

ALEXIS LAVIS

# L'ESPACE DE LA PENSÉE CHINOISE

Confucianisme,  
Taoïsme, Bouddhisme

三  
教

OXUS<sup>AD</sup>

## AVANT-PROPOS

Il existe une cause pour chaque phénomène naturel comme pour chaque œuvre littéraire. Le soleil, la lune et les étoiles apparaissent lorsque le ciel est dégagé. Un homme écrit lorsqu'il est touché. Ainsi les *Huit Trigrammes* de Fuxi, le *Dao De Jing*, le *Livre des Odes*, les *Élégies de Chu* furent couchés sur le papier par des hommes portés par une inspiration qui les saisissait au plus profond d'eux-mêmes. Bien sûr, il n'existe aucune comparaison entre ces sages du passé et l'homme ordinaire du présent que je suis. Je me sens néanmoins poussé par cette même nécessité qui nous contraint à délivrer ce qui taraude notre cœur<sup>1</sup>.

Kūkai, *Sango Shiki*

C'est par ces mots que débute la première œuvre du moine bouddhiste japonais Kūkai (774-835), qui fut le fondateur de l'école *Shingon*, la branche ésotérique ou tantrique du bouddhisme japonais. Cette œuvre, qu'il rédigea à l'âge de

---

1. Préface du *Sangō Shiki* de Kūkai, in *Kūkai. Major Works*, trad. Y.S. Hakeda, p. 101-102, Columbia University Press, 1972.

vingt-trois ans, s'appelle le *Sango Shiki*, « *La finalité des Trois Enseignements* » : le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme. Comme le dit Kūkai, les œuvres n'apparaissent pas sans cause et l'on n'écrit pas sans raison. Or, notre ouvrage est, lui aussi, consacré à la triple voie chinoise appelée traditionnellement le *Sanjiao* (*Sangô* en japonais). Aussi, afin d'introduire à la lecture de ce texte, j'aimerais exposer ces causes et ces raisons qui présidèrent à la naissance du *Sango Shiki* et, par effet d'écho et de contraste, rendre perceptibles celles qui sont à l'origine du présent livre.

Cause et raison ne sont pas synonymes et leur sens respectif est joliment exprimé par Kūkai : le fait que le ciel soit dégagé est la cause de l'apparition des étoiles ; la nécessité intérieure qui pousse un homme à écrire est la raison de l'apparition du texte. Néanmoins, le seul mouvement intérieur ne suffit à rendre compte d'une telle apparition. Il faut également que le ciel de la civilisation humaine soit suffisamment dégagé, afin de rendre visible en son sein les mouvements d'une pensée étrangère. Le Japon du VIII<sup>e</sup> siècle, dont Kūkai faisait partie, s'était déjà ouvert à l'horizon chinois. La réception du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme n'était plus, depuis longtemps, un possible, mais une réalité qui travaillait l'ensemble de la culture japonaise. La situation en Occident est différente, mais pas de façon radicale. Pour le dire simplement, l'implantation harmonieuse dans notre paysage culturel d'éléments extrême-orientaux demeure encore à l'état de possibilité. C'est déjà en soi une révolution. Pour rendre visible un tel mouvement, prenons l'exemple de deux auteurs français : Victor Hugo et Roland Barthes. Tous les deux ont lu des *haïkus*, cette forme poétique sino-japonaise qui, bien que directement bouddhiste, hérite aussi des deux autres enseignements. Mais, alors que Victor Hugo trouve simplement ces vers jolis, Roland Barthes parvient, au-delà de leur exo-

tisme, à voir et rendre visible le lieu véritable à partir duquel ils prennent tout leur sens. Il capte à sa source le mouvement de cette forme poétique et découvre, d'une façon quasi miraculeuse, leur origine et leur portée « philosophiques ». Dans *l'Empire des signes*, qui raconte son voyage au Japon, Roland Barthes voit le monde japonais dans sa vérité non dite qu'il délivre comme ça, au gré d'une phrase de journal de bord. Or, Barthes n'est pas un orientaliste ni même un familier des cultures sino-japonaises, et se place, quant à ses connaissances, sur un pied de quasi-égalité avec Victor Hugo. Cela ne signifie pourtant pas que ce dernier soit moins intelligent que Barthes ; la question ne se situe absolument pas au niveau des aptitudes personnelles. Ce qui explique la différence radicale de leur réception des *haïkus* est l'état du monde occidental au moment où vécurent ces deux auteurs. Le temps de Victor Hugo rendait tout simplement impossible le dévoilement du sens de ces poèmes, alors que celui de Roland Barthes, qui est le nôtre, le permet.

