

# *Jinshin Inga* (Profonde foi dans la causalité)

Rév. Kodo Takeuchi

« Le principe de causalité est évident et impersonnel » est une phrase familière qui fut adoptée dans l'« Introduction générale » du *Sens de la pratique et de la vérification* (*Shushogō*). Elle apparaît à l'origine dans le chapitre du *Trésor de l'œil du vrai Dharma* (*Shobogenzo*) intitulé « Profonde foi dans la causalité ». Quand je chante cette phrase, l'image de la relation inorganique entre cause et effet qui s'étend à travers l'ensemble de ce monde telles les mailles d'un filet, me vient toujours à l'esprit. Le mot « impersonnel » me fait froid dans le dos, car il implique que, une fois la relation entre cause et effet générée, il n'y a plus de place pour l'interprétation égoïste d'une personne.

Quelle signification pouvons-nous donner à la relation entre cause et effet ? Comment ce principe de causalité trouve-t-il un sens ? Comment la cause et l'effet que nous nous sommes nous-mêmes attirés évolueront-ils ? Ces questions sont liées à nos motivations et actions.

Le concept de coproduction en dépendance, ou doctrine des causes et conditions, est une idée fondatrice du bouddhisme. La relation entre cause et effet est le point de vue à partir duquel il faut considérer toute chose. C'est le contenu de l'éveil du Bouddha Shakyamuni : le Bouddha Shakyamuni obtint la libération grâce à la prise de conscience du principe de causalité. La base de cette libération était l'idée de cycle sans fin des naissances et des morts, également connu sous le nom de samsara ou réincarnation, qui était une vue religieuse traditionnelle en Inde. Depuis les temps les plus anciens, en Inde, on pensait que l'âme était immortelle et que, en fonction de l'énergie (karma) créée par sa conduite dans cette vie, chacun renaîtrait dans l'un des royaumes suivants : l'enfer, le royaume des esprits faméliques, celui des animaux, des démons belliqueux, des êtres humains et des êtres célestes.

Le bouddhisme, en tant que religion, aspirait, grâce à l'éveil, à libérer les êtres humains de la transmigraton, en mettant fin à la création du karma qui en est la cause. En ce sens, le bouddhisme avait une signification révolutionnaire dans le contexte de la vision religieuse indienne traditionnelle. Cette forme fondamentale de la pensée bouddhique n'était pas différente de celle du zen chinois, non plus que de celle de Dogen Zenji, auquel cet enseignement fut transmis en Chine. Dans un discours prononcé dans la salle du Dharma à la demande de sa disciple Egi, en hommage à la défunte mère de celle-ci, Dogen Zenji cite un discours prononcé dans la salle du Dharma par son propre maître, Nyojo Zenji.

La vie n'apparaît pas depuis un certain endroit. C'est comme revêtir un *hakama* (une jupe fendue pour hommes réservée aux grandes occasions). Cependant, notre visage est rempli de dignité. Par conséquent, il est dit que les dix mille choses retournent à l'un. La mort n'a nulle part où aller. C'est comme retirer un *hakama*. Cependant, toutes traces sont rejetées et disparaissent. Pour cette raison, il est dit : où l'un retourne-t-il ? A cet instant même, qu'en est-il ?! Après une pause, Dogen Zenji continua : depuis le commencement, vie et mort n'interfèrent pas l'une avec l'autre. Mauvaises actions et bonheur sont tous deux vides, sans nulle part où demeurer.

Ici, Dogen Zenji nous enseigne que le mauvais karma comme le karma heureux sont tous les deux vides et dénués de substance. Pour cette raison, ni l'un ni l'autre ne demeure nulle part.

Que nous dit Keizan Zenji à ce même sujet ? Dans le chapitre sur Jayata Sonja, le vingtième patriarche, du *Recueil de la Transmission de la lampe (Denkoroku)*, nous lisons les lignes suivantes :

Si vous voulez voir votre esprit originel, abandonnez toute relation illusoire et écartez toute chose. Ne pensez ni au bien ni au mal et, pendant quelque temps, gardez les yeux fixés sur le bout de votre nez et regardez votre esprit originel. Quand votre esprit est devenu calme et entier, toutes les formes touchent à leur fin. Comme cette ignorance fondamentale est déjà détruite, les branches et les feuilles (le karma et ses conséquences) n'existent plus. Par conséquent, vous ne restez pas dans le domaine de la non-discrimination, pas plus que vous n'êtes confiné à la sphère de la non-pensée. Ce n'est ni permanent ni non permanent ; ce n'est ni ignorance ni pureté. Il n'y a pas de séparation d'avec les bouddhas, ni de séparation d'avec les êtres ordinaires. Quand vous atteindrez ce domaine de pure, claire et complète illumination, alors pour la première fois vous serez un vrai moine (un disciple du Bouddha). Si vous êtes ainsi, vous n'êtes pas différent des bouddhas.

