

POUR UNE GESTION ÉTHIQUE DES OGM

Novembre 2003

Document complémentaire:

LE BOUDDHISME ET LES OGM

Charles-Anica Endo

Septembre 2002



Le bouddhisme et les OGM

**par
Charles-Anica Endo**

**Pour la Commission de l'éthique de la science
et de la technologie**

Dans le cadre de la préparation de son avis

Pour une gestion éthique des OGM

**remis à la CEST
Septembre 2002**

AVANT-PROPOS

La présente étude s'inscrit dans le cadre des travaux réalisés pour la préparation de l'avis de la Commission de l'éthique de la science et de la technologie : *Pour une gestion éthique des OGM* (2003).

Afin d'enrichir sa réflexion, la Commission a commandé à des partenaires du milieu universitaire (professeurs ou étudiants des cycles supérieurs) des études sur différents thèmes de la problématique des OGM : la transgénèse, le financement de la recherche, les représentations spirituelles et culturelles, les médias et l'alimentation.

Les études suivantes font donc partie des documents complémentaires à l'avis de la Commission qui sont déposés sur le site Internet de la Commission en guise de complément d'information (<http://www.ethique.gouv.qc.ca>) :

- **Isabelle Boucher** : « Les modifications génétiques chez les microorganismes »
- **Éric Dion** : « OGM végétaux »
- **Jean-François Sénéchal** : « Vue d'ensemble des techniques usuelles en transgénèse animale » et « Est-il possible de faire... sans la transgénèse? »
- **Guillaume Lavallée** : « Financement de la recherche dans le secteur des biotechnologies : le cas des OGM »
- **Jose Lopez Arellano** : « Les représentations véhiculées dans la culture amérindienne du Québec en ce qui a trait à l'alimentation, aux organismes génétiquement modifiés (OGM) et aux transformations que l'humain peut apporter à la nature »
- **André Beauchamp**¹ : « Le christianisme et les OGM »
- **Mikhaël Elbaz**, en collaboration avec **Ruth Murbach** : « Cuisine de Dieu – aliments profanes. Prohibitions alimentaires du judaïsme, organismes génétiquement modifiés et enjeux éthiques »
- **Charles-Anica Endo** : « Le bouddhisme et les OGM »
- **Ali Maarabouni** : « L'islam et les OGM »
- **Richard Lair et Alain Létourneau** : « Rapport de recherche sur la couverture médiatique au Québec en matière d'alimentation et d'OGM »

La CEST tient à souligner que le contenu de ces différentes études n'engage pas sa responsabilité comme organisme consultatif. Il lui apparaît cependant important de rendre ces documents publics afin d'en faire bénéficier les lecteurs qui souhaiteront explorer davantage quelques-uns des thèmes abordés dans l'avis de la Commission.

La Commission remercie les auteurs de ces études pour leur contribution à ses travaux.

1. À titre de théologien, le président de la Commission a gracieusement fourni ce texte sur le christianisme.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
Le bouddhisme.....	2
Le Theravāda ou « l'enseignement des anciens »	4
Le Mahāyāna ou « le grand véhicule »	4
La Vajrayāna ou « véhicule de diamant ou de foudre »	5
Complexité du bouddhisme	5
Bouddhisme, pratiques sociales et politique.....	6
Le bouddhisme au Québec.....	7
Les interdits alimentaires dans la religion bouddhiste.....	9
Les boissons enivrantes	9
La chair.....	10
Le rapport de l'homme à la nature.....	14
Le bouddhisme et les OGM	16
Bouddhisme, OGM et interdits alimentaires	18
Bouddhisme, OGM et rapport de l'homme à la nature	19
CONCLUSION	21
Démarche méthodologique	22
Biographie	24

Annexe 1 : Questionnaire brut

Annexe 2 : Liste des centres contactés

Introduction

Depuis les débuts de l'humanité, l'homme n'a cessé d'établir sa maîtrise sur la nature. Le développement technologique du 20^e et du 21^e siècle en biologie, plus précisément en génétique, lui a donné un extraordinaire pouvoir sur la vie. Par contre cette science le place désormais devant d'importants dilemmes moraux.

Les organismes génétiquement modifiés (OGM) sont l'un des produits prometteurs de la biotechnologie moderne puisque ses applications vont de l'agriculture, à l'industrie en passant par la santé humaine.

Des craintes persistantes venant de scientifiques, de groupes de pression et de la population en général alimentent cependant un virulent débat à l'intérieur de la société québécoise.

Pour bien saisir les subtilités de cette polémique, il importe de connaître les justifications qui sous-tendent les positions de l'ensemble de la collectivité à ce sujet. Étant donné l'influence des religions sur nos perceptions individuelles et collectives, elles deviennent des indicateurs intéressants pour connaître les opinions de certains groupes de citoyens en cette matière. La pluralité culturelle de la société québécoise commande donc une étude élargie de ces grandes croyances allant du christianisme à l'islam en passant par le judaïsme et aboutissant au bouddhisme, sujet de la présente recherche.

L'objet du présent travail est donc d'apporter des réponses à la question suivante: Comment pouvons-nous concevoir le rapport entre le bouddhisme et les OGM?

Pour ce faire, nous commencerons notre exploration de la religion bouddhiste par un bref historique pour ensuite exposer ses fondements. Nous parlerons alors de l'évolution de cette croyance à travers les trois traditions principales soit le Theravāda, le Mahāyāna et le Vajrayāna. Nous aborderons, par la suite, sa complexité, son influence sur les pratiques sociales et la politique et nous dresserons enfin un portrait québécois de cette religion.

Nous discuterons alors des interdits alimentaires dans le bouddhisme qui peuvent aboutir à des pistes de réflexion en matière d'OGM. Dans le même esprit, nous étudierons sa vision du rapport de l'homme à la nature.

Par la suite, nous verrons des interprétations possibles de la perception des OGM à l'intérieur de la religion bouddhiste.

Finalement, nous exposerons la méthode employée pour réaliser cette recherche.

Le bouddhisme

La voie spirituelle qui mène au bouddhisme prit son essence à travers la quête et l'enseignement de Gotama², son fondateur, qui devint, après son « Éveil », le Bouddha. Cet homme naquit au milieu du VI^e siècle avant J.C. à Kapilavastu, une petite ville près de l'actuel Népal, au pied de l'Himalaya. Très tôt, on raconte qu'il quitta sa famille pour suivre les enseignements des maîtres. Il recherchait « ce qui échappe à la vieillesse, à la douleur, c'est-à-dire le havre, l'immaculé, le nirvāna »³. Après plusieurs années de méditation, il se détourna des façons traditionnelles d'atteindre l'Éveil et poursuivit sa recherche spirituelle. « Toujours en quête de l'incomparable et excellent royaume de la paix, Gotama parcourt le Magadha et arrive à Uruvelā. Il y aperçut un bois charmant et une rivière transparente; il se dirige vers un figuier qui sera l'arbre de l'Éveil en un lieu que l'on appellera par la suite Bodhgāya; il s'assied, décidé à ne point bouger qu'il n'ait atteint son but⁴. » C'est à la suite de cet événement, dit-on, que Gotama Sākayamuni devint Bouddha ou « l'éveillé ». Il prononça alors le sermon de Bénarès où il exposa les fondements de son enseignement⁵; la roue de la doctrine ou la roue du Dhamma⁶.

Ainsi pour atteindre le nirvāna (ou nibbāna en pāli) il faut : (1) prendre conscience de la douleur et de l'insatisfaction provenant de l'existence; (2) découvrir les causes de cette douleur: le désir avide, la convoitise et la soif; (3) prendre aussi conscience qu'il existe un terme à la souffrance par la cessation complète de cette soif; (4) connaître le Noble Sentier Octuple⁷, chemin spirituel qui mène à la libération et à la paix définitive.

Après un ministère qui dura plus de 40 ans, le Bouddha mourut vers 480 avant notre ère. La communauté de moines qui s'était formée naturellement, sans écritures, ni institutions tenta alors de s'organiser et colliger son enseignement par écrit. Le premier concile se tint un an après le décès du Bouddha à Rājagṛha. On dégagea alors les bases de la doctrine qui formèrent les trois corbeilles⁸ (tripitaka, en pāli tipitaka). La première est la discipline (vinaya). La deuxième correspond aux textes ou à la parole du Bouddha (sūtra ou sutta). La troisième est la réflexion sur la Loi (abhidharma ou abhidhamma).

Le deuxième concile⁹, qui s'est tenu un siècle plus tard à Vaiśālī, se concentra sur des points de discipline. Par contre, dès cette époque, à l'intérieur d'une religion qui ne s'était jamais donné d'autorité temporelle suprême, on assista à une multiplication de nouveaux mouvements et d'écoles

2. Siddhārta et Sākayamuni sont d'autres noms qui lui sont attribués.

3. Silburn. Lilian. Le bouddhisme. Paris, Éditions Fayard, 1977, p. 25.

4. *Ibid.*, p. 27

5. Aussi appelés les Quatre Nobles Vérités.

6. On dit Dharma en sanskrit

7. Le Sentier comporte huit aspects : la pensée juste, l'intention juste, la parole juste, l'action juste, les moyens d'existence justes, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste. Ces éléments peuvent être regroupés en trois catégories. La conduite éthique (sīla), la discipline mentale (samādhi), la sagesse (paññā).

8. Bien que les Trois Corbeilles fussent établies lors de ce concile, la rédaction ne fut achevée que plus tard.

9. Il est intéressant de noter que six de ces rassemblements ont eu lieu au cours de l'histoire. Le troisième à Pataliputra (en 250 av. J.C.); le quatrième à Jalandhar ou au Kashmir vers 100 ap. J.C. (pas reconnu par la tradition du Theravāda); le cinquième à Mandalay en Birmanie (1868-1871) où les canons pālis furent révisés et inscrits sur 729 dalles de marbre; le sixième à Rangoon en Birmanie, de 1954 à 1956.

qui s'accroît autant par les spéculations philosophiques que par l'enracinement de cette doctrine chez d'autres groupes sociaux à travers la « conversion » de nouveaux territoires.

La grande expansion du bouddhisme commença depuis les Indes, sous le règne de l'empereur Maurya du nom de Aśoka au 3^e siècle avant J.-C. Il envoya des missionnaires non seulement aux quatre coins de son empire, mais aussi vers les royaumes grecs ainsi qu'au Sri Lanka d'où provient l'une des plus grandes traditions du bouddhisme : le Theravāda ou « enseignements des anciens ». Même après l'avènement de l'empire Śunga, défavorable au bouddhisme, et la chute de l'empire Maurya (environ - 320 à - 185), cette religion continua de progresser. Sa diffusion hors de l'Inde prit de l'importance sous les dynasties indo-scythes (75 à 100 ap. J.-C.) et kouchane (jusqu'à 250 ap. J.C.). Le bouddhisme pénétra en Chine au premier siècle de notre ère. Pour la période couvrant les cinq siècles à venir, une autre tradition importante va prendre son essor au sein de cette religion, celle du Mahāyāna ou « grand véhicule ».