Notre ciel s'est donc dégagé, semble-t-il, et cet espace qu'il ouvre peut accueillir la possibilité d'une transmission de l'esprit des trois voies chinoises. Toutefois, cette transmission demeure, encore aujourd'hui, à l'état de simple possibilité. Une telle réserve pourrait nous étonner puisque, après tout, le monde asiatique semble bien présent sous nos latitudes. Il se montre dans notre quotidien : il y a des boutiques, des restaurants, des livres, des références... Pourtant, cette présence n'est pas à proprement parler réelle, car elle se situe dans l'horizon exclusif de l'exotisme. Ce n'est pas un mal en soi, mais cette présence exotique ne doit pas nous faire croire qu'une véritable rencontre a eu lieu. L'exotisme, en effet, pourrait se définir ainsi : chacun reste chez soi tout en venant chez l'autre. Il est une fausse promesse d'évasion qui barre l'accès à l'intimité (et donc à la véritable rencontre) par une façon de présenter

les formes culturelles étrangères en les laissant irrémédiablement étrangères. L'exotisme empêche donc paradoxalement l'**appropriation** dont le sens n'est pas de faire d'une chose sa propriété, mais d'établir un lien authentique avec elle, de faire qu'elle nous soit **propre**. La manière dont il l'empêche est très subtile et redoutable. En nous mettant à distance par l'étrangeté qui doit demeurer toujours étrange, l'exotisme contraint celui qui s'intéresse aux pensées chinoises et qui souhaite une rencontre réelle à faire un mouvement contre nature. Il nous suggère l'idée folle qu'il nous faut **être** chinois pour pouvoir recevoir véritablement ces enseignements. Or, devenir chinois est impossible pour un Occidental et *vice et versa*. Nous sommes irrémédiablement et définitivement ce que nous sommes, et le vice de l'exotisme consiste précisément à nous faire croire que cela est un problème. Il nous contraint à l'emprunt et brise par cela le bel élan qui nous fait être davantage nous-mêmes à mesure des rencontres véritables. Mais, heureusement, l'exotisme est un horizon « dépassable ». Roland Barthes en est un exemple fugitif qui témoigne qu'une rencontre est possible et qu'elle n'exige en rien de nous, tout au contraire, que nous soyons autres que ce que nous sommes.

La nécessité qu'il y a à rester soi ne nous dispense néanmoins pas d'une certaine forme de dépaysement. Ce dépaysement, dont l'exotisme est une caricature, doit nous éviter le risque tout aussi important de ramener l'inconnu au déjà connu. Les traditions de pensée chinoises, dont le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme, sont les axes majeurs, demandent de nous une mise en suspens de nos propres catégories de pensée. Cette mise en suspens ne doit pas être comprise comme un abandon, mais comme l'occasion d'un questionnement fondamental sur la façon tout à fait particulière dont nous nous orientons dans la pensée. Cette orientation qui nous est propre s'appelle, en Occident, « **philosophie** ». Pensée et

philosophie ne se superposent pas et ne doivent pas être confondues. La philosophie est la manière dont, à partir des Grecs, nous avons compris ce en quoi devait consister le fait de penser. Cette perspective sur et dans la pensée nous est propre et trouve son origine dans une histoire précise, la nôtre. À ce titre, il est donc tout à fait **impropre** de parler de « philosophie chinoise », ou alors sur un plan strictement métaphorique. Il n'y a pas de philosophie chinoise, mais un mode chinois de la pensée. Cette modalité a un autre nom et donc un autre sens que celui de **philosophie** : c'est le terme *dao* (道), écrit aussi *tao*, qui n'est pas exclusif au taoïsme, mais est employé communément par les trois traditions. On le traduit par « Voie ». Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette « voie » n'est pas d'emblée le chemin personnel qu'emprunte l'individu afin d'accéder à un état d'accomplissement de soi. Cela est déjà un sens dérivé. Le *dao* signifie la « réalité » comprise à partir de sa mouvementation propre. Le monde n'est pas statique, il suit, au contraire, un cours très précis et possède donc en lui-même un sens, une direction. Ce mouvement du réel est subtil et s'y accorder pleinement demande à l'homme un engagement complet. Dès lors, celui qui cherche **la** Voie, c'est-à-dire à entrer dans le courant véritable du réel, doit trouver **sa** voie (dans **la** Voie). Cette quête mène à l'accord parfait du mouvement de la vie individuelle, à celui du monde. Il ne s'agit donc pas seulement pour celui qui s'engage d'accéder à une connaissance du *dao*, mais d'y entrer « corps et âme ». Nous pourrions même aller jusqu'à dire que le but du chemin n'est pas tant la connaissance que l'**incorporation** du réel. La spéculation, le travail intellectuel, la recherche du savoir ne sont donc pas les moyens exclusifs du « penseur » chinois. Au contraire, ils sont peut-être même une part mineure de son chemin relativement aux pratiques rituelles, méditatives, gymniques, alchimiques... qui disposent le sens de la voie par

