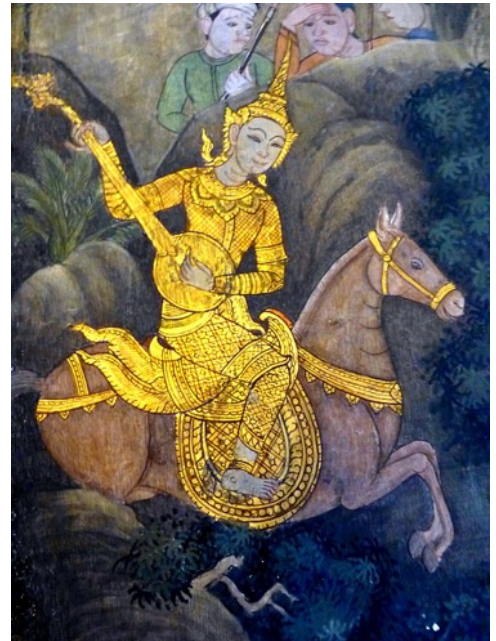


Groupe d'êtres dorés

Par Bhiksuni Pema Deki (Emma Slade)

Si cela s'était passé il y a plusieurs siècles, j'aurais peut-être dit que j'ai vu un troupeau d'êtres dorés, les pièces de leurs vêtements scintillant et attrapant la lumière. Formant une foule rayonnante de joie, elles se sont réunies sous une tente dans la forêt et ont bu du thé ensemble, se regardant l'une l'autre avec la compréhension d'un lien intime et profond et une gratitude infinie envers toutes celles et ceux qui avaient rendu cela possible.

Le 21 juin 2022, à Paro, au Bhoutan, à l'occasion de la fête des nonnes du Bhoutan, ces êtres lumineux se sont rassemblés autour du temple dédié à Gelongma Palmo, la pratiquante célèbre pour sa pratique de *Nyungne*. De nombreux fils ont été tissés ensemble pour créer cet événement historique extraordinaire, un événement qu'honnêtement je ne savais pas si je le verrais de mon vivant, sans même parler d'y participer. L'événement fut historique en ce qu'il a permis à des nonnes de prendre l'ordination complète de bhikshuni (*Gelongma* en tibétain) au sein des lignées Vajrayana, ce qui avait été impossible pendant de nombreux siècles jusqu'à ce jour.



L'événement semblait également historique par les conditions qu'il rappelait – évoquant, pour beaucoup de ceux qui les auront lus, les Sutras et leur façon de décrire les conditions pour les enseignements et la réalisation. Ici au Bhoutan également, il y avait la bénédiction du Roi du Dharma, Sa Majesté Jigme Khesar Namgyel Wangchuck, et le soutien de ses deux parents : sa mère, Sa Majesté Tshering Yangdoen Wangchuck et son père, Sa Majesté Jigme Singye Wangchuck. Il y avait le soutien essentiel du grand pratiquant du Dharma, l'abbé supérieur du Bhoutan, Sa Sainteté Je Khenpo, accompagné des dix *gelongs* nécessaires pour conférer les vœux. Le travail de la Bhutan Nuns Foundation était le troisième élément clé soutenant la vision de ceux précédemment cités et l'organisation d'une grande partie de l'événement. Enfin, il y avait celles qui étaient disposées et aptes à prononcer les 364 vœux : les cent quarante-deux nonnes.

Peut-être que la meilleure confirmation de l'alignement propice de toutes ces conditions s'est produite au début du premier jour de la prise des vœux lorsque, à l'arrivée de Sa Sainteté Je Khenpo, on a vu un magnifique arc-en-ciel encercler le soleil. Qui peut expliquer de telles choses ? L'arc-en-ciel semblait sceller le rayonnement éclatant de l'événement, comme si le ciel s'illuminait de la joie de ce qui se passait sur terre.

Ce fut un début incroyable, et mon état d'émerveillement se prolongea tandis que la cérémonie se déroulait. Bien que je sois assez familière du soin méticuleux avec lequel les événements bouddhistes se déroulent au Bhoutan, c'était comme si chaque instant avait été poli à la perfection.

Venant de différents endroits du Bhoutan, d'Inde, du Ladakh et moi-même d'Angleterre, nous nous sommes réunies – des femmes qui avaient vécu selon les vœux de *getsulma* pendant un minimum requis de sept ans. Nos âges, visages et langages étaient différents, mais il y avait un sentiment

extraordinaire d'émergence d'une Sangha particulière. Au cours d'un total de cinq jours, 142 religieuses se sont réunies pour s'entraider, apprendre à se connaître, partager des tentes et de la nourriture et des questions sur ce que nous devions faire et dire etc., et ensemble nous devinrent des *Gelongmas* dans les Himalayas.

Heureusement, nous avons Khenpo Nima Shar de Tago Dordena, l'université monastique bouddhiste située près de Thimphu, pour nous guider et nous aider à nous préparer aux différentes étapes de la cérémonie, qui s'est déroulée de manière traditionnelle avec des groupes de trois nonnes prononçant leurs vœux ensemble. Nous avons reçu de nouveaux noms de *gelongmas*, qui commençaient tous par Jigme (« sans peur »), on nous a réparties en groupes de trois et attribué des places assises d'après notre groupe. Le Khenpo, grand et d'allure professorale, nous a patiemment aidées à comprendre chacune des nombreuses étapes nécessaires. Je lui ai demandé quel effet cela lui faisait d'être présent à l'événement : « C'est une grande chance pour moi d'y participer. » Chaque nonne à qui j'ai posé la question a dit : « C'est une grande chance pour moi. » Toutes ont exprimé leur grande gratitude à Leurs Majestés et à Sa Sainteté Je Khenpo. Tout le monde était rempli de ce sentiment d'une « chance » ou d'une « opportunité » propice, et cela créait un puissant sentiment positif de ce qui est réellement possible.

Je n'arrêtais pas de me pincer pour être sûre que cela se produisait vraiment. Je savais que le Bouddha avait mentionné la quadruple Sangha comme une condition nécessaire à l'épanouissement du Bouddha-Dharma dans le monde. Je me posais la question : ce bond en avant pouvait-il signifier qu'une grande prospérité était imminente ?

Au-dessous du temple magnifiquement décoré, du stupa, du thangka et des tentes de cérémonie se trouvait une zone de tentes pour manger et, en dessous, dans la forêt, une colonie de tentes avait été érigée : des vertes de grande taille pouvant accueillir jusqu'à huit nonnes, et d'autres plus petites, en forme de dôme, pour deux personnes. J'étais dans l'une de ces dernières avec une nonne bhoutanaise de Wangdi, qui avait fait les 440 000 pratiques préliminaires à deux reprises en retraite. Heureusement, son anglais était excellent. J'en étais vraiment reconnaissante, car mes notions de dzongkha et mon œil attentif aux gestes de la main et expressions faciales n'allaient pas être suffisants pour traverser les jours prochains en toute sécurité et sans incident ! Nous sommes rapidement devenues inséparables, arrangeant soigneusement nos matelas de camping, oreillers et affaires dans la tente, qui était juste assez longue pour ma taille ! J'étais vraiment reconnaissante de son aide tout au long de la journée et de sa patience avec mes interminables questions du style « Qu'est-ce qui s'est passé ? Qu'est-ce qu'il a dit ? Dix prosternations ou 30 prosternations ? » Je ne voulais vraiment pas être comme l'unique élève de la classe qui va à gauche quand tout le monde va à droite. L'une des premières choses pour aller à droite était d'avoir le crâne parfaitement rasé.

Progressivement, au cours des trois jours, les robes de dessus ont viré du rouge au jaune profond de la pleine ordination. Ordonner les 142 nonnes a pris trois jours au total, donc ce fut un virage progressif, celles déjà pleinement ordonnées n'étant plus autorisées à manger après midi, et celles encore en rouge formant une file d'attente de plus en plus courte pour le dîner, jusqu'à ce qu'enfin tout le monde soit en safran et boive du thé le soir. J'étais personnellement ravie d'être ordonnée le deuxième jour, à 2h52 le 22 juin 2022, pour être précise, en présence de Jetsunma Tenzin Palmo. Chacune est informée de l'heure exacte à laquelle les vœux de *gelongma* entrent en elle. Pour moi personnellement, et bien sûr pour ses trois nonnes du couvent de Dongyu Gatsal Ling, c'était tout simplement merveilleux d'avoir sa présence précieuse lors de cet événement historique. Son exemple en tant que pratiquante sous forme féminine a été une grande inspiration pour toutes les nonnes présentes.

Le dernier jour, Sa Sainteté Je Khenpo du Bhoutan a prononcé un discours émouvant, parlant très clairement des raisons pour lesquelles il pensait que cette ordination était correcte. Il a senti que la statue du Bouddha devant lui continuait de lui sourire alors qu'il réfléchissait à sa décision de conférer les vœux. Une de mes nouvelles amies *gelongma* du couvent de Mongar m'a dit qu'elle n'a pas pu

empêcher ses larmes de couler quand elle a entendu ses paroles. Pour une culture qui n'aime pas les manifestations publiques d'émotion, c'était une expression émouvante de la façon dont ces paroles l'ont touchée en plein cœur.

Bien que j'aie déjà expérimenté la force qui provient de prononcer les vœux lorsque j'avais prononcé mes vœux de *getsulma* en 2014, je n'avais aucune idée de ce que cela pouvait faire de recevoir des vœux de *gelongma*, en particulier dans des circonstances aussi incroyables. Après tout, comment imaginer, sans parler de savoir à l'avance, ce que vous pourriez ressentir ?

Ma première prise de conscience a été que les vœux consistent à s'abstenir de beaucoup de choses, ce qui est un enseignement de base pour entraîner l'esprit à éviter les trois poisons. Les vœux sont très utiles en tant que pratique mentale.

Tout ce que je peux dire, c'est que je me suis senti très reconnaissante pour cette chance qui m'a été donnée, et très inspirée par les paroles de Sa Sainteté Je Khenpo et les paroles de soutien de Sa Majesté la Reine Mère, Tshering Yangdoen. Wangchuck. Recevoir ces vœux est une affirmation claire que l'on est prise au sérieux en tant que renonçante et pratiquante du Dharma. Les vœux m'ont donné des indications claires sur la façon de vivre, largement basées sur le fait de s'abstenir de certaines actions, c'est-à-dire le renoncement. Bien que cela puisse sembler sévère, le fondement d'un esprit paisible consiste à s'abstenir de la colère, de l'avidité, etc. En fait, ces vœux sont une source de paix et de liberté profondes. Pour l'avenir, j'étais sûre que ces vœux seraient pour moi comme l'ossature d'un bâtiment, à la fois en retraite et pour mener une vie dédiée à aider les êtres sensibles.

Personnellement, en prononçant ces vœux, j'ai découvert que quelque chose en moi a changé profondément ma relation avec mon moi perçu. Au fond de moi, j'ai ressenti une capacité à prendre soin de moi profondément, peut-être même comme une mère le ferait. Pas d'une manière égoïste, mais d'une manière saine et aimante, comme une mère peut regarder son enfant en lui souhaitant de la joie et le bonheur complet dans le chemin qu'il a choisi.

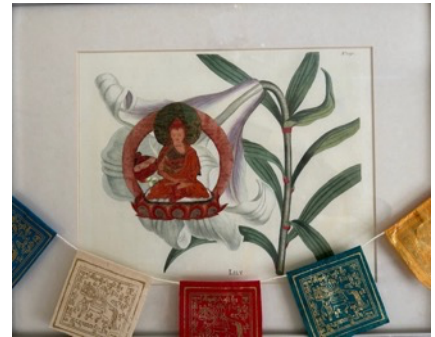
Le dernier matin, nous les 142 nonnes en robes safran nous sommes rassemblées avec nos bols d'aumône nouvellement offerts et, ensemble, sommes sorties de la forêt pour une tournée d'aumône traditionnelle à travers Paro. Cette rencontre avec les laïcs de la ville fut très belle, comme regarder encore et encore dans les yeux de l'autre avec un tel respect mutuel. Cela semble une chose simple, mais dans ce monde, cela semblait énorme.

Au-dessus de nous, le ciel bleu éclatant d'un jour d'été au Bhoutan faisait écho à l'immensité d'un ciel qui s'ouvrait à travers le monde. Lorsque finalement nous nous sommes séparées, je me suis sentie émue aux larmes de voir ce troupeau doré se disperser dans toutes les directions pour toucher de nombreux endroits différents.

L'histoire de Khujjuttara, Petit dos tordu, racontée à partir de *The Buddhist Legends*

Par Margo McLoughlin

Il s'agit là d'un épisode d'une série d'histoires des Jatakas et de légendes bouddhistes racontées par Margo McLoughlin. Les contes des Jatakas relatent les naissances précédentes du Bouddha, sous des formes humaines et animales. Les légendes bouddhistes racontent des événements miraculeux de la vie du Bouddha après son illumination. Chaque histoire comprend un verset du Dhammapada, une collection populaire de paroles du Bouddha. Les légendes sont considérées comme faisant partie des commentaires du Canon. Margo a traduit et développé cette histoire.