Au cours du premier millénaire, le bouddhisme theravādin se ramifia et atteignit la Birmanie, la Thaïlande, le Laos et le Cambodge tandis que l'école du Mahāyāna eut une formidable expansion au Vietnam, en Corée, au Japon, au Tibet et en Mongolie.¹⁰

En 1193, l'Inde, berceau de la religion bouddhiste, allait toutefois subir une profonde blessure. Les islamistes vont envahir et conquérir Magadha, le cœur du bouddhisme indien, et détruire ses monastères. Cette répression mettra un terme à l'expression florissante de ce culte en Inde.

Même coupées de leur origine, les diverses ramifications du bouddhisme à travers l'Asie vont continuer leurs développements jusqu'à nos jours en multipliant les adeptes et exportant leur savoir à travers le monde. Plusieurs écoles et sectes vont voir le jour notamment en Chine¹¹, au Japon¹² et au Tibet¹³ comme la tradition de la terre pure, le zen et le gelug, mouvement médiatisé en Occident par les actions de son chef spirituel le dalaï-lama.

De l'épanouissement du bouddhisme à l'extérieur de son terroir d'origine naquit une autre grande tradition le Vajrayāna¹⁴ ou « véhicule de diamant ou de foudre ». Même si elle est en lien direct avec la tradition du Mahāyāna, elle a néanmoins pris une forme particulière qu'il importe de clarifier ici. Distinguons donc sans tarder les trois traditions importantes du bouddhisme contemporain.

10. Voilà pourquoi on désigne souvent les traditions du Theravāda et du Mahāyāna sous l'appellation de bouddhisme du Sud et du Nord.

11. Les dix écoles chinoises du bouddhisme sont : Kosa, Cheng-se (de tradition Theravāda) et San-lun, T'ien-t'ai, Hua-yen, Ch'an, Lu, Chen-yien, Ch'u-en, Ching-t'u (de tradition Mahāyāna). Voir le site Internet BDEA Inc. & BuddhaNet, 2002. [<http://www.buddhanet.net/e-learning/history/b3schchn.htm>]. Consultation 10 août 2002.

12. Les écoles du bouddhisme japonais sont : Tendai, Shingon, Jodo ou terre pure, Joho Shinshu ou Vraie terre pure, Nichiren, Zen (sectes Soto et Rinzaï). Voir le site Internet de BDEA Inc. & BuddhaNet, 2002. [<http://www.buddhanet.net/e-learning/history/b3schjap.htm>]. Consultation 10 août 2002.

13. Les traditions du bouddhisme tibétain regroupent quatre écoles principales : Nyingma, Sakya, Kagyu et Gelug. Voir le site Internet The Office of Tibet, London. Mise à jour 10 novembre 1997. [<http://www.tibet.com/Buddhism/budintro.html>]. Consultation 5 août 2002.

14. Selon la classification de : Buddhist Women's Network. 1998-2002 [<http://buddhismcanada.com/index.html>]. Consultation 1^{er} août 2002.

Le Theravāda¹⁵ ou « l'enseignement des anciens »

La tradition du Theravāda peut être perçue comme l'école la plus orthodoxe du bouddhisme contemporain. Elle se retrouve principalement au Sri Lanka, au Cambodge, au Laos, en Birmanie et en Thaïlande.

Les adeptes de ce mouvement suivent les plus anciens enseignements du Bouddha qui se résument par : ne pas faire de mal dans le but (1) d'accumuler tout ce qui est bénéfique et (2) de purifier son esprit. La voie empruntée par les pratiquants du Theravāda est bien sûr celle du Noble Sentier Octuple qui réside dans la conduite éthique, la méditation et la sagesse.

La philosophie de cette école, comme d'ailleurs celle du Mahāyāna, repose sur cinq principes fondamentaux. En premier lieu sur une *conception d'impermanence des individus et des choses* qui se veulent en perpétuels mouvements et interactions. En deuxième lieu sur *la notion de non-soi* découlant de cette impermanence. En troisième lieu sur *le principe de causalité* (Kamma en pāli, Karma en sanscrit) qui veut que tout acte volitionnel, pur ou impur, produit un effet heureux ou douloureux. En quatrième lieu sur *la production conditionnée*¹⁶ qui explique l'interdépendance des processus allant de la naissance à la mort. En cinquième lieu, elle repose sur *le phénomène de la renaissance*. Nous faisons donc partie d'un continuum qui est, lui, conditionné par la responsabilité morale de nos actes. C'est cette force morale inscrite dans nos actes qui détermine les conditions de renaissance.

Le but ultime du Theravāda est de devenir un Arhant (ou Arahant en pāli) ou un personnage ayant atteint le nirvāna. « Ils atteignent ainsi le stade ultime de leur carrière, l'état d'Arahant, enfin libérés du cycle douloureux des renaissances pour goûter, dès cette existence, à l'inconcevable et infinie béatitude de la Délivrance¹⁷. »

Le Mahāyāna ou « le grand véhicule »

La tradition du Mahāyāna embrasse une importante diversité d'écoles à travers l'Asie principalement au Nord comme en Chine, au Japon, en Corée, en Mongolie, au Vietnam et au Tibet.

Les adeptes du grand véhicule sont reconnus pour avoir adaptés les règles monastiques. De plus, ils ont fait quelques changements dans les arrangements et les interprétations des disciplines (vinaya) et

15. Il est important de distinguer les termes Theravāda et Hinayāna ou « petit véhicule ». Le premier renvoie à une école du bouddhisme présent en Asie du Sud et le deuxième à des intentions et à des buts pour atteindre le nirvāna. Le Hinayāna n'est donc pas une école, mais il peut être considéré comme la voie qu'empruntent les adeptes du Theravāda. Notons que, par opposition, le Mahāyāna correspond à une école et aussi à une voie particulière pour atteindre une forme d'illumination. Voir aussi Epstein, Ron. 1999 : *Clearing Up Some Misconceptions about Buddhism. Vajra Bodhi Sea: A Monthly Journal of Orthodox Buddhism*, février, p. 41-43.

16. Grossièrement nous pouvons considérer que : l'ignorance conditionne les facultés mentales qui à leur tour conditionnent nos perceptions physiques et mentales, d'où naît la soif. Celle-ci produit l'attachement qui détermine le devenir qui conditionne ensuite la naissance qui conduit inévitablement à la vieillesse et la mort ainsi qu'aux tourments et aux douleurs.

17. Martin, Jacques. 1989. *Introduction au Bouddhisme*. Paris, Les Éditions du Cerf, p. 39.

les paroles du Bouddha (sūtra ou sutta). Finalement, ils rejetèrent une portion des canons qui avaient été acceptés lors du premier concile à Rājagrha.

Ce qui distingue le Mahāyāna du Theravāda réside dans le but ultime du pratiquant. Plutôt que de chercher à devenir un Arhant, l'adepte se tourne plutôt vers le « Bodhisattva (être voué à l'Éveil) qui prend la résolution d'accéder à l'Éveil parfait et complet, afin de se consacrer au bonheur de tous les êtres¹⁸. » Cette voie mène à la sagesse parfaite (puisque celle du Arhant est considérée comme imparfaite et limitée) et à la compassion universelle. L'adepte retarde sa délivrance et reste dans le monde en s'exerçant essentiellement à la pratique des perfections (pāramitā) et ce, même s'il reconnaît les quatre nobles vérités. Lorsqu'il atteint son idéal, le Bouddha acquiert l'omniscience et peut ainsi adapter son enseignement à chacun et de cette façon, permettre la délivrance d'un grand nombre d'individus. Il est intéressant de savoir que le Bouddha historique suivait le chemin du Bodhisattva et que la tradition du Theravāda considère aussi cet idéal comme étant le plus élevé.

Le Vajrayāna ou « véhicule de diamant ou de foudre »

Le Vajrayāna est un type de bouddhisme ésotérique qui est prédominant dans les montagnes de l'Himalaya (Tibet, Népal, Bhoutan) et aussi en Mongolie. Même si le Vajrayāna recherche l'Éveil, cet embranchement du grand véhicule met l'accent sur la méditation, les mantras et la visualisation. Il est né de l'amalgame du tantrisme bouddhique indien, des éléments du ch'an chinois et des croyances populaires ancestrales. On utilise aussi le mot Lamaïste pour qualifier le Vajrayāna en raison du rôle important des maîtres spirituels ou lamas à l'intérieur de cette branche du bouddhisme.

Les pratiquants sont amenés par des techniques de médiation, des récitations de mantras et de la visualisation à purifier l'esprit, le discours et le corps.

La foi ainsi que la vénération du maître sont des aspects essentiels de la vie monacale. Une forme élevée de méditation permet aux moines d'atteindre l'illumination. Ils acquièrent ainsi des dons surnaturels et magiques qu'ils utilisent pour le bénéfice de tous les fidèles.

Les adeptes du Vajrayāna intègrent les nombreuses divinités du panthéon bouddhiste dans leurs méditations pour atteindre la sagesse et le nirvāna

Complexité du bouddhisme

Le premier obstacle que l'on rencontre dans l'étude du bouddhisme dans son ensemble est sa flexibilité. En effet, il se transforme, s'adapte aux coutumes et aux mœurs des pays dans lesquels il s'est enraciné. Cela laisse place à des ambiguïtés lorsque nous voulons saisir les grandes lignes des pratiques et des enseignements liés à cette religion. Ainsi, l'uniformité dans les positions sur des sujets précis est difficile à obtenir. Par exemple, aux yeux du Bouddha, il n'y a pas vraiment de différence

18. Martin, Jacques. 1989. Introduction au Bouddhisme. Paris. Les Éditions du Cerf. p. 40

entre les hommes et les femmes quant à leur capacité d'atteindre l'illumination ou l'éveil. Ceci devrait se refléter dans la vie monastique. Par contre, au Vietnam, comme dans la majorité des pays d'Asie, l'homme fait encore figure d'autorité vis-à-vis de la femme. Voilà pourquoi dans ce pays, les moniales n'ont pas accès aux postes de prestige au sein des communautés religieuses. D'un autre côté, au Canada, l'égalité entre les sexes est à tout le moins admise sinon acquise, ce qui permet aux femmes comme la sœur Pho Tenh de la pagode Tam Bao de Montréal d'obtenir un poste d'autorité jusque-là réservé aux hommes dans son pays d'origine¹⁹. La flexibilité est donc une caractéristique importante pour le bouddhisme. Comme le disait le lama Shangpa Rinpoche : « Buddhism is actually very flexible. Examples can be seen in Tibet, China, Japan, etc. In Tibet, the Buddha's image is made according to the Tibetan people's appearance and the landscape in the background is also like Tibet. In China, the Buddha's image and landscape look like Chinese and in Japan, it is the same. There is nothing wrong in this. Instead of using one for all traditions, Buddhism adapts accordingly²⁰. » Cette particularité donne à cette religion une complexité mais aussi une richesse incomparable.