le geste, le corps ou la situation symbolique. De son côté, la philosophie s'est originellement pensée comme un rapport à la connaissance. Elle est, par exemple, envisagée par Platon comme une tension désirante vers « l'idée ». Ce mouvement s'accomplit chez Aristote par une catégorisation de l'être. Progressivement, le but de la philosophie, devenue **métaphysique**, se concentre sur la recherche d'une détermination de plus en plus totale des divers éléments du réel qu'elle cherche à ramener à l'unité du concept. La phrase de Gilles Deleuze, « la philosophie est une création de concepts », si elle oublie le sens originel de la démarche philosophique comme relation d'amour au savoir, est, en revanche, symptomatique de son destin qui tend à en faire une forme de catégorisation de plus en plus totale de la réalité. La puissance conceptuelle de la philosophie est redoutable en ce sens précis qu'elle structure de façon quasi totale notre rapport au monde, et se laisse importer, sous couvert d'universalité, vers des modes de pensée qui lui sont étrangers. Si l'on n'y prend pas garde, on a ainsi vite fait de faire de la métaphysique lorsqu'on cherche à commenter les textes chinois qui en sont pourtant dépourvus. Bon nombre de catégories et de concepts de la philosophie sont tout à fait inopérants dans l'espace de la pensée chinoise. Par exemple, la division entre éthique, esthétique et logique, qui détermine nos axes de recherche et notre façon d'avoir rapport aux objets de pensée, n'a strictement aucun équivalent en Chine. Les concepts de transcendance et d'immanence, que l'on retrouve souvent employés par les commentateurs pour qualifier les postures de certains penseurs chinois, n'ont pas sens dans l'espace de leur pensée. Une telle distinction est issue d'une séparation entre le corps et l'esprit, qui conduit à distinguer deux plans de la réalité, l'un purement intelligible, l'autre purement sensible. Aucune division de ce genre n'a été faite en Chine. L'idée même que le savoir puisse consister en une

détermination la plus précise possible d'un objet de connaissance leur est étrangère. Les notions que l'on retrouve dans la pensée chinoise n'opèrent pas comme des concepts pour la bonne raison qu'elles n'en sont pas. En conséquence, s'il est important, et peut-être même nécessaire, d'avoir une formation philosophique lorsqu'on s'intéresse à la pensée chinoise, ce n'est pas parce que la philosophie faciliterait notre compréhension grâce aux outils qui sont les siens, mais pour pouvoir être mieux conscient de son influence et nous garder ainsi de faire dire à la pensée chinoise, sans nous en rendre compte, ce qu'elle ne dit pas, et de passer alors entièrement à côté de ce qu'elle dit proprement.

Deux conditions sont donc nécessaires à la bonne réception du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme : ne pas se laisser fasciner par les formes exotiques qui nous mettent – de façon irrémédiable – à l'écart ; ne pas importer nos catégories de pensée, et accepter un certain dépaysement qui, loin de nous perdre, nous ouvre et permet l'accueil réel de ce qui vient d'ailleurs. Revenons maintenant à Kūkai, et plus précisément aux raisons qui le poussèrent à écrire un livre sur les « Trois Enseignements » de Chine.

