

LA VUE DU CENTRE

Ajahn Amaro

Un article sur le Dhamma par Ajahn Amaro - La vue du centre

Un article de Dhamma écrit par Ajahn Amaro en 2008 -

"Ne soyez pas un arahant, ne soyez pas un bodhisattva, ne soyez rien du tout - si vous êtes quoique ce soit, vous souffrirez"

Ajahn Chah

Un étudiant du bouddhisme demanda : « Quel est d'après vous le meilleur chemin : celui de l'arahant ou celui du bodhisattva? » Ajahn Sumedho répondit :

"Ce genre de question est posée par des gens qui ne comprennent absolument rien au Bouddhisme !"

L'un des éléments le plus important et le plus significatif dans le salon du Bouddhisme en Occident est l'écart inquiétant et souvent inexprimé entre les objectifs classiquement énoncés des écoles du Nord et du Sud. Ces objectifs peuvent être articulés de différentes façons. Pour la Tradition du Nord, le but est le plus souvent formulé comme la culture du chemin du bodhisattva pour le bénéfice de tous les êtres, développé au cours de nombreuses vies et culminant en la bouddhité. Pour la Tradition du Sud, le but est la réalisation de l'arahant, idéalement, dans cette vie même.

La raison principale pour explorer de façon approfondie cette disparité épineuse est que des questions semblables à celle posée à Ajahn Sumedho, citée plus haut, surgissent très souvent. Le but de cet essai est donc d'éclairer un peu plus l'étendue (le contexte) de l'objectif de la pratique bouddhique, de raconter ce que les écritures et les traditions ont dit au cours des siècles et d'esquisser quelques-unes des questions qui ont été posées. Espérons que ce but à multiples facettes permettra à la sagesse intuitive du lecteur d'intégrer ces éléments dans une compréhension plus claire de la façon dont ces diverses approches peuvent se combiner et s'équilibrer. Ce n'est explicitement pas l'intention de cet essai de plaider en faveur d'une position particulière et de la défendre.

VUES DU NORD, VUES DU SUD

Pour ceux qui vivent, étudient et pratiquent dans le style de l'école du Nord (c'est à dire Mahāyāna /Vajrayāna), il est tout à fait normal et attendu qu'ils prennent les vœux et les préceptes de bodhisattva. Les écritures et liturgies de cette lignée

sont fortement peuplées du principe du bodhisattva que ce soit par la présence de grands être spirituels comme les Bodhisattvas, ou par l'idéal du bodhisattva dont l'esprit informe une grande partie des enseignements et des textes. Pour ceux qui pratiquent dans le style de l'École du Sud, l'idéal spirituel prôné avec une régularité et une vigueur égales, est celui de l'arahat. Le principe du bodhisattva est rarement mentionné à part dans les *Contes de Jataka* - les histoires des vies antérieures de Gotama Bouddha. S'il en est question, c'est généralement uniquement en référence à l'accent mis par les écoles Mahāyāna ultérieures.

De nos jours, en particulier en Occident, ces deux points de vue et ces pratiques ont souvent l'occasion de se rencontrer. Un large éventail d'enseignements bouddhiques sont disponibles et beaucoup de gens ont pratiqué dans différentes traditions ou du moins ont été inspirés par des enseignements de maîtres accomplis de lignées très diverses. Nous lisons un livre qui nous encourage à libérer notre cœur de la cupidité, de la haine et de l'illusion, de voir la libération des cycles sans fin de la renaissance comme la plus belle chose qui puisse être accomplie dans notre vie et le cœur chante : oui, c'est ça. Puis nous lisons à propos du cœur si désintéressé, que son souci principal est de rester dans le monde pour soulager la souffrance de tous les êtres –et à nouveau le cœur saute de joie, C'est merveilleux ! ". Les questions se posent donc : ces deux manières de pratiquer sont-elles opposées ou compatibles ? Sont-elles des pistes parallèles, aussi justes les unes que les autres, mais menant à des objectifs différents, ou peut-être mènent-elles au même but ? Ou sont-elles en fait la même piste mais simplement appelée par des noms différents ?

Au cours des siècles, les lignées du Sud et du Nord ont développé des critiques de leurs pratiques respectives qui ont été transmises et adoptées comme des connaissances reçues. Quand les seules choses sur lesquelles nous pouvons nous baser sont l'information qui vient de livres ou de perspectives traditionnelles décrites par des lignées particulières, ces critiques semblent être des jugements raisonnables. Certains des points de vue les plus communs du Sud soutiennent que les écoles de Mahāyāna ne sont pas du vrai Bouddhisme, elles ont écrit leurs propres écritures et se sont égarées du vrai chemin du Bouddha, c'est-à-dire de la pratique du Sentier Octuple pour réaliser le Nibbāna et terminer la renaissance .» Alors que les voix du Nord affirment que les Theravadins sont " le Petit Véhicule", les Hīnayānistes qui ne pratiquent que selon les enseignements les plus élémentaires du Bouddha; Ils sont étroits d'esprit et égoïstement concernés seulement à obtenir la paix du Nirvāna, pour eux-mêmes. Le Bouddha a donné des enseignements bien supérieurs et plus raffinés, ceux des Grands et Suprêmes Véhicules et ce sont ceux là qui doivent être tenus en haute estime - il est très noble et altruiste de vouloir rester dans le monde en tant que bodhisattva, en développant les pāramitās jusqu'à ce que l'on ait atteint l'état complet de Bouddha. Les deux groupes de pratiquants se débattent souvent avec ces différences apparentes et se demandent s'ils nourrissent une vision erronée et profondément obstructive en croyant les critiques des arahants, ou s'ils attachent inutilement leur cœur à un idéal erroné s'ils ne prononcent pas les vœux de

bodhisattva.

En plus de ce genre de problèmes qui concernent davantage les dilemmes personnels et notre réponse viscérale aux différences perçues de ces idéaux, l'intrigue se complique lorsqu'on étudie les Écritures à un niveau plus érudit. À l'examen, nous trouvons dans les enseignements des écoles du Nord et du Sud quelques anomalies curieuses et révélatrices. Tout d'abord, pour les adeptes de l'école du Sud il y a dans le Canon Pali un silence assourdissant relatif au concept du chemin du bodhisattva sauf dans les Contes de Jataka. Il semble impossible qu'enseignant pendant quarante-cinq ans des milliers de disciples, le sujet de sa formation de bodhisattva n'ait jamais été soulevé. Lorsqu'on étudie avec un maître spirituel, tel que le Bouddha, ne serait-ce pas la chose la plus naturelle que de vouloir suivre son exemple. Cependant il n'y a aucun texte dans lequel on le questionne sur le chemin du Bodhisattva. Cette absence est presque comparable à l'écriture d'une vaste biographie de Winston Churchill qui omettrait de mentionner les périodes de sa vie durant lesquelles il fut Premier ministre. Dans tout le Canon Pali, on ne trouve aucun exemple. Dans tout le Canon Pali, il n'y a aucun exemple où quelqu'un pose au Bouddha des questions telles que : « Qu'est-ce qui vous a amené à choisir de devenir un Bouddha ? » « Une personne ordinaire comme moi pourrait-elle aussi entreprendre l'effort de devenir un Bouddha ? » « Comment s'entraîne-t-on pour devenir un bodhisattva ? » « Devrais-je viser la bouddhité ou l'objectif plus accessible de devenir un arahant ? »