Le deuxième obstacle à l'étude du bouddhisme est l'absence d'autorité religieuse « centrale ». En effet, eu égard aux fondements historiques de cette religion, dans la perspective de la non-institutionnalisation de la communauté qui suivait le Bouddha historique, de la quasi-disparition du bouddhisme en Inde ainsi que de la répression de cette religion en Chine sous certaines dynasties, la place d'une entité aux pouvoirs centralisateurs, gardienne de la tradition est loin d'être acquise. De plus, la diversité des écoles et des sectes pose aussi un problème à une vision uniforme du bouddhisme. Cette pluralité du culte et cette absence d'autorité laissent place à l'interprétation et nous placent devant l'ambiguïté lorsque nous étudions le rapport de cette religion à certains phénomènes nouveaux comme par exemple, les organismes génétiquement modifiés.

Bouddhisme, pratiques sociales et politique

Le bouddhisme a influencé (et continue de le faire) les pratiques sociales par la large expansion de sa philosophie dans la population. Nombreuses sont les occasions où les rituels bouddhistes encadrent la société, notamment dans les mariages, les naissances et les décès. Par contre, ses racines creusent encore plus profondément dans l'identité même des peuples. Un exemple de cela se retrouve au Japon où le zen influence grandement les traditions en s'intégrant dans le Bushidô ou voie du guerrier, dans l'art de l'arrangement floral ou Ikebana et dans la cérémonie du thé (sado). De plus, qui ne s'est jamais émerveillé devant les vides beautés des jardins zen.

L'implication directe de cette religion en politique est toutefois peu fréquente et même non souhaitable. Selon la sœur Pho Tenh de la pagode Tam Bao à Montréal²¹, dans le passé des moines conseillaient les rois et les souverains, mais certains abus ont provoqué une rupture entre la religion et

19. Entretien avec sœur Pho Tenh de la pagode Tam Bao. 5 août 2002.

20. Shangpa Rinpoche. 1995-2002. Diamond Way Buddhism Network. Mise à jour 16 janvier 2002. <http://www.diamondway-buddhism.org/teachings/english/shangpa-2.htm>. Consultation 6 août 2002

21. Entretien avec la sœur Pho Tenh de la pagode Tam Bao. 5 août 2002

le pouvoir. « Historically, monks occasionally have been involved in politics, but this involvement was not the norm [en parlant de la Thaïlande]²². »

Par contre, cette situation n'est pas universelle. Ainsi, l'empereur Maurya Aśoka était un fervent disciple du bouddhisme et a contribué à son essor.

La Chine, quant à elle, a montré deux penchants contradictoires. En effet, le grand Moine Huiyuan (334-417) au Sud a marqué l'éloignement de la religion bouddhiste de l'État par son « traité exposant les raisons pour lesquelles les religieux n'ont pas à rendre hommage aux souverains, Shamen bujing wangzhe lun, date de 404²³. » Par contre, au Nord, le directeur général de clergé bouddhiste chez les Wei, Faguo (? -419), a tenté de croiser les concepts d'empereur et de Bouddha.

Au Tibet, le dalaï-lama combine les fonctions de chef spirituel et de source d'autorité politique, et ce, même si son gouvernement est en exil.

La Soka Gakkai, secte japonaise de tradition Nichiren a, elle aussi, une aile politique au Japon, le Komeito. Par contre, depuis 1970, six ans après sa naissance, ses branches politique et religieuse se sont séparées.

Certes, l'accès direct du bouddhisme à la politique ne semble pas avoir été très riche. Par contre, de façon indirecte, par la culture et son enracinement dans la société, le bouddhisme a sûrement influencé la royauté et/ou les gouvernements.

Il est toutefois intéressant de noter que l'État a utilisé cette religion comme en témoigne l'ère Tokugawa (1608-1867) au Japon où les communautés monastiques servaient le gouvernement : « *the Tokugawa government required each family to be registered as a member of a Buddhist temple for purposes of social control* »²⁴.

Le bouddhisme au Québec

Le portrait québécois du bouddhisme embrasse toutes les grandes traditions et comporte même une nouvelle approche.

La tradition du Theravāda est donc présente. Toutefois, on retrouve aussi le Vipassāna, une forme de méditation ancienne enseignée par le Bouddha historique.

22. 2002 About, Inc. http://atheism.about.com/library/world/KZ/bl_ThailandBuddhismPol.htm. Mise à jour mars 1996. Consultation 9 août 2002.

23. Gernet, Jacques. 1972. Le monde chinois. Paris, Les Éditions Armand Colin, p. 196.

24. 2002 About, Inc http://atheism.about.com/library/world/AJ/bl_JapanReligState.htm. Mise à jour janvier 1994. Consultation 9 août 2002.

La tradition du Mahāyāna est représentée par l'école de la Terre pure ou Ching-t'u²⁵ chinoise, le zen japonais²⁶ (sectes Soto et Rinzai) et le Nichiren²⁷ japonais par la Soka Gakkai. Le Vajrayāna, est représenté par les branches tibétaines du Kagyu²⁸, du Gelug²⁹ et du Nyingma³⁰. Enfin, l'école nouvelle du Vrai Bouddha³¹, qui s'apparente au véhicule de diamant ainsi que les « Friends of the Western Buddhist Order »³², complètent ce tour d'horizon.

Le lien filial qui existe entre ces différentes écoles et les communautés culturelles n'est pas uniforme. En effet, les communautés cambodgienne et laotienne semblent très près de la tradition et des pagodes qui enseignent le Theravāda. D'un autre côté, la méditation Vipassāna ainsi que les « Friends of the Western Buddhist Order » n'ont, quant à eux, aucune affiliation avec une communauté culturelle. Certaines écoles du Mahāyāna découlent de l'enseignement des maîtres japonais, mais ne sont pas des expressions particulières de la communauté nipponne au Québec. Par exemple, la fondatrice de la Soka Gakkai au Québec n'était pas japonaise. D'autres exemples se retrouvent aussi dans les dojos zens.

Par contre, la communauté chinoise semble avoir formé quelques associations dont l'école du Vrai Bouddha. La communauté vietnamienne semble être, elle aussi, fort active pour la tradition du Mahāyāna. Plusieurs établissements et/ou associations ont vu le jour, notamment en lien avec l'école de la terre pure.

Finalement, pour le bouddhisme Vajrayāna, il semble que la communauté tibétaine soit socialement active, en interaction avec certains centres lors d'événements spéciaux. Le lien entre cette communauté et l'implantation des centres de prière n'est toutefois pas très clair.

-
25. Les adeptes de cette école apprennent à vénérer le Bouddha Amitabha pour pouvoir renaître à l'intérieur de son royaume de la terre pure.
 26. Les pratiquants du Zen croient que la purification jusqu'à l'état d'illumination peut être obtenue graduellement après une longue pratique de méditation, ou bien venir d'un seul coup, subitement. De plus, une autre particularité de ce mouvement est que les maîtres Zen n'ont pas attaché une grande importance aux textes et à leurs explications, car ils pensaient que les mots sont inadéquats pour comprendre la nature de l'expérience du Zen.
 27. Nichiren était un moine qui conclut après des études considérables sur le bouddhisme que le sutrā du lotus selon lequel que tous les êtres vivants ont le potentiel d'atteindre l'illumination, représentait le point culminant des enseignements du Bouddha.
 28. Les enseignements de cette école reposent sur la compréhension de la vraie nature de l'esprit.
 29. Cette école propose une discipline monastique très sévère et a la conviction que le Bouddha est compatissant pour tous les êtres vivants et est continuellement présent parmi nous.
 30. Cette branche du bouddhisme tibétain met l'accent sur la pratique de techniques plus anciennes que les tantrā. L'illumination est obtenue par l'utilisation de sortilèges chantés, de gestuels magiques et de diagrammes mystiques.
 31. Les adeptes de ce mouvement croient que le Bouddha Amitabha a demandé à leur maître spirituel le Bouddha vivant Lian Shen d'enseigner la voie de l'illumination. Voir True Buddha School Net 1995-2002. <http://www.tbsn.org/english2/talkindex.php>. Consultation 9 août 2002
 32. Ce mouvement a été fondé en 1967 en Angleterre par Sangharakshita, un moine anglais. Cette école veut créer les conditions nécessaires à la pratique du bouddhisme dans la société moderne.

Les interdits alimentaires dans la religion bouddhiste

Dans la religion bouddhiste, il existe des controverses en ce qui a trait aux deux interdits alimentaires soit (1) les boissons enivrantes et (2) la chair.

Les boissons enivrantes

Il existe dans le bouddhisme cinq préceptes éthiques fondamentaux que les moines autant que les laïques doivent respecter. Il faut s'abstenir de tuer, voler, avoir de relations sexuelles illicites, mentir et absorber des boissons enivrantes. On entend par « enivrante » toute substance qui peut mener à une conduite immorale ou qui affecte la conscience. Même si nous mettons l'accent sur l'alcool, il n'en reste pas moins que les drogues font aussi partie de cette catégorie.

Il est intéressant de remarquer que l'action d'ingurgiter une boisson alcoolisée n'est pas un acte répréhensible aux yeux du Bouddha. C'est seulement à l'égard des conséquences possibles sur les autres préceptes et sur le Karma découlant de ces actes condamnables qu'elle devient un interdit. D'ailleurs, le sūtra Mahāvibhāsa raconte que :

« There was a layman in India who, after drinking alcohol, stole a chicken from his neighbor (a violation of the no stealing precept) and then killed it for food to go with the alcohol (a violation of the no killing precept). When his neighbor started to look for her chicken, the man lied to her by saying that he had not seen it (a violation of the no lying precept); at the same time, he saw how beautiful this neighbor was so he sexually harassed her (a violation of the no sexual misconduct precept). Drinking dulls one's awareness of shame and conscience, and because of drinking; the precepts of killing, stealing, sexual misconduct, and lying are all violated. Therefore, it is important to abstain from drinking³³. »

Même si ce code éthique semble très clair il est loin d'être respecté par tous, surtout par certains laïcs. En effet, contrairement au Theravāda, certains adeptes de l'« école du milieu » – une des deux branches philosophiques³⁴ du Mahāyāna – peuvent argumenter que la consommation d'alcool est acceptable si elle est faite avec modération.

