

Le bouddhisme dans la pensée politique du Viêt-Nam traditionnel

Thế Anh Nguyễn

Citer ce document / Cite this document :

Nguyễn Thế Anh. Le bouddhisme dans la pensée politique du Viêt-Nam traditionnel. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 89, 2002. pp. 127-143;

doi : 10.3406/befeo.2002.3564

http://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_2002_num_89_1_3564

Document généré le 29/05/2016

Abstract

Nguyễn Thê Anh

Buddhism in traditional Vietnamese political thought

Vietnam under the Lý and Trần was essentially a Buddhist country. The piety of the dynasties was their source of legitimacy, and, while Buddhism was affirmed as the measure of civilized behaviour for both sovereigns and subjects, it provided means for royal authority to penetrate and incorporate the local political structure. The Trần rulers in particular strove to impose ideological unity on the country under the umbrella of the True Lâm school, their own creation. In the face of the development of social unrest in the

fourteenth century, however, Confucian literati started to voice their concern for the maintenance of order and eventually emerged in the fifteenth century as spokesmen for royal authority, definers of public morality and guardians of the court. As a result, institutional Buddhism lost the court patronage it had previously enjoyed, and its political influence declined steadily to its lowest ebb, in the nineteenth century, with the adoption of the Chinese bureaucratic model on a large scale by the Confucian Nguyen court. Restrictions and prohibitions were thus imposed on Buddhist temples, in order to prevent religious deviations (under the form of millenarian movements for example) from becoming too great.

Résumé

Nguyễn Thê Anh

Le bouddhisme dans la pensée politique du Viêt-Nam traditionnel

Le Viêt-Nam sous les deux dynasties Lý et Trần était essentiellement un pays bouddhiste. La foi religieuse des souverains constituait leur source de légitimité et le bouddhisme, constituant la jauge par laquelle était mesuré le comportement civilisé des monarques comme des sujets, fournissait à l'autorité royale les moyens de s'introduire dans les structures politiques locales pour les incorporer. Les souverains Trần en particulier s'efforcèrent d'imposer l'unité idéologique en plaçant le pays sous l'égide de leur propre création religieuse, l'école Truc Lâm. Toutefois, devant le développement de troubles sociaux au XIVe siècle, des lettrés confucéens se mirent à exprimer leurs préoccupations pour le maintien de l'ordre ; ils finirent par apparaître au XVe siècle comme les porte-parole de l'autorité royale, définissant la morale publique et se faisant les gardiens de la cour. Par conséquent, le bouddhisme institutionnel perdit la protection de la cour dont il avait bénéficié auparavant, et son influence politique ne cessa de décliner, pour être à son niveau le plus bas au XIXe siècle, avec l'adoption sur une grande échelle du modèle bureaucratique chinois par la cour confucéenne des Nguyễn. Des restrictions et des interdictions furent ainsi imposées aux monastères bouddhiques, afin d'empêcher les déviations religieuses (sous la forme de mouvements millénaristes par exemple) de devenir trop importantes.

Le bouddhisme dans la pensée politique du Viêt-Nam traditionnel

NGUYỄN THẾ ANH*

Le concept bouddhiste de l'autorité politique

Conçu originellement comme une technique de salut personnel, le bouddhisme avait été néanmoins rapidement institutionnalisé dès lors même que les souverains de certains pays avaient voulu l'adopter comme la religion officielle de leurs États. Et, du fait qu'il avait été utilisé à légitimer le règne d'un souverain, il avait pris un caractère de plus en plus politique. En effet, adopté comme idéologie, il fournissait des formules pour l'établissement d'une orthodoxie d'État qui allait se superposer dans toute l'étendue du royaume aux cultes locaux, progressivement absorbés par le culte royal. Tout en se conciliant le culte des ancêtres aux temples duquel il conférait une vertu talismanique, il apportait d'autre part des instruments pour les pratiques de dévotion et transmettait une abondante littérature pour la formation scolastique des bonzes.

L'institution monarchique jouait quant à elle un rôle particulièrement important dans les pays du bouddhisme theravāda de l'Asie du Sud-Est en aménageant un système d'autorité sociale et politique qui chevauchait et transcendait les valeurs religieuses. Les traditions hindouistes et bouddhistes de la royauté représentaient le monarque comme le dépositaire du *karman*¹, ou mérite, qui liait son royaume au cosmos, et comme investi, à la fois dans sa personne et dans sa fonction, d'une relation spéciale avec le monde invisible, relation qui rendait sacrés son corps et ses actes. À ce point de vue, le syncrétisme entre l'hindouisme et le bouddhisme semblait être allé beaucoup plus loin en Asie du Sud-Est qu'en Inde même. Les divinités hindoues Indra et Brahmā n'étaient pas seulement invoquées sur le même plan que les esprits tutélaires locaux, mais leur association ainsi que celle du Buddha avec les cultes des rois avait pu donner lieu à une conception du monarque comme l'incarnation d'une dualité Śiva-Buddha. Régnant sur terre, les rois étaient de ce fait devenus de leur vivant les représentants du divin souverain cosmique, de la nature duquel ils participaient en même temps. Leur qualité de *devarāja* qui en découlait les rendait comparables à Śiva, Viṣṇu et Indra. De plus, comme aux yeux des populations ils passaient souvent pour être par leur essence divine des *buddha* imminents, les monarques se proclamaient très naturellement dieux.

* Directeur d'études, École pratique des hautes études, Sciences historiques et philologiques (Paris).

1. Ou *kamma* en pāli.

C'est de cette façon que les formulations de la doctrine bouddhiste mettant l'accent sur l'influence déterminante du *karman* et du mérite et du démérite religieux sur le bien-être et le statut socioéconomique des hommes avaient servi, par exemple, à conférer la légitimité à la monarchie dans l'État môn-thai dont Ayutthaya devint la capitale en 1350. La structure du cosmos bouddhiste, en particulier son ordre hiérarchique déterminé par le mérite, y était reproduite au niveau de l'organisation sociopolitique. Ayutthaya avait d'autre part hérité de la tradition hindoue le concept de la royauté divine du *devarāja* : le roi était considéré comme le réceptacle de l'essence divine, et son pouvoir et son autorité de souverain absolu ne pouvaient en aucune façon être contestés. La tradition hindoue s'exprimait sous la forme de cérémonies royales tels que les rituels accompagnés du serment d'allégeance et de l'intronisation du monarque. La convergence des influences hindoues et bouddhistes avait conduit en outre à un remodelage complexe des formes antérieures de la définition du rôle du souverain. Sous sa forme modifiée, la notion hindoue de la royauté divine conceptualisait le roi comme l'incarnation de la loi, tout en l'entourant d'une aura majestueuse de mystère et en lui réservant une place spéciale dans l'ordre cosmique. Quant au bouddhisme, il affirmait le rôle de la royauté comme l'expression du *dharma* et de la vertu, et comme une fontaine de justice tout comme le principe ordonnateur de la société ; ses principes moraux assuraient que le roi devait être mesuré d'après la loi. Les deux traditions s'accordaient par conséquent à étayer l'autorité politique de la royauté, lui apportant chacune sa propre norme de légitimation. Cependant, cette conception de la royauté devait changer progressivement de la notion de royauté divine à celle du *dharmarāja*² ou royauté bouddhiste : dépendant de moins en moins des mythes hindous de royauté divine, la royauté allait de plus en plus être tenue pour sacrée du fait qu'elle symbolisait le *dharma*, le principe sur lequel reposait l'ordre du royaume³.

Le bouddhisme comportait en effet tout un imposant ensemble de préceptes sur les devoirs des souverains et les critères selon lesquels un règne pouvait être jugé « bon » ou « mauvais ». L'idéal serait que tout monarque agît non seulement comme un défenseur de la religion, mais aussi comme l'exemple même de la piété morale et spirituelle. Ce faisant, il préserverait l'ordre dans le monde des humains et l'harmonie avec l'univers invisible, ce pour quoi il mériterait la loyauté et l'obéissance de ses sujets. L'enseignement du Buddha insistait ainsi sur l'obligation pour le souverain de gagner la faveur de ses sujets par « les quatre éléments de la popularité » : la générosité, l'affabilité, la justice et l'impartialité. Dans tout son royaume, il devait entretenir la religion et les populations, veiller à prévenir les méfaits, et apporter la richesse à tous ceux qui étaient pauvres⁴. Les gens apprenaient que les monarques dévots qui gouvernaient avec sagesse seraient récompensés, et que tout despote qui faillirait à ses devoirs serait puni à la fin, soit par le rejet de ses sujets, soit par la réincarnation sous la forme d'un être inférieur.

