-ci doit permettre son propre renouvellement, en formant les membres qui le constituent à cette tâche ardue, si le besoin de renouvellement se fait impératif. Cependant :

« Le problème fondamental ne réside pas dans le stress externe (...), mais dans un sentiment d'impuissance induit par l'environnement qui rend les gens incapables des réactions normales de fuite ou de lutte. Le stress qui en résulte est refoulé et occulté. »¹⁰⁶

La source des conditionnements et de la souffrance n'est autre que ce comportement autodestructeur. Il s'agit de tout le stress refoulé et inconscient ; de toutes ces réactions à des situations menaçantes qui s'impriment dans l'individu jusqu'à faire partie de lui. Ces réactions s'intégreront à la construction de sa personnalité et de son identité, jusqu'à ne plus être séparable de la perception que l'individu peut avoir de lui-même. C'est pour cette raison que bouddhisme considère la croyance en un Soi propre comme la source de l'ignorance et du karma douloureux. Car le *karma*, nous apprend la doctrine bouddhiste, naît de l'*ignorance* ; là encore, l'analyse des termes sanskrits et chinois nous fournit de précis renseignements¹⁰⁷. Ce caractère transmet l'idée que notre propre luminosité, ainsi que celle de l'ensemble des phénomènes, nous est occultée, comme invisible, du fait de nos propres conditionnements. Faute de lumière, nous prenons les ombres de notre Soi comme réel. C'est ce qu'on appellera ici, le conditionnement du *jeu* social, et du « je » individuel. On retrouve ici la symbolique que l'on avait analysée avec Platon, qui associe d'un côté la vision de la lumière à la connaissance qui mène à la libération ; et de l'autre les ténèbres de notre inconscient qui nous enchainent dans un cycle sans fins de souffrance. C'est justement ce que dit Dr Maté en ses termes :

« À l'instar d'animaux de laboratoire incapables de s'évader, les gens se retrouvent prisonniers de styles de vie et de patterns émotionnels nuisibles à leur santé. Plus leurs niveaux de développement économique est élevé, semble-t-il, plus les gens sont immunisés contre leurs réalités émotionnelles. Nous ne sentons plus ce qui se passe dans notre corps, de sorte que nous ne pouvons pas agir dans un esprit d'autoconservation. La physiologie du stress ronge notre corps non pas parce qu'il a perdu son utilité, mais parce que nous ne reconnaissons plus ses signaux. »¹⁰⁸

Perdre conscience de ses chaînes, perdre conscience de l'illusion du jeu social comme du jeu individuel correspond à ce que le bouddhisme recouvre sous le

¹⁰⁶ Maté (2017). Opus cité. p.35

¹⁰⁷ Le terme sanskrit « *avidyā* » est composé du préfixe privatif « a » auquel s'ajoute « *vidyā* », qui a le sens de « vue », « connaissance ». On retrouve cette racine dans le latin « *video* », l'anglais « *wise* »/« *wit* », ou le celtique « *dru-wid-es* » (druide), qui signifie « grand connaisseur ». Là encore, la vision ou son absence est associée à la connaissance. Le terme sino-japonais *mumyō* 「無明」 est la traduction d'*avidyā*, on le traduit par « obscurcissement », car il est composé des caractères de l'absence 「無」, et de la clarté 「明」. Le sinogramme qu'on associe à la clarté est très important dans la pensée taoïste et bouddhiste, nous aurons l'occasion de revenir dessus. Cf : *Exégèse du sūtra cœur de la perfection de connaissance transcendante*. Publication du centre d'études Dharmiques. Anagārika Prajñānanda (2^{ème} édition revue).

¹⁰⁸ Maté. (2017). p. 54.

nom de *samsara*. Nous reviendrons plus en détail sur les différents niveaux d'analyses de ce que constitue le *samsara* dans les contextes bouddhistes et dzogchen, je propose ici de le comprendre dans le vocabulaire que nous avons déployé jusqu'à présent. Nous pouvons dire que le *samsara* correspond à un état de rupture de l'homéostasie entre l'individu et l'environnement, qui provoque un stress dont l'origine est obscure pour la personne. Cette rupture se perpétue de manière cyclique en terme d'intensité, et se manifeste à travers les deux « jeux » (social et individuel), dans des schémas connus et éprouvés par la personne. C'est ce que le bouddhiste appelle dans sa langue : un cycle sans fin de naissances et de morts douloureuses. Toutefois, il n'est jamais trop tard pour se libérer de ce cycle autodestructeur. Quelle libération bouddhisme et taoïsme proposent-ils ?

Nous l'avons vue, se libérer de la souffrance du *samsara* à travers la disparition de l'ignorance/obscurcissement, c'est pour la tradition bouddhiste réaliser « l'éveil ». Les êtres pris dans leurs karmas/conditionnements sont donc considérés comme « endormis » à leur propre nature, ainsi qu'à celle de leur environnement auxquels ils n'arrivent pas à se lier ; c'est ce qu'on pourrait appeler vivre dans le monde menaçant créé par son propre esprit. Pour le taoïsme, cet emprisonnement est une autodestruction littérale, car se libérer de ses conditionnements en s'unissant au Tao est considéré dans cette tradition comme atteindre l'immortalité. C'est le principe taoïste qu'on appelle « nourrir la vie » 「養生」. Nous reviendrons sur la signification du concept d'immortalité dans la tradition taoïste ; pour ce qui nous intéresse ici, nous pouvons retenir que la libération des conditionnements devient pour l'individu le *pharmakon* par excellence. En effet, toute la nocivité d'une illusion trop sérieuse étant retiré, le jeu peut alors accomplir son rôle à la perfection : permettre d'accroître la vie, et pourquoi pas jusqu'à dépasser la mortalité ?

Si c'est par la force qu'on a enlevé les chaînes du prisonnier de Platon, l'individu en prise avec ses conditionnements devra se libérer à la force de sa propre volonté, de son propre *esprit d'éveil* (skt : *bodhicitta*). Sur ce chemin de la libération sur lequel il se met en route, il aura besoin d'outils pour lui permettre d'aller en spirale vers soi-même, à travers l'illusion. C'est à ce moment que la pratique alchimique de transformations intervient, puisqu'elle permettra à l'individu de saisir les processus dynamiques qui l'habitent, et participent tant à son œuvre qu'au Grand Œuvre.

Mais quelle est cette alchimie du Soi et comment peut-on la comprendre psychologiquement ? Quels sont les outils, ou les processus à mettre en place pour que le pratiquant transmute les parties qui le constituent ? Il me semble que les travaux de Carl Jung fournissent ici une belle illustration des mécanismes alchimiques, communs aux traditions zen et taoïste.

2. le principe de transformation psychique

2.1 Non-dualité, Archétypes et Inconscient collectif

Les travaux de Jung sur l'inconscient collectif et les archétypes, permettent à mon sens, une reconsidération sans pareille du répertoire symbolique des mythes et des religions, en montrant à quel point celles-ci sont pertinentes pour l'humain, son cœur et sa psyché. Complétant les théories psychodynamiques de Freud, l'enjeu de ce qu'il appelle le *processus d'individuation* consiste en une alliance progressive des forces contraires : du conscient et de l'inconscient, du rationnel et de l'irrationnel, de la partie claire et obscure de l'être. Ce qui coûte le plus à l'homme dit-il, c'est de prendre conscience et d'accepter sa propre totalité :

« Ars totum requirit Hominem (l'art requiert l'Homme tout entier) s'écrie un vieil alchimiste. Et c'est précisément cet "homos totus", cet "homme total", qui est recherché. »¹⁰⁹

Dans cette totalité, figure ce que Jung appelle *l'ombre*, la partie sombre de l'être, qui se situe dans les couches irrationnelles de la psyché : l'inconscient, pour ne pas rentrer en conflit avec la conscience de la personne. Lors du processus d'individuation, lorsque des parties de l'ombre s'éclaircissent en atteignant les sphères de la conscience, elles apportent avec elles des éléments, non pas de l'inconscient individuel, mais de l'inconscient collectif. Ce dernier figure comme un sous-bassement, comme une source dans laquelle l'individu puise les formes qui se meuvent dans son propre espace irrationnel et caché. Lors du processus d'individuation, les formes que l'ombre rapporte avec elle de l'inconscient collectif sont les archétypes, qui fonctionnent comme des instruments de liaisons entre l'individu, et le monde dans lequel il s'insère. On peut remarquer le double mouvement dans ce processus psychique, descendant pour atteindre l'inconscient collectif, et ascendant pour les éclaircir et en faire apparaître les archétypes.

Ces théories résultent des rencontres de Jung avec cette couche profonde dans le cadre de sa pratique clinique, à travers le récit de rêves, de formes de délires, ou d'événements qu'on qualifierait de parapsychologiques, comme notamment le concept de *synchronicité*, qu'il a créé et popularisé. On retrouve dans la synchronicité, comme dans l'idée des archétypes une même pensée : celle de la correspondance, ou en tout cas d'une capacité de relation entre la psyché la plus profonde de l'homme et des formes idéelles qui le meuvent ou le pousse à se mouvoir. On peut donc voir les archétypes comme des instruments pour réaliser une interaction, une non-dualité psychique entre l'homme et son univers, mis en scène à travers l'histoire sous la forme de récits. Jung le dit lui-même :

« Les archétypes de l'inconscient sont des correspondances empiriquement démontrables des dogmes religieux. »

Et puis :

¹⁰⁹ Jung (1944). Opus cité.p.7

« l'histoire des religions, dans son sens le plus large (c'est-à-dire en incluant la mythologie, le folklore et la psychologie primitive) constitue la maison au trésor des formes archétypiques. »¹¹⁰

Puisque l'inconscient collectif est constitué d'éléments « sain », c'est-à-dire, qu'il considère comme universel, Jung note que :

« Nous sommes aidés dans la compréhension de cette couche profonde de la psyché, d'une part, par la connaissance de la psychologie primitive et de la mythologie et, d'autre part, à un degré tout particulier, par la connaissance des stades historiques qui ont immédiatement précédé la conscience moderne. »

Une telle étude des archétypes n'est donc possible qu'avec un certain recul, et après avoir accumulé un certain nombre d'informations de manière transversale à travers différents champs d'études. Je dirais que cette citation est applicable à notre étude de la non-dualité, puisque nous avons suivi un déroulement similaire, à travers les mythes et les différents processus historiques. Nous retrouvons également les trois étages qui nous permettent, une fois alignés, de cerner l'évolution des archétypes : mythologique, historique et psychologique. Il s'agit des mêmes perspectives que nous avons utilisées pour faire émerger les idées directrices non-duelles dans nos traditions zen, taoïstes et dzogchen.

2.2 Le Soi : ce maître indestructible

L'objectif de cette démarche n'est finalement que de libérer l'homme de ses conditionnements, de n'être mu que par Soi-même afin d'acquérir une véritable autonomie :

« Ce qui mérite avant toute chose notre attention la plus pénétrante, c'est la question : "Qui est-ce qui agit ?" — car la réponse à cette question décide en dernière instance de la valeur de l'action. C'est pourquoi le psychologue a dirigé toute son attention, non pas sur le quoi, mais sur le *comment* de l'action, car ce *comment* recèle toute la nature de celui qui agit. »¹¹¹

Jung exprime ici le paradigme oriental que nous avons expliqué : la nature des êtres est expliquée non pas par ce qui les compose (leur ontologie), mais par ce qu'ils font (leur opération). Le processus d'individuation mène le patient à se défaire progressivement des mouvements, des influences qui l'animent d'une *manière* qui ne lui correspond pas. Ici le critère est purement pragmatique, c'est-à-dire évalué si la manière est « pour le bénéfique ou au détriment de la vie et de la santé »¹¹². Le comment de l'action va donc être le centre d'attention de ce processus transformatif, dans une manière étrangement similaire aux taoïstes, puisque leur seul critère étant également de « nourrir la vie » (chin : *yang sheng*) 「養生」, ils prônent d'atteindre le « non-devenir », à travers la « non-action » (*wu wei*) 「無為」. Si « comment agir » est la principale préoccupation, on fera attention à ne pas tomber

¹¹⁰ Ibid.p.48

¹¹¹Ibid. p.45.

¹¹² Ibid. p.44

dans le piège du bien et du mal, comme nous le préconisait les *Instructions au cuisinier Zen* :

« Si vous trébuchez sur l'un ou sur l'autre, vous ne verrez pas la voie, même si elle est devant vous »¹¹³

Jung ne saurait être plus d'accord avec une telle conception non-duelle de l'agir :

« Le bien et le mal ne sont que des abstractions idéelles de l'action, tous deux faisant partie du clair-obscur de la vie »¹¹⁴

Entre psychologie jungienne et traditions orientales, si un premier dénominateur commun serait de nourrir la vie, le deuxième pourrait être d'agir dans l'espace de cette troisième voie, entre le bien et le mal, dans une opération que seul le sujet décide et qui reflète la nature de son esprit. À travers son travail thérapeutique, l'expérience que recherche Jung avec ses patients est finalement assez similaire à celles auxquelles peuvent aspirer les pratiquants des traditions non-duelle, à travers le prisme de leur « absence de soi », ou de leur « union avec le Tao ». Nous aurons l'occasion de le voir à travers des explications des pratiques zen ou dzogchen ; l'important ici, est de développer une *posture* à même de répondre aux innombrables événements qui peuvent potentiellement émerger du tissu multidimensionnel que forme la vie :

« En tant que médecin, ma tâche est d'aider le patient à affronter la vie (...) Le patient doit être seul pour découvrir ce qui le porte lorsqu'il n'est plus en état de se porter lui-même. Seule cette expérience peut donner un fondement indestructible à son être. »¹¹⁵

On retrouvera une démarche similaire dans les traditions zen où les maîtres rivalisent d'inventivité, pour que sans cesse leurs disciples touchent du doigt à « ce qui les porte », lorsque leurs habitudes mentales ne sont plus en état « de les porter ». Trouver un fondement indestructible à sa propre existence dans des moments de solitudes extrêmes est un phénomène courant des révélations mystiques. On peut citer le bel exemple de *La nuit obscure de l'âme*, de Saint-Jean de la Croix, poème et traité mystique éponyme, qu'il écrivit après avoir séjourné en prison. Cette *nuit spirituelle* est celle du Soi, lorsqu'il est guidé dans son intimité cachée, par son aspect indestructible :

« Pendant cette heureuse nuit,
Je suis sortie en ce lieu secret
Où personne ne me voyait,
Sans autre lumière,
Que celle qui luit dans mon cœur. »¹¹⁶

Le fait de trouver un fondement indestructible à sa propre existence précisément dans les moments où l'être se ressent comme le plus séparé de l'univers, n'est-ce pas là une belle illustration de la qualité fondamentalement non-duelle de l'existence ? Le caractère de l'indestructibilité de l'être est bien connu dans le bouddhisme tibétain et dans le dzogchen, puisque *Vajrasattva*, ce qu'on traduit

¹¹³ cf. Introduction : *Non-dualité et double vérité*

¹¹⁴ Ibid.p.45

¹¹⁵ Ibid.p.40

¹¹⁶ Troisième strophe du poème *La nuit obscure de l'âme*, telle que traduite par l'abbé Jean Maillard en 1695

littéralement du sanskrit par : « l'être adamantin »¹¹⁷ est la divinité maîtresse des cent divinités paisibles. Dans le dictionnaire encyclopédique du bouddhisme, on peut lire :

« Il est la personnification de la pureté fondamentale de l'esprit, l'aspect immuable et indestructible du diamant faisant de lui le bouddha de confession, de purification et de guérison par excellence. »

C'est à Vajrasattva qu'on se relie à travers la puissance du vœu, le lien qui unit le maître et le disciple qu'on appelle *samaya*. Il existe donc le même lien entre le maître et le disciple qu'entre Vajrasattva et le pratiquant. Le mantra de Vajrasattva en cent syllabes est considéré comme « la confession suprême », on y fait le vœu de garder intact ce lien entre soi-même, et sa partie fondamentalement pure. Citons les premières stances du mantra :

« OM, Louange au lien sacré de Vajrasattva ! Ô Vajrasattva, protégez le lien sacré, puissiez-vous demeurer fermement en moi, donnez-moi complètement satisfaction, croissez en moi, soyez bienveillant, accordez-moi tous les accomplissements... »¹¹⁸

L'approche de Jung permet de considérer le Soi, avant tout comme un jeu de symbole de correspondances, et d'interactions, plus qu'un phénomène qui serait indestructible. Ce qui est semblable au diamant, ce n'est pas le soi, mais sa symbolique qui interagit avec l'individu sous la forme d'archétypes, entre son propre inconscient et l'inconscient collectif dans lequel il s'insère. Jésus, Bouddha ou Vajrasattva sont donc des « symboles du soi » différents, qui répondent à l'un ou à l'autre à travers des archétypes qui font écho :

« C'est pourquoi, dans son acception scientifique, le terme de "soi" ne se réfère ni au Christ, ni au Bouddha, mais à l'ensemble des figures correspondantes, chacune d'elles étant un "symbole du Soi". »

Comme le fait Jung, cette étude soutient que le zen, le taoïsme et le dzogchen n'ont cessé de s'adresser à ce symbole de l'être, à cette présence spontanée, et ce à travers les particularités qui sont propres à leur culture et à leurs territoires. Ils n'ont cessé de le faire à travers les moyens les plus directs à leurs dispositions, fruit d'une longue maturation. Je me propose maintenant de retracer l'évolution de ces concepts de Soi au sein du développement historique de nos traditions. Comment zen, taoïsme et dzogchen se sont reliés, et se relie encore aux symboles du Soi chamanique, tantrique, puis véritablement non-duels ?

¹¹⁷ P.Cornu. p.685.

¹¹⁸ Ibid.

Deuxième Partie

Dans cette deuxième partie, nous explorerons la trame mongole, nomade et chamanique, qui relie une grande partie de l'Asie centrale, le Japon, la Sibérie, et les plaines fluviales chinoises dans un même fond culturel. Si nous avons évoqué dans la première partie les échanges entre les pratiques bön et shintō avec l'ésotérisme tantrique, nous nous tournons maintenant en direction de la source de ces pratiques chamaniques locales. Peut-on retrouver une influence commune aux pratiques du tao, du bön et du shintō, qui se verrait exprimer sous un sens renouvelé à travers les traditions zen, taoïstes et dzogchen ?