Enfin, le problème de la multiplicité des écoles à l'intérieur du bouddhisme ne nous permet pas d'établir une ligne de conduite claire autant pour les moines que pour les laïcs à l'intérieur des différentes traditions en ce qui concerne les boissons enivrantes. Même si le code d'éthique est clair, il n'est pas respecté uniformément et de façon extensive dans le monde.

33. Fo Guang Shan – Nan Tien Temple, Australie.

http://members.ozemail.com.au/~nantien/htmls/about_5precepts.htm. Consultation 17 août 2002.

34. On distingue deux branches philosophiques principales dans le Mahāyāna. L'une est « l'école du milieu » ou Mādhyamika qui enseigne une voie moyenne entre la vie de plaisir et la vie ascétique. Elle suit les préceptes originels du Bouddha, mais rejette les positions extrêmes. L'autre est l'école du Yogācāra (de ceux qui pratiquent le Yoga), qui affirme que tous les phénomènes dépendent de l'esprit, qu'ils en sont une manifestation.

La chair

Vers le végétarisme de la religion bouddhiste

D'entrée de jeu on considère généralement que le bouddhisme de tradition Mahāyāna interdit la consommation de viande³⁵, tandis que les deux autres, soit le Theravāda (suivant la voie du Hinayāna) et le Vajrayāna, ne suivent pas le même précepte.

« Of the two major lines of Buddhist practice, the Northern School (often called Mahayana and chiefly in India, Tibet, China, Korea, and Japan) and the Southern School (often called Hinayana and practiced in Thailand, Burma, Cambodia, Vietnam, and Sri Lanka), only Northern School scriptures expressly forbid the eating of flesh. Also, vegetarianism is not a standard practice in Tantric Buddhism, which includes Vajrayana Buddhism practiced by Tibetans (e.g., H.H. the Dalai Lama does not practice vegetarianism)³⁶. »

La multiplicité des pratiques rend l'uniformité à l'intérieur des grandes traditions difficile. Par exemple, on retrouve au Sri Lanka des moines et des laïcs Theravādins qui sont strictement végétariens ou d'autres qui ne peuvent manger de la viande, mais consomment du poisson. Les moines chinois et vietnamiens (tradition Mahāyāna) sont strictement végétariens; par contre, les laïcs sont libres d'adhérer ou non à cette pratique.

Historiquement, aux balbutiements du bouddhisme il y a 2500 ans, la communauté monastique dépendait des dons de nourriture pour sa subsistance. Par ailleurs, les moines ne pouvaient cultiver, entreposer ou préparer de la nourriture. Chaque jour, ils recevaient des aliments de la part des croyants laïques. Peu importe la qualité des aliments, ils devaient les accepter avec gratitude et s'en nourrir. De plus, ils ne pouvaient demander ou choisir ce qu'ils allaient recevoir. Ce qui a eu pour conséquence que les moines se nourrissaient de chair comme le peuple. Le Bouddha historique mangeait donc lui aussi de la viande.

Le végétarisme à l'intérieur du bouddhisme prend de l'expansion avec l'empereur Asoka qui en 257 av J.-C., ordonne une diminution puis un arrêt d'utilisation de la viande dans les cuisines royales. Au fur et à mesure que la tradition du Mahāyāna s'étend à l'Asie, notamment en Chine et au Japon, le végétarisme s'ancre plus profondément dans la tradition populaire.

Le Chinois Fa-hsien, après une visite en Inde, va découvrir que : « *the people abstain from taking life. They drink no wine nor do they eat onions or garlic...they do not breed pigs or poultry or sell any*

35. Il existe une distinction dans le type de viande interdit pour les moines. En effet, il était prohibé de se nourrir de chair humaine, d'éléphant, de cheval, de chien, de serpent, de lion, de tigre, de panthère, d'ours et de hyène. La chair humaine pour des raisons évidentes, mais les animaux avaient soit un statut royal, soit une connotation populaire impure, ou l'on craignait les représailles par d'autres membres de la même espèce. Voir What the Buddha Said About Eating Meat par Ajahn Brahmavamso. <http://www.urbandharma.org/udharma3/meat.html>. Consultation 15 août 2002.

36. Chinese Vegetarianism: Buddhist Roots. <http://www.headcity.com/uptown/bigmouth/hungry/chinese/buddhism.html>. Mise à jour 10 juillet 2000. Consultation 17 août 2002.

*animal food*³⁷. » Il retournera en Chine et traduira deux textes importants pour le végétarisme mahāyānien : les sūtras Mahāparinirvana et Lankavatara.

Le régime végétarien sera institutionnalisé en Chine vers 507 ap. J.-C. par l'empereur bouddhiste Wu de la dynastie Liang. Celui-ci organisa une conférence sur la chair animale comme nourriture et écrivit un essai intitulé *Abandonner l'alcool et la viande*.

Petit à petit les moines changèrent leurs habitudes quant à leur dépendance face aux dons des laïcs avec la construction des monastères et l'accession à des terres cultivables. Ainsi, les moines pouvaient plus facilement conserver leur régime végétarien. Les communautés développèrent même une forme de cuisine végétarienne appelée « *jai* ». La naissance de petites communautés de tradition Mahāyāna en marge de l'enseignement originel du Bouddha (notamment sur les dons de nourriture) explique peut-être la différence qui existe avec les communautés du Theravāda.

Au Japon, ce sont les écoles Tendai et Shingon qui ont importé les pratiques culinaires chinoises au 9^e siècle de notre ère. Par contre, c'est au 13^e siècle que le fondateur de la secte Soto (zen), Dogen, établit le « *Shojin Ryori* », la cuisine japonaise végétarienne. Cette pratique revêt pour lui une forme d'entraînement de l'esprit.

Quelques justifications bouddhistes sur l'interdit de chair

D'abord, rappelons-nous que la première règle éthique du bouddhisme est de ne pas tuer. Il serait donc peu souhaitable de tuer un animal pour s'en nourrir si nous voulons atteindre l'Éveil. Contrairement à la tradition Mahāyāna, pour la branche du Theravāda, l'interdiction alimentaire repose donc de façon plus importante sur le principe de ne pas tuer plutôt que sur celui de ne pas consommer de la viande. Cette règle s'étant aussi à ne pas demander aux autres d'abattre des animaux pour se nourrir. « *When one kills an animal, either directly or indirectly by requesting the meat, she is taking the life of a living being (or beings). So to the Buddhist, a butcher is the worst trade. However, as a consumer, purposefully buying or consuming animals is a part of the killing process. By creating demand, it is the same as killing the sentient beings yourself. Doing so goes against the "highest and most universal ideal of Buddhism, [to] work unceasingly for permanent end to the suffering of all living beings, not just humans"*³⁸. »

L'acte de tuer contrevient donc aussi à un grand idéal bouddhiste, celui d'enrayer la douleur, la souffrance de tous les êtres vivants³⁹. Pour bien comprendre cette norme, il faut se référer à la

37. Chinese Vegetarianism: Buddhist Roots.
<http://www.headcity.com/uptown/bigmouth/hungry/chinese/buddhism.html> Mise à jour 10 juillet 2000.
Consultation 17 août 2002.

38. Epstein, Ron. A Buddhist Perspective on Animal Rights. In
<http://userwww.sfsu.edu/~rone/Buddhism%20and%20Animal%20Rights.htm>. The Buddhist Diet. Michael Ohlsson. <http://www.buddhismtoday.com/english/veg/001-buddhist%20diet.htm>. Mise à jour 7 février 2000.
Consultation 16 août 2002.

39. Nous parlons ici de la compassion universelle présente dans l'idéal du Mahāyāna et dans la tradition Theravāda, le Bodhisattva.

philosophie du bouddhisme qui veut que, de façon générale, tous les êtres qui peuvent sentir ont le potentiel d'atteindre le nirvāna.

« Unlike the Judeo-Christian tradition, Buddhism affirms the unity of all living beings, all equally possess the Buddha-nature, and all have the potential to become Buddhas, that is, to become fully and perfectly enlightened⁴⁰. »

En tuant un animal pour se nourrir, nous ne cultivons pas notre compassion mais bien notre cruauté et provoquons ainsi une conséquence négative sur le Karma. Un sage chinois a d'ailleurs écrit : *« All beings – human or beast – love life and hate to die. They fear most the butcher's knife, which slices and chops them piece by piece. Instead of being cruel and mean, why not stop killing and cherish life?⁴¹ »*

De plus, selon le dogme bouddhiste, étant donné le phénomène des renaissances, quand nous tuons et mangeons un être vivant nous consommons les éléments nous ayant constitués dans le passé. C'est-à-dire que le corps que l'on sacrifie maintenant était le mien ou celui de mes parents⁴².

La controverse des sūtras

La polémique sur le végétarisme dans la religion bouddhiste prend tout son sens dans les textes sacrés concernant l'interdiction de consommer de la viande. Les canons pāli de la tradition Theravāda écrivent que seule la viande n'ayant pas été suspectée d'avoir été tuée pour nourrir une personne en particulier est pure et sans interdit.

Dans le Vinaya Pitaka, à l'intérieur du chapitre sur Devadata (le premier cousin de Bouddha) il est écrit :

« I have allowed fish and meat that is pure in the three aspects; when it is not seen or heard or suspected to have been killed for one personally. »

Cette distinction se retrouve aussi dans un autre canon pāli, le Majjhima Nikaya du sūtra Javaka, verset 5 :

« Jivaka, I say that there are three instances in which meat should not be eaten: when it is seen, heard, or suspected (that the living being has been slaughtered for the bhikkhu). »

40. Epstein, Ron. A Buddhist Perspective on Animal Rights. <http://online.sfsu.edu/~7Erone/Buddhism/BuddhismAnimalsVegetarian/Buddhism%20and%20Animal%20Rights.htm>. Mise à jour mai 2001. Consultation 16 août 2002.

41. Epstein, Ron. Animals for Dinner – A Karmic Tale. San Francisco Examiner, May 21, 1997, p. A-17 sur le site <http://online.sfsu.edu/~7Erone/Buddhism/BuddhismAnimalsVegetarian/Animals%20for%20dinner.htm>. Mise à jour mai 2001. Consultation 16 août 2002.