Toutefois, ce qui reviendrait à une relation contractuelle entre les rois et leurs sujets était souvent obscurci par le statut rehaussé qu'assumaient les monarques en Asie du Sud-Est et auquel la religion apportait elle-même une contribution directe. Car, en plus de leur essence divine, les souverains des États de bouddhisme theravāda héritaient encore de la notion politico-religieuse de *cakravartin* ou monarque universel qui devait préparer le monde pour l'arrivée du prochain Buddha. Le *cakravartin* était le modèle du monarque pieux qui gouvernait par des moyens pacifiques, encourageait la propagation du bouddhisme, et assurait très généreusement la prospérité du clergé bouddhique. Il n'en

2. *Dhammarāja* en pāli.

3. Somboon Suksamran, « Buddhism, political authority and legitimacy in Thailand and Cambodia », dans *Buddhist trends in Southeast Asia*, Trevor Ling éd., Singapore, ISEAS, 1993, p. 101-153.

4. Robert Lester, *Theravāda Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor, 1973, p. 62-65.

reste pas moins que la conception bouddhiste de l'autorité politique suggère que l'institution monarchique était établie à cause des imperfections de l'homme et de la nécessité de l'ordre social. La royauté bouddhiste reposait donc fondamentalement sur le concept de vertu. Afin de maintenir son pouvoir politique et de régler les affaires de l'État pour le bénéfice du royaume, et par là de réaffirmer et d'accroître son autorité, le roi devait être un monarque vertueux, un *dharmarāja* ou souverain de la loi [bouddhique]. De la sorte, le *dharma* était de pertinence universelle, applicable autant à la conduite individuelle qu'aux principes du gouvernement.

Monarchie et bouddhisme au Viêt-Nam jusqu'au XIV^e siècle

En ce qui concerne l'organisation gouvernementale, le Viêt-Nam n'était en aucune façon un État confucéen sous les dynasties des Lý (1009-1225) et des Trần (1226-1400). Le bouddhisme y prospérait surtout. Et, bien qu'elle pratiquât le bouddhisme mahāyāna, la monarchie vietnamienne pendant cette période n'était pas fondamentalement différente du royaume bouddhiste d'Ayutthaya⁵. Jusqu'à la fin du XIV^e siècle en effet, les dirigeants vietnamiens se démarquaient des souverains chinois en accordant la préférence au bouddhisme sur le confucianisme. Un dicton populaire dénote l'attraction qu'exerçait en ce temps le bouddhisme sur l'esprit des gens : « Le sol appartient au roi, la pagode au village, et le paysage au Buddha ».

Il y avait bien sûr beaucoup de dissemblances entre le bouddhisme mahāyāna du Viêt-Nam et la version theravāda pratiquée ailleurs en Asie du Sud-Est. D'abord, les habitudes vietnamiennes d'emprunt culturel à la Chine avaient structuré l'évolution du bouddhisme vietnamien dans des voies différentes de celles suivies par le royaume theravāda d'Ayutthaya. On ne doit pas oublier que, par cette attraction culturelle chinoise, les Vietnamiens étaient prédisposés à lire les écritures bouddhiques et les textes religieux en chinois classique plutôt que ceux écrits en sanskrit ou en pāli comme à Ayutthaya ou dans d'autres royaumes theravāda. D'autre part, le courant mahāyāniste du bouddhisme vietnamien tenait compte davantage du salut collectif que du salut purement individuel, alors que le bouddhisme theravāda considérait le salut comme la récompense des efforts faits par un individu pour atteindre à la bouddhété. Cela donnait lieu en particulier à l'idée selon laquelle on pouvait être sauvé de la damnation simplement en pensant à Avalokiteśvara le compatissant, telle qu'elle était contenue dans la doctrine d'Amitābha (ou Amida), d'où découlait la croyance dans le Paradis de l'Ouest (Sukhāvati, ou la Terre Pure) sur lequel présidait le Buddha de la Lumière infinie, avec le *bodhisattva* Avalokiteśvara agissant comme intercesseur, paradis dans lequel par l'action de la grâce le dévot pourrait renaître en faisant appel au nom du Buddha. C'est ainsi que, sous le règne de Lý Thánh-tông (1055-1072), le moine Thảo Đường aurait préconisé le procédé, que pratiquait la secte de la Terre Pure, de l'illumination au moyen de l'intuition et de l'« engourdissement » de l'esprit par la récitation du nom du Buddha : « Si vous continuez

5. R. B. Smith, « The cycle of Confucianization in Vietnam », dans *Aspects of Vietnamese history*, Walter F. Vella éd., U. Press of Hawaii, 1973, p. 9. Pour un rapide aperçu du bouddhisme vietnamien, voir par exemple : Nguyễn Tài Thư éd., *Lịch sử Phật giáo Việt-Nam* [Histoire du bouddhisme au Viêt-Nam], Hanoi, 1988 ; Mai Thọ Truyền, « Le bouddhisme au Vietnam », dans *Présence du bouddhisme*, René de Berval éd., Paris, Gallimard, 1987 ; Nguyễn Thế Anh, « Buddhism and Vietnamese society throughout history », *South East Asia Research*, mars 1993, p. 98-114 ; Minh Chi, Hà Văn Tấn & Nguyễn Tài Thư, *Buddhism in Vietnam*, Hanoi, Thế Giới Publishers, 1999 ; Nguyễn Duy Hinh, *Tư Tưởng Phật Giáo Việt Nam* [La pensée bouddhiste vietnamienne], Hanoi, NXB Khoa Học Xã Hội, 1999.

à pratiquer le *niệm Phật* [la récitation du nom du Buddha], votre esprit restera dans la Terre Pure, votre cœur rejoindra le Buddha Amitābha. Sans que vous fassiez un seul pas, la Terre Pure apparaîtra devant vous ; sans que vous atteigniez une autre vie, la bénédiction du Paradis de l'Ouest sera vôtre »⁶.

Ces disparités doctrinales mises à part, la politique religieuse en tant qu'aspect essentiel et permanent de la royauté et du gouvernement tendait autant que dans les pays du bouddhisme theravāda en Asie du Sud-Est à institutionnaliser les facteurs sociopolitiques de la société dans le but d'exercer un meilleur contrôle sur le pays. La nécessité des liens avec le surnaturel allait de pair avec l'obligation pour le pouvoir central d'établir son autorité sur les pouvoirs locaux, potentiellement concurrents, et leurs cultes. Comme dans les autres États traditionnels d'Asie du Sud-Est, la solution résidait pour le Viêt-Nam dans l'écran de protection fourni par la pensée hindoue-bouddhiste. Mais, à cause des traditions plus séculières héritées de la longue période de domination chinoise, les souverains vietnamiens n'étaient pas vraiment considérés comme des dieux, quand bien même un roi comme Lý Cao-tông (1173-1210) se serait risqué à prétendre à la bouddhité en ordonnant à ses sujets de le qualifier de *buddha*. On leur attribuait plutôt des caractéristiques sacrées ou quasi divines, souvent exprimées en termes bouddhiques ; celles-ci pouvaient être identifiées par des signes qui comprenaient aussi des présages bouddhiques⁷. En particulier, on leur supposait des qualités spirituelles immanentes susceptibles d'attirer l'attention des esprits locaux et de les inciter à se manifester. Ces esprits étaient vénérés parce qu'ils protégeaient des lieux spécifiques ; il importait donc qu'ils missent leur puissance spirituelle protectrice de l'espace à la disposition des souverains. Les contacts avec le surnaturel faisant partie intégrante de la monarchie vietnamienne, la tâche des rois était d'établir l'harmonie entre les pouvoirs surnaturels et temporels du pays, et de maintenir des rapports de confiance et de loyauté avec les différents esprits locaux, de manière à les incorporer au centre et les inclure dans l'identité vietnamienne⁸. Depuis le XI^e siècle, un processus délibéré s'était ainsi engagé à intégrer les cultes locaux et les croyances populaires dans un culte national de l'autorité royale, afin que la population pût « croire » en leurs souverains.

D'un autre côté, la multiplicité des *buddha* et des *bodhisattva* du bouddhisme mahāyāna donnait aux monarques ambitieux la possibilité de prétendre au statut de l'un de ces êtres supérieurs mêmes, bien qu'une telle supériorité se fût limitée surtout aux qualités de sagesse et de charité. C'était là la raison du rapport symbolique et rituel extrêmement fort avec Indra, le souverain du Ciel et des dieux, sous la forme de Đê Thích (帝釋 le Dishi chinois). Institué en 1057 par Lý Thánh-tông, en même temps que le culte de Phạm Vương (Brahmā), le rituel relatif à Đê Thích allait continuer durant la dynastie des Trần⁹, pour être supplanté seulement lors de l'essor de l'État confucéen au XV^e siècle. Liés au nom de

6. Cité par Nguyễn Ngọc Huy, « The tradition of human rights in Vietnam », *The Vietnam Review* 3 (automne-hiver 1997), p. 28.

7. Cf. Nguyễn Thế Anh, « La conception de la monarchie divine dans le Viêt Nam traditionnel », *BEFEO* 84 (1997), p. 147-157. Ultérieurement, cette tendance à attribuer des pouvoirs spéciaux aux souverains avait pu contribuer à contrebalancer les limitations imposées par le confucianisme au statut sacré qui leur était assigné, tout comme leur exclusion d'un rôle politique au cours des XVII^e et XVIII^e siècles.

