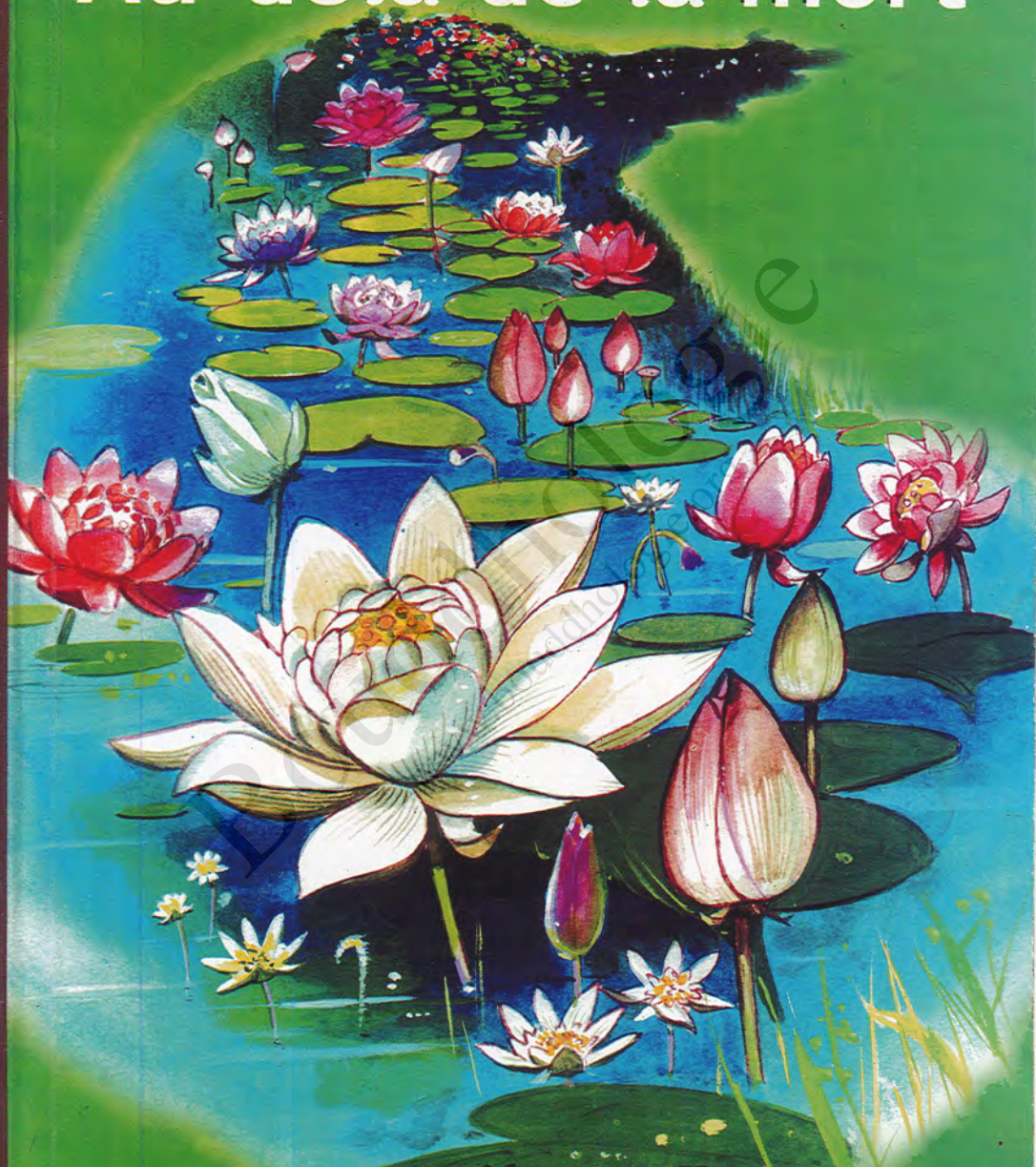


Au-delà de la mort



Môhan Wijayaratna

Au-delà de la mort

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Môhan Wijayaratna

Au-delà de la mort

**Une explication sur les renaissances et
les *karmas* selon le bouddhisme originel**

avec la traduction intégrale
de 10 textes du Canon bouddhique

Éditions LIS

Paris

Éditions LIS

E. mail : editionlis@hotmail.com

1^{er} édition 1996

2^{ème} édition 2012

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contre façon sanctionnée par les articles L 335-2 et suivants du Code pénal ou suivante du Code de la propriété intellectuelle.

© Môhan Wijayaratna

ISBN 2-912117-00-3

« [...] C'est tout comme dans un étang de lotus bleus, ou dans un étang de lotus rouges, ou dans un étang de lotus blancs, certains lotus bleus, ou certains lotus rouges ou certains lotus blancs étant nés dans l'eau, ayant grandi dans l'eau, sans dépasser l'eau, poussent dans l'eau, mais certains lotus bleus, ou certains lotus rouges ou certains lotus blancs étant nés dans l'eau, ayant grandi dans l'eau, ayant dépassé l'eau, restent sans être mouillés par l'eau. De même, lorsque je regardai le monde par les yeux d'un Éveillé, je vis les êtres pourvus de peu de souillures, les êtres pourvus de beaucoup de souillures, les êtres pourvus de facultés bien affinées, les êtres pourvus de facultés non affinées, les êtres pourvus d'un bon tempérament, les êtres pourvus d'un mauvais tempérament, les êtres dociles, les êtres indociles, certains êtres qui ont peur des fautes et de l'au-delà de la mort, certains êtres qui n'ont pas peur des fautes et de l'au-delà de la mort. [...] »

« (...) *Seyyathāpi nāma uppaliniyaṃ vā paduminiyaṃ vā puṇḍarikiniyaṃ vā app'ekaccāni uppalāni vā padumāni vā puṇḍarikāni vā udakē jātāni udakē samvaddhāni udakā'nuggatāni antōnimuggapōsini, app'ekaccāni uppalāni vā padumāni vā puṇḍarikāni vā udakē jātāni udakē samvaddhāni samōdakaṃ thitāni, app'ekaccāni uppalāni vā padumāni vā puṇḍarikāni vā udakē jātāni udakē samvaddhāni udakā accuggamma tiṭṭhānti anupalittāni udakēna ; eva'mēva khō ahaṃ buddhacakkunā lōkaṃ vōlōkentō addasaṃ sattē apparajakkhē, mahārajakkhē, tikkhindriyē mudindriyē, svākārē dvākārē, suviññāpayē duviññāpayē ; app'ekaccē paralōka-vajjabhayadassāvinē viharantē. (...) »*

- *Majjhima-nikāya*, I, 169

En couverture : l'étang de lotus

© Dessin de Mōhan Wijayaratna, 2011

PRÉFACE

Ce livre n'a pas pour but de prouver qu'il y a une ou plusieurs vies après la mort, mais se propose simplement de montrer comment le phénomène de redevenir est expliqué dans le bouddhisme des textes canoniques. C'est sur ce fondement doctrinal que les bouddhistes croient, en principe, que l'existence de l'être individuel ne s'arrête pas à la mort.

Pourtant, il y a une différence entre cette explication du bouddhisme pāli et certaines idées des bouddhistes appartenant aux autres traditions. Par exemple, le bouddhisme pāli ne permet pas de croire qu'il y des saintes, ou des anges qui viennent pour aider le mourant afin de le guider vers une meilleure renaissance. Dans le bouddhisme pāli, la mort de l'être et sa renaissance sont expliquées en terme de flux des phénomènes mentaux et physiques. En effet, les textes de ce bouddhisme-là nous permettent de voir comment les êtres naissent, agissent, vivent, meurent et renaissent, sans aucun phénomène mystique.

Pour préparer ces pages, j'ai utilisé de nombreux passages déjà cités dans mon livre précédent intitulé *La Philosophie du Bouddha* (Lyon, 1995 ; 2^{ème} édition : Editions LIS, Paris, 2000). Certains points doctrinaux sont cependant expliqués davantage ici. Dans l'appendice, les lecteurs trouveront la traduction intégrale de dix textes tirés du Corpus canonique concernant directement la mort et les renaissances.

Je remercie Mr. Henri Leborgne qui a corrigé les épreuves et Mlle Nirōsha Madhusāni pour ses travaux sérieux effectués dans le domaine de la publication.

Je suis profondément redevable à plusieurs amis, notamment à Mr Claude Ledoux et Mme Liliane Ledoux, Mlle Marie-Thérèse Drouillon et Mlle Brigitte Carrier qui m'encouragent toujours. Enfin, qu'il me soit permis d'exprimer toute ma gratitude envers mes lecteurs pour leurs encouragements et leurs propositions.

Môhan WIJAYARATNA

Paris, le 11 Mars 2011.

TABLE DES MATIERS

Préface	09
Table des matières	11
Abréviations	12
Introduction	13
Chapitre I La notion de renaissance et son fondement doctrinal..	23
Chapitre II Le Bouddha face au problème	33
Chapitre III La place des <i>kammas</i> dans les renaissances.....	43
Chapitre IV Les <i>kammas</i> sont-ils inévitables ?	51
Chapitre V La renaissance et le rôle de la pensée	65
Chapitre VI Les lieux des renaissances	79
Chapitre VII La libération par rapport aux renaissances	91
Appendice :	
1. <i>Marapaṇabhaya-sutta</i>	105
2. <i>Dighāvu-sutta</i>	109
3. <i>Sarakāṇi-sutta</i>	113
4. <i>Gilāna-sutta</i>	119
5. <i>Visākhā-sutta</i>	128
6. <i>Migasālā-sutta</i>	127
7. <i>Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta</i>	135
8. <i>Mahā-Kammavibhaṅga-sutta</i>	145
9. <i>Sīivaka-sutta</i>	157
10. <i>Bāhiya-sutta</i>	161
Glossaire.....	167
Index des noms propres	193
Index général des matières	197

ABBREVIATIONS

A.	<i>Aṅguttara-nikāya</i> , 6 vols., PTS, 1885-1910.
AA.	<i>Aṅguttara-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 5 vols., PTS, 1924-1975.
D.	<i>Dīgha-nikāya</i> , 3 vols., PTS, 1889-1910.
angl.	Anglais
DA.	<i>Dīgha-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 3 vols., PTS., 1886-1932.
Dhap.	<i>Dhammapada</i> , PTS, 1914.
DhapA.	<i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i> , 4 vols., PTS, 1906-1914.
Dhs.	<i>Dhammasaṅgani</i> , PTS, 1885.
Iti.	<i>Itivuttaka</i> , PTS, 1948.
litt.	littéralement
M.	<i>Majjhima-nikāya</i> , 3 vols., PTS, 1888-1902.
MA.	<i>Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 5 vols., PTS, 1892-1938.
Ps.	<i>Paṭisambhidāmagga</i> , 2 vols., PTS, 1905-1907.
PTS.	Pali Text Society de Londres.
S.	<i>Samyutta-nikāya</i> , 5 vols., PTS., 1884-1898.
SA.	<i>Samyutta-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 3 vols., PTS., 1829-1937.
skt.	Sanskrit
Sn.	<i>Sutta-nipāta</i> , PTS, 1913.
SnA.	<i>Sutta-nipāta-aṭṭhakathā</i> , 3 vols., PTS., 1883.
Ud.	<i>Udāna</i> , PTS, 1885.
UdA.	<i>Udāna-aṭṭhakathā</i> , PTS, 1926.
v(vv.)	verset(s).

Tous les mots et les expressions suivis d'une étoile (★) sont expliqués dans le glossaire.

Prononciation des phonèmes pālis

Les mots pālis sont différents dans la prononciation des voyelles brèves et longues : **a** dans *sati* est bref, et se prononce comme **a** dans « après » ; cependant **a** dans le mot *sāti* est long et il se prononce comme **a** dans l'âme. Les voyelles longues (**ā** et **ū**) sont surmontées du signe diacritique : ¯.

La consomme **c** se prononce comme « **tch** » dans « *tchèque* », jamais comme **c** dans « *car* » : le mot *cakka* se prononce donc « *tchakka* » ; le mot *sacca* se prononce « *satcha* » ; le nom **Cunda** se prononce « **Tchunda** ».

- **ch** note le même son, mais sans mouillure et suivi d'un souffle.
- **d** correspond à une dentale rétroflexe, et se prononce « **d** » comme dans le mot « *dada* ».
- **e** se prononce comme « **è** » dans le mot « *père* ».
- **g** se prononce comme « **g** » dans « *gare* », jamais comme dans « *gîte* ».
- **j** se prononce comme « **dj** » dans « *djebel* » ; le terme *jāti* se prononce donc « *djāti* ».
- **ḷ** note un **ḷ** rétroflexe, et se prononce avec la langue pointée vers le haut du palais.
- **m̐** et **n̐**, qui sont nasaux, se prononcent « **n** » comme dans le mot « *an* » (*saṃyutta*).
- **ṇ** qui est cérébral, se prononce à peu près « **n** » comme dans le mot « *āne* » (*sarāna*).
- **ñ** correspond à un palatal, se prononce comme « **gne** » dans « *signe* », le mot « *ñāṇa* » se prononce donc comme « *gñāṇa* ».
- **ṭ** note un **t** rétroflexe, se prononce comme « **t** » dans le mot anglais « *two* ».

Les voyelles : **e** et **o** sont presque toujours longues, mais deviennent brèves seulement lorsqu'elles sont suivies par une double consonne comme dans le cas de *mettā* et *bojjhaṅga*. La tradition veut que sur **o** long ne figure pas de signe diacritique ¯. Cependant pour faciliter la lecture nous l'écrivons comme **ō** avec la diacritique (par exemple, *bōdhisatta*, *Kōsala*, *Gōtama*, *Ēsukāri*, etc.)¹.

Dans la traduction, lorsqu'un mot étranger est au pluriel, il a été adopté la marque française du pluriel : (par exemple : un *bhikkhu*, des *bhikkhus* ; un *sutta*, des *suttas* ; un *samana*, des *samanas*, etc.)

1. Il est bon de savoir qu'aucune règle grammaticale pālie n'interdit d'écrire **ō** long avec un signe diacritique.

Introduction

Afin de comprendre la position du bouddhisme sur la renaissance, il faut d'abord connaître l'attitude des autres systèmes philosophico-religieux de l'époque du Bouddha, en la matière.

Bien entendu, le Bouddha n'était pas le seul maître célèbre de son époque. Dans les pays des Kāsis, des Kōsalas, des Magadhas, des Kurus, des Vajjis, etc.,¹ où il voyageait et séjournait, d'autres personnalités influentes énonçaient leurs idées sur divers sujets philosophico-religieux, y compris sur la survie au-delà de la mort. Les textes du *Corpus canonique parlent de façon représentative, de six maîtres religieux renommés comme Pūraṇa Kassapa, Makkhalī Gōsāla, Sañjaya Bèlaṭṭhiputta etc., qui vivaient dans ces pays. Ils étaient reconnus par leurs adeptes comme des "Bouddhas", et les textes bouddhiques parlent de chacun de ces maîtres de la façon suivante : « C'est le chef d'une communauté, le chef d'un groupe important, le maître d'un groupe (d'élèves), le fondateur d'une communauté, célèbre, vénéré par beaucoup de monde, expérimenté, qui a renoncé à la vie séculière depuis longtemps, qui a parcouru la vie, qui est parvenu à la vieillesse.² »

Cette description significative montre leur position éminente en tant que maîtres renommés. Presque tous étaient plus âgés que le Bouddha et certains étaient même plus célèbres que lui. C'était le cas notamment du grand maître appelé Jina Mahāvīra, fondateur historique du jaïnisme,

1. Il faut rappeler qu'à l'époque du Bouddha, le grand pays nommé aujourd'hui « Inde » ou « Bhārat » n'existait pas, mais que se trouvaient dans cette région plusieurs pays organisés politiquement soit en royaumes comme ceux des Magadhas, des Kōsalas, etc., soit en républiques aristocratiques comme celles des Vajjis et des Mallas. Les textes du *Canon bouddhique rapportent que seize pays dits mahā-janapada (litt. grands peuplements) existaient jadis, à savoir le pays des Kāsis, des Kōsalas, des Aṅgas, des Magadhas, des Vajjis, des Cētis, des Mallas, des Vamsas, des Kurus, des Pañcālas, des Macchas, des Sūrasēnas, des Assakas, des Avantis, des Gandhāras et des Kambōjas. Parmi ces « grands peuplements » au moins dix constituent la « région centrale » (*majjhima-dēsa*) où le bouddhisme se propagea à ses débuts.

2. D. I, 47-48 ; M. I, 3, 30, 478, 493.

connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Nigaṇṭha Nāthaputta. Entre lui et le Bouddha, sur le plan social, il y avait plusieurs points communs. Tous deux étaient issus de la haute aristocratie, dans les milieux non-brāhmaniques. Tous deux étaient opposés aux opinions des brāhmanes relatives aux pratiques rituelles et notamment aux sacrifices d'animaux. Tous deux niaient les notions brāhmaniques concernant Brahmā, ou la création du monde. Tous deux insistaient sur la non-violence. Tous deux niaient la valeur des notions brāhmaniques concernant le système de castes selon lequel les privilèges socio-religieux étaient limités aux gens dits « deux fois nés » (*dvija*), c'est-à-dire ceux des hautes castes, notamment deux catégories sociales : Kṣatriya (*pāli. khattiya*) et Brāhmaṇa.

Cependant, selon les textes du Canon bouddhique, sur le plan doctrinal, il existait entre Nigaṇṭha Nāthaputta et le Bouddha d'importants désaccords, notamment en ce qui concerne la renaissance et les *kammas*. Tous deux affirmaient il est vrai, que l'être individuel était impliqué dans le cycle des renaissances et la possibilité d'une délivrance éventuelle. Cependant selon la doctrine de Nigaṇṭha Nāthaputta, afin d'atteindre la délivrance du cycle des existences, il faut épuiser tous ses anciens *kammas* et pour les épuiser il faut s'engager dans les pratiques austères, les pénitences sévères. Mais ces deux points doctrinaux du jaïnisme étaient critiqués et rejetés par le Bouddha. Pourquoi et comment ? Nous y reviendrons.

Le maître nommé Ajita Kèsakambalī était connu pour ses opinions « matérialistes » niant l'existence d'une vie après la mort et l'effet causal des *kammas*. Ses critiques se focalisaient contre les prêtres brāhmanes et leurs pratiques rituelles, et aussi contre tous les maîtres spirituels contemporains qui prescrivaient des méthodes contemplatives. Il réfuta donc la notion de progrès intérieur et l'évolution de la compréhension et de la sagesse. Selon l'enseignement d'Ajita Kèsakambalī, l'être humain est composé de quatre éléments : l'élément terre, l'élément eau, l'élément vent et l'élément feu. Lorsque l'être individuel meurt, chaque composante de son corps retourne à son élément correspondant, et les organes sensoriels retournent à l'espace. L'existence de l'individu se termine donc à sa mort après laquelle il n'y a plus rien. La doctrine d'Ajita Kèsakambalī était qualifiée dans les textes du *Canon bouddhique comme un *uccèdavāda*, c'est-à-dire une théorie nihiliste avec laquelle le Bouddha était en désaccord.

À la différence d'Ajita Kēsakambalī, le maître nommé Pakudha Kaccāyana pensait que l'être individuel était composé de sept éléments, à savoir : la terre, l'eau, le vent, le feu, le plaisir, la douleur et le principe vital (*jīva*). Ces sept éléments ne sont ni créés ni détruits, mais ils sont permanents et ils peuvent exister même sans exercer d'influence les uns sur les autres. Ils ne changent pas, ne se transforment pas, ne progressent pas et ne diminuent pas non plus. Ainsi, d'après Pakudha Kaccāyana il n'y a pas de mort et personne ne meurt ; par conséquent, dans l'hypothèse d'un assassinat, il n'y a ni meurtre, ni meurtrier, ni personne tuée, car l'existence est permanente. Pour les textes canoniques du bouddhisme, la doctrine de Pakudha Kaccāyana était une théorie "éternaliste" (*sassata-vāda*) qui n'était aucunement en accord avec la doctrine du Bouddha selon laquelle rien qui ne se produit sans raisons, sans conditions.

Le maître nommé Pūraṇa Kassapa a nié l'existence de renaissances ou de rétribution des **kammas*. Ainsi il a contesté l'efficience des bonnes actions. Cette attitude lui a valu d'être identifié dans les textes bouddhiques comme un *akriyavādin*, c'est-à-dire quelqu'un qui nie la valeur des actions volitives. Selon Pūraṇa Kassapa, il n'existe aucune règle dans l'existence de l'être individuel et tout arrive par hasard. Autrement dit, il soutenait une thèse selon laquelle tout dans le monde se produit de façon accidentelle. Cette théorie fut considérée dans les textes bouddhiques comme une *adhiccasamuppanna-vāda* (une théorie selon laquelle les choses se produisent automatiquement, sans raisons). Évidemment, c'était une doctrine allant à l'encontre de la théorie concernant la *coproduction conditionnée (*paṭiccasamuppāda*) lancée par le Bouddha. Nous ne savons pas si les chefs aristocrates comme Pāyāsi³ qui niaient la valeur bonne ou mauvaise des *kammas*, étaient des adeptes de Pūraṇa Kassapa ou d'Ajita Kesakambalī.

Quant à Makkhalī Gōsāla, il n'a pas nié l'existence après la mort, mais il parlait d'une délivrance automatique que chaque être individuel trouverait un jour. Selon lui, l'être individuel est en voie de développement et passe d'un état très bas à un état plus élevé, par un progrès automatique. Le cours de l'existence de l'être individuel est fixé et il n'est pas modifiable. Ainsi, ce maître religieux a nié la valeur des efforts en ce qui concerne un changement futur car tout est déjà programmé.

3. D. II, 316 : Voir Mōhan WIJAYARATNA (ci-après nommé M.W.), *Dīgha-nikāya*. Le premier livre du *Sutta-piṭaka*. Éditions LIS, Paris, 2008. Tome II, 639.

Selon Makkhalī Gōsāla, les actions, qu'elles soient moralement bonnes ou mauvaises, n'ont aucun effet, et l'être individuel est incapable d'atteindre la perfection ou la délivrance par ses propres actions ou par ses propres efforts. Mais, c'est seulement après avoir épuisé (automatiquement) le cours de l'existence qu'on atteint l'émancipation. Ce cours est fixé. Dans les textes bouddhiques, cette doctrine est qualifiée de fatalisme (*niyatīvāda*). Sans doute, la doctrine de Makkhalī Gōsāla était très populaire. Notamment sa doctrine de salut « automatique » était très attirante. Les textes bouddhiques rapportent que les critiques du Bouddha sur la doctrine de Makkhalī Gōsāla étaient très sévères⁴.

Le célèbre Sañjaya Bèlaṭṭhiputta n'avait pas de réponse précise à donner au problème l'existence après la mort ou sur les effets causals des *kammas*. Même à propos de la responsabilité morale, il n'avait rien à dire. Parmi les six maîtres contemporains du Bouddha, Sañjaya était le seul agnostique (*ajñeyavādin*) et, ironiquement, son attitude était comparée dans les textes du Canon bouddhique à celle d'une anguille (*amarāvikkhēpaka*), c'est-à-dire quelqu'un qui s'évade (comme une anguille) sans donner de réponse précise. Parmi ses disciples, il y avait de nombreux jeunes brāhmanes errants⁵. À Rājagaha, capitale du pays des Magadhas, il y avait une communauté importante de jeunes brāhmanes qui soutenaient la doctrine de Sañjaya. Le *Brahmajāla-sutta* rapporte qu'il existaient plusieurs types d'agnostiques à l'époque du Bouddha⁶.