42. Voir Epstein, Ron. Liberating Living Beings. In Buddhism A to Z. <http://online.sfsu.edu/~7Erone/Buddhist%20Dict/BD%20Contents.htm>. Mise à jour 7 février 2002. Consultation 16 août 2002.

Par contre, des directives plus claires sur l'interdiction de consommer de la chair nous proviennent des textes du Mahāyāna.

Dans le sūtra Surangama, il est écrit:

« If a man can [control] his body and mind and thereby refrains from eating animal flesh and wearing animal products, I say he will really be liberated... the reason for practicing dhyana [meditation] and seeking to attain Samadhi [concentration mentale] is to escape from the suffering of life, but in seeking to escape from the suffering ourselves why should we inflict it upon others? Unless you can so control your minds that even the thought of brutal unkindness and killing is abhorrent, you will never be able to escape from the bondage of the world's life...After my Parinirvana [illumination complète d'un Bouddha ou d'un Arhant à sa mort] the last kalpa [unité indienne du temps] different kinds of ghosts will be encountered everywhere deceiving people and teaching them that they can eat meat and still attain enlightenment... How can a bhikshu [moine], who hopes to become a deliverer of others, himself be living on the flesh of other sentient beings?⁴³ »

Il est donc important pour pouvoir atteindre l'Éveil et briser le cycle des incarnations de ne pas consommer de la chair.

À l'intérieur du sūtra Lankavatara l'interdiction de consommer de la viande se fait plus ferme. Il en va de la compassion envers la vie de ne pas se nourrir de chair animale. Ce sūtra va encore plus loin en contredisant les canons pāli sur la différence entre la viande pure et la viande impure.

« The Blessed One said this to him: For innumerable reasons, Mahamati, the Boddhisattva, whose nature is compassion, is not to eat any meat...Now, Mahamati, the food I have permitted [my disciples to take] is gratifying to all wise people but is avoided by the unwise; it is productive of many merits, it keeps away many evils; and it has been prescribed by the ancient Rishis. It comprises rice, barley, wheat, kidney beans, beans, lentils, etc., clarified butter, oil, honey, molasses, treacle, sugar cane, coarse sugar, etc.; food prepared with these is proper food...If, Mahamati, meat is not eaten by anybody for any reason, there will be no destroyer of life. Mahamati, in the majority of cases the slaughtering of innocent living beings is done for pride and very rarely for other causes...It is not true, Mahamati, that meat is proper food and permissible for the Sravaka [a hearer, hence a pupil or beginner] when [the victim] was not killed by himself, when he did not order others to kill it. When it was not specially meant for him⁴⁴. »

Rappelons cependant que les canons pāli ont été rédigés approximativement au premier siècle av. J.-C. tandis que les écritures saintes qui renvoient au végétarisme dans le Mahāyāna sont apparues entre le 1^{er} et le 4^e siècle ap. J.-C. Cette différence de plusieurs siècles dans l'apparition de ces textes alimente une vive polémique⁴⁵ quant à conformité de ces écrits aux enseignements du Bouddha. Quoi qu'il en soit, l'interdiction de consommer de la viande est une pratique qui, sans être l'habitude la plus répandue chez les moines et surtout chez les laïcs, perdure de façon générale dans la tradition bouddhiste.

43. Vegetarism and buddhism. The Hsu Yun Buddhist Association
<http://home.att.net/~ChuanDao/vegetarian.htm>. Consultation 16 août 2002

44. Vegetarism and buddhism. The Hsu Yun Buddhist Association
<http://home.att.net/~ChuanDao/vegetarian.htm>. Consultation 16 août 2002

45. Voir le site http://theravada.net/controversy/buddhism/vegetarianism/mahayana_concept.html

Le rapport de l'homme à la nature

L'interprétation du rapport de l'homme à la nature est une question complexe, car, étant donné la multitude des écoles de pensée bouddhistes ainsi que l'absence de figure d'autorité globale à l'intérieur de cette religion, il est difficile de présenter l'ensemble des approches en cette matière. Comme le disait Duncan Ryūken Williams: « *There has never been any one perspective on nature or ecology that might be considered definitive. There has been Indian, Tibetan, American, Thai, or Japanese perspectives on the natural world, and they differ considerably according to each one's place and time and history. There is no core Buddhistic element to each cultural worldview but rather a diversity of perspectives that might be all legitimately be identified as Buddhist*⁴⁶. »

Il serait donc trop ambitieux de vouloir présenter un portrait global du bouddhisme et de l'environnement en ces quelques lignes. D'autant plus que la littérature accessible aux fins de cette recherche ne nous permet pas à l'heure actuelle de tracer un portrait précis de toutes les traditions et courants liés à cette conception. Voilà pourquoi je ne présenterai ici qu'un survol des grandes lignes ou des courants de pensée, indépendamment de leurs liens de filiation. Rappelons toutefois que, sur ce sujet, le bouddhisme (en particulier la tradition du Mahāyāna) a été et continue d'être influencé grandement par deux traditions, l'une chinoise et l'autre japonaise qui vouent un culte à la nature, soit le taoïsme⁴⁷ et le shintoïsme⁴⁸.

Dans la religion bouddhiste, le rapport de l'homme à la nature est très différent de ce que l'on trouve dans la conception occidentale. En effet, « le catholicisme et l'islamisme sont des religions qui proviennent du désert, tandis que le bouddhisme provient de la nature, la forêt. Voilà pourquoi dans le bouddhisme le rapport homme-nature s'oriente plutôt vers l'harmonie alors que pour les catholiques et les islamistes cette relation tend plutôt vers la maîtrise⁴⁹. » Le rapport homme-nature qui existe dans le bouddhisme s'est même ancré profondément à l'intérieur de certaines cultures notamment au Japon où le mot « eshofumi » renvoie en même temps à la nature et aux humains. Cela nous donne donc les premières pistes d'une vision bouddhiste de l'homme *dans* la nature.

De plus, comme dans la tradition judéo-chrétienne, le Bouddha a enseigné l'unité de tous les êtres vivants⁵⁰, puisque tous ont le potentiel de devenir Bouddha.⁵¹ Par conséquent, l'homme n'a pas un statut privilégié dans la nature. De ce fait, la nature n'est pas considérée comme un élément qui existe pour satisfaire les désirs humains.

46. Williams Duncan Ryūken. 1997. Introduction *In* Duncan Ryūken Williams *et al.* *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*. Harvard University Press. Cambridge, p. xli.

47. Religion chinoise qui se veut un amalgame du culte des ancêtres et des esprits de la nature, des doctrines de LaoZi et de croyances diverses.

48. Religion japonaise qui honore les divinités de la nature, les ancêtres et l'Empereur.

49. Entretien avec Yukio Endo, 15 août 2002.

50. Certaines traditions comme le Theravāda vont faire une distinction importante entre les êtres dotés de sens et ceux qui n'en possèdent pas en ce qui a trait au potentiel d'atteindre l'éveil. Par contre, certaines écoles du Mahāyāna considèrent que les êtres vivants et même les objets inanimés peuvent atteindre l'illumination.

51. Ce sont les Chinois qui les premiers ont tenté d'expliquer la relation entre l'homme et la nature par l'introduction du concept de la nature du Bouddha. Pour eux, les esprits animés partagent leur nature avec les êtres inanimés alors ils doivent eux aussi avoir la nature du Bouddha. (voir Lewis Lancaster *Buddhism and Ecology: Collective Cultural Perceptions In* Duncan Ryūken Williams *et al.*, 1997. *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*. Harvard University Press. Cambridge, p. 3-18.) Ce concept se retrouve entre autres aussi pour l'école de Nichiren au Japon.

Par contre, même s'il y a une distinction entre animaux et humains dans la religion bouddhiste⁵², ceux-ci peuvent changer de plan d'existence à leur renaissance. Par conséquent, les êtres humains ont une responsabilité envers les êtres vivants puisque le karma associé à leurs actions agit pour former leur environnement.

D'ailleurs, ancrée profondément dans la philosophie bouddhiste, est la doctrine du non-soi (ou annata en pāli). Celle-ci découle de la conception impermanente des êtres et des choses. Notre vision limitée et imparfaite des choses en perpétuelles mouvances conduit à la création d'un soi, d'une identité propre. Par la méditation et l'atteinte de l'Éveil, cette notion de soi disparaît. Comme il est dit dans la tradition zen :

*« In one Emptiness the two are not distinguished,
And each contains in itself all the ten thousand things...
In the higher realm of true Suchness
There is neither "self" nor "other":
When direct identification is sought,
We can only say, Not two⁵³. »*

Ainsi quand la notion du soi disparaît, la distinction entre nous et la nature fait aussi de même. Nous faisons donc partie d'un continuum conditionné par un « karma collectif⁵⁴ » qui implique une disparition de la frontière entre soi et le cosmos (notre environnement ou ce que Padmasiri de Silva appelle la « self-social-nature matrix⁵⁵ »). Nous faisons donc partie d'un « tout » et sommes donc responsables de tous les éléments le constituant.

« Everything conditions and is conditioned by other things. Further, because all elements of the world are subject to the effect of conditions, they change. While these may seem like obvious and almost banal statements in some ways, they actually have profound metaphysical and ethical implications. Metaphysically, they indicate that there is no mental or physical factor of reality that has a permanent essence, or is completely self-determining. The world exists as an interactive web of mutually conditioning processes⁵⁶. »

Par conséquent, la façon dont les divers éléments d'un écosystème interagissent n'est pas étrangère à la notion d'interdépendance dans le bouddhisme.

52. Il y a six plans d'existence sur lesquels nous pouvons renaître selon notre karma 1- celui des dieux, 2- des titans, 3- des humains, 4- des animaux, 5- des fantômes 6- des démons. N.B. : Le mot titan a été employé pour remplacer le mot Asuras en sanskrit qui veut dire le laid ou celui qui n'est pas un dieu.

53. Reding, Andrew. Let each jewel reflect all the others, each according to its own faculty. *Anima*, Vol. 4 No. 2, Spring Equinox 1978, 13-25 In <http://www.worldpolicy.org/americas/environment/leteachjewelreflect.html>. Mise à jour 1999. Consultation 19 août 2002.

54. Somme des karmas individuels

55. Silva (de), Padmasiri. *Environmental philosophy and ethics in Buddhism*. St. Martin's Press. New York, p. 31.

56. Clayton, Barb. <http://www.cpaws.org/wild/ecobuddhism.html>. Copyright ©1997-2002 Canadian Parks and Wilderness Society.. Consultation 14 août 2002.