8. Cf. K. W. Taylor, « Authority and legitimacy in traditional Vietnam », dans *Southeast Asia in the 9th to 14th centuries*, D. G. Marr & A. C. Milner éd., Singapore, IEAS, 1986, p. 141-176 ; Nguyễn Thế Anh, « The Vietnamization of the Cham deity Pô Nagar », dans *Essays into Vietnamese pasts*, K. W. Taylor & John K. Whitmore éd., Ithaca, Cornell U. Southeast Asia Program, 1995, p. 42-50.

9. *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* [Mémoires historiques du Dai Viet au complet], Hanoi, 1983, t. I, p. 283.

Đế Thích, appelé officiellement *Thiên Vương* (天王 le Roi du Ciel), sont les mentions fréquentes dans les textes historiques vietnamiens du terme *Thiên* « Ciel », utilisé dans la nomenclature de règnes, de rituels, de temples et de lieux¹⁰. D'origine chinoise, le terme *Thiên* renvoie habituellement au Ciel impersonnel du confucianisme, avec ses fortes connotations morales, mais sous les Lý et les Trần, il se rattachait plutôt au Ciel hindou-bouddhiste. Autorisant un parallélisme entre le microcosme et le macrocosme et annexant les cultes locaux, le culte royal d'Indra joignait le roi terrestre au roi céleste et créait des liens positifs et intenses entre la monarchie et le peuple, tout en préservant l'ordre social et en apportant la prospérité et la fécondité¹¹. De même, des membres de l'aristocratie vietnamienne furent réunis dans une Compagnie du Roi du Ciel (*Thiên vương ban*), interprétée par John Whitmore comme un groupe distingué d'hommes de cour prenant part aux rites du culte de Đế Thích : « Ce faisant, ils maintenaient l'existence centrale de la continuité dynastique et défendaient la configuration cosmique de la royauté vietnamienne »¹².

Le bouddhisme servait donc de représentation symbolique à la fois de la présence royale et de l'intégration nationale, à mesure que les rois s'efforçaient de consolider leur emprise sur le pays. Montrant qu'ils appartenaient à la même tradition d'enseignement et d'encouragement du bien-être spirituel entretenue par d'autres souverains d'Asie du Sud-Est, les rois Trần successifs travaillèrent activement à la propagation de la doctrine bouddhiste, tout en établissant leur propre école dhyāniste connue sous l'appellation d'école Trúc Lâm (Forêt de Bambou), dans le but d'unifier la direction religieuse. Disposant d'un système de croyance, de méthodes de méditation et de rites spécifiques, y compris des rites tantriques, l'expérience bouddhiste atteignit alors sa plénitude¹³. Trần Minh-tông (r. 1314-1329) en particulier fit mouler trois statues du Buddha, construire des bâtiments religieux, ordonner plus de quinze mille moines et nonnes, imprimer une copie du Canon. Surtout, il travailla avec l'école Trúc Lâm fondée par son grand-père Nhân-tông (r. 1279-1293) à fusionner sa nation en un tout cohérent. Derrière cette intense circulation de textes bouddhiques s'affichait l'intention d'enseigner la compassion et d'autres vertus morales, de stimuler une poussée de ferveur religieuse en familiarisant les gens ordinaires avec la valeur des « expédients de dévotion » [*phương tiện* 方便], et peut-être d'encourager le peuple à abandonner leurs cultes traditionnels des esprits locaux¹⁴. O. W. Wolters suppose qu'il s'agissait là d'une politique délibérée d'activisme religieux

10. Le fondateur de la dynastie des Lý adopta *Thuận Thiên* [Conforme à la voie du Ciel] comme titre de règne, de 1010 à 1028. Le titre de règne de Lý Thái-tông (1028-1054) était *Thiên Thành* [Achèvement avec l'accord du Ciel]. Lý Thánh-tông (1054-1072) prit le titre de règne de *Thiên Huống Bảo Tượng* [Le Ciel confère les éléphants précieux]... Le *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* note la construction des pagodes Thiên Đức, Thiên Hựu, Thiên Ninh, Thiên Phù, Thiên Phúc, Thiên Thành, Thiên Thọ pour le culte d'Indra, et le moulage de statues en or d'Indra et de Brahmā en 1016, 1057 et 1134 (*Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, Hanoi, 1983, t. I, p. 247, 283, 324). Sous la dynastie des Trần, le rituel relatif à Indra et Brahmā était célébré dans les deux pagodes Thiên Phúc et Thiên Thọ.

11. Voir aussi Nguyễn Duy Hinh (« Three legends and early Buddhism in Vietnam », *The Vietnam Forum* 13 (1990), p. 10-23) pour d'autres exemples de pagodes destinées en fait au culte d'Indra, puisqu'elles étaient vouées à des divinités bouddhiques considérées comme des incarnations d'Indra.

12. J. K. Whitmore, « Elephants can actually swim: Contemporary Chinese views of late Ly Dai Viet », dans *Southeast Asia in the 9th to 14th centuries*, *op. cit.*, p. 126.

13. Voir par exemple Hà Văn Tấn, « Inscriptions from the tenth to fourteenth centuries recently discovered in Vietnam (July 1991) », dans *Essays into Vietnamese pasts*, *op. cit.*, p. 51-58.

14. O. W. Wolters, *Two essays on Dai Viet in the fourteenth century*, Yale Southeast Asia Studies, 1988, p. 121.

des souverains Trần pour imposer l'unité idéologique au pays sous l'égide de l'école Trúc Lâm, leur propre création¹⁵.

De cette façon, la cour royale vietnamienne s'était évertuée pendant tout le premier tiers du XIV^e siècle à agréger les forces dynamiques du royaume dans un nouveau bouddhisme Dhyāna. Ce mouvement tendait à mélanger les éléments variés dans les très divers aspects de la vie bouddhiste vietnamienne pour les fondre en une seule tradition bouddhiste dominante, avec pour ultime but de forger des éléments disparates en un ensemble concentré sur le trône. La compilation, en 1329, de la classique histoire légendaire du Viêt-Nam, *Việt Điện U Linh Tập* (Collection des puissances invisibles du Viêt), était la réalisation d'un aspect spécifique de cet ensemble¹⁶. Le recueil structurait ce monde des esprits et le reliait au système bouddhiste pour le mettre au service du royaume avec sa monarchie et le monde bouddhiste tel qu'il était construit par l'école Trúc Lâm. Dans cette formulation, le temps et l'espace, les croyances universelles et locales se rencontraient pour former le tout présent.

O. W. Wolters fait remarquer qu'une histoire du temps des Trần se doit de prendre en considération l'influence du Dhyāna, ou bouddhisme méditatif, sur la disposition d'esprit des empereurs¹⁷. Ceux qui avaient régné jusqu'en 1357 avaient laissé un ensemble considérable de textes bouddhiques, qui nous apprennent qu'ils se faisaient un devoir d'éviter les préjugés ou la partialité, et de réconcilier les points de vue opposés. Cependant, ils ne négligeaient pas leurs tâches officielles. Trần Thái-tông (r. 1225-1258) prétendait qu'il avait à travailler dur, mais qu'il parvenait à trouver le temps pour étudier le *Sūtra du Diamant*, source fondamentale pour les enseignements de base du Dhyāna sur l'extinction de la conscience de soi, sur la perception de sa nature comme un vide, sur la possibilité de l'illumination immédiate, et sur la relativité de toutes les apparences¹⁸. Ceux qui assimilaient ces enseignements pouvaient ignorer la distinction entre le passé, le présent et le futur. Le passé n'était pertinent qu'en fonction du présent : « maintenant » arriverait lorsque des éclairs d'illumination spirituelle étaient réalisables et que le mauvais *karman* pouvait être évité. Une conception aussi sereine serait compatible avec un mode de gouvernement souple, détendu, et l'on pouvait attendre de ceux qui avaient maîtrisé les techniques de méditation qu'ils possèdent d'immenses réserves de confiance en leur aptitude à faire face à toutes les situations. D'autre part, en affirmant l'action tout en rabaissant le moi, le bouddhisme des Trần laissait peu de place à l'arbitraire¹⁹. Au contraire, du concept du commandement fondé sur l'entretien de la loyauté de fidèles plutôt que sur l'obéissance due mécaniquement par des subordonnés, découlait une foi

15. *Ibid.*

16. Keith Taylor pense que le monde des esprits décrit dans ce recueil était un écran de protection pour le royaume, et que le contact avec ce monde légitimait la monarchie centrale et les sujets loyaux. Cf. K. W. Taylor, « Notes on the Việt điện u linh tập », *The Vietnam Forum* 8 (1986), p. 26-59.

17. O. W. Wolters, « On telling a story of Vietnam in the thirteenth and fourteenth centuries », *Journal of Southeast Asian Studies* 26/1 (mars 1995), p. 65.