Dans la maison de Ghosita, le banquier, située dans la ville de Kosambi, dans l'Inde ancienne, une petite fille naquit d'une femme esclave depuis sa naissance. Ce fut un accouchement difficile. Lorsque la sage-femme remit l'enfant à sa mère, elle dit : « Celle-ci devra faire preuve d'intelligence pour survivre dans le monde. Elle ne sera pas belle. Voyez son petit dos bossu. »

C'était vrai. Déjà à la naissance, l'enfant avait une petite bosse sur le dos. Elle devait avoir un autre nom, mais tout le monde l'appelait Khujjuttara, « dos tordu ». C'était dit avec beaucoup d'affection. Elle grandit dans la maison de Ghosita le banquier. Elle y apprit rapidement à se rendre utile. « Garde tes yeux et tes oreilles ouverts », lui disait sa mère. « Sache quand te taire. Sache quand il faut parler. » Ghosita, son maître, découvrit bientôt que Khujjuttara pouvait transmettre mot à mot un message à un client, exactement comme il l'avait prononcé. Elle avait un don pour l'écoute. Elle avait le don d'être attentive.

Ghosita le banquier était un disciple du Bouddha. Il cherchait toujours des occasions de pratiquer la générosité. Lorsque le roi de Kosambi, le roi Udena, épousa l'orpheline Samavati, Ghosita décida qu'il offrirait un cadeau qui lui était vraiment précieux. Il donnerait Khujjuttara pour être la servante de la nouvelle reine. Samavati aimait envoyer des messages à ses amis en ville, ou à sa famille adoptive. Khujjuttara serait un ajout bienvenu à la maison du roi Udena et de ses trois épouses.

Avec cette fonction, une jeune femme comme Khujjuttara pouvait se déplacer facilement dans les rues de la ville de Kosambi, flânant à son gré sous les arbres margossa en fleurs, s'arrêtant au marché ou s'asseyant au bord de la rivière Yamuna pour se rafraîchir les pieds dans le courant.

Du fait de son habitude d'écouter avec toute son attention dans la maison du banquier Ghosita, Khujjuttara avait développé un amour profond pour les sons de toutes sortes, mais peut-être particulièrement pour le doux bruissement du vent dans les feuilles vernissées des banians, ou le son de l'eau – l'eau qui s'écoule dans les ravines, l'eau qui se déverse d'une jarre, la pluie qui crépite sur les auvents, les éléphants qui s'aspergent ou pataugent dans l'eau peu profonde. « Son de l'eau », disait-elle, et elle s'arrêtait pour écouter.

Ou « son du vent », debout complètement immobile, écoutant le vent dans les arbres. Khujjuttara appréciait ses nouvelles fonctions dans la maison de la reine, même si cela signifiait qu'elle devait s'aventurer dans la chaleur du jour pour une course. Elle était farouchement fidèle à Samavati et refusait de cancaner avec les esclaves et les femmes qui servaient les deux autres épouses du roi, Magandiya et Vasubhattakiya. La reine Samavati la prit en amitié. Elles avaient à peu près le même âge. L'une avait reçu le don de la beauté. L'autre avait le don d'un esprit attentif.

Samavati envoyait Khujjuttara acheter des guirlandes de fleurs au jardinier du roi, Sumana. Chaque jour, elle lui donnait huit pièces d'argent. Khujjuttara n'avait jamais manipulé de pièces auparavant. Elle aimait leur poids dans son petit sac à main. Elle aimait le son de leur tintement l'une contre l'autre. Elle

aimait le sentiment de puissance que cela lui procurait. Huit pièces, c'était tellement d'argent pour des guirlandes de fleurs.

La première fois que Khujjuttara alla voir Sumana pour en acheter, elle voulut s'assurer d'obtenir le plus possible, et le meilleur, avec l'argent de la reine. Sumana lui donna un panier débordant de guirlandes de jasmin et de mallika.

« Cela vaut quatre pièces », expliqua-t-il.

« Oh, ce sera bien assez », déclara Khujjuttara, ravie, et sans vraiment y penser, elle garda les quatre autres pièces.

Et elles étaient là, tintant dans son petit sac à main, alors qu'elle retournait au palais.

Il y avait un orphelinat au coin de la rue et les enfants jouaient dans la rue.

Khujjuttara s'arrêta pour les saluer.

« Avez-vous faim, mes petits ? » dit-elle à un groupe de quatre. « Tout le temps », répondirent-ils.

« Voilà », dit-elle, et elle donna à chacun d'eux une pièce d'argent.

« Achetez de la nourriture et partagez-la avec les autres. »

Ils poussèrent des cris de joie et se précipitèrent au marché, revenant avec des galettes de riz et des boulettes de riz.

C'est ainsi que cela se passait : chaque jour Khujjuttara partait avec huit pièces d'argent pour acheter des guirlandes, et chaque jour elle n'en dépensait que quatre.

La reine Samavati ne se rendit jamais compte de rien, et les enfants de l'orphelinat commencèrent à attendre Khujjuttara, et à l'aider avec son panier de guirlandes de fleurs, à lui embrasser les mains et à sauter autour d'elle.

Du point de vue de Khujjuttara, elle distribuait simplement la richesse du roi, là où elle aurait dû être distribuée de toute façon.

Et cela lui procurait une grande joie.

Sumana, le jardinier, remarqua à quel point Khujjuttara avait l'air heureux. En tant que disciple du Bouddha, il prenait plaisir au bonheur des autres. Il lui demanda si elle aimerait venir chez lui entendre parler le Bouddha.

Khujjuttara dit oui.

C'est comme ça que cela est arrivé.

Une jeune femme, debout devant la porte de la maison du jardinier, fascinée par le son de cette voix – la voix du Bouddha.

Le Bouddha donnait un enseignement sur la générosité.

« Bhikkhus, dit-il, si les êtres connaissaient, comme je le connais, le résultat du don et du partage, ils ne mangeraient pas sans avoir donné, et ils ne laisseraient pas non plus la souillure de l'avarice les obséder et s'enraciner dans leur esprit. Même si c'était leur dernier morceau, leur dernière bouchée, ils ne mangeraient pas sans l'avoir partagée, s'il y avait quelqu'un avec qui la partager. Mais, bhikkhus, comme les êtres ne connaissent pas, comme je le connais, le résultat du don et du partage, ils mangent sans avoir donné, et la souillure de l'avarice les obsède et s'enracine dans leur esprit. »

Le cœur de Khujjuttara s'apaisa.

Ici il y avait le son de l'eau, le son du vent, la vérité.

Ici, on était à la maison.

Khujjuttara dépensa les huit pièces en guirlandes ce jour-là, et revint au palais avec deux fois plus de paniers remplis de guirlandes que les autres jours.

La reine Samavati fut surprise, pas seulement par la grande quantité de guirlandes, mais par l'apparence rayonnante de son amie et servante.

« Khujjuttara, d'où viennent toutes ces fleurs ? »

« Ô Reine, j'ai dépensé les huit pièces en guirlandes, mais aujourd'hui seulement. Les autres jours, j'en faisais don de quatre. S'il vous plaît, pardonnez-moi. » « Mais où étais-tu ? Qui as-tu vu ? »

La reine Samavati se retenait de tomber à genoux devant Khujjuttara, tant elle était frappée par le rayonnement de la jeune fille.

« Ô Reine, j'ai vu le Bouddha. Dois-je vous rapporter ce qu'il a dit ? »

« S'il te plaît. »

« Il a dit... et Khujjuttara répéta les paroles du Bouddha, avec l'inflexion du Bouddha et avec toute la sincérité de son souhait que les autres comprennent les bienfaits du don : « Bhikkhus, si les êtres connaissaient, comme je le connais, le résultat du don et du partage... »

La Reine écoutait, fascinée.

Après cela, si le Bouddha séjournait à Kosambi, à Ghositarama, Pavarikambarama, Kukkutarama ou Badarikarama, Khujjuttara allait l'entendre enseigner le Dhamma, puis retournait auprès de la reine Samavati et lui répétait, mot pour mot, tout ce qu'elle avait entendu.

Et bien que les femmes au service de la reine Samavati recevaient l'enseignement de seconde main, elles bénéficiaient de la mémoire, de la sincérité et de la foi de Khujjuttara, car la messagère était plus qu'une simple porteuse de mots. Avec son esprit vif et son cœur généreux, elle comprenait les enseignements. Ce qu'elle transmettait était bien plus qu'un écho. C'était rempli de la vérité de sa propre compréhension.

Margo McLoughlin est une conteuse, écrivaine et enseignante basée à Victoria, sur la côte ouest du Canada. Lorsqu'elle était employée par l'Insight Meditation Society à Barre, dans le Massachusetts, Margo commença à étudier le pali, la langue des premiers enseignements bouddhistes. Depuis une vingtaine d'années, elle traduit, adapte et interprète les contes des Jatakas et autres récits de la tradition bouddhique. Pour en savoir plus sur Margo, veuillez visiter : margostoryteller.net. Voyez-la raconter : Buddhist Legends: The Weaver's Daughter <https://www.youtube.com/watch?v=jfSF-cxqZU4>

Les écrits sur l'Essence du Cœur à travers les âges

Par Elaine Lai

Il y a cinq ans, en 2018, alors que j'étudiais le tibétain à l'Institut Rangjung Yeshe à Katmandou, au Népal, j'ai reçu la transmission de la lecture (*lung*), l'initiation (*dbang*) et les instructions (*khrid*) pour la Quadruple Essence du Cœur (*Snying thig ya bzhi*). La cérémonie de dix jours était dirigée par Sangye Nyenpa Rinpoché (1964-) au monastère de Benchen, et fut suivie par de nombreux bouddhistes laïcs et ordonnés venus du monde entier. Cet événement a marqué le début de mon étude des traditions Dzogchen de l'Essence du Cœur, qui, j'ai l'impression, va durer toute ma vie.

L'Essence du Cœur en est venue à dominer les traditions de pratique Nyingma. Aujourd'hui, la Quadruple Essence du Cœur est considérée par les pratiquants contemporains du Dzogchen comme le « secret suprême et ultime » qui englobe l'ensemble de la voie bouddhiste, et pourtant nous ne savons que très peu de choses sur le contenu de la Quadruple Essence du Cœur et sur la façon dont elle a été popularisée au Tibet. Aujourd'hui, les pratiquants du Dzogchen sont plus familiers avec la révélation du trésor (*gter ma*) de Jigme Lingpa, connue sous le nom d'Essence du Cœur de Longchenpa, qui a été popularisée au XVIII^e siècle, largement influencée par la Quadruple Essence du Cœur, qui circulait déjà depuis longtemps.¹

La Quadruple Essence du Cœur est composée de centaines de textes de longueur variable, attribués à différents auteurs. Bien qu'elle soit nommée « Quadruple », la collection est en fait divisée en cinq parties. Il existe deux principales traditions de l'Essence du Cœur : (1) l'Essence du Cœur de Vimalamitra, attribuée au Maître indien Vimalamitra et à d'autres maîtres de la Grande Perfection, tels que Garab Dorje, Mañjuśrimitra, Śrī Sinha et Jñānasūtra ; et (2) l'Essence du Cœur de la Dākinī, attribuée à Padmasambhava (Né-du-lotus), qui est considéré comme un deuxième bouddha par de nombreux bouddhistes tibétains. Il y a aussi trois collections qui font office de commentaires des deux traditions d'Essence du Cœur : (1) la Quintessence du Guru ; (2) la Quintessence de la Dākinī ; et (3) la Quintessence profonde. Ces trois commentaires sont attribués au prolifique érudit et pratiquant du Dzogchen, Longchenpa (1308-1364).

De dix-sept tantras à un dix-huitième tantra

L'Essence du Cœur de Vimalamitra cite les célèbres Dix-sept Tantras comme autorité scripturale,² mais l'Essence du Cœur de la Dākinī ajoute un dix-huitième tantra supplémentaire. Ce tantra particulier,

intitulé Tantra du Soleil : Matrice Lumineuse Flamboyante de Samantabhadrī, est le sujet de ma thèse. Le texte est explicitement lié aux trésors révélés par Padmasambhava, et semble être érigé en tant que texte source primaire pour l'Essence du Cœur de la Dākinī et la Quintessence de la Dākinī, parfois cité encore plus fréquemment que le Tantra Au-delà du Son, qui est considéré comme le tantra racine des Dix-sept Tantras. En termes de contenu, le texte fait office de condensé de toute la doctrine et de la pratique de l'Essence du Cœur, grossièrement structuré autour du fondement (gnose primordiale), du corps comme base, du chemin de pratique et de la réalisation. Contrairement aux Dix-sept Tantras, il est écrit en prose très claire et les lignes sont métrées, ce qui suggère qu'il s'agit d'une composition tibétaine autochtone plutôt que d'une traduction. Plus intéressant encore, alors que tous les autres dix-sept tantras présentent des bouddhas masculins s'adressant à différentes audiences, ce texte présente un bouddha féminin, Samantabhadrī, dialoguant avec un groupe de dākinīs, des incarnations féminines de l'énergie éveillée.