Il est également intéressant qu'il n'existe pas dans les écritures un seul endroit où le Bouddha offre des commentaires sur cet aspect de son passé, et sur la façon dont il pourrait s'appliquer à d'autres. Il ne dit jamais : « Il est bon d'aspirer à la bouddhité » ou « J'ai eu cette intention et je l'ai poursuivie, mais ce n'est pas un engagement approprié pour tout le monde. ». Rien, pas un mot. Même si le silence du Bouddha était basé sur la réflexion selon laquelle : « Dire quoi que ce soit ne ferait qu'embrouiller les gens. Il vaut mieux les laisser tout simplement pratiquer le Dhamma et quand ils s'éveilleront à la Voie ils verront d'eux-mêmes quel était le bon chemin. Pourtant, il y a quand même bien dû y avoir une personne curieuse. En outre ce n'est pas comme s'il s'agissait de questions trop stupides pour avoir été incluses dans le Canon. Il existe de nombreux récits de brahmines confus ou de bhikkhus détrompés de leurs vues fausses. Mais sur ce sujet il y a un silence étrange plutôt que noble ; aucune direction ou recommandation ne viennent du Bouddha sur ce qui semblerait être une question évidente de la formation spirituelle. Inévitablement, ceci soulève la question de savoir pourquoi le sujet n'est-il jamais mentionné ?

Deuxièmement, pour les adeptes de la Tradition Nordique, il y a une anomalie tout aussi mystérieuse. Immédiatement après son éveil, la première inclination du Bouddha ne fut pas d'enseigner aux êtres vivants. Il vit que l'ubiquité et le degré d'attachement était si grands et sentit que la subtilité de sa réalisation, récemment découverte, était si raffinée et contre-intuitive que s'il essayait de l'enseigner aux êtres humains, ils ne le comprendraient pas. Ce serait « un ennui

et une lassitude » pour lui. Il peut paraître étrange si la compassion envers le bonheur de tous les êtres était sa principale motivation pour développer les *pāramitās* durant tant de vies, (sur un temps de « quatre périodes incalculables et cent mille éons», selon une Écriture), qu'il ait senti qu'il n'y avait aucun intérêt à même essayer d'enseigner aux autres . Très mystérieux

Selon les Écritures des deux écoles du Nord et du Sud, une des hautes divinités discerne ce train de pensée dans l'esprit du Bouddha, nouvellement éveillé, et elle est poussée à lui faire une requête. Elle demande au Bouddha qu'il fasse l'effort de partager sa nouvelle et profonde réalisation : « Par compassion pour le monde et pour ceux qui n'ont qu'un peu de poussière sur leurs yeux». Le Bouddha projette sa vision sur le monde entier et voyant que la divinité disait la vérité, il accepte de « battre le tambour du sans mort» pour le bien de ceux qui seraient apte à comprendre. Il est intéressant de constater que, même aujourd'hui, lorsqu'on demande formellement des enseignements du Dharma, cet échange a lieu dans les monastères et les temples bouddhistes du Nord et du Sud,

Étant donné que ces incongruités se manifestent au sein des deux traditions, on pourrait imaginer que celles-ci amèneraient les gens à examiner d'un peu plus près leurs croyances favorites et à se demander si les vues classiques de leurs propres traditions et d'autres traditions étaient fiables. Malheureusement, en général, ce n'est pas le cas ; le plus souvent de telles anomalies sont ignorées ou rejetées et la version de la réalité qui nous est familière et préférée est instituée de nouveau.

LE PROBLÈME DU TRIBALISME

Ce chapitre a pour objectif d'étudier certains des principes fondamentaux soulevés par ces problèmes et d'explorer les moyens de les résoudre. Peut-être la première question est : quel est le problème ? Quand on étudie directement les textes originaux exaltant les vertus de l'Arahat et du Bodhisattva, ils apparaissent tous deux comme des aspirations humaines extraordinairement belles et nobles. N'est-ce pas merveilleux et remarquable que nous puissions développer le cœur à de tels degrés de pureté et de sagesse ! Il est clair que ce ne sont pas les idéaux, eux-mêmes, qui sont la cause fondamentale de l'origine de tout conflit. La cause du problème présumé sont les êtres humains et plus spécifiquement la question du tribalisme.

Ceci est le vaste terrain miné. C'est par sentiment de fidélité à nos origines, tragiquement erroné - ceci est *mon* équipe, *ma* tribu, *ma* lignée - que nous apportons les complexités de l'intellect pour défendre notre groupe, au point même d'en déformer les faits ainsi que la philosophie afin de remporter le débat – que le domaine de la dispute soit l'équipe de football, les querelles de familles, ou la philosophie bouddhiste, c'est la même dynamique. Tout d'abord on s'attaque à quelques caractéristiques de l'opposition pour la critiquer et se

moquer d'elle, ensuite nous nous perdons dans les labyrinthes échauffés d'une prise de position, et finalement, nous passons à côté de la réalité de la source de désaccord.

L'intention derrière un échange ou une relation peut être très noble ou subtile, mais par contre, le ton émotionnel qui l'imprègne peut-être profondément instinctif, territorial et viscéralement agressif. On se dispute à propos de la meilleure façon de construire une clinique médicale gratuite, de la vraie nature du Christ en relation avec Dieu ou de la meilleure façon de se prosterner ou même de couper les carottes. Nous observons peut-être les normes d'étiquette correctes, mais le cerveau reptilien a pris le contrôle du cœur. Le plus souvent, la vraie question n'est pas la philosophie, mais des sentiments blessés. Une discussion spirituelle amicale qui commença autour de 100 avant notre ère, sur les différentes approches de la voie de la pratique du Bouddha évolua d'une manière ou d'une autre, en une rivalité amère quelques siècles plus tard. Des commentaires mutuellement critiques colportés en va et vient, dégénèrent en insultes jusqu'à ce que les différentes factions en arrivent à se poignarder les uns les autres avec "des poignards verbaux" (pour utiliser la phrase du Canon Pali) et les stéréotypes du groupe opposé devinrent une vue fixe : tous ceux qui aspirent à devenir un arahat doivent être des nihilistes égoïstes et tous ceux qui prennent les vœux de bodhisattva sont manifestement des éternalistes.

