

”

LE BOUDDHISME DANS L'HISTOIRE

« Le bouddhisme est à la fois un et multiple. »

L'essence du bouddhisme n'est pas « bouddhiste », elle est universelle.

Jean-François Revel et Matthieu Ricard,
Le Moine et le philosophe, 1997

Bon nombre d'idées reçues en matière bouddhique dérivent d'un refus de prendre au sérieux la diversité du bouddhisme en tant que tradition vivante. Au contraire d'autres religions dont les courants et les tensions internes sont relativement connus, le bouddhisme est souvent perçu comme monolithique, à travers quelques images fortes comme celle du dalaï-lama*. Pour les Français, le mot « bouddhisme » évoque avant tout le bouddhisme tibétain*.

Certes, tous les livres de vulgarisation sur le sujet prennent la précaution oratoire d'affirmer que le bouddhisme est à la fois « un et multiple », mais c'est pour ramener bien vite toute la multiplicité à l'unité fondamentale, en se concentrant sur le soi-disant « bouddhisme primitif ». À défaut de rendre justice à la foisonnante diversité des bouddhismes, mise au compte de l'influence des cultures d'accueil, on s'en tient à quelques idées simples, auxquelles sont censés souscrire les bouddhistes de toutes dénominations.

Le Bouddha*, fondateur de la religion qui porte son nom, aurait vécu dans le Nord de l'Inde vers le V^e siècle avant notre ère. Sa doctrine se répandit dans le reste du sous-continent au III^e siècle av. J.-C., à la faveur de la conversion du roi Ashoka, fondateur du

premier empire indien. L'essor de ce bouddhisme panindien se traduisit par une prolifération d'écoles (ou « groupes », les *nikaya*), qui fait qu'on donne parfois à ce premier bouddhisme le nom de « bouddhisme des *nikaya* ».

Vers la même époque, on assiste à un premier schisme parmi les disciples du Bouddha. Une nouvelle forme de bouddhisme voit le jour et se proclame elle-même Mahâyâna (Grand Véhicule*), par opposition au bouddhisme ancien, qu'elle qualifie de Petit Véhicule (Hínayâna*). Le terme de Véhicule est considéré ici dans sa signification de « moyen d'accès vers le salut ». La distinction entre ces deux Véhicules n'est pas toujours aussi tranchée qu'on a voulu le dire. Malgré les déclarations polémiques de ses adeptes, le Mahâyâna complétait le Hínayâna plutôt qu'il ne l'excluait : il considère par exemple le salut comme accessible à tous les hommes, et selon des voies plus larges que la stricte observance de l'ascèse prônée par le Hínayâna. Le Mahâyâna se répandit vers le début de notre ère en Asie centrale et en Chine, puis à partir de là en Corée, au Japon et au Vietnam. Le Hínayâna (terme que nous utiliserons ici faute de mieux, en le dépouillant de toute connotation péjorative) se transmit tout d'abord au Sri Lanka vers l'époque d'Ashoka, puis, à partir du *x^e* siècle, dans presque toute l'Asie du Sud-Est (Birmanie, Thaïlande, Laos, Cambodge). Il surviva sous la forme du Theravâda*, version modernisée d'une des nombreuses écoles du bouddhisme ancien, la seule à avoir survécu, qui est devenu la forme dominante du bouddhisme dans les pays cités.

À ces deux courants vient s'ajouter à partir du *v^e* siècle de notre ère, le « Véhicule de Diamant » (Vâjrayâna*), aussi connu sous le nom de bouddhisme

tantrique* ou ésotérique – qui ne fait sur bien des points que reprendre en les poussant à l'extrême les thèses du Mahâyâna. Ce courant se répandit au *viii^e* siècle en dehors de l'Inde, d'abord au Tibet et en Chine, puis au Japon, de même qu'en Asie du Sud-Est (Indonésie, Birmanie, Cambodge). Il n'a pas survécu dans ces derniers pays, mais prédomina durant de nombreux siècles au Tibet et au Japon. Il demeure, aujourd'hui encore, la religion officielle d'un petit État himalayen, le Bhoutan.

Malgré son caractère éminemment pluriel, le bouddhisme se réduit pour la plupart des Occidentaux à quelques formes bien spécifiques, que l'on présente comme étant la norme – à savoir : le Theravâda, le bouddhisme tibétain et le bouddhisme Zen*.