Mes recherches m'indiquent que c'est dans cette trame chamanique et nomade, transmise par les mouvements des différents peuples mongoloïdes, que la source de la non-dualité extrême-orientale semble se trouver. J'ai distingué six notions caractéristiques de la pensée chamanique sibérienne, que l'on retrouve dans les évolutions de plus en plus internes de nos traditions jusqu'aux développements les plus subtils de la non-dualité. Ces six notions représentent les six aspects de l'expression chinoise que nous avons déjà présentés : « Unir l'homme et le Ciel », *tian ren he yi* 「天人合一」. Il s'agit en quelque sorte des six composantes nécessaires pour réaliser l'unité (la non-dualité) du principe naturel (céleste) dans l'homme (immanence). En d'autres termes, ce sont les six conditions pour réaliser la transcendance (le Ciel) au sein de l'immanence (l'homme). J'ai choisi d'exprimer ces notions à travers des concepts sino-japonais ; et ce, pour une raison principale : ces concepts sont eux-mêmes l'expression d'idées chamaniques, fixés sur le papier lorsque prit forme ce qui allait devenir la civilisation chinoise. Lorsque le bouddhisme arriva d'Inde, une grande partie de ces caractères furent utilisés, en Chine puis au Japon, parfois dans un sens nouveau, pour exprimer ces nouvelles idées. Il me semble donc que les sinogrammes sont un meilleur fil conceptuel que nous puissions suivre pour déchiffrer les tenants et les aboutissants de nos traditions non-duelles extrême-orientales, et les liens qu'ils entretiennent avec leur origine chamanique.

Avant de les présenter en détail, il convient d'évoquer simplement ces notions à travers quelques mots clés pour que le lecteur les garde à l'esprit, les différentes lectures sont données si besoin :

1. **Mystère**, profondeur insondable du ciel, pivot immobile, couleur bleu sombre, fil qui relie : 「玄」 (chin : *xuan* ; jap : *gen*)
2. **Esprit**, ancêtre, divinité tutélaire, *kami* : 「神」 (chin : *shen* ; jap : *shin*)
3. Clarté, luminosité, resplendissance, magnitude : 「明」 (chin : *ming* ; jap : *myō*)
4. **Centre**, alignement, principe organisateur et structurant : 「中」

5. **Harmonie**, réunion, principe de cohérence et de rapport : 「和」
(chin : *he* ; jap : *wa*)
6. **Jeux**, dance, imitation, principe de plaisir et d'efficacité : 「楽」
(chin : *yue* ; jap : *raku*)

Il convient de faire voir au lecteur la trame chamanique, tant historique que symbolique, qui relie une grande partie de l'Asie. En présentant une histoire de l'Asie sous l'angle des peuples nomades, j'espère pouvoir contribuer à donner une voix à ces peuples qui n'ont pas écrit l'Histoire, encore moins la leur, à faire tomber la muraille de Chine qui oppose nos représentations des cultures écrites et orales, nomades et sédentaires. Cette partie sur ces liens qui tissent l'Extrême-Orient est l'occasion d'illustrer comment le caractère de la non-dualité est présent dans l'histoire même des peuplements, une non-dualité entre barbares et civilisés, entre l'homme et le ciel. On peut donc se poser la question : dans quelles mesures les cultures tibétaines, chinoises, coréennes et japonaises ont-elles hérité d'une vision du monde propre au chamanisme du néolithique ?

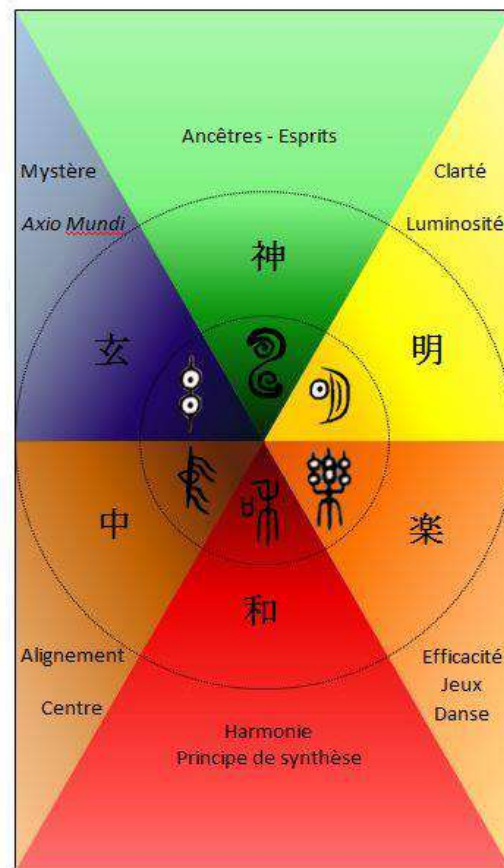


Figure 7 Six concepts clé originaires du chamanisme, repris dans les traditions ultérieures

1. Chamanisme sibérien, peuples mongoloïdes et cultures asiatiques

1.1 La racine mongoloïde des peuples asiatiques

Pour comprendre les liens génétiques des populations mongoloïdes, j'ai réuni les éléments les plus importants sur une carte que j'ai choisi de placer en annexe (1) pour ne pas surcharger le texte. J'invite le lecteur à s'y référer alors que j'explique les éléments de la carte progressivement. L'étude de l'art des steppes est également une source pertinente d'informations pour qui cherche à retracer l'histoire, ainsi que les liens entretenus par les différentes tribus. À cet égard, le style animalier nous fournit une trame supplémentaire qui relie les différentes sociétés, pastorales ou faites de chasseurs-cueilleurs. Karl Jettman écrit à ce propos dans *l'Art des steppes* :

« Nous ne nous trouvons pas en présence d'une création spontanée, mais devant les vestiges stylistiques accumulés au cours d'un long passé. Ce n'est point par hasard que l'on cherche dans le style ornemental de la steppe une source principale pour la reconstitution de sa changeante histoire tribale. »¹¹⁹

L'art des steppes, les pratiques chamaniques, et la parenté génétique sont les trois outils que nous utiliserons pour faire voir au lecteur cette trame archaïque qui relie l'Extrême-Orient. Le terme *chaman* provient historiquement des langues toungouses et bouriates, il s'agit des peuples que les chercheurs russes ont étudiés à la fin du 19^{ème} siècle et dont ils ont retiré le délicat concept de *chamanisme*. Notons que tous ces peuples sont originaires de la région Sibérienne. Si nous reviendrons sur les différents sens donnés aux termes qui désignent le chaman, nous pouvons apprécier la répartition des dialectes toungouses à travers trois endroits culturellement très importants : la Mandchourie en bordure de la péninsule coréenne, l'estuaire du fleuve amour qui lie la côte sibérienne à l'archipel Japonais, et la taïga sibérienne. Ces trois régions correspondent aux zones où l'on trouve actuellement des peuples parlants des dialectes toungouses. Puisque leurs origines sont retraceables jusqu'au cercle polaire sibérien où se trouve encore des populations toungouses, on ne peut que s'imaginer la pérennité de leur présence dans de ces régions et des nombreux échanges qu'ils ont pu réaliser avec leurs voisins. En plus de l'origine commune des populations asiatiques, j'entreprends de montrer ici comment la culture toungouse, et par là une culture chamanique des plus ancienne, a pu influencer des pratiques animistes locales, telles que le shintō japonais ou le taoïsme chinois.

À ce propos j'aimerais insister sur l'important rôle de la région du fleuve amour, qui peut sans doute être considéré comme le deuxième foyer d'une culture chamanique, après la région sibérienne. Citons une nouvelle fois Karl Jettman :

« Existe-t-il encore un autre terreau spirituel, où naissent de telles œuvres ? »

¹¹⁹ Karl Jettmar, (1964). *L'art des steppes : le style animalier eurasiatique, genèse et arrière-plan social*, Albin Michel, Paris.p.10

Ce à quoi il répond :



Figure
8 Représentations animales des peuples de l'Amour, Oltchi et Ghilyaks. (Jettman, p.11) On retrouvera plus tard le motif de la double spirale associé aux esprits.

« Le système ornemental des peuples pêcheurs dans le bassin de l'Amour pourrait militer en faveur de cette possibilité. Il utilise des silhouettes animales dénouées en spirales et en courbes, justement ce groupe a été, pour ce motif, récemment qualifié de surgen de l'art des steppes. »¹²⁰

À travers l'art animalier, nous pouvons distinguer trois foyers culturels de l'art des steppes : La zone de la Mongolie intérieure, dont/d'où proviennent vraisemblablement des influences d'Asie centrale. Il faut rajouter, en plus de la région du fleuve amour, le détroit de Béring, passerelle entre Asie et Amériques.

L'élément le plus ancien de notre carte correspond donc aux trois flèches de couleurs, qui représentent chacune un mouvement de population différent du même groupe mongoloïde. Remarquons la grande souplesse des dates données ici (entre -12 000 et -30 000 ans), car aucune datation précise ne peut être encore établie. Cependant, nous pouvons distinguer trois mouvements de populations : le premier concerne moins notre étude, puisqu'il s'agit du déplacement des futurs Amérindiens par le détroit de Béring (couleur azur) alors que les plaques tectoniques permettaient un passage à pied entre

ces deux territoires. Il s'agit également d'un autre foyer culturel important de l'art des steppes :

« Ce sont précisément les manifestations artistiques des groupes sédentaires fixés dans les parages du littoral, les Tchouktches, Koriaks, Eskimos, qui révèlent les dons les plus riches. Elles relèguent tout à fait à l'arrière-plan les nomades à rennes, de l'intérieur. »¹²¹

Cette migration nous permet de dessiner une origine commune aux peuples amérindiens et asiatiques, à partir de là, nous pouvons proposer des pistes d'explications aux similitudes que l'on peut observer entre ces deux peuples, au niveau de l'apparence physique ou de la pensée symbolique. En particulier, il me semble que l'on retrouve le concept d'identité relationnelle exprimé de part et d'autres de l'océan pacifique précisément du fait de cette origine partagée.

La deuxième flèche est celle des populations tibétaines sur lesquelles repose la plus grande part d'ombre, puisqu'on ne peut proposer ni datation, ni d'origine plus précise. Seule l'analyse du génome, et en particulier la présence du gène YAP, permet de déterminer une parenté génétique commune¹²². Le lecteur trouvera également en annexe (2) un tableau qui indique le résultat de la recherche du Pr Masatoshi Nei, portant sur les proximités génétiques des peuples d'Asie orientale au sein de la famille mongoloïde. Les populations les plus proches du génome mongol sont indiquées en premières positions et illustrent à merveille le contenu de la carte. Les plus proches génétiquement sont donc les Coréens, suivis des peuples

¹²⁰ Ibid, p.11.

¹²¹ Idid.

¹²² Arun K. Roychoudhury and Masatoshi Nei. (1997). *The emergence an dispersal of Mongoloids*, Institute of Molecular Evolutionary Genetics and Department of Biology. The Pennsylvania State University.

de la Chine septentrionale¹²³, les Japonais puis les Tibétains. On peut observer qu'un fossé se crée en termes de proximité génétique, à partir des populations tibétaines, suivit des populations de Chine méridionale. Comment pourrait-on expliquer cela ? Nous l'avons vu dans notre première partie, le Tibet est une véritable « indo-chine », sur le plan culturel, il n'est donc pas impossible que sa population a été soumise à d'autres influences, provenant du Népal, du sous-continent indien, ou de l'Asie du Sud-Est. Rappelons également que le tibétain est classé dans la famille des langues « tibéto-birmanes ». Le Tibet, en 6^{ème} position derrière le Japon, figure donc comme le bastion le plus à l'ouest et au sud des populations d'origines mongoloïdes. Encore une fois, la proximité génétique fais écho à des similitudes de pratiques chamaniques, tant sur le plan matériel que symbolique.

La troisième vague est celle des futurs peuples sinisés (couleur rouge) : Hans, Coréen et Japonais. Nous l'avons évoqué dans notre première partie, la Corée a été historiquement le premier pourvoyeur de culture, et l'intermédiaire entre l'archipel japonais et le continent asiatique, et c'est en autre grâce à la Corée que le Japon peut se relier aux peuples mongols. Les liens antiques des royaumes coréens et des steppes mongoles sont représentés sur la carte par l'Empire Xiongnu, aussi grandiose qu'il est méconnu. En effet, il fut le Premier Empire d'Asie centrale et tint tête à l'empire des Han dont il reçut des tributs par moments. C'est paradoxalement à partir du moment où la Chine bâtit sa muraille pour se protéger des peuples des steppes, que les échanges entre barbares et civilisés ne cesseront de s'intensifier.

Des découvertes archéologiques récentes suggèrent l'ascendance mongole du premier roi unificateur de la péninsule coréenne : le roi Munmu (621-681), qui réunit les royaumes désunis : Goguryeo et Baekje sous l'égide de la dynastie Silla, ce qui durera jusqu'à la fin du X^{ème} siècle. Le tombeau du roi Munmu présente une structure similaire à celle des chefs Xiongnu, qui évoque les tertres (*kurgans*) des peuples scythes. On retrouve dans des proportions plus grandes, une culture des tumulus similaires au Japon, qu'on appelle *kōfun*. Dans ces deux pays, une telle culture funéraire est synonyme d'une période où l'état centralisé naissant n'est pas encore pénétré d'enseignements bouddhistes, il s'appuie donc sur d'autres sources de légitimité qu'on qualifiera ici de chamanisme. Il peut s'agir de pratiques indigènes, ou de rites hérités de ses ancêtres. Le cas du roi Munmu est frappant de cette période du VI^e -VII^e siècle en Extrême-Orient, puisque l'on remarque qu'une part significative de l'aristocratie naissante des États coréens ou japonais est d'origines étrangères¹²⁴. Les vestiges de l'Empire Xiongnu le montre, une influence

¹²³ Je rappelle au lecteur l'importance des peuples nomades et mongols dans l'histoire impériale chinoise : deux des trois dernières dynasties ont été fondées par des peuples des steppes. C'est Kubilaï Khan, petit-fils de Genghis Khan qui fonde la dynastie Yuan (1271-1368), et c'est Nurhaci, un chef du Manchou (ethnie du peuple Toungouses), qui instaure la dynastie Qing (1644-1912).

¹²⁴ La tombe de *Gosashi* (daté du 3^{ème} siècle apr. J.-C.) a été interdite en 1976 aux archéologues étrangers, pour finalement être accessible (sous surveillance) en 2008. On s'est alors demandé si la maison impériale japonaise craignait que l'on retrouve du sang coréen dans sa lignée impériale, « ininterrompus depuis 2600 ans ». Un autre exemple est plus consensuel : les peintures murales de la tombe de *Takamatsuzuka* (6^{ème} – 7^{ème} siècle), représentent des courtisanes dans un style clairement coréen. Si l'identité de la personne inhumée reste toujours inconnus, on est sûr qu'il s'agissait d'un noble de haut rang.

des steppes s'est transmise à travers la Mandchourie, la péninsule coréenne, et par là, s'est transmise au Japon.

Il nous faut résumer succinctement le peuplement de l'archipel japonais, car son histoire nous révèle deux influences de deux peuples chamaniques différents, séparés de plusieurs milliers d'années. La première vague de population est arrivée il y a 30 000 ans de Sibérie via la péninsule coréenne, elle est à l'origine de la première culture retrouvée au Japon : la culture Jōmon. Ce dont nous sommes également certains, c'est qu'un autre type de population est arrivé plus tardivement, lors du premier millénaire précédant l'ère commune, et a apporté un grand nombre de techniques et de connaissances venant du continent, citons en particulier le travail des métaux et du bois, qui permit de produire des outils plus performants, et ainsi d'introduire la riziculture dans l'archipel. Ces nouvelles populations sont également des peuples mongoloïdes, mais plus proches génétiquement des ethnies Han ou de la péninsule coréenne que des peuples sibériens. La culture Yayoi (-800 à -250 av. JC) qui se répand du Sud-ouest au nord-est de l'archipel est le produit de ces nouvelles populations sinisées.

Dans les siècles suivants l'ère commune, ces deux peuples s'affronteront pour la maîtrise du territoire. Les descendants des populations Jōmon, que les Japonais qualifient du nom d'*Emishi* (« barbare ») seront petit à petit repoussés aux frontières orientales et septentrionales de l'archipel par les expéditions militaires menées par les nobles de la cour, envoyés « pacifier les provinces de l'est ». Les *Emishi* seront en contact à partir du 6^{ème} siècle avec des peuples d'origine sibérienne (notamment le peuple *Nivkh*) à travers le développement de la « culture d'Okhotsk ». Il s'agit d'une culture maritime qui a atteint son apogée entre les 6^{ème} et 10^{ème} siècles, pour ensuite se recentrer autour de la Sibérie jusqu'au 14^{ème} siècle où elle s'est éteinte. C'est la première période qui nous intéresse ici, car alors étaient liés dans de mêmes échanges culturels et commerciaux l'île japonaise d'Hokkaido, les îles Kouriles, la région du fleuve Amour, mais également le reste de la Sibérie côtière. Ces échanges liaient un grand nombre de peuples de chasseurs-cueilleurs, aux pratiques chamaniques et aux traditions orales, créant un véritable « hub de culture chamanique » ; tant et si bien que nos *Emishi* d'Hokkaido ont incorporé un grand nombre d'éléments de la culture d'Okhotsk et surtout du peuple *Nivkhe*, dans leur propre culture¹²⁵. En contact de ces peuples, les *Emishi* sont devenus les *Ainu*, incorporant une influence directe des peuples sibériens dans l'archipel japonais. J'ai représenté sur la carte (annexe 1) la zone d'expansion maximale des peuples *Emishi/Ainu*, ainsi que leur lien avec la culture d'Okhotsk, traduisant ainsi la pénétration d'une culture sibérienne très ancienne dans l'archipel japonais.