De nombreuses et diverses traditions spirituelles racontent l'histoire d'hommes aveugles et de l'éléphant (on le trouve dans le Canon Pali, par exemple, à Udana 6.4). Plusieurs aveugles sont autorisés à toucher une partie de l'anatomie d'un éléphant et chacun décrit l'éléphant en fonction de cette partie. Parce qu'ils ne sont pas d'accord, ils commencent à se battre. N'est-ce pas révélateur que lorsque nous entendons cette histoire, nous pensons rarement à nous-mêmes comme étant l'un des aveugles ? Nous préférons nous voir comme le monarque regardant les tristes querelles des aveugles. Cela rend humble de voir combien le cœur tombe facilement dans exactement le même genre de prise de position et de certitude erronées, fondées sur notre attachement à nos vues et nos opinions. C'est particulièrement vrai lorsque le cœur affirme, « Ce n'est pas une opinion, c'est un fait ! » Même si le « fait » est 100% valide, en termes conventionnels, si nous l'utilisons comme un point de discorde avec les autres, il devient, comme Ajahn Chah disait : « Juste en fait, mais erroné dans le Dhamma. »

Parfois c'est la fidélité pieuse, plutôt que la critique ou la condamnation qui nous pousse dans ces dualismes. Une fois Ajahn Chah visitait l'Angleterre et une femme qui avait eu une longue association avec la tradition de la forêt thaïlandaise était venue le voir. Elle était très humble et très sincère, mais aussi très préoccupée : « Je respecte énormément votre sagesse et votre pratique en tant que moine mais je me sens mal à l'aise de recevoir vos enseignements et de prendre les Refuges et les Préceptes avec vous, j'ai le sentiment d'être infidèle à mon maître, Ajahn Mahā-Boowa ». Ajahn Chah lui répondit : « Je ne vois vraiment pas où est le problème, Ajahn Mahā-Boowa et moi sommes tous deux disciples du Bouddha. » C'est dans cet esprit que nous allons maintenant essayer d'explorer ces

enseignements et ces traditions. Ce faisant, nous pouvons pleinement apprécier le vaste paysage de la Voie du Bouddha au travers d'un regard "Juste dans le Dhamma."

NE S'ACCROCHER A AUCUNE VUE

Dès que nous sélectionnons une des parties de l'éléphant et qu'aveuglément nous nous y accrochons, la controverse naît. Un exemple notable de cela est raconté dans le *Bahuvedanīya Sutta* (M. 59.5), "Les nombreux types de sensations » Pañcakanga le charpentier et le moine Oudâyin ont un différend sur le fait que le Bouddha enseigne en terme de deux ou de trois sortes de sensations. Aucun des deux ne peut convaincre l'autre. Ven. Ananda, les entend et va poser la question au Bouddha qui répond que Pañcakanga et Oudâyin sont tous les deux corrects : "Je vous ai parlé en termes de deux sortes de sensations dans un enseignement ; J'ai parlé en termes de trois ... cinq ... six ... 18 ... 36 ... 108 sortes de sentiment dans une autre présentation. Voilà comment le Dhamma a été enseigné par moi dans différentes présentations.

Le domaine de la théorie des cordes en physique subatomique offre une analogie semblable. Bien qu'il y ait cinq types distincts de la théorie des cordes, jusqu'au milieu des années 90 il semblait que tel l'éléphant à ses dresseurs aveugles, les cinq types étaient séparés et non connectés. Aujourd'hui, les choses semblent quelques peu différentes :

"... il y a un réseau de relations inattendues, appelées dualités, entre les modèles. Ces dualités montrent que les modèles sont tous essentiellement équivalents, c'est à dire qu'ils ne sont que différents aspects de la même théorie sous-jacente à qu'on donna le nom de M-théorie ...

Ces dualités montrent que les cinq théories des supercordes décrivent toutes la même physique ... elles sont toutes des expressions de la même théorie sous-jacente, chacune utile pour des calculs dans différents types de situations."

(Stephen Hawking, *L'univers dans une coquille de noix*, p. 57)

Si l'on substitue simplement la « réalité sous-jacente » à la « théorie sous-jacente », la description pourrait également décrire précisément les conflits de nos philosophies religieuses. La question se pose alors : "comment trouver exactement ce Milieu mystérieux, lieu de la non agression, le lieu de la non controverse ?

Quand un bhikkhu entend que "l'on ne doit s'attacher à rien" il connaît tout ; ayant tout connu, il comprend tout; ayant pleinement tout compris, quelles que soient les sensations, qu'elles soient agréables, douloureuses ou neutres, il demeure à contempler l'impermanence de ces sensations, à contempler leur déclin, à contempler leur cessation, à contempler leur abandon. Ayant ainsi compris, il ne s'accroche à rien dans le monde. Ne s'accrochant pas, il n'est pas agité. Quand il n'est pas agité, il atteint le Nibbāna ... En bref, c'est ainsi, souverain des dieux, qu'un

bhikkhu est libéré par la destruction du désir, celui qui a atteint la fin ultime, la sécurité ultime de la servitude, La sainte vie ultime, le but ultime, celui qui est le premier parmi les dieux et les humains. (M 37,3)

Peut-être le cœur du sutta cité ci-dessus, 'on ne doit s'accrocher à absolument rien' est l'endroit idéal pour commencer notre enquête. Tout comme la difficulté qui surgit dans ce domaine au cours des siècles peut être attribuée à une prise de position litigieuse, sa solution ou du moins le moyen de la réduire est peut-être par la sublime qualité de la non controverse. Bhikkhus, je ne me dispute pas avec le monde, c'est le monde qui se dispute avec moi. Un disciple du Dhamma ne se dispute avec qui que ce soit au monde. [S. 22.94]

Dandapāni le Sakyan, se promenant et marchant pour s'exercer alla au Grand Bois ... il alla au jeune arbre bilva où se trouvait le Bienheureux et échangea avec lui des salutations. Quand ce discours courtois et aimable fut terminé, il se tint de côté appuyé sur son bâton et demanda au Bienheureux: «Alors, qu'est-ce que le samana affirme? Que proclame-t-il ?

"Mon ami, j'affirme et je proclame une doctrine dans laquelle on ne se dispute avec personne dans le monde ..."

Quand cela fut dit, Dandapāni le Sakyan secoua la tête, cliqua la langue et leva les sourcils jusqu'à ce que son front fût plissé de trois lignes. Puis il partit, appuyé sur son bâton.

(M 18,3-5)

« Est-ce que Maître Gotama n'a aucune position ?

«Vaccha,« position" est un terme qui n'a absolument rien à voir avec un Tathagata

"Ce qui est vu par un Tathâgata est ceci : telle est la forme, telle est son origine, telle est sa disparition ; telle est la sensation, telle est son origine, telle est sa disparition; telle est la perception, telle est son origine, telle est sa disparition; telles sont les formations mentales, telle est leur origine, telle est leur disparition; telle est la conscience, telle est son origine, telle est sa disparition. « A cause de cela je dis : "un Tathâgata est libéré, avec l'effacement, la disparition, la cessation, l'abandon et le renoncement à tout orgueil, toutes activités conceptuelles, de toute activité de 'moi' et de 'à moi' et de toutes tendances à la vanité, sans s'accrocher à aucun d'eux. "

(M 72,15)

Un tel esprit de non controverse et de non attachement s'approche du principe central de la Voie du Milieu. Le refus habile de choisir un point de vue particulier et de s'accrocher à lui reflète la vue juste ; il exprime également l'effort qui est essentiel pour arriver à une résolution.