Or le Theravâda, forme dominante du bouddhisme au Sri Lanka et en Asie du Sud-Est n'est qu'une survivance moderne d'une école du bouddhisme ancien. Quoique fortement influencé par la tradition indienne du Mahâyâna, le bouddhisme tibétain constitue un développement spécifique, mélange de tantrisme* et de scolastique*.

Quant à la tradition du Zen, née au *vi^e* siècle en Chine (sous le nom de Chan*), elle a pris sa forme actuelle dans le Japon médiéval entre le *xiii^e* et le *xv^e* siècle. Malgré son importance, elle n'est qu'un des courants du Mahâyâna. Les autres écoles du Mahâyâna sino-japonais (Tendai, Shingon*, sectes de la Terre Pure*) sont encore pratiquement inconnues en Europe.

Il convient enfin de distinguer ce bouddhisme traditionnel de ce qu'on appellera ici « néo-bouddhisme », lequel est un développement relativement récent. Ce dernier n'est pas seulement le

fait des occidentaux, mais aussi celui d'élites asiatiques occidentalisées, clercs et laïcs qui, par leurs réformes, ont cru revenir à l'esprit du bouddhisme primitif (qu'ils avaient, soit dit en passant, redécouvert dans les études occidentales, et exprimaient en termes empruntés au vocabulaire occidental). Le néobouddhisme ne garde du bouddhisme traditionnel que le nom et une sélection assez arbitraire d'idées et de pratiques, le vidant du même coup de tout son contenu historique et culturel pour le mettre au goût (occidental) du jour. Il est délicat de critiquer ce néobouddhisme quand ses thèses se retrouvent dans la bouche ou sous la plume de maîtres qui se présentent comme de fidèles héritiers d'une tradition millénaire, alors qu'ils sont à bien des égards les créateurs d'une tradition nouvelle. En outre, dans la mesure où ce bouddhisme semble en voie de s'imposer dans nos cultures occidentales, on ne peut le rejeter comme « inauthentique ». Contentons-nous de souligner qu'il véhicule un certain nombre d'idées reçues qui doivent être dépassées, ou tout au moins confrontées lucidement à la réalité historique.

Loin de se réduire à ces quelques clichés, le bouddhisme est donc bien, comme tout courant de pensée, influencé par les époques, les lieux et les cultures qui l'adoptent. Il demeure à la fois ancré dans son histoire par ses racines séculaires et bien vivant dans le monde d'aujourd'hui.

« Le Bouddha est un homme qui a obtenu l'Éveil. »

En Inde, le Bouddha est une personne historique.

Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, 1832

Sans le Bouddha* « historique », il n'y aurait pas de bouddhisme. Cela semble un truisme, mais en est-ce vraiment un ? Si le Bouddha n'avait pas existé, peut-être aurait-il fallu l'inventer. C'est d'ailleurs sans doute ce qui s'est passé, qu'il ait existé ou non. Et pourtant, l'historicité du Bouddha n'est guère remise en question de nos jours, même si on continue à s'interroger, selon les règles de la méthode historique, sur tel ou tel événement de sa longue existence. La question de ses dates de naissance et de mort continue par exemple à faire couler beaucoup d'encre chez les érudits. Or, au fond, que sait-on de lui ? C'est tout juste si l'on peut affirmer qu'il est né, qu'il a vécu, et qu'il est mort. Tout le reste se perd dans les brumes de la légende ou dans les sables du mythe.

Siddhartha, le futur Bouddha, serait né dans le courant du ^ve siècle av. J.-C. et aurait été le fils d'un roi de l'Inde du Nord. À seize ans, au cours de plusieurs excursions hors du palais, il aurait découvert les trois maux dont souffre l'humanité : la vieillesse, la maladie, et la mort. Ayant quitté pour toujours le palais, il serait parvenu au terme d'une longue ascèse à la réalisation spirituelle qui fit de lui le Bouddha, l'Éveillé. Par la suite, il aurait rassemblé autour de lui de nombreux disciples, et prêché

durant de longues années la doctrine qui allait devenir le bouddhisme.