La recherche génétique actuelle confirme la chronologie de ces vagues de populations successives, ainsi que le patrimoine génétique différent des cultures Jōmon et Yayoi. En effet, des études génétiques récentes ont ainsi montré des différences entre les Japonais de Tokyo, plus proche des populations sinisées du continent, et les Japonais des îles d'Hokkaido et d'Okinawa, situées aux extrémités

¹²⁵ Richard Zgusta. (2015). *The peoples of Northeast Asia through time : precolonial ethnic and cultural processes along the coast between Hokkaido and the Bering Strait*, Leyde, p.100.

septentrionales et méridionales, plus proches des peuples sibériens ou amérindiens.¹²⁶

Les liens entre Emishi/Ainu et Japonais sinisés vont au-delà du simple lien de parenté lointain ou de la confrontation. Nous n'avons pas le temps de présenter ici tous les éléments qui montrent la pénétration de la culture Ainu dans la culture japonaise, citons à titre d'exemple que la culture équestre qui deviendra l'apparat de la culture *samurai* est un emprunt aux techniques de guérilla des Emishi. On peut alors poser cette hypothèse pour le moins amusante : l'origine de *L'art chevaleresque du tir à l'arc* ne serait donc pas à chercher du côté du zen, mais du côté de peuples de chamanes-chasseurs¹²⁷ ? Karl Jettman analyse ainsi les différences entre les productions artistiques des peuples nomades, et des peuples chasseurs :

Sur le plan linguistique, un grand nombre de termes sont passés de l'Ainu au Japonais, et inversement. La langue Ainu étant aujourd'hui sur le bord de l'extinction, il est difficile de retracer l'origine des emprunts linguistiques. Toujours est-il que le vocabulaire religieux est très proche entre ces deux cultures, les termes qui désignent les esprits, la prière, ou certains objets rituels sont quasi identiques.

Ces quelques éléments historiques nous permettent de formuler l'hypothèse suivante : le shintō a-t-il été influencé par les pratiques indigènes préexistantes des Emishi, puis ensuite des Ainu ? En plus d'une lointaine origine sibérienne partagée, le shintō aurait-il bénéficié d'une influence indirecte venant des peuples sibériens de la culture d'Okhotsk ? Malheureusement, la colonisation japonaise d'Hokkaido qui débuta au milieu du 19^{ème} siècle détruisit une grande partie de la culture, de la langue et du peuple Ainu. Pour ces raisons, on ne peut plus observer de vie religieuse active depuis plusieurs dizaines d'années, ce qui rend la recherche comparative entre shintō et pratiques Ainu très difficiles. L'état lacunaire de la recherche ne permet donc pas de trancher la question des influences Ainu sur le shintō, je me contente ici de proposer cette piste et d'indiquer quelques éléments de réflexions au lecteur.

Toutefois, le shintō présente une grande richesse symbolique d'une diversité certaine. Certains éléments font écho à des pratiques que l'on retrouve dans le chamanisme sibérien, d'autres semblent tirées d'un chamanisme plus sinisé venant de Chine et de Corée. Ces deux courants considèrent le Ciel comme leur modèle à suivre et donnent la même importance aux esprits, dont la nature lumineuse doit guider l'homme pour se connecter à la trame du cosmos. Intéressons-nous maintenant à cette trame commune qui relie ces deux populations chamaniques.

¹²⁶ Adachi N, Kakuda T, Takahashi R, Kanzawa-Kiriyama H, Shinoda KI. (2018). Ethnic derivation of the Ainu inferred from ancient mitochondrial DNA data. *Am J Phys Anthropol*.

¹²⁷ Je fais ici référence au célèbre ouvrage éponyme d'Eugen Herrigel publié en 1948, dans lequel il fait la thèse que ce sont les idées du zen qui ont influencé l'art du tir à l'arc japonais (*kyūdō*). Même si les pistes d'Herrigel sont intéressantes, son ouvrage aura beaucoup de succès en occident et contribuera à associer systématiquement les arts japonais au bouddhisme zen, ce qui est loin de la réalité. Ces travaux ont depuis été réfutés, entre autres par un universitaire japonais qui publia en 2009 *Shots in the Dark : Japan, Zen, and the West*, dans lequel il reprend les éléments clés d'un occident en quête d'orientalisme, et d'un Japon en quête de reconnaissance.

1.2 Tengri et Wu : les deux racines d'un même ciel

Pour explorer les liens préhistoriques qui relient les chamanismes asiatiques, nous nous aiderons des travaux de Dmitry Ermakov sur le Bön préhistorique d'Asie centrale, ainsi que de l'approche de René Berthelot sur l'Astrobiologie et la naissance des grandes civilisations. Pour Ermakov, cette même vision du monde est originaire de l'hémisphère nord, et plus précisément de l'arc polaire sibérien. Dans son livre *Bo and Bön : Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha*, Ermakov met en évidence les liens chamaniques qui relient les pratiques Sibériennes et le Bön Tibétain. Il explique dans l'introduction:

« To a greater or lesser extent, these traditions all bear resemblance to one another, like cousins or close relatives, and while some of these similarities can be put down to borrowings, on closer examination the archaic layers of the ancient religions practiced by those nations show common characteristics and elements which must have sprung from a common cultural and religious field or source- the Prehistoric Bön of Eurasia. »¹²⁸

Le *Bo Murgel* auquel il consacre ses recherches, est le nom donné aux pratiques chamaniques du peuple bouriate, qui a toujours vécu autour du lac Baïkal, plus grande réserve d'eau douce au monde située entre la Mongolie et la Russie. Les bouriates ont été historiquement, et sont toujours, un des peuples les plus importants des steppes ; pour Ermakov leurs pratiques et visions du monde constituent l'étalon du chamanisme sibérien :

« Bo Murgel, sometimes called *Tengrism* by Russian scholars, is in reality a syncretic tradition embracing several kinds of prehistoric Bön. »¹²⁹

On peut donc appeler Tengrisme et Wu les deux courants qui émergent de cette origine sibérienne : le premier prend la route du sud-ouest, liant la Mongolie et le Tibet dans un même courant, centré sur 'le ciel bleu éternel' : Tengri. Vers le Sud-est, le deuxième courant est celui du monde sinisé, beaucoup plus tardif et donc plus élaboré dans ses concepts et ses doctrines. Nous l'avons vu, à travers la culture Yayoi et le roi coréen Munmu, on peut dire que ce courant traverse la Chine et la péninsule coréenne, et par-là, s'infiltré au Japon. Cet autre chamanisme est centré sur la figure polyvalente du *Wu*, le *chaman* archétypal du monde sinisé, qui deviendra plus tard un modèle de vertu taoïste.

Si l'origine commune de ces deux courants chamaniques est démontrable grâce à la recherche phylogénétique, elle l'est également grâce à un travail comparatif des pratiques et des symboles religieux. Pour Ermakov, tout commence avec la symbolique céleste:

'Technically speaking the origin of this cultural and religious phenomenon is in the dimension of the Sky'.¹³⁰

¹²⁸ Dmitry Ermakov, (2008). *Bo and Bon: Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in Their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha*, Vajra Publications, p.LI

¹²⁹ Ibid, p.XLIX

¹³⁰ Ibid

Cette symbolique qu'on associe au ciel est très importante puisqu'on la retrouvera plus tard diluée dans la compréhension symbolique des esprits, de l'esprit humain, et de la description du fonctionnement de l'univers. Cette observation d'Ermakov nous permet de faire la conclusion suivante : de l'observation du ciel, et des astres qui s'y meuvent, découle deux descriptions qui ont vocation à se répondre et à s'unir : dans un premier temps la description cosmologique de l'univers, puis dans un deuxième temps la description du fonctionnement de l'esprit humain. Le troisième temps est donc celui de la non-dualité unifiante qui n'a plus besoin du jeu des correspondances entre Soi et l'Univers, puisqu'il n'y a plus de séparation entre l'esprit humain et 'l'esprit' qui fait fonctionner le cosmos. Nous verrons que la clé de la non-dualité consiste précisément dans cette union de ces deux esprits, céleste et humain.

Par exemple, si les formulations ultérieures diffèrent, le concept de *mandat du ciel* est commun de part et d'autre de la muraille de Chine. La personne à même de rassembler les hommes et de les gouverner est celle qui est choisie par 'la volonté du ciel'. Jean Marc Bonnet-Bidaud, astrophysicien spécialiste de l'astronomie chinoise, écrit :

'Dès l'émergence du pouvoir politique en Chine, aux environs du II^{ème} millénaire avant l'ère moderne, la légitimité du pouvoir s'est toujours appuyée directement sur la maîtrise des rythmes astronomiques et sur le contrôle des événements célestes. Dans aucun autre pays du monde, l'astronomie n'a été aussi importante qu'en Chine car le souverain était considéré comme le mandataire du ciel.'

Dans les dynasties de la Chine légendaire, l'empereur est le 'Fils du Ciel', son titre en Chine et au Japon symbolise le règne de l'astre solaire, ou du ciel sur la Terre¹³¹. Pour ce qui est de la tradition bouddhiste, on peut dire que la figure du *chakravartin*, 'l'empereur universel', exprime la même idée. Ainsi peut-on lire dans le tantra de, *Kalachakra*, écrit aux alentours du 4^{ème} siècle de notre ère :

'L'empereur universel est, sur cette terre, l'émanation de l'ordre du ciel, du destin des êtres. Il symbolise l'univers.'¹³²

Le ciel, cela peut être la volonté des ancêtres qui doit se perpétuer au sein de la lignée familiale, c'est un signe moral et transcendant qui doit servir de guide à la conduite de la vie. Ce qui guide l'individu et lui donne vie et le nommant, correspond bien au rôle archétypal du parent, qu'on assimile dans le Tengrisme et dans la pensée chinoise au Ciel qui donne vie aux phénomènes. Cela correspond également aux multiples sens porté par le caractère *ming*, 「命」 utilisé dans l'expression *tian ming* qu'on traduit par « mandat du ciel » 「天命」. En effet, le terme *ming* désigne à la fois la durée d'une vie, un ordre auquel on doit obéir, l'idée d'un destin individuel que l'on doit accomplir, ainsi que l'action de nommer quelque chose. Sur le plan individuel, il me semble pertinent de comprendre *ming* à la manière de l'alchimie taoïste : c'est-à-dire comme l'esprit qui guide l'homme à se réaliser, à éclairer son existence.

¹³² Sofia Stril-Rever (2020). *Tantra de Kalachakra, le livre du corps subtil*, Desclée de Brouwer, p.31-32.

Ce sont là deux expressions différentes de la même idée : l'homme doit prendre exemple de la *magnitude* du Ciel pour *mesurer* la portée de son existence, qui comme le ciel, ne présente en réalité ni d'horizons, ni limites de profondeurs. Dans les sociétés archaïques, le chaman est précisément cet expert qui pourra mesurer les différences de rapports entre l'univers et l'existence. Si nous avons déjà présenté avec Padmasambhava le triple déploiement de la sphère de la présence semblable à l'étendue du ciel et à la profondeur d'un vortex, voyons maintenant comment la symbolique du ciel, et en particulier ce qui concerne sa couleur bleu profond, évoque la profondeur insondable et inaltérable de l'être qui doit retrouver son éclat originel. Qu'y a-t-il dans cette symbolique céleste qui puisse permettre à l'homme de s'éveiller à la qualité de son existence ?

1.3 Xuan 「玄」, la svastika, et l'axio-mundi mystérieux du Ciel

Depuis les toutes premières formulations d'une pensée chinoise, le caractère *xuan* 「玄」 a toujours représenté le ciel, tant en ce qui concerne son aspect physique que



Figure 9.
Graphie
sigillaire du
caractère
xuan
「玄」

son aspect symbolique. Nous ne pouvons passer à côté d'une analyse de ce caractère. Sa forme archaïque (figure 8) représente deux fils noirs reliés ensemble. Nous verrons que le sens de « lignée », ou de « traditions » en tant que continuité d'un même fil qui se noue entre deux personnes (maître-disciple), provient du sens archaïque de ce sinogramme. On peut également dire que ce fil symbolise la trame cosmique qui se noue et compose l'univers, à la manière des trois Parques de la mythologie grecque qui tissent les trois temps¹³³. Les significations plus anciennes de ce caractère évoquent toute l'idée d'une couleur sombre, parfois d'une lueur ou d'un *éclat obscur*. En tout cas, cette couleur est associée au ciel, de la même manière qu'on associe la couleur jaune/ocre à la terre.



Figure 10 Les huit premiers caractères du « Classique en mille caractères ». Par le calligraphe coréen Han Ho (1545-1605)

Les quatre premiers sinogrammes du « classique en mille caractères »¹³⁴ reprennent ce parallélisme Ciel-Terre pour décrire le monde. On peut traduire l'expression par : « Sombre le Ciel, ocre la Terre » 「天地玄黄」. Cet idiomme est capital pour comprendre la perspective chinoise du cosmos, car elle illustre à elle seule ce qu'on peut appeler la : « non-dualité fondamentale du Ciel-Terre ». Même si dans les récits cosmologiques chinois, la Terre et le Ciel se séparent pour permettre le développement des dix mille êtres ; malgré leur apparente séparation, leurs

¹³³ Pour une notion plus précise de « tissage de l'espace-temps », voir en dessous le concept de cosmos exprimé par *yuzhou* 「宇宙」.

¹³⁴ Le classique des mille caractères date du 5^{ème} siècle. On l'attribue traditionnellement au poète Zhou Xingsi (470-521), qui l'a composé suite à une commande de l'empereur. Ce dernier désirait faciliter l'apprentissage de la calligraphie et des caractères, tout en présentant une vision du monde dans une belle langue. Il a été utilisé dans de nombreux contextes différents à travers les siècles dans cet usage précis.

fonctionnements respectifs sont inséparables l'un de l'autre. Bonnet-Bideau explique :

« En position de miroir, le Ciel et la Terre sont le reflet l'un de l'autre : tout événement dans le ciel, même le plus minime, a une conséquence aussi importante que les phénomènes terrestres dans la conduite de l'État. Chaque région de l'Empire Terrestre chinois est en correspondance directe avec une région particulière du Ciel. »

Les quatre sinogrammes suivants 「宇宙洪荒」 expriment davantage encore que l'univers se *déverse* (littéralement) comme un cours d'eau en suivant un dynamisme non-duel. On traduit ce *yojikugo* par : « l'univers déferle sur les étendues sauvages ». On retrouve là une vieille cosmogonie chinoise, où le mouvement cosmique vital est associé à un grand cours d'eau qui s'écoule sans interruption du Ciel¹³⁵. À travers cet idiomme, voyons comment le concept chinois *d'univers* exprime à lui seul qu'un ordre vital organisé émerge spontanément du centre de la structure cosmique.

En effet, le terme *yuzhou* 「宇宙」 qu'on peut traduire par « univers » ou « cosmos », désigne à la fois *l'Espace* (la Terre) et le *Temps* (le Ciel). Les deux caractères qui composent ce terme possèdent tous les deux la clé du « cadre ». *Yu* 「宇」 correspond ainsi à *l'espace* puisqu'il désigne le « cadre du mouvement ». Le premier chapitre du *Huainanzi* l'associe donc aux quatre directions de l'espace, ainsi qu'au haut et au bas. Quant à *Zhou* 「宙」, puisqu'il signifie littéralement « l'origine du cadre », on le définit donc comme exprimant le *temps*, puisque c'est le temps qui seul peut placer notre origine dans un cadre (individuel ou collectif). *Zhou* est donc associé aux trois temps : le passé, le présent et le futur.

On peut dire que la notion chinoise d'univers, exprimé par le concept *yuzhou*, exprime plusieurs millénaires avant Einstein la relativité de l'espace et du temps, puisqu'il signifie qu'on ne peut concevoir le temps sans considérer l'espace, et inversement. Le dénominateur commun à ces deux perspectives reste l'importance donnée au mouvement, puisque le mouvement du sujet conditionne sa perception de la réalité, de l'espace et du temps. D'un point de vue métaphysique, on peut dire que l'espace et le temps sont les deux entités constitutrices du cosmos, qui s'expriment tous les deux à travers le mouvement qui fait office « d'agent non-duel ». Puisque le concept chinois de *yuzhou* représente l'origine non-duelle du mouvement, qui engendre l'espace et le temps, le cosmos qui jaillit de lui-même, qui « déferle » nous dit le texte.

Une telle vision du monde a permis aux Chinois de constituer un calendrier où les cycles terrestres répondent aux cycles célestes. En effet, leur cycle calendaire sexagésimal (base 60) est très parlant, puisqu'il est une combinaison de dix « troncés célestes » et de douze « branches terrestres »¹³⁶, évoquant par-là l'image d'un

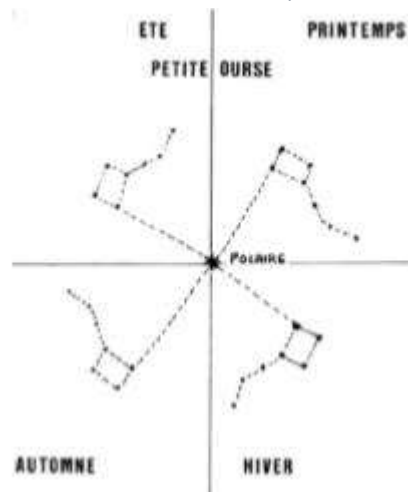
¹³⁵ C'est en tout cas la thèse de Sarah Allan, cf : Jinhua Jia, (2009). *Religious origins of the term Dao and De and their signification in the Laozi*, Journal of the Royal Asiatic Society. 3rd series. Vol 19, pp.459-488. Cambridge University Press.