18. Dans la préface à son *Kim Cương Tam Muội Kinh Chú Giải* (Notes sur le Sūtra du Diamant), Trần Thái-tông écrivait : « Le caractère s'accumule dans les profondeurs de notre conscience, le vrai esprit est serein, le concept de la plénitude et de l'inachèvement est annihilé... Privé de la compréhension, l'homme ne serait pas capable de saisir la raison de tout cela. Cela n'est ni réuni ensemble, ni dissipé. Cela ne se perd, ni ne demeure. Nos yeux ne voient ni sa forme, ni sa silhouette, et nos oreilles ne perçoivent pas son écho. Ce n'est ni l'existence, ni le néant, ni la religion, ni le monde. Cela existe indépendamment, de manière surnaturelle. En dehors de cela, il n'y a rien. Telle est l'unique nature du Vajra [Diamant]. » (Cité dans Minh Chi, Hà Văn Tấn & Nguyễn Tài Thư, *op. cit.*, p. 96-97).

19. Nguyễn Ngọc Huy, « The tradition of human rights in Vietnam », *art. cit.*, p. 32.

croissante dans les vertus personnelles susceptibles d'attirer des partisans dévoués. En d'autres termes, la qualité de chef devait être gagnée, elle ne pouvait pas aller de soi.

En dépit de sa nature, le bouddhisme Trúc Lâm était en fait un bouddhisme engagé politiquement, et l'activisme des Trần faisait la distinction entre l'école Trúc Lâm et l'école Dhyāna en Chine, aussi bien que la pensée bouddhiste au Viêt-Nam à l'époque des Lý (1009-1225), malgré une doctrine commune. Selon Trần Nhân-tông, le bouddhisme devait être au service de la vie sociale autant que de la vie spirituelle. Auparavant, lorsque Trần Thái-tông fit connaître son intention d'abandonner sa carrière politique pour se faire moine, il fut admonesté par le maître Việ̃n Chung en ces termes : « Étant le roi d'un peuple, on ne doit pas suivre ses propres désirs. On doit prendre pour sien le désir du peuple ; on doit prendre pour sienne l'aspiration du peuple »²⁰. Les biographies de moines éminents telles qu'elles ont été enregistrées dans le *Thiền uyển tập anh* [Collection de personnages remarquables du Jardin du Dhyāna], recueil composé vers 1337, décrivent une forme de bouddhisme entremêlant la méditation, l'ascétisme, la thaumaturgie, la magie et le ritualisme, mais qui demeurait toutefois largement engagé dans le siècle²¹.

Nous savons qu'en Chine, l'enseignement du bouddhisme tenait pour possibles deux lignes de conduite : la participation dans les affaires du monde, et l'abstention érémitique de ces affaires. Elles étaient habituellement gardées rigoureusement séparées l'une de l'autre, comme deux catégories s'excluant mutuellement plutôt que se combinant de manière dynamique. En revanche, ce qui filtre à travers les textes bouddhiques des Trần est que leurs auteurs pensaient qu'ils étaient théoriquement habilités à s'engager dans une vie à la fois d'expérimentation spirituelle et de pratique politique. Cette synthèse de participation et d'abstention allait faire intégralement partie de la pensée politique vietnamienne²². Elle contribuait sans doute à faire contrepoids aux enseignements nihilistes du bouddhisme méditatif.

Le texte du *Thiền uyển tập anh* révèle aussi la possibilité pour les hommes de religion de surmonter le défaut le plus évident du bouddhisme, son orientation essentiellement mystique, de manière à pouvoir concrétiser un intérêt actif dans les questions politiques. Cela était rendu réalisable par une interprétation ingénieuse de la notion du salut bouddhiste inhérente à la représentation du *bodhisattva*²³, qui autorisait la conception selon laquelle le devoir de ceux qui étaient des *buddha* « en attente » était de porter assistance au souverain du pays en devenant ses conseillers. Les moines éminents du Viêt-Nam apparaissaient ainsi comme des témoins culturels conscients et responsables, toujours prêts à répondre à l'appel du pays. Ils trouvaient dans le bouddhisme des ressources non seulement pour leur propre culture spirituelle, mais aussi pour la réalisation des objectifs historiques, sociaux et culturels communs du peuple. Pour eux, étudier le *dharma*, examiner les écritures et accomplir des activités religieuses pour la masse faisaient intégralement partie d'une vision composite du monde. En vérité, cela ne devait pas du tout entrer en contradiction avec l'idéal du bouddhisme, puisque le chemin

20. Cité par Nguyễn Hoàng Anh, « Le bouddhisme dhyāna Trúc Lâm », *The Vietnam Forum* 5 (1985), p. 38.

21. Cuong Tu Nguyen, « Rethinking Vietnamese Buddhist history: Is the *Thiền Uyển Tập Anh* a "Transmission of the Lamp" text? », dans *Essays into Vietnamese pasts*, op. cit., p. 102.

22. Au XIX^e siècle, l'empereur Minh-Mang (1820-1840) devait formuler cela comme « la réconciliation des deux aspects de participation dans le monde des hommes et d'abstention du monde des hommes, afin de créer une manière spéciale de vivre pour les bouddhistes : un empereur pourrait être un moine et un moine pourrait être un dirigeant laïc de son pays » (cité par A. Woodside, dans *In Search of Southeast Asia. A Modern History*, D. J. Steinberg éd., Honolulu, U. of Hawaii Press, 1987, p. 38).

23. Êtres ayant atteint l'état d'éveil, les *bodhisattva* suspendent, par compassion pour leurs semblables, leur entrée dans le *nirvāna* pour redescendre dans le monde travailler au salut de l'humanité.

menant le *bodhisattva* vers l'illumination comprenait non seulement l'acquisition de la sagesse (*jñāna*), mais encore celle du mérite (*puṇya*) : tout cela consistait en diverses activités, obtenir la vraie connaissance de la réalité, prêcher le *dharma*, expliquer les nuances subtiles de la signification contenue dans les enseignements, employer les moyens éprouvés pour la prescription des pratiques religieuses, faire des offrandes, pratiquer la compassion, et se livrer à toutes sortes d'actions méritoires²⁴.

Cela n'allait néanmoins pas sans présenter de sérieux problèmes. Car, quelque estimés qu'ils eussent pu être comme conseillers, les moines ne pouvaient en aucune façon compenser les carences inhérentes du bouddhisme en tant que religion d'État²⁵. Même si la doctrine du salut bouddhiste rationalisait l'engagement social et l'activisme politique, elle n'offrait pas de véritables principes directeurs pour l'exercice du pouvoir ou pour sa délégation. De plus, l'orientation apolitique de la religion, qui avait tant séduit les rois Trần, risquait, même sans le faire exprès, de saper l'autorité du trône. Les lettrés confucéens n'allaient pas manquer de faire remarquer que les amnisties par exemple sabotaient la loi, car elles introduisaient dans son application un élément d'arbitraire. En accordant le pardon et la liberté à un ennemi de l'État, un roi bouddhiste ne ferait que subordonner les intérêts de l'État aux préceptes de la religion, ce qui constituerait un manquement injustifiable à son devoir. D'où la tendance des historiographes officiels à déplorer l'influence du bouddhisme sur leurs souverains, parce qu'ils pensaient qu'il encourageait un style de gouvernement trop relâché. Dans son ouvrage *Đại Việt Sử Ký* [Mémoires historiques du grand Viêt] de la fin du XIII^e siècle, Lê Văn Hưu montrait son désaccord avec les largesses prodiguées aux fondations bouddhistes²⁶. Il critiquait la protection donnée par les Lý aux temples bouddhiques, estimant qu'elle risquait de détourner du trône la loyauté du peuple. Dans le cas particulier de la grâce accordée par Lý Thái-tông à propos du crime commis par le chef montagnard Nùng Trí Cao, Lê Văn Hưu écrivait d'un ton désapprobateur que l'empereur s'était tellement entiché du bouddhisme que sa croyance dans les mérites de la compassion l'avait entraîné à oublier les importants devoirs incombant à un monarque de maintenir l'ordre politique²⁷. Ngô Sĩ Liên, l'historiographe confucéen du XV^e siècle, déplorait aussi que les lois des Lý aient été trop influencées par le bouddhisme. Réagissant contre la légèreté des punitions infligées alors aux coupables de meurtres (seulement cent coups de bâton, tatouage de cinquante caractères, et travaux forcés), il s'écriait : « Pour avoir tué, il doit y avoir exécution, cela a toujours été la règle. [Sous les Lý] le meurtre était puni de la même manière que tout autre crime ordinaire. Ainsi on ne faisait pas la distinction entre les degrés du mal, oubliant de soupeser la légèreté et la lourdeur des peines »²⁸.