Bien entendu, ces six maîtres ne représentaient pas l'ensemble du milieu philosophico-religieux de la société contemporaine du Bouddha. Selon les textes bouddhiques, il y avait d'autres personnes importantes qui affirmaient ou qui niaient l'existence après la mort. Les Jaṭilas⁷ étaient des ascètes d'origine brāhmane qui croyaient en l'efficacité des *kammas*. C'est précisément pour cette raison que la communauté bouddhique de

4. A. I, 33, 173-174, 286-287 ; cf. S. I, 66.

5. Sāriputta et Moggallāna, les deux plus grands disciples du Bouddha étaient au début les élèves de Sañjaya Bèlaṭṭhiputta.

6. D. I, 24-28.

7. C'était une communauté religieuse assez connue dans le pays des Magadhas. Plusieurs groupes de *Jaṭilas étaient installés, au bord de la rivière Nēranjarā, près de Gayā. Ils attachaient une grande valeur au feu sacrificiel allumé perpétuellement dans leurs ermitages. Toutefois, contrairement aux brāhmanes orthodoxes, les Jaṭilas effectuaient ces sacrifices du feu sans immoler d'animaux. Pendant la première année de sa carrière, le Bouddha séjourna quelques mois dans un des ermitages des Jaṭilas.

l'époque éprouvait une amitié spéciale à l'égard des Jaṭilas⁸. Croire en l'efficacité des *kamm*s signifie croire en des renaissances. Dans ce domaine, les Jaṭilas partageaient plus ou moins l'opinion des bouddhistes.

Les textes du Canon bouddhique rapportent de nombreuses discussions entre le Bouddha, et les jeunes renonçants brāhmaniques nommés *Paribbājakas sur les sujets liés à une existence au-delà de la mort. Les savants comme paribbājaka Vacchagotta⁹, paribbājaka Poṭṭhapāda¹⁰ et bien d'autres posaient souvent des questions comme : Y-a-t-il une existence après la mort ? N'y-a-t-il pas une existence après la mort ? Le corps et le principe vital sont-ils deux choses différentes ou bien sont-ils la même chose ? etc., etc. Ces discussions montrent que la vie après la mort était un sujet important pour les jeunes brāhmanes contemporains de l'époque du Bouddha. Parmi les Paribbājakas, certains cherchaient la meilleure voie pour s'unir avec Brahmā. Ils sont venus parfois voir le Bouddha justement pour connaître son avis à ce propos¹¹. Certains maîtres brāhmanes comme les célèbres Pokkarasāti et Tarukka enseignaient à leurs élèves Paribbājakas comment ils pouvaient s'unir avec Brahmā après la mort.

En outre, le Bouddha avait entendu parler de savants brāhmanes appartenant à diverses écoles enseignant la voie pour s'unir avec Brahmā. Ces savants sont identifiés dans les textes bouddhiques par les noms de leurs écoles : les Accariyās, les Tittiriyaś, les Chāndōkāś, les Chāndavāś et les Brahmacariyāś¹². La plupart des brāhmanes qui venaient discuter avec le Bouddha croyaient qu'il y avait une vie après la mort. Certains voulaient savoir ce que devient l'être libéré après sa mort¹³.

Lorsqu'on parle de la situation philosophico-religieuse de l'époque du Bouddha, on ne peut pas négliger le long texte intitulé *Brahmajāla sutta*¹⁴ où les soixante-deux théories contemporaines sont mentionnées. Ce texte rapporte quarante-quatre bases pour les théories absurdes

8. M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Éditions du Cerf, Paris, 1990, pp. 22-23.

9. M. I, 481-483, 483-489 ; S. III, 257-258 ; IV, 395-396 ; 400-401.

10. D. I, 187-188.

11. D. I, 234.

12. D. I, 237; cf. M. I 501; II, 40 ; A. III, 236.

13. M.W., *La philosophie du Bouddha*, Éditions LIS, Paris, 2001, pp. 195-201.

14. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Dīgha-nikāya* : Le premier livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2007, Tome I, pp. 17-67.

concernant l'existence après la mort¹⁵. La plupart était des théories éternalistes. Certaines personnes soutenaient la théorie selon laquelle l'*ātman* et le monde sont éternels et ils disaient : « Le Soi et le monde sont éternels ; ils se tiennent stables comme un pilier, tandis que les êtres individuels courent ça et là, transmigrent, pendant une existence, accèdent à une autre, eux demeurent tels qu'ils étaient pour l'éternité¹⁶. »

Un autre texte intitulé *Alagaddūpama-sutta* rapporte le fameux souhait des théologiens brāhmaniques qui soutenaient une théorie d'*ātman* universel existant au-delà de la mort de l'être individuel : « [...] après la mort, je serai Cela, qui est permanent, qui demeure toujours, qui dure, qui ne change jamais, et j'existerai comme tel pour l'éternité » [...] ¹⁷. Cette phrase nous rappelle « les grands énoncés » (*mahā vākya*) upanişadiques tels que : tu es Cela (*tat tvam asi*), tu es bien Cela (*tad vai tad*), etc.

L'autre aspect important de ce sujet concerne une vie éternelle après la mort. Une telle existence est naturellement liée à une substance inerte qui existe au-delà de la mort. Les textes du Canon bouddhique rapportent de nombreuses théories éternalistes (*sassata-vāda*)¹⁸ qui existaient jadis. Toutes ces théories concernaient un *ātman* (pāli. *attā*) permanent. Souvent c'est la conscience qui est identifiée à l'*ātman*. Donc autour de la conscience, il y avait plusieurs théories : « la conscience n'est ni forme ni sans forme, la conscience a une limite, elle n'a pas de limite, elle est à la fois limitée et sans limite, elle n'est ni limitée ni sans limite, *ātman* a un mode de conscience, plusieurs modes de conscience, il a une conscience limitée, il a une conscience illimitée, il est tout à fait heureux, il est tout à fait malheureux, il est à la fois heureux et malheureux, il n'est ni heureux ni malheureux. La conscience existe après la mort. L'*ātman* après la mort est sans conscience, et il est permanent, et cet état sans conscience a une forme, il n'a pas de forme, il est à la fois pourvu d'une forme et sans forme, il a une limite, il n'a pas de limite, il est à la fois limité et sans limite, il n'est ni limité ni sans limite »¹⁹ etc. etc. Rappelons que le concept d'*ātman* est étroitement lié non seulement à sa permanence, mais aussi à l'existence de l'être individuel au-delà de la mort. Autrement

15. D. I, 30.

16. D. I, 15-16.

17. M. I, 136 ; cf. D. I, 1-46.

18. D. I, 12-24.

19. D. I, 31-32.

dit, toutes les idées concernant l'*ātman* étaient liées à une existence future qu'elle soit courte ou longue, qu'elle soit permanente ou provisoire. Chaque fois que l'existence hypothétique d'un *ātman* est évoquée, elle est mentionnée nécessairement avec les mots « *paraṃ maraṇā* », c'est-à-dire, "après la mort" ou "au-delà de la mort". D'ailleurs, pour ceux qui croyaient en la création de l'être individuel par Brahmā, la préexistence de l'*ātman* du passé n'est pas une question importante, mais son existence future l'est : c'est-à-dire ce qui se passe pour l'*ātman* après la mort de l'être individuel.

Bien avant l'apparition du bouddhisme, les peuples védiques avaient certaines idées sur une vie future. Selon le *Ṛg-veda*, l'homme est né une fois et il meurt une fois. S'il se conduit correctement (la façon n'est pas précisée !), il rejoint ses ancêtres parmi lesquels sa vie est éternelle. Dans les livres sacrés dits *Brāhmaṇe*, on peut voir pour la première fois la possibilité d'une réincarnation : les ancêtres qui sont morts demeurent sous la forme d'esprits. Le devoir du vivant est donc de faire des sacrifices pour soutenir la vie de ses ancêtres. Pour cela de nombreux rites sont prescrits, y compris des sacrifices d'animaux. Même la victime d'un sacrifice est destinée à une vie céleste.

Plus tard, si les rois ou les chefs aristocrates organisaient de grands sacrifices (*yajña*) selon les conseils des prêtres brāhmaniques, ce n'était pas seulement en vue d'accroître leur pouvoir, leur gloire et leur prospérité dans leur vie présente, mais aussi pour obtenir une vie heureuse après la mort. Le bouddhisme a critiqué de tels sacrifices et les a qualifiés d'actions démeritoires donnant des résultats mauvais dans la vie présente et dans les vies futures²⁰. Cependant, les plus anciennes *Upaniṣads* prescrivent de respecter la non violence partout sauf dans les lieux de culte. Cette prescription, à elle seule, illustre la différence entre la pensée upaniṣadique et celle du bouddhisme dans divers domaines spirituels.

Les plus anciennes *Upaniṣads* avaient quelques idées concernant la réincarnation et les *karmas* (pāli. **kamma*). Par exemple, selon la *Bṛahdāraṇyaka Upaniṣad*, c'est l'action de l'homme qui le conduit aux nouvelles naissances²¹. La *Chāṇḍōgya Upaniṣad* déclare que les maîtres de maison qui effectuent des sacrifices ou des actions charitables vont à travers l'espace à la lune et y demeurent. [...] Puis ils

20. A. IV, 41-46.

21. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 3, 13 ; IV, 4,5,-7.

retournent, par le même chemin par lequel ils sont venus, à l'espace, de l'espace dans le vent, après avoir été vent, ils deviennent fumé, de fumée ils deviennent brouillard. De brouillard, nuage. Devenus nuage, ils tombent en pluie. Alors apparaissent sur la terre le riz et l'orge, les plantes et les arbres, le sésame et les pois. De là on ne sort pas sans peine. Au fur et à mesure, que l'un ou l'autre mange et engendre on revient à la vie [...]²². Ceux, au contraire, qui se sont souillés par une conduite mauvaise ont la perspective d'une naissance souillée, chien, porc ou Chaṇḍāla²³. Certains érudits pensent que ces deux citations upanişadiques sont de bons exemples pour comprendre la doctrine de la transmigration qui se développa au début des *Upaniṣads*²⁴. Même si les deux ou trois premières *Upaniṣads* existaient à l'époque du Bouddha, il semble que leurs idées étaient limitées à quelques ermitages de sages qui avaient déjà renoncé à l'orthodoxie brāhmanique²⁵.

Il est difficile d'imaginer que les gens ordinaires, notamment des villageois, aient eu des idées très précises sur la renaissance. À l'époque du Bouddha, la communication entre la vie rurale et la vie urbaine étant très limitée, les paysans poursuivaient leurs pratiques fondées sur des croyances concernant leurs ancêtres, les divinités champêtres, les génies peuplant les arbres, les esprits habitant auprès des montagnes et des pierres, etc.

Certains savants en Occident pensent que le bouddhisme avait emprunté la notion de renaissance à d'autres systèmes religieux. Si nous prenons cette affirmation à la lettre, cela nous donne une idée complètement inexacte. Notamment le verbe « emprunter » me paraît excessif. Bien entendu, la notion de renaissance n'est pas une innovation du bouddhisme, elle existait bien avant le Bouddha. Mais ce n'est pas

22. *Chāndogya Upaniṣad*, V, 5-7 ; Trad. E. SENART, *Chāndogya Upaniṣad*, Paris, 1930, p. 68.

23. *Chāndogya Upaniṣad*, V, 10, 5.

24. Il semble qu'une partie des adeptes du brāhmanisme croyaient en deux « véhicules » : Dēvayāna et Pitrayāna (le véhicule des dieux et celui des pères), qui étaient mentionnés déjà dans les textes védiques (Rg. X, 2,7 ; Rg. X, 18,1 ; Rg. X, 88,15 ; Śatapatha Brāhmaṇa, I, 9, 3, 1-2 ; III, 58, 5, VII, 38, 8 ; 76, 2 ; X, 98,11 ; cf. *Chāndogya Upaniṣad*, 5, 10, 4).

25. Selon les érudits, les plus anciennes *Upaniṣad* apparurent un peu avant l'époque du Bouddha, mais cette opinion est contestée par d'autres spécialistes. Cf. L.M. JOSHI, *Discerning the Buddha : A Study of Buddhism and of the Brahmanical Hindu Attitude to it*, New Delhi, 1983.

une raison pour dire que le bouddhisme l'a empruntée. En effet, la renaissance est présentée dans d'innombrables textes canoniques comme un fait vu et vérifié par les capacités du progrès intérieur, notamment à travers deux connaissances surnaturelles dites : la connaissance permettant de se rappeler ses propres demeures (vies) antérieures (*pubbènivāsānussati-ñāṇa*) et la connaissance permettant de voir comment les êtres individuels renaissent après leur mort (*cutūpapāta-ñāṇa*)²⁶. Ainsi donc la renaissance est une constatation fondée sur l'expérience personnelle. Dans le domaine de la spiritualité, une pratique ou un rite peut être emprunté ou imité, mais les expériences ne peuvent pas être empruntées ; elles doivent plutôt être vécues individuellement. À travers ses propres expériences, quelqu'un peut arriver à des conclusions erronées. C'est un autre problème. Mais deux personnes tout à fait indépendantes l'une de l'autre, peuvent avoir la même expérience ; peuvent l'expliquer de la même façon, ou de façon différente. En l'occurrence l'une n'a rien emprunté à l'autre. C'est un peu comme deux chercheurs indépendants dans deux pays, travaillant dans leur propre laboratoire et qui trouvent la même bactérie. Ou bien, comme deux personnes qui n'ont aucun lien, captent la même onde chacune par son propre poste de radio. De même, deux individus qui ont développé leurs capacités extra-sensorielles, qu'ils soient bouddhistes ou non, voient comment telle ou telle personne renaît, après la mort. Ainsi donc, la question d'emprunt ne se pose pas. Bien entendu, l'interprétation de l'expérience de ces deux individus peut varier. Souvent la constatation et l'interprétation dépendent du point de vue religieux de l'intéressé²⁷. Celui qui croit en un **ātman* (pāli. *attā*) permanent, voit que le mourant et le renaissant possèdent le même Soi impérissable. Lorsque le bouddhisme parle de la renaissance, il le fait toujours tout en niant un *ātman*, car il ne voit nulle part d'entité permanente. C'est pourquoi il parle d'une renaissance ou plutôt d'un redevenir (*punabbhava* ; skt. *punarbhava*)), mais non pas d'une réincarnation. En tout cas, le terme réincarnation (*avatāra*, *punarāvatāra*) ne peut pas être utilisé dans le contexte bouddhique, car c'est un concept hindouiste tout à fait étranger au bouddhisme (Nous en parlerons dans le chapitre II). En outre, il faut

26. Cf. *infra.*, pp. 37, 189.

27. Dans ce cas, les interprétations d'Edgard Cayce sont de bons exemples. Cayce explique les vies antérieures, mais tout en se fondant sur certains concepts théistes (cf. G. CERMENARA, *De nombreuses demeures*, Adyar, 1977).

préciser que ce phénomène du redevenir expliqué dans le bouddhisme originel n'a rien à voir avec des histoires telles que celle de *Little Buddha*²⁸.

28. Bien entendu, nous apprécions le film de Bernardo Bertolucci en tant qu'œuvre d'art. Il faut cependant dire que, sur le plan doctrinal, ce *Little Buddha* a rendu un mauvais service au bouddhisme. C'est surtout la deuxième partie du film qui est déroutante. Prouver la renaissance d'un être individuel dans sa propre continuité, n'est déjà pas une tâche facile. Comment peut-on alors démontrer qu'un être devient ensuite simultanément trois être différents ? Ces trois êtres deviendront-ils ultérieurement un seul individu, ou bien, au cours du temps, se multiplieront-ils davantage ? Finalement, qui porte la responsabilité morale et karmique ? Selon le film *Little Buddha*, un grand Lama nommé Dorje « réincarnait » simultanément en trois personnes : un garçon aux États Unis, un garçon au Nepal et une fille en Inde. Il est vrai, selon l'hindouisme qu'un grand dieu peut se manifester, en même temps, dans plusieurs endroits, le concept d'*avatāra* (incarnations) étant fondé sur cette notion. Le bouddhisme tibétain qui a emprunté beaucoup d'éléments à l'hindouisme, n'a pas hésité à présenter un grand maître qui meurt et qui naît concurremment en trois lieux différents. Mais aucun texte ancien ou tardif du bouddhisme pâli ne partage cette notion d'émanations ou d'incarnations multiples simultanées.

CHAPITRE PREMIER

La notion de renaissance et son fondement doctrinal

Dans la perspective bouddhiste, s'il y a une valeur doctrinale de la notion de renaissance, cela est nécessairement liée à la doctrine de **dukkha* qui est le point central de ses analyses. Autrement dit, les naissances et les renaissances ne sont que des phénomènes de *dukkha*. Dans son Premier Sermon¹, le Bouddha qualifia les diverses situations de l'existence par les mots suivants :

« [...] La naissance aussi est *dukkha*, le vieillissement aussi est *dukkha*, la maladie est aussi *dukkha*, la mort aussi est *dukkha*, être uni à ce que l'on n'aime pas est aussi est *dukkha*, être séparé de ce que l'on aime est aussi *dukkha*, ne pas avoir ce que l'on souhaite est aussi *dukkha*.² »

Ensuite, le Bouddha résuma toute sa doctrine de *dukkha* dans cette phrase : “En bref, les *cinq agrégats d'appropriation sont *dukkha*”³. Cet énoncé précise deux points importants : 1. Toutes les expériences telles que la naissance, le vieillissement, les maladies etc., sont des maux liés essentiellement aux cinq agrégats d'appropriation⁴. 2. Non

1. Pour une traduction intégrale de ce sermon intitulé *Dhamma-cakkappavattana-sutta*, voir : M.W., *Sermons du Bouddha*, Éditions du Seuil, Paris, 2006, pp. 91-97.

2. S. V, 420.

3. « *saṅkhittena pañcūpādānakkhandhā dukkhā*. » - S. V, 420.

4. Les cinq agrégats sont les cinq groupes de phénomènes de la « personnalité » : 1. agrégat des matières (*rūpakkhandha*) ; 2. agrégat des sensations (*vedanākkhandha*) ; 3. agrégat des perceptions (*saññākkhandha*) ; 4. agrégat des composants volitionnels (*sankhārakkhandha*) ; 5. agrégat des consciences (*viññāṇakkhandha*). Puisque l'être individuel ordinaire a une tendance à s'approprier ces phénomènes, le bouddhisme les appelle les « cinq agrégats d'appropriation » (*pañcūpādānakkhandhā*).

seulement les expériences désagréables comme les maladies, la mort, etc., mais les expériences agréables sont aussi *dukkha*, puisqu'elles appartiennent aux cinq agrégats d'appropriation. Autrement dit, elles sont des événements qui s'est appropriés l'être individuel ; si celui-ci est intelligent, il peut voir que tous ces événements sont *dukkha*.

Bien entendu, personne ne peut dire que les maladies et la mort soient des choses agréables, et personne ne peut contester qu'elles soient des symptômes du mal de l'existence. Notamment sur la mort, des idées philosophiques intéressantes se trouvent chez les stoïciens et chez les existentialistes (cf. Kierkegaard, Heidegger). Dans le bouddhisme monastique, la mort est un sujet de réflexion important. Même dans le domaine ordinaire, un sermon attribué au Bouddha rappelle l'utilité d'une telle réflexion :

« [...] Une femme ou un homme, un laïc ou un renonçant, doit réfléchir à ceci : « Je suis sujet à la mort, je n'ai pas surmonté la mort ». Pourquoi doit-on réfléchir ainsi ? Chez les êtres, il y a l'orgueil de la vie. Ivres de cet orgueil, les gens s'engagent dans les actes mauvais par le corps, par la parole et par la pensée. Pourtant, si quelqu'un médite souvent sur le sujet de la mort, si fort que puisse être son orgueil de la vie, cet orgueil est complètement écarté ou tout au moins diminué. C'est à cette fin qu'une femme ou un homme, un laïc ou un renonçant doit réfléchir à ceci : « Je suis sujet à la mort. [...] »⁵.

Pourtant, un problème se pose lorsque le Bouddha dès son Premier Sermon qualifie la naissance ainsi que la mort avec le même adjectif : *dukkha*, c'est-à-dire, qu'aux yeux du bouddhisme, la naissance est un mal de l'existence. À première vue, une telle affirmation porte directement atteinte à la vie familiale, à la continuité biologique de l'humanité, et en général, au progrès du monde. On peut alors se poser plusieurs questions : la naissance d'un enfant n'est-elle pas un grand bonheur pour les parents ? S'il n'y a pas de naissances, qu'en sera-t-il des générations futures ? Quelle sera l'avenir de l'humanité ? Le bouddhisme prêche-t-il une sorte de « contrôle des naissances » ? Le bouddhisme prêche-t-il un anéantissement de l'humanité ?

En qualifiant la naissance de *dukkha*, le bouddhisme ne s'élève pas du tout contre la procréation ni contre la vie, ni contre le bonheur familial, mais seulement contre la naissance, ou pour mieux dire contre la

5. A. IIII, 71-75 ; cf. A. I, 147 ; A. V, 88.

renaissance. Il faut bien noter que dans ce cas, son observation ne concerne pas les hommes et les femmes qui veulent avoir des enfants, mais plutôt chaque être individuel qui veut naître et renaître.

Il est vrai que pour beaucoup de religions, la naissance d'un enfant est un événement sacré et le nouveau-né est une partie de la Création, voire même l'image de Dieu. Les peuples védiques anciens demandaient sans cesse à leurs dieux : "Donnez-nous de plus en plus d'enfants". Naturellement, cela est un souhait omniprésent dans l'histoire humaine, dans toutes les civilisations anciennes. Il semble que beaucoup de religions historiques aient récupéré des événements comme la naissance, le mariage etc., et pour organiser divers rites en leur attribuant un caractère sacré. Pour le bouddhisme, en revanche, le mariage est une institution purement séculière et conventionnelle, et la mort et la naissance sont des événements tout à fait naturels, hors de toute magie. Le bouddhisme n'y voit aucun mystère.

Bien que le bouddhisme affirme que la naissance en tant qu'être humain avec toutes ses facultés, sain et sauf, est une occasion rarissime (dans le **samsāra*) et très difficile à obtenir⁶, sur le plan biologique, il ne voit pas une grande différence entre la naissance d'un cheval et celle d'un enfant humain, si ce n'est que le bébé animal est physiquement beaucoup plus résistant à la nature que notre petit qui reste pendant des semaines allongé à la merci de son entourage⁷.