¹³⁶ Ces douze branches terrestres sont plus connus en occident sous le nom des « douze animaux du zodiac ». Bien que les douze branches représentent les phases terrestres et donc incarnent chacune l'aspect d'un animal, on voit ici que la traduction choisie est un reflet de la pensée occidentale plus qu'elle ne permet de saisir le concept chinois ; c'est-à-dire en tant que déploiement d'une

déploiement en arborescence de l'espace et du temps. Cette image de troncs et de branches évoque le symbole chamanique de l'arbre de vie, qui à travers son unique tronc relie différentes dimensions avec lesquelles le chaman peut interagir. S'il y a beaucoup à dire concernant la symbolique de l'arbre de vie, retenons simplement qu'il représente ici les notions d'*alignement* et de *centre*. En effet, le tronc de l'arbre figure le point de singularité que nous avons exploré dans notre étude du ternaire, qui permet d'abolir les lois de la physique (ici de l'espace et du temps). Le tronc de l'arbre de vie, à partir duquel partent les troncs célestes et les branches terrestres, figurent donc le point d'origine du déploiement de l'univers, du « mouvement cosmologique » à l'origine des phénomènes.

Les Chinois l'ont compris par leurs pratiques chamaniques, puis par leurs observations astronomiques : observer et comprendre le mouvement d'un phénomène, qu'il s'agisse d'un esprit ou d'un astre, permet de connaître sa position actuelle dans l'espace et dans le temps, et plus important, de prédire sa position future. On peut donc dire que connaître la position d'un phénomène permet de le placer dans un cadre relationnel avec d'autres phénomènes, et donc d'acquérir une connaissance à son propos¹³⁷. Les sociétés humaines sont parvenues à une même conclusion pour l'homme : connaître sa propre posture dans un tissu relationnel permet d'apprécier sa propre existence. On comprend mieux maintenant pourquoi l'éthique confucéenne organise la société en un système de cinq différentes relations. Les pratiques médicales traditionnelles préconisent ainsi de soigner également la mère quand l'enfant est souffrant, ou le village, si c'est tout une famille qui est touchée par un mal. La logique reste la même : retrouver l'origine du mouvement qui a provoqué une manifestation dans le monde matériel.

Figure 11 Représentation de l'orientation de la Grande Ourse en rapport avec l'étoile Polaire lors des quatre saisons.



à chaque saison, la pointe de la casserole est toujours dirigée vers le centre du ciel, vers l'étoile Polaire (figure 11). L'étoile Polaire, en tant que seul point fixe du ciel, symbolise donc la seule constance dans ce monde mouvant, elle représentait aux yeux de nos ancêtres, la condition *sine qua non* du mouvement universel. En

La figure de la *svastika* vint à représenter à partir du néolithique, et ce de manière universelle, ce mouvement constant à l'origine de la connaissance humaine du cosmos. Le terme tibétain qui désigne la svastika dans la tradition bön est *zungdrung*, qu'on peut traduire par « sagesse éternelle ». On voit que cette figure est le produit d'une observation astronomique : si le manche de la Grande Ourse indique une direction différente

arborescence qui relie le Ciel et la Terre en un tout. Le lecteur trouvera en annexe (3) un tableau des correspondances des dix troncs célestes.

¹³⁷ Je fais ici une nouvelle fois référence au concept Lakota d'identité relationnelle : *Mitakuye Oyasin*.

d'autres termes, le mouvement cosmologique ne peut déployer sa vitalité organisatrice que s'il est centré autour d'un point fixe. On retrouve là une expression cosmologique de la double vérité non-duelle : le mouvement n'est possible que grâce au principe d'immobilité.

Résumons l'ensemble des sens portés par le caractère *xuan* : il s'agit du centre du ciel, point de singularité qui réconcilie la double vérité de l'existence, celle du « mouvement cosmologique ». *Xuan* exprime la non-dualité du mouvement cosmologique sous deux aspects :

1. Le mouvement vital dépend d'un *axio mundi*. (le « fil sombre du ciel » symbolisme de l'étoile Polaire et de la *svastika*)
2. L'espace-temps se déploie simultanément à partir d'un point de singularité. (concept de *yuzhou* 「宇宙」 et d'arbre de vie)

Le *mystère* qu'évoque *xuan* désigne l'harmonie mystérieuse qui fait réunir en un point ces deux aspects paradoxaux. Le concept de *mystère* symbolise la résolution du principe de double vérité. Ce double aspect est exprimé par la double rotation de la *svastika*, c'est-à-dire en tant qu'expression « de la double action d'une force unique »¹³⁸. Autrement dit, on retrouve une nouvelle fois le rythme ternaire de la non-dualité, puisque la figure de la double spirale exprime la double manifestation de l'existence à partir d'un unique centre/point de singularité. Cette figure :

« offre l'image du rythme alterné de l'évolution et de l'involution, de la naissance et de la mort, en un mort représente la manifestation sous son double aspect. »¹³⁹

Puisque Ciel et Terre tournent chacun dans un sens opposé, toujours dans un principe de miroir, le symbole Yin Yang est donc l'illustration de cette double vérité Ciel-Terre, illustré par la figure de la double spirale, ou de la double *svastika* (figure 10).

¹³⁸ Berthelot, *la grande triade*, p.30

¹³⁹ LEBASQUAIS Elie. Traditions Héliénique et art Grec, dans les études traditionnelles, numéro décembre 1935. (P.21).

Le sinogramme qui représente *l'esprit* 「神」 a précisément cette forme de double spirale dans sa graphie archaïque (figure 11), j'en présente au lecteur une calligraphie (figure 12).

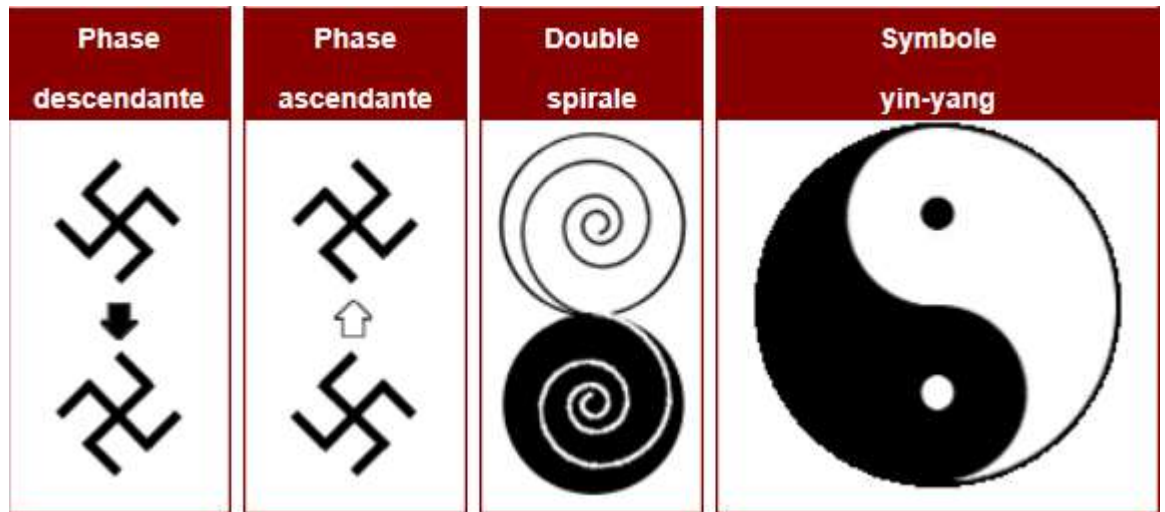


Figure 12 Représentation de la symbolique de la double spirale en tant que « double expression d'une force unique ». La double spirale symbolise donc la force cosmique (1), sa polarisation (2), ainsi que l'harmonie qui permet leur existence ambivalente (3). On retrouve le rythme ternaire propre au processus non-duel.

Le caractère est composé à gauche de la clé de « l'autel », la partie droite exprime la connexion par la figure de la double spirale. Le concept d'esprit dans son acceptation va permettre au concept de non-dualité de passer d'une pensée chamanique, préoccupée par l'équilibre cosmique, à une pensée alchimique, centrée sur l'harmonie de l'univers humain. Nous retrouvons dans ces deux pratiques les deux premiers contacts, « externe » et « interne » avec l'ordre de la nature. Citons Élisabeth Rochat de la Vallée :

« La relation des hommes avec les esprits est possible ; elle se fait avec les esprits des ancêtres défunts dans le culte des ancêtres ; elle se fait aussi par une relation de ce qui est esprit en un homme avec ce qui est esprit en dehors de



Figure 12 Graphie sigillaire du sinogramme d'esprit

lui. »¹⁴⁰



Figure 13
calligraphie du
caractère d'esprit

C'est en cela que l'esprit est la clé pour accéder à cette expérience non-duelle, qui précède toute différenciation et toute polarisation. Interrogeons-nous maintenant sur la nature des esprits, et sur leurs rôles au sein du cosmos humain. Il me semble que le concept de japonais de *kami* peut nous apprendre beaucoup sur le concept d'esprit, sur sa nature ainsi que son articulation avec la

¹⁴⁰ ROCHAT DE LA VALLEE Elisabeth, *Les 101 notions clés de la médecine chinoise*, p.81

nature humaine. La systématisation ainsi que la pérennité du shintō nous permettent de comprendre plus précisément cet animisme diffus qui existe en Extrême-Orient, qui attribue une vitalité ou un esprit aux phénomènes.

2. Les esprits (*kami*) : l'expérience existentielle immanente

Pour Ueda Kenji et Norman Havens, le terme *kami* ne désigne pas des êtres transcendants détachés du monde sensible, mais une « qualité d'être », qui « participe à l'unité de l'existence »¹⁴¹. Tous deux remarquent l'absence d'une déité créatrice dans les mythes shintō, tous les différents *kami* se manifestent d'une substance préexistante, même le premier couple *Izanagi-Izanami* à l'origine des autres *kami*. De cela, nous pouvons conclure qu'il n'existe pas d'êtres transcendants qui puissent se distinguer d'une *création*, puisque tous les *kami* font partie de la création. Voilà une nouvelle manière dont l'Extrême-Orient exprime la non-dualité du transcendant et de l'immanent, puisque la source du sacré se situe au sein même de la création. Voilà pourquoi dans la pensée japonaise, et en Asie de manière plus large, le naturel et le surnaturel ne sont pas séparés, le surnaturel fait partis du naturel et ne peut s'exprimer qu'à travers lui. De manière analogue, le sacré se manifeste donc de manière immanente, à partir des phénomènes.

D'après Kenji, le concept de *kami* signifie donc « l'essence fondamentale de l'être », ou son opération (son mouvement)¹⁴² qui permet aux phénomènes de manifester ce qui représente l'essence d'existence/de l'existence. Il comprend donc le terme *kami* dans les mythes japonais comme un adjectif (en anglais : *kami-ish*) qui désigne chez certains êtres leur capacité à manifester le caractère remarquable de l'existence. En cela, nous pouvons dire que l'idée de *kami* est fondamentalement liée à une expérience subjective, proche de l'expérience du sacré en tant qu'expérience du *mysterium tremendum*, du « superbe et de l'inquiétant ». *Kami* n'est pas un concept abstrait, il désigne tout ce que l'on peut percevoir de merveilleux ou de fascinant dans notre propre réalité, il désigne donc une *expérience*. Citons Motoori Norinaga (1730-1801), un des plus grands penseurs du shintō qui nous en dit plus sur cette qualité d'existence propre aux *kamis* (en anglais) :

« Here, « superb » means only superior in nobility and goodness, but also awe-inspiring things of great evil and weirdness, anything which provokes a high degree of wonder (...) There were also many occasions on which mountains and oceans were called *kami*; this does not mean that a spirit indwelling the mountain was called *kami*, and this, too, because of their superbly awe-inspiring quality.»¹⁴³

Nous nous trouvons ici à la source de l'expérience du sacré au Japon, que nous pouvons décrire comme une « expérience immanente du sacré ». Ainsi, l'expression qu'on retrouve dans les mythes shintō : *Yaorozu no kami*, qu'on traduit habituellement par « huit cent millions de *kami* », n'est pas le signe d'un animisme

¹⁴¹ HAVENS Norman, *Kami. Contemporary Papers on Japanese Religion*, Kokugakuin University, IJCC, 1998. Accessible sur : www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/kami/havens.html consulté le 12/12/2019

¹⁴² En japonais : 存在の本質、存在の働き

¹⁴³ Ibid.

ou d'un polythéisme, mais désigne la quantité innombrable de phénomènes capables de susciter en l'homme, un sentiment qui exprime « la singularité fascinante de l'existence ». En réalité, la pensée japonaise considère qu'à peu près tous les phénomènes existants peuvent devenir des *kami*, des phénomènes naturels, des animaux et même des objets créés par l'homme¹⁴⁴.

Dans les sanctuaires shintō, on ne sera pas étonné de voir ceinturées d'une corde sacrée (*shime nawa*), des pierres aux formes singulières ou bien des arbres à l'âge et à la taille vénérable. La corde symbolise le lien noué avec les esprits, signifiant par là qu'ils sont *kami*, qu'ils manifestent toute la magnifique singularité de leur existence en tant qu'arbre ou rocher. On peut dire du mécanisme de la corde nouée, qu'il est la systématisation du concept du sacré immanent, tel qu'exprimée dans le terme « *yaorozu no kami* ». Le *shime nawa* est un signe standardisé, pour inviter le visiteur à une expérience subjective d'émerveillement ou de fascination. Pour le shintō, c'est ainsi que par le biais d'un sentiment intérieur, on peut rentrer en contact avec ce qui fait l'existence, la sienne, comme celle d'un *kami*.

Pour Havens et Kenji, *kami* désigne dans la pensée japonaise la source immanente de l'expérience du sacré. On comprend ici toute la non-dualité de cette vision du monde, puisque ce qui est mis en avant, c'est le *lien* entre deux phénomènes qui a produit une *expérience existentielle*. Nous voyons bien qu'à travers ce lien, le concept très concret de *kami* désigne, une qualité, une *magnitude* d'existence qui unis les êtres au-delà de leurs différences, à travers une même expérience qui repose sur la non-dualité de l'existence.

2.1 L'esprit originel : vide et lumineux

Grâce à cette analyse, nous pouvons comprendre d'un œil nouveau le nom du *kami* solaire autour duquel s'est organisé le shintō : Amaterasu ōkami 「天照大神」. Si on le traduit habituellement par : « le grand *kami* qui illumine le Ciel », il devrait plutôt avoir le sens de : « [celle qui] illumine le Ciel à la manière d'un grand *kami* ». C'est là que la symbolique du ciel et des astres, que nous avons explorée précédemment avec *xuan* en tant que déploiement cosmologique, nous permet de comprendre qu'*Amaterasu* ne désigne pas une divinité solaire. Amaterasu est un être qui manifeste son existence avec une grande *magnitude* (*ōkami*)¹⁴⁵, c'est pour cela qu'elle peut : « éclairer le Ciel ». Cela veut dire qu'elle apporte la connaissance sur le ciel, c'est-à-dire, sur l'origine du déploiement cosmologique. En éclairant le ciel, elle éclaire la nature originelle des phénomènes parce que son existence même est d'un éclat particulier. En termes bouddhistes, on peut dire que c'est parce qu'elle s'est *éveillé* à la qualité pure et parfaite de son existence, qu'elle connaît par réciprocité les phénomènes, qui sont faits de la même essence qu'elle. Je soutiens ici que la symbolique d'Amaterasu n'est en réalité que l'expression shintō de la

¹⁴⁴ On peut penser notamment à l'art de la forge : les *katanas*. C'est alors l'artisan qui insuffle un esprit par le processus de fabrication, qui dure plusieurs mois, entrecoupé de rituels de purifications.

¹⁴⁵ J'emploie ici *magnitude* au sens astronomique du terme, c'est-à-dire, en tant que mesure de l'éclat apparent ou absolu d'un astre. Il m'a semblé que ce terme était approprié pour qualifier la magnitude des *kamis*, associé aux étoiles, ainsi que la qualité lumineuse de leur existence.

nature de l'esprit. L'esprit est fondamentalement éveillé, lumineux et omniscient : il éclaire le Ciel.

Dans son article (« *From Jindō to Shintō: A Concept Takes Shape* »), Teeuwen démontre bien comment l'identité doctrinale du shintō ne s'est formée de manière indépendante que très tardivement (env. XIV^e siècle), empruntant et oscillant entre les théories bouddhistes et taoïstes, entre les influences chinoises et indiennes. Pour ces raisons, le concept de *kami* a très tôt été lié à la notion bouddhiste « d'éveil originel » *hongaku* 「本覚」, arrivé au Japon avec le bouddhisme ésotérique (env. VIII^e siècle), ainsi qu'au concept taoïste de « resplendissement des esprits » 「神明」, qui veut dire littéralement « esprit lumineux ». Dans un texte du 12^{em} siècle, le *Mitsu no kashiwa denki*, qu'on associe au grand sanctuaire d'Ise (consacré à Amaterasu), on peut lire : (en anglais).

« Ultimately, the gods of heaven and earth and all the buddhas are united in the Tathagata of Original Enlightenment, in which the trichiliocosm is one. »¹⁴⁶

Teeuwen commente :

« Both idioms (Kami and Buddha) stressed that the *kami* (or a collective singular *Kami*) represented some primeval, undiluted essence, that could be unlocked through the practice of purity. »

En tibétain, on désigne également le bouddha en termes de pureté originelle (*sang*) et de perfection (*gyé*). La signification de *sangyé* n'est donc pas si éloignée de celle d'Amaterasu, en tant que manifestation originelle (pure) et parfaite (lumineuse) de la nature de l'esprit et des esprits (*kami*). Pour les mêmes raisons, Kūkai associa Amaterasu au bouddha *dainichi nyōrai*, dont le nom signifie « le grand soleil *ainsi — venu* ».

Si les parallèles sont multiples, nous nous contenterons de l'analyse du nom *dainichi nyōrai* qui nous permet de distinguer deux similarités quant à la nature des esprits, de l'éveil et donc de l'esprit humain. *Dainichi* 「大日」 « le grand soleil », symbolise la luminosité du centre de notre univers (humain et cosmique), qui envoie équitablement ses rayons dans toutes les directions. La lumière provoque vie et croissance, elle apporte la connaissance et dissipe les ténèbres de l'ignorance et du conditionnement, tel que nous l'avons analysé avec la caverne de Platon. La lumière de ce « grand soleil » symbolise tant la vitalité que la sagesse libératrice. *Nyōrai* 「如来」 « Ainsi venu », est la traduction littérale du sanskrit *tathata*, épithète qui qualifie le bouddha, l'éveil, et par extension la nature des phénomènes lorsqu'on s'est éveillé à leurs « luminosités intrinsèques ». *Ainsi — venue* signifie que les phénomènes tels qu'on les perçoit sont le résultat d'une accumulation de causes et de conditions, ils n'ont pas d'existence propre si ce n'est par leur manifestation éphémère. L'ainsité des êtres signifie leur vacuité fondamentale. Citons à ce propos Nagarjuna :

« J'appelle vacuité

Tout ce qui se produit en interdépendance.