LA VOIE DU MILIEU

Cet échange marquant entre le Bouddha et Mahā-Kaccāna, l'un de ses disciples éveillés, développe cette expression :

À Sāvatti. Alors le Vénérable Kaccānagotta s'approcha du Bienheureux, lui rendit hommage, s'assit de côté et lui dit : « Vénérable ; on dit :« la Vue juste, la Vue Juste ». De quelle façon y a-t-il la Vue Juste ?”

“Ce monde, Kaccāyana, dépend en grande partie du dualisme des notions d'existence et de non-existence. Mais pour celui qui voit l'origine du monde tel qu'elle est réellement, avec la compréhension juste, il n'y a pas de notion de non existence en ce qui concerne le monde. Et pour celui qui voit la cessation du monde telle qu'elle est réellement, avec la compréhension juste, il n'y a aucune notion d'existence en ce qui concerne le monde.

« La plupart de ce monde, Kaccāyana, est enchaîné par les préjugés, l'attachement et l'obstination. Mais une telle personne (avec la Vue Juste) au lieu de s'engager, au lieu de s'accrocher, au lieu de prendre position sur “moi”, avec préjugés, attachement, adhérence à un point de vue et par tendance sous-jacente - une telle personne n'a aucune incertitude, aucun doute que ce qui surgit n'est que *dukkha*, et que ce qui cesse n'est que *dukkha*. En cela, leurs connaissances sont indépendantes des autres. C'est ainsi, Kaccāyana, qu'il y a la Vue Juste. « Tout existe, Kaccāyana, est un extrême. Rien n'existe, est l'autre extrême. Sans virer vers ces extrêmes, le Thatagatha enseigne le Dhamma par la Voie du Milieu : l'ignorance conditionne les formations volitionnelles ; les formations volitionnelles conditionnent la conscience... Telle est l'origine de toute cette masse de souffrance.

"Mais la disparation sans résidu, la cessation, la non apparition de l'ignorance conditionne la cessation des formations volitionnelles, lorsqu'il n'y a pas de formations volitionnelles, il y a cessation de la conscience, la conscience n'apparaît pas... telle est la cessation de toute cette masse de souffrance. (S 12.15)

Fait intéressant, il semble y avoir un lien très étroit entre les principes incorporés dans ce discours à Ven. Mahā-Kaccāna, et les mots d'Ācārya Nāgārjuna dans son *Mūlamadyama-kakārika*, « Le Traité sur la racine du Chemin du Milieu ». Ce texte est considéré comme la pierre angulaire du mouvement Mahāyāna et a informé la philosophie et la pratique de l'École du Nord pendant 1800 ans. Ironiquement, il ne mentionne pas du tout les caractéristiques des éléments de l'école du Nord tels que les bodhisattvas et la bodhicitta. De plus, il exalte clairement le nirvana comme but de la vie spirituelle et ne le distingue pas de la *bodhi* comme d'autres textes du Nord ont tendance à le faire. En fait, le chapitre de Nāgārjuna sur le nirvāna suit immédiatement son chapitre sur la *bodhi*.

“Pas de lâcher prise, pas de réalisation, pas d'annihilation, pas de permanence, pas de cessation, pas de naissance : c'est ainsi qu'on parle du Nirvana.”
(*Mūlamadyamakakārika*, 22.3)

Ainsi bien que Nāgārjuna soit considéré comme un porte-drapeau du Mahāyāna, des érudits tels que Kalupahana et Warder ont souligné qu'en fait il n'y a rien de particulièrement « Mahāyāna » dans ce qu'il dit. Significativement, ses enseignements sur le soi et la Voie du Milieu semblent être directement tirés du Canon Pali. Les deux enseignements montrent comment comprendre le sentiment du soi, comment le reconnaître pour ce qu'il est, apprendre à travers lui et finalement se libérer du tyran. Ils indiquent tous deux que s'accrocher au sentiment de soi est ce qui empêche de connaître la Voie du Milieu, l'essence de l'enseignement du Bouddha.

Le discours de Mahā-Kaccāna est la base de la discussion de Nāgārjuna (dans son chapitre 14, « Essence ») sur l'erreur de s'accrocher aux croyances de l'existence ou de la non-existence. Dans ce chapitre il écrit : 'Existence', c'est la saisie de la permanence ; 'Non-existence' est la vue de l'annihilation. Par conséquent, les sages ne vivent pas dans l'existence ni dans la non-existence. (*Mūlamadyamakakārika*, 14.10)

Bien que nous ayons pu avoir une connaissance profonde de l'absence d'ipsité, avoir réalisé que le moi est transparent et insubstantiel, une question peut se poser: "Est-ce que je n'existe pas? Est-ce tout cela un rêve ? Une illusion ? Et si c'est le cas, alors qui ou quoi vit l'illusion ? Quelque chose semble bien se passer ici, où que ce "ici" soit'. Que nous l'appelions 'soi' ou non, une chose se passe que l'on ressent comme un sentiment 'd'être' - c'est le nœud que le Bouddha et Nāgārjuna défont avec l'alène de la Voie du Milieu.

Ce que ces enseignements suggèrent, c'est que oui, il y a l'expérience, le sentiment d'ipsité mais ce sentiment de "moi" apparaît de manière dépendante. Ainsi on réalise que ce n'est pas une vérité absolue et ce n'est pas non plus une illusion complète. Cela nous amène alors à nous demander ce qui se passe. Il peut y avoir le sentiment du «je», mais comme tous les sentiments, il surgit et puis il cesse. Avec son apparition dépendante, il y a aussi sa cessation dépendante. L'expérience d'être, l'expérience du « je », proviennent de causes. Ces causes sont des habitudes enracinées dans l'ignorance et activées par la compulsion du désir. Par ailleurs, quand les causes pour faire naître l'ego ne sont pas présentes, il ne surgit pas. L'ego n'est pas une 'chose' permanente.

Dans la tradition du Nord, le traité de Nāgārjuna est considéré comme un enseignement fondamental sur la vacuité, mais bien que ce soit une analyse philosophique brillante, cet enseignement est vraiment plus significatif en tant qu'outil de méditation. Il nous aide à voir que la notion de « Est-ce que j'existe ? » ou « Est-ce que je n'existe pas ? » sont des questions hors de propos. Au lieu de cela, la perspective se transforme en la culture et le maintien d'une conscience attentive à l'apparition et la cessation de la sensation du "je" qui surgit et cesse. C'est l'essence du *vipassanā*, la méditation de la vision profonde.