« “This being, that becomes; from the arising of this, that occurs; this not being, that becomes not; from the ceasing of this, that ceases” (Samyutta Nikaya II.28, 65). The idea here is that nothing – no person, no event, no thing – arises totally independently, in isolation. Everything conditions and is conditioned by other things⁵⁷. »

Le rapport de l’homme à la nature dans la tradition bouddhiste donne naissance à une éthique environnementale qui provoque une cassure importante avec la philosophie occidentale puisque l’homme n’est plus seul à posséder une valeur intrinsèque. La nature a donc une valeur morale: « *It is in this light that the Buddhist view is significant because it is an example of a moral perspective which takes into consideration non-human entities*⁵⁸. »

Le bouddhisme et les OGM

Il importe de noter ici que le rapport entre OGM et bouddhisme est une question des plus obscures. Non seulement elle fait face au problème de la diversité, par le manque d’autorité centralisatrice dominante et la multiplication des écoles de pensées, mais en plus, ce phénomène relativement nouveau ne semble pas avoir été l’essence d’une riche littérature. En effet, seulement deux sources documentaires, dont l’une est disponible, ont pu être retracées pour réaliser ce travail. De plus, lors des entrevues réalisées sur le terrain, les personnes rencontrées ont donné des interprétations contradictoires ou elles ne se sentaient pas à l’aise de répondre aux questions sur ce sujet.

Nous commencerons donc cette section en présentant le point de vue de Ron Epstein, chercheur à l’ Institute for World Religions à l’Université de Berkeley, en Californie. Ensuite, nous verrons des interprétations possibles de la vision bouddhiste sur les OGM au regard des interdits alimentaires et du rapport homme-nature décrits dans les sections précédentes.

Objections des bouddhistes à l’égard des OGM selon Ron Epstein

Certains bouddhistes pourraient penser que les OGM ne constituent pas un problème, puisqu’ils ne modifieront pas le travail que nous devons accomplir dans notre quête vers l’illumination étant donné que seul le karma conditionne la perception de notre environnement et que ce qui importe est d’atteindre l’Éveil. Cette position rejoint aussi celle du moine Yick Min Fa Shi de l’Association bouddhiste de Chan Hai Lei Zang de l’école du Vrai Bouddha.⁵⁹

Par contre, selon Ron Epstein, il faut regarder de plus près la doctrine bouddhiste avant de se prononcer. Dans un premier temps, il importe tout de même de mentionner que cette religion ne s’oppose pas à la science et que la connaissance est perçue comme étant un but à atteindre : « *It is no good for us to retreat into an obscurantism that would block the advance of scientific knowledge*

57. Clayton, Barb. <http://www.cpaws.org/wild/ecobuddhism.html>. Copyright ©1997-2002 Canadian Parks and Wilderness Society.. Consultation 14 août 2002.

58. Clayton. Barb. <http://www.cpaws.org/wild/ecobuddhism.html>. Copyright ©1997-2002 Canadian Parks and Wilderness Society. Consultation 14 août 2002.

59. Rencontre avec M.Vincent E. Lyew (Yick Min Fa Shi), moine en chef de l’Association bouddhiste de Chan Hai Lei Zang, Montréal, Canada. Tradition de l’école du Vrai Bouddha. 16 août 2002

either. As a religion, Buddhism has never opposed science. In fact, the core teachings about Insight Meditation come to close to a scientific method of disciplined introspection. Ignorance is seen as darkness and knowledge of thing as they are one of the chief goals⁶⁰. »

Dans un deuxième temps, le Dr Epstein utilise sept arguments⁶¹ principaux pour soulever des objections bouddhistes face aux OGM et/ou aux biotechnologies:

1 - Le principe bouddhiste de ne pas faire souffrir les êtres vivants

En respectant ce précepte nous en arrivons à développer une grande compassion envers tous les êtres dotés de sens. En poursuivant ce raisonnement, nous ne pouvons accepter l'instrumentalisation des animaux et des hommes. Par exemple, dans la recherche, pratiquer sur les animaux et les humains des « tests de toxicité » des OGM pouvant mener à la souffrance ou même la mort est bien sûr inadmissible dans le contexte bouddhiste.

2 - La transcendance

Celle-ci correspond au potentiel d'illumination des êtres dotés de sens, qui n'est pas pris en compte dans les modèles scientifiques. *« A second principle of this viewpoint is transcendence, which is very difficult to talk about in scientific terms, but which, from a spiritual viewpoint, is not only a potential for humans, but for all sentient beings. All sentient beings have the potential to develop spiritual wisdom and liberation. This potential, according to Buddhism, is meaningless in most scientific models. »*

3- La conception de l'univers

Dans la religion bouddhiste le cosmos est vu comme un système ouvert, tandis que la science fait souvent des recherches en milieu fermé. Elle ne peut donc pas prévoir de façon certaine l'effet global des variations génétiques sur le vivant et dans l'environnement.

4 - La relation entre le physique et le spirituel

La condition physique affecte notre mental et inversement. Voilà pourquoi on insiste dans une éthique basée sur le karma sur le fait que l'esprit et le corps tendent vers la pureté. Le génie génétique a le potentiel d'affecter notre corps et notre esprit et par le fait même notre capacité à atteindre

60. Epstein, Ron. 2001. Genetic Engineering: A Buddhist Assessment. Religion East and West, Issue 1, June 2001, p. 39-47. <http://online.sfsu.edu/%7Erone/GEessays/GEbuddhism.html>

61. Voir 1- Epstein, Ron. 1998. Ethical and Spiritual Issues in Genetic Engineering. *Ahimsa Voices: a Quarterly Journal for the Promotion of Universal Values*, 5(4), Oct. 1998, p. 6-7. <http://online.sfsu.edu/%7Erone/GEessays/Ethical%20and%20Spiritual%20Issues%20in%20GE.htm>

2- Epstein, Ron. 2001. Genetic Engineering: A Buddhist Assessment. Religion East and West, Issue 1, June 2001, 39-47. <http://online.sfsu.edu/%7Erone/GEessays/GEbuddhism.html>

3- Epstein, Ron. Genetic Engineering: A Major Threat to Vegetarians. *Vajra Bodhi Sea: A Monthly Journal of Orthodox Buddhism*, v. 23, series 55 (February, 1993), pp. 44-45. <http://online.sfsu.edu/%7Erone/GEessays/GEthreat.html>

l'illumination. Il faut donc être prudent. « *Genetic engineering has the potential for altering both our bodies and environments in ways that lessen their ability to support the process of personal transformation*⁶². »

5 - L'intention juste

Comme la religion bouddhiste met l'accent sur l'intention comme moteur de nos actes et constituant même la notion de karma, les buts visés par les scientifiques doivent être pris en compte lors de l'évaluation de leurs recherches. Souvent les idéaux nobles font place à la quête du pouvoir, de la célébrité et du profit.

6 - La règle éthique de ne pas voler

Un des préceptes de la religion bouddhiste est de ne pas voler. Breveter la vie à partir de gènes d'organismes divers et ensuite en retirer des avantages financiers pourraient être considérés comme du vol et donc s'opposer à la doctrine bouddhiste.

7 - Ambiguïté pour les végétariens

Les OGM posent un problème aussi aux bouddhistes végétariens quand des gènes provenant d'animaux sont introduits dans les fruits et légumes. Les gens vont-ils se nourrir d'aliments ayant une partie animale? Et pour les non-végétariens iront-ils jusqu'à consommer de la nourriture qui sera partiellement humaine, voire pratiquer le cannibalisme?

Finalement, pour Ron Epstein, l'approche bouddhiste vis-à-vis du génie génétique débute par l'analyse de ses effets sur la vie : comment il crée ou soulage la souffrance et comment il aide ou anéantit les efforts des êtres dotés de sens de réaliser l'illumination⁶³.

Bouddhisme, OGM et interdits alimentaires

À l'égard des interdits alimentaires, le bouddhisme peut adopter au moins deux positions pour les moins contradictoires.

Dans un premier temps, rappelons-nous que certaines communautés monastiques dépendent des dons de nourriture des laïcs pour leur subsistance. De plus, peu importe la qualité des aliments qu'elles reçoivent, elles doivent les accepter avec gratitude et s'en nourrir. Les moines mangent alors ce que les croyants leur donnent. Si les laïcs consomment des OGM et en font don à la communauté monastique, celle-ci doit par conséquent s'en nourrir.

62. Epstein, Ron. 2001. Genetic Engineering: A Buddhist Assessment. Religion East and West, Issue 1, June 2001, p. 39-47. <http://online.sfsu.edu/%7Erone/GEessays/GEbuddhism.html>

63. Traduction de Ron Epstein. 2001. Genetic Engineering: A Buddhist Assessment. Religion East and West, Issue 1, June 2001, p. 39-47. <http://online.sfsu.edu/%7Erone/GEessays/GEbuddhism.html>.

Dans un deuxième temps, comme Ron Epstein l'a soulevé, les laïcs ou les moines végétariens se retrouvent devant un dilemme de principe. Considèrent-ils que l'introduction d'un ou de plusieurs gènes humains ou d'animaux change la nature du végétal qu'ils consomment? Il y a là place à tergiversations. Pourtant, le débat n'est pas dénué de conséquences importantes pour les bouddhistes puisque pour certains adeptes de la tradition du Mahāyāna, il pourrait remettre en cause leur capacité d'atteindre l'Éveil. Malheureusement, en l'absence de littérature et de commentaires significatifs des personnes interviewées, nous ne pouvons que laisser cette question en suspens.

Ce trou noir dans la pensée bouddhiste s'explique peut-être par le fait que le bouddhisme semble être une religion plutôt de contemplation⁶⁴ que d'action et que l'émergence dans les médias de l'information sur les nouvelles biotechnologies comme les OGM est un phénomène relativement nouveau. Jusqu'à présent, le questionnement des croyants ne semble donc pas avoir poussé une profonde réflexion écrite des communautés laïques et monastiques sur ce sujet.

Bouddhisme, OGM et rapport de l'homme à la nature

Du rapport de l'homme à la nature dans la religion bouddhiste découlent aussi des positions contradictoires face aux OGM.

Premièrement, nous pouvons invoquer le concept de la nature du Bouddha. Tous les êtres vivants (et même le non-vivant) ont le potentiel d'atteindre l'illumination. Par conséquent, l'homme n'a pas un statut particulier dans la nature et par le fait même ne doit pas utiliser la nature pour assouvir ses désirs. Suivant cette ligne de pensée, les OGM contreviennent directement à ce précepte. De plus, le Bouddha a enseigné que : « *in interacting with others and with the environment, we should emulate the honey bee as it takes pollen from flowers. The advantage is mutual and there is no harm*⁶⁵. » L'avantage mutuel concernant l'homme et les OGM pourrait faire l'objet d'un débat en soi; dès lors, il est difficile encore une fois pour les bouddhistes de se prononcer sur le sujet.