¹⁴⁶ Kokubungaku Kenkyu Shiryokan pp. 364-65 in : TEEUWEN, M.. *From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape*. Japanese Journal of Religious Studies, 2002.

Celle-ci est donc une désignation relative,
Et c'est cela même qu'est la Voie médiane. »¹⁴⁷

Je propose de comprendre la notion de vacuité bouddhiste à la lumière du concept « d'identité relationnelle ». Les êtres expriment leurs identités à travers les liens qu'ils entretiennent avec leurs environnements : ils deviennent leur environnement puisqu'ils se nourrissent et sont générés par lui. Ainsi, bouddhisme et taoïsme expliquent que les êtres n'ont pas de nature prédéterminée, puisqu'ils s'expriment à travers le mouvement et l'enchaînement des causes et conditions qui les a vu naître. Pour ces traditions, l'illusion consiste à ne pas s'éveiller à la nature constamment mouvante et lumineuse de l'esprit ; c'est comme si l'on prenait pour statique et permanent une forme dessinée par des mouvements lumineux dans l'espace. Vasubandhu prend l'image d'un feu de paille pour exprime cette idée d'interdépendance : si l'on perçoit un unique phénomène qu'on appelle « feu de paille », il est en réalité composé d'une multitude de flammèches imperceptibles, qui composent la réalité qu'on désigne maladroitement par « feu de paille ». Il en va de même du Soi, qui n'est pas un unique phénomène mais un agrégat qui se renouvelle constamment.

Historiquement, c'est en s'assimilant aux astres, pour en absorber la nature lumineuse et la qualité constamment mouvante de leurs existences, que les hommes se sont reliés aux esprits, et par là, à la réalité cosmique. Pour René Bertelot, les civilisations de la Haute Antiquité (en particulier les Chaldéens et les Chinois) ont développé leurs compréhensions de l'univers en projetant leurs compréhensions astronomiques (célestes), sur le monde terrestre. Le concept d'*Astrobiologie* me semble pertinent pour comprendre la logique de ces jeux de correspondances, caractéristique d'une vision holistique de l'univers :

« L'astrobiologie oscille entre une biologie des astres et une astronomie des organismes vivants ; elle part de la première et tend vers la seconde. »¹⁴⁸

C'est par la danse, une expression de leur être dans le mouvement, que les hommes ont en premier tenté de se relier aux esprits, et par là, à la nature de leur esprit.

2.2 Yue 「樂」 le principe de performance et de plaisir

Lorsqu'on pense à la danse et aux pratiques spirituelles, on pense alors tout de suite aux célèbres derviches tourneurs soufis, ou plus proches de notre contexte, aux trances induites par les danses des chamans. La danse est pour le *Wu* le moyen de communiquer avec son corps, avec son esprit, avec des esprits ; de la même manière que les astres communiquent par leurs mouvements *spiralés* avec le cosmos. On retrouve précisément cette idée de correspondance entre les mouvements astraux et

¹⁴⁷ NAGARJUNA, stances du milieu, éditions du seuil, p.34

¹⁴⁸ BERTHELOT, R, *L'astrobiologie et la pensée de l'Asie, essai sur les origines des sciences et des théories morales*. (Suite). Revue De Métaphysique Et De Morale, 41(3), 367-403, 1934, p.387.

humains dans le *yayue* 「雅樂」 chinois du premier millénaire avant notre ère. Il s'agit de la première expression en Chine d'un art rituel mélangeant musique, danse et poésie lyrique ; c'est toutefois son emprunt aux danses chamaniques des *Wu* qui nous intéresse ici. À propos de l'action rituelle du chaman par le mime, Roberte Hamayon écrit :

« Le mime du chaman est la part effective de son activité rituelle, qui n'a rien de liturgique. Il doit réaliser une performance, car il est soumis à une exigence de résultat. Aussi jouit-il d'une large marge d'improvisation pour donner à voir son action en train de s'accomplir. »¹⁴⁹

La *performance* est donc nécessaire, tant sur le plan de la *représentation*, que de l'*efficacité* attendue. Pour ces raisons, il m'a semblé pertinent de représenter le caractère *yue* « 樂」 qui représente cet art performatif, dans le schéma représentant les concepts clés du chamanisme (figure 7). Le lecteur retrouvera dans sa forme sigillaire la « clé du fil » tel qu'il est représenté par le caractère *xuan*, rappelant par là cette connexion à travers l'*axio mundi* à ce principe céleste. Cette connexion à l'axe cosmique et aux esprits se fait à travers deux centres, tels que le représente la figure de la double spirale. Un centre terrestre, qui correspond au bas ventre, au centre de gravité que les Japonais appellent le *hara* ; ainsi qu'un centre céleste qui se situe au cœur de la poitrine.

Le caractère *yue* est d'une grande importance dans le monde religieux japonais, puisque, accolé au caractère d'esprit, il désigne la danse rituelle destinée à *réjouir* les esprits. On trouve d'ailleurs l'origine de cette danse (*kagura* 「神樂」) dans le mythe d'Amaterasu. De cette histoire nous pouvons retenir seulement ceci : Amaterasu s'était réfugiée dans une grotte pour se cacher des comportements violents (tabous) de son frère Susanō. Aucun *kami* ne réussit à la faire sortir, alors qu'ils se désespéraient d'être ainsi plongés dans les ténèbres par son absence ; Ame no Uzume, le *kami* de l'aurore, exécuta une danse lascive en se dévêtant sur une plateforme improvisée. C'est l'hilarité des *kami* qui finit par faire sortir Amaterasu de son refuge. De manière très surprenante, on peut dire que cette danse burlesque d'Ame no Uzume fera office d'archétype des rites shintō, les *matsuri*. On peut dire les Japonais honore les *kami* avec la même sensibilité qu'ils peuvent leur procurer intérieurement, c'est-à-dire, à travers le superbe et l'inquiétant.

On comprend mieux l'origine du *kagura*, ainsi que la signification du caractère *yue* qui exprime en japonais quelque chose qui a trait à l'amusement et au divertissement. On pourrait dire que par le *kagura*, les hommes rendent hommage au *kami* en les divertissant. Ces remarques nous permettent de faire un lien avec le sens originel du mot chaman, tel qu'il existe dans les langues Tongouses et Bouriates. Citons une nouvelle fois Roberte Hamayon :

« Trois racines se partagent le vocabulaire chamanique dans les langues toungouses : deux, *evi* — et *ike* —, qui sont liées aux préparatifs de l'accouplement en particulier chez le tétras ou l'écureuil, ont le sens de “chanter et danser rituellement”, d'où “jouer” et “chamaniser” (...) Le bouriate utilise principalement les trois verbes suivants : l'un, *naadaha* — “parader (oiseaux)”,

¹⁴⁹ HAMAYON Roberte, *Le chamanisme : fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, éditions Eyrolles. 2015, p. 82.

“frayer (poissons)”, “danser rituellement” —, s’est spécialisé dans le sens de “jouer” (...) Dans chacune de ces langues, au moins un verbe voulant dire “chamaniser” signifie aussi “jouer”. »¹⁵⁰

À travers un geste, un mouvement particulier auquel il noue une *attitude* (de l’esprit), le *Wu* donne à voir la réalité en train de naître puisqu’il incarne le déploiement cosmologique. En d’autres termes, sa danse incarne la non-dualité de l’agir et de l’être, puisque ce qu’il donne à voir est précisément le *devenir*, ce qu’exprime le concept *you wei* « manifester le devenir » *you wei* 「有為」¹⁵¹. Il est fortement probable que ces associations entre le mouvement typique d’un animal et l’action du chaman résultent de l’observation attentive du chasseur. On pourrait dire que « jouer comme un animal », signifie « se comporter », ou « se mouvoir comme un animal », « faire le mouvement propre typique l’animal. » Nous l’avons vu dans la première partie, le jeu est la manière dont l’apprentissage se fait pour les petits êtres, humains comme animaux, et donc la manière d’acquérir une identité. Par-là, le chaman acquiert l’identité de son esprit, puisqu’en reproduisant son attitude, il agit comme l’esprit le ferait :

« En effet, le contact direct du chaman avec l’esprit doit être prouvé par sa conduite corporelle ; il y engage toute sa personne. »¹⁵²

Voilà une nouvelle formulation du concept d’identité relationnelle, il *devient* l’esprit de l’animal qu’il imite. Ces danses rituelles d’inspirations chamaniques ce sont par la suite internalisées, et on comprend pourquoi la « manifestation du devenir » (*you wei*) qui exprime le contact avec les esprits, exprimera plus tard un comportement, et par là, une éthique. Elisabeth Rochat de la Vallée nous présente ici la reformulation de ce contact avec les esprits qui donnera en chine l’art de se cultiver, ou la « grande étude » confucéenne (*da xue*) :

« Par sa conduite, un homme fait venir à lui et en lui les esprits, ou les rejettent. Celui qui se garde dans le calme et l’équilibre, sans désirs ni passions qui troublent le cœur et obscurcissent l’entendement, est de plus en plus éclairé par les esprits, en contact avec la nature des choses et l’ordre du monde ; il est sage et avisé, se conduit d’autant mieux et s’emplit encore d’avantage d’esprit. »¹⁵³

La morale systématisé par Confucius (dont la tradition rapporte que sa mère était une chaman *Wu*) ne visent d’ailleurs qu’à recréer l’art rituel des dynasties légendaires, dans un contexte social radicalement différent. Le concept taoïste *wu wei* 「無為」 qu’on traduit par « non-action », mais qui peut également signifier « non-devenir », s’opposera à l’idée chamanique de l’action rituelle. Par-là, ils signifient que le contact avec les esprits lumineux se fait dans le vide de leurs cœurs, à chaque instant, sans avoir besoin d’une médiation rituelle ou musicale, qu’elle soit d’origine chamanique ou confucéenne. En Inde, le bouddha n’aura de cesse de répéter que la réalisation de l’éveil repose sur la « conduite vertueuse », se

¹⁵⁰ HAMAYON Roberte, (2015). Opus cité, p.96.

¹⁵¹ On comprend mieux pourquoi le chamanisme a toujours été associé à des pratiques divinatoires, qui visent justement à *manifester le devenir*, un devenir si possible choisit. Le *Classique des changement* (Yi-king) est à ce titre un bel exemple de l’importance de l’art divinatoire, relégué en occident à de la superstition ou de l’occultisme, alors qu’il occupe la première place parmi les arts en Orient.

¹⁵² Ibid, p.93

¹⁵³ ROCHAT Elisabeth, les101 notions clés de la médecine chinoise, p.81.

distinguant pareillement de l'action rituelle des brahmanes. Dans notre perspective, c'est là où se trouve la réelle non-dualité de l'existence et de l'esprit.

Cependant, la non-dualité taoïste telle qu'exprimée par *wu wei* n'est pas la seule expression d'une non-dualité plus interne en Extrême-Orient. Nous l'avons déjà évoqué, les esprits seront associés au vent¹⁵⁴, puis à la respiration, aux souffles qui parcourent le cosmos humain. L'étymologie latine d'esprit nous permet ici de faire un pont en Orient et Occident, puisque *spiritus* a le sens de « souffle » depuis le 12^{ème} siècle.

Avec les développements de pratiques qui reposent sur le principe d'alchimie, des différents souffles, il me semble que l'on peut trouver une autre expression d'un contact non-duel, tel qu'il était exprimé avec le chaman qui manipulait des esprits dans son corps. On en trouve encore des expressions actuellement dans le « travail sur le souffle » du *Qi kong*, ou du *Tai chi chuan* (« la boxe du faite suprême »). En effet, comment ne pas voir dans la méthode de Hua Tuo (110- 207): « le Jeu des cinq animaux » une nouvelle expression de ce principe de performance et d'efficacité propre au jeu dansé des chamans ? Dans les principes de la pratique, on peut lire :

« Sur le plan de l'esprit et du corps (l'attitude et l'apparence), vous devez imiter scrupuleusement les mouvements des cinq animaux, ainsi que leur attitude et leur comportement. Vous devez non seulement arriver à ce que votre apparence soit similaire à la leur, mais arriver aussi à ce que votre « esprit » le soit afin d'atteindre un état où Forme et Esprit fusionnent. (...) vous ne serez efficace que si vous vous conformez à ces directives lors de votre entraînement. »¹⁵⁵

On pourrait dire que l'innovation de l'époque de Hua Tuo est une internalisation du principe chamanique de la « manipulation des esprits », puisque le terme *daoyin* qu'il utilise pour désigner sa pratique signifie « guider et tirer ». L'attitude extérieure du chaman, la *transe* à travers laquelle l'esprit s'exprimait à travers lui, devient la *forme* de l'exercice, alors que l'*esprit* qui s'exprimait à travers lui devient une *intention* émise par le cœur. L'esprit de chaque animal du jeu de Hua Tuo n'est autre qu'une intention différente, un aspect différent d'une réalité symbolique (un emblème) qui fait écho aux mondes naturels et humains, qu'on *guide* et qu'on *tire* en soi. C'est le sens du terme *daoyin* 「導引」, qui signifie « guider et tirer ».

La figure du chaman fait place à celui du pratiquant, qui essaye d'être en contact avec une expérience non-duelle psychocorporelle. Voyons comment les pratiques de souffles représentent une nouvelle intériorisation du concept d'esprit et permet de se relier plus directement encore, à la nature de son propre esprit.

2.3 Esprits et souffles, souffles de sagesse

¹⁵⁴ Car comme le vent, les esprits sont invisibles, on peut seulement percevoir leur présence lorsqu'ils se manifestent.

¹⁵⁵ JIAO Guorui, DAI Yetao, HU Yaozhen, *Le jeu des cinq animaux, méthode de Santé, créée par Hua Tuo, le Saint médecin*, éditions chariot d'Or, 2005.p.19

A partir des premiers siècles de notre ère, on assiste dans les civilisations indiennes et chinoises au développement du concept de *souffle*. Si nous avons montré comment la nature des esprits de la nature et des astres sont associés à la nature de l'esprit humain, nous expliquerons ici comment on associa les différents souffles à différents aspects de l'être. La médecine chinoise nous fournit une belle illustration : les deux pathogènes climatiques qu'elle identifie sont de qualité externe ou interne. A l'extérieurs ce sont les souffles des saisons qui peuvent nous blesser, à l'intérieur les souffles des émotions. On peut alors se demander, comment les pratiques de souffles peuvent être un moyen de s'éveiller à la nature de l'esprit ? On comprend qu'en assimilant les climats aux souffles des émotions, tout un travail d'étude de notre paysage interne devient possible. Dans une approche réflexive, c'est le propos de la *grande étude* confucéenne. Cependant, pourquoi travailler avec ses souffles si la nature de l'esprit est pure et parfaite ? C'est le propre de la perspective alchimique, qui vise à retourner à un stade originel, par un processus de transformation et de hiérogamie, d'alliance des contraires.

Dans *L'éveil du corps sacré*, un livre de pratique de yoga tibétain, Tenzin Wangyal Rinpoché évoque justement ce paradoxe initial :

« Dans la mesure où l'esprit naturel est déjà pur et parfait, parler de le purifier veut dire enlever ce qui nous empêche de reconnaître sa nature pure et spacieuse. Le processus de purification élimine tout ce qui nous empêche de reconnaître l'esprit naturel et culmine avec la reconnaissance de la nature de l'esprit, qui est la sagesse. »¹⁵⁶

Déjà, dans l'Inde pré-bouddhique, on avait associé le souffle interne (*prana*), au Soi individuel (*atman*), dans la mesure où le souffle est le seul élément qui constitue l'homme tout en étant indispensable à sa vie. Au-delà de ça, on comprend peut aisément comprendre, même d'un point de vue physiologique, comment la respiration est lié à la perception de Soi. La cohérence cardiaque est sans doute l'illustration la plus contemporaine de ce principe que l'on pourrait donner. Il s'agit d'un exercice proposé pour faciliter à réguler le stress, dont le principe est justement de canaliser rythmiquement sa respiration en maintenant un rapport constant entre l'inspire et l'expire (ex : 4 et 5 sec), pendant une courte période déterminée (10 min), à intervalle régulier (3x/jour). Cette technique permet d'effectuer un retour à un rythme plus régulier des battements cardiaques, et donc d'apaiser un état émotionnel agité. Illustration simple du processus d'alchimie des souffles pour retrouver la nature lumineuse de l'esprit.

Nous pouvons aller plus loin dans l'analyse du lien entre les souffles polarisés, le Soi et la nature claire de l'esprit. Si l'esprit est invisible autrement que lorsqu'il se manifeste par les souffles, alors on peut dire que les souffles sont la manifestation de l'esprit dans le corps. Autrement dit, les souffles sont liés à la manifestation de notre existence, et donc à notre existence même. On trouve dans les sermons du Bouddha une belle expression d'un « souffle de l'existence » :

Le Bouddha demanda à un religieux : « Quelle est la durée de la vie Humaine ? »
 ». Il répondit : « la durée d'un jour ! ». Le Bouddha dit : « Mon fils, tu n'es pas encore capable de suivre la Voie ! ». Il ajouta, en s'adressant à un autre

¹⁵⁶ P.19. WANGYAL Tenzin Rinpoché, *L'éveil du corps sacré : yoga tibétain de la respiration et du mouvement*, éditions claire lumière, 2011.p.19.

religieux : « quelle est la durée de la vie Humaine ? ». Il répondit : « Le temps de prendre sa nourriture ! ». (...) Il ajouta, en s'adressant à un autre religieux : « : « quelle est la durée de la vie Humaine ? ». Il répondit : « Le temps d'un aspire et d'un expire ! ». Le Bouddha dit : « Bien dit mon fils ! On peut dire que tu suis la Voie ! »¹⁵⁷

Nous voyons ici une plus belle illustration encore de la manière dont on lie les souffles aux esprits, et par là, à une attitude interne comme externe, à des émotions auxquelles se nouent un comportement. La respiration est présentée de manière analogue à la marche, c'est-à-dire comme un déséquilibre perpétuel, où l'homme est entraîné d'une existence à une autre par le simple fait qu'il se déplace, par le simple fait de vivre. Citons le commentateur :

« Le sens de l'article est qu'à chaque pensée nous mourrons à un certain état pour en renaître à un autre. »

On retrouve dans cette vision de l'existence, une correspondance non-duelle entre le microcosme (cycle respiratoire) et le macrocosme (la vie)¹⁵⁸. Chaque respiration conditionne la suivante, de la même manière que chaque vie conditionne la suivante dans une perspective de réincarnation. C'est pour cela que, dans cette vision de l'existence, nous pouvons associés les souffles aux conditionnements qui enchainent notre existence dans des habitudes. En se libérant des souffles que nous inspirons quotidiennement et qui nous empêchent de voir et d'être en contact avec la nature de notre esprit, on transforme nos souffles ordinaires en souffles de sagesse. Voilà la pierre philosophale du yogi et de l'alchimiste taoïste.