La mise en valeur du féminin à la fois chez la narratrice et le public du Tantra du Soleil s'étend aussi à son histoire de révélation. Selon certaines histoires de l'Essence du Cœur de la Dākinī, Padmasambhava reçut les Dix-sept Tantras avec ce dix-huitième tantra, qui est décrit comme la quintessence des Dix-sept Tantras, du maître indien Śrī Sinha. Il organisa ensuite ces enseignements dans le cycle de l'Essence du Cœur de la Dākinī. Quand la princesse Pema Sal (vers le VIII^e siècle), fille du roi Trisong Detsen, mourut subitement d'une piqûre d'abeille à l'âge de huit ans, Padmasambhava la ramena à la vie depuis le bardo (état intermédiaire) et lui transmit l'Essence du Cœur de la Dākinī, avec mission de la révéler de nouveau à une date ultérieure. Yeshe Tsogyel cacha alors ces enseignements comme des trésors. Six siècles plus tard, la jeune princesse reprit naissance sous la forme d'un jeune moine nommé Pema Ledreltsal (1248 ou 1231/2-1307), qui retira le trésor, l'Essence du Cœur de la Dākinī, du rocher situé à Daklha Tramo Drak dans la province de Dakpo, et transmit les enseignements à trois disciples : Gyalse Lekden (1290-1366), le Troisième Karmapa Rangjung Dorje (1284-1339) et Rinchen Lingpa. Longchenpa, la renaissance suivante de la princesse Pema Sel, reçut l'Essence du Cœur de la Dākinī de Gyalse Lekden (l'ancien disciple de Pema Ledreltsal) et la codifia sous la forme de la Quadruple Essence du Cœur avec ses commentaires.

Importance de cette étude

Comme le Tantra du Soleil est intimement associé à l'Essence du Cœur de la Dākinī, c'est un élément crucial pour comprendre les développements de l'Essence du Cœur au Tibet au tournant du XIV^e siècle, une époque où Longchenpa était en train de codifier l'ensemble très étendu et croissant de textes de l'Essence du Cœur sous forme de la Quadruple Essence du Cœur. Le Tantra du Soleil marque un tournant décisif dans l'assimilation des enseignements de l'Essence du Cœur au Tibet et dans l'histoire générale de la réception des tantras indiens au Tibet. Du fait que le tantra du soleil co-émerge avec les révélations de trésors faites par Padmasambhava et l'importance croissante des figures féminines liées à la cour impériale tibétaine, telles que Yeshe Tsogyel et la princesse Lhacam Pema Sel, ce tantra reflète également les médiations Nyingmapa entre l'histoire, la mémoire et révélation. Ma thèse cherche à analyser la signification de cette prolifération du féminin dans les Écritures, la pratique et la mémoire historique pour la formation des traditions de l'Essence du Cœur en général. La première partie de ma thèse présentera cet important tantra en discutant de ses développements historiques, textuels, doxographiques et philosophiques dans le contexte de l'Essence du Cœur et de l'ensemble de la littérature soufrique et tantrique.

Une éthique de lecture importante que j'ai adoptée est d'aborder le tantra à partir de ses propres logiques multiples pour comprendre comment le texte produit sa propre narration non duelle du temps samsārique, et les voies correspondantes vers la libération. L'un de mes intérêts thématiques est de comprendre comment le Tantra du Soleil incarne l'espace et le temps, comment il interprète le temps et l'espace pour ses lecteurs/pratiquants, et comment il se déplace dans le temps, dialoguant avec d'autres textes Dzogchen et non Dzogchen au fil du temps. La deuxième partie de ma thèse fournit ainsi une analyse structurelle et de contenu du Tantra du Soleil, y compris comment il se rapporte ou s'écarte d'autres textes bouddhistes plus variés, et comment il est cité dans l'Essence du Cœur de la Dākinī et

la Quintessence de la Dākinī. Dans cette section, je vise à examiner les dimensions performatives, affectives et transformatrices du Tantra du Soleil en fournissant une analyse de la façon dont la forme (récit, structure temporelle, les Cinq Excellences)³ et le style (langage, utilisation de métaphores ou d'images comme la matrice, *bhaga*, etc.) fonctionnent comme un ensemble et dans quel but. J'affirmerai que la forme structurelle du Tantra du Soleil reflète son contenu eschatologique, jouant de multiples temporalités sur ses lecteurs, pour finir par détruire la distinction entre fondement, chemin et réalisation. La troisième partie de la thèse présentera la première traduction complète en anglais du Tantra du Soleil.

Mon intérêt pour le thème du temps trouve sa source dans mon profond engagement à comprendre les différentes modalités de temporalité qui racontent les mondes et les êtres, dans ce cas le pratiquant de la tradition de l'Essence du Cœur. Plus précisément, le développement des textes de l'Essence du Cœur au fil du temps, la façon dont la tradition utilise ses propres histoires et le jeu du Tantra du Soleil dans la forme et le contenu, suggèrent une sensibilité au temps qui est unique aux mondes tantriques bouddhistes. De plus, ces notions de temps servent de contrepoint aux impératifs des notions de temps capitalistes et modernistes, qui ont monopolisé l'imagination de notre époque contemporaine. Mon aspiration ultime est que les fruits de ma recherche de thèse non seulement profitent aux pratiquantes et pratiquants contemporains de l'Essence du Cœur, mais fournissent également des outils narratifs et théoriques pour aider toutes celles et ceux qui souhaitent cultiver une relation plus éthique et expansive au temps pour trouver l'inspiration dans les formes bouddhistes de littérature.

Elaine Lai est doctorante au Département d'études religieuses de l'Université de Stanford. Cet article présente sa thèse, une étude approfondie intitulée Tantra of the Sun: Blazing Luminous Matrix of Samantabhadri (Kun tu bzang mo klong gsal 'bar ma nyi ma'i rgyud).

NOTES

1. Selon les historiens, l'Essence du Cœur de Vimalamitra circulait aux XIe-XIIIe siècles, mais selon les histoires traditionnelles de la lignée Nyingma, les deux principales traditions de l'Essence du Cœur remontent au Tibet impérial et à d'importants maîtres bouddhistes indiens du VIIIe siècle tels que Vimalamitra et Padmasambhava.
2. Dix-sept Tantras sont considérés comme la base scripturale de la Série des Instructions Fondamentales des traditions Dzogchen (Grande Perfection). Il y a trois séries au total dans ce schéma de classification : 1) la série de l'esprit, 2) la série de l'espace et 3) la série des instructions fondamentales.
3. Les Cinq Excellences est une traduction du tibétain *phun sum tshogs pa Inga*, un dispositif de cadrage narratif qui correspond à peu près au qui/quoi/quand/où/comment d'un soûtra ou d'un tantra. Plus précisément, les Cinq Excellences sont : 1) l'Excellent Enseignant, 2) l'Excellent Lieu, 3) l'Excellent Cortège/Audience, 4) l'Excellent Moment, et 5) l'Excellent Enseignement.

Les nonnes de Thrangu font des progrès significatifs dans l'enseignement supérieur

Par Karen Greenspan

Le pouvoir de l'éducation pour établir la confiance et créer des changements positifs dans le monde est incontesté. Il est donc significatif que l'abbaye de Thrangu Tara à Katmandou, au Népal, investisse dans l'enseignement supérieur pour bon nombre de ses nonnes entreprenantes et motivées, qui développent également leurs compétences en débat et danse bouddhiste sacrée Vajrayana. Lors de mon récent voyage au Népal, j'ai visité la Lumbini Buddhist University, située à Lumbini, le lieu de naissance du Bouddha. L'université, créée en 2004, propose des programmes de licence et de maîtrise en études bouddhistes, en sciences humaines et sociales, et en études du développement et sciences appliquées.



Parmi les quelques 2000 étudiants, il y a actuellement huit nonnes de Thrangu âgées de 25 à 38 ans qui suivent une licence en études bouddhistes. Elles sont inscrites à des cours tels que philosophie bouddhiste, littérature bouddhiste, langue anglaise, littérature anglaise, langue népalaise, etc.

J'ai rencontré trois nonnes de Thrangu sympathiques et assurées – Pasang Drolma Lama, Karma Drolma Gurung et Jamyang Lhamo. Véritables pionnières, elles sont toutes originaires de villages des hauts districts himalayens de Nubri et Manang. Lorsqu'elles étaient jeunes filles (âgées de 13 à 15 ans) et prenaient leurs engagements monastiques, personne dans leur région d'origine n'avait fréquenté l'université.

Pasang Drolma a expliqué que pour pouvoir être candidate pour aller étudier à la Lumbini Buddhist University, les nonnes devaient terminer leurs études de *shedra* (école secondaire d'enseignement monastique) ainsi que deux à trois ans de service au couvent en tant qu'enseignante, maîtresse de chant ou responsable administrative. Actuellement, la huitième nonne, Karma Yangchen Lhamo, a été autorisée à commencer ses études universitaires et a rejoint la cohorte d'étudiants de Lumbini. Tashi delek ! Que tout soit favorable ! Et que beaucoup d'autres suivent les pas de lotus de ces nonnes respectées !

Karen Greenspan est une journaliste de danse basée à New York et étudiante du Bouddha-dharma. Collaboratrice fréquente de Tricycle Magazine, Fjord Review, Dance Tabs, Ballet Review, Natural History et Buddhistdoor Global, entre autres publications, elle est également l'auteur de Footfalls from the Land of Happiness: A Journey into the Dances of Bhutan, publié en 2019. Karen fait actuellement des recherches sur les traditions de danse sacrée qui se sont récemment ouvertes aux pratiquantes du Dharma, ce qui l'a amenée à rendre visite aux nonnes de Thrangu Tara.

Réflexions sur le bouddhisme et le changement structurel

Par Leah Kalmanson

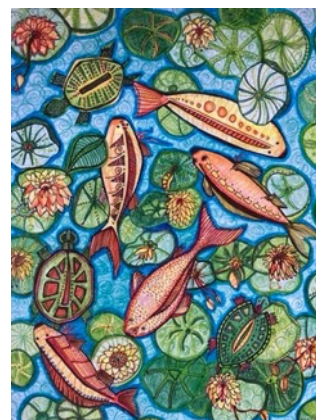
Dans le cadre d'un panel de lecture sur le nouveau livre de Daniel Capper *Roaming Free Like a Deer: Buddhism and the Natural World* ¹ [Errer en liberté comme un cerf : le bouddhisme et le monde naturel, NdT] lors de la réunion annuelle de l'American Academy of Religion en 2022, j'ai eu l'occasion de réfléchir plus profondément à une question qui me préoccupe depuis un certain temps, à savoir la possibilité d'un changement socio-politique structurel ou systémique basé sur des modèles bouddhistes.² Une question centrale dans le livre de Capper est de savoir si le bouddhisme traite de la souffrance (ou pourrait le faire) à ce que nous pourrions appeler un niveau structurel. Les réponses qu'il donne au début m'ont rendue assez pessimiste. Capper fournit divers exemples de bouddhistes qui vont à l'extrême pour aider une unique créature, mais qui par ailleurs n'affichent aucun respect systématique pour le bien-être animal. En outre, il analyse des histoires figurant dans les textes bouddhistes au sujet d'interactions homme-animal qui relaient des messages de libération, mais qui ne reflètent aucune position particulière, dans les cultures et communautés bouddhistes associées, sur la durabilité écologique, ou même le végétarisme.



J'ai du mal avec ce type d'exemples, parce que, selon moi, le bouddhisme est particulièrement bien placé pour offrir des analyses au niveau structurel des causes et conditions qui conduisent à l'apparition de la souffrance. Le karma, semble-t-il, est finalement un cadre analytique basé sur la structure. Par exemple, dans le raisonnement moral bouddhiste, quand quelque chose se produit, on ne demande pas : « Qui est l'agent de cet acte ? » et on ne répond pas « C'est cette entité, juste là. » Nous

demandons plutôt : « Quel agrégat impermanent est causalement lié à cette action ? » et « Quelles sont les causes et les conditions karmiques en place qui ont permis à cet agrégat d'apparaître et à cet acte de se produire ? » Nous voyons ce raisonnement à l'œuvre dans tout le spectre des traditions bouddhistes.

Dans la littérature bouddhiste ancienne, le roi Milinda demande si une personne peut être punie le soir pour un crime commis le matin. Son interlocuteur moine explique que les liens de causalité entre la dernière agrégation de conscience et les précédentes sont ce qui permet la responsabilité morale³. Bien plus tard dans l'histoire intellectuelle bouddhiste, à Kamakura au Japon, nous entendons que Shinran, enseignant de la Terre Pure, ordonne à son étudiant d'assassiner mille personnes. Lorsque l'étudiant proteste qu'il est incapable de commettre ne serait-ce qu'un seul meurtre, Shinran explique que ce n'est pas parce que l'étudiant est une bonne personne, mais parce qu'il est dépourvu des causes karmiques qui permettent à l'action meurtrière de se produire⁴. En bref, tous les mondes – du royaume humain aux cieux et aux enfers de notre monde, et jusqu'aux univers de poche des terres purifiées d'autres Bouddhas – sont maintenus ensemble par les causes et les conditions karmiques qui permettent leur existence temporaire. Ainsi, en raison de l'anti-essentialisme global du bouddhisme, les divers mondes, et les agrégats aux allures d'entités qui les occupent, sont entièrement processuels et fonctionnels – ce sont uniquement des structures, sans aucune substance. Il semble qu'une analyse au niveau de la structure soit la seule analyse possible.