L'expérience de félicité qui consiste à voir à travers la conception du "je suis" a été décrite par le Bouddha comme " Nibbāna ici et maintenant" (Ud. 4.1) ; et plus important encore, cette expérience de félicité s'accompagne naturellement d'une bonté et d'une compassion abondantes, exaltées et incommensurables pour les autres êtres. Grâce au désintéressement, le cœur est capable de prendre soin de tous les êtres. La connaissance directe de la Voie du Milieu se résume donc à deux qualités très simples : la vacuité et l'altruisme.

LES QUATRE VÉRITÉS NOBLES : UNIVERSALITÉ ET TRANSPARENCE

On dit souvent que le tout premier discours du Bouddha, le *sutta* *Dhammacakkappavattana*, la « Mise en mouvement de la Roue de la Loi » contient l'intégralité de son enseignement et que tous les enseignements subséquents peuvent être considérés comme dérivant des principes qui y sont contenus. C'est une déclaration non seulement faite par les Anciens de l'École du Sud, mais aussi par de tels Maîtres estimés du Mahāyāna et Vajrayāna, que Sa Sainteté le Dalaï Lama. C'est dans ce *sutta* que le Bouddha a d'abord articulé la Voie du Milieu et les Quatre Nobles Vérités.

Dans un autre *sutta* Il existe une comparaison célèbre, appelée « l'empreinte de l'éléphant » qui exprime aussi la qualité globale de ces humbles principes. Le Ven. Sāriputta dit :

Mes amis, tout comme l'empreinte de n'importe quel être vivant qui marche peut être placée dans l'empreinte d'un éléphant, l'empreinte de l'éléphant est donc déclarée être la première d'entre elles en raison de sa grande taille, de même tous les états bénéfiques peuvent être inclus dans les Quatre Nobles Vérités. (*Mahāhatthipadopama Sutta*, Le Grand Discours sur la Similitude de l'empreinte de l'éléphant. M 28.2)

Que vous et moi ayons eu à voyager et à traverser ce long périple est dû au fait que nous n'avions pas découvert, pas pénétré les quatre vérités. Quelles quatre vérités? Ce sont: (I) la noble vérité de la souffrance, (II) la noble vérité de l'origine de la souffrance, (III) la noble vérité de la cessation de la souffrance, et (IV) la noble vérité du chemin conduisant à la cessation de la souffrance. (D 16.2.2)

La vaste portée de ces Vérités repose sur deux réalisations essentielles: a) elles sont des vérités relatives, pas absolues; b) elles ne sont pas seulement personnelles mais aussi universelles. Cette première réalisation révèle par exemple que la déclaration « Il y a *dukkha* » décrit une expérience relative, survenant de manière dépendante. Ce n'est pas destiné à être pris comme proclamation signifiant "Dukkha a une existence absolue et réelle." C'est une des raisons pour lesquelles le Bouddha fit référence à ces Vérités comme « nobles » (*ariya*) plutôt que « ultimes » (*paramattha*). La deuxième réalisation se réfère au fait que, bien que nous puissions avoir le sentiment que "je souffre", le fait est que je ne suis pas le seul à faire l'expérience de *dukkha* ; ainsi, l'illusion selon

laquelle mon expérience de *dukkha* pourrait être plus importante que la vôtre est brisée. Tous les êtres sont dans le même bateau. Les Vérités sont une loi naturelle universelle.

Il semble qu'avec le temps, la compréhension de ces deux principes s'est amoindrie. *Dukkha* fut considéré comme une réalité absolue et avec la perception du besoin d'en finir avec ce *dukkha*, un nouveau diamètre plus étroit de l'empreinte se forma. Et il semble que c'est à cause de la diminution de cette empreinte que l'impulsion de renouvellement apparut, formant éventuellement ce qui est maintenant connu comme le mouvement Mahayana.

Dans les Écritures pali, l'implication sans cesse répétée est que la meilleure chose que nous puissions faire pour le monde et pour tous les êtres, c'est d'être pleinement éveillés. Mais si cela est saisi dans le mauvais sens, même si on essaye fidèlement d'agir correctement on peut dériver voyant notre propre souffrance comme étant plus significative et plus réelle que celle de n'importe qui d'autre simplement parce que c'est la souffrance que nous avons le pouvoir de résoudre complètement. Les enseignements du Mahāyāna se sont manifestés pour dire en revanche: «Ma souffrance est ressentie 'ici', mais je dois me rappeler que ma souffrance ne peut être plus importante que celle de tous les autres êtres. Tous les êtres vivent une expérience similaire. »

En termes humains individuels

Nous avons examiné cette question d'un point de vue social à grande échelle, mais il est bon de se rappeler qu'un mouvement est composé d'êtres humains. Qu'on se réfère à des questions sur un plan large ou personnel, le développement du Chemin implique toujours l'identification des habitudes, de soutenir celles qui sont utiles et contrecarrer celles qui sont destructrices.

Pendant ses premières années de bhikkhu en Thaïlande, Ajahn Sumedho a déclaré une fois à Ajahn Chah, "Je suis totalement engagé à la pratique. Il n'y a absolument aucun retour en arrière. Je suis déterminé avant tout à réaliser pleinement le Nibbāna dans cette vie; je suis profondément las de la condition humaine et je suis déterminé à ne pas renaître». Suivant le vernaculaire classique du Theravada c'est« une attitude juste », une bonne chose; on aurait pu s'attendre raisonnablement à ce que l'enseignant réponde, "Sādhu! Très bien, Sumedho - anumodanā! ". Ajahn Chah, cependant, répondit, "Et le reste d'entre nous Sumedho? Ne vous inquiétez-vous pas de ceux qui vont être laissés derrière? " D'un coup il a taquiné son disciple en suggérant qu' Ajahn Sumedho était le plus spirituellement avancé, tout en faisant allusion à l'importance de l'approche 'de prendre soin de tous les êtres'. Pour couronner, il réprimanda avec amour son disciple pour son étroitesse d'esprit. Ajahn Chah pouvait détecter qu'il y avait une aversion nihiliste, plutôt qu'un détachement Dharmique dans l'état d'esprit d' Ajahn Sumedho "profondément las de l'état humain". Tant que cette sorte de négativité était présente, l'illusion qu'elle impliquait garantissait des résultats

douloureux. Ajahn Chah lui renvoya donc cette attitude en inversant l'équilibre, inclinant la vue dans l'autre direction pour qu'il puisse voir ce nihilisme centré sur soi-même.

Lorsque nous considérons cet encouragement vers une attitude plus expansive, il est hautement significatif que les quatre vœux du bodhisattva sont en fait une extension explicite des Quatre Nobles Vérités. Dans la version chinoise du *Brahmajāla Sutta*, il traite directement de cette question. Un ancien contemporain de la tradition du Nord explique la connexion:

« Hier, j'ai expliqué le titre du Soutra, Le Bouddha parle du *Soutra du filet de Brahmā*'. Aujourd'hui je vais expliquer le titre du chapitre 'quel est le fondement de l'esprit du Bodhisattva'. La forme complète du bodhisattva (*Pu Sa* en chinois) en sanskrit est *Mahābodhicittasattva*, qui signifie «un avec l'esprit de la grande Voie qui amène les êtres vivants à l'accomplissement ». Une autre traduction est :« Celui qui éclaire les vivants ». Il se traduit aussi par« grand chevalier » ou «grand érudit» et « érudit débutant ». Pourquoi est-il appelé par ces noms? Parce que, s'appuyant sur les Quatre Nobles Vérités, il produit les Quatre Grands Vœux d'un Bodhisattva. Les Quatre Nobles Vérités sont:

Souffrance,

Accumulation,

Extinction, et

Le Chemin.

