

SENEVIRATNE (H. L.), *The Work of Kings. The New Buddhism in Sri Lanka*

Chicago, The University of Chicago Press, 1999, XIV + 358 p. (illustr., index)

André Padoux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/20825>

DOI : 10.4000/assr.20825

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2001

Pagination : 115-117

ISBN : 2-222-96704-X

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Padoux, « SENEVIRATNE (H. L.), *The Work of Kings. The New Buddhism in Sri Lanka* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 114 | avril-juin 2001, document 114.43, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/20825> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.20825>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

SENEVIRATNE (H. L.), *The Work of Kings. The New Buddhism in Sri Lanka*

Chicago, The University of Chicago Press, 1999, XIV + 358 p. (illustr., index)

André Padoux

RÉFÉRENCE

SENEVIRATNE (H. L.), *The Work of Kings. The New Buddhism in Sri Lanka*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, XIV + 358 p. (illustr., index)

- 1 Cet ouvrage repose pour l'essentiel sur une enquête de terrain menée à Sri Lanka entre 1990 et 1996, son auteur étant un anthropologue américain d'origine sri lankaise, donc un observateur qui, s'il se veut objectif, se sent cependant concerné par ce qu'il observe, n'hésitant pas à porter un jugement sur les faits et les hommes. Et ces jugements sont parfois sévères, ce qui ne saurait d'ailleurs guère surprendre quand on sait ce qui s'est passé à Sri Lanka depuis quelques décennies et le rôle qu'ont souvent joué les moines bouddhistes dans l'histoire politique récente de l'île.
- 2 L'étude de H.L.S. ne concerne pas la société bouddhique sri lankaise en général, mais la communauté des moines, le *sangha*. Celui-ci, en dépit de cette appellation d'ensemble traditionnelle, n'est pas une communauté globale organisée, mais est formé de communautés distinctes, rattachées à des monastères ou des centres différents, pouvant avoir des attitudes ou des rôles différents. Dans un bref rappel historique, l'A souligne la différence fondamentale existant entre le bouddhisme ancien (celui du Bouddha), comme entre celui que les orientalistes conçoivent – propagateur d'une religion de bienveillance universelle, nullement engagé dans le monde – et le bouddhisme tel qu'il s'est peu à peu constitué en Asie du Sud et notamment à Ceylan, comme une religion établie, « routinisée », insérée notamment dans la société villageoise agricole. Or ce bouddhisme a connu, dans l'île de Ceylan, à partir du début du XX^e siècle, une transformation profonde, sous l'impulsion d'un moine, Dharmapala

(1864-1933), qui, voyant les progrès du christianisme (encouragé par l'administration coloniale britannique), voulut revigorer le bouddhisme (qui était depuis l'antiquité la religion majoritaire de l'île, liée à son identité) en adoptant pour cela les mêmes méthodes et la même vision du rôle de la religion que les missionnaires chrétiens. D'où l'apparition sous son impulsion d'un bouddhisme prétendant faire revivre un imaginaire bouddhiste ancien, pour en faire une religion vécue par des fidèles qui liraient les Écritures et pratiqueraient la méditation, choses qui avaient toujours été réservées aux moines. Ceux-ci devraient donner l'exemple de cette religion et de cette morale en prêchant la Loi bouddhique, le *dharma*, et en s'activant au service des fidèles, au lieu de se borner à vivre indolemment à leurs frais en leur fournissant en échange des services d'ordre surtout rituel. Pour Dharmapala, le moine avait, dans cette perspective, un rôle essentiel à jouer. Éduqué et actif, il devait, dans une société où il n'y avait plus de roi depuis l'arrivée des Anglais, accomplir « the work of kings », c'est-à-dire orienter l'activité des hommes dans un sens bénéfique en contribuant au développement d'une société bouddhique rurale vivant largement en autosubsistance. On retrouve là, remarquons-le, la vision idyllique et toute théorique du village indien qu'avaient élaborée certains administrateurs britanniques et que Gandhi devait reprendre à son compte. On a ainsi, avec le « retour » aux Écritures et leur mise à la portée du public et, avec le rôle actif, social, inspiré de celui des missionnaires, donné aux moines, quelque chose de tout à fait nouveau, en rupture avec ce que le bouddhisme était dans la réalité des faits. C'est ce qui a justifié l'appellation de « Protestant Buddhism » que lui ont appliqué Richard Gombrich et Gananath Obeyesekere (cf. *Arch.* 70.326).