Cependant, le livre de Capper nous emmène dans une direction différente. Il introduit une méthodologie qu'il nomme « animisme relationnel », qui vise à saisir la notion selon laquelle les bouddhistes peuvent répondre, et répondent effectivement, aux plantes ou animaux comme à des agents de type humain, mais uniquement au cas par cas. En d'autres termes, la réponse animiste apparaît par rapport à des agrégats spécifiques dans des situations spécifiques, et ne reflète aucune approche structurelle de la souffrance, dans le monde naturel ou humain.

En réfléchissant à cette préférence pour une approche au cas par cas de la souffrance et de la libération, j'en suis venue à penser qu'il y a au moins deux façons de parler de la sensibilité au contexte. D'un côté, on pourrait dire, en bonne théoricienne critique ou en bonne féministe : n'appliquez pas indistinctement à tous les cas un raisonnement moral abstrait ou fondé sur des règles ; et ne réduisez pas la responsabilité aux seuls acteurs individuels ; recherchez plutôt les causes et les conditions structurelles qui ont permis à des situations d'oppression spécifiques de se produire, situations dans lesquelles tous les acteurs sont constitués de façon relationnelle et impliqués via des réseaux d'identités intersectionnelles. D'un autre côté, nous pourrions parler de sensibilité au contexte en termes de se mettre précisément et avec compassion au diapason de l'agrégat précis en face de nous qui souffre. La méthodologie de Capper aide à lever l'ambiguïté entre la première et la seconde approche, en termes de pensée et de pratique bouddhistes.

La seconde semble effectivement appropriée, étant donné la philosophie anti-essentialiste du bouddhisme. En d'autres termes, en particulier dans les branches d'Asie de l'Est, nous trouvons le bouddhisme défendant le monde phénoménal comme étant le lieu de la libération, et non comme une réalité transcendante au-delà du présent. Ce qui est directement devant nos yeux est ce qui compte. Par conséquent, il y a une ouverture radicale aux conditions présentes et une disposition radicale à répondre en dehors des limites des normes et des doctrines. Cela fait partie de la dynamique dont l'animisme relationnel de Capper suit la trace. Tout au long du livre, nous voyons des bouddhistes adopter le végétarisme, ou non, indépendamment de ce qui est établi dans le canon. Nous voyons des bouddhistes interagir avec les animaux comme si les animaux étaient eux-mêmes des personnes, ou même des pratiquants bouddhistes, ou même des êtres éveillés, indépendamment de ce que telle doctrine, quelque part, dit des capacités des animaux pour la pratique et la réalisation.

Après avoir lu le livre, j'ai réfléchi à des exemples possibles qui démontrent que le bouddhisme aborde la souffrance à grande échelle. Les édits du roi Aśoka me sont venus à l'esprit, mais je pense que l'argument général de Capper sera valable : malgré diverses tentatives, historiques ou contemporaines, d'instituer des règles sociales et politiques conformes aux valeurs bouddhistes, la situation sur le terrain, en ce qui concerne la façon dont les gens traitent réellement les animaux ou gèrent l'environnement local, semble déconnectée de l'idéal de compassion. C'est ce point qui a conduit à mon pessimisme initial. Pourtant, je me demande si ce pessimisme concerne moins le bouddhisme en particulier que la résignation que les philosophes en général doivent affronter face aux échecs de la plupart des bonnes idées.

Ceci dit, un autre exemple m'est venu à l'esprit : Avalokiteśvara aux mille bras et aux mille yeux, qui a mille yeux pour voir la souffrance se produire partout dans le monde et mille bras pour tendre la main et aider partout où la souffrance se produit. Lorsqu'il aborde la souffrance à grande échelle, le bouddhisme ne se tourne pas vers une analyse au niveau structurel, mais invoque plutôt le pouvoir surnaturel nécessaire pour soulager des quantités massives de souffrance au cas par cas. L'accent principal est toujours porté sur l'agrégat souffrant juste devant nos yeux, mais le hic, c'est que nous avons besoin d'un millier d'yeux.

Le bouddhisme ne veut pas prendre du recul sur la situation présente pour avoir une meilleure vision des causes structurelles sous-jacentes de la souffrance ; au contraire, ce que veut le bouddhisme, c'est le super-pouvoir de tout voir de près.

En réfléchissant à cela, il me semble qu'à l'ère d'Internet, nous pouvons avoir l'impression d'avoir une conscience immédiate de toutes les souffrances qui se déroulent sur toute la planète, en temps réel. C'est comme si nous étions dans la position d'Avalokiteśvara, que cela nous plaise ou non, et que nous soyons ou non capables de soutenir une telle attention compatissante. Peut-être que je ne suis pas encore optimiste, mais je suggérerai au moins que le bouddhisme a des ressources pour parler de « toute cette masse de souffrance »⁵, impossible à démêler et qui ne peut être abordée qu'en tirant sur un fil à la fois. Je garde donc l'espoir que l'accent manifeste du bouddhisme sur la souffrance individuelle, et son exigence que nous aspirions à une réponse surnaturelle, puissent encore nous parler aujourd'hui, même tandis que nous recherchons des changements structurels.

NOTES

1. Daniel Capper, *Roaming Free Like a Deer: Buddhism and the Natural World* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2022)
2. Voir par exemple Leah Kalmanson, "Lessons from the Sanjie: Merit Economies as Catalysts for Social Change", *Studies in Chinese Religions* 5:2 (2019) : 142-150 ; et "An Inexhaustible Storehouse for an Insurmountable Debt: A Buddhist Reading of Reparations", dans *Buddhist Responses to Globalization*, édité par Leah Kalmanson et James Mark Shields (Lexington Press, 2014).
3. Voir Chapitre XI, section 2 "There is no continuous personal identity", dans Eugene Watson Burlingame, *Buddhist Parables* (New Haven: Yale University Press, 1922), disponible en ligne sur https://archive.org/stream/buddhistparables00burl/buddhistparables00burl_djvu.txt.
4. Voir "A Record in Lament of Divergences", passage 13, dans *The Collected Works of Shinran*, Vol. 1, traduit par Dennis Hirota et al. (Jodo Shinshu Hongwanji-ha, 1997), disponible en ligne sur <http://shinranworks.com/related-works-by-otherauthors/a-record-in-lament-of-divergences/>
5. Voir, par exemple, la discussion du Bouddha sur les relations causales complexes et interconnectées qui conduisent à « toute cette masse de souffrance » dans *Early Buddhist Discourses*, traduit et édité par John J. Holder (Indianapolis : Hackett, 2006), en particulier le chapitre 3 "The Greater Discourse on Cause".

Wang Peihua : Une laïque bouddhiste dans la Chine du XVIII^e siècle

Par Meijie Shen

Les enseignements du Bouddha sur l'impermanence sont nombreux dans l'Agama Sutra. Après plus de deux millénaires, malgré les grands développements et améliorations en termes de vie matérielle, les êtres humains souffrent encore constamment d'un sentiment d'insécurité. Ces dernières années, la pandémie de Covid et les mutations sans fin du virus nous rappellent encore l'incertitude de notre existence et les limites de nos possibilités d'agir.

Bien que les causes de l'égalité des sexes et de la justice sociale aient beaucoup progressé, grâce aux militantes et aux mouvements féministes, les femmes d'aujourd'hui sont toujours confrontées aux vestiges insidieux de l'oppression d'un patriarcat persistant, comme en témoigne le récent renversement de *Roe v. Wade* [marquant la fin de la reconnaissance du droit à l'avortement au niveau fédéral aux États-Unis, NdT]. Pour négocier efficacement ce retour du patriarcat, il faut de la résilience et de la persévérance. Une négociation habile et tenace, plutôt qu'une confrontation directe, est ce qui génèrera très probablement des changements profonds au long terme.



Cet article examine l'histoire de vie d'une bouddhiste laïque chinoise du milieu du XVIII^e siècle, nommée Wang Peihua (1767-1792). L'histoire de Wang illustre la façon dont une femme au foyer issue d'une prestigieuse famille confucéenne a habilement négocié avec le carcan des normes de genre, mais non sans compromis, afin de poursuivre ses objectifs religieux personnels. Ce faisant, elle a réussi à vivre une vie de célibat au sein du mariage, et a pratiqué comme une religieuse. Elle a également fait preuve de souplesse par son acceptation de coutumes sociales trop enracinées pour pouvoir changer, et transforma une situation indésirable en source de motivation. En raison de la coutume patrilocale et en partie de sa propre mauvaise santé, pendant les sept années de son mariage, qui s'est terminé par sa mort prématurée, elle n'a jamais pu revoir ses propres parents. Cependant, elle a puisé son courage dans le dicton selon lequel « la pratique bouddhiste en elle-même constitue la piété filiale » et a quitté ce monde sans attachement ni ressentiment.

Vers la troisième veille de la nuit de la pleine lune du 2 août 1792, dans une maison majestueuse située juste à côté de la Cité interdite à Pékin, la belle-fille de l'illustre érudit de l'académie Hanlin, Wāng Xuejin (1748–1804), épouse principale de son fils Wāng Yanguo (1769–1823), née Wang, mourut à l'âge de vingt-cinq ans. En apprenant la nouvelle de sa mort, les personnes âgées et les pauvres des environs de la capitale affluèrent à ses funérailles pour lui dire adieu. Les gens pleuraient sa perte, offrant leurs condoléances et leur gratitude pour ses activités caritatives, qu'elle avait mené sans relâche sans manquer un seul jour jusqu'à sa mort. Effectivement, ses activités caritatives lui ont valu un article dans le répertoire local de sa préfecture natale de Taicang, qui a été publié en 1802. Pour ces personnes défavorisées, elle était une samaritaine compatissante et chaleureuse, toujours prête à aider quand ils lui faisaient appel. Pour sa famille, ses amis et tous ceux qui avaient lu ses écrits, cependant, elle était bien plus qu'une simple femme de bien. Elle était, dans le sens le plus complet du terme, une « bonne femme », *shannuren*, l'appellation courante des « laïques bouddhistes » en chinois à l'époque.

Wang Peihua était issue d'une famille noble de Taicang. Sa famille descendait du grand clan des Wang de Taiyuan. Nous ne savons pas grand-chose de son père Wang Gan, si ce n'est qu'il a été magistrat dans la province du Guangdong. Sa mère était la fille de Mao Yong (diplôme de *jinshi* en 1748) et la nièce de la mère de Wāng Xuejin, née Mao (décédée en 1789). Par conséquent, Wang Peihua était la petite-nièce de Mme Mao, la mère de son futur beau-père. Quand elle était encore petite fille, Mme Mao la prit dans ses bras, remarquant : « C'est une vraie dame ! » et elle arrangea les fiançailles de Wang

Peihua avec son deuxième petit-fils, Wāng Yanguo. Selon la biographie de Wang Peihua, elle s'avéra digne, droite et amicale, en grande partie grâce à sa bonne éducation. Fille dévouée, Wang était adorée par ses parents et reçut une éducation selon les Quatre Livres, normalement réservés aux garçons, au lieu des seuls manuels didactiques de bonnes manières, conçus pour préparer les filles à devenir de bonnes épouses confucéennes.

Mener une vie religieuse dans le mariage

À l'âge de dix-neuf ans, Wang Peihua s'est dûment mariée dans la famille Wāng, et a rapidement fait l'objet des éloges de sa belle-famille pour sa bienséance, sa déférence et sa diligence. Bien qu'il soit difficile de déterminer ses rapports avec le bouddhisme avant son mariage, on peut affirmer sans se tromper que l'étude et la pratique bouddhistes sont devenues le pivot de sa vie après avoir rejoint la famille Wāng, une famille bouddhiste comme il faut. Comme beaucoup de leurs contemporains de la noblesse, la famille Wāng, dirigée par Wāng Xuejin, bien que située au sommet de la bureaucratie érudite au sein d'une société et d'un régime confucéens, était confucéenne par profession et bouddhiste par vocation.



Ils constituaient l'incarnation d'un mouvement plus large dans l'histoire intellectuelle : l'intégration significative et croissante du bouddhisme aux écoles philosophiques locales (confucianisme et taoïsme) à partir de la dynastie Ming, populairement connue sous le nom de « *sanjiao heyi* » ou « trois enseignements fusionnés en un seul ».