La première Noble Vérité est la Souffrance, et comme tous les êtres vivants souffrent, il produit le premier Grand Vœu, qui est,

'Les êtres vivants sont innombrables ;
Je fais le vœu de les sauver tous. '

Le second Vaste Vœu est basé sur la deuxième Noble Vérité, Accumulation. Accumulation signifie accumulation d'afflictions. Le deuxième Vaste Vœu est,

'Les afflictions sont infinies ;
Je fais le vœu de les couper toutes.'

La troisième Noble Vérité est celle de l'Extinction, et sur cette base, le Bodhisattva produit le troisième Vaste Vœu,

'La Voie du Bouddha est inégalée ;
Je fais le vœu de l'accomplir.'

Et la quatrième Noble Vérité est Le Chemin, et sur cette vérité il produit le quatrième Vaste Vœu, qui est,

‘Les portes de Dharma sont innombrables ;
Je fais le vœu de les étudier toutes.’

Ainsi, au-dessus, il cherche le chemin du Bouddha, et au-dessous il transforme les êtres vivants. C'est une fonction réciproque de la compassion et de la sagesse. Par souci de simplification, le mot Sanskrit *Mahabodhicittasattva* est condensé au Bodhisattva (en chinois, condensé plus loin à *Pu Sa*). (Ven. Maître Hui Seng. *Commentaire au Sutra du filet de Brahmâ*, p. 25)

Cette expression des Quatre Nobles Vérités énonce ainsi explicitement leur extension naturelle dans le domaine universel. Avec la promulgation des vœux du bodhisattva, il y eut aussi à la même époque un enseignement correspondant qui énonçait la nature strictement relative des Quatre Nobles Vérités; C'était le *Coeur de Prajña Pāramita Sutra*, ou Sutra de Cœur tout court.

C'est probablement l'enseignement le plus connu sur la vacuité dans le Canon du Nord et il a été récité pendant des siècles de l'Inde à la Mandchourie, et de Kyoto à la Lettonie, ainsi que, aujourd'hui, dans les centres bouddhistes à travers le monde. C'est le partenaire naturel des vœux du bodhisattva - en effet, le *Sutra du Cœur* et les quatre vœux sont souvent récités chaque jour dans les mêmes cérémonies de dévotion.

Le Sutra du Cœur incarne l'extension naturelle des Quatre Nobles Vérités dans le sens inverse - il nous rappelle que les Quatre Nobles Vérités sont essentiellement vides, transparentes, et non des vérités absolues. La «souffrance» est une vérité relative, mais elle est noble parce qu'elle conduit à la libération. Parfois, les gens disent très fidèlement: «Tout est souffrance»; Comme si *dukkha* était une vérité absolue - mais ce n'est pas ce que le Bouddha enseignait. Le Sutra du cœur dit:

‘ Śāriputra!

La forme est le vide, le vide est la forme.

La forme n'est pas séparée de la vacuité.

Le vide n'est pas séparé de la forme.

Ainsi aussi les sentiments, les perceptions, les formations mentales et la conscience ...

Il n'y a pas de souffrance,

Il n'y a pas d'origine de la souffrance,

Il n'y a pas de cessation de la souffrance,

Il n'y a pas de Voie

Il n'y a pas de compréhension et pas d'atteinte

Car il n'y a rien à atteindre.

Le Sutra prend ainsi les paroles des Quatre Nobles Vérités et, à partir de la perspective transcendante, les vide toutes. Ultimement, il n'y a pas de *dukkha*. Nous pensons que nous souffrons, mais dans la réalité ultime nous ne souffrons pas - en fait, il n'y a pas de *dukkha*.

La tradition Pali englobe ces deux implications. D'une part, elle s'étend du personnel à l'inclusion de tous les êtres ; d'autre part, la qualité noble et relative du *dukkha*, sa cause, sa cessation et le chemin menant à sa cessation, ne sont que des apparences vides, comme tous les autres phénomènes conditionnés. Ces enseignements du Nord - des Quatre Vastes Vœux d'un Bodhisattva et du *Sutra du Coeur* - s'efforcent de donner la parole à ces dimensions particulières, au vide et à l'altruisme, qui étaient implicites dans le Pali mais se perdaient à cause de *dukkha* et son partenaire le devenir, pris de façon étroite, personnelle et trop concrète. Le mouvement Mahāyāna était un effort pour équilibrer les choses.

VUE DE SOI-MÊME, LE FIDÈLE FAUTEUR DE TROUBLES

C'est le sens du moi qui obscurcit principalement la Voie du Milieu. C'est ce même sens de soi qui en fin de compte, anime la politique tribaliste et de division, transmise jusqu'à nos jours. Mais ironiquement, bien que le mouvement réformateur ait cherché à éliminer les incrustations du moi qu'il percevait, le problème a néanmoins persisté. Ces politiques tribales sont comme des héritages de famille de valeur douteuse mais difficile à abandonner parce qu'elles font profondément partie de nos histoires collectives.

La source de ce conflit, ainsi que les dix mille chagrins et luttes auxquels est enclin l'esprit humain est de concevoir l'arahant et le bodhisattva en termes du moi. Quand nous ne regardons plus la question à travers la lentille de la vision du moi, l'image change radicalement.

'Bhikkhus, en raison de deux types d'opinions, certains *devas* et êtres humains se retiennent et d'autres vont trop loin ; seuls ceux qui ont une vision voient.

Et comment, bhikkhus, certains se retiennent ? Certains *devas* et humains aiment être, se réjouissent d'être, sont satisfaits d'être. Quand le Dhamma leur est enseigné pour la cessation de l'être, leur esprit n'est pas intéressé ou ils n'acquèrent pas la confiance en cela, ils ne s'y établissent pas ou ne sont pas résolus. Ainsi, bhikkhus, certains se retiennent.

Comment, bhikkhus, certains vont trop loin ? Certains sont troublés, honteux et dégoûtés par cette même qualité d'être et ils se réjouissent de l'idée de non-être, affirmant : « Messieurs, quand le corps périt à la mort, ce moi est anéanti et détruit et n'existe plus - c'est la véritable paix, c'est excellent, c'est la réalité ! "C'est ainsi bhikkhus que certains vont trop loin.

Comment, bhikkhus, ceux qui ont la vision voient-ils? Là on voit ce qui a surgi comme ayant surgi. L'ayant vu ainsi on pratique pour se détourner, pour la dispassion, pour la cessation de ce qui est venu à être. Ainsi, bhikkhus, ceux possédant la vision voient.