Dans la traditions bouddhiste, le concept des « trois portes (de l'existence) » permet de comprendre d'où peuvent « entrer » et « sortir » les souffles qui peuvent troubler notre perception innée de l'esprit. Ces portes correspondent au corps, à la parole et à l'esprit¹⁵⁹. Dans le concept des trois portes, l'esprit est compris en tant que conscience mentale et génératrices d'intentions. Si nous avons déjà évoqué le pouvoir créateur de la parole, cette Ces souffles néfastes sont appelés les « trois poisons de l'existence », on peut les décrire à travers le mouvement réalisé par l'esprit. Le désir et l'attachement naissent d'un mouvement d'attraction, alors que le mouvement contraire de rejet provoque de la colère et de l'aversion. On retrouve ici la notion de mouvements centrifuges et centripètes, tels qu'on les a analysés dans la cosmologie de la non-dualité.

L'ignorance ou l'indifférence est le dernier des poisons, c'est le plus délétère des mouvements de souffle que l'homme puisse faire naître en lui, puisqu'il obscurcit la perception que l'homme a de son esprit. On se souviendra alors du parallèle que nous avons exploré entre lumière, savoir, et libération des conditionnements dans notre première partie. Nous pouvons dire que retrouver la lumière en soi

¹⁵⁷ ERACLE, Jean, Enseignements du Bouddha, Librio spiritualité, p.30.

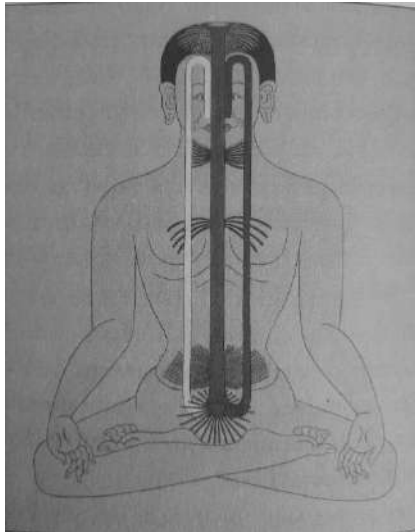
¹⁵⁸ La tradition yogique a observé qu'un homme respirait 21 600 fois sur une seule journée, cela en fait des réincarnations lorsqu'on est à la fin de sa « vie ».

¹⁵⁹ Dans le concept des trois portes, l'esprit est compris en tant que conscience mentale et génératrices d'intentions. Nous avons déjà évoqué le pouvoir créateur du verbe dans notre première partie, signalons également l'importance de la pratiques des mantra et des récitations pour absorber un souffle particulier en soi.

(introspection) et à l'extérieur de soi (savoir), correspond à la double vérité non-duelle, pour transformer ses conditionnements et s'en libérer.

L'exercice des « neuf respirations purificatrices », est une pratique issue de la tradition bön, qui réalise ce principe de transformation psychocorporelle. On retrouve l'image chamanique « du cheval du souffle », dont la symbolique est commune à la Mongolie et au Tibet. Il est le cheval de l'esprit qui lui sert de cavalier, qui parcourt dans le corps la trame des veines subtiles, les *nadi*. L'idée est en cela analogue à celui du *daoyin* de Huaou Tuo, l'esprit conduit les souffles/poisons et les expulse hors du corps, transformant par là son attitude intérieur.

Figure 14 représentations des trois canaux et des trois chakras situés sur le canal bleu central.



La figure 14, est une illustration de la pratique des neuf respirations purificatrices, visant à purifier les trois « canaux de lumières ». On retrouve la symbolique de la luminosité, lié à la nature astrale des esprits. Chaque canal est associé à un poison de l'existence et à une narine : à droite la colère de couleur blanche, à gauche le désir de couleur rouge, quant à l'axe central il symbolise l'ignorance et s'ouvre au sommet du crâne. Sa couleur est le bleu, « couleur de la non-dualité » nous dit le tantra de Kalachakra :

« L'existence pénètre dans le corps et le corps pénètre à l'intérieur de l'existence, ils sont un, comme le ciel. (...) Le bleu sombre représente la connaissance non-duelle et le vert, l'espace qui proviennent de la différenciation du corps et de l'existence. »¹⁶⁰

Conformément au principe alchimique d'alliance des contraires, on va utiliser le mouvement opposé pour réaliser une influence sur un mouvement de l'esprit en particulier. Par exemple, le souffle qui va venir désobstruer à l'expire le canal blanc de la colère, proviendra de l'inspire du canal rouge du désir. L'alchimie énergétique répond à une alchimie des émotions : par là on essaye de se rapprocher des choses qu'on repousserait d'habitude, tout en se distançant de ce peut provoquer notre attirance. En d'autres termes, le poison de la colère se soigne avec l'acceptation de l'amour, la souffrance liée à l'attachement se résout par la distanciation que provoque l'aversion. Une fois les deux souffles contraires transformés, ils se rejoignent au centre, dans le canal central qui représente l'union de ces mouvements duels en l'homme, l'union du rejet et de l'attirance.

C'est à travers ce canal central que sont alignés les trois chakras représentés, où l'on retrouve les deux centres dont nous avons évoqué l'importance : le bas-ventre et le cœur. Nous voyons ici qu'il s'agit véritablement d'une *symbolothérapie*. On peut lire à ce propos dans *Le symbolisme du corps humain* :

¹⁶⁰ STRIL-REVER Sofia, *Tantra de Kalachakra : Le livre du corps subtil*, Desclée de Brouwer, 2020, p..152

« Les rituels initiatiques de tous les temps et de tous les lieux ne sont qu'une « symbolothérapie » au sens vrai du mot « thérapie » : « qui remet en harmonie », discipline confiée autrefois aux seuls prêtres et initiés. »¹⁶¹

Si le cheval du souffle tibétain représente la monture de l'esprit, il représente également le mouvement régulier et harmonieux des souffles, leurs bonnes circulations dans le corps analogue à l'allure régulière d'un cheval. Le principe de santé n'est donc pas d'entretenir un mouvement plutôt qu'un autre, mais de prendre soin équitablement de chaque aspects de son être, en ne laissant pas nos conditionnements (nos *karma*) nous influencer dans une mouvement particulier. Le principe d'harmonie interne ne peut se réaliser qu'à travers un équilibre avec l'extérieur, c'est ce qu'exprime le concept de souffle qui relie dans une même respiration le cœur de l'homme et celui de l'univers. En cela, je relie les pratiques de souffles au principe d'homéostasie, puisqu'il permet à l'homme d'entretenir sa capacité d'adaptations aux différents mouvements de l'existence.

Puisque les souffles permettent d'agir sur l'esprit, on peut parler « d'homéostasie de l'esprit ». En harmonisant ses souffles, on harmonise son contact, sa présence, et son existence dans l'univers, réalisant ainsi le principe d'harmonie non-duelle entre soi et le cosmos. Le principe de santé est à l'image de la *svastika*, le mouvement de sagesse de l'univers qui parcourt les quatre directions en partant du centre et en y revenant. On voit ici que santé et sagesse ont recours aux mêmes mécanismes et formulent des objectifs similaires, du moins en extrême orient, incarnant par-là la non-dualité du corps et de l'esprit, de l'esprit et de l'existence.

Il est maintenant temps de s'intéresser au développement le plus intime de la non-dualité en Extrême-Orient, à travers deux concepts que nous avons analysé : ceux de centre et de luminosité voyons comment zen, taoïsme et dzogchen réalisent cette expérience de contact non-duel avec la nature de son esprit sans avoir recours ni au souffle, ni à la manipulation d'esprits. Comment retrouver la nature de l'esprit dans ces traditions « où il n'y a rien à faire » ?

3. Les traditions non-duelles : le principe du naturel

3.1 Le Zen Sōtō : s'asseoir ou ne pas s'asseoir

Parmi les deux traditions zen présentes au Japon, celle qui nous intéresse ici est la tradition Sōtō, dont la pratique principale est celle de la méditation assise, *zazen* 「座禪」, qui veut dire littéralement « zen assis ». La tradition fait remonter cette pratique au premier patriarche du zen en Chine, l'indien Bodhidharma qui fonda le célèbre monastère de Shaolin. On raconte qu'il resta neuf années en méditation dans une grotte, face à un mur. C'est ainsi que naquit la pratique du *zazen* telle qu'elle prit son essor à partir du 12^{ème} siècle dans les monastères japonais de l'école Sōtō.

¹⁶¹ DE SOUZENELLE Annick, *Le symbolisme du corps humain*, Albin Michel, 2016, p.27.

L'importance de la méditation ne se révèle pas que dans la transmission de cette tradition, puisque le caractère même qui définit le *zen* 「禪」, est la transcription chinoise du terme sanskrit *dyana*, qui désigne la pratique méditative. Pourtant, bien que la méditation corresponde au nom et à la pratique principale de cette tradition, on ne saurait prétendre réaliser la nature de l'esprit à travers cela. Que pouvons-nous comprendre de ce paradoxe par rapport à notre perspective non-duelle ?

Kōshō Uchiyama (1912-1999), sixième abbé du temple zen d'Antaiji, nous explique dans son livre *Ouvrir la main de la pensée* :

« Voilà qui pourrait paraître une bien étrange contradiction. En général nous pensons que s'il est question de « viser », cela signifie qu'il y a un but à atteindre : si nous visons un but, c'est précisément parce qu'il y a un but. Mais si nous savons qu'il n'y a pas de but, pourquoi alors le viser ? »¹⁶²

Nous voyons ici se dessiner toute la subtilité non-duelle de la pratique du *zazen*, qui est fondamentalement une « non-pratique », qui fait écho au concept de « non-enseignement ». Le principe de la pratique repose sur la présence et l'acceptation totale des phénomènes émergents du Soi, sans désirs ni volonté de les altérer ou de les transformer. En cela, Uchiyama exprime que *zazen* se distingue du principe alchimique de transformations où l'on vise et l'on guide nos souffles dans un but précis de mélange des contraires. Le contact avec Soi, avec son monde intérieur et la nature de son esprit devient si interne qu'il en devient total, puisqu'avec les émotions et le corps, c'est désormais l'aspect conceptuel de l'esprit qui est compris dans la pratique. Pourtant, la tradition Sōtō ne donne aucune consigne spécifique concernant l'attitude intérieure de l'esprit. C'est un des sens qu'on peut porter à l'expression paradoxale de Dōgen : *shinjin datsu raku* 「心身脱落」, qu'on traduit par « abandonner le corps et l'esprit (cœur-esprit) ». A ce propos, citons Dōgen :

« Pratiquer *zazen* signifie abandonner le corps et l'esprit. Vous ne pouvez le réaliser autrement que par la pratique de *shikantaza*. Les pratiques qui consistent à brûler de l'encens, vous prosterner, visualiser ou réciter des *nembutsu*¹⁶³, vous repentir ou lire des Sutras ne sont pas nécessaires. »¹⁶⁴

« Abandonner le corps et l'esprit » ne signifie pas que l'on va dénigrer l'intégrité physique et qu'on ne va plus faire attention à son paysage intérieur, c'est en réalité tout le contraire ! Ce double abandon est un relâchement, une ouverture du contrôle exercé par l'esprit sur le corps, ou par le corps sur l'esprit. Si les pratiques de souffles mettaient l'accent sur l'intention générée par le cœur pour provoquer une sublimation du Soi, dans le *zazen*, on laisse cette intention libre pour permettre à l'esprit d'exprimer sa nature vide et lumineuse de manière naturelle. Il s'agit d'un *lâcher prise* de la volonté en tant que force directrice, en tant que mouvement partiel qui ne prend pas en compte, et ne peut prendre en compte le caractère total de l'existence. En cela, *zazen* n'est pas une pratique de l'intention, mais de *l'attention*. On se souviendra alors de notre analyse de l'attention, comme étant « la capacité à

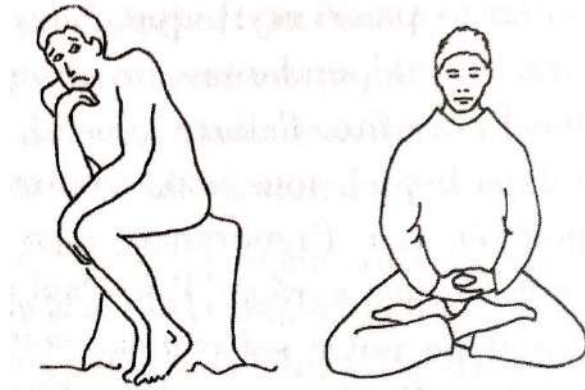
¹⁶² Kōshō Uchiyama, *Ouvrir la main de la pensée*, Eyrolles, 2004, p.81-82.

¹⁶³ Récitation du nom du bouddha Amida, il s'agit d'une pratique bouddhique très populaire au Japon de type dévotionnel.

¹⁶⁴ Zanzmai ō zanmai du Shōbōgenzō, cité dans : Kōshō Uchiyama, opus cité, p.84

attendre et accepter ce que nous ne connaissons pas encore ». On peut toutefois se demander, qu'elle est cette attention si ce n'est une attention de l'esprit ?

A ce propos, le monde des arts corporels et des arts martiaux en particulier peuvent nous fournir de précieuses informations. Citons le karateka Tokujitsu Kenji, qui à travers ses études des pratiques martiales japonaises et son expérience d'enseignant à l'étranger, conclut la chose suivante :



desquels se produit un déplacement de la frontière entre conscient et inconscient, la verbalisation passant au second plan. »¹⁶⁵

Figure 15 Illustration par Uchiyama du concept d'attention ouverte par la posture, qu'il oppose au penseur de Rodin dont la forme corporelle n'évoque pour lui que la contracture

« J'ai constaté que, lorsque mes élèves français se concentraient, le plus souvent leur forme de concentration ne répondait pas à mon attente. La notion de temps éclaté m'a aidé à comprendre pourquoi. La concentration occidentale peut être décrite comme un faisceau de conscience centré très fortement, donc limitée à un champ bien défini. La concentration dans la culture japonaise est une sorte d'éclatement, d'ouverture à une envergure maximale, au cours

Tokujitsu distingue ici la concentration mentale et volontaire, de l'attention « éclatée », qui est basée sur l'ensemble des perceptions sensorielles. L'attention comme ouverture maximale, permet d'étendre les champs de la conscience à l'inconscient, par le relâchement de la volonté, donc de ce que choisit d'être conscient. Cette attention fonctionne comme une véritable porte sur toutes les dimensions de l'être, autrement verrouillée par le verrou de la volonté. Il me semble que c'est là une manière de comprendre le mécanisme du *zazen*, tel qu'il est exprimé dans l'expression *shikantaza* évoquée par Dōgen : 「只管打坐」, qui signifie « s'asseoir tout simplement ». Car qu'arrive-t-il à l'homme, lorsqu'il se retrouve immergé dans la perception de son existence ? L'apparence calme du *zazen* peut vite se transformer en enfer intérieur, Pascal nous livre ici une de ses pensées sur l'Ennui, pleine de réalité :

« Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir. »¹⁶⁶

Ce que décrit Pascal représente le mouvement intérieur de l'esprit du pratiquant, livré à lui-même sans objet conceptuel vers lequel se plonger, ni stimulations sensorielle vers lesquelles s'évader. Dans l'assise face au mur, seul est perceptible le mouvement intérieur de l'esprit. L'homme est seul face à son existence, dans une solitude qui le pousse à sentir l'essence de son être. Les mots de Jung que nous avons déjà cité prennent ici un nouveau sens :

¹⁶⁵ Basile Doganis, *Pensée du corps*, p.65

¹⁶⁶ FAUGERE II, 42, XI. Accessible sur : <http://www.penseesdepascal.fr/XXIV/XXIV25-moderne.php>. Consulté le 05/04/2020

« En tant que médecin, ma tâche est d'aider le patient à affronter la vie (...) Le patient doit être seul pour découvrir ce qui le porte lorsqu'il n'est plus en état de se porter lui-même. Seule cette expérience peut donner un fondement indestructible à son être. »¹⁶⁷

La notion du temps et de l'espace extérieur s'arrête, puisque le mouvement externe s'est également arrêté. Sans but, ni intention particulière, l'homme est véritablement livré à son propre espace-temps, plus précisément, au déploiement cosmologique de sa propre existence dans la trame cosmique. Sans entraves ni influences, l'esprit parcourt le corps de l'existence en des mouvements fluctuants spontanés et naturel, en suivant la structure du déploiement en vortex que nous avons étudiés. Dans l'attention ouverte qui ne cherche ni à rejeter, ni à attirer à soi, l'entièreté de l'être est exprimé à travers la perception :

« Il n'y a pas d'exclusion mutuelle des sens les uns par rapports aux autres, la sensation se fait sur plusieurs canaux sensoriels simultanément, de façon polyphonique (...) La vue n'exclue ni le toucher, ni l'ouïe, et la « sensation » n'exclut ni la « réflexion » ni le calcul. Dans tous les cas, aux différents organes sensoriels sollicités se superpose ou se surajoute une sorte de sensation globale proprioceptive, qui fait des sensations particulières et ponctuelles de simples centres relatifs, provisoires et fluctuants. »¹⁶⁸

Nous pouvons dire que la posture de *zazen* est conçue pour que l'homme se *porte* lui-même, c'est pour cela qu'Uchiyama dit :

« *Zazen* est tout simplement notre Soi total qui se réalise lui-même par lui-même. C'est *zazen* qui fait *zazen* ! (...) *Zazen* matérialise la réalité de la vie du soi tel qu'elle est. »¹⁶⁹

L'expression du soi « qui se réalise lui-même par lui-même » est frappante en japonais, puisque le terme « Soi » est utilisé comme sujet, comme nom et comme verbe¹⁷⁰ : « c'est le soi qui fait le soi à travers (par) le soi ». On voit bien ici le mécanisme de la réflexivité, non pas en tant qu'introspection active, mais en tant que mouvement de retour à soi, par la perception et la reconnaissance de soi, de son esprit. C'est le sens qu'on donne à la qualité éveillé du bouddha, le *tathagata*. Marc Agate commente :

« Le *tathâgata* se révèle lui-même à lui-même : il se reconnaît. »¹⁷¹

A travers *zazen*, nous voyons bien comment la tradition Sōtō zen incarne l'idéal non-duel exprimée par la double vérité : celui de la pratique et de la non-pratique, de la volonté et du relâchement, du centre et de la périphérie ainsi que de l'immobilité externe et du mouvement interne. C'est paradoxalement en ne visant rien, qu'elle arrive à être en contact avec la totalité, c'est en ne cherchant rien, qu'elle trouve le « trésor de l'existence », la nature lumineuse et vide de l'esprit. On pourrait presque parler d'une « hiérophanie de la non-dualité de l'existence », puisque *zazen* manifeste et perçoit le déploiement de la réalité en même temps qu'elle en est à l'origine. C'est l'arroseur-arrosé, toujours surpris d'être arrosé en même temps qu'il est content d'arrosé, ou comme le dit Uchiyama :

¹⁶⁷ Ibid.p.40

¹⁶⁸ DOGANIS, Pensées du corps, p.64

¹⁶⁹ UCHIYAMA, Ouvrir la main de la pensée, p.83.