En général, la naissance d'un enfant est considérée comme un événement heureux. Pourtant celui ou celle qui est en train de naître

6. S. I, 100-102; A. IV, 227; voir aussi le *Kāṇakaccapa-sutta* (S.V, 455-456 ; cf. M. III, 169).

7. Le bouddhisme considère que l'utérus de la mère (humaine ou animale) n'est pas le seul lieu de gestation ; il parle de quatre sortes d'êtres vivants qui naissent des quatre façons suivantes : 1. ceux qui sont nés d'un oeuf (*andaja*) : par exemple, les oiseaux, les serpents etc. 2. ceux qui sont nés d'une matrice (*jalābuja*) : par exemple, les êtres humains et certains animaux ; 3. ceux qui sont nés de l'humidité (*samsēdaja*) : par exemple, certains petits êtres vivants ; 4. ceux qui sont nés spontanément (*ōpapātika*), les dieux (*dēva*) y compris les brahmās, les esprits malins et les esprits malheureux affamés (*petā*) appartenant à cette catégorie (D. III, 230 ; M. I, 73 ; S. III, 240-241). Les textes expliquent que les êtres qui sont nés spontanément ont la capacité de se rappeler facilement leur vie antérieure, car n'ayant pas vécu dans un utérus, ils n'ont pas perdu leur mémoire. C'est pour cette raison qu'ils se tournent parfois vers leurs anciens parents et amis et tentent d'obtenir leur aide ou bien de les aider. Une grande partie du culte des ancêtres chez les bouddhistes des pays d'Asie, est fondée sur cette idée à laquelle se mêlent diverses croyances locales.

passer par un moment très difficile, crucial même. Et il est vrai que, si les parents et les amis de la famille sont dans la joie, le bébé arrive dans ce monde comme un voyageur fatigué, avec un visage abattu. Pour la famille c'est une 'arrivée' bien organisée, planifiée, bien préparée et souhaitée chaleureusement depuis des mois, mais du point de vue de l'enfant naissant c'est un 'atterrissage forcé'. En sortant de l'utérus de sa mère, il crie longuement, et cela n'est pas une exclamation de joie, mais une expression des difficultés, de la fatigue, de l'angoisse et de besoins imprécis. Il souffre et s'afflige, crie et récrie. Il ne naît pas par ses propres moyens, mais grâce à l'aide des autres. Si ceux-ci ont commis une erreur, soit par négligence ou par ignorance, cela peut lui être fatal. Même dans l'utérus de la mère, le petit être n'est pas souvent dans une position confortable. Pendant, sept, huit ou neuf mois, il grandit, sans aucune autonomie, grâce à sa mère, et parfois, malgré l'hostilité de celle-ci à son égard. Naître n'est donc ni une expérience facile ni un moment agréable, du point de vue de l'être individuel venant de naître ! Si nous demandions à cet enfant s'il veut revivre ces deux expériences : « demeurer prisonnier quelques mois dans l'utérus » et « sortir un jour de l'utérus », et s'il était capable de parler, sa réponse serait tout à fait négative⁸.

Les problèmes ne s'arrêtent pas là. Il y en a d'autres liés à la naissance : à savoir, naître correctement avec les facultés complètes, avec les organes sensoriels intacts, sans malformations congénitales ou maladies héréditaires ; naître dans une famille qui peut procurer au nouveau-né un certain confort au moins pendant les premiers mois ; naître d'un père et d'une mère qui ont au moins le minimum d'intelligence ; naître dans un pays et à une époque où il n'y a pas de guerres, de sécheresses, d'inondations, de séismes ; naître dans un pays où il n'y a pas de fanatismes religieux ou de dictateurs qui sacrifient les êtres humains sur l'autel de leurs idéologies. Mais ces situations souhaitées ne se produisent pas toujours. Simplement, toutes ces réflexions démontrent que la naissance est un événement en dehors du contrôle de l'être individuel concerné qui n'est autre que le bébé. Il n'a pas de rôle actif pendant sa propre naissance, mais simplement il est obligé de laisser faire !

8. Heureusement et malheureusement, ces deux mauvaises expériences ne sont pas ancrées dans la pensée de l'être individuel. Heureusement, parce que un tel oubli évite un grand traumatisme et malheureusement, parce que, cet oubli encourage l'être individuel à être exposé aux divers événements liés au cycle des existences.

Même si l'on naît sans aucun défaut physique, même si l'on est né dans un pays prospère, dans une époque propice et en paix, dans une famille riche, dans un château, au milieu du luxe, du point de vue du bouddhisme, toujours et partout la naissance est *dukkha*, car lorsqu'on naît, on rencontre inévitablement des choses (ou des gens) que l'on n'aime pas ; on se sépare des choses (ou des gens) que l'on aime ; on ne reçoit pas toujours ce que l'on souhaite, et surtout, dans la vie il y a des maladies, des problèmes de vieillissement, et enfin inévitablement la mort. Le Bouddha, dans une discussion avec le roi Pasenadi des Kosalas, explique :

« [...] Ô grand roi, pour celui qui est né, il n'y a pas d'évasion possible de la vieillesse et de la mort. Même pour les notables (*Khattiya*) très prospères qui possèdent des trésors, de grandes richesses, d'immenses quantités d'or, d'argent et de céréales, pour ces notables aussi, puisqu'ils sont nés, il n'y a pas d'évasion possible de la vieillesse et de la mort. Même pour les brâhmanes qui possèdent des trésors, [...] pour ces brâhmanes aussi, puisqu'ils sont nés, il n'y a pas d'évasion possible de la vieillesse et de la mort. Même pour les chefs de familles très prospères, qui possèdent des trésors, [...], pour ces chefs de familles aussi, puisqu'ils sont nés, il n'y a pas d'évasion possible de la vieillesse et de la mort. Même pour les renonçants qui ont atteint l'état d'*Arahant, qui ont détruit les souillures mentales, qui ont atteint leur but sublime, qui ont achevé ce qui doit être achevé, qui sont arrivés à leur propre bien-être, qui ont déraciné complètement la conception de l'existence, qui ont atteint la délivrance par la compréhension vécue, chez ces renonçants aussi, (puisque'ils sont nés), se manifeste cette nature qui n'est autre que la destruction du corps, l'abandon du corps.[...]. »⁹.

Dans une autre discussion avec le même interlocuteur, le Bouddha compare le vieillissement et la mort à une avalanche dangereuse qui suit la naissance¹⁰.

On peut se demander si l'âge avancé est une occasion toujours aussi malheureuse. La vieillesse n'est-elle pas perçue socialement comme l'âge vénéré ? Avec toutes les médailles du succès, avec une bonne assurance maladie, avec une bonne retraite, entouré de petits-enfants et aussi (si possible) avec des arrière-petits-enfants, n'est-elle pas une

9. S. I, 71 ; cf. A. I, 155.

10. S. I, 100-101.

soirée agréable de la vie heureuse ? Bien entendu, le bouddhisme affirme que la longévité est un bonheur¹¹, tout comme la bonne santé est un avantage ultime¹², mais en tant qu'expérience, le vieillissement est considéré comme un problème posé par les phénomènes de *dukkha*. Dans ce cas également, la doctrine bouddhique tente de comprendre la situation du point de vue de l'être individuel concerné : le vieillard qui est en voie de décrépitude.

Bien que le vieillissement soit un problème important de l'existence, les philosophes d'Occident (sauf Platon, les Stoïciens et Schopenhauer), n'ont pas suffisamment médité sur ce point¹³. Quant au Bouddha, il a attiré personnellement l'attention de son entourage sur ce phénomène qui caractérise la caducité et l'impermanence du corps. Par exemple, les Écritures canoniques rapportent un moment émouvant où le Bouddha parla de sa propre vieillesse : c'était quelques mois avant son **parinibbāna* (skt. *parinirvāṇa*). L'Āyasmanta Ānanda qui était à ses côtés lui dit : « C'est étrange, Bienheureux. C'est surprenant, Bienheureux. La couleur de la peau du Bienheureux n'est plus claire, ni translucide. Les muscles de ses membres sont faibles et ridés. Son corps se penche en avant et le changement est aussi visible dans ses organes sensoriels : les yeux, les oreilles, le nez, la langue et le corps. » Le Bouddha répondit : « C'est vrai, ô Ānanda, la vieillesse met fin à l'âge jeune ; la maladie met fin à la santé ; la mort met fin à la vie. Ainsi, la couleur de ma peau n'est plus claire ; contrairement à ce qu'elle était jadis, elle n'est plus translucide ; les muscles de mes membres sont faibles et ridés ; mon corps se penche en avant ; le changement est visible aussi dans les organes sensoriels [...]. »¹⁴.

11. La longévité peut être un résultat des bons *kammās*. Voir *infra.*, p.135.

12. « *Ārōgyā paramā lābhā* » - Dhap. v. 204.

13. Depuis un siècle, c'est la science et non la philosophie qui s'occupe de ce problème sous ses divers angles : biologique, médical, sociologique, psychologique et ethnologique. Dans ce domaine, les derniers secteurs de recherche sont la sociologie de la vieillesse, la gérontologie psychanalytique et la psychogériatrie.

14. S. V, 216-217 ; cf. M. I, 82 ; Les *Écritures canoniques attribuent au Bouddha des capacités surhumaines et des pouvoirs extra-sensoriels. Puisqu'il avait atteint la plénitude de la maîtrise de lui-même, il est normal que le Bouddha ait eu ces capacités et ces pouvoirs. Mais ces textes ne disent pas pour autant que le corps du Bouddha était surhumain. Dans les Écritures canoniques anciennes, le Bouddha est présenté comme quelqu'un qui est tombé malade de temps en temps, et qui enfin est arrivé à la vieillesse. Voir M.W., *Le Dernier voyage du Bouddha*, éditions LIS, Paris, 1998.

Lors d'une autre discussion qui eut lieu à peu près à la même époque de sa vie, le Bouddha compare son corps à une charrette vieillie¹⁵.

Bien entendu, comme nous l'avons noté plus haut, le Bouddha n'avait aucune *appropriation (*upādāna*) concernant son corps, mais le grand pédagogue qu'il était voulait se servir de sa propre vieillesse pour expliquer aux autres l'impermanence de toutes les choses existantes. En outre, la présence de ce genre de propos dans les Écritures canoniques, montre combien le bouddhisme originel insiste sur le problème de l'impermanence commun à tous les corps matériels, fut-ce celui du Bouddha.

Dans une discussion avec un groupe de bhikkhus, le Bouddha explique non seulement la jouissance, mais aussi les désavantages du corps :

« [...] Alors, quelle est, ô bhikkhus, la jouissance du corps ? Supposons qu'il y ait une jeune fille d'une famille de notables, ou d'une famille de brāhmanes, ou d'une famille de chefs de familles, qui soit arrivée à l'âge de quinze ans, seize ans, et qui n'est ni trop grande, ni trop petite, ni trop mince, ni trop grosse, ni trop noire ni trop blanche. À ce moment-là, n'est-elle pas au sommet de sa beauté et de sa séduction ?

– Certainement oui, Bienheureux.

– Si un bonheur et un plaisir se produisent à cause de la beauté et de la séduction de cette jeune fille, ô bhikkhus, cela est la jouissance du corps. Alors, quel est, ô bhikkhus, le désavantage du corps ? Supposons que l'on voit la même personne, longtemps après : elle a maintenant quatre-vingts, quatre-vingt-dix, ou cent ans ; elle est âgée, courbée comme le bois d'un chevron, inclinée sur un bâton, paralysée, devenue misérable ; sa jeunesse est usée, ses dents brisées, ses cheveux rares ; elle a la peau ridée, les jambes défraîchies et mal assurées. Qu'en pensez-vous, ô bhikkhus ? La beauté ancienne et la séduction n'ont-elles pas disparu et le danger n'est-il pas apparu ?

– Si, Bienheureux.

– Cela, ô bhikkhus, est un désavantage du corps. De plus, supposons que l'on voie la même dame maintenant malade, souffrante, puis gravement malade, qui est étendue sur ses propres excréments, qui doit être levée et couchée par les autres. Qu'en pensez-

15. D. I, 100-101 ; S. V, 153.

vous, ô bhikkhus ? La beauté ancienne et la séduction n'ont-elles pas disparu et le danger n'est-il pas apparu ?

– Si, Bienheureux.

– Cela aussi, ô bhikkhus, est un désavantage du corps. Et encore, supposons que l'on voie la même dame dont le corps est jeté à l'écart dans un charnier. Un jour après la mort, deux jours après la mort, trois jours après la mort, le corps est désormais gonflé, décoloré et en train de se décomposer. Qu'en pensez-vous, ô bhikkhus ? La beauté ancienne et la séduction n'ont-elles pas disparu et le danger n'est-il pas apparu ?

– Si, Bienheureux.

– Cela aussi, ô bhikkhus, est un désavantage du corps. [...] »¹⁶.

La vieillesse, tout comme la mort, est présentée comme un sujet de réflexion. Dans un sermon nous lisons :

« [...] une femme ou un homme, membre de foyer ou un renonçant doit réfléchir souvent : 'Je suis sujet à la vieillesse. Je ne peux pas échapper à la vieillesse'. Quel est le but d'une telle réflexion ? Dans la jeunesse, chez les êtres humains, il y a l'orgueil de la jeunesse (*yobbana mada*). Ivres de cet orgueil, les êtres humains s'occupent d'actions mauvaises par leur corps, par leur parole et par leur pensée. Cependant, quiconque médite souvent sur la vieillesse, voit son orgueil de la jeunesse complètement écarté, ou tout au moins diminué. C'est dans ce but que l'on doit méditer souvent sur la vieillesse. [...] »¹⁷.

Admettons que la vieillesse, les maladies et la mort soient des manifestations de *dukkha*. Alors, pour y mettre fin, une démarche religieuse est-elle nécessaire ? La mort naturelle ou un suicide ne constituent-ils pas en eux-mêmes la fin de *dukkha* ? Un matérialiste peut suggérer : « Il faut fabriquer des appareils pour faciliter la vie ; il faut chercher des médicaments et des méthodes pour prolonger la vie, pour diminuer la douleur, pour ralentir le vieillissement, pour augmenter le confort sur le lit de mort, et pour faciliter un suicide dans les cas insupportables. Car, il n'y a qu'un monde et qu'une vie. »¹⁸

16. M. I, 83-90.

17. A. III, 71-75 ; V, 88 ; cf. S. III, 155 ; A. I, 147.

18. Actuellement il existe aux Etats-Unis, un comité pour l'abolition de la mort, et en France depuis 1976 une Association immortaliste. Leur but est d'approfondir les recherches biologiques permettant à tout le monde une vie indéfiniment prolongée. Dans ce domaine aussi le Japon ne reste plus inactif. Une société japonaise importante de pompes funèbres envisage le projet d'envoyer les cendres des morts sur orbite pour qu'ils existent jusqu'au dernier jour !

Bien entendu, l'euthanasie, la mort naturelle ou les médicaments pour prolonger la vie seraient une solution suffisante et efficace pour mettre fin à *dukkha*, à condition que la vie soit limitée à cette vie même et que la mort soit la fin totale de l'existence et qu'il n'y ait pas de vie prochaine. Cependant, malheureusement s'il y a des renaissances, *dukkha* et ses divers aspects ne se limitent pas à la vie présente, mais ils continuent au-delà de la mort. Les médicaments, les appareils et les méthodes mis au point pour prolonger la vie ou pour l'interrompre seraient seulement des solutions provisoires. Car, celui qui a vécu pendant quatre-vingts ans dans une société ultramoderne dotée de haute technologie, avec tout le confort possible, pourrait ensuite renaître dans un bidonville ou dans un pays sous-développé ou dans une zone forestière où il n'y aurait aucun progrès matériel. Celui qui a vécu dans un grand château, pourrait renaître dans un taudis de la banlieue ou *vice versa*. Celui qui a une peau blanche, pourrait renaître avec une peau très noire ou *vice versa*. L'homme qui a vécu une vie relativement en bonne santé, pourrait renaître comme un être très malade ou *vice versa*. L'homme grand peut renaître comme un homme très petit ou *vice versa*. Une femme pourrait renaître comme un homme, ou *vice versa*. Autrement dit, dans de nombreuses naissances vous étiez à ma place, et dans de nombreuses naissances j'étais à votre place. En bref, dans ce recyclage, tantôt vous êtes moi, tantôt je suis vous. C'est-à-dire, que dans cette longue transmigration, tout peut arriver à tout le monde. Tout peut arriver selon les habitudes mentales que l'on chérissait pendant sa vie, ou bien selon la pensée se produisant pendant les derniers moments de la mort. Nous y reviendrons.

Si le bouddhisme dit que la naissance et le vieillissement sont *dukkha*, c'est d'une part parce qu'il considère les situations imprévues que l'on rencontre pendant telle ou telle renaissance, pendant telle ou telle vieillesse et pendant telle ou telle mort, et d'autre part, parce qu'il rend compte du caractère dangereusement répétitif de ces phénomènes : naître encore et encore, vieillir encore et encore, tomber malade encore et encore et mourir encore et encore¹⁹, etc. Cela est évidemment exprimé dans les

19. À cause de cette raison, le bouddhisme n'attache pas une grande valeur aux guérisons miraculeuses. Cela ne signifie pas que le bouddhisme conteste la possibilité d'un rétablissement miraculeux, mais le problème pour lui est que même si on est guéri miraculeusement, ce n'est pas pour l'éternité, mais une solution provisoire. Guérir miraculeusement d'une maladie ne signifie pas qu'on va naître toujours sans cette maladie.

mots : “les cinq agrégats d’appropriation sont *dukkha*”. Dans chaque naissance, dans chaque vieillesse et dans chaque mort, il y a une appropriation : un « Je » artificiel qui s’approprie ces expériences. Cela veut dire que s’il n’y a pas d’appropriation, il n’y aura ni répétition, ni reproduction, ni renaissance. Bien entendu, le “Je” est un des grands avantages pour l’être vivant conscient. C’est grâce à ce “Je” qu’il s’avance dans tous les domaines. Mais en même temps, il est l’esclave de son propre “Je” duquel viennent tous les malheurs, y compris la mort et le redevenir.

Les enseignements bouddhiques destinés à venir au bout de *dukkha* constituent donc d’une certaine façon, des conseils pour mettre fin aux renaissances. Comme nous l’avons noté plus haut, en effet, le **nibbāna* (skt. *nirvāṇa*), *summum bonum* du bouddhisme, est désigné comme l’arrêt total de toute nouvelle naissance²⁰. C’est de cette façon que le bouddhisme est impliqué étroitement dans ces deux notions délicates : les renaissances et les **kammas*.

20. M. I, 23, 40, 67, 184, 249, 348, 392, 413 ; II, 39, etc. ; S. II, 171 ; III, 28, 29 ; IV, 2-3, 8, 20, 21, 38, 45, 64, 88, 140, 150, 156 ; V, 204, 202-225, 423 ; A. I, 259 ; IV, 305, 448.

CHAPITRE II

Le Bouddha face au problème

Le Bouddha s'était-il intéressé à parler de la renaissance ? À travers les textes canoniques, la réponse est à la fois « oui » et « non ». Essayons d'abord de connaître comment et dans quelles circonstances il n'y fut pas favorable. En premier lieu, il faut rappeler ses paroles rapportées dans le *Sabbāsava-sutta* (M. I, 6-12) où il dénonce toutes sortes de questions posées pour ou contre une vie passée, une vie présente ou une vie future. Il dit :

« [...] Le *puthujjana*¹ non-instruit s'interroge ainsi d'une façon impropre : « Ai-je existé dans le passé ? », « N'ai-je pas existé dans le passé ? », « Qu'ai-je été dans le passé ? » [...] « Serai-je dans le futur ? » « Ne serai-je pas dans le futur ? », « Que serai-je dans le futur ? », « Comment serai-je dans le futur ? » [...] Le présent aussi le rend perplexe sur lui-même : « Suis-je ? », « Ne suis-je pas ? », « Qui suis-je ? », « Comment suis-je ? » [...] »²

Dans ce sermon, un peu plus loin, le Bouddha rappelle à ses interlocuteurs que les réflexions de ce type engendrent d'autres problèmes comme par exemple la croyance en une vie éternelle, ou des opinions spéculatives sur l'origine de l'univers, etc. et qu'ainsi, on entre dans une jungle d'opinions. Rappelons également comment le Bouddha a critiqué cette attitude dans le *Mahā-Taṇhāsāṅkhaya-sutta* : « Ô

1. *Puthujjana* (skt. *prataḡjana*) : « individu séparé » [à cause de ses appropriations] ; individu ordinaire qui n'a éliminé aucune souillure mentale ; ce terme est employé dans les sermons du Bouddha pour désigner les personnes qui n'ont pas atteint au moins l'étape de *Sōtāpatti. *Assutavā puthujjanō* : individu non instruit [dans le *dhamma*]. L'antonyme de cette expression est *sutavā ariyasāvako* (le disciple noble bien instruit).

2. M. I, 8 ; S. II, 28.

bhikkhus, ainsi sachant et ainsi voyant [la *coproduction conditionnée], est-ce que vous retournez au passé, en songeant : « Avons-nous existé dans le passé ? », « N'avons-nous pas existé dans le passé ? », « Qu'avons-nous été dans le passé ? » [...]. Ô bhikkhus, ainsi sachant et ainsi voyant [la coproduction conditionnée], est-ce que vous allez courir vers le futur, en songeant : « Serons-nous dans le futur ? », « Ne serons-nous pas dans le futur ? », « Que serons-nous dans le futur ? » « Comment serons-nous dans le futur ? » [...] Ô bhikkhus, ainsi sachant et ainsi voyant [la coproduction conditionnée], est-ce que vous devenez perplexes sur le présent, en songeant : « Sommes-nous ? », « Ne sommes-nous pas ? », « Que sommes-nous ? » [...] »³. Heureusement, son auditoire avait une compréhension suffisamment bonne pour répondre négativement aux questions du Bouddha.

Selon le Bouddha, toutes ces spéculations ne sont que des symptômes du problème du “Je” qui cherche partout et constamment une base pour son existence passée, future et présente. C’est pourquoi, l’être individuel qui a ce genre d’interrogations est toujours appelé dans les *Écritures canoniques par l’expression « le *puthujjana* non instruit »⁴. Autrement dit, celui qui a dépassé cet état ordinaire ne se pose plus ces questions.

Deuxièmement, nous pouvons citer l’*Acêla-sutta* (S. II, 18-19)⁵ où un ascète nu nommé Kassapa interroge le Bouddha à propos de l’auteur de **dukkha*. Il demande ceci : « *Dukkha* [de l’individu] est-il quelque chose créé par [l’individu] lui-même, ou bien par quelqu’un d’autre ? » Le Bouddha lui répond : « *Dukkha* [de l’individu] n’est pas créé par [l’individu] lui-même, ni par quelqu’un d’autre, mais *dukkha* est simplement l’oeuvre de la coproduction conditionnée. » Dans cette réponse, on peut voir clairement que le Bouddha évite deux extrêmes : l’éternalisme et l’annihilisme. Car, s’il avait répondu que *dukkha* est créée par l’individu lui-même, une telle affirmation pourrait se réduire à la théorie éternaliste selon laquelle l’individu est éternel. D’autre part, s’il avait répondu que *dukkha* de l’individu est une chose créée par quelqu’un d’autre, une telle affirmation pourrait se réduire à une thèse annihiliste

3. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *La Philosophie du Bouddha*, Editions LIS, 2001, Paris, pp. 59-72.

4. Voir *supra*, p. 33, note 1.

5. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Sermons du Bouddha*, Éditions du Seuil, Paris, 2006, pp. 113-120.

selon laquelle la mort est la fin totale de l'être individuel et selon laquelle chaque individu est une production tout à fait nouvelle.