(Iti 49)

Tant que la vue de soi n'a pas été pénétrée, tant dans sa forme grossière de *sakkāya-ditthi* (identification avec le corps et la personnalité) que dans sa forme plus raffinée de l'*asmimāna* (la vanité de je suis) la Voie du Milieu échappe à l'esprit.

L'idéal de «ne plus entrer dans aucun état d'être » aura donc tendance à se faire co-opter par la vision nihiliste (*uccheda-ditthi*); tandis que l'idéal de «revenir sans cesse pour le bien de tous les êtres» aura tendance à être envahi par la vision éternaliste (*sassata-ditthi*).

Lorsque les deux extrêmes sont abandonnés et que le sens du moi est percé à jour, la Voie du Milieu est réalisée. Quand on parle en termes de vacuité absolue, de l'arahant du Canon Pali, du zéro absolu du Sutra du Cœur ou du point de vision infini des quatre vœux de bodhisattva, il y a une prise de conscience directe que ces expressions ne sont que des façons de parler. Elles dérivent toutes de la même source, le Dhamma. Ce sont simplement des formulations opportunes qui guident le cœur de l'aspirant à s'harmoniser avec cette réalité de sa propre nature. Cette harmonisation est la Voie du Milieu.

LA VUE DU CENTRE

Il existe de nombreux enseignements qui mettent en lumière cette perspective non-dualiste et de non-soi. Tout d'abord certains versets souvent cités par le Dalaï Lama :

'Avec un désir de libérer tous les êtres
J'irai toujours me réfugier
Auprès du Bouddha, du Dharma et du Sangha,
Jusqu'à ce que j'atteigne la pleine illumination.

Rempli de sagesse et de compassion,
Aujourd'hui en présence du Bouddha
Je génère l'esprit pour le plein éveil,
Pour le bien de tous les êtres sensibles.

Tant que l'espace durera
Tant que les êtres vivants demeurent
Jusqu'à, puis-je aussi demeurer
Et dissiper les misères du monde.'

Śantideva : *Guide du mode de vie du Bodhisattva, Ch 3*

À la lumière de notre discussion, ce dernier verset pourrait causer un certain débat parmi Theravadins. Pourquoi ? Il semble aller complètement à l'encontre de ce

principe de sortir de la maison en feu dès que l'on peut. Nous avons notre propre idée de la meilleure chose à faire - pratiquer et développer autant de pleine conscience que possible, réaliser l'éveil dès que possible; c'est tout - les jeux sont faits.

Dans les Écritures Pali, le maximum que nous ayons trouvé à propos de ce qui arrive à un être éveillé après la mort du corps, se trouve dans des commentaires tels que: On sort de la sphère de la connaissance des dieux et des humains. D 1,3,73
Ou dans la réponse que le Bouddha donna à Upasīva:

Pour celui qui a atteint la fin, il n'y a plus de critère par lequel il peut être mesuré. Ce par quoi on pouvait parler d'eux n'existe plus. Vous ne pouvez pas dire : "Ils n'existent pas". Mais lorsque tous les modes d'être, tous les phénomènes sont supprimés, alors tous les moyens de description ont disparu aussi." [Sn 1076]

Le Bouddha laisse ainsi ce mystère puissamment indéfini.

Ainsi, pour le Theravadin ordinaire le verset de Śāntideva, « Tant que l'espace reste ...» pourrait sembler anathème. Cependant, la pratique de la Voie du Milieu implique de prendre ces enseignements de compassion avec leur partenaire, les enseignements de la vacuité. Ces deux éléments sont comme les ailes d'un oiseau - ils ne peuvent pas fonctionner correctement l'un sans l'autre. Si nous réfléchissons un instant aux paroles de ce verset, un autre niveau de signification apparaît. Tant que l'esprit perçoit les concepts d'espace et d'identité comme ayant une réalité substantielle, il n'a pas vraiment réalisé l'éveil. La compréhension d'un être éveillé repose sur la reconnaissance du fait que l'espace tridimensionnel, le temps et l'être sont tous illusoires ; ce sont des réalités implicites, mais sans aucune existence absolue.

Ainsi si nous nous accrochons à l'idée que « moi, je pars, mais les autres restent derrière » de l'École du Sud, cette idée, par définition, rate la cible. De même, si nous nous accrochons à la vision de l'École du Nord en pensant que, « cet individu existera un temps infini pour le bien de tous les êtres », on tombe aussi radicalement dans la vue fausse.

De nombreux niveaux subtils d'attachement sont impliqués ici aussi ; les habitudes de dépassement et de retenue ne meurent pas si facilement. Peu importe la subtilité avec laquelle le cœur puisse être identifié avec des sentiments tels que « Je veux vraiment sortir du *samsara* ou « J'aimerais vraiment rester et aider », la corde pure de la Voie du Milieu n'a pas encore été frappée.

La pratique correcte de la Voie du Milieu vise donc à briser cette illusion par laquelle le « je » peut « aller » et « les autres » peuvent « rester », ou vice versa. En fait, le « je » ne peut « aller » que si les concepts d'être et d'espace sont radicalement reconfigurés. Alors l'aspiration peut en effet être valide : « Tant que l'espace demeure, tant que les êtres vivants demeurent, puissé-je moi aussi demeurer... » Mais que faire si l'espace ne demeure plus ? Et si les êtres vivants ne sont plus là ? Si leur nature essentielle est reconnue comme étant conceptuellement conçue et dépendante, qu'est-ce que ça dit du "moi" supposé qui resterait derrière ?

Ainsi, lorsque nous réfléchissons au sens profond de ce verset, il présente un revers ironique : dès que l'on réalise que le temps, l'espace et les êtres n'ont pas de réalité substantielle, le " je " disparaît également : parti vers l'ainséité, venu à l'ainséité, *Tathāgata*.

Śri Ramana Maharshi a également une perspective sage sur ce sujet:

“Les gens disent souvent qu'un Maître libéré devrait aller prêcher son message au peuple. Comment quelqu'un peut-il être un Maître, disent-ils, tant qu'il y a de la misère à ses côtés ? C'est vrai. Mais, qui est un Maître libéré ? Voit-il la misère à côté de lui ? Ils veulent déterminer l'état d'un Maître sans avoir eux-mêmes réalisé cet état. Du point de vue du Maître, leur argumentation équivaut à ceci : un homme rêve un rêve dans lequel se trouvent plusieurs personnes. En se réveillant, il demande : « Est-ce que les gens dans le rêve sont aussi réveillés ? » C'est ridicule. De même, un homme dit : « Peu importe que je ne sois jamais libéré » ou « Que je sois le dernier homme libéré afin que je puisse aider tous les autres à être libérés avant moi ». Formidable ! Imaginez un rêveur qui dirait : « Puissent tous ces gens dans le rêve se réveiller avant moi. » Le rêveur n'est pas plus absurde que cet aimable philosophe.”