Passons sur les éléments trop fortement teintés d'imaginaire : son immaculée conception (à la suite d'un rêve bien freudien de sa mère au cours duquel un éléphant blanc descendait du ciel pour lui percer le flanc), sa naissance miraculeuse, etc. Le fait qu'on retrouve certains de ces motifs dans la vie du fondateur du jaïnisme*, Mahāvīra (autre personnage éminemment « historique ») devrait conduire à un peu plus de prudence.

Les historiens ont surtout retenu les circonstances de la mort du Bouddha. Ils soulignent en particulier un détail qui, selon eux, ne s'invente pas : le Bouddha serait mort d'une indigestion de viande de porc. Qu'un personnage aussi éminent passe ses derniers moments dans des crises de diarrhée causées par une alimentation carnée, voilà qui frise le scandale. Les bouddhistes ultérieurs, fiers de leur végétarianisme, se sont empressés de réinterpréter l'histoire et de transformer la viande de porc en un plat végétarien. Les historiens, eux, ont voulu trouver dans cet épisode un point d'ancrage historique, arguant avec un certain bon sens qu'il n'aurait guère eu d'intérêt du point de vue de l'hagiographie – laquelle cherche d'ordinaire à embellir la vie de ses saints.

Dans le bouddhisme du Grand Véhicule* (Mahāyāna), l'historicité du Bouddha est sérieusement remise en question par le Bouddha lui-même. Ce coup de théâtre a lieu dans le *Sūtra du Lotus*, un texte dont l'influence a été très grande dans toute l'Asie. Au cours d'une prédication, le Bouddha déclare à ses disciples qu'il a déjà guidé vers le salut d'innombrables êtres. Devant leur scepticisme, il

appelle ceux-ci à se manifester, et une multitude de bodhisattvas* (« êtres d'Éveil ») surgissent soudain de terre. Lorsque ses disciples s'étonnent qu'il ait pu réaliser un tel prodige au cours d'une vie humaine, il leur révèle qu'il est en réalité éternel. C'est seulement par « expédient salvifique » (upāya*), pour convaincre des êtres de faibles capacités, qu'il a prétendu naître sous la forme du prince Siddhārta, quitter sa famille, et pratiquer six années d'austérité pour finalement atteindre l'Éveil*. Mais à présent, l'heure est venue de révéler le fin mot de l'histoire, à savoir, qu'il a toujours été foncièrement Éveillé. Les faibles d'esprit (entendez : les adeptes du Petit Véhicule ou Hīnayāna*) continueront à croire à la vérité conventionnelle*, celle de sa biographie, tandis que ses disciples les plus avancés s'en tiendront à la vérité ultime*, celle de la nature transcendante du Bouddha.

Dès lors, d'où nous vient cette croyance en un Bouddha « historique » ? Que signifie-t-elle, et comment la concilier avec la prolifération de bouddhas « métaphysiques* » dans le Grand Véhicule ? C'est au XIX^e siècle que la croyance en l'historicité du Bouddha a acquis son caractère de certitude pour les occidentaux (et pour certains asiatiques « occidentalisés »), à l'époque où le rationalisme triomphant cherchait une alternative au christianisme. Les érudits orientalistes qui découvraient le bouddhisme ont voulu y voir une religion selon leur cœur : non pas une religion révélée par un Dieu transcendant, mais une religion humaine, morale et rationnelle, fondée par un homme éminemment sage. Selon Michel-Jean-François Ozeray, auteur d'un livre intitulé *Recherches sur Buddou ou Bouddhou, instituteur religieux de l'Asie Orientale* (1817) : « Descendu de

l'autel où l'aveuglement et la superstition l'avaient placé, Buddou [sic] est un philosophe distingué, un sage né pour le bonheur de ses semblables et le bien de l'humanité. » Le Bouddha, remodelé pour les besoins de la cause, offrait dès lors l'image d'un libre penseur qui s'était opposé aux superstitions et aux préjugés de son siècle.

Par la suite, on a cherché à appliquer à sa « biographie » les mêmes méthodes de critique historique déjà appliquées à celle du Christ (et l'on continue de le faire). Du coup, le Bouddha « historique » éclipse tous les autres bouddhas « métaphysiques » de la tradition du Grand Véhicule, et celle-ci était reléguée au domaine des fantasmes, tandis que le Theravâda*, censé avoir seul préservé la mémoire du fondateur, se trouvait promu au rang de bouddhisme « authentique ».