Dans ce passage, Keizan Zenji nous enseigne que, lorsque nous nous asseyons en shikantaza, abandonnant toutes les relations illusoire, et nous débarrassons des valeurs dualistes du bien, du mal, etc., nous sommes identiques à tous les bouddhas, qui sont libres de l'ignorance fondamentale et du karma. Il n'y a pas de différence entre les Deux Fondateurs, Dogen Zenji et Keizan Zenji, sur cette question de l'arrêt du karma.

Comme le fait remarquer le passage du *Grand Recueil de Dogen* cité ci-dessus, la raison pour laquelle il est possible d'être libéré des souffrances du samsara grâce à l'éveil réside dans le principe de la vacuité de tous les obstacles karmiques. Toutefois, il existe un danger à se reposer sur le principe, selon lequel « tout obstacle karmique est fondamentalement vide », si nous oublions la loi du karma elle-même et nions la causalité.

Dogen Zenji discute de ces problèmes du karma et de la causalité en racontant l'histoire du « renard sauvage de Hyakujo » dans deux chapitres du *Shobogenzo* : « La grande pratique », qui fait partie de la version en soixante-quinze chapitres du *Shobogenzo*, et « Profonde foi dans la causalité », qui appartient à la version en douze chapitres. Il traite également de la question du karma dans « Le karma dans les trois périodes de temps », qui fait aussi partie de la version en douze chapitres.

D'après l'histoire du « renard sauvage de Hyakujo », jadis, à l'époque du Bouddha Kashapa, un certain moine vivait sur le mont Hyakujo. Un jour, un disciple/pratiquant lui demanda : « Est-ce que même les gens qui ont cultivé la grande pratique tombent dans la causalité ? » Il répondit : « Ils ne tombent pas dans la causalité. » A partir de cette époque, il naquit en tant que renard sauvage pendant cinq cents vies. Finalement, ce prêtre qui se réincarrait depuis le temps de Kashapa

sollicite l'aide de Hyakujo Ekai. En entendant la réponse de Hyakujo (« N'ignorez pas la causalité »), il eut un grand éveil et fut libéré de ce corps de renard sauvage.

Dans le chapitre « La grande pratique », Dogen Zenji qualifie de stupide l'attitude consistant à accepter, sans y réfléchir soigneusement, que « ne pas tomber dans la causalité » signifie « nier la causalité », et que « ne pas ignorer la causalité » soit la « profonde foi dans la causalité ». En outre, il exprime des doutes quant au contenu même de cette l'histoire du « renard sauvage de Hyakujo », en démontant son interprétation stéréotypée. Si « ils ne tombent pas dans la causalité » est une erreur, alors « n'ignorez pas la causalité » pourrait en être une également. Dans ce passage, Dogen Zenji déclare que, par essence, ces deux formules ne sont pas différentes. Dans le chapitre « La grande pratique », il affirme à la fois « ne pas tomber dans la causalité » et « ne pas ignorer la causalité » sur la base de la vacuité des obstacles karmiques.

Cependant, dans le chapitre « Profonde foi dans la causalité » de la version en douze chapitres, Dogen Zenji critique l'idée que « ne pas tomber dans la causalité » soit « nier la causalité » et discute de l'inaltérabilité du karma. En même temps, il affirme que « ne pas ignorer la causalité » est « profonde foi en la causalité », et ainsi il reconnaît la mise en confrontation de ces deux formules. A première vue, ces mots semblent contredire le passage ci-dessus extrait du chapitre « La grande pratique » de la version en soixante-quinze chapitres. Le bouddhisme reprend la vision religieuse indienne basée sur le samsara et les contraintes du karma, qu'il vise à dépasser en s'en libérant. Le chapitre « La grande pratique » confirme lui aussi l'existence de la causalité et du karma, tout en supposant que nous pouvons les surmonter. La raison en est que si on nie la causalité et oublie le karma, l'éveil qu'on atteint en surmontant ces choses disparaît lui aussi.

Dans « Le karma dans les trois périodes de temps », qui fait suite à « Profonde foi dans la causalité » dans le *Shobogenzo* en douze chapitres, on trouve le passage suivant :

L'Honoré du monde dit : « Une fois que le bon et le mauvais karma sont créés, ils ne s'éteindront jamais, même après des millions d'éons. Vous en recueillerez les fruits quand les causes et les conditions seront réunies. Cependant, le mauvais karma disparaît ou ses résultats deviennent plus légers grâce à la repentance. On accroît le bon karma en faisant de bonnes actions. C'est ce qu'on appelle « ne jamais s'éteindre ». Ce n'est pas qu'ils sont privés d'effets.