À la vérité, des problèmes socioéconomiques allant s'aggravant ne tardèrent pas à se présenter pour ébranler la confiance dans l'efficacité de la construction politique des Trần. Les annales font référence, à partir de 1343, à des troubles répétés dans les campagnes, parfois sur de longues périodes : les mentions sont fréquentes de bandes de gens affamés prenant les armes, et de la présence de moines et de familiers des princes parmi les

24. Cuong Tu Nguyen, « Rethinking Vietnamese Buddhist history... », *art. cit.*, p. 114.

25. Devait être aussi pris en compte le fait que les moines bouddhistes se soustrayaient à ce que la société réclamait d'eux, y compris les exigences des liens du sang. Ils se plaçaient ainsi en dehors du domaine des sujets du roi, en dehors de la portée de ses lois, et prétendaient être gouvernés par un pouvoir supérieur, puisque les seules lois auxquelles ils pussent se conformer étaient celles du clergé ou *vinaya*.

26. *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, 1983, t. I, p. 242.

27. *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, 1983, t. I, p. 273.

28. *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, 1983, t. I, p. 319.

révoltés. La situation intérieure du pays s'était déjà bien dégradée avant la mort de Trần Minh-tông en 1357. Dans le contexte d'une culture politique où presque tout dépendait de l'envergure du souverain, on peut penser que le pays entra rapidement en déclin sous le faible et dissolu Trần Dụ-tông (r. 1342-1369). L'agitation rurale s'étendit et devint chronique, alors que les Cham prirent l'offensive. En 1379, le rebelle Nguyễn Bô, recourant à des procédés magiques, se proclama « roi »²⁹. En 1389, le bonze Phạm Sư Ôn leva une armée de vagabonds, prit un titre, et occupa la capitale pendant trois jours³⁰. Les soulèvements continuèrent jusqu'à la fin du siècle. Des dirigeants locaux rallièrent des partisans, se constituèrent des entourages, et s'attribuèrent un rang impérial et des symboles de cour. Les révoltés essayèrent aussi de capter les sources de pouvoir surnaturel.

Dans ces circonstances, alors que le désir de stabilité était intense, l'anxiété générale soulignant de plus en plus la nécessité urgente d'un bon gouvernement, la conception religieuse de Trần Minh-tông, complètement détachée des choses phénoménales tels que les troubles ruraux, provoqua de sérieux problèmes dès lors qu'il s'agissait de gouverner. L'annaliste nous fait savoir que, quand des membres de son entourage s'inquiétèrent de l'abandon illégal des villages par leurs habitants et de la négligence des fonctionnaires dans l'accomplissement de leurs tâches, il se contenta de répondre : « Pourquoi se tracasser ? », ce qui donne une image frappante de la manière désinvolte de gérer les affaires de la dynastie. Vers la fin des années 1330 toutefois, Minh-tông semblait vouloir envisager d'autres façons d'aborder les difficultés, et prêter l'oreille à ceux des lettrés qui souhaitaient ardemment régler les difficultés auxquelles le gouvernement royal était confronté. Ces hommes se mirent à proposer de nouveaux expédients pour préserver l'ordre existant et rectifier les relations sociales, afin d'assurer la survie de la dynastie. Parce qu'ils vivaient dans un âge bouddhiste, ils n'étaient pas anti-bouddhistes en tant que tels ; ils désiraient surtout supprimer ce qui à leurs yeux constituait les conséquences funestes des rapports trop étroits entre le bouddhisme et l'État. Ils ne voulaient pas appeler à débarrasser le royaume de la croyance bouddhiste, mais seulement à résoudre la crise déstabilisatrice du moment. Cette première génération de la nouvelle école de pensée voyait un lien direct entre leur propre époque et l'Antiquité classique de la Chine avec ses empereurs sages³¹. Elle supposait que les enseignements et les actions de ces personnages pouvaient s'appliquer à son époque. Le lettré Chu Văn An (?-1370), nommé tuteur du fils de Trần Minh-tông, recommanda à ses étudiants de faire usage des textes chinois, de rechercher dans l'Antiquité la manière dont elle pouvait s'appliquer au temps présent, et d'être conscients des problèmes du présent bouddhiste dans lequel ils vivaient³².

À partir de là, une nouvelle conceptualisation du temps commença à prendre forme : alors que dans les périodes antérieures on se montrait indifférent au passé, on avait désormais besoin d'un passé pour servir de contrepartie au présent et pour indiquer le moyen de définir des objectifs pour l'avenir³³. Les nouvelles circonstances avaient en effet fait la démonstration du non-sens de la notion de l'immutabilité temporelle. Un des élèves de Chu Văn An, Lê Quát, fit la critique de la croyance des bouddhistes de toutes les classes sociales dans le concept de rédemption : « Les bouddhistes, écrivait-il, utilisent la malchance et le bonheur pour émouvoir le cœur des gens, et grande est la ferveur de leurs

29. *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, 1985, t. II, p. 166.

30. *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, 1985, t. II, p. 179.

31. Voir John K. Whitmore, « Chu Van An and the rise of "Antiquity" in fourteenth-century Đại Việt », *The Vietnam Review* 2 (automne-hiver 1996), p. 50-61.

32. *Ibid.*, p. 57.

33. O. W. Wolters, « On telling a story of Vietnam in the thirteenth and fourteenth centuries », *Journal of Southeast Asian Studies* 26/1 (mars 1995), p. 71.

adeptes ! Des individus apparentés à la famille royale en haut aux gens du commun en bas, tous font des aumônes pour faire avancer les affaires du Buddha, et même si leur argent et leurs biens arrivent à s'épuiser, ils ne lésinent pas toujours. Lorsqu'ils font les offrandes dans les pagodes, leur cœur est bienheureux, comme s'ils tenaient dans leurs mains un contrat astreignant pour une rédemption automatique qui est due et payable dans le futur (...) Là où vivent des gens, il y a une pagode bouddhique. Quand des pagodes s'écroulent, elles sont reconstruites ; quand elles se détériorent, elles sont réparées. Les bâtiments bouddhiques sont égaux en nombre à la moitié des habitations de la population (...) Je sais quelque chose de la manière dont usent les hommes de vertu confucéens pour éduquer les hommes, mais elle n'a pas été capable de provoquer une foi aussi unanime que le bouddhisme »³⁴.

Lê Quát n'était pas le seul à regretter l'absence d'écoles confucéennes. Trương Hán Siêu (?-1354), mandarin de cour sous Trần Anh-tông (r. 1294-1314) et Minh-tông, réagit aussi fortement contre l'influence des institutions bouddhistes sur la population des campagnes³⁵. S'attaquant aux bonzes paresseux et roués qui attirèrent les villageois hors de leur domicile, Siêu citait Mencius pour déplorer le manque d'écoles villageoises qui pourraient enseigner aux gens leurs devoirs sociaux.

Ces lettrés lancèrent ainsi un mouvement qui allait se poursuivre pendant tout le XIV^e siècle et continuer au XV^e siècle. John Whitmore démontre que cette idéologie de l'Antiquité, nom par lequel il qualifie ce mouvement, prit naissance au temps du bouddhisme holistique, se développa au cours des années de crise pendant les guerres avec le Champa, atteignit son apogée dans l'État du Đại Ngu de Hồ Quý Ly, et se prolongea sous les premiers rois de la dynastie des Lê³⁶. Émergeant comme un effort pour faire pièce à l'extension des nombreuses complexités qui firent alors leur apparition, cette idéologie du XIV^e siècle constituait la transition historique entre le Viêt-Nam de l'âge hindou-bouddhiste et celui modelé sur l'image de la Chine, où l'influence confucéenne devint l'idéologie qui devait finir par venir remplir le vide après que le Dhyāna eut été devenu incapable de fournir aux monarques un cadre leur permettant de conceptualiser leur mission en tant que souverains.

La dépossession du bouddhisme du rôle d'idéologie de l'État

La fin du règne des Trần survint après que la dynastie fut tombée en décadence et qu'il eut été permis à un homme du commun, Hồ Quý Ly, de devenir le tout-puissant conseiller de la cour. Hồ Quý Ly utilisa l'enseignement confucéen pour former un corps de fonctionnaires loyaux non pas à la cour des Trần, mais à lui-même en tant que promoteur de l'idéologie confucéenne, puis s'empara du trône avec leur soutien. Au milieu des invasions des Cham et des révoltes paysannes, une partie des réformes qu'il lança pour faire face à la crise visa la communauté bouddhiste. Après avoir défroqué de nombreux bonzes pour les enrôler dans l'armée afin de combattre les Cham, sous prétexte qu'ils avaient pris part à des bandes sans foi ni loi écumant les campagnes, Hồ Quý Ly tenta en 1396 de purifier la doctrine bouddhique et d'exercer un contrôle croissant sur la structure même de cette religion. Tout moine n'ayant pas atteint la cinquantaine fut obligé de retourner à la vie civile, tandis que des laïcs possédant une connaissance approfondie

34. *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, 1985, t. II, p. 153.