¹⁷⁰ 自己が自己を自己する。

¹⁷¹ AGATE Marc, *Sutra du tathagata*, éditions claire lumière, 2018, p.17.

« Zazen est la forme la plus concentrée de ce qu'on définirait comme la vie qui se réalise en tant que vie pleinement éveillée. C'est la pratique même qui manifeste notre vie directement et purement. »¹⁷²

Si l'on a insisté sur *zazen*, on aura tort de croire que l'art du zen consiste à pratiquer la méditation, puisque même les moines des monastères n'y consacrent pas la majeure partie de leurs temps¹⁷³. La vie des monastères est ainsi réglée sur le principe d'harmonie des activités, la plupart du temps est consacré au travail qui sert à faire vivre la communauté. Ce système est une innovation chinoise qui date du 8^{ème} siècle. En établissant leurs monastères sur le principe d'auto-suffisance économique, ils ont par-là permis au bouddhisme de se faire accepter dans la société chinoise. Il faut comprendre que la figure de l'ascète mendiant est commune en Inde, le bouddha parcourait les villages pour mendier sa nourriture tous les matins avec sa communauté. Le système des cinq relations confucéennes qui régit l'éthique sociale en Chine ne prévoit pas, contrairement à l'Inde, qu'un individu puisse se défaire de ses obligations sociales en devenant ascète, une fois qu'il a fondé une famille et assuré sa descendance. Baizhang Huaihai (720-814) fut le patriarche innovateur qui mis les moines au travail et créa l'expression inscrite depuis dans tous les monastères zen : « un jour sans travail est un jour sans nourriture ».

Nous entrons maintenant dans la voie des immortels taoïstes, et des grands accomplis de la tradition dzogchen qui résout la dualité de l'éveil et de l'obscurcissement de l'esprit, de la pratique et de la non-pratique. Citons le maître dzogchen Buddhagupta, qui se présente éloquemment dans les *petites graines cachées* :

« Je suis Buddhagupta,

Depuis l'origine, mon esprit est complète félicité :

Dissimulé à ceux qui le ne connaissent pas, c'est un grand secret !

Comprenant que l'état d'Eveil au-delà de l'effort est la meilleure méditation,

L'éveil transcende le fait de méditer et la non-méditation ! »¹⁷⁴

Il me semble que l'on peut réunir les traditions chinoises et indo-tibétaines autour du concept de *jeu*, tel qu'exprimé par le caractère *yue* 「樂」 que nous avons analysé en tant qu'amusement et principe d'efficacité. Si le *Wu* dansait pour interagir avec la nature lumineuse de l'esprit, la danse de l'homme véritable est toute intérieure, car il possède l'art du « non-devenir » :

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ On notera qu'il s'agit du temps monastique « ordinaire ». La pratique du *sesshin*, 「接心」 ou du « [contact] direct avec le cœur » consiste à consacrer une période donnée (trois, cinq, dix jours ou plus) à la pratique exclusive du *zazen*. On peut ainsi effectuer près de treize à quatorze heures de méditations par jour. C'est l'équivalent d'une « retraite ». A titre d'exemple, le monastère d'Antaiji alterne un cycle hebdomadaire de cinq jours : les trois premières journées sont ordinaire, le *zazen* y est matinale et nocturne. La quatrième journée est consacré au *sesshin*. On se repose le dernier jour après le travail du matin. Ce cycle de cinq jours est sans doute d'origine Chinoise.

¹⁷⁴ En tibétain : *sBas pa'i rgum chung*, In : P.Cornu. *Séminaire sur le Dzogchen* 2018-2019. Le cadre Historique du Dzogchen.p.19

« Un cœur qui bat au rythme de l'univers et le fait compagnon de la Voie du Ciel. »

En réalité, ces traditions ne font qu'exprimer spontanément leurs esprits, ils ne prétendent pas à autre chose qu'à la liberté naturelle. C'est en cela qu'ils « sont compagnons de la Voie du Ciel ».

3.2 Les compagnons de la Voie du Ciel

Pareil aux traditions zen ou taoïste, le nom même de la tradition incarne souvent ce que celle-ci cherche à transmettre. Que pouvons-nous apprendre sur cette tradition dzogchen, pourquoi la qualifie-t-on de « grande perfection » ? Le plus ancien texte doxographique du Tibet, *La lampe du l'œil du Dhyâna*, exprime une vision de cette tradition qui n'est pas sans rappeler la perspective zen de l'attention :

« Concernant la cime du Yoga du véhicule suprême(...) on lui donne le nom de Grande Perfection. Pourquoi cela ? Parce qu'il expose en détail le sens de la complétude spontanée de tous les phénomènes inconcevables afin d'en réaliser la libération à nu par la simple attention. »¹⁷⁵

Zen et dzogchen ont été rapprochés à plusieurs reprises dans l'histoire religieuse du Tibet. L'importance que ces deux traditions mettaient sur l'attention ouverte et la présence naturelle ont longtemps fait pensé qu'ils ont partagés une racine commune, ou du moins que dzogchen et zen s'étaient influencés.

Le texte continu :

« L'essence de ce suprême trésor de tous les véhicules qui est leur grand Ancêtre, est un état spontanément présent dont le sens doit se manifester à l'évidence au plus profond de soi, de par sa propre Présence intrinsèque. »

La notion de « grand Ancêtre » désigne l'origine symbolique de l'esprit comme originel et comme parent de toutes choses. Nous retrouvons une nouvelle fois notre concept amérindien « d'identité relationnelle » exprimé cette fois-ci à travers la nature de l'esprit. Puisque tous les phénomènes peuvent être rattachés à l'esprit, alors ils participent nécessairement à la même nature. Les traditions taoïstes et shintō évoquent un temps légendaire, une « Haute Antiquité » ou « l'âge des *kami* » qui évoque l'apparition du grand Ancêtre, où les hommes vivaient en harmonie avec le principe. Dans le premier chapitre du *Huainanzi* on peut lire :

« En ce temps-là, La bouche ne donnait pas d'instructions, la main ne dirigeait pas avec le fanion, on tenait au cœur la vertu mystérieuse et son influx se répandait avec la rapidité des esprits. »¹⁷⁶

On voit que ce temps mythique est celui de la présence des esprits en l'homme. Ces esprits séjournent toujours dans le creux du cœur, s'expriment avec la rapidité qui leur est propre sans le truchement d'une articulation conceptuelle (le langage), ou

¹⁷⁵ *bSam gtan mig sgron*, in: P.Cornu. *Séminaire sur le Dzogchen*, 2018-2019. Le cadre Historique du Dzogchen.p.10

¹⁷⁶ *Huainanzi* chapitre 1, traduction de Claude Larre

d'une volonté que l'on voudrait imposer (l'ordre de la main). Remarquons ici comment la pensée chinoise lie en un même mouvement le devenir macro et microscopique. On se trompera si on pense que ce « Jardin d'Eden chinois » a disparu parce que son temps est révolu. Puisque le cosmos chinois est un unique déploiement de l'espace et du temps à travers la polarisation des souffles, c'est en retrouvant l'unité non-duelle (non polarisé) de l'esprit en soi, que l'on put alors percevoir cet état primordial de la réalité, telle qu'ils le décrivent comme « la Haute Antiquité ».

Le dzogchen exprime l'origine de l'esprit de manière plus psychologique, comme la « Base fondamentale » de l'existence humaine. La base étant au centre de tout : tout émanant d'elle, et tout y revenant. Nous retrouvons ici le ternaire comme triple expression de l'unité primordiale, c'est de cette façon que la tradition dzogchen a exprimé le déploiement de la nature de l'esprit :

« Concernant la Base, il y a trois considérations générales : La Base de pureté, la Base d'illusion et la Base en tant que source. Parmi ces trois, on n'enseigne que la Base de pureté est la grande pureté primordiale; Que la Base d'illusion est la base des imprégnations karmiques ; Et que la Base en tant que source est la présence spontanée indéterminée Qui devient la Base universelle, tant du samsâra que du nirvâna.»

Je propose une lecture de cette tri-unité à travers le déploiement cosmologique non-duel que nous avons analysé avec la figure du cerf-volant convexe, puisque ces deux déploiements ternaires semblent exprimer une symbolique analogue. La base de pureté est la nature originelle de l'esprit « la grande pureté primordiale » duquel émerge la dualité. Cette dualité est dite « Base des imprégnations karmiques » car elle résulte de la différenciation fondamentale entre un Soi et des phénomènes. La différenciation entre Soi et les objets qui nous entourent implique nécessairement que l'on croit en la réalité du Soi, ce qui est justement la définition qu'on donne du karma :

« Le karma est donc un mouvement intentionnel dans la conscience, suscité par les passions nées de l'ignorance et de la croyance au « moi ». »¹⁷⁷

Cette dualité n'est autre que la manifestation dans le monde (polarisé) de la Base primordiale sous forme d'énergie, puisque l'énergie est le deuxième aspect de la manifestation de l'imperceptible au concret. La troisième manifestation de la Base est appelée « Base en tant que source ». Pourquoi cette Base est-elle une source si c'est de la Base de pureté que jailli l'unité primordiale ?

En langage taoïste, on pourrait dire que cette base est la source des dix milles êtres ou de l'ensemble des phénomènes existants. C'est en effet, « la source du nirvana et du samsara », ou comme dirait Jung, « des deux extrémités idéels de l'action ». On retrouve la symbolique du *trois* en tant que double expression de l'unité : c'est par le trois (la Base source) que l'unité (la Base primordiale) se manifeste dans le monde. C'est également à travers la Base source que l'on retrouve l'unité. Puisque l'homme pris dans l'illusion de la dualité ne pourrait retrouver la Base qu'à travers son aspect manifestée, c'est-à-dire, à travers la Base source. Pour ces raisons elle

¹⁷⁷Cornu, Philippe, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme, Opus cité, p.299.

est appelée « Base source », puisque c'est grâce à elle que nous pouvons remonter la source de ce qui fait notre être.

Le Dzogchen me semble incarner particulièrement la symbolique non-duelle de l'esprit dans la structure même de sa tradition et de sa transmission, qui s'est faites d'esprit à esprit. Ou plutôt, comme la Base, sa transmission s'est faite dans le triple déploiement de sa présence, à travers trois corps qui sont présent dans le bouddhisme et qu'on appelle corps de bouddha. Comme la Base, ils correspondent chacun au triple déploiement d'une même réalité, allant de plus en plus vers la manifestation de l'existence. Du stade éthérique de l'esprit, aux fréquences de la parole, aux vibrations du corps. Nous voyons que les trois corps de la transmission correspondent aux trois portes de l'existence que nous avons explorée avec les pratiques de souffles.

Penchons-nous simplement sur le corps d'esprit, le détenteur originel de la transmission. Dans la tradition dzogchen bön, le corps de réalité ultime (*dharmakhaya*), l'esprit de l'enseignement est décrit de la manière suivante :

« Si Samantabhadra n'a pas de forme, pourquoi le représente-t-on de cette manière ?¹⁷⁸ Cette représentation formelle n'est que symbolique. Elle sert à nous faire pénétrer le sens de Samantabhadra. Le bleu, même si l'on y rajoute du blanc ou du noir, reste fondamentalement bleu. Cette couleur symbolise le caractère tout à fait inchangeant de Samantabhadra, notre nature immuable. »¹⁷⁹

C'est d'un esprit bleu, couleur du ciel, du principe cosmique et mystérieux qui organise l'univers et lui donne vitalité que se transmet le dzogchen. La symbolique est frappante, peut-on dire que le dzogchen se soit transmis de l'esprit immanent de la non-dualité, puisqu'il vient de la présence intérieure ? Dans *le cœur des douze petits tantra*, on peut lire :

« L'exemple de l'esprit est le ciel ;

Le signe de l'esprit est la nature même de l'esprit,

Le sens de l'esprit est la nature réelle des phénomènes »¹⁸⁰

Ce triple mouvement illustre magnifiquement le caractère « réflexif et dynamique » de la présence à soi, telle qu'on l'avait analysé dans la perspective zen. Si *zazen*, c'est « le Soi qui fait le Soi à travers le Soi », alors la grande perfection n'est autre que « l'esprit, qui réalise la nature de son esprit, à travers l'esprit ». On voit ici que les sens d'esprits (individuel, phénoménologiques, Céleste), se superposent pour réunir en un seul concept : la nature de la réalité. Ce concept d'esprit exprime et incarne parfaitement le principe de non-dualité, d'une unité réunifiée à partir d'une perception de séparation. Cette triple expression de l'esprit dzogchen nous permet de comprendre mieux ce que représente le concept de non-dualité : l'unité invisible et latente derrière cette perception de séparation des phénomènes.

¹⁷⁸ C'est à dire représenté comme un être humain nu et bleu. La nudité représente la nudité de l'attention et le contact direct d'esprit à esprit. L'esprit est à nu, dans son existence dépouillée d'artifice.

¹⁷⁹ "La Prière de la Base, de la Voie et du Fruit" (gzhi-lam 'bras-bu smon-lam) extraite du Longtchen Nyingthik (klongchen snying-thig), commentaire oral par le Ven.Khenpo Thoubten traduction Patrick Carré et Philippe Cornu, 1987.

¹⁸⁰ p.30

La non-dualité symbolise réellement le triple aspect de l'existence, tel que nous l'illustre la citation précédente. Puisqu'elle désigne à la fois l'unité sous-jacente des phénomènes, la capacité de pouvoir la retrouver, ainsi que le moyen d'y rentrer en contact.

Conclusion

En tant qu'étudiant, j'ai trouvé que le concept de non-dualité était un sujet fait pour être exploré dans le domaine des sciences religieuses. Je trouve ce concept fascinant dans la mesure où il me semble qu'il exprime le fait religieux dans sa double expression : en tant que *concept changeant* qui exprime une *expérience singulière*. Cette expérience nous l'avons vu, a bien des noms : transe chamanique, contact avec les esprits, purification des souffles, présence spontanée ou Soi total. Si cette expérience et le concept qu'elle représente en Extrême-Orient est considéré comme la manifestation suprême de la réalité, et par là de l'existence, pouvons-nous pour autant qualifier cette expérience de sacrée ? En d'autres termes, pouvons nous assimiler la non-dualité au sacré ? En tout cas, je ne pense pas qu'il corresponde au sacré occidental, en cela que l'expression orientale de la non-dualité traduit toujours une notion d'immanence et de subjectivité, qui contraste avec l'importance du transcendant dans la pensée et la religion occidentale. Il est vrai que déjà, au début du christianisme, c'était d'Egypte (d'orient), qu'étaient nées les premières traditions monastiques ascétiques, qui tentaient de manière originale, de transcender leurs propre existence pour se connecter à une puissance qui dépassait leurs limites actuelles. Avant, eux les cultes des mystères orientaux s'étaient également réparties à travers la méditerranée, répandant avec eux le principe d'initiation, propre nous l'avons vu, à une « symbolothérapie ».

Le contact non-duel que nous avons mis à jour repose en effet sur un principe d'intériorité qui est sans cesse renouvelé, ce qui permet une expression toujours plus direct de ce contact avec les esprits, avec l'Esprit de notre « Ciel ». On s'unit d'abord aux esprits de la nature ou des ancêtres, puis aux souffles internes et enfin à la nature de notre esprit. En cela, l'expérience non-duelle représente le fond qui évolue conjointement à la forme des besoins culturels, sociaux et religieux de l'époque dans laquelle elle s'insère. Je pense que le lecteur l'aura compris, le concept de non-dualité est en cela un paradoxe puisque son expression est elle-même non-duelle. On peut donc dire qu'il s'agit d'une expérience dont le principe est la *relativité* des rapports, entre un aspect absolu et un aspect particulier de la réalité. Pourrions dire, entre un aspect transcendant et immanent de l'existence ? On se souviendra alors des différentes expressions que nous avons faites du concept « d'identité relative ».