Le karma « ne s'éteint jamais » signifie que si nous nous repentons de nos mauvaises actions, ce karma disparaîtra ou s'allégera. Si nous accomplissons de bonnes actions, alors le bon karma augmentera encore et encore. Le karma n'est pas quelque chose de statique ou de substantiel. Cela est dû précisément au fait que les obstacles karmiques sont vides.

Dans ce même chapitre, « Le karma dans les trois périodes de temps », Dogen Zenji critique durement Chosha Keishin pour la vue hérétique qu'il exprime dans sa compréhension des mots « les obstacles karmiques sont fondamentalement vides ».

Ne pas supprimer la substance des obstacles karmiques et parler de leur vacuité est une vue hérétique. Les êtres sensibles qui croient en la vacuité originelle des obstacles karmiques et se

complaissent à créer du karma ne connaîtront pas le moment de la libération. S'il n'y avait pas de moment de la libération, il n'y aurait pas d'apparition des bouddhas.

Ici, la critique vise une compréhension de la vacuité qui ne supprime pas la substance des obstacles karmiques. Supprimer la substance des obstacles karmiques n'est rien d'autre que d'avoir une pratique bouddhique. On le voit clairement dans le passage ci-dessus extrait du chapitre 20 du *Recueil de la transmission de la lampe* de Keizan Zenji.

A ce point, il est nécessaire de parler du karma et du rapport de cause à effet dans une perspective moderne. Le karma est un concept indien antérieur au bouddhisme. C'était une théorie du comportement qui concernait les actions des gens. C'était une façon de penser, un point de vue, une manière de voir une personne dans le moment présent comme un produit de l'accumulation de ses actions passées. Cette vue fit naître l'espoir de pouvoir changer le futur grâce à ses propres actions, de pouvoir accomplir une révolution de soi. Elle permettait de surmonter le fatalisme.

Si on peut appeler cela provisoirement une « théorie correcte du karma », quand on observe rétrospectivement les 2 600 ans d'histoire du bouddhisme, on peut dire que, malheureusement, cette théorie est devenue principalement un moyen d'expliquer le malheur et la malchance dans cette vie. En d'autres mots, elle est devenue une « mauvaise théorie du karma ». Cette façon de penser impose l'idée que nous devons accepter que le mauvais karma provenant de vies antérieures, sur lequel nous n'avons aucune prise, soit la cause des choses injustes et irrationnelles qui nous sont arrivées dans notre existence présente. En outre, comme on enseignait superficiellement que la moralité consistait à récompenser le bien et punir le mal, il est arrivé que des gens handicapés, socialement vulnérables ou désavantagés soient l'objet d'une discrimination parce que l'on considérait que leurs différences résultaient de mauvaises actions passées. Dans certains cas, cette conception du karma sert même à affirmer que la discrimination causée par le système social est due au karma des vies passées.

Nous ne devons pas oublier que, pendant longtemps, les enseignements du bouddhisme sur le karma et la causalité ont servi de fondement théorique à cette façon de menacer ou d'effrayer les gens, ou d'exercer une discrimination à leur égard. Etant donné que ces enseignements sont aujourd'hui encore utilisés par certaines écoles pour terroriser les gens, ils n'ont pas perdu de leur efficacité négative.

Notre karma n'est pas quelque chose dont les autres doivent nous entretenir, pas plus que nous ne devrions parler de celui des autres. C'est un principe fondamental. Quand nous regardons notre vie rétrospectivement jusqu'au moment présent, et que nous réfléchissons aux choses telles que nous aimerions qu'elles soient dorénavant, la seule attitude raisonnable est de considérer le karma comme l'accumulation de nos actions à travers notre vie. Comme le bon et le mauvais karma sont des choses subjectives, nous pouvons les modifier intérieurement grâce à notre façon de vivre. Quand nous aspirons, en tant que personne, à vivre une meilleure vie et à commencer à agir différemment, il devient possible de changer le mauvais karma que nous avons accumulé jusque-là en bon karma, parce qu'il a eu pour résultat de nous éveiller à une façon de vivre correcte. Le karma est un concept et il est vide par nature.

Parfois, le karma est considéré et décrit comme une entité tangible, telle une impureté ou une

souillure que les autres pourraient percevoir, ou dont ils pourraient parler, ce qui fait de la notion de karma un instrument pour effrayer les gens. Le rôle des prêtres bouddhistes d'aujourd'hui est d'empêcher ce mauvais usage de l'idée de karma et de libérer les gens d'une crainte et d'une peur injustes.

Version originale écrite en japonais par le Rév. Kodo Takeuchi

Traduit en anglais par les Rév. Issho Fujita et Rév. Daigaku Rumme

Assisté des Rév. Tonen O'Connor et Rév. Zuiko Redding