L'une des caractéristiques principales d'une famille bouddhiste est sa nature inclusive. Il n'est donc pas surprenant que toutes les femmes de la famille Wāng aient été engagées dans la pratique du bouddhisme. La belle-mère de Wang Peihua, Cao Hongyi (vers 1780), était également une fervente laïque bouddhiste. Issue de l'illustre famille Cao de Shanghai, Mme Cao était très littéraire, et a écrit son propre recueil de poésie, intitulé *Huixiangshi shicao* (Brouillons de poèmes du Studio du Parfum de la Sagesse). Ses responsabilités dans la gestion du ménage ont relégué au second plan ses activités littéraires et sa quête religieuse jusqu'à « l'âge mûr, lorsqu'elle a souffert d'infirmité ». Ce n'est qu'alors que Mme Cao put « tourner son esprit vers le bouddhisme ; elle suivait un régime végétarien, méditait, chantait, copiait à la main des sutras bouddhistes et vivait chaque jour avec discipline. » Comme son mari, qui avait sa propre résidence, la « Demeure de Méditation du laïc Chunfu », son attitude pragmatique envers la pratique bouddhiste se reflétait dans le nom de sa propre résidence, la « Salle dénuée de connexions karmiques inutiles ». Quand Mme Cao commença à s'engager plus intensément dans ses propres pratiques bouddhistes, elle confia toutes les responsabilités domestiques à Wang Peihua. La belle-mère et la belle-fille restèrent des pratiquantes du Dharma côte à côte sur le chemin. Avec les autres membres féminins de la famille Wāng, elles se réunissaient tous les soirs pour le chant rituel des prières en sanskrit.

Wang Peihua s'entendait particulièrement bien avec Mme Mao, sa belle-grand-mère/grand-tante. Leur proximité a été attribuée non seulement à leur lien matrilinéaire, mais aussi à leur intérêt commun pour le bouddhisme. Comme la plupart des femmes à cette époque, Mme Mao a commencé à se consacrer pleinement au bouddhisme après l'âge mûr. Elle ne se contentait pas de chanter des sôûtras, mais également les étudiait intellectuellement pendant ses dernières années. Pendant que Wang Peihua s'occupait d'elle, Mme Mao lui expliquait souvent des textes bouddhistes. Les nombreux moments édifiants lors cette éducation informelle semblent avoir inspiré Wang Peihua. Il s'agit ici de la forme traditionnelle de transfert maternel de connaissances d'une femme âgée à une autre plus jeune, sauf que dans ce cas, ce qui était transmis c'était la sagesse issue du recueillement de l'esprit, plutôt que de se laisser distraire par des affaires familiales sans fin.

Juste après que Wang Peihua se soit mariée et ait emménagé dans la maison de la famille Wāng, elle prit l'initiative de chercher à installer une concubine pour son mari, sollicitant de façon répétée et sincère la famille Wāng pour faire de sa femme de chambre Zhu Ji (vers 1767-1795) la concubine. Sa demande

fut approuvée et Mlle Zhu donna naissance à un garçon au début du printemps 1788, peu de temps avant que Wang Peihua elle-même ne donne naissance à un fils au cinquième mois de la même année. Lorsque toute la famille, conduite par Mme Mao, alla remercier Wang Peihua pour sa magnanimité et sa contribution reproductive, elle refusa. Au lieu de cela, elle se mit à genoux et supplia Mme Mao de lui permettre de pratiquer le bouddhisme avec elle, affirmant avec la plus grande sincérité devant tout le monde qu'elle ne souhaitait rien d'autre que « conserver un corps pur et s'occuper de Mme Mao, en balayant le sol et en brûlant de l'encens, jusqu'à la fin de ses jours. » Sa demande fut acceptée, sans aucun doute parce qu'elle avait déjà dûment rempli son obligation en produisant un héritier mâle.

Cette anecdote rappelle fortement une autre laïque bouddhiste férue de littérature, Tao Shan (1756-1780), contemporaine et concitoyenne de Wang Peihua. Immédiatement après sa cérémonie de mariage, Tao tenta de se consacrer entièrement aux pratiques bouddhistes en demandant à la famille de son mari de préserver sa virginité. Comme on pouvait s'y attendre, l'idée fut jugée absurde et catégoriquement rejetée. En effet, pour la plupart des femmes laïques, une vocation personnelle, qu'elle soit littéraire ou religieuse, vient après leur vocation première d'être une bonne épouse et mère confucéenne. Ces rôles impliquent les responsabilités de l'entretien ménager et du soin aux jeunes et aux anciens, qui empiètent sur le temps qui pourrait autrement être utilisé pour l'étude du bouddhisme. De plus, le devoir procréateur imposé aux femmes rendait impossible l'observance du célibat. Bien que le célibat soit un précepte exigé uniquement des personnes ordonnées, les pratiquants laïcs sérieux et pieux souhaitent également l'observer. Pour les femmes laïques, malheureusement, observer le célibat signifie transformer leur corps en un lieu de conflit direct entre l'accent confucéen porté sur la lignée familiale et les enseignements bouddhistes sur le détachement. Ainsi, alors que la plupart des femmes laïques parvenaient à maintenir un régime végétarien ou à voler quelques instants pour des pratiques telles que le chant, s'abstenir entièrement des devoirs conjugaux et reproductifs était impossible tant qu'elles n'avaient pas rempli leurs devoirs de procréation et d'éducation des enfants.

Ce n'est peut-être pas une coïncidence de voir que dans les Biographies des laïques bouddhistes (*Shannüren zhuan*), de Peng Shaosheng (1740-1796), la dévotion sans partage au bouddhisme se produit généralement vers l'âge mûr. Dans la famille Wāng, ni Mme Mao, ni Mme Cao, ni une certaine parente de la famille, Mme Lu, n'ont commencé à pratiquer le bouddhisme avant l'âge mûr. Dans l'építaphe que Wāng Xuejin écrivit pour Mme Lu, une veuve, il loua sa vertu confucéenne de toujours et son accomplissement religieux final, déclarant que sa « vertu féminine » constituait la condition préalable à son accomplissement spirituel.

La prétendue fusion de cette vertu et de la spiritualité était mise en avant dans les éloges funèbres des femmes laïques. Les auteurs masculins recherchaient la vertu en tant que fondement commun de différentes écoles philosophico-religieuses, en particulier le confucianisme et le bouddhisme. Par exemple, Hansan Deqing (1546-1623), l'un des « quatre grands maîtres de la fin des Ming », était célèbre pour son apologétique bouddhiste selon laquelle « les cinq préceptes [bouddhistes] (*wujie*) sont précisément les cinq principes [confucéens] (*wuchang*) ». En effet, la vertu est jugée essentielle à la fois dans le bouddhisme et le confucianisme. Les « cinq principes » confucéens enseignent le développement de la vertu pour devenir un être humain parfait (*junzi*). Les préceptes bouddhistes de vertu et de moralité sont le fondement de la concentration de l'esprit, qui conduit à la sagesse. Toutefois, quand on en vient aux femmes, la vertu apparemment universelle s'avère être spécifique au genre. Comme le révèle l'építaphe de Wāng Xuejin pour Mme Lu, c'est la vertu « féminine », selon les normes de genre confucéennes, qui est approuvée. Le sous-entendu de « vertu féminine » est en fait l'exercice « approprié » de la sexualité féminine. Lorsque le mari est vivant, l'utiliser pour prolonger la lignée patrilinéaire constitue une vertu ; quand le mari est mort, c'est préserver la chasteté qui constitue la vertu.

Wang Peihua était assez avisée pour trouver un bon équilibre entre des exemples comme Tao Shan et Mme Mao en négociant les normes. Tout d'abord, elle était suffisamment réaliste et bonne stratège pour faire un compromis efficace. Même avec des conditions favorables telles que vivre dans une famille

bouddhiste et être apparentée à la grand-mère, elle n'osa pas aborder le sujet du célibat sans une monnaie d'échange pour assurer le succès de sa demande. Ce n'est qu'après avoir consommé son mariage, installé une concubine pour son mari et obtenu deux descendants mâles, qu'elle trouva le courage de demander le célibat. Même si elle avait rempli son obligation, elle dut tout de même recourir au noble prétexte de la piété filiale envers la matrone bouddhiste siégeant au sommet de la hiérarchie familiale, sa belle-grand-mère, pour maximiser l'impact de sa demande. Toutefois, Wang Peihua semble avoir été résolue à rechercher la libération très tôt, alors qu'elle était encore une jeune mariée. Le fait qu'elle ait joué un rôle proactif dans l'obtention d'un concubinage pour son mari trahit son intérêt limité pour le bonheur conjugal promis par le mariage. Selon ses propres mots, dans une chanson composée à l'occasion de la Fête du Double Sept, nous savons que son renoncement était profondément enraciné dans sa reconnaissance du caractère insatisfaisant de la vie, y compris de la vie conjugale.

Transformer les regrets et la maladie en motivation pour la pratique bouddhiste

Wang Peihua fit bon usage de son célibat durement gagné, et s'adonna à des pratiques dévotionnelles et méditatives. Il est possible que la maladie ait également contribué à sa diligence et à son sentiment d'urgence : elle avait toujours eu une constitution faible, et les médicaments n'étaient pas efficaces. Toutefois, dans ses écrits, nous ne voyons jamais Wang Peihua parler de sa maladie ou d'un quelconque mal-être psychologique tel que baisse de moral, hypersensibilité ou dépression. Sa réticence quant à l'étiologie de ses maux n'est pas surprenante : selon la norme littéraire, les femmes bien élevées de la classe noble étaient invariablement peu loquaces concernant leur réalité physique. Toutefois elles écrivaient souvent sur les maladies, les utilisant comme contexte et se concentrant sur leurs réactions face à la maladie. Les maladies étaient souvent décrites en termes émotionnels et regroupées dans l'expression générale *chou*, signifiant chagrin ou mélancolie. Les femmes écrivaines étaient effectivement soumises à des souffrances plus indéniables que leurs homologues masculins : outre leur part d'angoisse existentielle en tant qu'êtres humains, elles subissaient aussi les inconvénients biologiquement imposés des menstruations et d'accouchements potentiellement mortels. Combiné avec un diktat social d'isolement et la mutilation des pieds bandés, leur douleur était compréhensible.



L'esthétique littéraire de la fin de l'empire, consistant à « considérer la fragilité associée à la maladie comme un signifiant approprié de la féminité », a fait de la maladie une condition « féminine » de plus en plus esthétisée dans l'art et la littérature¹. Cela a encore encouragé l'identification des femmes à la souffrance. Wang Peihua, cependant, malgré sa mauvaise santé de longue date, résista inconsciemment à la tendance à se complaire dans l'esthétisation de la maladie et la poétisation de la mélancolie qui en découle. Ce n'est que dans ses derniers instants que Wang Peihua écrivit un poème sur sa maladie, ou plutôt sur sa situation de malade. Son sang-froid est probablement attribuable à ses études et à sa pratique bouddhistes. La souffrance est un fait qui n'a pas besoin d'être répété ; c'est la première des Quatre Nobles Vérités dans le tout premier enseignement sur le Dharma donné par le Bouddha. Ce qu'il faut faire, c'est se libérer de la souffrance par la pratique du Dharma. Bien que de nombreuses femmes écrivaines patageaient et se vautraient dans leur maladie, certaines d'entre elles ont réussi à transformer leur maladie en un espace alternatif de pratique spirituelle. Dans le même ordre d'idées, une autre proche contemporaine de Wang Peihua et l'une des dix femmes membres du Club de poésie du Clair ruisseau de Suzhou, la laïque bouddhiste Jiang Zhu (1764-1804), considérait la maladie comme une sorte d'entraînement spirituel qui la conduisait sur la Voie. Wang Peihua, toujours optimiste et résiliente, transforma sa santé défaillante en une opportunité de pratiquer le détachement, l'acceptation et la pleine conscience :

Vers improvisés dans la maladie

Simplifier les affaires et s'adapter aux conditions suffisent à la récupération. Quel besoin de gaspiller son souffle pour s'enquérir de Vimalakīrti [au sujet de la maladie] ?

Même s'il a une panacée valant mille pièces d'or dans sa manche,

Comment cela pourrait-il rivaliser avec l'assise en solitaire sur un coussin de méditation ?

Dans ce poème, le calme de Wang Peihua face à la mort l'enhardit même à remettre en question l'attention que Vimalakīrti reçut lorsqu'il sembla « tomber malade ». Vimalakīrti, bien qu'ayant l'apparence d'un laïc ordinaire, était en réalité un bodhisattva qui l'emporta sur Mañjuśrī, le bodhisattva qui incarne la sagesse suprême, dans un débat sur le Dharma. Vimalakīrti était depuis longtemps salué comme le parangon des bouddhistes laïcs et son sōtra éponyme était souvent cité pour étayer l'universalité de la nature de bouddha et, par extension, l'égalité entre laïcs et religieux en ce qu'ils sont dotés de la sagesse innée. Lorsque sa force et sa mobilité furent vraisemblablement sapées par la maladie, Wang Peihua réduisit sans hésiter sa pratique précédente à la pleine conscience, l'essence du Chan, l'efficacité spirituelle à laquelle s'en remettait.

Bien que Wang Peihua ait été louée pour sa dévotion à son beau-père dans sa biographie, exprimer sa dévotion envers ses propres parents était difficile, voire impossible. Du fait de la coutume patrilocale, elle dut suivre la famille de son mari lorsqu'ils quittèrent le sud pour la capitale afin de prendre des fonctions au gouvernement central. Étant donné qu'elle mourut exactement sept ans après son mariage, à Pékin, il est probable qu'elle n'a jamais revu ses propres parents. Comment s'est-elle accommodée de la longue séparation d'avec ses parents et des regrets qui l'accompagnent ?