Troisièmement, nous pouvons évoquer le *Cūḷa-Sakuludāyī-sutta*⁶. C'est une discussion entre le Bouddha et un *Paribbājaka nommé Sakuludāyī. Celui-ci exprime son incapacité à connaître et à voir ses vies antérieures ou ses vies futures, car il n'a pas la connaissance extra-sensorielle qui lui permet de les voir. Le Bouddha lui répond : Ô Udāyī, laissez de côté ces deux extrêmes : le passé et le futur. [En évitant ces deux extrêmes] moi, j'enseigne le chemin du milieu que voici : « Quand ceci est cela est ; ceci cessant cela cesse ; quand ceci n'est pas, cela n'est pas ; ceci cessant, cela cesse. »⁷ La réponse du Bouddha montre, entre autres, que sa doctrine concerne non pas le passé ni le futur, mais avant tout le présent.

Cependant, dans les Écritures canoniques, la même coproduction conditionnée est largement employée pour expliquer la continuité de *dukkha* de naissance en naissance. Par exemple, comme nous l'avons noté plus haut, dans le *Mahā-Taṇhāsaṅkhaya-sutta* -, lorsqu'un moine stupide soutient l'opinion fautive selon laquelle la même conscience (*viññāṇa*) erre toujours de naissance en naissance, le Bouddha la critique et la rejette en expliquant que c'est la coproduction conditionnée qui est en action, et non une quelconque entité éternelle.

Ainsi, dans toutes les discussions sur la renaissance, la coproduction conditionnée a une double fonction : d'une part, elle permet de rejeter le concept d'entité permanente, et d'autre part, elle contribue à affirmer la possibilité d'une continuation d'un être individuel hypothétique et conditionné par diverses *conditions. Enfin, l'être individuel dans le **sansāra* (skt. *saṃsāra*) n'est autre qu'un monceau de *dukkha* (*dukkha+khandha* = *dukkhakkhandha*)⁸ et ce monceau de *dukkha* est expliqué en termes de Coproduction conditionnée. Autrement dit, chaque vie, chaque pas et chaque expérience de l'être individuel démontrent le déroulement d'un processus conditionné par des éléments interdépendants.

6. Une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *La philosophie du Bouddha*, Editions LIS, 2001, Paris, pp.116-128.

7. « *Imasmim sati idaṃ hōti* (ou *idaṃ bhavati*), *imassuppadā idaṃ uppajjati, imasmim asati idaṃ na hōti, imassa nirōdhā idaṃ nirujjhati.* » - Rappelons que cette fameuse phrase est la maxime de la *coproduction conditionnée. Pour une explication détaillée, voir : M.W., *op.cit.*, pp. 72-84.

8. M. I, 83-90.

Lorsque la coproduction conditionnée est employée pour démontrer la continuité des renaissances, le phénomène du devenir (*bhava*) est expliqué comme « étant dans le processus de redevenir ». Ensuite, le fait d'être dans le processus de redevenir conditionne telle ou telle naissance (*bhava paccayā jāti*) de l'être individuel, et la naissance à son tour conditionne le reste de la vie, à savoir le vieillissement, la mort, les lamentations, les peines, le chagrin, l'affliction et le malaise (*jāti paccayā, jarā-maraṇa-sōka-paridēva-dukkha-dōmanassupāyāsā sambhavanti*)⁹. C'est de cette façon que le fait dit « renaissance » est présenté comme une partie de la coproduction conditionnée.

Revenons à notre question initiale : le Bouddha s'était-il intéressé à parler de ce qui se passe après la mort ? Comme nous venons de le noter, c'est vrai, le Bouddha ne s'y était pas intéressé, parce qu'il avait donné la priorité à expliquer la situation présente, sans aller aux deux extrêmes : le passé et le futur. Pourtant, s'il avait abordé ce sujet c'était uniquement pour montrer d'une part l'absurdité d'annihilisme, et d'autre part le danger du cycle des événements, l'apparition de ce cycle et la solution pour l'arrêter, y compris les *kammas* et leurs résultats. Nous y reviendrons plus tard.

Comme nous l'avons noté plus haut, la renaissance était une notion acceptée par beaucoup de monde à l'époque du Bouddha où il existait aussi plusieurs thèses qui niaient la possibilité d'une existence après la mort. Le bouddhisme considérait cette négation comme une « fausse vue » (*micchā diṭṭhi*), voire une vue dangereuse. Par contre, croire que l'existence ne s'arrête pas à cette vie présente était une vue correcte (*sammā diṭṭhi*). De nos jours encore, parmi les bouddhistes 99 % croient que la renaissance est un fait réel. C'est à cause de ce type de croyance, qu'au milieu du XIX^e siècle, en Occident, certains savants se demandaient s'il y avait encore sur terre des gens aussi bêtes que les bouddhistes ! Mais depuis, la situation a beaucoup évolué, au point qu'aujourd'hui, des milliers d'Occidentaux non bouddhistes croient en la renaissance ou plutôt en la réincarnation, et veulent y croire avec beaucoup de fantaisies, et pour cela ils font tous les amalgames possibles !

Dans le bouddhisme, la renaissance n'est pas présentée comme un élément de croyance, mais comme un fait vérifiable par une capacité extra-sensorielle obtenue par la progression de la concentration mentale.

9. S. II, 92-93.

L'un des moyens pour connaître ce phénomène, est appelé « la connaissance permettant de constater comment les gens meurent et renaissent » (*cutūpapāta-ñāṇa*) et l'autre est nommé « la connaissance permettant de se rappeler ses propres demeures antérieures » (*pubbenivāsānussati-ñāṇa*). Ces deux connaissances ou plus exactement ces deux « savoir-connaître », permettent à l'intéressé de dissiper ses doutes concernant sa propre existence et le problème de *dukkha* lié au *sansāra*, et en cas de besoin de vérifier ce qui se passe chez ceux qui viennent de mourir, afin d'être sûr du processus de renaissance. Ces connaissances permettent aussi d'améliorer la compréhension [sur l'impermanence (*anicca*), l'absence d'un état satisfaisant (*dukkha*) et l'absence d'une entité permanente (*anatta*)] dans le processus du redevenir. D'ailleurs, selon le point de vue bouddhiste, si quelqu'un a des doutes sur la renaissance, ces doutes doivent être dissipés par une compréhension directe. C'est pourquoi, les capacités extra-sensorielles sont considérées comme très utiles pour certains individus qui sont dans la perplexité sur le phénomène de renaissance.

Cependant, si presque tous les bouddhistes croient en la renaissance, ce n'est pas parce qu'ils en ont une compréhension directe, mais parce qu'ils trouvent que c'est le processus le plus probable et le plus logique. Aux yeux d'un paysan bouddhiste même très ignorant et illettré, cette vie présente ne peut être la première ni la dernière. Ainsi, sa position est complètement opposée d'une part à celle des matérialistes qui nient toute possibilité d'une survie après la mort, et d'autre part à celle des religions théistes selon lesquelles cette vie est la première et la dernière avant que ne commence la vie éternelle. La notion bouddhiste de renaissance n'a rien à voir avec l'idée d'une résurrection éventuelle.

La notion de renaissance dans le bouddhisme n'est pas non plus semblable à celle de l'hindouisme. Rappelons que le Bouddha a toujours rejeté l'éternalisme qui affirme que l'existence est éternelle ou qu'il y a quelque chose d'éternel dans l'existence¹⁰. Bien que le bouddhisme affirme une continuité, il nie l'existence de l'âme, de l'*ātman*, de l'ego, d'un principe vital (*jīva*) ou d'une substance permanente quelconque qui passerait de naissance en naissance et qui remonterait à sa source originelle. C'est pourquoi, le terme hindou « réincarnation » ne convient pas pour désigner la renaissance dont parle le bouddhisme. En effet,

10. Cf. *supra*, p.18.

dans ce cas, les Écritures canoniques utilisent un terme plus prudent : *punabbhava*, c'est-à-dire, le redevenir¹¹, ou bien une expression comme *punabbhavābhiniḥṭṭi*¹² qui signifie « arrivée au devenir à nouveau ».

Certains auteurs identifient le bouddhisme à une religion « réincarnationniste » ; mais cette étiquette ne colle pas très bien au bouddhisme pour deux raisons principales : premièrement, il ne parle de rien qui s'incarnerait d'une naissance à l'autre ; deuxièmement, s'il parle d'un processus de redevenir, c'est pour rappeler un fait existentiel, et non pour encourager tel ou tel individu à renaître, ni pour établir une foi en la renaissance, puisqu'il parle au contraire sans cesse du danger des renaissances. En bref, le bouddhisme est opposé à ces processus de redevenir qu'ils soient réalisés sous la forme d'une renaissance, d'une réincarnation ou d'une résurrection¹³.

Le bouddhisme rejette également l'idée que la série des renaissances soit une « école » qui mène l'être individuel à la perfection. Selon certains systèmes philosophico-religieux de l'époque du Bouddha, la renaissance était un moyen de purification automatique. De ce point de vue, le fait de renaître était un mal nécessaire. Ils enseignaient que lorsqu'on demeure un certain temps dans le *sansāra*, on devient graduellement pur et enfin on atteint la pureté complète et la délivrance. Le Bouddha a nié catégoriquement cette sorte de valeur purificatoire attribuée au processus des renaissances¹⁴. Ainsi, pour le bouddhisme, la renaissance en tant qu'une des manifestations de *dukkha*, n'a pas d'objectif spécial, de même qu'une maladie n'a pas de but spécial. La question du but d'une maladie ou d'une épidémie ou d'une autre souffrance se pose lorsqu'on pense qu'il y a une haute autorité divine qui organise et envoie ces

11. D. II, 15 ; S. I, 133 ; V, 420 ; Les philosophes comme A.J. AYER de l'école positiviste ne voient pas d'inconvénient à accepter une renaissance, tout en niant une entité permanente qui transmigre éternellement. Voir : A.J. AYER, *Concept of a Person*, London, 1963, p.127; Du même auteur, *The Problem of Knowledge*, London, 1958, pp.219, 221.

12. M. I, 294 ; S. II, 13, 65, 66 ; A. I, 223 ; V, 121.

13. C'est pourquoi, si un jour l'inexistence de la renaissance est bien prouvée, ce serait une heureuse nouvelle pour un bouddhiste sérieux. Autrement dit, parmi les personnes qui croient en une religion, le bouddhiste bien instruit est le seul qui ne souhaite pas d'existence après la mort, car, d'une part, il voit que la renaissance et la vie même dans un haut paradis ne sont pas permanentes, et d'autre part, il voit que le fait de rester prisonnier dans le processus de redevenir (*bhava*) est une chose dangereuse pour les raisons déjà évoquées plus haut.

14. M. I, 80, 82.

maux-là afin de donner des leçons et des châtiments à ses sujets. Puisque le bouddhisme n'a pas une telle doctrine, à ses yeux, la renaissance, les maladies, la vieillesse, et la mort n'ont pas d'objectif, mais sont simplement des maux à éliminer le plus tôt possible par des méthodes adéquates.

L'autre point rejeté par le Bouddha dans ce domaine fut la durée fixée au processus des renaissances. Pour certains systèmes philosophico-religieux contemporains du Bouddha, chaque être individuel devait passer un temps fixé dans le *sansāra* pendant lequel il arriverait graduellement et automatiquement à la plénitude du progrès et à la « liberté » finale¹⁵. Le maître religieux le plus célèbre qui enseignait cette sorte de doctrine était Makkhalī Gōsāla dont nous avons parlé plus haut. Le Bouddha n'a pas hésité à le critiquer sévèrement et à dire : « Avec ce type de doctrine, Makkhalī Gōsāla trompe les gens innocents de la même manière qu'un pêcheur à la ligne trompe beaucoup de poissons »¹⁶. Cette critique sévère montre également que la doctrine de Makkhalī Gōsāla était très populaire à l'époque du Bouddha et aussi pendant les deux ou trois siècles qui suivirent¹⁷.

Puisque le bouddhisme rejette tout déterminisme, il ne peut pas être d'accord avec un programme défini ou un temps fixé dans le *sansāra* ou ailleurs. Tout change non seulement selon les circonstances, mais aussi selon la volonté de l'individu concerné. Puisque la volonté n'est pas toujours la même, les conséquences aussi changent toujours. Pour le bouddhisme, il n'existe pas non plus une ascension automatiquement constante de l'être individuel. Dans ce cas, l'explication bouddhiste est la suivante : Si on veut, si on tente, on peut couper court au *sansāra* et ainsi en fait on peut s'en débarrasser complètement dans cette vie même. Sortir de *dukkha* est synonyme de sortir de ce cycle des événements. Inutile de rappeler que cela constitue le but ultime de l'enseignement du Bouddha. Pourtant on souhaite implicitement et explicitement renaître

15. D. I, 53-54; À l'heure actuelle, en Occident, l'idée d'une ascension constante est très populaire parmi ceux qui croient en une survie après la mort. Certains pensent à tort que c'est une idée compatible avec le bouddhisme. Selon le bouddhisme, la seule possibilité d'un progrès graduel n'est pas automatique, mais volontaire ; elle exige la maîtrise de ses actions, qu'elles soient corporelles, verbales ou mentales, en bref la maîtrise de soi-même. De cette façon, on obtient la possibilité de choisir l'endroit où l'on renaîtra. C'est le cas des *bōdhisatta (skt. bōdhisattva) de haut niveau.

16. A. I, 33, 173-174, 286-287; voir aussi : S. I, 66.

17. A.L. BASHAM, *History and Doctrine of Ajivakas*, London, 1951, p.243.

quelque part, et par conséquent on est toujours dans le cycle des événements (*sansāra*). En effet, avec sa propre volonté, à chaque moment, on est en train de produire des choses nécessaires pour maintenir ce long séjour. Mais le problème est que tout comme la situation de la vie présente est instable, dans le *sansāra* également la situation est fluctuante. Tout comme le progrès intérieur pendant la vie présente n'est pas fixé, le progrès intérieur de l'être dans le *sansāra* n'est pas fixé non plus. On ne peut pas dire donc que l'être individuel gravite petit à petit l'échelle de l'évolution spirituelle. Tantôt il monte, tantôt il tombe ; tantôt il gravite, tantôt il descend. Par exemple, celui qui a été sage pendant 40 ans, pourrait devenir un jour violent et finir par être un malfaiteur à cause de diverses raisons rassemblées autour de lui. (Savoir pourquoi il est arrivé à cette situation est une autre question). De toute façon, à cause de ses actions nuisibles (pour lui-même et pour les autres), il laisse se détériorer sa situation mentale. Et à cause de la détérioration de sa situation mentale, il commet des actions nuisibles pour lui-même et pour les autres). D'autre part, celui qui a été très mauvais pendant longtemps, pourrait un jour devenir sage, ou même saint à cause de diverses bonnes raisons qui se seraient produites. Tout comme ces hauts et ces bas se produisent dans la vie présente, ces variations peuvent se produire dans telle et telle vie future. Par exemple, un être individuel très tranquille dans cette vie peut devenir un être violent s'il renaît dans une famille violente, ou bien s'il a reçu dès l'enfance une idéologie violente. En se situant dans cette tendance violente, il pourrait adopter un comportement méchant. De cette façon, toutes les bonnes habitudes mentales qu'on a dans la vie présente pourraient se détruire ou s'améliorer dans la vie prochaine selon les circonstances qu'on y rencontrerait éventuellement. Les habitudes mentales comme la générosité, la bienveillance, la compassion et la joie sympathique peuvent s'améliorer dans la vie prochaine à condition qu'on y trouve les occasions favorables : des amis intelligents, des conseils utiles, une atmosphère sereine, un intérêt personnel pour des pensées profondes, etc. Or, dans le *sansāra* les occasions favorables sont beaucoup moins fréquentes que les occasions défavorables. En tout cas, il n'y a pas d'ascension automatique vers la plénitude.

Ainsi, selon les circonstances obtenues, les décisions prises, les actions effectuées, en bref, selon ses volontés explicites et implicites, l'avenir de l'être individuel est toujours flottant.

Cette situation dangereuse, instable et imprévisible du processus du redevenir est désignée métaphoriquement par l'expression : *bhava-*

*ōgha*¹⁸, c'est-à-dire l'inondation de redevenir. La même image est présentée dans les textes para-canoniques qui comparent le *sansāra* à l'Océan (*sansāra sāgara*)¹⁹ où le **puthujjana* est en train de surnager sans voir une terre à proximité et sans savoir quand il peut en trouver, et souvent sans savoir et sans avoir les moyens d'en trouver ! Dans ces textes, le *sansāra* est également présenté comme une roue (*sansāra cakka* = *bhava cakka*)²⁰ qui n'est autre que le cercle vicieux mis en marche par la **Coproduction* conditionnée.

Les sermons du Bouddha n'expliquent pas exactement comment on renaît, sauf à travers quelques remarques très brèves. Le Bouddha n'avait sans doute pas besoin de l'expliquer, car c'était une notion acceptée par la plupart de ses interlocuteurs. Les Écritures canoniques rapportent que les savants contemporains du Bouddha pensaient que la conception d'un être individuel dans un utérus était le résultat de la réunion des trois facteurs suivants : une femme dans sa période de fécondité, son accouplement avec un homme et la présence de l'être à naître dit *gandhabba*. Ils considéraient que l'absence d'un de ces trois facteurs rendait la conception impossible. Le bouddhisme a partagé cette explication²¹. Ici le mot pâli *gandhabbō*²² ou *gantabbō* (litt. « Celui qui doit partir ») lui-même est révélateur. Ces mots désignent un type de renifleur²³ ou un visiteur, c'est-à-dire quelqu'un qui arrive pour rester quelques temps et s'en aller ensuite²⁴. D'utérus en utérus, de naissance en naissance, il est un visiteur. Pour utiliser un mot politiquement moins

18. D. III, 230, 276 ; S. IV, 175, 257 ; V, 59, 292, 309. Il existe trois autres « inondations » : 1. les désirs sensuels (*kāma*). 2. Les opinions spéculatives (*ditthi*). 3. L'ignorance (*avijjā*).

19. Jātaka. III, 241 ; cf. W. RAHULA, *op. cit.*, p.86, note 22.

20. *Visuddhimagga*, 529, 576 ; *Vimānavatthu aṭṭhakathā*, 7 ; cf. *Visuddhimagga*, 529, 576 ; *Vibhaṅga-aṭṭhakathā*, 138.

21. M. I, 265 ; *Milinda-paṇḥa*, 123 (Trad. E. NOLOT, *Entretiens de Milinda et Nāgasena*, Paris, 1995, p. 116).

22. Dans les textes bouddhiques, le terme *gandhabba* est aussi employé pour désigner des musiciens, des musiciens divins et des divinités habitant dans un certain état céleste. Selon le commentaire du *Samyutta-nikāya* (S. III, 250), les Gandhabba sont des divinités habitant les arbres grâce aux parfums des arbres et des fleurs. Ce commentaire ne dit rien de la musique des Gandhabbas. Dans l'école des *Viññānavādins*, le terme *gandhabba* est employé pour désigner l'être individuel dans l'état intermédiaire (*anatarūbhava*). cf. *infra*, p. 77, note 20.

23. Dans certaines traditions bouddhiques, le terme *gandhabba* est traduit par « mangeurs d'odeurs ».

24. Il cherche une nouvelle existence.

sympathique, il est un immigrant ! Pourtant, il n'est pas simplement un immigrant, mais il est aussi un émigrant. Constamment il est en immigration et en émigration. Ces appellations s'accordent très bien avec le mot *sansāra* (litt. transmigration) dont le verbe doit être conjugué à la 3ème personne par *sansarati* (litt. on se promène sans cesse). On se promène d'expérience en expérience ; on se promène d'un lieu à un autre ; on se promène de naissance en naissance !

Enfin, il faut noter qu'il n'y a pas d'endroit ou de lieu appelé *sansāra* : cette promenade individuelle constitue en elle-même le *sansāra*. Chacun a donc son propre *sansāra*. Chacun est un *sansāra*. La fin du *sansāra* signifie l'arrêt total de cette promenade inutile. Sans cette promenade, personne ne peut être appelé « promeneur ». Autrement dit, le promeneur n'est autre que l'action de se promener. Tant qu'il y a des projections construites autour du « Je » imaginaire, cette promenade continue. Les ravitaillements qui entretiennent cette promenade ne sont que les résultats des bons et mauvais *kammas*. La volonté d'effectuer des *kammas* procure l'énergie nécessaire à la persistance de cette promenade. Dans le chapitre prochain nous parlerons des *kammas*.

CHAPITRE III

La place des **kammās* dans les renaissances

Le terme pāli *kamma* (skt. *karman*) signifie littéralement : un acte, une action, une oeuvre ou un fait accompli. En général, le mot *kamma* est employé pour désigner non seulement n'importe quelle action, mais aussi son résultat, comme c'est le cas pour le terme français 'action'. Par exemple, écrire un livre est une action. Le livre écrit est donc un fruit de l'action d'écrire. Mais, enfin le livre écrit aussi peut être désigné comme une action lorsqu'on dit « c'est une bonne action » ou « c'est une mauvaise action » etc. En effet, la frontière entre l'action et son résultat est très étroite. L'action se transforme en fruit et celui-ci à son tour se transforme en action. Les actions continuent et leurs fruits aussi. Autrement dit, les actions se développent vers les résultats et ceux-ci s'acheminent vers d'autres actions.

Dans le contexte de la théorie des *kammās*, ce terme est employé pour désigner uniquement les cas concernant des actions délibérées et leur intention. La raison en est très simple : la volition (*cetanā*) y est le facteur le plus important. Lorsque ce facteur est absent d'une action (ou pendant cette action), celle-ci n'est pas définie comme un *kamma*, mais comme un simple acte (*kiriya matta*) qui ne produit aucun résultat kammique. Par exemple, si je regarde ma montre de temps en temps depuis ce matin, cela ne constitue pas un *kamma*, pourtant c'est une action au sens ordinaire du mot. Regarder la montre n'est-elle pas une action sans intention ? Si. Psychologiquement parlant, il existe une volition : c'est celle de connaître l'heure (afin de boire une tasse de thé !), mais cette volonté n'a aucun effet kammique. L'intention de connaître l'heure, ou la volonté de boire du thé, ne produisent pas de série de pensées potentielles pour former un *kamma*. En revanche, si je regarde quelqu'un avec colère, je fais un *kamma*, car dans ce cas, mon action de regarder

est fondée sur une volition influencée par la colère. Cette colère n'est pas arrivée par hasard, ni spontanément, mais elle a son histoire construite autour de mes *cinq agrégats d'appropriation : c'est pourquoi j'identifie le "Je" présent au "Je" passé qui avait un problème avec l'individu envers qui je manifeste ma colère. En renouvelant mon mécontentement ancien, et en regardant l'individu avec colère non seulement je renouvelle mon ancien "Je", mais je fais aussi un *kamma* fondé sur la volition appelée colère. Lorsque la volition est de plus en plus forte, le *kamma* s'élabore également. Pour le bouddhisme, la volition (*cetanā*) est synonyme de *kamma*. Car, « c'est en ayant voulu qu'on effectue un *kamma* au moyen du corps, ou au moyen de la parole ou au moyen de la pensée »¹. Ainsi, sans volition, il n'y a pas de *kamma*.