- 3 Dans le développement de cette nouvelle forme de bouddhisme (« the sanitized, moralistic and ethical Buddhism of the urban elite », comme le nomme l'A. par opposition au bouddhisme réel, essentiellement villageois et assez ritualisant), et surtout pour la formation des moines, deux institutions, Vidyodaya et Vidyalkara, furent créées à Colombo en 1873 et 1875 et jouèrent un rôle essentiel. Elles se présentaient au départ comme deux séminaires, en sinhala, conçus pour des élèves venus, pour la plupart, des villages et introduits dès lors dans le milieu urbain. Mais, malgré leur faible niveau, les autorités politiques leur accordèrent en 1959 le statut d'université (ce qui devait les amener à recevoir plus d'étudiants laïcs que d'apprentis bonzes et élargissait donc leur influence). L'A. consacre un chapitre à chacune de ces institutions. Pour Vidyodaya, plus fidèle à l'esprit de Dharmapala et surtout à sa vision idyllique de la communauté villageoise, les moines devaient avoir un rôle éminent (« the work of kings ») dans le développement rural, dans lequel ils se trouvèrent d'ailleurs effectivement présents. Il devait s'agir là d'une œuvre désintéressée, nullement politique, mais la conception (que l'on pourrait dire gandhienne) que l'on avait à Vidyodaya de l'autonomie villageoise était évidemment anti-capitaliste et tendait donc à aligner la position des moines sur celle des partis politiques de gauche.
- 4 Très différent, Vidyalkara, tendit à retenir surtout l'aspect idéologique, nationaliste de l'enseignement de Dharmapala. Sans doute les moines de cette institution affichaient-ils des préoccupations sociales, mais c'étaient celles d'un socialisme bouddhique qui, pour citer H.L.S. (p. 181), « increasingly, became more Buddhist than socialist, and, by the 1950, it turned into a hegemonic sinhala Buddhist chauvinism », ce qui amena les moines de cette tendance à faire alliance avec les partis politiques nationalistes. C'est cette entrée du bouddhisme sri lankais dans l'arène politique, avec ses conséquences désastreuses, qui avait amené S.L. Tambyah à intituler *Buddhism*

Betrayed? le rapport qu'il avait rédigé sur celui-ci en 1990, pour l'Université des Nations-Unies, ouvrage qui reste la meilleure présentation existant actuellement de la situation présente (cf. *Arch.* 82.83). En fait, plus que Dharmapala, c'est un autre moine, Walpola Rahula, un contemporain, qui est le maître à penser de ceux qui passèrent par Vidyanlankara. Ce dernier publia en 1946 un ouvrage (dont le titre anglais est *The Heritage of Buddhism*), un exposé brillant qui eut une grande influence. Il y définissait la vocation du moine comme celle du service social, en principe hors de toute politique. Mais ce service étant « the work of kings », il avait nécessairement des implications politiques (au sens large), et comme il visait en même temps à l'instauration d'une société entièrement bouddhique, de langue sinhala et sans étrangers, il ne pouvait, dans le contexte local, qu'amener les moines à prendre des positions proches de celles des partis politiques nationalistes ; ce qui se produisit effectivement. Il devait aussi, en pratique, sous couleur de service social, inciter les moines à se lancer dans diverses activités sociales au sens large, parfois fort mondaines, ou lucratives. Cela ressort du chapitre « Social Service. The anatomy of vocation » où sont passées en revue la vie et l'activité de certains moines abandonnant leur rôle religieux traditionnel, notamment en milieu rural, pour s'immiscer dans la vie politique ou acquérir en quelque manière du pouvoir dans le monde. On en voit ainsi fonder et diriger des associations bouddhiques aux ramifications parfois internationales, souvent richement subventionnées, apporter leur appui à des mouvements politiques divers, organiser des manifestations (par exemple contre la construction d'un hôtel de tourisme près d'un lac déclaré sacré), ou se lancer dans des entreprises plutôt commerciales, ou accomplir des actes d'état-civil, ou encore prendre position contre le règlement du problème tamoul. On sait que c'est un moine bouddhiste qui assassina en 1959 le premier ministre S.W.R.D. Bandaranaike et que c'est l'opposition massive du *sangha* qui fit échouer en 1982 un accord qui, s'il avait été alors signé, eut rendu possible une coexistence paisible avec la minorité tamoule. Cette attitude, ces comportements ne sont certes pas ceux de tous les moines et ne sont pas approuvés par tous les Sri Lankais : opinions divergentes passées en revue dans un chapitre « Critique of Monkhood ».

- 5 Le titre du dernier chapitre, « From Regeneration to Degeneration », résume le sentiment de l'A. sur les événements qu'il a décrits : on a voulu régénérer le bouddhisme sri lankais en l'affranchissant du poids du colonialisme tout en s'inspirant des missionnaires chrétiens et par un retour théorique à ses sources anciennes. Mais la réforme initiée par Dharmapala et poursuivie (dans un autre esprit) par Walpola Rahula et consorts a détourné le bouddhisme de l'île de sa vocation véritable de voie de salut hors du monde, où les moines, entretenus par la communauté des laïcs, leur fournit en contrepartie au moins des services d'ordre rituel, pour l'orienter vers la recherche d'une efficacité sociale qui a été en réalité surtout celle du pouvoir, qu'il soit social, politique ou économique. H.L.S. se demande en terminant ce qui a empêché le « bouddhisme protestant » de Sri Lanka de réussir sa « réforme » : en se référant à Max Weber (qui inspire largement sa pensée), il pense que c'est l'absence dans le bouddhisme d'une croyance à une sanction finale définitive des mauvaises actions, d'où la dilution de l'idéal bouddhique dans la facilité, que ce soit celle des attraits du monde ou celle des rites, deux choses que condamnait le Bouddha.
- 6 L'ouvrage est très détaillé, très travaillé, tout en pouvant paraître parfois un peu naïf. Mais il est riche d'informations intéressantes. L'analyse est fine. Il mérite tout à fait d'être lu.