Par une nuit froide, je me suis accordée aux rimes de mon beau-père

Nous nous inclinons tous deux devant les nuages compatissants [de Guanyin] plusieurs fois par jour.

Qui le premier a vu « l'unique fleur » ?

Souvent, je balaie le sol, brûle de l'encens et m'assieds.

En attendant, j'essaie de porter l'eau et de fendre le bois.

Dans le bosquet du merveilleux, [la lune] apparaît.

Au sein de la salle de silence, la poussière de roseau annonce [des percées].

La pratique est la piété filiale.

Pourtant, je ne peux m'empêcher d'envoyer un rameau de prunier en fleurs à la Corniche parce que mes parents me manquent (dans l'est du Guangdong).

Plus tôt, j'ai noté que de nombreux stéréotypes sentimentaux traditionnellement attribués au féminin sont manifestement absents des écrits de Wang Peihua. Ce que nous voyons, c'est une chercheuse dévouée à la libération spirituelle, qui approfondit l'esthétique de retenue émotionnelle de la poétique chinoise grâce à son détachement bouddhiste. Les pensées sur ses parents âgés dont elle a été séparée pendant des années, vivant à l'autre bout de l'empire, semblent être sa seule vulnérabilité. Elle a envoyé ce poème épistolaire à son beau-père, avec qui elle espérait voyager vers le sud bien qu'elle soit retenue dans la capitale pour cause de maladie, en essayant de se consoler en souscrivant à la célèbre apologétique bouddhiste selon laquelle « la pratique du bouddhisme constitue la piété filiale ».

Elle consacre les trois premiers couplets et demi à détailler ses pratiques assidues, qui incluent des pratiques dévotionnelles envers Guanyin et la pleine conscience du Chan, visant à étendre l'équanimité qu'elle ressent sur le coussin de méditation au reste de la journée. Son travail acharné n'est pas sans récompense : elle a des aperçus de la lune, synonyme d'illumination dans le discours Chan, marquant des percées spirituelles ineffables lors de la méditation. L'allusion à la poussière de roseau signale des percées méditatives aussi subtiles que la poussière de roseau qui annonce l'arrivée du printemps. Son geste retenu d'envoyer un rameau de prunier en fleurs en signe de sollicitude exprime le désir intense d'une jeune fille de revoir ses parents âgés, mais ne compromet pas son dévouement bouddhiste ; au contraire, cela révèle sa sincérité et son humanité.

Ce désir de revoir ses parents s'est poursuivi jusqu'à la fin de sa vie ; Wang Peihua ne s'est jamais rendue dans le sud pour les revoir, comme le montre ce poème, qui semble constituer ses derniers mots : Écrit en étant malade

Parmi les « quatre formes », la forme d'une durée de vie se dissout en premier.

Toute ma vie, j'ai regretté de ne pouvoir accomplir mes [devoirs] filiaux.

Le *gāthā* des « six ressemblances » est chanté des milliers de fois.

La quête de la luminosité de l'ainsité se poursuivra après que ces yeux seront fermés.

Le titre est un euphémisme de son état critique. À en juger par le premier couplet, à vingt-cinq ans, elle savait déjà que sa mort était imminente. Il n'y a toutefois aucune trace d'apitoiement sur soi-même. Sa durée de vie limitée illustre la vacuité de la longévité, l'une des quatre formes illusoire, dont la réalisation sied à un bodhisattva, selon le Sutra du Diamant. Son seul regret est de ne pas pouvoir passer du temps avec ses parents et s'occuper d'eux.

En tant que pratiquante avancée du Chan, elle ne laisse pas son attachement la submerger ou la distraire de la pleine conscience au dernier moment, un moment d'une grande importance pour les pratiquants. Elle chante avec persistance le *gāthā* final des « six ressemblances » du Sutra du Diamant, la contemplation bouddhiste sur notre existence conditionnée dans ce monde éphémère :

Tous les phénomènes conditionnés

Sont comme un rêve, une illusion, une bulle, une ombre,

Comme la rosée, ou comme la foudre.

Telle est la façon dont nous les percevrons.

Par cette pratique, elle tente de fixer fermement son esprit sur la libération, symbolisée par la luminosité du cœur-esprit (codée en « ainsité » dans le discours Chan) et transforme ainsi non seulement la maladie mais aussi la mort en une opportunité d'approfondir sa pratique. Son chagrin contenu est pleinement reconnu puis transformé en une acceptation totale. Elle ferme définitivement les yeux sur ce monde et sur la vie ; mais sa quête spirituelle d'illumination se poursuit après la dissolution de sa forme physique. Son dernier poème confirme son parcours de toute une vie d'acceptation, de finalité et de détachement.

Conclusion

Les femmes bouddhistes bénéficient aujourd'hui de beaucoup plus d'espace que leurs homologues pré-modernes. Wang Peihua, confrontée au destin inéluctable du mariage et de la reproduction, s'est taillé un espace au sein de la vie conjugale où elle pouvait vivre et pratiquer comme une religieuse. Souffrant de problèmes de santé chroniques, elle s'est élevée au-dessus du cliché poétique de la peine romantique et a utilisé la maladie comme motivation pour pratiquer avec diligence le détachement et la méditation. Sa résilience et son habileté à négocier les normes de genre et les conventions sociales lui ont permis de tirer le meilleur parti de sa vie (aussi courte soit-elle), de sa maladie et de sa mort en tant que pratique spirituelle. Sa détermination peut inspirer d'autres personnes aujourd'hui à s'efforcer de transformer la vie en pratique spirituelle.

NOTE

1. Grace Fong, "Writing and Illness: A Feminine Condition in Women's Poetry of the Ming and Qing," *The Inner Quarters and Beyond: Women Writers from Ming through Qing*, ed. Grace Fong and Ellen Widmer (London & Leiden: Brill, 2010). 30.

Solitude et dignité dans un paysage spirituel indien sacré de l'Himalaya

Par Sourajit Ghosh

Présenter le monachisme féminin bouddhiste dans une géographie sacrée indienne et créer un paysage spirituel favorable aux femmes soulève une pléthore de questions, d'émotions, et de préoccupations viscérales. Le travail significatif des Sisters in Solitude de Karma Lekshe Tsomo m'a conduit dans une

quête complexe à travers l'Himalaya indien, dès 2016 et jusqu'à ce jour. En tant qu'universitaire débutante à l'époque, le fardeau des règles supplémentaires du *vinaya* pour les mendiante femmes, et l'obligation de silence des *gurudhammas* semaient un trouble profond dans mon esprit. Quelle est l'identité d'une bhikṣuṇī contemporaine, compte tenu de l'ombre portée de pratiques séculaires qui contrastent vivement avec l'indépendance et la dignité des femmes dans un espace spirituel du XXI^e siècle ? Dans quelle mesure avons-nous, en tant que société humaine, reconnu l'héritage de Mahāpajāpatī Gotamī ? Jusqu'à où sommes-nous attachés à cet héritage et au récit exceptionnel des initiatives menées par des femmes pour se forger des carrières spirituelles indépendantes et refuser une identité à l'ombre ou sous la protection des hommes ?

Dans le contexte contemporain, où nous parlons de principes d'équité et d'inclusion, une question fondamentale me hante : les nonnes sont-elles simplement des « femmes chauves en robes rouges » ? C'est le terme scandaleusement péjoratif que j'ai entendu utiliser par un villageois en milieu rural alors que je demandais le chemin d'un couvent lors de mon travail de terrain dans l'Himalaya. Cette expérience m'a amenée à me demander avec quelle sincérité les bouddhistes d'aujourd'hui reconnaissent et soutiennent les efforts et réalisations considérables de nos sœurs du Dharma qui suivent le chemin tracé par Gotamī, Khemā, Utpalavarnā et Dhammadinnā. Ces nonnes illustres ont été reconnues par le Bénédictin lui-même pour leurs qualités exceptionnelles, leur profonde compréhension des enseignements du Bouddha et leur habileté exceptionnelle à enseigner le Dharma à la communauté laïque. Comment favoriser la prise de conscience que nos sœurs du Dharma peuvent offrir à la société une sagesse extraordinaire si nous les écoutons avec attention et compassion, comme une offrande à leurs esprits profondément éveillés ?

À la lumière de ces questions, j'ai tenté de comprendre les écarts entre la formation identitaire d'une fille du Bouddha contemporaine et les rôles attendus des femmes tels qu'ils figurent dans les récits du *vinaya*. Bien que l'idéal soit que les pratiquants du Dharma excellent dans la sagesse et les qualités de leadership, il y aura toujours des carences dues à des facteurs externes. Les nonnes de la tradition tibétaine n'ont pas l'ordination complète, mais elles ont récemment obtenu l'accès à des études philosophiques menant au diplôme de *geshema* et participent de plus en plus aux pratiques rituelles. Cela soulève une question sur les valeurs relatives de l'adhésion stricte aux règles rigides du *vinaya* par opposition à une pratique visant la pleine réalisation et des états avancés de compassion.

Une grande réflexion est nécessaire pour comprendre les implications des règles du *vinaya* ; il ne s'agit pas simplement d'une adhésion rigide à des règles fondée sur une obligation aveugle. Les règles du *vinaya* sont le produit d'une époque antérieure et doivent être interrogées et révisées pour l'époque contemporaine. Dans plusieurs cas, le Bouddha lui-même est intervenu et a improvisé des règles pour rendre la pratique spirituelle des femmes plus confortable. L'esprit d'une personne pratiquante devrait être principalement gouverné par la compassion, et non par des pensées rigides, qui sont sujettes à la saisie et à l'illusion.

Lors de mes observations dans quelques couvents du Nord Bengale et du Sikkim, j'ai découvert que les circonstances étaient assez différentes de mes expériences antérieures dans les couvents de l'Himachal Pradesh. Dans l'Himachal Pradesh, j'avais trouvé des dirigeantes monastiques s'exprimant très clairement, qui avaient bénéficié des conseils d'institutions telles que le Tibetan Nuns Project et des conseils de SS le 14^e Dalai-Lama et d'autres enseignants respectés.

L'observation de nonnes qui vivent dans des monastères informels (*gompas*) avec seulement une poignée de nonnes m'a incité à penser dans une direction parallèle. J'ai été témoin d'une coordination extraordinaire entre des nonnes pratiquant dans deux traditions différentes – le Nichiren japonais et la tradition tibétaine – vivant très proches les unes des autres dans la même géographie sacrée du Nord Bengale et du Sikkim. Le beau respect mutuel et la coopération entre sœurs du Dharma appartenant à différentes traditions ont soulevé une question dans mon esprit : les différences entre les sectes, les écoles et les traditions sont-elles importantes ? Qu'y a-t-il de plus important que d'être une fille du

Bouddha ? Les petites différences entre *vinayas* sont-elles plus importantes que la volonté de s'unir en tant que sœurs dans le Dharma ?

Heureusement, j'étais accompagnée d'une nonne pratiquant la tradition japonaise Nichiren qui était mon assistante de recherche. Elle était presque comme une sœur aînée qui me guidait dans ma façon de penser les dimensions de la pratique monastique féminine.

Fin juillet 2022, j'ai eu l'occasion d'engager un dialogue avec quelques nonnes tibétaines et une nonne pratiquant dans la tradition japonaise pour comprendre le point de vue de femmes bouddhistes ordonnées dans l'Himalaya indien. Initialement, la discussion était centrée sur la routine quotidienne des nonnes tibétaines et leur compréhension du monachisme féminin. Selon ma compréhension, leur réalité dépend fortement d'un *rinpoché* ou d'un gourou respecté, et elles ont une grande foi dans les enseignements de leurs guides spirituels. Cela m'a amené à me demander à quel point ces religieuses bouddhistes himalayennes étudient l'héritage de la sangha des premières bhikṣuṇīs. Comment les grandes nonnes de l'histoire bouddhiste ancienne les inspirent-elles ? Qui sont leurs modèles et détenteurs de lignée ? Connaissent-ils Gotami et les 500 femmes Śākyanes qui ont pris la robe dans la quête d'une carrière spirituelle indépendante ?

Idéalement, on devrait recevoir des instructions sur le mode de pratique des détenteurs de la lignée, et connaître simultanément les enseignements et les pensées des premières nonnes. Comment hiérarchisent-elles leurs aspirations en fonction de ces modèles ? Les nonnes ont compris ma préoccupation concernant le besoin urgent pour les nonnes de tradition tibétaine d'avoir plus de lectures et de discussions sur les enseignements des premières bhikṣuṇīs. Elles ont convenu que les premières bhikṣuṇīs ont ouvert la voie aux femmes pour créer un espace spirituel indépendant pour leur pratique. Comment les récits des anciennes *therīs* sont-ils perçus par les religieuses contemporaines ?

La nonne qui pratique dans la tradition japonaise a estimé qu'il faudrait lire davantage sur les premières bhikṣuṇīs et leur foi profonde dans le respect du *vinaya* (règles monastiques). Elle a mentionné un bel aspect du *vinaya*, que les règlements sont destinés à la discipline, mais la compassion devrait dépasser les frontières rigides pour aborder les facteurs humains qui sont au-delà des frontières. La société a besoin de la direction spirituelle des nonnes aînées. Les attentes de la société doivent être abordées et satisfaites avec un esprit ouvert, plutôt que de s'empêtrer dans des complexités, telles que les différences entre les écoles de vinaya Dharmagutaka, Mūlasarvāstivāda et Theravāda.