Ici, il ne faut pas confondre absence de volition avec absence de connaissance. La première représente un état mental non délibéré, involontaire, tandis que la deuxième représente l'ignorance. Dans n'importe quelle action, l'ignorance peut exister à trois niveaux : On peut être en colère, mais, 1. sans savoir qu'on est en colère ; 2. sans savoir que la colère n'est pas bonne ; 3. sans connaître la réalité des choses. On peut également être en colère tout en sachant qu'on est en colère, et tout en sachant que la colère n'est pas bonne. Pourtant, personne ne peut être en colère tout en connaissant la réalité des choses. Car, la colère ne se produit pas chez celui qui a compris la réalité des choses. Cela signifie qu'il n'y a pas de cohabitation possible entre la colère et la connaissance de la réalité des choses². Ainsi, au plus haut niveau doctrinal, le terme 'ignorance' (*avijjā*) désigne la non-connaissance de la réalité des choses et dans la *coproduction conditionnée, c'est cette ignorance qui fait naître les compositions mentales (*avijjā paccayā saṅkhārā*) dont nous avons parlé plus haut. Dans la doctrine des *kammas*, les actions méritoires (*puñña*), déméritoires (*apuñña*) ou neutres (*aneñja*) sont classées sous le titre de compositions mentales (*sankhāra*). De cette façon, les *kamma* ont leur place dans la coproduction conditionnée.

Dans le cas d'une 'faute' qu'on a commise, l'absence d'intention signifie qu'il n'y a pas eu de *kamma* mauvais. Autrement dit, pour qu'une

1. « *Cēṭayitvā kammaṃ karōti kāyēna vācā manasā.* » (A. III, 415) ; selon cette description, regarder quelqu'un en colère est une action corporelle (*kāya kamma*) ; parler à quelqu'un en colère est une action verbale (*vacī kamma*) et penser à quelqu'un en colère est une action mentale (*manō kamma*).

2. Voir M.W., *La Philosophie du Bouddha*, Editions LIS, Paris, 2000, pp.187-192.

action soit un mauvais *kamma*, l'intention doit nécessairement être mauvaise³. Ici, nous utilisons le terme 'intention' au sens de la loi des *kammas*, et non pas dans son sens socio-juridique. Par exemple, imaginons que l'on vole avec l'intention de donner aux pauvres. À première vue, l'intention est bonne, car subvenir au besoin des pauvres est une bonne chose. Mais, la loi des *kammas* juge le cas différemment. Elle distingue deux actions : voler et pratiquer la charité. Au moment où l'on vole, on a la volonté de voler. Lorsque l'on donne aux pauvres on a la volonté de donner. Puisqu'il y a deux actions différentes, il y aura aussi deux sortes de résultats⁴.

Donc, dans le cas d'une 'faute', l'absence d'intention signifie tout simplement l'absence d'une mauvaise volonté au moment où l'action est accomplie. Imaginons que j'aie besoin d'un stylo. Je prends le stylo de ma petite sœur, dans sa chambre, pendant son absence. Evidemment, cela ne constitue pas un vol, car je n'ai aucune intention de voler le stylo en question, bien que je le prenne sans la permission de ma sœur. Pendant mon action, aucune inquiétude, aucune hésitation, aucune [série de] pensées concernant un vol ne se produit en moi. Puisque je n'ai aucune intention de voler, ce stylo n'est pas un objet indûment obtenu. Ainsi, sans intention de voler, n'ayant pas produit une série de pensées motivées par l'avidité, c'est un simple acte qui ne donne aucun effet kammique. Imaginons en revanche que j'aille au Supermarché du voisinage et que je mette délibérément un stylo dans ma poche afin de partir sans payer. Cela constitue bien entendu un vol et donc un mauvais *kamma*, car à chaque étape de mon action, j'ai eu l'intention de voler un stylo et j'ai été conscient de prendre cet objet contre le gré et à l'insu du commerçant. Ainsi, une longue série de pensées se produit en moi pendant cette action et ces pensées constituaient une volonté influencée par l'avidité : l'avidité de posséder un stylo et l'avidité pour l'argent non dépensé.

3. Cependant, la spiritualité bouddhique n'apprécie pas les actions non délibérées. Bien qu'elles ne produisent pas de résultats kammiques mauvais pour leur auteur, de telles actions peuvent être nuisibles aux autres. Pour éviter ce risque, le bouddhisme demande d'être toujours attentif à ce que l'on fait (au moyen du corps et au moyen de la parole) et aussi à ce que l'on va faire (au moyen du corps et au moyen de la parole). Cette vigilance est désignée dans les Écritures canoniques par l'expression *sati-sampajañña*.

4. Il y a risque de perdre l'efficacité de son action de donner puisqu'on a toujours la « mémoire » implicite de son action de voler et cette mémoire implicite empêche la maturation (complète) de l'action de donner vers un résultat complet qui revient à son auteur. Nous y reviendrons dans le chapitre IV.

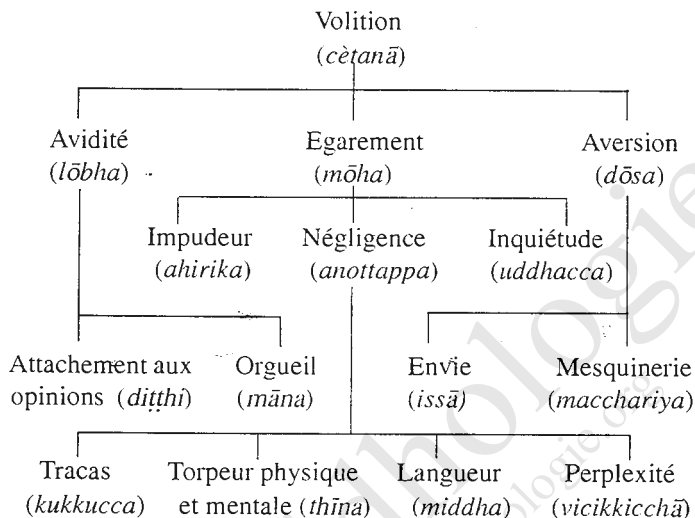
Cependant, dans le contexte d'un bon *kamma*, l'absence d'intention signifie soit que l'on n'a pas une idée claire de la valeur de sa propre bonne action, soit tout simplement l'absence d'une bonne intention. Or, pour qu'une bonne action soit un bon *kamma*, il faut nécessairement qu'il y ait non seulement l'absence d'une mauvaise intention mais aussi la présence d'une bonne intention. Imaginons que je donne quelque chose à quelqu'un. Dans cette action, si j'ai l'intention de donner vraiment, sans aucune arrière-pensée, cela signifie qu'une série de pensées se déroule en moi, et que ces pensées constituent une volonté influencée par la générosité (*dāna cētanā*) dépourvue d'avidité et d'aversion. L'action que j'effectue sur cette situation mentale est un bon *kamma* qui peut produire d'heureux résultats kammiques. Cependant, dans ce contexte, la bonne volonté n'est pas le seul facteur nécessaire ; il faut aussi une idée claire sur l'action qu'on va commettre ou qu'on est en train de commettre. En effet, une bonne intention mêlée à l'égarement (*mōha*) peut produire des effets négatifs qui peuvent affaiblir la valeur de la bonne action. Autrement dit, pour qu'une action soit un bon *kamma*, la situation mentale liée à cette action doit être dépourvue d'égarement et de confusion⁵. Par exemple, si je donne à un malade très souffrant un médicament avec beaucoup de compassion et de générosité, mais sans réfléchir au danger des médicaments, et sans savoir que ce malade est allergique au médicament en question, le résultat immédiat est catastrophique, et évidemment cette action ne constitue pas un bon *kamma*. Lorsque je vois ce que j'ai fait, je commence à regretter et cette insatisfaction et ce remords constituent les mauvais résultats immédiats de mon action. Cela veut dire que pour qu'un don soit un bon *kamma*, il faut non seulement la générosité, mais aussi une certaine intelligence.

En effet, l'égarement (*mōha*) est considéré comme l'une des trois racines des actions inefficaces, les deux autres étant l'avidité (*lōbha*) et l'aversion (*dōsa*)⁶. La liste concernant les mauvaises volitions ne se limite pas à ces trois souillures mentales. Dans les *Écritures canoniques,

5. Dans le langage de l'**Abhidhamma*, cette situation mentale est désignée par l'expression : *ñāṇasampayutta-citta*, c'est-à-dire, une pensée pourvue d'intelligence.

6. S. I, 70 ; A. I, 263 ; Inversement, les actions efficaces ont trois racines : 1. l'absence d'avidité (*alōbha*) qui engendre la générosité ; 2. l'absence d'aversion (*adōsa*) qui encourage la bienveillance et la compassion ; 3. l'absence d'égarement (*amōha*) qui incite à la perspicacité et à l'intelligence.

il est longuement expliqué comment la volition (*cētanā*) se divise en divers facteurs mentaux (*cētasika*). Voici une présentation de la répartition de quatorze facteurs mentaux qui donnent naissance aux actions inefficaces :



À côté de ces facteurs mentaux inefficaces (*akusala cētasika*), il y a, du côté positif, des facteurs mentaux efficaces appelés *sōbhana cētasika* (litt. les facteurs mentaux élégants). Tous ces détails montrent une chose très importante : la théorie des *kammas* présentée dans le bouddhisme est essentiellement liée à ses descriptions psychologiques. C'est pourquoi l'**Abhidhamma-piṭaka* donne la priorité à l'explication détaillée de cet aspect de la doctrine.

Quant aux résultats des *kammas*, ils ne sont que des réactions aux actions accomplies délibérément. Chaque action volitionnelle s'accompagne d'un effet correspondant. Si le *kamma* est comparable à un grain potentiel, son effet est le fruit (*phala*). Le plus souvent, dans les Écritures canoniques, cette maturité elle-même est considérée comme le résultat. Tout comme des *kammas* sont bons, mauvais ou neutres, les résultats aussi sont bons, mauvais et neutres. Tout comme des *kammas* sont mentaux, leurs résultats également sont mentaux. Ceux-ci sont éprouvés en qualité de sensations (*vēdanā*) bonnes, mauvaises et neutres, selon le *kamma* accompli.

Il est important de remarquer que les réactions à une bonne ou à une mauvaise action ont les caractéristiques de la volition employée dans cette action. Par exemple, comme il est expliqué dans le *Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta*⁷, si on est souvent en colère, et si on commet des actions sous l'influence de cette volition coléreuse, on aura alors de mauvais résultats selon le degré de ses *kammas*, et si un jour on renaît parmi les êtres humains, on aura une apparence laide. Evidemment, cette interprétation est tout à fait en accord avec la psychologie moderne : Le comportement coléreux manifeste un état mental malsain et la colère change l'apparence du visage. La volition coléreuse est l'action et le visage désagréable est la réaction. Si on a l'habitude d'être tout le temps en colère, cela signifie qu'on a toujours un visage irrité, un comportement énervé. Prenons l'exemple de l'image fixée par l'appareil photographique : un visage triste sur la photographie n'est pas un châtiment, mais simplement le résultat automatique et logique d'une mentalité laide, et d'un comportement crispé. Cela veut dire qu'effectuer un *kamma*, même une action mentale (*manō kamma*) est une sorte d'enregistrement fait dans le processus des phénomènes mentaux et physiques de l'intéressé. Puisque rien n'est permanent, ces « enregistrements » ne sont pas stables non plus et de temps en temps, certains d'entre eux, les plus significatifs, selon les circonstances données, sont rejoués dans le même flux des phénomènes mentaux et physiques.

Dès lors que le bouddhisme affirme que la mort n'est pas la fin de l'existence de ce flux de phénomènes mentaux et physiques, il est obligé d'expliquer comment et pourquoi il existe tant de diversités parmi les êtres vivants qui renaissent, et pourquoi tel ou tel individu éprouve tant de hauts et de bas au cours d'une même vie ou dans ses diverses existences. Selon le bouddhisme, une des raisons principales de ces diversités réside dans les actions bonnes ou mauvaises accomplies par tel ou tel être individuel : À cause de ses *kammas* bons, il renaît dans une famille aisée avec une situation importante, une bonne santé, une apparence agréable, une belle voix etc., etc. En revanche, une autre personne, à cause de ses mauvais *kammas* renaît dans une famille malheureuse, avec beaucoup de difficultés socio-économiques. Comme il est expliqué dans le *Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta*, naître intelligent est le résultat de *kammas* influencés par une volition de discernement :

7. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : *infra*, 135.

volition de distinguer le bien du mal, par exemple. La longévité est le résultat de *kammas* bienveillants qu'on a effectués pour protéger la vie d'autrui, tandis qu'une vie courte est le résultat de *kammas* malveillants comme par exemple, tuer des êtres vivants. Naître dans une famille pauvre est le résultat de *kammas* influencés par l'avarice, et naître dans une famille aisée est le résultat de la générosité fréquemment pratiquée. Naître dans une caste inférieure est le résultat de *kammas* influencés par l'orgueil, le non-respect et le caractère arrogant, tandis que naître dans une caste supérieure est le résultat de *kammas* influencés par la modestie et le respect à l'égard des autres.

Ici se pose une question : le bouddhisme, avec ce type d'interprétations, n'a-t-il pas toléré les injustices sociales comme par exemple la pauvreté ou le système des castes. Est-il dit : « si vous êtes né comme ça, c'est à cause de votre mauvais *kamma*. C'est donc normal. Supportez votre situation comme telle » ? La réponse est résolument négative. Le bouddhisme n'a pas toléré le système des classes ni le système des castes⁸.

Du point de vue de la loi des *kammas*, la question n'est pas de savoir pourquoi il existe un système de castes en Inde, ou un système de classes en Occident ou la richesse et la pauvreté partout dans le monde, mais de savoir pour quelle raison on naît dans telle ou telle situation difficile, au lieu de naître dans une situation aisée. Si le bouddhisme dit que l'on naît dans une famille pauvre à cause de ses *kammas* fondés sur l'avidité et l'avarice dans ses vies antérieures, ce n'est pas pour institutionnaliser la pauvreté, ni pour présenter une théodicée bouddhiste justifiant les souffrances des déshérités, mais simplement pour expliquer un fait existentiel, à savoir comment les choses se passent dans le *samsāra* : la pauvreté qu'on éprouve et les sensations liées à cette situation difficile sont les réactions de l'avarice ancrée dans la mentalité de l'intéressé depuis longtemps. Les actions fondées sur une telle mentalité ont été naturellement « pauvres » et ces actions pauvres ne produisent pas des résultats « riches ». Autrement dit, ces *kammas*

8. Il faut bien noter qu'au sujet des castes, le bouddhisme ne partage pas l'avis de l'hindouisme. En effet, pour celui-ci, les castes sont créées par Brahṃā pour maintenir l'ordre social. Le Bouddha a critiqué et rejeté le système des castes dans plusieurs sermons, notamment dans la discussion intitulée l'*Assalāyana-sutta* (M. II, 147-157) ; Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya* : Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*. Éditions LIS, Paris, 2010. Tome IV, pp. 1267-1281.

sont incapables de produire des sensations agréables. De même, si le bouddhisme dit qu'on est né dans une famille défavorisée à cause d'actions empreintes d'orgueil, ce n'est pas pour mépriser les hors-castes, ni pour approuver au moins indirectement le système des castes, mais pour expliquer quels effets peuvent se produire à partir d'un comportement fondé sur l'orgueil : la naissance d'un être individuel dans une situation inférieure n'est que la continuité de la qualité de ses propres habitudes mentales ; c'est lui qui a choisi une telle mentalité, et c'est lui qui a nourri un tel caractère en lui-même⁹.

Toutes ces interprétations ne signifient pas que le bouddhisme considère qu'un individu malheureux doit être méprisé, condamné, ou qu'on doive l'abandonner, ou bien qu'il doive être puni par les autres pour que ses « mauvais *kammas* » soient épuisés ! Au contraire, en insistant constamment sur la générosité, sur les actions compatissantes à l'égard de tous les êtres vivants souffrants, en parlant d'égalité des êtres humains¹⁰, le bouddhisme demande à ses adeptes de travailler sans cesse pour changer les situations malheureuses des autres et de telles démarches sont toujours considérées comme de bons *kammas* qui produisent de bons résultats pour leurs auteurs¹¹.

9. Certains auteurs pensent que la doctrine de *kammas* représente une attitude vengeresse et injuste. Ils oublient que les résultats des *kammas* n'appartiennent pas à une régulation fixée venant d'une divinité dictatoriale. Dans les résultats des *kammas*, retrouver « la même situation » n'est pas une vengeance de la part de la loi des *kammas*. Tout simplement c'est un fait voulu par l'individu concerné lui-même. Prenons un exemple : Si je suis hostile au bonheur de quelqu'un, du point de vue de la psychologie de la loi des *kammas*, cette hostilité est une objection qui me vise moi-même. Autrement dit, je suis hostile au bonheur. Je cultive donc une série de pensées fondée sur cette hostilité. Dans ce cas, pour la loi des *kammas*, mon adversaire et moi-même sommes le même individu. Mon hostilité à son bonheur a donc un résultat d'être un obstacle à mon propre bonheur. La jalousie est ma création mentale dans laquelle je veux demeurer. Lorsque je cultive cette hostilité et cette jalousie, je suis dans un état triste et non-heureux et cela devient une habitude mentale qui m'empêche d'être heureux.

10. Voir : G.P. MALALASEKERE & K.N. JAYATILLEKE, *Le Bouddhisme et la question raciale*, Unesco, 1968.

11. Dans les descriptions telle que le *Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta*, on voit clairement jusqu'à quel point le bouddhisme pense non seulement au bien-être de l'individu, mais également au bien-être et au bonheur de son entourage. Chaque élément indiqué dans ce texte signale comment l'être individuel doit se comporter à l'égard des autres. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir *infra*, 135.

CHAPITRE IV

Les **kammas* sont-ils inévitables ?

Pour un jeune interlocuteur comme Subha Tōdeyyaputta qui n'avait aucune idée sur l'effet causal des actions, les textes rapportent que le Bouddha était obligé d'insister sur la valeur des *kammas*, en disant :

« [...] Ô jeune homme, les êtres vivants ont les *kammas* pour biens, ils ont les *kammas* pour héritage ; ils ont les *kammas* pour matrice ; ils ont les *kammas* pour parents ; ils ont les *kammas* pour recours. Ces sont les *kammas* qui catégorisent les êtres vivants pour que ceux-ci soient inférieurs ou supérieurs. [...] »¹.

Dans un autre registre, nous lisons également :

« [...] Une femme ou un homme, un laïc ou un renonçant, doit toujours réfléchir à ceci : « mes biens sont mes *kammas* ; mon héritage est mes *kammas* ; ma matrice est mes *kammas* ; mes parents sont mes *kammas* ; mon recours est mes *kammas*. Si j'effectue un *kamma* bon ou mauvais, je deviendrai l'héritier de ce que j'ai fait. [...] »².

En lisant ces passages canoniques, on peut constater la place prépondérante des *kammas* dans la vie, mais on peut en même temps, se poser deux questions importantes : 1. Tout ce qui arrive dans la vie est-il le résultat des anciens *kammas* ? 2. Les résultats des *kammas* sont-ils évitables ? La réponse à la première question est négative. Essayons de savoir pourquoi. Accepter que tout ce qui arrive dans la vie soit le résultat des anciens *kammas* signifierait que la vie est prédéterminée par la loi de *kammas*. Or, toutes les idées déterministes demeurent étrangères au bouddhisme. Comme nous l'avons noté plus haut, le Bouddha a critiqué et rejeté les *niyati-vāda* enseignées dans divers systèmes philosophico-

1. Pour la traduction intégrale de ce texte, voir *infra*, p.135.

2. M. III, 203 ; A. V, 88.

religieux de son époque. Les *Écritures canoniques nous apprennent également qu'il a dénoncé le *pubbakarahetu-vāda*, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle tout arrive à cause des anciens *kammas* qu'on a effectués³. Ce fatalisme et la théorie selon laquelle tout arrive à cause d'une seule cause (*ekahetu-vāda*) furent la cible des critiques du Bouddha. Le bouddhisme se présente dans les Écritures canoniques comme une doctrine qui évoque des raisons multiples (*nānāhetu-vāda*). Il est donc normal qu'à ses yeux, les situations de la vie aient des causes variées, entre autres, les anciens *kammas*. À ce propos, un des meilleurs exemples concerne l'explication bouddhiste des maladies. Nous trouvons la description suivante, dans le *Girimānanda-sutta* : Certaines maladies sont causées par d'anciens *kammas*, elles s'appellent *kammavipākajā ābādhā*. Mais, les anciens *kamma* ne sont pas l'unique cause des maladies, puisqu'il y en a qui se produisent à cause de la bile (*pitta-samuṭṭhānā ābādhā*), à cause du flegme (*semha-samuṭṭhānā ābādhā*), à cause de l'air (*vāta-samuṭṭhānā ābādhā*), à cause de l'union des diverses humeurs (*sannipātajā ābādhā*), à cause du changement de saisons (*utuparināmajā ābādhā*), à cause de raisons spasmodiques (*ōpakkamikā ābādhā*) et à cause d'un comportement mal équilibré (*visamāpariharajā ābādhā*)⁴.

Dans un autre sermon le Bouddha rejette aussi l'idée que les anciens mauvais *kammas* soient la seule cause des malheurs qu'on éprouve. Il y parle des diverses causes des sensations :

« [...] Ô Sīvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause de la bile, et à cause du flegme ; et à cause de l'air ; et à cause de l'union des diverses humeurs ; et à cause du changement des saisons, et à cause d'incidents irréguliers ; et à cause d'accidents soudains, et aussi à cause de la maturation des *kammas*. Des **samanas* et des brāhmanes proclament que toutes les sensations agréables ou désagréables éprouvées par tel ou tel individu dépendent des anciens *kammas* qu'il a commis. Mais je dis que ces *samanas* et ces brāhmanes qui disent ainsi sont trop loin des faits réels. [...] »⁵

De cette façon, pour le bouddhisme, les résultats des anciens *kammas* ne constituent pas le facteur unique qui conditionne la vie et l'existence

3. A. I, 173.

4. A. V, 109-110.

5. S. V, 230-231 ; Pour une traduction intégrale de ce texte, voir *infra*, p.157.

entière de l'être individuel. Cet aspect doctrinal est encore mieux expliqué dans l'**Abhidhamma* selon lequel la loi de *kammas* est seulement un des cinq ordres principaux dont les quatre autres sont 1. l'ordre atmosphérique (*utu niyāma*), c'est-à-dire les phénomènes saisonniers : le vent, les pluies, les sécheresses etc. 2. l'ordre biologique (*bīja niyāma*), par exemple les particularités caractéristiques des grains, des fruits des arbres etc., et aussi l'aspect biologique des êtres vivants, y compris des humains. 3. l'ordre physique (*dharmā niyāma*) des phénomènes comme par exemple, la descente de l'eau vers les basses terres, et les autres cas naturels du même genre ; 4. l'ordre psychologique (*citta niyāma*) : le fonctionnement de la pensée, ses pouvoirs, y compris les capacités comme la télépathie, la téléthésie, etc⁶. Tout cela veut dire que l'effet causal des actions (*kamma niyāma*) constitue une des causes importantes, mais au même titre que les autres causes provenant des quatre autres ordres principaux. Dans aucun de ces ordres, le bouddhisme ne voit une force déterminante. Les actions et le fonctionnement d'un ordre peuvent être perturbés, changés, déviés ou rapportés à cause d'actions ou d'interventions des autres ordres. Précisons que l'ordre des effets causals des actions fonctionne en liaison étroite avec l'ordre psychologique de l'être individuel concerné.