Il n'est pas question de nier ici l'historicité d'un homme qu'on aurait appelé le Bouddha, mais plutôt de souligner que la question même n'a de sens que pour un esprit historiciste, et pour tout dire occidental. Elle n'en a guère, par contre, pour un bouddhiste traditionnel, qui voit dans la vie du Bouddha avant tout un modèle, un idéal vers lequel on doit tendre. L'« imitation » de ce paradigme intemporel est une donnée fondamentale de la vie monastique. Il s'agit non seulement de reproduire pour soi l'Éveil et la vie du Bouddha, en s'identifiant à lui individuellement ; mais aussi, au sein de l'utopie communautaire, de recréer la communauté bouddhique des premiers temps : faire revivre le Bouddha, non plus seul, mais en symbiose étroite avec ses disciples.

Pourquoi l'historicité du Bouddha est-elle en fin de compte si importante pour nous ? C'est que

l'authenticité de la vie du « fondateur » est la seule garante de l'originalité de la religion fondée par lui. Sans une biographie solide, le Bouddha disparaît dans les ténèbres de l'histoire, et sans le Bouddha, le bouddhisme devient irrémédiablement pluriel. En effet, qu'y a-t-il de commun entre le bouddhisme conservateur et puritain du Hīnayāna (représenté de nos jours par le Theravāda), et la débauche d'images ou les élans mystiques du Mahāyāna – et plus particulièrement le tantrisme* bouddhique, fondé sur la magie, la sexualité et la transgression ? En fait, ces courants, initialement opposés, ont fini par devenir complémentaires. Là où une religion fondée sur l'orthodoxie (comme les monothéismes occidentaux) aurait jeté l'anathème sur les hérésies*, le bouddhisme a su, tant bien que mal, accueillir en son sein toutes ces tendances concurrentes ou apparemment inconciliables. En ce sens, il faudrait plutôt parler d'une « nébuleuse » bouddhiste que d'une religion unifiée. Et l'image du Bouddha, constamment renouvelée, est l'un des éléments qui ont permis aux bouddhistes de toutes tendances de s'identifier sans trop y penser à une même tradition. En ce sens, le Bouddha « historique » n'est qu'une fiction de plus, la dernière en date, s'inscrivant dans la droite lignée d'une tradition marquée par une constante réinvention de l'image du Bouddha.

« Le bouddhisme est une religion indienne. »

*[L'hindouisme et le bouddhisme], antagonistes
par bien des points, procèdent tous deux
d'une manière de penser indienne.*

Maurice Cocagnac, *Le Zen*, 1993

Du bouddhisme, l'indianiste Paul Mus aimait à dire que « L'Inde l'a produit, l'Inde l'expliquera ». La chose est en partie vraie, puisque le Bouddha*, nous dit-on, naquit et vécut dans le Nord de l'Inde au V^e siècle avant notre ère. Toutefois, s'en tenir aux origines indiennes revient à sous-estimer les apports fondamentaux des autres sociétés asiatiques (Chine, Corée, Japon) dans le développement du bouddhisme. Paul Mus lui-même était bien conscient, par exemple, de l'importance des influences locales dans le bouddhisme de l'Asie du Sud-Est, sur lequel il a écrit de très belles pages.

Certes, la légende bouddhique fait référence à divers événements plus ou moins historiques, et on ne manque pas d'affirmer que le Bouddha rejeta le système indien des castes et le sacrifice qui formaient le cœur de la religion brahmanique*. De la réforme sociale, on dérive assez vite vers la réforme religieuse, pour affirmer que le bouddhisme aurait été, par rapport à l'hindouisme*, « à peu près ce que la Réforme a été en Europe par rapport au catholicisme ». Ce faisant, on oublie un peu vite que le premier bouddhisme était en principe une nouvelle religion indienne : pour que la comparaison

soit valable, il faudrait comparer plutôt les rapports du bouddhisme et de l'hindouisme avec ceux du christianisme et du judaïsme, voire ceux de l'islam et du christianisme. Les ouvrages occidentaux sur le bouddhisme font rarement référence aux autres grands mouvements religieux indiens (jaïnisme*, shivaïsme*, vishnouïsme*). Le premier bouddhisme, tel qu'on nous le présente, ne contredit même pas l'hindouisme, il semble tout simplement s'en passer. À croire que les premiers moines bouddhistes vivaient sur une planète différente des autres religieux de toutes tendances qu'ils côtoyaient quotidiennement.