Kūkai était un moine bouddhiste et il écrivit le *Sango Shiki* au sortir de ses études durant lesquelles on lui avait transmis l'esprit des trois enseignements. Ce livre de jeunesse est donc une sorte de premier bilan. Ce n'est pas pour autant un bilan de compétence, et le but de cet ouvrage n'est pas de montrer ce qu'il a compris, mais de choisir sa voie et de faire apparaître les raisons son choix. Le *Sango Shiki* n'est donc pas un exposé systématique. Il s'organise comme un triple parcours. Kūkai s'imagine avoir un neveu menant une vie dissolue et interroge successivement un maître fictif de chaque école pour savoir comment il envisage la façon de le remettre sur le droit



chemin. Le confucéen commence, expliquant comment replacer le jeune neveu dans le sens du rite ; le taoïste critique l'esprit conventionnel du précédent et indique que la Voie passe au-delà de toute norme et projet ; le bouddhiste transcende les deux positions, expliquant le sens du *karma*, et la vérité de l'esprit libre des conditionnements. La voie bouddhique apparaît alors comme la mieux à même de libérer ce jeune neveu de l'errance dans laquelle il s'est embourbé. On pourrait reprocher à Kūkai un certain parti pris, et voir dans son ouvrage une sorte de manifeste en faveur du bouddhisme. Tel n'est pourtant pas le cas. Aucune des voies n'est ridiculisée, bien au contraire. L'auteur cherche à les faire apparaître dans leur cohérence et surtout dans leur dimension existentielle, c'est-à-dire à mettre en avant la façon dont elles sont en prises directes avec la vie et le souci tout humain d'habiter son être. Une telle perspective interdit un exposé objectif, historique et donc fondamentalement distant de diverses « doctrines ». Kūkai avait à choisir un chemin, car il est impossible, existentiellement, de prendre plusieurs routes. Nous pourrions même dire que la qualité de son texte, la pertinence de sa vision viennent précisément du fait qu'il a choisi une des voies. Ce choix lui confère un point de vue assumé et clair qui lui permet d'entrer réellement en rapport avec d'autres façons de voir. L'objectivité est parfois la meilleure façon de n'avoir rapport à rien.

Les raisons qui m'ont poussé à écrire ce livre diffèrent de celles qui orientent le *Sango Shiki*. À la différence de Kūkai, je n'ai pas eu à choisir entre être confucéen, taoïste ou bouddhiste. Il m'a été donné de voir – ceci n'engage que ma propre expérience – qu'il n'était pas possible à un Occidental d'être véritablement confucéen ou taoïste. La dimension si foncièrement chinoise du confucianisme, tout comme la complexité quasi abyssale de l'héritage taoïste, m'ont toujours semblé empêcher la possibilité d'une pleine transmission. Or, même si les

difficultés sont grandes, c'est moins le cas pour le bouddhisme. Cela ne signifie pas pour autant qu'il nous soit impossible de comprendre et de nous nourrir des pensées confucéennes et taoïstes. Plutôt que de choisir une voie ou d'entreprendre une hiérarchisation des chemins, nous avons essayé de trouver, à même les ressources de la pensée, une façon de nous rendre parlant cet héritage asiatique. Pour cela, il nous a été nécessaire de passer de la compréhension habituelle, marquée par la philosophie de manière souvent implicite, à la singularité de la pensée chinoise. L'effort de la pensée consista donc, avant tout pour nous, à ne pas « précomprendre » ce qu'il y avait à penser, mais à s'ouvrir et à accueillir dans un même geste ce qui venait à elle. L'avantage de cette démarche est qu'elle nous ancre dans un cheminement toujours plus existentiel qui nous garde des spéculations vaines et faussement absconses, ainsi que de l'historicisme qui met tout hors d'atteinte. Cet ancrage s'est, pour ma part, renforcé par la pratique du bouddhisme qui me permet d'entrer plus intimement au cœur de cet héritage. L'essai qui va suivre ne cherche donc pas à privilégier une voie au détriment des autres, mais tente de montrer la beauté et la dignité de chacune.



I

LAOZI ET CONFUCIUS :  
LA CROISÉE DES CHEMINS



Le VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère fut un moment crucial dans l'histoire de la pensée et de la civilisation chinoise. Pas seulement d'ailleurs, puisque ce siècle fut aussi celui de l'avènement, en Inde, du bouddhisme et, en Grèce, de la philosophie. Il est le temps inaugural des maîtres fondateurs que sont Confucius et Laozi. Nous avons choisi de les présenter ensemble, côte à côte, et de faire s'entrecroiser leurs réflexions, afin de capter à leur source les grands courants de la pensée chinoise qui leur succéderont. On ne peut encore parler à cet instant de « confucianisme » ou de « taoïsme ». Pourtant, il est saisissant de voir comment rien ne manque dans l'espace qu'ont ouvert ces deux maîtres décisifs.