Ainsi, lorsque le Bouddha dit que les êtres vivants ont les *kammas* pour biens, qu'ils ont les *kammas* pour parents, etc., un tel énoncé général doit être compris comme lorsque nous disons dans la vie quotidienne, « les êtres humains ont l'argent pour biens, ils ont l'argent pour parents » etc. Cela ne signifie pas que nous disons que tout dans la vie dépend de l'argent, mais que beaucoup de choses dépendent de l'argent. De même, on peut dire que beaucoup de choses de la vie dépendent des *kammas*. D'ailleurs, si le Bouddha dit que « tout dépend des *kammas* », un tel énoncé est d'une certaine façon exacte pour deux raisons : premièrement, tout dans l'existence de l'être individuel dépend de sa volition (*cetanā*) et deuxièmement, toute l'existence de l'être individuel dépend de ses propres actions passées, présentes et futures. Toutes ces volitions ou ces actions sont désignées dans les sermons par le seul mot : *sankhāra*, un des facteurs importants de la *coproduction conditionnée.

Revenons à la seconde question : les résultats des anciens *kammas* sont-ils évitables ? La réponse est affirmative. En Occident, une idée

6. *Dhammasaṅgani*A. 145, 272, 304. cf. D. II, 11.

généralement répandue dit que les résultats des *kammas* sont inévitables et qu'on doit « payer jusqu'au dernier sou » ! Certains auteurs qui ont écrit sur le bouddhisme au début du XX^e siècle ont largement contribué à la propagation de cette opinion erronée. Dans certaines interprétations, cette idée est fondée sur une mauvaise compréhension d'un vers du *Dhammapada* qui dit ceci : « Nulle part dans l'espace, ni au milieu de l'Océan, ni au fond d'une grotte profonde, n'est trouvée une place sur terre où, en y demeurant, l'on puisse échapper [aux conséquences] des mauvais *kammas*. »⁷

À une époque où il n'y avait pas une bonne connaissance des textes bouddhiques, certains auteurs qui avaient seulement lu le *Dhammapada* (sans même lire son commentaire) ont utilisé sans cesse ce vers pour démontrer le danger du fatalisme bouddhique ! En réalité, le commentaire du *Dhammapada* nous explique que ce vers a été prononcé par le Bouddha à propos d'un incident provoqué par quelqu'un qui avait commis un *kamma* très grave dont les résultats étaient imminents⁸. L'idée présentée dans ce vers doit être prise dans son contexte car elle ne concerne pas tous les *kamma*. De toute façon, la théorie des *kammas* du bouddhisme ne peut être réduite à un seul vers du *Dhammapada*, même si celui-ci est un recueil de vers importants.

Rappelons que les *kammas* ne signifient pas nécessairement ceux du passé : ils concernent les actions délibérées qu'elles soient du passé ou du présent. Il y a deux aspects dont il faut tenir compte : d'une part, nous sommes les résultats de ce que nous avons été dans le passé et nous serons les résultats de ce que nous sommes dans le présent ; et d'autre part, nous ne sommes pas seulement les résultats de notre passé, et nous ne serons pas seulement les résultats de notre présent. Les actions (*kammas*) présentes infléchissent beaucoup non seulement l'avenir, mais aussi les résultats présents des anciens *kammas* ou des *kammas* en voie de maturation. En bref, les actions volitives qu'on a effectuées dans le passé arrivent à leur maturité selon la situation mentale présente de l'intéressé. Selon ses actions présentes et son comportement présent, il ouvre ou il ferme la porte aux résultats des actions (bonnes ou mauvaises) qui sont liées à son passé⁹.

7. Dhap. v. 127.

8. DhapA. III, 38-44.

9. Souvent l'apparition des anciens *kammas* dépend des nouveaux *kammas* que l'on est en train d'effectuer. cf. S. IV, 133.

Si on les lit avec attention on constate que le *Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta* (voir *infra*, pp. 135-143) et le *Mahā-Kammavibhaṅga-sutta* (voir *infra*, pp. 145-155) ne permettent pas de penser que chaque *kamma* bon ou mauvais donne obligatoirement ou immédiatement un résultat. Dans ces deux textes, les faits sont toujours indiqués de façon conditionnelle, avec beaucoup de « si » afin de signaler qu'il y a des alternatives.

Imaginons que les résultats des *kammas* anciens soient inévitables. Ce serait un déterminisme, et une telle théorie signifierait qu'on est obligé de faire face aux résultats de tous les *kammas* anciennement commis. Alors, personne ne pourrait sortir du *sansāra* jusqu'à ce que tous les résultats des *kammas* anciens soient épuisés. Les Écritures canoniques rapportent que le grand chef religieux du jainisme appelé Nigaṇṭha Nāthaputta (Jina Mahāvīra), contemporain du Bouddha, soutenait une telle théorie. Pour lui, la vie religieuse avait pour but d'effacer tous les résultats kammiques anciens et c'est dans cette perspective que ses disciples pratiquaient des pénitences et des austérités sévères. Ils expliquèrent un jour au Bouddha : « Honorable Gōtama, si nous avons commis un mauvais *kamma* dans le passé, nous l'effaçons au moyen de cette sévère austérité. Ainsi, en effaçant les anciens *kammas*, en les épuisant, et en nous abstenant de commettre de nouveaux *kammas*, pour nous, il n'y aura pas d'écoulement dans l'avenir. »¹⁰

Sur ce point, la position du Bouddha était complètement différente. Le Bouddha a parlé d'un « salut » que l'on peut atteindre par un changement radical de la pensée présente, ici et maintenant, au moyen de la compréhension vécue, tandis que pour atteindre le salut selon Nigaṇṭha Nāthaputta, on devait épuiser complètement les résultats kammiques par des pénitences. Le Bouddha a argué que si l'on ne pouvait atteindre la libération du cycle de renaissance sans en finir avec les mauvais *kammas* qu'on a commis, dans ses vies antérieures par les austérités, alors on ne pourrait pas non plus atteindre la libération sans en finir avec les rétributions heureuses des *kammas* méritoires qu'on a effectués dans ses vies antérieures ! En outre, le Bouddha était hostile aux pénitences religieuses pour trois raisons : premièrement, la souffrance n'est pas un mal nécessaire, ni un moyen pour atteindre le salut, et les mortifications qui donnent la souffrance appartiennent à un « extrême qui est ignoble et engendre de mauvaises conséquences »¹¹. Deuxièmement,

10. M. I, 93-94 ; cf. A. I, 220-221.

11. S. V, 420.

ces mortifications ne sont pas des moyens pour épuiser des résultats kammiques. Troisièmement, un épuisement des résultats kammiques n'est pas du tout nécessaire pour atteindre la libération par rapport à *dukkha*. Au contraire, le Bouddha a enseigné à ne pas s'occuper des anciens *kammas*, mais à donner la priorité aux actions du présent¹². C'est dans ce sens qu'il a parlé du courage, de la diligence et de la sagesse pour infléchir l'avenir. Ainsi, dans les Écritures canoniques¹³, le Bouddha se présente à la fois comme quelqu'un qui affirme la valeur causale des actions (*kamma vādin*), qui affirme la valeur des actions (*kiriya vādin*) et aussi qui parle de la nécessité de l'effort (*viriya vādin*) pour changer le présent et l'avenir à partir du présent.

Le Bouddha a clairement affirmé la possibilité d'éviter les résultats des anciens *kammas* :

« [...] Si quelqu'un dit qu'on doit récolter selon ce qu'on a semé cela signifie que la *conduite pure n'a pas de valeur et qu'il n'y a pas de possibilité d'atteindre la cessation complète de *dukkha*. Par contre, si quelqu'un dit qu'on récolte selon ses actions, dans ce cas, il énonce que la conduite pure a une valeur et qu'il y a une possibilité d'atteindre la cessation complète de *dukkha*. [...] »¹⁴.

Dans cet énoncé, le Bouddha distingue deux idées : 1. On doit récolter selon les anciens *kamma*. 2. On récolte selon ses actions. Le Bouddha approuve cette deuxième position, car ici il s'agit des actions (*kamma*) qu'on est en train d'effectuer.

Il est tout à fait vrai qu'on peut récolter selon ce que l'on sème. Mais pour autant le bouddhisme n'accepte pas l'idée qu'on récolte exactement ce qu'on a semé autrefois. Pour prolonger cette parabole on peut ajouter que l'acte de semer n'est pas suffisant pour avoir une récolte, mais qu'il est simplement un facteur nécessaire. Les graines semées ou les plantes peuvent être détruites avant de donner des fruits, pour diverses raisons : les insectes, les sécheresses, les inondations, etc. Si les graines ne sont pas détruites, si elles sont devenues plantes ou arbres, si ces plantes

12. À ce propos également, le Bouddha a employé la comparaison de la flèche empoisonnée (M. II, 216, 256 ; cf. M. I, 429). Par là, il a expliqué, une fois de plus qu'on doit s'occuper des problèmes actuels sans perdre son temps avec des problèmes anciens.

13. D. I, 115 ; M. I, 373 ; A. I, 62, 287 ; III, 383.

14. A. I, 249, 253.

ou ces arbres ne sont pas morts, s'ils ont trouvé des climats convenables, et les engrais corrects. c'est à ce moment-là qu'ils sont capables de donner des récoltes ! On peut en dire autant à propos d'un *kamma*. Son arrivée à la maturité dépend des autres *kamma*, y compris des actions présentes.

À ce propos, un autre point doit être souligné : c'est la diversité des *kammas*. Selon le bouddhisme, tous les *kammas* n'ont pas la même valeur pour la simple raison qu'ils sont fondés sur divers états psychologiques : chaque *kamma* volitionnel produit une énergie potentielle qui dépend de la pensée employée pendant telle ou telle action délibérée. Puisque le bouddhisme affirme l'importance de l'état psychologique de l'acteur au moment de son action, il est normal que cette doctrine affirme aussi que le poids des *kammas* commis varie. Selon cette explication, il y a naturellement des *kammas* forts et des *kammas* faibles et les résultats de ces deux sortes de *kammas* sont différents. En outre, tous les *kammas* volitifs commis ne donnent pas les mêmes résultats toujours et partout. Selon le *Mahā-Kammavibhaṅga-sutta*¹⁵, et aussi selon d'autres textes canoniques¹⁶ il existe trois types de *kammas* caractérisés par leurs résultats : Premièrement, il y a des *kammas* commis dans la vie présente dont les résultats sont limités à cette vie ; ils sont appelés *diṭṭhadhammavēdanīya*. S'ils ne trouvent pas d'occasion pour donner des résultats avant la mort de leur auteur, l'énergie potentielle de ces *kammas* devient nulle et non avenue. Deuxièmement, il y a des *kammas* (commis dans cette vie présente) dont les résultats ne se produisent pas dans cette vie, mais seulement dans la vie suivante de leur auteur ; ces *kammas* sont appelés *upapajjavēdanīya*. S'ils ne trouvent pas d'occasion pour donner des résultats pendant la vie suivante, l'énergie potentielle de ces *kammas* devient nulle et non avenue et par conséquent, ils ne donnent jamais de résultats. Troisièmement, il y a des *kammas* très forts qui sont capables de donner des résultats à n'importe quel moment favorable, dans n'importe quelle vie prochaine, et ces *kammas* sont appelés *apṛāpariyavēdanīya*, c'est-à-dire, les *kammas* dont les résultats sont effectifs indéfiniment. Leur énergie potentielle existe d'une façon latente jusqu'à ce que leur auteur atteigne un jour la « cessation complète » (**parinibbāna*).

15. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir *infra*, p.145.

16. Cf. A. III, 415.

Après avoir longuement indiqué les diverses circonstances qui modifient les résultats kammiques, y compris les actions mentales (*manō kamma*) de l'être individuel sur son lit de mort, le *Mahā-Kammanvibhaṅga-sutta* insiste et souligne les divers effets des *kammas* :

« [...] Il y a des *kammas* invalides qui se présentent comme des *kammas* invalides. Il y a aussi des *kammas* invalides en réalité, mais qui sont apparemment des *kammas* valides. Il y a aussi des *kammas* valides qui se présentent bien comme des *kammas* valides. Enfin, il y a des *kammas* valides, mais qui sont apparemment des *kamma* invalides. [...] »¹⁷.

Dans ce texte, le Bouddha explique quelle est sa position vis-à-vis des opinions émises par certains maîtres et philosophes contemporains sur cette question des résultats immédiats des *kammas* (Voir le tableau ci-après). Le Bouddha y rappelle que certains samanas et brāhmanes qui avaient la capacité de voir (par les pouvoirs extra-sensoriels) comment les gens renaissent, s'étaient trompés et étaient arrivés à des conclusions inexactes, car ils n'avaient pas vu les choses correctement.

Selon le bouddhisme, la loi des *kammas* n'est ni un déterminisme ni un fatalisme à cause de la présence de deux raisons pratiques : d'une part, il existe des *kammas* dont les résultats s'affaiblissent ou se renforcent à cause de contre-*kammas* plus forts¹⁸, et d'autre part, tous les *kammas* qu'on a commis ne donnent pas obligatoirement des résultats. En effet, il y a des *kammas* qui n'atteignent jamais une maturité suffisante pour produire des « fruits » ; il y a aussi des *kammas* qui ne donnent pas de résultats à cause d'un changement dans l'existence de leur auteur. Par exemple, les résultats de tous les *kammas* anciens d'un

17. Voir *Infra*, pp.154-155.

18. L'énergie potentielle d'un *kamma* (bon ou mauvais) peut être totalement ou partiellement détruite par un autre *kamma* plus fort appartenant au passé ou au présent et un tel *kamma* contre-actif est appelé *upaghātaka-kamma*. Il existe aussi des *kammas* du passé ou du présent qui maintiennent ou fortifient les résultats d'un ancien *kamma*. Un tel *kamma* fortifiant est appelé *upatthambhaka-kamma*. Certains bons *kammas* ne donnent pas de résultats heureux à cause d'obstacles provenant des mauvais *kammas*. De même certains mauvais *kamma* n'entraînent pas de résultats défavorables à cause d'obstacles issus des résultats des bons *kammas*. Un tel *kamma* resté sans résultat est appelé *ahōsi kamma* (litt. « une action qu'il y avait eu »), c'est-à-dire un *kamma* qui n'a pas eu de résultat (*nāhōsi kamma vipākō*), qui n'aura pas de résultat (*na bhavissati kamma-vipākō*), qui n'a pas de résultat (*natthi kamma-vipākō*).

Selon le *Mahā-Kammavibhaṅga-sutta*, voici la position du Bouddha par rapport aux opinions de certains **samanas* et *brāhmanes* de son époque sur la loi des *kammas* :

Opinions de certains <i>samanas</i> et <i>brāhmanes</i>	Positions du Bouddha
Il existe de mauvais <i>kammas</i> et aussi de mauvais résultats	Je suis d'accord
J'ai vu des gens faisant de mauvais <i>kammas</i> , et je vois qu'ils sont déjà pris renaissance dans des situations malheureuses.	Je suis d'accord.
Tous ceux qui ont commis de mauvais <i>kammas</i> .après leur mort, renaîtront immédiatement dans des situations malheureuses.	Votre conclusion est fausse.
Il n'y a pas de mauvais <i>kammas</i> ni de mauvais résultats.	Je ne suis pas d'accord.
J'ai vu des gens ayant fait de mauvais <i>kammas</i> , et je vois qu'ils ont déjà pris renaissance dans des situations heureuses.	Je suis d'accord.
Tous ceux qui ont commis de mauvais <i>kammas</i> . après leur mort, renaîtront immédiatement dans des situations heureuses.	Votre conclusion est fausse.
Il existe de bons <i>kammas</i> et aussi de bons résultats.	Je suis d'accord.
J'ai vu des gens ayant fait de bons <i>kammas</i> , et je vois qu'ils sont déjà pris renaissance dans des situations heureuses.	Je suis d'accord.
Tous ceux qui ont commis de bons <i>kammas</i> , après leur mort, renaîtront immédiatement dans des situations heureuses.	Votre conclusion est fausse.
Il n'y a pas de bons <i>kammas</i> ni de bons résultats.	Je ne suis pas d'accord.
J'ai vu des gens ayant fait de bons <i>kammas</i> , qui pourtant ont pris renaissance dans des situations malheureuses.	Je suis d'accord.
Tous ceux qui ont commis des bons <i>kammas</i> renaîtront dans des situations malheureuses.	Votre conclusion est fausse.

*Arahant sont limités à sa seule vie présente pour la simple raison qu'il n'y aura pas de renaissance pour lui. Autrement dit, si quelqu'un ne renaît plus, les *kammas* n'ont plus l'occasion de donner de résultats au-delà de sa mort. Ajoutons que le domaine des *kammas* est celui de cinq agrégats d'appropriation. Lorsque ceux-ci ont disparu définitivement, il n'y a plus de base pour les *kammas*, ni pour leurs résultats.

Comme nous venons de le noter, le bouddhisme ne parle jamais de la nécessité d'épuisement des anciens *kammas*. Il parle uniquement des moyens pour éviter la production de nouveaux *kammas*¹⁹. Lorsqu'on met fin à la renaissance, les anciens *kammas* deviennent nuls et non avenus. Certains auteurs non bouddhistes qui discutent de la loi de *kammas* parlent de la nécessité de renaître pour épuiser les *kammas*. Notamment, des spiritistes et des théosophes pensent que chaque naissance est l'occasion de purifier des *kammas* accumulés dans des vies antérieures et de se perfectionner progressivement. Le bouddhisme ne partage pas cette idée. Nous avons noté plus haut qu'il ne considère pas que la renaissance soit une chance ou un mal nécessaire pour purifier ou pour progresser. Il ne considère pas non plus qu'on puisse épuiser les *kammas* anciens au moyen des renaissances, car chaque nouvelle naissance provoque de nouveaux *kamma* et ainsi, au lieu d'épuiser les *kammas*, on en accumule davantage. Autrement dit, dans chaque nouvelle naissance on reçoit les résultats des *kammas* et on commet aussi de nouveaux *kammas*. Au lieu de parler d'un épuisement des *kamma*, le bouddhisme parle d'un déracinement de l'ignorance (*avijjā*) et de la 'soif' (*taṇhā*), car, c'est notamment ces deux éléments qui provoquent non seulement les *kammas*, mais aussi des résultats bons ou mauvais, tout en engendrant de nouvelles naissances.

Toutes ces descriptions et explications montrent que la loi des *kammas* constitue un sujet très complexe. Une fois qu'elle est mise en marche, elle fonctionne subtilement, et d'une façon imprévue comme un cours d'eau dont le courant varie selon les pluies et la nature du terrain. C'est pourquoi les Écritures canoniques elles-mêmes affirment que « les résultats des *kammas* constituent un domaine inconcevable »²⁰ pour les êtres ordinaires. Toutefois, elles ont essayé de l'expliquer le mieux possible.

19. M. I, 115.

20. A. II, 80.

En présentant la théorie des *kammas*, le bouddhisme semble avoir voulu atteindre plusieurs objectifs socio-religieux : Premièrement, il donne une dimension éthique à toutes les actions délibérées de l'être individuel, en insistant sur la nécessité d'éviter les mauvais *kammas* et d'effectuer de bons *kammas*.

Deuxièmement, par cette théorie, le bouddhisme encourage ses adeptes à assumer la responsabilité de leurs propres actions. Autrement dit, il précise que chaque individu est le gérant de son propre avenir.

Troisièmement, le bouddhisme encourage par la théorie des *kammas* chaque personne à faire tout son possible pour supprimer le malheur des autres et pour leur apporter le bonheur. De telles actions bienveillantes sont considérées comme de bons *kammas*. Au contraire, le moindre ennui causé aux autres, même aux animaux, est considéré comme un mauvais *kamma*.

Quatrièmement, par la théorie des *kammas*, le bouddhisme donne à ses adeptes un critère pour définir le Bien et le Mal. Ainsi, chaque personne est libre de connaître la qualité de ses *kammas* fondée non pas sur la parole d'une haute autorité, ni sur une volonté divine, mais uniquement sur sa propre situation mentale au moment où l'action est commise. Bien entendu, selon la loi des *kammas*, chacun est libre de prendre des décisions, de commettre ou de ne pas commettre tel ou tel *kamma*, tout en sachant que c'est lui qui doit en accepter les conséquences.

Cinquièmement, la théorie des *kammas* montre elle-même l'universalité de l'effet causal des actions : les résultats des *kammas* bons et mauvais concernent tout le monde, sans aucune discrimination religieuse. Quant aux causes des bons et mauvais *kammas*, elles sont les volitions qui peuvent se produire chez n'importe quelle personne appartenant à toute religion, nation, caste, race, classe ou couleur. Puisque la loi des *kammas* est tout à fait impersonnelle, il n'y a personne pour juger, pour châtier ou pour pardonner²¹. En effet, des *kammas* constituent

21. Si nous n'avons pas employé dans notre discussion le terme « péché » pour désigner les mauvais *kammas*, c'est délibérément. En fait, les mauvais *kammas* ne sont pas les transgressions d'une volonté divine ni d'une loi religieuse. Ce n'est pas le bouddhisme qui fait fonctionner la loi des *kammas*. Si la volonté haineuse est une des racines des *kammas* mauvais, ce n'est pas parce que le bouddhisme l'a dit. Au contraire, si le bouddhisme l'a dit, c'est parce que la volonté haineuse est une des racines des *kammas* mauvais qui donnent de mauvais résultats. En outre, un autre problème surgit dans la doctrine de *kamma*, lorsque certains savants mettent le bouddhisme et l'hindouisme dans le même panier. Même l'éminent sociologue Max WEBER crée une confusion en l'indiquant communément sous l'étiquette « indian doctrine of karma » (cf. *The Sociology of Religion*, 1963,

une énergie potentielle qui se produit dans la série de pensées de chaque être individuel, et l'effet causal de cette énergie est automatique, selon le degré de la production, et selon l'occasion offerte pour le réactiver et arriver à maturation.

Enfin, avant de terminer ce chapitre, il faut dire un mot sur la personne responsable des *kammas*. De nombreuses descriptions canoniques comme les deux *suttas* (le *Cūḷa-kammavibhaṅga-sutta* et le *Mahā-kammavibhaṅga-sutta*) dont nous allons présenter la traduction dans l'appendice, donnent l'impression que les résultats kammiques retournent à la même personne qui a commis telle ou telle action délibérée. Dans notre discussion, nous avons suivi le même « usage du langage ordinaire » : celui qui a effectué des *kammas*, reçoit leurs résultats. À ce propos, on peut se demander si la loi des *kammas* n'est pas en contradiction avec la doctrine du non-Soi selon laquelle il n'y a rien qui transmigre d'une naissance à l'autre. Ce type de questions nous amène au domaine de la philosophie bouddhiste où le langage n'est pas le même²². Bien entendu, les Écritures canoniques n'ont pas ignoré la tension paradoxale entre la théorie des *kammas* et la doctrine du non-Soi. Mais le problème est vite résolu en attribuant la responsabilité de l'ensemble de l'existence à la coproduction conditionnée. Justement à une question posée par un ascète nommé Acēla-Kassapa, le Bouddha répond :

« [...] Ô Kassapa, lorsqu'on dit que l'individu commet des actions et que le même individu reçoit leurs résultats - comme vous l'avez dit au début : « la souffrance de l'individu est créée par lui-même » - une telle affirmation se réduit à la théorie éternaliste. Lorsqu'on dit qu'un individu commet des actions et qu'un autre obtient leurs résultats, c'est-à-dire l'opinion selon laquelle on souffre à cause de la faute

p.144; *The Social Psychology of World Religions*, 1958, p.274). Or, comme dans beaucoup d'autres cas, le fonctionnement des *kammas* est expliqué différemment dans le bouddhisme et dans l'hindouisme.