35. O. W. Wolters, *Two essays on Đại Việt in the fourteenth century*, *op. cit.*, p. 17-18, 27-28, 33, 108, 121-122.

36. John K. Whitmore, « Chu Van An and the rise of "Antiquity" in fourteenth-century Đại Việt », *art. cit.*, p. 59.

de la doctrine furent nommés dans la hiérarchie bouddhique. Le reste des bonzes fut mis au service des temples et placé sous un strict contrôle monastique. Agissant contre l'autonomie locale, Hồ Quý Ly s'évertua à réaffirmer l'autorité centrale et son contrôle sur les ressources du pays, et à étayer l'idéologie d'État en désagrégation en cherchant la légitimité non pas par des moyens indigènes, mais par une interprétation sélective des *Classiques chinois*³⁷.

L'occupation du Viêt-Nam par les Ming (1407-1428), avec l'imposition d'une politique d'assimilation, allait renforcer l'impulsion intellectuelle sous-jacente du confucianisme déjà perceptible sous les mesures anti-bouddhistes prises par Hồ Quý Ly. Elle ouvrit la société vietnamienne plus largement au confucianisme et au système bureaucratique de gouvernement de la Chine. Elle prépara par suite l'élite dirigeante de la nouvelle dynastie des Lê à l'adoption entière du modèle politique et culturel de la Chine contemporaine des Ming, une fois que les occupants chinois eurent été expulsés.

La dynastie des Lê (1428-1788) rompit par conséquent avec la tradition bouddhiste des Lý et des Trần. Elle se mit à faire perdre au bouddhisme son rôle de système éthique favorisé par la cour et son emprise sur la population, en encourageant l'implantation des préceptes du confucianisme par l'entremise d'un appareil bureaucratique sinisé. Elle allait s'efforcer de prescrire la vision morale du confucianisme aux provinces qui avaient jusque-là conservé leurs propres modèles culturels. Il en résulta apparemment un certain heurt entre les rigidités de l'idéologie moraliste confucéenne et les flexibilités du système culturel indigène. Ce heurt se manifesta dans les tentatives faites par le gouvernement central pour contrôler les cultes des esprits dans les campagnes et pour réprimer le vagabondage des individus non rattachés à un village particulier. En même temps, les principes légaux furent appliqués plus rigoureusement. Le code des Lê s'appuyait sur la structure orthodoxe de l'ordre impérial en place depuis longtemps en Chine. L'autorité de l'empereur était renforcée par l'institution de la punition des dix crimes les plus abominables. Des aspects de la procédure criminelle furent modifiés en faveur de l'État, dans le cas où le crime constituerait un acte politique mettant en cause la dynastie³⁸. Des dispositions étaient prévues en ce qui concerne la sécurité, le prestige et l'autorité de l'empereur, avec pour objectif final de préserver la suprématie impériale. Alors que leur substance irait de soi dans tout État monarchique, la forme spécifique qu'elles prirent au Viêt-Nam était considérablement influencée par les exemples pris dans les codes chinois. En effet, les législateurs vietnamiens s'appuyaient plus encore que leurs homologues chinois sur le droit criminel pour défendre la moralité confucéenne et l'autorité publique dans leur pays³⁹.

Il est à remarquer, néanmoins, que l'idéologie d'État des Lê ne devait pas atteindre le plein éclat de l'orthodoxie confucéenne avant le règne de Lê Thánh-tông (1460-1497). Sous les premiers Lê, elle demeurait une imitation plutôt pâle du modèle chinois de l'ordre impérial. La royauté était encore présentée théoriquement comme une fonction où les règlements prévalaient sur la volonté personnelle du souverain. Par ailleurs, les concepts de réciprocité et de bienfait pour ses semblables, contenus dans les deux vertus exaltées par Mencius, *nhân* (en chinois *ren* 仁 ou vertu d'humanité) et *nghĩa* (en chinois *yì* 義 ou rectitude), n'étaient pas en contradiction avec l'éthique du bouddhisme qui avait constitué jusque-là une part considérable de la culture vietnamienne. L'insistance de

37. Cf. John K. Whitmore, *Vietnam, Hồ Quý Ly, and the Ming (1371-1421)*, Yale Center for International and Area Studies, 1985.

38. Nguyễn Ngọc Huy, « The tradition of human rights... », *art. cit.*, p. 43.

39. Nguyễn Ngọc Huy & Tạ Văn Tài, « The Vietnamese texts », dans *Laws of South-East Asia. I: The Pre-Modern Texts*, M. B. Hooker éd., Singapore, Butterworth, 1986, p. 454-455, 472.

Mencius sur le droit à la révolution correspondait de surcroît à la théorie traditionnelle vietnamienne de la monarchie qui voulait que les dirigeants méritent leurs partisans⁴⁰. Et, si les Lê se montraient plus sévères dans leur gouvernement que leurs prédécesseurs Lý et Trần, leur principale préoccupation était de forcer les gens à adopter le code de conduite personnelle convenable associé avec le *Liji* 禮記, l'ouvrage classique chinois qui était un produit de l'orthodoxie impériale des Han : ni le pouvoir personnel, ni le désir ne devaient détourner de la voie de la moralité. Ce souci pour la moralité, qui trouvait son expression surtout dans le mépris affiché pour une vie dominée par l'avidité et le profit, pourrait se sustenter de la tradition bouddhiste de la purification du cœur par le rejet de tous les désirs et de toutes les conventions. Ainsi, l'orthodoxie impériale chinoise avait pu pénétrer au Viêt-Nam plus comme une attitude morale que comme une technique politique rendue nécessaire par les besoins de création d'un empire.

En tout cas, le bouddhisme perdit la protection de la cour dont il avait bénéficié auparavant. Un édit de 1461 chercha à limiter radicalement son expansion par l'interdiction de la construction de nouveaux temples et pagodes⁴¹. Au cours du siècle et demi suivant, il ne semblait pas que le bouddhisme reçût aucun encouragement de la cour ; aucune mention n'en fut faite non plus dans les chroniques royales. Pourtant, il ne disparut pas complètement. Il restait vivace dans le peuple, bien que sous une forme syncrétique plutôt confuse. Puis, après cette longue période de léthargie, il donna des signes de réveil dans les premières décennies du XVII^e siècle. Dans les années 1630 par exemple, des moines bouddhistes purent se frayer un chemin dans le palais royal de Lê Thần-tông (1619-1643), qui se prétendait être la réincarnation de Lý Nhân-tông, monarque ayant régné cinq cents ans auparavant. Comme le note Ralph Smith, d'autres religions pouvaient continuer à croître en dehors de la hiérarchie confucéenne, parce que le confucianisme était par sa nature même incapable d'englober les masses populaires dans son sein⁴².

Entre-temps, même après les réformes de Lê Thánh-tông, les dogmes confucéens orthodoxes ne s'avéraient pas suffisants pour consolider un gouvernement stable, puisqu'ils allaient échouer à pourvoir le pays d'une monarchie unifiée sous une dynastie unique. En effet, peu de temps après la mort de Lê Thánh-tông en 1497, le Viêt-Nam entra dans une période de dissension et de guerre civile qui allait durer jusqu'en 1802. Ces siècles pendant lesquels le gouvernement central était paralysé étaient la conséquence de la préférence profonde de la population vietnamienne pour des dirigeants charismatiques forts, alors qu'elle n'en avait aucun à sa disposition. En l'absence de quelqu'un de grande vertu, l'autorité passa à ceux capables de lever des troupes armées. Parmi les nombreux prétendants qui firent leur apparition à ce moment pour chercher le pouvoir, des officiers militaires des familles Trịnh et Nguyễn émergèrent pour gouverner.

Pendant les XVII^e et XVIII^e siècles, lorsque le royaume était divisé entre les seigneurs Trịnh au nord du 18^e parallèle et les seigneurs Nguyễn au sud, chacun des deux partis reconnut l'influence durable des bonzes dans les campagnes, et s'efforça de les gagner à sa cause en faisant des concessions au bouddhisme⁴³. Dans le Sud surtout, les Nguyễn

40. Lê Thánh-tông lui-même, le principal instaurateur de l'orthodoxie, demeurait convaincu que la légitimité de l'empereur reposait sur le bonheur du peuple. Il avait laissé ses réflexions sur la nature de la royauté, qu'il considérait comme un dévouement, dans son poème « La conduite des rois » (voir la traduction dans Huynh Sanh Thông, *The heritage of Vietnamese poetry*, Yale U. Press, 1979, p. 33).

41. *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, 1985, t. II, p. 397.

42. R. B. Smith, « Thailand and Vietnam: Some thoughts towards a comparative historical analysis », *Journal of the Siam Society* 60/2 (1972), p. 6.

43. Le seigneur Trịnh Giang prit différentes mesures en faveur du bouddhisme, en envoyant en 1734 une mission en Chine pour obtenir des textes bouddhiques, en employant la main-d'œuvre forcée pour

exprimèrent leur volonté d'émancipation du Nord en se plaçant sous l'égide d'esprits bouddhistes non inféodés à la cour de Thăng-long. La construction en 1601 à Hué d'un *stūpa* de sept étages dédié à la Mère du Ciel (*Thiên Mụ*), la divinité tutélaire des Nguyễn, fut ordonnée indubitablement avec ces idées politiques à l'esprit⁴⁴. Le seigneur Nguyễn Phúc Thần (1648-1687) en particulier laissa le souvenir d'un bouddhiste fervent qui accorda sa protection à un certain nombre de moines ayant fui la Chine après la chute des Ming.