Réaliser que le monachisme bouddhiste féminin est inspiré davantage par la compassion que par la complexité des règles du *vinaya* a été pour moi un moment de profonde contemplation. Nous avons l'exemple de l'engagement de Tārā à aider tous les êtres. N'est-ce pas une plus grande motivation pour les religieuses de l'Himalaya indien que les différences entre les traditions de *vinaya*, les sectes, les écoles de pensée et les cultures ? En accueillant les sœurs du Dhamma de toutes les cultures et en les inspirant à perpétuer l'héritage de Gotami, en les encourageant à travailler pour le bien-être de la société, nous devenons unies en tant que filles du Bouddha.

Sourajit Ghosh est doctorante à l'Université Nālandā en Inde.

Revue critique de « Path of the White Swans in the Sky » (Le chemin des cygnes blancs dans le ciel, NdT), de Bhikkhuni Dr. Suvimalee

Par Nanda Pethiyagoda Wanasundera

Lorsque Bhikkhuni Dr Suvimalee m'a téléphoné pour me dire qu'elle avait terminé un autre livre, cette fois-ci sur une renonçante dévouée (*meheni*) qu'elle admire beaucoup, je m'attendais à une biographie. Comme l'indique son sous-titre, *An Account of a Sri Lankan Hermitage and its Head Nun* (Récit d'un ermitage sri-lankais et de sa nonne supérieure, NdT), le livre est bien plus que cela.

Avant de faire la critique du livre, je veux d'abord dire qu'à l'origine j'étais un peu sceptique quant à la question de savoir si les femmes suivant les dix préceptes (*dasasil mātā*), même celles portant des robes jaunes, pouvaient réussir à devenir des nonnes pleinement ordonnées (*bhikkhunīs*). Mon scepticisme était dû au fait d'avoir entendu des moines âgés (*mahanayakes*) dire que l'ordre des *bhikkhunīs* ne pouvait pas être restauré parce qu'il n'y avait pas de *bhikkhunis* vivantes dans la tradition Theravāda pour conduire l'ordination.

Depuis lors, des *bhikkhus* sri-lankais progressistes se sont proposés pour ordonner des nonnes, de sorte qu'il y a maintenant de nombreuses nonnes qui suivent les préceptes des *bhikkhunīs*. L'ordre des *bhikkhunīs* est fermement établi au Sri Lanka et fait beaucoup de bien. Dans les villages, en particulier, ce quatrième pilier du Bouddha-dhamma rend de grands services. Je suis maintenant pleinement convaincue que l'ordre des *bhikkhunīs* est essentiel. Il y a d'excellentes *bhikkhunis* dans toute l'île, qui sont un atout pour l'ordre monastique (*sangha*) et une bénédiction pour nous, les laïcs. C'est l'une de ces communautés de *bhikkhunīs* qui fait l'objet du livre de Bhikkhuni Dr Suvimalee, *Path of the White Swans in the Sky*, publié en 2022 par le Galgamuwa Visakharama Charitable Trust.

Ce trust a été créé sous son patronage en 2019 pour faciliter l'éducation religieuse des *bhikkhunīs* et pour répondre aux besoins de base de Visakharamaya et d'autres monastères de forêt pour les nonnes (les *aranyas* pour *bhikkhunīs*). Dans cette critique, je commente certaines parties du livre, en commençant par une déclaration dans laquelle l'auteur présente l'objet de son livre. Le Dr Suvimalee dit : « Dans ce court récit, j'ai essayé de faire ressortir la motivation intérieure et la lutte spirituelle d'une forte personnalité, malgré son apparente délicatesse éthérée. » Ici, elle parle de Bhikkhuni Badalgama Dhammanandani, qui dirige le Visakha Aramaya à Galgamuwa, Veyangoda, et sert également *bhikkhunī* supérieure de la communauté monastique de l'école Naugala (*aramaya*).

Dans le deuxième chapitre, « Un bref voyage dans le passé », le Dr Suvimalee parle de son arrivée à Visakharamaya en 2007 : « J'étais ravie de vivre dans l'environnement d'un ermitage rural traditionnel », et de la cohorte de cette époque : « Il y avait douze candidates pour le programme de formation de 4-5 mois. » Elle poursuit en décrivant Visakharamaya en 2019, date à laquelle l'*aranya* s'était considérablement développé.

Le chapitre 3, « Metta et Karuna », et le chapitre 4, « Faire face aux vicissitudes de la vie », détaillent l'enfance et le début de la vie adulte de Bhikkhuni Badalgama. Dhammanandani. Née en 1953 dans le village de Petigoda (district de Gampaha), cinquième de sept frères et sœurs, elle fut nommée Ranmenika. Sa petite enfance fut contrainte par le manque d'argent. Elle dut abandonner l'école dès la 2e année, car personne n'était disponible pour l'accompagner à l'école. La vie du village et des villageois est décrite dans ces chapitres. Sont inclus trois « intrusions » dans l'enfance Ranmenika et dans sa vie en tant que nonne supérieure de l'*aranya* : l'adoption d'un écureuil, l'épisode de la couleuvre obscure, et l'invasion de la terrasse de la bodhi par des fourmis noires (*kuros*). Dans toutes ces « intrusions », sa compassion et sa bienveillance sont évidentes. À 19 ans, Ranmenika aidait à subvenir aux besoins de sa famille en tissant des tissus à la main. Elle était tellement impressionnée par les enseignements du Bouddha qu'elle voulait renoncer à la vie laïque. Au début, sa mère refusa de lui donner la permission, mais elle finit par céder quand elle réalisa à quel point sa fille était déterminée à prendre la robe et suivre les dix préceptes.

Au chapitre 5, le Dr Suvimalee donne un historique de la renaissance de l'ordre des *bhikkhunīs* au Sri Lanka et ailleurs. Elle inclut des détails sur la vie et les œuvres de Bhikkhu Batagama Medhanandabhidana Thera, qui était le moine supérieur du Yogashrama à Naugala, Kegalle, et l'enseignant vénéré et maître d'ordination de nombreux *bhikkhus*, *bhikkhunīs*, nonnes aux dix préceptes (*dasasil mata*) et laïcs. Il étudia les textes bouddhistes en détails et décida qu'il était possible et bon de conférer l'ordination supérieure aux *dasasil matas* (nonnes aux dix préceptes). En 1958, il réunit les nonnes aux dix préceptes dans une association appelée le Dasa Silmatas à Naugala, qui est maintenant

devenue l'International Sasanaloka Bhikkhuni Society of Naugala. Le Dr Suvimalee inclut l'histoire de la renaissance de l'ordre des bhikkhunīs à Taiwan et en Californie, ainsi qu'au Sri Lanka.

Le chapitre 6, « Le ruisseau qui devint une rivière », détaille la fondation de la Dasa Silmata Society of Naugala et les débuts de Visakharamaya Aranya. Ranmenika fut ordonnée, prenant le nom de Badalgama Dhammanandani. Le chapitre 7 décrit ses accomplissements académiques : une licence de la Vidyodaya Pirivena en 1999 et une maîtrise du Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies de l'Université de Kelaniya. Les chapitres 8 et 9 décrivent les résidents qui vivaient autour de Visakaramaya et ses bienfaiteurs, hommes et femmes.

Le titre que Suvimalee Karunaratne a choisi pour ce livre, *Le Chemin des cygnes blancs dans le ciel*, reflète sa nature artistique. Elle a joyeusement continué à écrire alors qu'elle était *samanera* (novice) et maintenant en tant que bhikkhunī. Deux citations sont combinées dans le titre, l'une d'un poème anonyme et l'autre du Dhammapada. Le poème dit ceci :

Le chemin des cygnes blancs
Scintillant dans le ciel lointain
Ne laisse aucune trace pour l'œil
Envoûté par les liens terrestres.

Le verset du Dhammapada : « Ceux pour qui il n'y a pas d'accumulation, [...] leur parcours, comme celui des oiseaux dans les airs, ne laisse aucune trace. » J'ai entendu parler pour la première fois du Dr Suvimalee lorsqu'elle travaillait pour la Sri Lanka Broadcasting Corporation, lisant des nouvelles dans une émission artistique. Elle a remporté de nombreux prix pour son œuvre de fiction, dont deux State Literary Awards, un pour le roman *Vine* (2001) et un pour un livre de nouvelles intitulé *Mandara Flower Salon and Other Stories* (2004). Elle est titulaire de deux maîtrises en études bouddhistes et d'un doctorat de l'Université de Peradeniya. Elle a travaillé sur la *Buddhist Encyclopedia* de 2001 à 2004. Elle a reçu l'ordination de *samanerī* en 2004 et l'ordination supérieure de bhikkhunī Theravāda en 2007. Elle a enseigné en tant que maître de conférences à la Sri Lanka International Buddhist Academy, à Kandy, de 2010 à 2014, et réside actuellement à Visakaramaya, Galgamuwa, Veyangoda.

Le style de Dr Suvimalee exprime la sérénité et la piété à chaque page. Elle rend pleinement justice aux bhikkhus et bhikkhunīs, et est particulièrement liée à la nonne supérieure de Visakaramaya, sujet de sa biographie. Les lecteurs seront convaincus de la vertu de ces figures religieuses et des services qu'elles ont rendus tant aux personnes ordonnées qu'aux laïcs. J'ai commencé cette critique sur une note personnelle, confessant mes doutes initiaux quant à la fondation de la *sāsana* des bhikkhunīs au Sri Lanka. Plus tard, j'ai été convaincue de sa valeur et de sa nécessité absolue. Ce livre a encore renforcé ma conviction. Nous avons de nombreux religieux et religieuses très pieux et dévoués au Sri Lanka, bénissant l'île et ses habitants.

Nanda Pethiyagoda Wanasundera est une écrivaine sri-lankaise qui a publié de nombreux articles, nouvelles et deux romans sur la culture du pays. En plus d'enseigner pendant 20 ans, elle a publié People & Events, une chronique régulière dans le Daily News au Sri Lanka pendant plus de 30 ans. Elle a également travaillé comme agente d'information et bibliothécaire au National Science Council de l'Overseas School of Colombo, au British Council, et au Centre for the Study of Human Rights de la Faculté de droit de l'Université de Colombo. Elle était une proche collaboratrice de feu la Vén. Bhikkhuni Ayya Khema (d'Allemagne) et de la Vén. Bhikkhuni Vayama (d'Australie).

Les ordres de femmes bouddhistes retournent sur leurs terres ancestrales : première ordination internationale de Bhikkhunīs Theravāda au Bangladesh

Par Dipen Barua

Pour la première fois dans l'histoire contemporaine du Bangladesh, six femmes Theravāda bangladaises ont été pleinement ordonnées bhikkhunīs dans le *sima* (frontière, en pali) nouvellement créé au Damdama Bhikkhuni Sangharam and Meditation Center à Chattogram, le 20 octobre 2022. Les

nouvelles bhikkhunis Dhammadinna, Krisha, Chala, Kushala, Apurna et Vineeta avaient toutes suivi une formation approfondie en Dhamma-Vinaya pendant plusieurs années en vue de leur ordination supérieure. Parmi les six nouvelles bhikkhunis, toutes originaires du Bangladesh, trois appartiennent à la communauté bouddhiste Barua et trois à des communautés bouddhistes tribales des Chattogram Hill Tracts.

Des bhikkhus, des bhikkhunis et des invités distingués du Bangladesh et de l'étranger ont assisté à l'ordination. Au premier rang d'entre eux se trouvaient des bhikkhunis seniors du Sri Lanka, qui ont participé à la cérémonie proprement dite : la Vénérable Padukke Sumitra Mahatheri, abbesse supérieure de Susilawasa Aramaya, Vén. Dapané Sumanapali Mahatheri, abbesse supérieure de Sri Sucharitha Wardhanaramaya Madampe, et Vén. Madule Vijithananda Theri, abbesse supérieure du Sakyadhita Training and Meditation Center. Elles avaient le rôle de bhikkhuni *pavattini-upajjhaya* (bhikkhuni préceptrice) et de bhikkhuni *kammavacacarini* (enseignantes officiantes, examinatrices et instructrices), aux côtés de la sangha de bhikkhunis ordonnantes, qui comprenait également la Vén. Bhikkhuni Tushita du Vietnam.