22. Doctrinairement, le bouddhisme a deux langages : l'un est employé pour parler des vérités conventionnelles (*sammuti sacca*) et l'autre correspond à la vérité ultime (*paramattha sacca*). Dans le domaine de la vérité ultime, le bouddhisme évite à la fois l'usage ordinaire du langage et l'usage du langage ordinaire. Selon les vérités conventionnelles, un individu effectue les bons et mauvais *kammas*, mais du point de vue de la vérité ultime, cet individu est simplement une désignation (*paññatti*) et les *kammas* (y compris leurs résultats) ne sont autres que les compositions mentales (*saṅkhāra*) conditionnées par l'ignorance (*avijjā*).

d'un autre, une telle affirmation se réduit à la théorie annihiliste. Dans ce cas, ô Kassapa, le *Tathāgata enseigne la doctrine sans aller à ces deux extrêmes, mais selon la voie du milieu que voici : conditionnées par l'ignorance se produisent les compositions mentales ; conditionnée par les compositions mentales se produit la conscience ; conditionnés par la conscience se produisent les phénomènes mentaux et physiques ; conditionnées par les phénomènes mentaux et physiques se produisent les six sphères sensorielles ; conditionné par les six sphères sensorielles se produit le contact [sensoriel et mental] ; conditionnée par le contact se produit la sensation ; conditionnée par la sensation se produit la 'soif' ; conditionnée par la 'soif' se produit la saisie ; conditionné par la saisie se produit le processus du devenir ; conditionnée par le processus du devenir se produit la naissance ; conditionnés par la naissance se produisent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, les douleurs, les chagrins, les désespoirs. De cette façon se produit ce monceau de **dukkha*. [...] »²³

Selon cette explication, non seulement la pièce et son auteur, mais aussi la production, le réalisateur, le metteur en scène et les acteurs ne sont autres que la coproduction conditionnée où tout est relativisé. Cette position impersonnelle, ou plutôt non personnelle, a été définie par la suite dans les commentaires par l'expression philosophique :

« Il n'y a pas d'auteur pour les actes commis, ni quelqu'un qui reçoit les sensations venant des résultats. Seuls s'écoulent les facteurs constituants. Sur ce sujet, c'est cela qui constitue la vue correcte. »²⁴

Non seulement avec la renaissance, mais aussi avec le sujet des *kammas*, on arrive le plus souvent à tort à la conclusion qu'il y a un individu permanent qui commet toutes ces actions. C'est l'erreur qui consiste à distinguer l'action de son auteur qui crée la confusion. En réalité, il n'y a pas d'auteur en dehors de l'action ; il n'y a personne qui pense en dehors de l'action de penser, de même qu'il n'y a pas de voyageur en dehors du voyage. C'est l'action de voyager qui est le

23. S. II, 19; cf. S. II, 75-76.

24. « *kamassa kārakō natthi - vipākassa ca vēdakō
suddhadhammā pavattanti - ēvētaṃ sammadassanaṃ* »
- *Visuddhimagga*, p. 602.

voyageur. C'est l'action elle-même qui est l'auteur. L'action elle-même est un amas de réactions. Chaque action donne une résolution au processus des actions qui n'est qu'un mélange de la matière (*rūpa*), de la sensation (*vedanā*), de la perception (*saññā*), des composants volitionnels (*saṅkhāra*) et de la conscience (*viññāṇa*) de telle ou telle chose. En fin de compte, c'est plutôt une affaire de processus des sensations : il y a une action dans le contact (sensoriel et mental), une réaction dans la sensation et une perception dans la sensation qui définit la division, la distinction et la séparation des actions. L'action elle-même n'est pas autonome, car elle dépend d'autres conditions et un auteur artificiel n'est qu'un produit de l'ignorance et de la 'soif' afin de maintenir la sensation dans laquelle le "Je" prend place et s'installe. Ainsi, la volition (*cetanā*) elle-même constitue à la fois les *kammas* et l'auteur des *kammas*. Qui obtient alors les résultats kammiques ? C'est la sensation elle-même qui reçoit les résultats. Ainsi, il n'y a personne qui sème ni personne qui récolte. C'est pourquoi, la philosophie bouddhique parle plus souvent et plus longuement de la volition et de la sensation que des *kammas* ou des résultats kammiques. De toute façon, le bouddhisme insiste sur la nécessité d'organiser correctement la volition pour qu'il n'y ait plus aucune volition ou, pour mieux dire, aucun composant volitionnel (*saṅkhāra*) ; il insiste aussi sur la nécessité de rejeter toutes les sensations, qu'elles soient agréables, désagréables ou neutres. Enfin, au niveau de la haute sagesse (*paññā*), il présente un projet qui fait barrage aux *kammas* de toutes sortes et aussi aux résultats kammiques.

CHAPITRE V

La renaissance et la rôle de la pensée

Nous avons signalé plus haut que dans le domaine de la renaissance, la dernière pensée du mourant est un facteur très important. C'est cette pensée qui est largement responsable de la prochaine demeure de l'être individuel. Pour comprendre le mécanisme de la pensée dans le cas de la mort et de la renaissance, il faut d'abord examiner quel est le processus de la pensée dans la vie quotidienne.

Inutile de rappeler que le bouddhisme donne une grande priorité à une explication psychologique¹ et le fameux *Dhammapada* commence par cet énoncé :

« La pensée est l'avant-coureur des choses [et des faits]
la pensée en est le chef, et
les choses [et les faits] sont créés par la pensée. [...] »²

Du premier sermon du Bouddha jusqu'au dernier, aucun texte du *Corpus canonique n'est dépourvu d'observations sur les aspects psychologiques de l'être individuel. En ce qui concerne le redevenir (*punabbhava*), plusieurs sermons font allusion à l'impact de la dernière pensée du mourant³. Ces sermons, il est vrai, ne parlent pas du fonctionnement de la pensée, mais plutôt de la maîtrise de la pensée, de la santé mentale, des souillures mentales que l'on doit éliminer, et des états mentaux purs que l'on doit atteindre afin de trouver le vrai bonheur. Du point de vue doctrinal, en parlant de l'impermanence de toutes choses,

1. Nous utilisons le terme *psychologie* pour désigner les explications concernant le fonctionnement de la pensée, mais non pas dans son sens étymologique qui désigne "théorie de l'âme".

2. « *Manōpubbaṅgamā dhammā manōseṭṭhā manōmayā*. (...) » Dhap. v.1; Bien entendu, ici les choses (ou les faits) sont indiqués en termes d'expérience de l'être individuel.

3. Voir *infra*, p.73.

le Bouddha parle du changement rapide de la pensée. Dans une discussion, il dit : « Ô bhikkhus, je ne connais rien qui change aussi rapidement que la pensée. Son changement est si rapide qu'il est impossible d'établir une comparaison »⁴. Dans un autre sermon, pour montrer l'absence d'une entité permanente dans la pensée ou dans la conscience⁵, le Bouddha explique le changement rapide de la pensée :

« [...] Ce qui est appelé la "pensée", le "mental", la "conscience", change sans cesse jour et nuit, se produit comme une chose et se disperse comme une autre chose. Tout comme un singe, dans une forêt ou un bois, en se jetant [d'arbre en arbre] saisit une branche, puis la laisse et en saisit une autre, de même, ce qui est appelé la "pensée", le "mental", la "conscience" change sans cesse, jour et nuit. Ce qui est appelé la "pensée", le "mental", la "conscience" se produit comme une chose et se disperse comme une autre chose. [...] »⁶

En ce qui concerne la renaissance, les sermons affirment l'importance de la dernière pensée de l'être individuel mourant. Mais dans ses sermons, le Bouddha n'explique pas quel est le fonctionnement précis de la pensée au moment de la mort ou pendant la renaissance. Vraisemblablement, de telles questions ne furent pas posées devant lui ou bien les réponses données n'ont pas été enregistrées dans les anciens sermons. Pourtant après son **parinibbāna*, au moins deux ou trois siècles plus tard, les docteurs bouddhiques ne pouvaient pas continuer à se contenter de dire simplement : "il y a une renaissance" sans dire comment cela se passe. Ils furent alors obligés de fournir d'amples explications sur les questions psychologiques liées à la mort et à la renaissance. Par conséquent, dans l'**Abhidhamma-piṭaka* se trouvent de longues explications concernant l'état mental du vivant ainsi que du mourant. Plus tard, les savants des diverses écoles bouddhiques ont essayé

4. A. I, 8.

5. La conscience (*viññāṇa*) : Ici le terme "conscience" est employé comme synonyme de la pensée. Le terme *viññāṇa* est employé dans les Écritures canoniques pour désigner plusieurs phénomènes mentaux : 1. la conscience empirique qui naît à partir de l'union de trois choses : l'objet sensoriel, l'organe sensoriel et le contact entre les deux ; 2. la conscience en tant qu'un facteur de ravitaillement de l'existence (*viññāṇāhāra*) ; ainsi elle joue le rôle de fournisseur d'une vitalité de la volition nécessaire à l'existence ; 3. la conscience en tant qu'écoulement de la pensée (*viññāṇa sōta*) qui fait le lien entre le passé et le présent. Voir : M.W., *La Philosophie du Bouddha*, Éditions LIS, Paris, 2000, p. 53-84.

6. S. II, 94-95.

d'apporter encore plus de détails. Dans ce domaine, depuis l'antiquité, la tradition pâlie a développé ses propres commentaires, toujours en se fondant sur le *Corpus canonique, concernant le processus des phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa santati*). Dans ce domaine, il était utile de penser au concept de *viññāṇa-sōta* (le flux de la conscience) mentionné parfois dans les textes canoniques⁷.

À la différence des trois niveaux de la pensée dans la psychologie de l'Occident⁸, les scolastiques bouddhiques, notamment les *Ābhidhammikaṣ, divisent la pensée en deux niveaux :

1. *vīthi-citta*
2. *bhavaṅga-citta*.

Le *vīthi-citta* (la pensée « en marche ») est l'état mental en cours dans la vie quotidienne, tandis que le *bhavaṅga-citta* est une pensée subliminale, plus ou moins identifiable à l'état mental dit subconscient (angl. *subconscious mind*). Néanmoins, l'activité de la *bhavaṅga-citta* n'est pas aussi marginale que le subconscient dont les psychologues occidentaux parlent souvent. Nous ne traduisons donc pas ici le terme *bhavaṅga* par subconscient. À proprement parler, le *bhavaṅga-citta* trouve sa place dans le fonctionnement à la fois de la pensée consciente et de la pensée subconsciente, et aussi dans l'inconscient.

L'influence de *bhavaṅga-citta* sur l'existence de l'être est extrêmement importante. En effet, le terme *bhavaṅga* est composé de deux mots *bhava* (litt. le devenir ; l'étant) et *āṅga* (litt. le facteur ; l'élément). Le mot *bhavaṅga* peut donc se traduire par « l'élément de l'étant ». Les scolastiques dans la littérature post-canonique, définissent le terme *bhavaṅga* par ces mots : « C'est un des facteurs principaux de la vie et un moyen par lequel le flux de l'existence ou celui de l'être est maintenu sans coupure. »⁹ Enfin, cette continuité constitue un élément important du phénomène appelé le redevenir (*punabbhava*). Nous y reviendrons.

7. D. III, 105.

8. 1. *Conscious mind*, 2. *subconscious mind* 3. *unconscious mind*. Néanmoins, dans la psychanalyse populaire, l'inconscient et le subconscient sont largement confondus.

9. Dans le vocabulaire de l'école des Sarvāstivādins, le mot *bhavaṅga* est employé en premier lieu pour désigner les 12 facteurs de la *coproduction conditionnée. La tradition pâlie n'a aucune objection sur ce sujet. En effet, c'est la coproduction conditionnée qui maintient l'existence de l'être individuel sans coupure. La pensée explicite ou "*bhavaṅga*", est un des éléments de la coproduction conditionnée.

Le *vīthi-citta* et le *bhavaṅga-citta* travaillent ensemble et sont mutuellement conditionnés. Le *vīthi citta* est la pensée des objets présents par les cinq sens ou par les idées ou par les souvenirs des objets mentaux. Naturellement donc le *vīthi-citta* est toujours actif sauf dans le sommeil profond. Il faut rappeler que le *vīthi-citta* est une pensée consciente et cette conscience est une conscience de quelque chose d'intérieur ou d'extérieur. Lorsque l'activité de cette pensée consciente est réduite, par exemple lorsque l'on est dans le sommeil, l'autre flux, c'est-à-dire le processus dit *bhavaṅga* surgit. C'est pourquoi, dans la littérature d'*Abhidhamma*, le *bhavaṅga citta* est appelé parfois *vīthi-mutta-citta*, c'est-à-dire « la pensée libre du processus [mental] "en marche" », autrement dit, elle est la pensée "en dehors de la route". Pendant que l'on est dans un sommeil profond où il n'y a pas de rêves¹⁰, le processus de *bhavaṅga* maintient sa continuité tant que celle-ci n'est pas perturbée par le processus de *vīthi-citta*. Ainsi, le processus de la *bhavaṅga-citta*, qui se déroule comme un fil est nommé *bhavaṅga-sōta* (litt. flux de l'élément de l'étant) ; il est un contenu important d'une grande partie des phénomènes mentaux.

Cependant, le sommeil profond n'est pas la seule occasion où le *bhavaṅga citta* se maintient. Dans le processus du *vīthi citta* lui-même se trouvent des occasions où la *bhavaṅga-citta* peut intervenir. Par exemple, dans le processus "en marche" d'innombrables pensées défilent comme des groupes et entre deux groupes, puisque des interruptions momentanées, même très courtes, "un millième de seconde" se produisent toujours. À ce moment-là, le *bhavaṅga* trouve l'occasion d'intervenir. Ainsi, puisqu'il y a d'innombrables interruptions momentanées du processus du *vīthi citta*, il y a aussi d'innombrables occasions pour que le *bhavaṅga-citta* puisse intervenir.

D'une certaine façon, bien qu'il ait l'air passif et subordonné, le *bhavaṅga citta* est plus important que le *vīthi-citta*. Car même lorsqu'on est dans le sommeil, c'est le *bhavaṅga-citta* qui maintient les « sauvegardes ». Dans ce domaine là, il se déroule sans se faire connaître au *vīthi-citta*. En effet, celui-ci ne connaît pas toutes les activités du *bhavaṅga-citta*. D'innombrables impressions, pensées et souvenirs qui se produisent dans le *vīthi citta* sont plus ou moins enregistrés dans le

10. Selon la psychologie bouddhique, lorsque l'on est dans un sommeil profond, on ne rêve plus. Autrement dit, si l'on rêve cela signifie que d'une certaine façon la pensée est consciente. Cela est très vrai à propos des rêves dont on se souvient quand on est réveillé.

bhavaṅga-citta. C'est pourquoi le *bhavaṅga-citta* est comparé à un réservoir ou un magasin.

L'autre activité importante du *bhavaṅga-citta* est d'influencer constamment le *vīthi-citta*. Pour cela, il lui présente de temps en temps des souvenirs, des pensées, des idées, et des impressions qu'il lui cache chez lui depuis longtemps. Il ne faut pas penser pour cela que le *bhavaṅga* puisse être comparable à un disque dur ! Le bouddhisme ne parle nulle part d'une telle substance permanente. C'est pourquoi il y a des oublis et tellement d'abandons. En effet, les enregistrements et leurs manifestations sont aussi des choses conditionnées sans aucune fixation. Comme nous l'avons noté plus haut, le *bhavaṅga* est un flux qui coule implicitement sans cesse. Cet écoulement constitue en lui-même une manifestation de l'impermanence.

Bien entendu, le *vīthi citta* aussi est un flux. Il coule continuellement et les séries de pensées viennent l'une après l'autre avec une rapidité inimaginable. Selon les calculs des *Ābhidhammikās, chaque pensée constitue d'innombrables séries appelées *citta vīthi* (litt. files de pensées). Chaque *citta vīthi* est constitué de « 17 moments mentaux » dit *cittakkhaṇa* (litt. moments mentaux extrêmement courts). Ces moments mentaux sont appelés *cittakkhaṇa* en raison de leur rapidité d'écoulement. Un *citta vīthi* est suivi immédiatement par un autre. Lorsqu'on voit une chose et lorsqu'on la reconnaît, cela veut dire que s'est d'abord produit un contact entre cette chose, les yeux et la conscience visuelle. C'est par le contact de ces trois éléments qu'on arrive à reconnaître la chose que l'on voit. Cette reconnaissance est le résultat du déroulement de milliers de *citta vīthi*. Autrement dit, 'pour reconnaître quelque chose, il faut que se produisent dans la pensée des milliers de files de 'dix sept moments mentaux'.

Un *citta vīthi* (une file de 17 moments mentaux) consiste en diverses étapes qui se déroulent rapidement dans la pensée. Pour produire un tel groupe (ou pour mieux dire pour produire une série de tels groupes) la pensée n'a pas besoin de beaucoup de temps. Comme le nom *citta + khaṇa* (= *cittakkhaṇa*) l'indique, les moments mentaux sont momentanés (*khaṇika*), et une file de dix-sept moments mentaux peut se produire en un millième de seconde. Selon le langage des textes bouddhiques, son déroulement est « aussi rapide qu'un clin d'oeil »¹¹. Quand un *citta*

11. Selon le commentaire d'**Abhidhamma*, la durée d'un moment mental est moindre que la billionième partie d'un éclair.

vīthi est passé, arrive un autre *citta vīthi* ; lui aussi passe de la même façon. et ainsi de suite.

Tous les moments mentaux se produisent dans le *vīthi citta* et celui-ci reste flottant comme les vagues de l'océan ; puis il se plonge dans l'état *bhavaṅga*. Celui-ci devient l'étape *bhavaṅga atīta*¹² du *citta vīthi*. Ainsi chaque groupe de moments mentaux a trois étapes : l'émergence (*uppāda*), la persistance (*thiti*) et la cessation (*bhaṅga*)¹³. Non seulement chaque *citta vīthi*, mais aussi chaque moment mental (*cittakkhaṇa*) passe sans cesse par ces trois étapes.

Voici comment une file de dix-sept moments mentaux se situe dans un *citta vīthi* :

1. *Bhavaṅga atīta* : le *bhavaṅga* précédent
2. *Bhavaṅga calana* : l'ébranlement du *bhavaṅga*
3. *Bhavaṅga upacchēda* : l'interruption du *bhavaṅga*
4. *Pañcadvārāvajjana* : la recherche (les références) par une des cinq portes
5. *Pañca viññāṇa* : l'activation d'une des cinq consciences¹⁴
6. *Sampaṭicchanna* : la réception
7. *Santīrana* : l'investigation
8. *Votthapana* : la décision
- 9-15. *Javana* : les impulsions
- 16 & 17. *Tadārammana* : l'enregistrement.

Le *bhavaṅga* précédent (*bhavaṅga atīta*) est le premier moment mental d'un *citta vīthi*. À ce stade, le flux du *bhavaṅga-citta* coule sans interruption. Le *vīthi-citta* n'est donc pas encore en route. Le *bhavaṅga atīta* est donc dans une situation comparable à celle d'un homme endormi dont la pensée ne répond à aucun objet sensoriel. Cela veut dire que chaque déroulement d'un processus mental commence avec la situation de *bhavaṅga* précédent avant de passer à son deuxième moment mental qui est l'ébranlement du *bhavaṅga*. C'est le moment où le *bhavaṅga* est perturbé par un stimulus : n'importe quel stimulus venant des cinq sens. Cette perturbation ne dure qu'un millième de seconde, et

12. *Atīta* : le passé, *bhavaṅga atīta* signifie le *bhavaṅga* du passé, ou *bhavaṅga* vécu.

13. À proprement parler, il n'y a pas d'étape *thiti* (maintenance) car elle aussi se divise en trois étapes *uppāda*, *thiti*, *bhaṅga*.

14. Cinq consciences : la conscience visuelle, la conscience auditive, la conscience olfactive, la conscience gustative et la conscience tactile.

les choses passent au troisième stade : *bhavaṅga upacchēda*. Dans cette étape, le flux de *bhavaṅga* s'arrête complètement. Désormais le véritable *citta vīthi* commence à se dérouler et il est prêt à répondre aux objets sensoriels, bien qu'il ne les reconnaisse pas encore exactement. Dans la quatrième étape, le *vīthi-citta* recherche les références des objets qui viennent par cinq organes sensoriels : l'oeil, l'oreille, le nez, la langue et le corps. À ce stade, le *citta vīthi* est toujours dans un état d'éveil faible. Dans la cinquième étape, se produit une reconnaissance momentanée de la chose que l'on voit ou que l'on écoute ou que l'on sent (par le nez, par la langue ou par le touche venant de son propre corps ou d'une autre chose ou d'un autre corps). Autrement dit, si c'est une chose à voir, c'est la conscience visuelle qui est en activité ; Si c'est une chose à écouter, c'est la conscience auditive qui est en activité, et ainsi de suite. Mais, il n'y a toujours pas de véritable reconnaissance concernant le stimulus. Dans le 6^e moment mental, le *citta vīthi* accueille l'objet sensoriel. Au 7^e moment mental, le *vīthi-citta* essaye d'identifier ou de classer l'objet sensoriel. Dans le 8^e moment mental, le *vīthi-citta* identifie le stimulus ou l'objet sensoriel.

Ensuite arrivent les sept moments mentaux (du 9^e au 15^e) communément nommés *javana* (litt. alerte, empressement, impulsion). Ils constituent la plus importante étape du *citta vīthi*. Car pendant ces sept moments mentaux, la *pensée* est très alerte et dorénavant il y a une impulsion en ce qui concerne les objets sensoriels ou les stimuli déjà reconnus par les autres moments mentaux. Dans cette étape, la pensée est dans l'état cognitif maximum. En bref, c'est l'étape où l'on « pense » vraiment, où l'on « prend décision ». C'est le stade qui est le champ propice pour les *saṅkhāra* (litt. compositions mentales) aussi appelés les « volitions » ou tout simplement les actes volitionnels (*kamma*). Si l'objet sensoriel reconnu est correctement appréhendé (correctement au sens moral du terme), alors il donne comme résultat le déroulement d'une action mentale sans avidité (*alōbha*), sans haine (*adōsa*) et sans égarement (*amōha*). Par contre, si l'objet sensoriel est mal appréhendé, il en résulte une action mentale pourvue d'avidité, de haine et d'égarement et dans certains cas sa situation n'est ni bonne ni mauvaise.

Les 16^e et 17^e moments mentaux ont la fonction d'enregistrer (*tadārammaṇa*) l'impression créée par les moments mentaux appelés *javana*. Ces 16^e et 17^e moments mentaux ne constituent pas une partie intégrante du *citta vīthi*, mais simplement, ils préparent le souvenir d'une

expérience qui s'est déroulée. Si l'impression de *javana* moments mentaux n'est pas assez forte, le *tadārammana* ne se produit pas.