Deuxièmement, la doctrine de l'impermanence des êtres et des choses, ainsi que la notion du non-soi mènent aussi à des positions discutables. Étant donné que rien n'est permanent, que rien n'est vrai, que notre vision est brouillée par le karma qui conditionne l'environnement, nous pourrions penser, comme nous l'avons vu précédemment, que les OGM ne changeront rien à notre quête vers l'illumination.

Par contre, étant donné que la notion de soi n'existe pas, nous pourrions aussi croire que nous faisons partie d'un tout conditionné par nos actions et que découlant de cela, nous avons une responsabilité envers notre environnement et, par extension, envers les conséquences des OGM sur la nature. Voilà donc un point de la doctrine qui fait appel à l'approfondissement de la connaissance des effets de ces organismes sur notre environnement.

64. En effet, dans la philosophie bouddhiste on dit : « Ne fais rien qui nuit aux autres. » Alors que la philosophie chrétienne dit plutôt : « Faites aux autres ce que vous voudriez que l'on vous fasse. » Cela met en relief l'action de la philosophie dite occidentale en contraste avec le bouddhisme qui semble être plutôt passif.

65. Epstein, Ron. 2001. Genetic Engineering: A Buddhist Assessment. Religion East and West, Issue 1, June 2001, 39-47. <http://online.sfsu.edu/%7Erone/GEessays/GEbuddhism.html>

Cette notion de tout (matrice soi-société-nature) exclut donc toute forme d'étiquetage des OGM à la qualification de « contre-nature » ou « d'artifice ». Il semble que les objections de la religion bouddhiste à ce sujet se concentrent plus précisément sur les intentions, les façons de faire et les conséquences qu'ont ces organismes sur la santé et l'environnement plutôt que sur la nature particulière des OGM.

Enfin, pour le bouddhisme, la perception en matière d'OGM est très contradictoire et demanderait une clarification importante de la part des lettrés des grandes traditions de cette religion.

Conclusion

Au cours de cette recherche nous avons pris connaissance de l'histoire de Gotama Sākayamuni et du bouddhisme. Nous avons exploré les fondements de cette religion qui repose sur la prise de conscience de la douleur provenant de l'existence et tenté d'en comprendre les causes pour pouvoir y mettre un terme par la connaissance du Noble Sentier Octuple qui mène au Nirvana.

Nous avons aussi constaté le développement de cette religion à travers ses trois grandes traditions : le Theravāda, le Mahāyāna et le Vajrayāna. Nous avons alors discuté des traditions présentes au Québec ainsi que de leurs liens avec les communautés culturelles. Nous avons, de plus, décrit les difficultés relatives à l'étude du bouddhisme en ce qui concerne des questions précises comme celle des OGM.

Nous avons aussi exploré les interdits alimentaires de cette religion, c'est-à-dire les boissons enivrantes et la chair animale. Nous en avons dégagé qu'une formidable controverse entre les différentes traditions semblait exister quant au respect de ces interdits.

De plus, nous avons exploré le rapport de l'homme à la nature dans la religion bouddhiste et constaté qu'il existait, encore une fois, une importante variété d'approches sur le sujet. Par contre, de façon générale, nous pouvons considérer que pour les bouddhistes, l'homme fait partie de la nature. L'humain, la société et la nature ne font qu'un. Cette notion découle directement de deux postulats importants de la doctrine bouddhiste soit l'impermanence des êtres et des choses ainsi que la non-existence du soi qui en résulte.

Nous avons finalement sillonné les avenues possibles d'une perception bouddhiste sur les OGM. Nous avons d'abord constaté la quasi-absence de littérature et observé des malaises face à ces questions lors des entrevues. Nous avons tout de même remarqué que la doctrine bouddhiste pouvait mener à des contradictions importantes relativement aux OGM et que des éclaircissements devaient être apportés par les lettrés de cette religion pour mieux mesurer l'impact de cette polémique sur les communautés laïques et monacales.

Au cours d'une prochaine recherche, il serait intéressant de poursuivre notre incursion à l'intérieur de la religion bouddhiste et de comparer en Asie et en Occident comment la vision des OGM, conditionnée par la médiatisation et l'éducation, pourrait influencer la justification bouddhiste de cette technologie.

Démarche méthodologique

La démarche méthodologique utilisée comporte quatre étapes qui se sont chevauchées tout au long de la recherche:

- 1 - La première fut la revue de la littérature par le biais des bibliothèques universitaires et d'Internet. Pour cette dernière, deux techniques ont été utilisées soit l'utilisation des moteurs de recherche conventionnels et l'inscription à des forums de discussion sur le bouddhisme ainsi que sur les biotechnologies.⁶⁶
- 2 - La deuxième fut d'entrer en contact avec plusieurs mouvements et associations bouddhistes de la région de Montréal (dont la liste apparaît en annexe) et ensuite de réaliser des entrevues (trois en personne et par téléphone) avec des pratiquants ou des représentants de certains mouvements:
 - Revérende Pho Tenh : sœur en chef de la pagode Tam Bao pour l'Association Chanh Phap. Tradition Mayahana.
 - M. You Kheng : moine à la pagode Khmère du Canada, Montréal, Canada. Tradition Theravada.
 - M. Vincent E. Lyew (Yick Min Fa Shi) : moine en chef de l'Association bouddhiste de Chan Hai Lei Zang, Montréal, Canada. Tradition de l'école du Vrai Bouddha.
 - M. Michel Mons : responsable de chapitre pour la Sokka Gakkai internationale. Tradition Sokka Gakkai (Nichiren)

Les personnes retenues pour les entrevues ont été choisies pour refléter les grandes traditions bouddhistes présentes au Québec ainsi que les disponibilités de ces groupes. Ces gens devaient répondre oralement à un questionnaire⁶⁷ divisé en quatre sections soit : l'identification, les généralités sur le bouddhisme, le rapport homme-nature et l'alimentation.

- 3 - La troisième est le contact avec des personnes-ressources:
 - Andrew Appel : éditeur du AgBiotech Reporter. <http://www.bioreporter.com/>
 - Dr Mathieu Boisvert, : professeur au Département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal, Canada.
 - Dr Michel-M. Campbell : professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, Canada.
 - M. Yukio Endo : journaliste et chroniqueur politique pour le journal de langue japonaise The New Canadian, Toronto, Canada.
 - Dr Ron Epstein : chercheur à l'Institute for World Religions à l'Université de Berkeley, en Californie et conférencier au San Francisco State University aux États-Unis.
 - Patricia Shuzhe Hou : traductrice chinoise, Montréal, Canada.

66. <http://www.agbioworld.com/> et www.buddhismethics.com

67. Voir annexe 1

- Dr Victor Hori : professeur à la Faculté des études religieuses de l'Université McGill, Montréal, Canada.
- Dr Peter Kearns: Direction de l'environnement, pour le secrétariat de l'OCDE (Organisation de coopération et de développement économiques), Paris, France.
- M. Michel Mons : responsable de chapitre pour la Sokka Gakkai internationale. Montréal, Canada.
- Dr Willie Russell : professeur émérite à la faculté de biologie de l'Université de St. Andrews en Écosse.
- M. Akira Saitô : professeur de langue japonaise à l'Université Laval, Québec, Canada.
- M. Ruliang Zhou : traducteur chinois, Montréal, Canada.

4 - La quatrième étape fut la rédaction du rapport.

BIBLIOGRAPHIE

- AgBioWorld Foundation.** <http://www.agbioworld.com/>. Consultation 4 août 2002.
- Sans auteur.** Chinese Vegetarianism: Buddhist Roots. <http://www.headcity.com/uptown/bigmouth/hungry/chinese/buddhism.html>
Mise à jour 10 juillet 2000. Consultation 17 août 2002.
- BDEA Inc. & BuddhaNet.** 2002. <http://www.buddhanet.net/e-learning/history/b3schchn.htm>.
Consultation 10 août 2002.
- Brahmavamso, Ajahn** What the Buddha Said about Eating Meat. Newsletter, Avril-Juin 1990, Buddhist Society of Western Australia. <http://www.urbandharma.org/udharma3/meat.html>.
Consultation 15 août 2002
- Buddhist Women's Network.** 1998-2002. <http://buddhismcanada.com/index.html>. Consultation 1 août 2002
- Clayton, Barb.** <http://www.cpaws.org/wild/ecobuddhism.html>. Copyright ©1997-2002
Canadian Parks and Wilderness Society. Consultation 14 août 2002.
- De Bary, William Theodore.** 1972. The Buddhist Tradition in India, China and Japan. New York. Vintage Books. 398 p.
- Epstein, Ron.** Animals for Dinner - a Karmic Tale. San Francisco Examiner, May 21, 1997, p. A-17 sur le site <http://online.sfsu.edu/~7Erone/Buddhism/BuddhismAnimalsVegetarian/Animals%20for%20dinner.htm>
Mise à jour mai 2001. Consultation 16 août 2002.
- Epstein, Ron.** Liberating Living Beings. In Buddhism A to Z. <http://online.sfsu.edu/~rone/Buddhist%20Dict/BD%20Contents.htm>. Mise à jour 7 février 2002.
Consultation 16 août 2002.
- Epstein, Ron.** A Buddhist Perspective on Animal Rights. In <http://userwww.sfsu.edu/~rone/Buddhism%20and%20Animal%20Rights.htm>. The Buddhist Diet.
- Epstein, Ron.** 1999. Clearing Up Some Misconceptions about Buddhism. Vajra Bodhi Sea: A Monthly Journal of Orthodox Buddhism, février, pp. 41-43. <http://online.sfsu.edu/~rone/Buddhism/Misconceptions%20about%20Buddhism.htm>.
Mise à jour mai 2001. Consultation 16 août 2002.
- Epstein, Ron.** 2001. Genetic Engineering: A Buddhist Assessment. Religion East and West, Issue 1, June 2001, p. 39-47. Mise à jour mai 2001. Consultation 16 août 2002
<http://online.sfsu.edu/~7Erone/GEessays/GEBuddhism.html>
- Epstein, Ron.** 1998. Ethical and Spiritual Issues in Genetic Engineering" Ahimsa Voices: A Quarterly Journal for the Promotion of Universal Values, 5(4), Oct. 1998, p. 6-7. <http://online.sfsu.edu/~7Erone/GEessays/Ethical%20and%20Spiritual%20Issues%20in%20GE.htm>.
Mise à jour mai 2001. Consultation 16 août 2002.
- Epstein, Ron.** 2001. Genetic Engineering: A Buddhist Assessment. Religion East and West, Issue 1, June 2001, p. 39-47. <http://online.sfsu.edu/~7Erone/GEessays/GEBuddhism.html>. Mise à jour mai 2001. Consultation 16 août 2002.