C'est que, très vite, les chercheurs occidentaux ont cherché à établir un contraste entre le bouddhisme, voie de salut ouverte à l'individu, donc par essence « universelle », et les autres mouvements contemporains, jugés typiquement indiens, et donc trop marqués culturellement. À les en croire, le bouddhisme serait avant tout une réaction contre l'hindouïsme, un rejet des valeurs purement indiennes, et une tentative de se délivrer de tout conditionnement culturel et social. Ce faisant, on a transformé le Bouddha en un penseur dont les idées ressemblent étrangement à celles d'un esprit rationaliste de la fin du XIX^e siècle.

À l'autre pôle, notamment dans certaines publications indiennes sur le bouddhisme, on insiste sur l'indianité du bouddhisme. Sans tomber dans ces extrêmes, les historiens du bouddhisme, dans leur tendance innée à tout faire remonter aux origines, ont fait du bouddhisme indien le bouddhisme par excellence, reléguant du même coup les autres formes historiques de la tradition (bouddhisme chinois, japonais, etc.) au rang de produits dérivés. Avec, comme on l'a vu, quelques exceptions : le

Theravâda*, le bouddhisme tibétain*, et le Zen* japonais.

Étant donné le privilège accordé au bouddhisme originel, la faveur dont jouit le bouddhisme tibétain chez les bouddhistes occidentaux a de quoi surprendre. Car de deux choses l'une : ou bien la « vraie doctrine » bouddhique est celle, indienne, du Bouddha et de ses plus proches disciples, et dans ce cas le bouddhisme tibétain n'est qu'un lointain dérivé, suspect à divers égards (ses rituels et son imagerie tantriques*, sa théorie des réincarnations successives) ; ou bien l'orthodoxie s'est constituée et enrichie au cours des siècles, mais dans ce cas, le bouddhisme tibétain n'est qu'un des cas de figures possibles d'une telle orthodoxie souple et multiple.

Le même raisonnement vaut pour le bouddhisme Theravâda. Dans ses *Notes pour un essai sur la sculpture chinoise*, Victor Segalen oppose la décadence du bouddhisme chinois au pur enseignement de son fondateur, qu'il identifie au Theravâda : « Considérer le bouddhisme en Chine comme une maladie de la pensée chinoise ; comme une maladie des Formes chinoises. – Doubles emprunts, triples emprunts, cascasant les uns sur les autres. – L'origine pure est le Canon du Sud. (...) La grande salade se brasse bien déjà. On n'y comprendra plus rien, bientôt ; ou, pis encore, on y comprendra tout : ce sera une religion. Une religion du style pour "faibles", une pilule pour les déshérités ! » Même si le ton polémique de Segalen n'est plus de mise, ses idées continuent à avoir cours.

Au contact de chaque culture d'Asie, le bouddhisme a subi une évolution originale et su trouver des solutions appropriées ; si certaines nous semblent, à nous Occidentaux, plus intéressantes ou

séduisantes que d'autres, cela n'implique en aucun cas une quelconque supériorité spirituelle de leur part (le contraire semble même plus vraisemblable). Quoi qu'il en soit, il importe d'aborder le bouddhisme dans toutes ses formes, sans esprit sectaire et sans se faire l'écho de préjugés nationaux.

« Le bouddhisme est le culte du néant. »

*Le bouddhisme est un culte du néant.
Quel culte ! Dira-t-on.*

Oui, sans doute, le fait est étrange, mais il est avéré.

Victor Cousin, *Oeuvres complètes*, 1841

Jusqu'au début du siècle dernier, le bouddhisme passait pour une doctrine nihiliste. L'idée, découlant d'une interprétation erronée de la notion de nirvâna*, se retrouve, sous une forme ou une autre, sous la plume de presque tous ceux qui ont écrit sur le bouddhisme au XIX^e siècle, et au début du XX^e siècle. L'écrivain catholique Paul Claudel, par exemple, affirmait encore : « Le Bouddha* ne trouva que le Néant, et sa doctrine enseigna la communion monstrueuse » (*Connaissance de l'Est*).