Pourtant, en dépit de cette fragmentation du pouvoir central, l'élite lettrée fidèle aux principes confucéens consolida sa position⁴⁵. En 1663, le seigneur Trịnh Tạc proclama au nom du roi Lê Huyền-tông l'édit « Les quarante-sept règles pour l'éducation et la transformation du peuple » dans le but d'imposer les valeurs morales confucéennes à la société dans son ensemble, surtout les notions de loyauté et d'obligations familiales⁴⁶. En plus de la recommandation d'une conduite convenable selon les concepts confucéens des « trois liens » et des « cinq relations humaines », l'édit censurait résolument les pratiques hétérodoxes. Seules les personnes ayant l'autorisation du trône pourraient se faire moines ou nonnes bouddhistes ; aucune nouvelle pagode bouddhiste ne pourrait être construite. Les livres contenant les doctrines non orthodoxes, que ce fût le bouddhisme, le taoïsme, ou d'autres croyances, ne pourraient être imprimés ou mis en vente. De la sorte, les lois et règlements allaient refléter de plus en plus la conception orthodoxe de l'autorité publique. La fierté ressentie par le gouvernement pour son idéologie confucéenne était affirmée dans la désignation de la première période du règne de Lê Dụ-tông (1705-1729) de « Prospérité infinie » (*Vĩnh Thịnh*). De même, le roi était acclamé comme un « homme supérieur » envoyé par le Ciel pour régner, irradiant du trône la vertu morale, vivifiant tout et rendant possible la bénédiction de la paix, tandis que « avec les convenances, la rectitude, et les fonctionnaires qui connaissaient la vertu, le peuple observait les bonnes coutumes »⁴⁷.

Maitreya et les attentes des faibles

Dans ce contexte, le bouddhisme était aussi susceptible d'inspirer la révolte populaire contre les autorités. Des dirigeants religieux individuels se tenant en marge de l'ordre officiel et dont le statut découlait souvent des traditions indigènes pouvaient représenter une menace sérieuse pour la position du souverain. Dans les moments de perturbation sociale, ces dirigeants pouvaient être considérés comme détenteurs d'une autorité légitime de rechange. La croyance selon laquelle il était possible pour une personne, même d'humble origine, d'acquérir des pouvoirs extraordinaires et de prétendre à des relations spéciales avec le surnaturel pouvait provoquer des éruptions soudaines de mouvements

l'érection de plusieurs pagodes, et en obligeant en 1737 les membres de la cour à faire des donations pour la mise en place d'une grande statue du Buddha à la pagode Quỳnh Lâm (*Khâm Định Việt Sử Thông Giám Cương Mục* [Miroir complet de l'histoire du Grand Viêt], Hanoi, NXB Giáo-Dục, 1998, t. 2, p. 495, 500).

44. Cf. Nguyễn Thế Anh, « The Vietnamization of the Cham deity Pô Nagar », *art. cit.*, p. 49 ; Tạ Chí Đại Trường, *Thần, người và đất Việt* [Génies, hommes et terre Viêt], Westminster, Văn Nghệ, 1989.

45. Voir K. W. Taylor, « The literati revival in seventeenth century Vietnam », *Journal of Southeast Asian Studies* 18/1 (mars 1987), p. 1-23.

46. Nguyễn Thế Anh, « State and civil society under the Trịnh lords in seventeenth-century Vietnam », dans *La société civile face à l'État dans les traditions chinoise, japonaise, coréenne et vietnamienne*, Léon Vandermeersch éd., Paris, EFEO, 1994, p. 375.

47. *Đại Việt Sử Ký Tục Biên (1676-1789)* [Mémoires historiques du Dai Viêt, suite], Hanoi, 1991, p. 59.

religieux locaux utilisant comme armes les prophéties, les songes, la magie, les amulettes, les prétentions à l'invulnérabilité et à des révélations divines. Ainsi en 1518, dans l'atmosphère de déclin de la dynastie sous le règne de Lê Tương Dực (1510-1526), une rébellion éclata-t-elle dans la province de Hải-dương sous la direction d'un gardien de pagode, Trần Cao. Se déclarant descendant des Trần et l'incarnation de Đế Thích (Indra), Trần Cao accomplit des miracles, et attira des dizaines de milliers de partisans. Son pouvoir d'attraction fut tel qu'il put se proclamer roi du Đại Việt pendant un court moment⁴⁸.

De telles figures pouvaient aussi être entretenues par la tradition messianique recelée dans le bouddhisme. A ce point de vue, ce qui était habituellement exposé était la doctrine de la descente sur terre de Maitreya – le Buddha du futur, qui selon la croyance vivait dans « le ciel des dieux satisfaits » avant son incarnation sur terre – et l'arrivée avec lui, après des secousses cosmiques, d'un univers politique, économique et religieux réorganisé. Ceux auxquels il était permis à ce moment d'écouter le sermon final de Maitreya atteindraient le *nirvāṇa* dans cette vie même, sans avoir à passer par un nombre infini de renaissances. Bien que les textes bouddhiques spécifient que des éternités devraient passer avant l'apparition de Maitreya, des rumeurs circulaient épisodiquement pour prédire que l'événement pourrait se produire beaucoup plus tôt que prévu.

La plupart du temps, cette doctrine ne dépassait pas l'essentiel d'une religion cherchant à atteindre la félicité pour soi-même et sa famille, car Maitreya symbolisait les aspirations des bouddhistes vietnamiens au salut et à la renaissance dans sa Terre Pure. Mais elle pouvait aussi coexister avec un engagement idéologique à l'action d'un descendant d'une dynastie destituée, qui se manifesterait soudainement soi-disant pour renverser l'ordre établi corrompu. Lorsqu'un tel « supplément » était ajouté à la doctrine, le Buddha messianique pouvait devenir rapidement le dieu de révoltes sanglantes. Celles-ci pouvaient se comparer aux mouvements de protestation dirigés dans les pays de bouddhisme theravāda par des « saints hommes » tenus pour posséder le pouvoir sacré (*phu mi bun* en thai, ou *weikza* en birman), qui pouvaient mettre en accusation les rois pour manquement à leur devoir⁴⁹.

En fait, les rébellions proliférèrent au cours du XVIII^e siècle. Un certain développement de l'activité bouddhiste pendant cette période était révélatrice des tensions dans la population rurale et du mécontentement populaire à l'égard des efforts faits par l'élite dirigeante pour renforcer le confucianisme. Les temples bouddhistes devinrent fréquemment les foyers du malaise social ; les bonzes y organisèrent parfois leurs partisans en des milices armées. Les rebelles récusèrent souvent les valeurs confucéennes admises, tournèrent en ridicule les lettrés, accablèrent d'injures les mandarins, et se moquèrent même de l'empereur. Cependant, la classe des lettrés dans son ensemble supposait que la cause générale des maux sociaux du temps résidait dans l'effondrement des relations humaines correctement ordonnées que le confucianisme avait élevées en principes universels. De la sorte, une profonde incompréhension se produisit lorsque la culture religieuse hétérogène prônée par le mouvement des Tây-son réussit à s'imposer au pays vers la fin du XVIII^e siècle⁵⁰.

48. *Khâm Định Việt Sử Thông Giám Cương Mục*, op. cit., p. 64-73.

49. Voir par exemple Chatthip Nartsupha, « The ideology of holy men revolts in North East Thailand », dans *History and peasant consciousness in South East Asia*, A. Turton & S. Tanabe éd., Osaka, National Museum of Ethnology, 1984.

50. En particulier, l'idéologie préconisée par Ngô Thị Nhậm, qui inspira plusieurs mesures politiques des Tây-son, ne paraissait pas facilement acceptable : visant à concilier le confucianisme et le bouddhisme, elle soutenait que toutes les deux doctrines étaient nécessaires à l'homme, qu'elles étaient

C'est certainement en réaction contre les mesures appliquées pendant sa courte durée par le régime des Tâ-y-son que la dynastie des Nguyễn, établie en 1802, allait placer le confucianisme au centre de sa structure administrative. Comme il s'agissait pour eux d'assurer avant tout l'autorité de l'État, et de l'assurer dans le moindre détail par l'entremise d'une administration mandarinale, les empereurs Nguyễn redoutaient le bouddhisme moins comme un rival politique bien organisé que comme un concurrent idéologique indirect susceptible de miner son ordre bureaucratique très élaboré. Ils se lancèrent donc dans une politique de contrôle religieux. Déjà sous Gia-Long, le fondateur de la dynastie, des châtiments furent prévus par différents édits pour les pratiques bouddhistes et taoïstes. Puis, la cour des Nguyễn se mit à faire respecter l'orthodoxie en manipulant le recrutement des moines et des nonnes bouddhistes, en imposant un contrôle bureaucratique croissant sur l'organisation et la composition du clergé bouddhique au moyen d'une surveillance des examens doctrinaux, en limitant le nombre des pagodes à construire et la superficie des terres dont elles pourraient disposer, et en gérant la distribution des articles de culte et des textes religieux qui devaient passer par le canal du gouvernement. En particulier, le gouvernement se réservait le monopole de la délivrance des certificats d'ordination aux bonzes. La cour payait elle-même le salaire des supérieurs des pagodes principales ; ceux-ci étaient appelés *Tăng Cang* (contrôleurs de bonzes), ce qui laissait clairement entendre qu'ils étaient des surveillants de l'Église bouddhique nommés par le gouvernement⁵¹.