### *L'inconciliable fraternité des pères de la pensée chinoise*

Opposer Laozi à Confucius dans une rivalité définitive constitue, en Chine, le jeu des penseurs et des poètes – un jeu plein de sens, mais qui comporte, comme tout jeu, une part d'artifice. Chez Zhuangzi, le grand penseur du taoïsme, cette rivalité tourne parfois à la théâtralisation, pour ne pas dire à la farce. L'un des derniers chapitres de son ouvrage éponyme met ainsi en scène Confucius face à un redoutable voleur<sup>1</sup>.

---

1. Laozi (souvent appelé Lao Dan par Zhuangzi) n'intervient pas dans ce récit. Lorsqu'il le fait c'est souvent pour conclure sur une mésaventure qui est arrivé à Confucius. Si Laozi n'est pas ici mentionné, il est fortement sous-entendu.

Lié d'amitié avec le frère aîné de ce brigand, Confucius décide de lui rendre visite pour le sermonner et le reconduire dans le droit chemin de la « vertu ». Avant de partir, il critique vivement son ami, d'avoir failli à son devoir d'instruction envers son cadet, et son père qui n'a pas su plus tôt lui faire entendre raison. L'ami en question lui répond que ses critiques ne sont que des positions de principes, qui demeurent sourdes à la **nature** et aux aptitudes de son frère. Confucius ignore les mises en garde de son ami et s'en va auprès du voleur. La rencontre ne se passe évidemment pas comme le maître l'aurait souhaité. Il se fait ridiculiser par le brigand, qui le fait passer pour un tartuffe. « Toi qui fais des fables et inventes des mots, pérorant sur l'exemple illustre des rois Wen et Wu [...], toi qui inventes le vrai et le faux à ta guise et parle de piété filiale pour t'attirer l'oreille et les faveurs des princes, tes crimes sont grands et tes offenses sont graves. Va-t-en de chez moi ou je mêlerai ton foie au repas qui se prépare. » Interdit par la violence de ces propos, Confucius se fait alors caressant et flatte le voleur en décrivant ses vertus, et l'incite au droit chemin en faisant miroiter la reconnaissance publique et la carrière politique qui l'attendent. Le voleur répond sur un ton furieusement perspicace : « Ceux qui chancellent en face du gain ou de la perte, ceux qui se laissent réformer par le bavardage ne sont que des idiots, des simplets, une espèce bien vulgaire d'homme. » Il finit sa diatribe contre Confucius en dénonçant le mythe des vertueux fondateurs des anciennes dynasties royales, qui sont les modèles du maître. Sous le fantasme de ces illustres figures se cachent les coups bas, les trahisons et les manipulations qui les amenèrent au pouvoir. Si, aujourd'hui, lui est traité de brigand et Confucius de sage, c'est l'effet des

---

En outre, et pour que justice soit pleinement rendue, il est discuté et discutable que ce chapitre soit de la plume même de Zhuangzi, dont seuls les sept premiers chapitres de son œuvre lui sont « assurément » attribués.

conventions de l'histoire qui placent toujours les lauriers sur la tête des vainqueurs, mais pas nécessairement sur celle des justes. Le point clef pour comprendre cet épisode est le symbole sous lequel le voleur est présenté. À deux reprises, il est qualifié de « tigre ». Zhuangzi décrit son attitude, au moment où Confucius entre dans sa tente, comme celle d'une tigresse dérangée pendant qu'elle allaite ses petits. Le tigre ne sert pas qu'à signifier l'agressivité du caractère, il est aussi et surtout l'image traditionnelle du réel. On dit ainsi souvent du sage qu'il chevauche une « tigresse enceinte », c'est-à-dire qu'il ne craint plus la réalité, a délaissé tous les masques et les pirouettes pour s'en protéger. Le brigand met Confucius à nu, il pointe ses faux-semblants et met à jour son impuissance à changer quoi que ce soit par sa morale et ses principes. Il est le réel qui vous humilie, c'est-à-dire vous fait retourner à l'humus, à la terre ; et le tigre, en Chine, symbolise la terre. Confucius représente, aux yeux de Zhuangzi et des taoïstes qui le suivront, le saint patron des « intellectuels », des « civilisateurs » qui, par leurs préceptes sans égard pour le réel, corrompent par leurs artifices la nature des êtres et les empêchent, au nom de la « civilisation », d'être authentiquement ceux qu'ils ont à être. Inversement, les confucéens critiqueront les taoïstes qui, sous couvert de « laisser être », ne prônent qu'un retour à la barbarie. Laozi représente la voix de la nature dans sa spontanéité et sa justesse natives ; Confucius parle au nom de la tradition, comprise avant tout comme espace rituel. Ce clivage définitif va travailler toute la pensée et le destin des penseurs chinois. Les poètes eux-mêmes, confucéens par leur formation de lettrés, ne semblent parvenir à faire chanter leur vers qu'en dehors de l'espace civil et confucianiste, dans une forme d'exil taoïste qui les met au contact du vin et des éléments. Ces vers de Jia Yi sont, par exemple, très révélateurs de cette tension irréductible :



## TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	7
--------------	---

### I

#### LAOZI ET CONFUCIUS : LA CROISÉE DES CHEMINS

<i>L'inconciliable fraternité des pères de la pensée chinoise</i>	19
<i>La « Voie royale » (Wangdao) de Confucius</i>	23
<i>Laozi et le Dao De Jing</i>	30
– <i>Comment traduire « dao » (道) et « de » (德) ?</i>	30
– <i>Le sens du Dao : l'esprit de la vallée, la matrice obscure</i>	32
– <i>Le sens du de : l'ordinaire fidélité du dao</i>	35
<i>Qu'est-ce que l'action fidèle à la Voie ?</i>	37
– <i>Le rite : non efficace, non créatif, non expressif</i>	39
– <i>Le « non-agir » (bu wei et wei wu wei)</i>	46

<i>Qu'est-ce qu'un homme authentique ?</i>	50
– <i>L'homme digne ou noble (junzi)</i>	51
– <i>L'enfant</i>	57

## II LE CONFUCIANISME

<i>De la pensée à la doctrine d'État</i>	65
<i>Mencius : la bonté fondamentale de l'homme</i>	66
– <i>Il ne faut plus tant instruire que convaincre</i>	67
– <i>La double fondation du ren</i>	68
– <i>Gouverner à partir du ren</i>	76
<i>Xunzi : l'ordre et le rite</i>	79
– <i>Contre Mencius : on ne naît pas humain, on le devient en y œuvrant</i>	79
– <i>Le partage entre la voie du Ciel et la voie de l'homme</i>	81
– <i>Le rite, l'ordre et le monde</i>	83
– <i>L'étude livresque (xue)</i>	87
– <i>La justesse des noms</i>	88
– <i>Gouverner</i>	90
– <i>Une postérité problématique</i>	92

## III LE TAOÏSME

<i>Que peut bien être le « taoïsme » ?</i>	97
<i>Zhuangzi</i>	99
– <i>L'étrangeté de la Voie</i>	100

– <i>Au désir de tout comprendre, préférons l'illumination</i>	104
– <i>Le sens de la Voie ou l'histoire de Ding le boucher</i>	108
– <i>Le jeûne de la volonté</i>	115
<i>Liezi en trois contes</i>	123
– <i>Faire venir le printemps à l'aide d'une cithare</i>	124
– <i>Parler à un être humain</i>	129
– <i>La mort et la métamorphose</i>	135

#### IV LE BOUDDHISME

<i>De l'Inde à la Chine</i>	142
– <i>La légende</i>	142
– <i>L'arrivée en Chine</i>	143
– <i>De quel(s) bouddhisme(s) les Chinois sont-ils les héritiers ?</i>	144
<i>Malentendus et querelles</i>	153
– <i>La méditation</i>	153
– <i>Le vide</i>	156
– <i>Le cœur ouvert et fragile</i>	158
– <i>L'ordre monastique</i>	162
<i>L'avènement du bouddhisme chinois</i>	165
– <i>Le Bouddha parle enfin chinois</i>	166
– <i>La Chine reçoit la transmission de l'esprit</i>	171
<i>Les Quatre Écoles</i>	174
– <i>L'école du Tiantai (la Terrasse céleste) : la recherche de la voie unique du bodhisattva</i>	176
– <i>L'école du Huayan (la Guirlande de fleurs) : voir le monde par les yeux du Bouddha</i>	184

– <i>L'école de l'Éveil ordinaire (Chan)</i>	190
– <i>L'école Jingtu (la Terre pure) : entrer dans l'espace éveillé</i>	200
EN GUISE DE CONCLUSION	207
REMERCIEMENTS	211