Nirvâna est un mot sanskrit qui désigne la condition ultime de l'Éveillé. Il s'oppose au samsâra*, le cycle des réincarnations. Si le nirvâna reste en principe le but ultime du bouddhisme, il a perdu les connotations négatives qui étaient les siennes au XIX^e siècle. Dans le Petit Véhicule (Hīnayāna*), le nirvâna était défini comme l'extinction de tous les désirs. Dans le Grand Véhicule (Mahāyāna*), le but ultime est redéfini comme étant l'« illumination », ou mieux, l'« Éveil* » (terme traduisant le sanskrit bodhi*, l'expérience par laquelle on devient un « bouddha » ou « Éveillé »). Toutefois, étant donnée l'importance historique qu'a eue la conception « nihiliste » du bouddhisme, il ne sera pas inutile d'en retracer très rapidement l'évolution.

Sans doute la personne qui fit le plus pour accréditer cette idée est-elle le philosophe allemand Hegel au XIX^e siècle. Pour lui, le nirvâna bouddhique n'est autre que le néant, « dont les bouddhistes font le principe de tout, l'ultime but final et l'ultime fin de tout ». Il lui paraît donc tout à fait naturel que le Bouddha soit représenté par cette « attitude pensive » dans laquelle « les pieds et les mains sont posés les uns sur les autres, en sorte qu'un doigt de pied entre dans la bouche ». Voilà qui, en effet, exprime parfaitement « le retour en soi-même, la suction de soi-même ». Toutefois, le néant bouddhique selon Hegel n'est pas encore, comme il le deviendra par la suite, le contraire de l'être, mais l'absolu, libre de toute détermination. Ce qui s'anéantit dans le passage à l'absolu, c'est donc l'individualité relative, conditionnée ; mais le vide qui en résulte n'est pas rien, ce n'est qu'un autre nom pour la plénitude.

De cette analyse, les héritiers de Hegel n'ont hélas retenu que la formulation, sans en voir les nuances. Même un éminent érudit comme Eugène Burnouf, le premier traducteur du *Sâtra du Lotus**, affirmait que le Bouddha « vit le bien suprême dans l'anéantissement du principe pensant ». Son disciple, Jules Barthélémy Saint-Hilaire, renchérit en affirmant : « S'il y a eu au monde quelque chose de contraire à la doctrine chrétienne, c'est cette déplorable idée de l'anéantissement qui fait le fond du bouddhisme. » À sa suite, on en vient à parler du Bouddha comme du « grand Christ du vide » (Edgar Quinet), et du bouddhisme comme d'une « Église du nihilisme » (Ernest Renan).

Avec le philosophe allemand Schopenhauer, le bouddhisme devient fondamentalement pessimiste. Pour lui, le bouddhisme est une religion athée. Toutefois, le nirvâna n'est pas un néant en soi, mais

seulement pour nous, à cause de l'impuissance du langage et de la pensée. Schopenhauer se rapproche de Hegel sur ce point lorsqu'il écrit : « Définir Nirwana le néant revient seulement à dire que le samsâra ne contient pas un seul élément qui pourrait servir à la définition ou à la construction du Nirwana. » Nietzsche, quant à lui, voit dans le bouddhisme une « nostalgie du néant », une « asthénie de la volonté », et affirme que « la tragédie doit nous sauver du bouddhisme ».

Deux erreurs accèdent la thèse nihiliste : erreur quant au but, le nirvâna proprement dit, dont on interprète la nature transcendante, située au-delà de toutes les formulations possibles, comme une simple inexistence ou annihilation ; erreur quant à la méthode dialectique de l'école du Mâdhymika* (« Voie du Milieu »), qui procède par négation sans s'arrêter à la négation, et évacue toutes les notions, même celle de Vacuité. Cela signifie simplement qu'on ne peut rien dire de la réalité qui ne soit déjà une idée reçue, non que la réalité n'existe pas, en deçà ou au-delà de tout ce qu'on peut en dire.

De toute évidence, le bouddhisme a servi de prétexte à la projection des peurs européennes de fin de siècle. Quoi qu'il en soit, malgré la ténacité de cette croyance en un « nihilisme » bouddhique jusqu'au début du XX^e siècle, la voilà qui bientôt passe de mode, sans pour autant que les érudits aient donné une interprétation bien nouvelle du nirvâna. Pour des raisons qui n'ont au fond pas grand-chose à voir avec la philosophie bouddhique, le nirvâna n'effraie plus les Européens, et le prétendu nihilisme du bouddhisme n'est plus à l'ordre du jour.