En tant qu'institution organisée, le bouddhisme mahāyāna occupait ainsi dans la société vietnamienne du XIX^e siècle une place beaucoup plus modeste que celle occupée par le bouddhisme theravāda dans les sociétés birmane, siamoise ou cambodgienne. Le *Saṅgha* vietnamien fortement patronné n'était rien de moins qu'un instrument politique des empereurs Nguyễn. Par lui-même, il était pauvrement organisé. Il n'existait pas une hiérarchie de temples contrôlés par un corps central de moines, à la différence des pays du bouddhisme theravāda, où les hiérarchies ecclésiastiques étaient pour la plupart organisées territorialement, et où le *Saṅgha*, réformé en un ordre unifié sous commandement royal, avait été transformé en une force populaire dont la puissance spirituelle l'emportait largement sur tout culte des esprits⁵².

Néanmoins, l'éthique orthodoxe de la loyauté inconditionnelle envers l'empereur n'intéressait pas tous les Vietnamiens. La résistance populaire à l'ordre impérial fondé sur les théories légalistes aussi bien que sur les convenances confucéennes se fit jour vers le milieu du XIX^e siècle parmi une secte religieuse appelée *Bửu Sơn Kỳ Hương* ou « Le parfum miraculeux de la montagne précieuse »⁵³. Conçue à partir d'une dynamique semblable à celle qui avait produit les mouvements du Lotus Blanc et des Taiping en Chine, cette secte combinait les enseignements du bouddhisme, les vieilles prophéties vietnamiennes et une direction charismatique pour offrir une solution de rechange à l'orthodoxie. Elle opposait à la perspective confucéenne fondamentalement optimiste de la bonté et des bienfaits du gouvernement impérial, une vision apocalyptique de l'histoire fondée sur la doctrine de la descente de Maitreya, même si l'idéal de Maitreya n'était pas

semblables en principe et ne différaient que dans la manière de faire face aux événements (voir Minh Chi, Hà Văn Tấn, Nguyễn Tài Thư, *op. cit.*, p. 162-165).

51. Ta Van Tài, *The Vietnamese tradition of human rights*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, U. of California, 1988, p. 155.

52. Voir Alexander Woodside, *Vietnam and the Chinese model*, Harvard U. Press, 1971, p. 28-30.

53. Le nom venait d'une prédiction faite par l'éminent lettré du XVI^e siècle, Nguyễn Bình Khiêm, qui prophétisa la naissance d'un Fils du Ciel dans une montagne précieuse ou une rivière dans le delta du Mékong.

principalement lié à la peur de l'apocalypse. Selon cette interprétation, le cosmos évoluait en des séries de cycles. Chacun de ces cycles comprenait une phase de prospérité, de déclin et de ruine. À la fin d'un cycle, lorsque régnaient la ruine, le désastre et le mal, il y aurait un événement apocalyptique, un déluge peut-être, ou une conflagration cosmique, qui engloutirait le monde et le purifierait. Tout mal disparaîtrait, et ne resterait que ce qui était bon et vertueux. Les forces du cosmos se réarrangeraient, une nouvelle ère de paix, de prospérité et de vertu commencerait. La croyance était que l'ère présente, placée sous le signe du Buddha historique Gautama, allait prendre fin, et qu'elle serait remplacée par l'ère de Maitreya, le Buddha futur, qui descendrait pour introduire un nouveau millénaire de paix et de prospérité. Le lieu exact de sa descente devrait se situer dans une région sauvage de collines près de la frontière cambodgienne dans le sud-ouest du Viêt-Nam⁵⁴.

Le fondateur de la secte *Bửu Sơn Kỳ Hương* était Đoàn Minh Huyền, un habitant de la province d'An-giang, une région pionnière en ce temps, un espace de rencontre pour divers groupes ethniques, culturels et religieux, donc un endroit fertile pour l'éclosion d'hétérodoxies. Prétendant que le Buddha du Ciel de l'Ouest lui était apparu, il formula ses propres principes religieux et les prêcha aux autres. On lui donna le titre de *Đức Phật Thầy Tây An* ou Révérend Buddha maître de la Terre de Paix de l'Ouest. Son intention était d'offrir un système de croyance par le moyen duquel on pourrait obtenir la sérénité bouddhique tout en menant une vie séculière. Il annonça qu'à l'approche de l'apocalypse et la fin de l'ère du bouddhisme mahāyāna, seuls les bons seraient sauvés et autorisés à entrer dans le Paradis de l'Ouest du Buddha. Il y aurait une grande assemblée, le Congrès de la Fleur du Dragon (*Hội Long Hoa*), au cours de laquelle les mérites et les péchés humains seraient mis en jugement. Un Roi éclairé (*Minh Vương*) présiderait à cette assemblée. Les gens de vertu seraient désignés pour être ses sujets bienheureux au paradis. Ceux qui souhaiteraient se préparer pour ce jour du jugement dernier n'auraient besoin que de suivre le chemin religieux de la culture de la bienfaisance et de l'étude du bouddhisme. Ni prêtres, ni pagodes ne seraient nécessaires pour le salut. Tout individu pourrait contrôler sa propre vie pour atteindre le mérite, et n'aurait qu'à remplir les quatre obligations d'obéissance – envers ses ancêtres et ses parents ; envers la nation ; envers le Buddha, le *dharma* et le *Saṅgha* ; et envers ses semblables. La dévotion à la nation devait prendre la place de la loyauté envers l'empereur, tandis que le bouddhisme et la compassion devaient remplacer l'éthique confucéenne de la loyauté vis-à-vis de ses supérieurs. Đoàn Minh Huyền modifia de la sorte les enseignements traditionnels du bouddhisme pour exiger un engagement politique envers la nation comme faisant partie de la foi. Par là, il évoqua le souvenir des monarques Lý et Trần.

Ce que le mouvement *Bửu Sơn Kỳ Hương* avait à offrir aux occupants d'une région encore essentiellement zone frontalière quasi sauvage était une idéologie d'intégration morale, sociale et culturelle, une idéologie qui donnerait un sens aux épreuves et dangers dont ces pionniers avaient à faire l'expérience, et qui leur donnerait de l'espoir dans l'avenir. Réagissant contre le monachisme rigide du bouddhisme du XIX^e siècle, cette idéologie était présentée comme un retour à la pureté et à la simplicité originelles de la religion, tandis que le mythe millénariste servait de motivation puissante pour donner aux pionniers le courage de demeurer dans une région aussi inhospitalière. Or, même si ces gens ne contestaient pas ouvertement l'autorité de l'empereur, ils mettaient Maitreya, et les prophètes qui prétendaient être sa réincarnation, au-dessus du monarque. Ce fait seul suffisait à les exposer à la répression en tant qu'hérétiques. Néanmoins, étant donné les

54. Voir Hue-Tam Ho Tai, *Millenarianism and peasant politics in Vietnam*, Harvard U. Press, 1983 ; « Perfect world and perfect time: Maitreya in Vietnam », dans *Maitreya, the future Buddha*, Alan Sponberg & Helen Hardacre éd., Cambridge U. Press, 1988, p. 154-170.

ressources limitées de l'État traditionnel, il n'était pas du tout commode d'empêcher les gens de mener à leur guise leur vie religieuse dans ces endroits lointains.

Les empereurs Nguyễn n'en étaient pas moins conscients du fait que les graines semées par les mouvements millénaristes pouvaient trouver dans ces régions soumises aux influences de l'hétérogénéité ethnique un terrain extraordinaire pour se développer. Pour cette raison, ils cherchèrent à entourer les temples bouddhistes d'un lacs de restrictions et d'interdictions, avec l'espoir d'empêcher que les déviations religieuses et culturelles provoquées éventuellement par eux deviennent une menace trop grande pour l'ordre établi⁵⁵. Mais l'imposition d'une telle camisole de force idéologique fit que, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le bouddhisme n'eut pas au Viêt-Nam la cohérence institutionnelle ou organisationnelle nécessaire pour lui permettre la moindre indépendance ou la moindre vigueur politique.

55. Alexander Woodside, *op. cit.*, p. 30.