Epstein, Ron. Genetic Engineering: A Major Threat to Vegetarians. *Vajra Bodhi Sea: A Monthly Journal of Orthodox Buddhism*, v. 23, series 55 (February, 1993), p. 44-45.

<http://online.sfsu.edu/%7Erone/GEessays/GEthreat.html>

Fo Guang Shan - Nan Tien Temple, Australie.

http://members.ozemail.com.au/~nantien/htmls/about_5precepts.htm.

Consultation 17 août 2002.

Four Winds Food Specialists. <http://www.eatethnic.com/Religious%20Foods.htm>. Mise à jour en 2002. Consultation 4 août 2002.

Gard, Richard A. 1969. *Le bouddhisme*. Éditions Garnier Frères. Paris. 300p.

Gernet, Jacques. 1972. *Le monde chinois*. Éditions Armand Colin. Paris. 640p.

Gunasekara, V. A. Buddhism and Vegetarianism The Rationale for the Buddha's Views on the Consumption of Meat <http://www.buddhismtoday.com/english/veg/009-budveg.htm> Thich Nhat Tu, ed. Mise à jour 25 août 2000. Consultation 9 août 2002.

Hsu Yun Buddhist Association. Vegetarism and Buddhism.

<http://home.att.net/~ChuanDao/vegetarian.htm>. Consultation 16 août 2002.

International Vegetarian Union. <http://www.ivu.org/french/news/3-98/japan1.html>.

Mise à jour 17 mai 2002. Consultation 6 août 2002.

Jagaro, Ajahn. Buddhism and Vegetarianism. <http://www.buddhismtoday.com/english/veg/008-budveg.htm>. Mise à jour 7 mars 2000. Consultation 9 août 2002.

K.Sri Dhammananda. <http://www.sinc.sunysb.edu/Clubs/buddhism/dhammananda/215.htm>. Mise à jour 18 mars 1987. Consultation 4 août 2002.

Lancaster, Lewis. 1997. Buddhism and Ecology : Collective Cultural Perceptions *In* Duncan Ryūken Williams *et al.* *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds.* Harvard University Press. Cambridge. p. 3-18

Martin, Jacques. 1989. *Introduction au Bouddhisme*. Les Éditions du Cerf. Paris. 141p.

Minnesota State University EMuseum. <http://emuseum.mnsu.edu/prehistory/japan/food-h/tradition-effect.html>. Consultation 5 août 2002.

Shangpa Rinpoche. 1995-2002. Diamond Way Buddhism Network. Mise à jour 16 janvier 2002. <http://www.diamondway-buddhism.org/teachings/english/shangpa-2.htm>. Consultation 6 août 2002.

Silva (de), Padmasiri. *Environmental philosophy and ethics in Buddhism*. St. Martin's Press. New York. 192 p.

Middle Tennessee State University. *Journal of Buddhist Ethics*. <http://jbe.gold.ac.uk/www.buddhis methics.com>

Office of Tibet (The), London. Mise à jour 10 novembre 1997.

<http://www.tibet.com/Buddhism/budintro.html>. Consultation 5 août 2002.

Ohlsson, Michael. The Buddhist Diet. <http://www.buddhismtoday.com/english/veg/001-buddhist%20diet.htm>. Mise à jour 7 février 2000. Consultation 16 août 2002.

Reding, Andrew. Let each jewel reflect all the others, each according to its own faculty. *Anima*, Vol. 4 No. 2, Spring Equinox 1978, p.13-25.
<http://www.worldpolicy.org/americas/environment/leteachjewelreflect.html>. Mise à jour 1999.
 Consultation 19 août 2002.

Renard, Ronald. D. <http://www.chiangmainews.com/dining/vegetfood.php>. Networks Asia. 17 août 2001. Consultation 2 août 2002.

Silburn, Lilian. 1977. *Le bouddhisme*. Éditions Fayard, Paris. 524 p.

Tesoro, Eugenia. http://www.eat-online.net/english/education/religion_and_food/religious_determinants.htm. Mise à jour 29 mars 2001. Consultation 5 août 2002.

Thich Huyen –VI, Bengal Buddhist Association, India. Vegetarism in Buddhism.
<http://www.bbdc2000.org/feb1975.htm>. Consultation 9 août 2002.

True Buddha School Net 1995-2002. <http://www.tbsn.org/english2/talkindex.php>. Consultation 9 août 2002

Verdu, Alfonso. 1981. *The Philosophy of Buddhism*. Martinus Nijhoff Publishers. Boston. 192 p.

Urban, Dharma. <http://www.urbandharma.org/udharma3/meat.html>. 3 août 2002. Consultation 5 août 2002.

Wynne-Tyson, Jon. <http://www.ivu.org/religion/articles/buddhism.html>. Mise à jour 21 avril 2001.
 Consultation 5 août 2002.

Williams, Duncan Ryūken. 1997. Introduction *In* Duncan Ryūken Williams *et al.* *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*. Harvard University Press. Cambridge, p. xxxvi-xlii.

2002 About, Inc. http://atheism.about.com/library/world/AJ/bl_JapanReligState.htm. Mise à jour janvier 1994. Consultation 9 août 2002.

2002 About, Inc. http://atheism.about.com/library/world/KZ/bl_ThailandBuddhismPol.htm. Mise à jour mars 1996. Consultation 9 août 2002.

2002 About, Inc <http://chinesefood.about.com/library/weekly/aa100401b.htm>. Consultation 9 août 2002.

Références supplémentaires

Barnhart, Michael G. 2000: Nature, Nurture, and No-Self: Bioengineering and Buddhist Values. *Journal of Buddhist Ethics* 7, p. 126–144

Rynn, Berry. 1998. *Food for the Gods: Vegetarianism & the World's Religions*. Pythagorean Books. 374 p.

Gosling, David. 2001. *Religion and Ecology in India and South East Asia*. Routledge.

Holloway, Laura C. 1886. *The Buddhist diet-book*. Funk & Wagnalls. New York, NY.

Huang, Yao-wen and Ang, Catharina Y.W. 1992. Vegetarian Foods for Chinese Buddhists. *Food Technology*. V.46 n.10, p.105-107.

Kapleau, Philip. 1982. To cherish all life: A Buddhist case for becoming vegetarian. Harper & Row. San Francisco, CA. 104 p.

Mather, Richard B. 1981. The Bonze's Begging Bowl: Eating Practices of Buddhist Monasteries of Medieval India and China. *Journal of the American Oriental Society*. V.101 n.4, p. 417-424.

Newman, J.M. (1999) Cultural aspects of Asian dietary habits. In: *Asian Foods: Science & Technology* (Ang, C.Y.W., Liu, K.L. & Huang, Y.W. eds.). Technomic Publishing Co., Lancaster, PA, p. 453-485

Prasad, Chandra S. 1979. Meat-eating and the Rule of Tikotiparisuddha. *Studies in Pali and Buddhism*, A Narain ed., p. 289-295.

Ruegg, David Seyfort. 1980 . Ahimsa and Vegetarianism in the History of Buddhism. *In: Buddhist Studies*/for W. Rahula, S. Balasooriya *et al*, eds. p. 234-241.

ANNEXE 1

QUESTIONNAIRE BRUT

Identification

- Question 1 - Quel est votre nom?
- Question 2 - Quel organisme représentez-vous?
- Question 3 - Quel est votre titre au sein de cet organisme?

Général

- Question 4 - Quelles sont à votre connaissance les grandes branches du bouddhisme et où sont-elles localisées?
- Question 5 - Qu'est-ce qui les distingue?
- Question 6 - Pour chacune de ces branches qui sont, si elle existe, les figures de l'autorité religieuse?
- Question 7 - Comment le bouddhisme a-t-il influencé ou influence-t-il les pratiques sociales (rites, croyances, superstitions, conception du monde) et la politique des pays concernés?

Rapport homme-nature

- Question 8 - Comment est perçu l'homme par rapport à la nature dans la religion bouddhiste?
- Question 9 - Comment l'homme doit-il se comporter face à la nature?
- Question 10 - Quand l'homme modifie la nature (construction, développement), est-ce mal? Pourquoi?
- Question 11 - Comment les bouddhistes réagissent-ils aux biotechnologies (clonage, modification de l'ADN, xénogreffe (transplantation animaux-homme)? Sont-ils favorables, défavorables, partagés et pourquoi?

Alimentation

- Question 11 - Qu'est-ce que vous pouvez me dire sur les interdits alimentaires dans la religion bouddhiste et ses fondements? C'est-à-dire pourquoi les croyants doivent-ils respecter ces interdits? (Qu'est-ce qu'on ne peut pas manger et pourquoi?) Est-ce que tout le monde doit respecter ces principes?
- Question 12 - Les aliments transgéniques, les OGMs comment sont-ils perçus dans la religion bouddhiste?
- Question 13 - Y-a-t-il quelque chose de mal à modifier la nature? Pourquoi?
- Question 14 - Où est selon vous la ligne entre le monde naturel et le monde non naturel, si ce concept existe dans la religion bouddhiste?

ANNEXE 2

Liste des centres contactés par courriel ou téléphone. (Tiré du site Buddhist Women's Network. 1998-2002. <http://buddhismcanada.com/index.html>. Consultation 1^{er} août 2002)

**Association bouddhique de
Chan Hai Lei Zang Si**
125, rue Charlotte
Montréal QC H2X 1M2

Association Zen de Montréal
(Dojo Zen de Montréal)
982, rue Gilford Est
Montréal QC H2J 1P4

Centre Rigpé Dorjé
8176, rue Saint-Hubert
Montréal QC H2P 1Z2

Centre Zen de la Main
30, rue Vallières
Montréal QC H2W 1C2

**Centre culturel de la SGI du
Canada**
5025, rue Buchan
Montréal QC H4P 1S4

Centre Zen de Montréal
824, Stanley Park
Montréal QC H2C 1A2

Centre Zen de Sutton
372, chemin French Horn
Sutton QC J0E 2K0

Centre Shambhala Montréal
460, rue Sainte-Catherine Ouest,
bur. 510
Montréal QC H3B 1A7

**Fondation Vipassana
Centre de méditation Vipassana
Dhamma Suttama**
CP 32083 Les Atriums
Montréal QC H2L 4Y5

• **Pagode Khmère du Canada**
7188, de Nancy
Montréal QC H3R 2L7

• **Pagode Tam Bao
Chua Tam Bao**
(Union of Vietnamese Buddhist
Churches in Canada)
4450, avenue Van Horne
Montréal QC H3S 1S1