La Vén. Padukke Sumitra Theri est une enseignante de méditation bouddhiste (*kammatthanacarya*), connue sous le nom de Bhikkhuni Maha Upajjhaya au Sri Lanka. Elle faisait partie des trois premières bhikkhunis sri-lankaises officiellement nommées préceptrices de bhikkhuni en 1998. Les Vén. Dapané Sumanapali Theri et Vén. Madule Vijithananda Theri ont reçu les plus hautes distinctions au Sri Lanka. Tous trois ont servi à plusieurs reprises dans des ordinations internationales de bhikkhunis Theravada. Comme il convient pour une double ordination, la sangha des bhikkhunis a été soutenue par d'éminents bhikkhus bangladais qui, malgré l'opposition passée de plusieurs membres de la sangha des bhikkhus dans leur pays d'origine, ont courageusement et résolument offert leur soutien total à la double ordination de ces six bhikkhunis. Le Vén. Bhikkhu Varasambodhi Mahathera, de Bodh Gaya, en Inde, était le certificateur de la cérémonie en tant qu'*upajjhaya* (bhikkhu précepteur), tandis que le rôle de bhikkhu *kammavacacariya* était assumé conjointement par le Vén. Jnanabangsha Mahathera et Vén. Chandrakirti Mahathera, aux côtés de la sangha de bhikkhus ordonnante. Vén. Jnanabangsha est le président fondateur et enseignant de méditation du Ananda Kutir Vipassana Meditation Center dans les Rangamati Hill Tracts. Vén. Chandrakirti vient du Nirvangiri Aranya Kutir à Khagrachari, Bangladesh.

L'organisateur de la cérémonie d'ordination, la sangha des bhikkhunis du Bangladesh, a exprimé sa profonde gratitude aux bhikkhunis du Sri Lanka et d'autres pays pour leur soutien continu, leur coopération et leur courage. La communauté bouddhiste bangladaise a également profondément apprécié la contribution des sanghas de bhikkhunis du Sri Lanka et de Thaïlande en aidant aux premières ordinations complètes de religieuses bangladaises – d'abord au Sri Lanka et maintenant pour la première fois dans leur pays d'origine. Parmi de nombreuses activités remarquables, la sangha des bhikkhunis du Bangladesh est en train d'établir le premier Bangladesh Bhikkhuni Sangharama and Meditation Center du Bangladesh, et publie un journal annuel intitulé *Gautami*, dans lequel de nombreuses activistes sociales et groupes concernés publient des articles sur les droits des femmes et les questions féministes. La sangha organise également des tournées d'aumône et des conférences sur le Dhamma dans de nombreux villages, tout en se rendant régulièrement dans la communauté pour des tournées d'aumône, et en offrant régulièrement une pastorale bouddhiste aux femmes et aux enfants.

Cet article est extrait d'un article publié dans *BuddhistDoor* le 13 janvier 2023. L'article complet se trouve ici : <https://www.buddhistdoor.net/features/buddhistwomens-orders-return-to-their-ancestral-motherlandsfirst-international-theravada-bhikkhuni-ordination-inbangladesh/>

Le Dr Dipen Barua est conférencière honoraire au Centre for Buddhist Studies de l'Université de Hong Kong. Elle est l'autrice d'un livre et a publié plusieurs articles en bengali et en anglais au sujet des études bouddhiques, des questions féminines, du bouddhisme en Asie du Sud et du Sud-Est et du patrimoine culturel.

Activités de Sakyadhita Népal

Par Nani Bajracharya

Sakyadhita Népal a été très active en 2022. Parmi les activités organisées par la section figuraient un cours sur le Mahasatipatthana Sutta, un cours sur le *pariyatti* (enseignements) du Bouddha, une rencontre Zoom sur le rôle des bhikkhunis au XXI^e siècle, la construction du local de Sakyadhita Népal et un cours de formation aux procédures parlementaires. La 11^e assemblée générale annuelle de Sakyadhita Népal s'est tenue à Dharmakirti Vihar à Katmandou.

Les membres de Sakyadhita Népal espèrent assister à la 18^e Conférence Sakyadhita en Corée cette année pour partager les nouvelles de la section nationale au cours des deux dernières années. Sakyadhita Népal a mené quelques programmes importants, comme une émission sur les contributions de nonnes bouddhistes respectées des différents monastères du Népal au XXI^e siècle.

Le maire de Katmandou, Bidya Sunder Sakya, a posé la première pierre de la construction d'un nouveau monastère sur le site qui était auparavant Kimdol Vihar. Nous avons relancé les cours sur le Mahasatipatthana Sutta qui avaient été interrompus pendant la pandémie.

Sakyadhita Népal a organisé des programmes de méditation d'une journée à Changathali et Sumangal Vihar pour ceux qui avaient déjà terminé les cours sur *cittanupassana* (contemplation de l'esprit) et *vedananupassana* (contemplation des ressentis), sous la direction de Bhikkhu Panya Sarvante. Nous avons mené un programme de formation conjoint avec les femmes d'Udaya Samaj sur les procédures de réunion. Urmila Tamrakar, membre du conseil d'administration de Sakyadhita a donné des conférences sur « Le bouddhisme en tant qu'éducation, religion et philosophie » via Zoom pour les membres et le public. Nous avons également organisé une émission virtuelle sur les femmes bouddhistes exemplaires à l'époque du Bouddha Śakyamuni lors de la Journée internationale de la femme.

Les projets pour cette année incluent l'ouverture d'un Centre pariyatti pour l'éducation à l'éthique, pour la communauté locale à Teku, Katmandou. La motivation est d'enseigner et de réaliser la vraie valeur de la gentillesse, de la bonne conduite et de l'honnêteté afin de former une base solide pour une société meilleure.

Nouvelles de Sakyadhita Australie

Par Helen Richardson, présidente de Sakyadhita Australie

Lors d'une récente réunion du comité de Sakyadhita Australie, la Vén. Thubten Chokyi, vice-présidente et conseillère spirituelle, a déclaré que nous devrions « nous réjouir de ce que nous avons accompli, en offrant aux femmes un espace pour échanger entre elles et partager le Dhamma ». Nous sommes un très petit groupe mais, inspirées par la mission de Sakyadhita, nous avons de grands objectifs : réunir les femmes bouddhistes australiennes en leur fournissant un réseau de communication ; et aussi pour construire une communauté, réduire les discriminations sexuelles et éveiller les femmes bouddhistes à leur potentiel. Ainsi, au cours de l'année passée, nous avons organisé des webinaires avec des conférencières inspirantes et avons communiqué sur les médias sociaux. À l'autre bout du pays, deux nonnes de tradition tibétaine : la Vén. Thubten Pema et la Vén. Lozang Thubten, ont été diplômées du Chenrezig Institute dans le Queensland.

Les enseignements approfondis proposés à l'Institut Chenrezig sont des cours d'études bouddhistes avancées, exhaustifs, axés sur la pratique, pour les étudiants ordonnés et laïcs souhaitant approfondir leur compréhension de la pensée bouddhiste et/ou recevoir une qualification qui leur permettra de devenir enseignants au sein de la FPMT (Fondation pour la préservation de la tradition Mahayana). La Vén. Thubten Pema a également achevé le programme approfondi proposé par le Lama Tsongkhapa Institute à Pomona, en Italie.

Le Chenrezig Institute suit le Programme de Base de la FPMT, un cours d'étude intensive de 12 sujets, qui comprennent les principaux textes étudiés dans les monastères Gelug, cours conçu par Kyabje Lama Zopa Rinpoché. Depuis le début du programme au Chenrezig Institute en 1997, quatre cycles complets des sujets fondamentaux et supplémentaires du Programme de Base ont déjà été achevés, ainsi qu'une étude approfondie de deux ans sur le Madhyamika, au niveau supérieur du programme de master de la FPMT, et diverses retraites du Yoga Tantra Suprême. Des centaines d'étudiants ont pu assister à au moins certains des modules, certains achevant l'intégralité du programme, y compris les engagements en termes d'examens et de retraites, afin de devenir diplômés du Programme de Base et aller ensuite enseigner dans divers centres de la FPMT.

Nous avons trouvé que les webinaires sont le moyen idéal de réunir des personnes habitant les régions les plus reculées d'Australie, en particulier pendant les périodes de confinement. Nous avons été inspirées par des dernières conférencières : Beth Goldring sur le bouddhisme engagé ; Shaila Catherine sur Concentrer l'esprit ; Ayya Suvira racontant l'histoire de Ranjani de Silva (qui a initié la première ordination de nonnes après 1000 ans d'arrêt) ; et Karma Lekshe Tsomo sur la situation actuelle des nonnes dans le monde. Ces webinaires ont tous été publiés sur notre chaîne Youtube¹.

Notre autre activité principale est la collecte de fonds. Cette année, nous avons soutenu les religieuses du Sri Lanka, qui sont dans une situation économique extrêmement difficile. Nous avons été ravis que Ranjani de Silva, ancienne présidente de Sakyadhita, ait personnellement distribué les fonds aux couvents du Sri Lanka. Notre trésorière, Sharon Thrupp, est polyvalente : en plus de donner un atelier d'écriture en pleine conscience au cours de l'année, elle a également organisé un pèlerinage au Japon² à la suite de la conférence Sakyadhita 2023 en Corée.

Les bouddhistes australiennes sont une foule bigarrée. Nous avons des représentantes de la plupart des traditions bouddhistes du monde, à la fois du fait de l'immigration et des bouddhistes locaux. C'est un défi de toutes les représenter. Nous espérons que nous pourrions grandir et continuer ce travail de base sur le Dhamma.

NOTES

1. 1 chaîne Youtube : www.youtube.com/channel/UCpSsA3CHOTemTGfYLA9WGA
2. 2 Pour plus de détails sur le pèlerinage au Japon : <https://mailchi.mp/6bdb8063045b/pilgrimage-to-japan-2023?e=95d8fcb20a>

AUTRES PUBLICATIONS

Livres

- Anālayo, Bhikkhu. *Daughters of the Buddha: Teachings by Ancient Indian Women*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2022.
- Benard, Elisabeth. *The Sakya Jetsunmas: The Hidden World of Tibetan Female Lamas*. Boulder, CO: Snow Lion, 2021.
- Newland, Tahlia. *Fallout: Recovering from Abuse in Tibetan Buddhism*. Escarpment Publishing, 2019.
- Nijo, Lady (trans. Karen Brazell). *The Confessions of Lady Nijo*. Stanford: Stanford University Press, 1973
- Stevens, Rachael. *Red Tara: The Female Buddha of Power and Magnetism*. Boulder, CO: Snow Lion, 2022.
- Yetunde, Pamela Ayo. *Casting Indra's Net: Fostering Spiritual Kinship and Community*. Boulder, CO: Shambhala Publications, 2023.

Articles

- Heikkila-Horn, Marja-Leena. "Religious Discrimination and Women in the Asoke Buddhist Group in Thailand." *Enabling Gender Equality: Future Generations of the Global World. Research in Political Sociology* 23 (2015): 181–93.
- Langenberg, Amy Paris. "An Imperfect Alliance: Feminism and Contemporary Female Buddhist Monasticisms," *Religions* 2018
- Langenberg, Amy Paris. "Love, Unknowing, and Female Filth: The Buddhist Discourse of Birth as a Vector of Social Change for Monastic Women in Premodern South Asia." In *Primary Sources and Asian Pasts*. Edited by Peter C. Bisschop and Elizabeth A. Cecil. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021. (Open access at www.degruyter.com.)
- Padma'tsho (Baimacuo) and Sarah Jacoby, "Gender Equality in and on Tibetan Buddhist Nuns' Terms," *Religions* 2020
- Swenson, Sara Ann. "Three Trees Make a Mountain: Women and Contramodern Buddhist Volunteerism in Vietnam," *Asian Ethnology* 81:1&2 (2022): 3–22.
- Tsomo, Karma Lekshe. "Japanese Buddhist Women in Hawai'i: Waves of Change." *Pacific World* (2022) 7–33.
- Tsomo, Karma Lekshe. "Navigating Cultural Intimacy and Scholarly Objectivity: The Life and Work of Paula Kane Robinson Arai." *A Call to Action: Raising Up the Marginalized Voices and Contributions of Women in the Academy*. Edited by Colleen Hartung. New York: Atla Open Press, 2021, 141–61.
- Tsomo, Karma Lekshe. "Nurturing the Seeds of Zen: The Life and Legacy of Shundo Aoyama Rōshi." *Claiming Notability for Women Activists in Religion*. Edited by Colleen Hartung and Elizabeth Ursic. New York: Atla Open Press, 2020, 179–99.

Remerciements

- Ce numéro a été compilé et édité par Rebecca Paxton et Karma Lekshe Tsomo. Photos publiées avec l'aimable autorisation de Sarah Jacoby (pp. 1–6), Emma Slade (pp. 10–11), Nani Bajracharya (p. 26), Helen Richardson (p. 27) et The Hawaii Federation of Honpa Hongwanji (p. 28).
- Collages de photos par Rebecca Paxton (pp. 14, 18, 19, 21).
- Peinture de Gloria Staackman (p. 17).
- Mise en page par Allen Wymar.
- Envoyez vos idées et vos soumissions pour la prochaine newsletter Sakyadhita !

Adhésion à Sakyadhita :

Soutenez les objectifs et le travail de transformation de Sakyadhita en devenant membre !

Rejoignez-nous en cliquant sur le bouton sur la page Web de Sakyadhita : <https://sakyadhita.org/join>

Ou Sakyadhita France : <https://sakyadhitafrance.org/>

18e Conférence internationale Sakyadhita sur les femmes bouddhistes du 23-27 juin 2023

Inscrivez-vous dès maintenant pour la prochaine conférence Sakyadhita en Corée, suivie d'une visite de deux jours de sites bouddhistes. Soyez prêtes pour une expérience qui va changer votre vie !

<https://sakyadhita2023.kr/en>