Doit-on pour autant tracer une ligne qui séparerait Orient et Occident entre d'un côté préoccupations pour l'immanence et de l'autre pour le transcendant ? Il serait inconvenant qu'une étude de la non-dualité repose sur un telle distinction polarisante. Les exemples de la première partie sont là pour l'illustrer, l'expérience non-duelle me semble partagée de manière universelle, c'est peut être son expression dans sa dimension interne qui caractérise l'Extrême-Orient. Le fait qu'il s'agisse d'une expérience toujours relative au contexte n'empêche pas qu'elle puisse désigner une expérience universelle, de la même manière que les émotions s'expriment différemment dans les sociétés humaines. L'homme est un animal social en cela que son existence dépend (littéralement) des relations qu'il entretient. D'une culture (et à fortiori d'une religion), on pourra dire qu'elle « préfère » une *expression* de l'émotionnel à une autre, plutôt que d'affirmer que cette attitude intérieure est inexistante chez elle. Concernant cette expression culturelle d'une expérience humaine, il me semble que Lavoisier et les traditions taoïstes sont arrivés à des conclusions similaires concernant les domaines du visible et de

l'invisible : « Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme. ». En cela la non-dualité rejoint le concept bouddhiste de vacuité, puisqu'il exprime la potentialité des multiples expressions d'une même expérience.

A travers mon expérience personnelle de japonisant et de praticien de shiatsu, j'ai eu l'occasion de constater que les préjugés que l'on pouvait porter sur l'intériorité de cultures (« exotiques » en particulier) reposent en grande partie sur les mécanismes du fantasme et de la projection. La problématique des « apriori conceptuels » est un des fils rouge de notre étude, dans un texte elle s'exprime à des niveaux multiples: en premier chez le traducteur, puis chez le lecteur et enfin chez le commentateur. Les apriori sont nos biais conceptuels qui deviennent conditionnements karmique et psychologiques, ce sont les chaînes qui nous maintiennent enchaînés dans la grotte éclairée par nos certitudes. L'expression « ouvrir la main de la pensée » me semble bien traduire cette attitude intérieure d'attention ouverte, qui figure comme une méthodologie scientifique d'objectivité, en même temps qu'un moyen de se libérer de nos propres apriori. Ce problème du conditionnement est éminemment lié à celui de la subjectivité, et donc à l'interprétation de nos perceptions concernant ce double monde auquel nous devons faire face et s'adapter : les mondes internes et externes. Preuve s'il en est, que la problématique non-duelle s'exprimera toujours de manière universelle dans le contexte de cette double vérité : intérieure de la perception invisible, extérieure de la réalité manifestée.

Il me semble que pour faire face aux « ombres de notre inconscient », la technologie transcendante n'est pas d'une plus grande aide que des méthodes reposant sur la subjectivité, qui ne sont pas pour autant dépourvus de subjectivité. Le vieux problème de l'ethnocentrisme est en effet lié à la compréhension de la non-dualité, puisque nous l'avons vu, ce concept s'exprime à travers la polarisation en deux centres, tel que l'exprime la figure de la double spirale. A l'échelle de l'histoire individuelle ou collective, c'est de cette manière que nous avons présenté le processus non-duel, comme une dialectique dynamique du centre et de la périphérie, tels que l'ont illustré les sociétés tibétaines et japonaises. Par-là, devenons nous comprendre que le concept de non-dualité est incompatible avec une vision ethnocentré, basée sur des aprioris universalistes du monde ? Si nous devons distinguer Orient et Occident, ce sera sur cette volonté d'universalité, qu'exprime si bien le terme *Catholicos*.

Reprenons notre première distinction entre un Orient immanent et un Occident transcendant pour proposer ici une piste de réflexion. Si la non-dualité est un phénomène exprimée universellement, alors il semblerait que l'expression de son caractère absolue et universelle été la favorite des cultures de la méditerranée, comme celui d'un parcours évolutif de l'unité vers la diversité. Alors que l'exploration des particularités manifestes, à la fois manifestes et invisibles, correspond à ce que l'on pourrait qualifier « d'involution orientale », qui traduit ce mouvement d'introversioin en quête de connaissance. Mon point de vue est que, pareillement au principe de non-dualité, ce n'est qu'en résolvant l'apparence des ces oppositions entre Occident et Orient, entre ces perspectives transcendantes et immanentes, que l'on peut réellement créer du savoir concernant l'homme qui aurait un semblant « d'universalité ». En d'autres termes, il s'agit d'une recherche de cohérence structurelle et d'harmonie, qui se doit d'être tolérante avec le caractère paradoxale et ambivalent de l'existence et de son expression. On pourrait dire que la double vérité de l'homme et du principe cosmique qui caractérise la non-dualité devient une doctrine d'universalité à partir du moment où elle perd sa tolérance à

la force évocatrice perturbante du paradoxe. Je pense cependant que cela n'a toutefois rien d'infranchissable ni de définitif, l'histoire est pleine d'hommes qui ont fait office de passeur d'un monde à un autre.

J'aimerais conclure cette étude par un exemple contemporain d'un passage d'un monde à l'autre, en l'occurrence, de l'Afrique à l'Occident. L'exemple du Jazz me semble particulièrement pertinent, car il a permis au début du siècle une exploration et une expression inédite de l'art musicale, ainsi que de l'expression de l'individualité à travers lui. Une nouvelle expression de cet « esprit bleu ». Il me semble que l'on oublie trop souvent l'influence primaire de la culture noire, que le « blues » n'est autre qu'une chanson d'esclaves rythmées à la cadence du labeur. C'est ce qui deviendra plus tard l'expression naturelle des noirs affranchies de la Louisiane, puis Chicago. Le passeur dont je veux parler est Mezz Mezzrow, c'est un des membres fondateur de ce jazz de Chicago. Dans son livre : « La Rage de Vivre » il évoque à de nombreuses reprises à quel point il est tributaire de ces rencontres et de ces musiciens noirs avec lesquels il a pu jouer :

« En fait, d'où provient ce profond changement dans la musique en Amérique ? Qu'est ce qui a propagé l'évangile du jazz à travers tout le pays, qui a, tout au moins en partie, dégagé notre musique des influences européennes ? Notre esprit de rébellion. Nos instincts de révolte ont libéré la musique de ce que j'appellerais la discipline des menottes et de la camisole de force de l'école classique, et, ont permis aux artistes créateurs de se lever et s'exprimer à nouveau dans la langue honnête et inspirée qui étaient la leur. »¹⁸¹

Nous voyons à quelle point l'introduction d'un nouveau centre de référence a un effet fondamentalement libérateur, en cela qu'il permet de résoudre, de dépasser, ou du moins d'exprimer de manière inédites de vieilles expressions qui ont perdu leur souplesse, leur lien avec le contexte. On retrouve l'idée du renouvellement propre de la perspective évolutionnaire ainsi qu'à l'anthropologie fonctionnaliste, un phénomène n'existe que s'il présente une utilité pour les individus et le contexte dans lequel ils évoluent. Cet influence du jazz à permis une nouvelle expression de la subjectivité, qui révolutionna la musique occidentale. A travers l'improvisation et le groupe, le musicien peut se relier d'une nouvelle manière à la création musicale. Il ne construit plus de discours musicaux, il s'exprime musicalement :

« Si le noir est rarement morose, ou renfermé, ou de mauvais poil, c'est ce sa philosophie va plus loin et qu'il y voit clair. Il n'a peut-être pas de mots ronflants, ni de théories pour exprimer ce qu'il pense. Qu'importe. Il *sait*. Il raconte tout ça dans sa musique. C'est là que vous trouverez l'explication pour ceux que vous sachiez chercher. »¹⁸²

On assiste une intériorisation de l'expérience artistique analogue à l'intériorisation de l'expérience spirituelle dans les traditions zen. Le soi devient la source de la création spontanée et parfaite, qui s'exprime en harmonie avec le reste de l'univers (musical) : le groupe. Le contact avec sa subjectivité, avec son intériorité et dénué de toute médiation qui pourrait biaisé l'expression de cette expérience :

« Nous poussions nos inflexions vers ces notes franches, sans jamais avoir appris l'ABC de la moindre théorie musicale. Nombre d'entre nous, y compris Bix, n'avons su déchiffrer que beaucoup plus tard »¹⁸³

¹⁸¹ MILTON « Mezz » Mezzrow, La Rage de Vivre, édition corrèa, 1953.p.160.

¹⁸² MILTON « Mezz » Mezzrow, La Rage de Vivre, 1953, p.28.

¹⁸³ Ibid, p.19 et 105.

L'état d'improvisation est en cela analogue à la transe du chaman en contact avec les esprits, puisque le musicien doit assurer à la fois son adaptabilité aux variations du thème, tout en restant dans une même unité harmonique pour rester « en contact » :

« Quelques fois, je tapotais du pied sur le trottoir, ou bien je tambourinais sur le couvercle d'une boîte à ordures avec deux bouts de bois, rythmant comme j'avais entendu Sullivan le faire, quand « l'esprit » l'habitait. »

C'est dans cette atmosphère d'expression spontanée que les premières idées orientales se transmettent dans la culture populaire occidentale, par l'intermédiaire notamment de la « Beat Generation » des années cinquante, dont Allan Watts et Jack Kerouac sont de bons représentants. A cet égard, on pourrait dire que ce mouvement de retour à une idée de liberté naturelle, entre autre par le vagabondage et le stop, est une expression moderne et occidentale d'une tradition taoïste *fengliu* 「風流」¹⁸⁴, qui qualifie les hommes qui veulent « suivre le vent et aller avec le courant ». On l'aura compris, cette métaphore exprime cette attitude de se conformer au principe dynamique de l'univers, à la trame des transformations qui régissent le monde. Avec l'image des nuages et de l'écoulement de l'eau, on retrouve la notion de transformation, ainsi que le principe du mouvement qui lie ces changements de substance apparents. On peut associer la notion de *fengliu* que nous avons expliquée, au concept de « folle sagesse ». Ces sages utilisent l'apparente folie dont ils se parent pour renverser les codes sociaux, qui pour eux sont les seuls signes de folie.

Il me semble que c'est dans ce mouvement que la non-dualité s'exprime sous son plus bel aspect. J'aimerais en guise d'ouverture, citer un poème de Li Bai, qu'on a surnommé « L'exilé du Ciel », le « Dieu des poètes » ou encore « l'Ermite du lotus bleu » ; originaire d'Asie centrale, il deviendra l'une des plus grandes figures des *fengliu*, ainsi que de la littérature chinoise. La tradition raconte qu'il est mort noyé dans une barrique de vin. Par ce poème, je voudrais exprimer ce qui fait que les hommes, malgré leurs apparentes frontières, participent à une sagesse commune : ce lien non-duel de l'Esprit et du Ciel .

L'homme des frontières

De toute sa vie n'a jamais ouvert un livre ;

Mais il sait chasser ; on vante son courage et son habileté.

¹⁸⁴ Cette expression provient d'un poème chinois, dont l'expression complète est *kō un ryū sui* 「行雲流水」 : « aller [avec les] nuages, et s'écouler [comme] l'eau ».

À l'automne, son cheval barbare est gras, l'herbe des steppes lui convient à merveille ;
 Quand il galope il n'a plus d'ombre. Quel air superbe et dédaigneux !
 Son fouet doré traîne sur la neige, il claque quand on le brandit.
 Échauffé par le vin, il appelle son faucon et chevauche au loin dans les steppes.
 Son arc, arrondi comme la pleine lune, ne se détend jamais dans le vide ;
 Deux oiseaux tombent, abattus d'un seul coup par la flèche sifflante.
 Au bord de la mer, tous ceux qui le voient venir s'écartent pour lui faire place,
 Car sa vaillance et son humeur guerrière sont bien connues dans le désert.
 Combien nos lettrés diffèrent de ces vagabonds intrépides !
 Leurs cheveux blanchissent sur les livres, derrière un rideau tiré ;
 Et en vérité, pour quoi faire ?

Li Bai (701-762) À cheval ! À cheval et en chasse !¹⁸⁵

Bibliographie

¹⁸⁵ Li Bai, (2004). *Écoutez là-bas, sous les rayons de la lune...* recueil traduit par le Marquis d'Hervey Saint-Denys (Paris, Amyot Éditeur, 1862), p.33

- ROYCHOUDHURY Arun K, MASATOSHI Nei, *The emergence and dispersal of Mongoloids*, Institute of Molecular Evolutionary Genetics and Department of Biology, The Pennsylvania State University, 1997.
- BOLEN Jean S, *Le Tao de la Psychologie, La synchronicité et la voie du cœur*, Le mail, Science et conscience, 1990.
- BONNET-BIDAUD Jean-Marc, *4000 ans d'astronomie chinoise, les officiers célestes*, Belin. 2017.
- BOOTH A.L, *Environment and Nature: The Natural Environment in Native American Thought*. In: Selin H. (eds) *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. Springer, Dordrecht, 2014.
- CARRE Patric, *Soûtra de la liberté inconcevable*, Fayard, 2000.
- CORNU Philippe, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Seuil, 2006.
- CORNU Philippe, *Manuel de Bouddhisme : Philosophie, pratique et histoire*. Tome I, II, III. Éd Rangdröl, 2019.
- CORNU Philippe, *Une petite histoire du karman en Inde : Des origines au « tout est karman »*, «Les Cahiers Bouddhiques »- no. 6, p. 39-92 Institut d'Études Bouddhiques, Paris, 2010.
- CORNU Philippe, *Séminaire sur le Dzogchen: Le cadre Historique du Dzogchen*, (LGLOR2942), 2018-2019.
- CHENATSANG Nida, *Ku Nyé l'art tibétain du massage*, éditions BoD, 2017.
- CHENG François, *L'écriture poétique chinoise, suivi d'une anthologie des poèmes des Tang*, Seuil, 1996.
- CHENG Anne, *Entretiens de Confucius*, Point sagesse, Seuil, 1981.
- CLIFFORD Terry, *La Médecine Tibétaine Bouddhique et sa psychiatrie*, Dervy. 2008.
- DESTRUHAUT Christine, *Tao Te King : La Voie de la Bonté et du pouvoir*, Guy Trédaniel, 2017.
- DOGANIS Basile, *Pensées du corps : La philosophie à l'épreuve des arts gestuels japonais (danse, théâtre, arts martiaux)*, collection japon, Les Belles Lettres, 2012.
- DOGEN, *Instructions au cuisinier zen/Propos de cuisiniers*, Gallimard, 2015.
- FA-HAI, *Le Soûtra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng*, Ed du seuil, 1995.
- FANO Alice, *Les 9 figures de bases de la pensée chinoise*, Éditions de la Maisnie, Guy Trédaniel, 1983.

- GRANET Marcel, *La pensée Chinoise*, collection des connaissances de l'humanité, 1934.
- GE HONG, *Traité ésotériques du maître qui porte la simplicité*, in : *Les philosophies Orientales Gallimard*, L'anthologie du savoir, 1999.
- HAKEDA Yoshito, *Kūkai : Major Works*, Columbia University Press, 1984.
- HAMAYON Roberte, *Le chamanisme : fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Eyrolles Pratiques Religion, 2015.
- JOLY Jacques, *Le naturel selon Andō Shōeki. Un type de discours sur la nature et la spontanéité par un maître-confucéen de l'époque Tokugawa*, Andō Shōeki, 1703-1762, éd. Maisonneuve & Larose, 1996.
- JUNG Carl Gustav, *Psychologie et Alchimie*, Buchet/Chastel. Edition de 1970.
- JIAO Guorui, DAI Yetao, HU Yaozhen, *Le jeu des cinq animaux, méthode de Santé, créée par Hua Tuo, le Saint médecin*, éditions chariot d'Or, 2005.
- LARRE Claude, ROCHAT DE LA VALLEE Elisabeth, *La vie, la médecine et la sagesse : Su Wen, les onze premiers traités*, Editions du Cerf, Patrimoines Chine, 2005.
- LARRE Claude, *Lao Tseu. Tao Te King : Livre de la voie et de la vertu*, Desclée de Brouwer, 2015.
- LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de Nature*, Albin Michel, 1969.
- LEVI Jean, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Editions de l'encyclopédie des nuisances, 2010.
- LOY David. *Wei-Wu-Wei : Nondual Action. Philosophy East and West*, Vol. 35, No. 1 (Jan., 1985), University of Hawai'i Press pp. 73-86.
- MACE Mieko, *Médecins et médecine dans l'histoire du japon*, collection japon, Les Belles Lettres, 2013.
- MILTON « Mezz » Mezzrow, *La Rage de Vivre*, Corrêa, 1953
- MOHAN Wijayaratna, *Sermons du Bouddha*, Cerf, patrimoines bouddhisme, 1988.
- MATE Gabor, *Quand le corps dit non : le stress qui démolit*. Les Editions de l'Homme. 2017.
- NAGARJUNA, *Traité du Milieu*, éditions du Seuil, 1995.
- ROCHAT DE LA VALLEE Elisabeth. *Les 101 notions-clés de la médecine chinoise*, Guy Trédaniel, 2ème édition, Paris, 2018.
- RUSPOLI Stéphane, *Ibn Arabi : Le livre des contemplations divines, édité, présenté, commenté et traduit de l'arabe par Stéphane ruspoli*, Sindbad, Actes Sud, 1999.

- UCHIYAMA Kôshô, *Ouvrir la main de la pensée*, Eyrolles, Collection Spiritualités laïques, 2013.
- WANGYAL Tenzin Rinpoché, *L'éveil du corps sacré : yoga tibétain de la respiration et du mouvement*, éditions claire lumière, 2011.
- WATTS Alan, *L'esprit du Zen*, Dangles, Points sagesse, 1976.
- WATTS Alan, *Psychothérapie orientale et occidentale*, Fayard, 1974.
- YEN Chan, *La voie du bambou : Bouddhisme Chan et Taoisme*, Alhora, 2006.
- YOSHINOBU Sakade, *Taoism Medicine and Qi in China and Japan*, Kansai University Press, 2007.
- YUKINORI Tsujimoto, *Petit dictionnaire du bouddhisme pour la vie quotidienne*, Premier tome, Hongan-ji, 2008. (en japonais)