Cette analyse capte astucieusement les présomptions qui sont faites. Car ce n'est que lorsque le cœur est libre qu'il peut vraiment s'accorder sans équivoque à toutes choses. Une des expressions de cette harmonisation est « prendre soin de tous les êtres », il faut donc un équilibre précis et exact.

L'une des écritures qui parle habilement sur ce sujet est *Vajra Prajñā Pāramitā Sutra* et en voici quelques passages pertinents.

'Le Bouddha dit à Subhūti: «Tous les Bodhisattvas, Mahasattvas, devraient soumettre leur cœur par ce vœux, 'je dois permettre à tous les êtres vivants à parvenir au Nirvāna sans en laisser aucun derrière. Et, pourtant, bien que d'innombrables êtres aient ainsi été menés au Nirvana, en réalité aucun être n'a été mené au Nirvana.'” Et pourquoi ? poursuit le Bouddha. Subhūti, si, chez un Bodhisattva, la notion d' " être " existait, il ne pourrait pas être appelé un Bodhisattva, un être éveillé. Et pourquoi ? Ce n'est pas un véritable Bodhisattva, s'il existe encore en lui la notion d'un être, des autres ou d'une vie. (Ch 3, 'La Doctrine Orthodoxe du Grand Véhicule')

'Le Bouddha dit : " Subhūti, il n'y a ni des êtres vivants ni aucun être vivant. Et pourquoi ? Subhūti, les êtres vivants, les êtres vivants, sont mentionnés par le Tathāgata comme n'étant pas des êtres vivants, c'est pourquoi ils sont appelés des êtres vivants.'” [Ch 21, " Parlé et cependant non parlé "]

'Subhūti, que pensez-vous ? Vous ne devez pas affirmer que le Tathāgata a cette pensée : "Je vais faire traverser les êtres vivants." Subhūti, n'ayez pas cette pensée. Et pourquoi ? Il n'y a en réalité aucun être vivant mené par le Tathāgata. S'il y avait des êtres vivants menés par le Tathāgata, alors le Tathāgata aurait l'existence d'un soi, d'autrui, d'êtres vivants, et d'une vie. Subhūti, l'existence d'un soi dont parle le Tathāgata n'est pas l'existence d'un soi, mais les gens du commun la prennent pour l'existence d'un soi. Subhūti, le Tathāgata parle des gens du commun comme n'étant

pas des gens du commun, c'est pourquoi on les appelle des gens du commun. [Ch 25, " Transformations sans ce qui est transformé "][5]

La façon dont nous sauvons tous les êtres vivants est de réaliser qu'il n'y a pas d'êtres. Établir le cœur dans la vraie sagesse est de voir ce fait; Finalement il n'y a pas d'être, pas d'autre, aucun être vivant, aucun arahant, aucun bodhisattva, aucune vie, aucune mort. Réaliser le vide est la vision de tout cela. C'est un processus intuitif par lequel, même si le cœur a une tendance à la compassion, ce n'est que lorsque nous reconnaissons et nous nous abandonnons à cet élément de sagesse et que nous le tenons simultanément, qu'il y aura une liberté véritable

Nous devons faire attention à ne pas faire de nos traits de caractère une religion qui leur soit propre. Au contraire, nous développons une connaissance profonde de nos traits et entraînons le cœur afin de les équilibrer.

Si nous sommes un type 'sagesse', avec l'intention de réaliser Nibbāna, de pratiquer pour notre propre bénéfice, de sortir le plus rapidement possible du *samsara* - alors il est nécessaire de former le cœur à penser en termes d'altruisme. Nous devons contre-carrer l'obsession qu'il n'y a personne ici, rien à faire, nulle part où aller et commencer à se rapprocher des gens et des choses. Si nous sommes plus du type 'compassion', déterminé à rester et à aider tous les êtres, alors nous devons incliner vers la vacuité des choses.

C'est dans l'équilibre indescriptible du Chemin du Milieu que ces deux réalités - l'infini et le vide - sont soutenues. Elles se complètent et s'équilibrent l'une l'autre.

“ELLE SAIT QU'ELLE N'EST PAS RÉELLE”

La scène : une grande salle de conférence bouddhiste à Berlin. En plus de nombreux dialogues, discours et présentations, certains enseignants sont venus pour donner des ateliers et pratiquer des *pūjās*. Un de ces enseignants est un éminent lama Tibétain ; Il a donné des instructions sur '*La louange aux vingt et une Taras*', à la fois à ses étudiants expérimentés et à une petite foule d'autres participants. Après une longue *pūjā* et une série de visualisations et d'enseignements explicatifs, c'est maintenant le temps des questions et des réponses.

Un jeune homme aux sourcils froncés demande à parler. Avec un mauvais anglais, il demande : “ Rimpoché depuis de nombreuses années, j'ai été votre étudiant. Je suis engagé dans la pratique, mais j'ai un doute. J'aime bien faire les *pūjas*, les visualisations, les prosternations, mais à cause de ce doute, il m'est très difficile d'y mettre totalement le cœur. Tara, existe-elle vraiment ? Parfois vous en parlez comme si elle était une véritable personne, d'autres fois vous dites qu'elle est la sagesse de Bouddha Amoghasiddhi ou juste un moyen habile. Si je pouvais savoir avec certitude, je redoublerais mes efforts. Alors, Rimpoché, Tara est-ce qu'elle existe vraiment ou pas? »

Pendant quelques instants, le lama repose son menton sur sa poitrine puis lève ses

yeux étincelants pour rencontrer ceux de l'auteur de la question. Un sourire se répand sur son large visage ridé. Il lui répond : «Elle sait qu'elle n'est pas réelle.»

Quand notre esprit en arrive à ce stade de réalisation, nous pouvons voir que, conventionnellement parlant, il y a un lecteur ici et une page là-bas, mais nous pouvons aussi reconnaître qu'il s'agit d'une toile complexe de la vue, du son, du goût, du toucher, des images apparaissant / disparaissant, des sons qui vont et viennent et qui changent. Ce n'est que le jeu des phénomènes manifestés dans le champs de la pleine conscience. Ils n'ont pas de réalité substantielle. Plus nous pratiquons et apprenons à appréhender le jeu des formes avec douceur plus nous sommes en harmonie avec ce qui se passe.

On se rend compte que la Voie du Milieu est un ressenti délicat. Cela n'a rien à voir avec la géographie ou morceler la différence, comme lorsqu' une pièce de musique nous émeut et le cœur soupire transporté par la musique, nous ne pouvons pas décrire ce que c'est, si ce n'est pour dire : « Oh, c'est parfait! », mais même en disant «c'est parfait» nous avons à nouveau perdu le sentiment. De même si l'esprit rationnel a encore du mal à obtenir plus de précision, comme Louis Armstrong, quand on lui demanda : «Qu'est-ce que le jazz?» répondit: «Mon vieux, si tu dois demander ce que c'est, tu ne le sauras jamais.»

La voie du Milieu est cette qualité sans mot, d'une harmonie pure et vibrante

Monastère Abhayagiri, 20 janvier 2008