Pour mieux comprendre le déroulement d'une file de 17 moments mentaux (*citta vīthi*) le Commentateur d'*Abhidhamma* donne la parabole suivante : Un homme bien couvert jusqu'à la tête, dort tranquillement au pied d'un manguier. Le vent se lève. Par conséquent, les branches du manguier sont ébranlées et voici qu'une mangue bien mûre tombe tout près de l'homme. Celui-ci s'éveille ; en ôtant la couverture, il voit la mangue. Il la prend et il l'examine. Ayant trouvé que le fruit est bien mûr, il le mange jusqu'au dernier morceau qui reste dans sa bouche. Puis, se couvrant la tête avec la couverture, il plonge encore une fois dans le sommeil. Dans cette parabole, l'homme qui dort est la *bhavaṅga citta*. Le vent qui se lève représente le *bhavaṅga* précédent (*bhavaṅga atīta*). Le sommeil n'est pas encore perturbé. La vibration des branches représente le deuxième moment mental : la perturbation de *bhavaṅga* (*bhavaṅga calana*). La chute de la mangue est analogue à l'arrêt du *bhavaṅga* (*bhavaṅga upacchēda*). L'éveil de l'homme est comparé à l'ouverture d'une ou plusieurs parmi les cinq portes pour rechercher les références par les cinq portes (*pañcadvārāvajjana*). Dévoiler la tête et voir la mangue représente le fait d'activer l'une des cinq consciences (*pañca viññāṇa*). Ramasser le fruit est comparable à l'acte d'accueillir (*sampaṭicchanna*). Examiner le fruit représente l'acte d'examiner le stimulus (*santīrana*). Trouver le fruit consommable est analogue au fait d'arriver à une conclusion (*voṭṭhapana*). Manger le fruit représente les sept *javanas* moments mentaux. Avaler le dernier morceau qui est dans la bouche est comparable à l'étape d'enregistrement (*tadārammana*). Plonger encore une fois dans le sommeil en se couvrant jusqu'à la tête représente le retour du *citta vīthi* à la situation *bhavaṅga* pour recommencer un autre *citta vīthi* : cette dernière étape devient le *bhavaṅga* précédent du prochain *citta vīthi* qui va commencer aussitôt.

Ce processus du *citta vīthi* (qui comporte chaque fois « 17 moments mentaux ») se produit et s'estompe des millions et des millions de fois dans la pensée pendant une expérience donnée.

Toutes ces explications concernant le processus de la pensée dans la vie quotidienne nous sont utiles pour comprendre comment fonctionne la pensée au dernier moment de la vie, par laquelle on arrive au redevenir.

Rappelons une fois de plus que pour le bouddhisme, l'être individuel n'est autre qu'un processus de phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa santati*). Ainsi, le corps physique et les phénomènes mentaux

existent ensemble et ils enrichissent mutuellement leur existence. La “soif” pour l’existence (*bhava taṇhā*) est intensive ; elle est la motivation prédominante dans toutes les activités de l’être individuel. Cette “soif” devient une force d’appropriation (*upādāna*). Le processus de la dernière pensée prend la relève pour faire continuer cette force.

Chez le mourant, les processus des phénomènes mentaux et physiques marchent toujours ensemble, mais leur présence s’affaiblit graduellement. C’est pourquoi les moments mentaux de la pensée du mourant ne sont pas numériquement les mêmes que les moments mentaux d’une situation normale de la vie. Autrement dit, le processus d’un *citta vīthi* du mourant est relativement court, et il se limite aux 12 étapes suivantes :

1. *Bhavaṅga atīta*
2. *Bhavaṅga calana*
3. *Bhavaṅga upaccēda*
4. *Manōdvārāvajjana*
- 5-9. *Maraṇāsanna javana citta*
10. *Tadārammana*
11. *Cuti citta*
12. *Paṭisandhi viññāṇa*

Dans cette liste, l’explication concernant les trois premiers éléments est la même que dans le processus d’un *citta vīthi* normal. On voit ici que le quatrième est limité à une seule « porte de la pensée » (*manōdvāra*). Mais, dans le processus ordinaire, comme nous l’avons noté, il concerne la recherche par les « portes des cinq organes sensoriels » (*pañcadvāra*) : stimulus venant des yeux, des oreilles, du nez, de la langue et du corps. Cette différence est compréhensible. D’une part, les cinq organes sensoriels du mourant sont faibles, et d’autre part, en général, le mourant n’est pas en mesure de les utiliser d’une façon normale : les yeux sont fermés, les oreilles ne fonctionnent pas bien, etc. etc. Par conséquent, les stimulus qui ébranlent le *bhavaṅga-citta* du mourant, sont des produits créés uniquement par l’organe mental. Désormais le mourant est isolé avec sa pensée : par exemple, une pensée ou le souvenir d’une expérience ou d’une parole ou d’une sensation qui peuvent être reconnus seulement par la « porte de la pensée ». En outre, il faut rappeler qu’en général, le mourant est dans une situation qui le rend incapable de produire les pensées de sa propre initiative. Dans cette situation dépendante, il est possible qu’un signe mental vienne pour ébranler le *bhavaṅga* afin de provoquer une étape de pensée « en marche ».

L'autre étape d'un *citta vīthi* du mourant est nommée la « pensée impulsive du voisinage de la mort » (*marañāsanna javana citta*). Cette étape consiste en cinq moments mentaux (du 5 au 9) de la catégorie de *javana*. Ils sont très importants. Rappelons que dans une situation ordinaire, un *javana* comporte sept moments mentaux, tandis que le « *javana* du voisinage de la mort » a seulement cinq *javanas* moments mentaux. Cette pensée impulsive du voisinage de la mort, est un processus de « la pensée en marche » (*vīthi citta*) qui est une étape consciente et elle est capable d'appréhender l'un ou l'autre stimulus qui l'a éveillée. Lorsque cette pensée s'accroche à un stimulus, elle crée deux états mentaux : d'une part le *cuti citta* (litt. « la pensée de départ »), et d'autre part, le *patisaṇḍhi viññāna* (litt « conscience qui fit la liaison »). Ces deux « moments mentaux » concernent directement le « redevenir » du mourant.

On peut se demander, dans ce cas, quelle est la situation d'un mourant accidenté. Même chez une personne qui meurt accidentellement, il y a suffisamment de temps pour que ces *citta vīthi* se produisent des milliers de fois. En apparence, il est vrai, quelqu'un est mort « tout à coup » dans un accident, pourtant sa mort ne se produit pas du tout « tout à coup », du point de vue de la vitesse de la pensée. Autrement dit, le processus des *citta vīthi* est tellement rapide qu'il suffit d'un millième de seconde pour que ces « moments mentaux » se produisent de nombreuses fois¹⁵. En Occident, généralement, la « belle mort » est la mort subite et inconsciente¹⁶. Mais, selon le point de vue du bouddhisme, la mort dans l'état inconscient n'est pas bonne, d'autre part, il est très rare que quelqu'un meure inconsciemment. Même dans un coma, une conscience se poursuit¹⁷ et extérieurement, il est difficile de constater les pensées qui se déroulent dans les souterrains de l'être individuel ! En général, les bouddhistes pensent que chez celui qui est dans l'état

15. Il est vrai qu'un individu mourant dans un incendie en criant au secours, au dernier moment aurait un état mental extrêmement perturbé jusqu'à ce qu'il perde complètement conscience. De toute façon, dans un tel cas, même une courte durée de temps est suffisante pour la pensée afin d'avoir un objet mental fondé sur le besoin de vivre, car le feu qui va l'envelopper est une situation avec laquelle il ne peut être d'accord.

16. Cette attitude se fonde probablement, entre autres, sur deux raisons : Premièrement, une telle mort dérange peu la vie des autres. Deuxièmement, les parents et les amis ne veulent pas voir le mourant souffrir longtemps.

17. Voir *infra*, p. 80.

“inconscient”, au dernier moment la conscience s’éveille et cherche un objet mental pour l’attraper”.

Revenons à l’étape dite la « pensée impulsive du voisinage de la mort » (*marañāsanna javana citta*). Étant une situation consciente, elle est capable de saisir l’un ou l’autre des objets mentaux (*ārammana*) qui se produisent dans la pensée : Un être individuel ordinaire dans son dernier moment, a certaines difficultés pour produire de sa propre initiative des pensées utiles. Tout comme l’être individuel ordinaire qui dort n’a pas la maîtrise de ses rêves, de même, l’être individuel ordinaire qui va mourir n’a pas malheureusement une maîtrise de soi-même. Désormais, c’est le *marañāsanna javana citta* qui est actif. Ces cinq moments mentaux peuvent constituer éventuellement l’une ou l’autre des trois situations suivantes :

1. *Kamma*
2. *Kamma nimitta*
3. *Gati nimitta*

1. Ici *kamma* signifie la mémoire d’un acte bon ou mauvais que le mourant a effectué pendant sa vie. Le souvenir d’un acte effectué dans le passé immédiat peut se présenter dans le *marañāsanna javana citta*. Un tel souvenir est appelé *āsanna kamma*. À défaut d’un tel acte, il est possible que se présente le souvenir d’un acte (bon ou mauvais) que le mourant effectuait habituellement pendant sa vie. Le souvenir d’un tel acte est appelé *ācinna kamma*. (litt. un acte souvent pratiqué ; un acte habituel). À défaut d’un tel acte, peut se présenter chez le mourant le souvenir de n’importe quel acte (bon ou mauvais) et un tel souvenir est appelé *kaṭattā kamma*.

2. Dans le *marañāsanna javana citta* peut se présenter simplement une image symbolique correspondant à un acte que le mourant a souvent pratiqué ; cela est appelé *kamma nimitta* : ainsi il est possible qu’un boucher ait la vision d’un couteau ou de la viande ou d’un animal mourant en criant ; un écrivain pourrait avoir la vision de livres ; un jardinier de fleurs, un comédien pourrait avoir la vision d’un rideau de scène tombant !

3. Dans la pensée du mourant peut se produire aussi une image mentale correspondant à sa prochaine demeure et cela est appelé *gati nimitta*. Du bon côté, on perçoit peut-être des fleurs, des jardins, des lieux illuminés, etc., ou du mauvais côté, on perçoit peut-être un incendie, des lieux isolés effrayants, des animaux sauvages, ou des visages

terrifiants¹⁸. Ces bonnes ou mauvaises figures ne sont que des images mentales créées par la pensée *javana* elle-même¹⁹.

Lorsqu'un de ces trois signes se produit dans le *marapāsanna javana citta*, l'étape suivante n'est autre que l'enregistrement (*tadārammana*) dont nous avons parlé plus haut. Il faut noter que l'enregistrement ne signifie pas seulement un attachement ; la répulsion aussi est un enregistrement. De ce fait, la peur devant les images terrifiantes est aussi un enregistrement. Ensuite arrive l'étape dite, *cuti citta*, la pensée de départ qui est la dernière pensée du mourant. Les textes nous disent que le *cuti citta* n'est pas un moment mental conscient, mais plutôt un moment mental du type *bhavaṅga*. Ainsi, cela constitue le dernier *bhavaṅga* de la vie présente.

L'étape suivante est la pensée dite *paṭisandhi viññāṇa* (litt. la conscience qui fait la liaison). C'est une pensée correspondant directement au redevenir (*punabbhava*) de l'être individuel. Cette conscience ne se produit pas dans la pensée du mourant, mais chez l'être qui est conçu quelque part. Cela veut dire que le *marapāsanna javana citta* et *paṭisandhi viññāṇa* sont deux moments mentaux du même processus mental. Mais l'être individuel se sépare définitivement de son corps en entrant dans un état *bhavaṅga* puisque le *cuti citta* est un état *bhavaṅga*.

Le processus mental pendant le commencement d'une nouvelle vie (pendant la conception du nouvel être) comporte les cinq étapes suivantes :

1. La conscience de liaison (*paṭisandhi viññāṇa*)
2. la pensée *bhavaṅga* (*bhavaṅga-citta*)

18. Plus tard, dans le bouddhisme du Tibet, se développa une autre explication concernant les derniers moments du mourant.

19. Ainsi, lorsqu'un être en est à ses derniers moments, peut-on l'aider religieusement ? C'est une question discutable. Dans certains cas « oui », mais dans certains cas « non ». Par exemple si quelqu'un meurt pendant la nuit avec des difficultés respiratoires, si tout le monde dort, aider est une question qui ne se pose pas. Si quelqu'un est victime d'un accident grave, lorsque tout le monde essaye de le sauver physiquement, il est difficile de l'aider spirituellement. Ainsi donc, aider quelqu'un spirituellement est une question qui se pose souvent à propos de quelqu'un qui va mourir tranquillement dans son lit, dans un lieu tranquille, par exemple chez soi ou chez quelqu'un qui a le souci de la vie prochaine du mourant. Dans un tel cas, les bouddhistes organisent certaines aides. Par exemple pour faire entendre au mourant certains textes ou pour lui faire souvenir des bonnes actions qu'il a effectuées. Les bouddhistes pensent qu'ainsi le mourant peut avoir un bon *kamma-nimitta* ou un bon *gati-nimitta*.

3. la recherche (des références) par la porte de la pensée
(*manōdvārāvajjana*)
4. les impulsions (*javana*)
5. la pensée *bhavaṅga* (*bhavaṅga-citta*)

La conscience qui fait la liaison (*paṭisandhi viññāṇa*) : celle-ci arrive à la suite de la pensée *maraṇāsanna-javana-citta* dont nous avons déjà parlé. Il faut rappeler que *maraṇāsanna javana citta* est une pensée consciente et *paṭisandhi viññāṇa* aussi. Ce sont deux états mentaux essentiellement liés l'un à l'autre. Ainsi, la dernière pensée « consciente » du mourant est liée à la première pensée « consciente » de l'être qui vient d'être conçu. Selon les explications d'*Abhidhamma*, la conscience de liaison se produit pendant la conception de l'être dans l'utérus de la mère²⁰. Les processus des phénomènes physiques et mentaux (*nāma-rūpa santati*) recommencent à marcher ensemble.

Les phénomènes physiques sont les quatre éléments principaux (solidité, viscosité, température et mouvement) qui constituent (au cas où la conception a lieu dans un utérus) le spermatozoïde paternel et l'ovule maternel²¹. Les phénomènes mentaux représentent la conscience de liaison (*paṭisandhi viññāṇa*). Cette conscience est un type d'énergie mentale (kammique) mélangée avec la force biologique qui est fondée sur les quatre éléments principaux. Le véhicule n'est autre que la conscience qui fait la liaison (*paṭisandhi*) elle-même. La conscience est conditionnée par les compositions mentales (*saṅkhāra*), et celles-ci sont conditionnées par l'ignorance, par l'aveuglement dans la recherche d'un lieu pour s'installer et pour se développer.

20. D. II, 63 ; Selon le Bardo Thödol du bouddhisme tibétain, il existe une durée de quarante-neuf jours d'une période intermédiaire entre la mort et la conception. Cette explication n'a rien à voir avec le bouddhisme originel. L'École bouddhique nommé Vijñānavāda parle d'une existence intermédiaire (*antarābhava*). C'est un état de courte durée dans lequel le défunt naît provisoirement en attendant qu'il puisse trouver une demeure plus "stable". Mais dans la tradition pâlie, une telle doctrine n'existe pas, et elle n'accorde pas une grande importance à cet "*antarābhava*". Vraisemblablement pour le bouddhisme originel, n'importe quel état intermédiaire est aussi une existence comme les autres.

21. Ce processus n'est pas le même dans le cas d'une vie qui commence par une naissance spontanée (*ōpupātika*), par exemple, comme dieu (*dēva*), esprit malin (*yakkha*) ou esprit malheureux affamé (*pēta*). Sans une période pré natale dans un utérus, leur naissance est rapide et spontanée. Cf. *supra*, p. 25 note 7.

La conscience de liaison (*paṭisandhi viññāṇa*) ne dure qu'un temps extrêmement court et laisse place à *bhavaṅga-citta*. Celui-ci consiste en seize moments mentaux.

Lorsque ces 16 moments mentaux se dispersent arrive l'autre étape : *manōdvārāvajjana*. C'est-à-dire que la pensée devient maintenant un *vīthi citta* chez l'être pré-natal et il lui arrive une « volonté » d'exister. Cette volonté s'estompe aussitôt et se produisent des impulsions mentales dites *javana* qui consistent en sept moments mentaux. Lorsque ces sept moments mentaux sont achevés, réapparaît le *bhavaṅga-citta*. C'est cet état mental qui continue chez l'être pré-natal sans interruption jusqu'à sa naissance. Autrement dit, l'être pré-natal est en train de grandir dans l'état mental *bhavaṅga*. En général, cet état est interrompu seulement lorsqu'il naît et est perturbé par le monde extérieur à la suite de l'événement dit la « naissance » (*jāti*). Dès lors continue le processus normal de la pensée dont nous avons parlé plus haut. Tout cela se passe dans un aveuglement dit *avijjā*, sans clarté, sans précision de la pensée.

Bien entendu, dans cette explication d'**Abhidhamma* demeurent des zones d'ombre. Il faut préciser que ce n'est qu'une des explications bouddhiques en la matière. Il est possible que toute l'arithmétique employée dans cette interprétation soit symbolique²². En tout cas, une chose est évidente : la mort et la renaissance sont expliquées dans le bouddhisme en termes d'état psychologique de l'être individuel qui est pourvu (implicitement et explicitement) de la 'soif' d'existence (*bhava taṇhā*) et celle de non-existence (*vibhava taṇhā*).

22. On ne peut pas dire qu'un être individuel gravement malade et avec la fièvre en cerveau pendant le dernier moment de sa vie soit dans le même état mental qu'un être qui va mourir avec une pensée claire et sereine. Il est possible que même chez le premier se produise au dernier moment le processus mental d'un individu qui va quitter la vie.

CHAPITRE VI

Les lieux des renaissances

Dans le chapitre précédent, nous avons noté que les dernières pensées du mourant jouent un rôle important dans sa renaissance immédiate. C'est pourquoi, selon les bouddhistes, il faut tout faire pour ne pas troubler la pensée de quelqu'un qui est sur son lit mort. Peut-être même les pleurs de son entourage lui créeront un dérangement. Il est possible qu'en écoutant des pleurs, le mourant éprouve un attachement vis-à-vis des siens dont il va se séparer bientôt. Lorsqu'on meurt avec un attachement ou une inquiétude la renaissance aura lieu dans un domaine malheureux.

Généralement, les bouddhistes croient que celui (ou celle) qui meurt avec un attachement fort à l'égard de sa famille ou de sa maison ou de sa richesse, risque de naître comme un esprit affamé¹. Si quelqu'un meurt en colère, il risque de renaître comme esprit méchant, ou dans une famille violente ou même comme un animal sauvage, un tigre, par exemple. Par contre, lorsque quelqu'un va mourir dans un état de pensée tranquille, il a le temps et la possibilité de se rappeler une bonne action qu'il a faite ou bien de concentrer sa pensée sur un sujet de réflexion lui apportant la sérénité. Dans le cas où le mourant s'inquiète, ou s'il a peur, la coutume veut que les parents ou les amis tentent de lui rappeler les actions méritoires qu'il a faites, ou mettent devant lui des images pour le faire réfléchir à des sujets pieux ou bien lui font entendre des choses qui développent la sérénité de la pensée².

En cas d'accident, on donne à la victime les "premiers soins" (angl. *first aid*), car la personne accidentée ne peut pas reprendre toute seul

1. La coutume bouddhiste dite "transfert des mérites" est largement fondée sur cette croyance.

2. Dans la tradition pâlie, les bouddhistes ne croient pas qu'il y a des êtres non humains qui peuvent aider dans ce domaine.

ses activités respiratoires, ou récupérer le sang perdu, etc. Par contre, lorsque la vie de quelqu'un est arrivée à sa dernière phase, à la suite d'une longue maladie ou en raison du grand âge, on doit au mourant sur son lit de mort, les "dernier soins" (*last aid* !), non pas pour lui redonner vie ou pour la prolonger, mais pour l'aider à quitter celle-ci tranquillement, avec une pensée sereine, sans inquiétude, car souvent, la personne mourante ne peut pas démarrer seule l'activité positive de sa pensée, ou ne peut pas éviter seule les dérangements venant d'autrui, y compris des objets mentaux nuisibles.

Or, tout cela n'est possible que si l'on va mourir entouré des siens, dans une situation normale. Par contre, si quelqu'un est en train de mourir pendant un accident, en général, il ne trouvera guère l'occasion d'arranger sa pensée, mais par contre, s'il est plus ou moins conscient, il aura un désir ardent de vivre, ou une forte inquiétude en pensant à ses enfants, ses devoirs, ses propriétés etc., ou bien il éprouvera de la colère à l'égard de la personne qui a provoqué cette catastrophe. Ainsi, selon le point de vue bouddhiste, la mort brutale n'est pas bonne.

En général, l'individu qui meurt dans les douleurs éprouve une certaine aversion, et cette aversion lui donnera peut-être une haine. C'est une des raisons pour lesquelles la mort dans un accident ou dans une autre situation violente est considérée comme un cas défavorable qui donne une renaissance malheureuse³. En outre, si quelqu'un meurt dans les mains des chirurgiens sous anesthésie générale, ou dans le coma, il ne trouvera guère d'occasion pour soigner son état mental. Car dans de tels cas, c'est son état mental *bhavaṅga* qui prend la responsabilité comme dans un rêve qui persiste seulement avec la participation passive du rêveur⁴.

3. Il faut noter au passage qu'un être qui a atteint un étape comme *Sōtāpatti, *Sakadāgāmi, etc., même s'il est mort dans un accident, ne naîtra pas dans un état malheureux. Car, selon son état mental, le dernier moment de sa pensée sera toujours serein.

4. En ce qui concerne l'individu dans le coma, les savants occidentaux pensent qu'il est dans un état végétatif, sans aucune pensée fonctionnelle. Mais ils ignorent ou bien leur recherche n'est pas encore suffisamment développée, pour comprendre que l'individu dans le coma a une existence dans un état mental qui lui est propre. Justement hier (20 mars 1996) matin, j'ai lu dans le quotidien *The Japan Times* (p. 7) ce rapport venu des États Unis : Une étudiante (de 19 ans) à la Cornell University est tombée dans le coma à la suite d'un grave accident de voiture. Depuis 10 ans elle est dans le coma et sous la surveillance d'un nursing home à Brighton, banlieue de Rochester. Un ouvrier du nursing home eut un rapport

Malheureusement, tous ne meurent pas sous des draps blancs paisiblement entourés des bien-aimés et des aides-soignants. “dans la dignité” comme on dit. Beaucoup de gens meurent dans le monde, tout seuls et sans aucune consolation. Beaucoup souffrent avant de mourir et pendant la mort. Beaucoup meurent dans des conditions insupportables. Même si l’on meurt cette fois paisiblement, dans une unité de soins palliatifs, cela ne veut pas dire que dans chaque vie (du **sansāra*) on meurt de la même façon, avec une pensée tranquille, dans le même confort et avec des soins médicaux corrects, entouré des siens. Pour constater cette triste réalité, il suffit de voir et de savoir combien de gens souffrent et meurent chaque jour dans les hôpitaux ou pendant les guerres ou dans les bagarres, ou dans des calamités naturelles comme les tremblements de terre, inondations et sécheresses, ou pendant des épidémies, sur des champs de bataille ou sous la torture⁵, ou encore dans des attaques terroristes ou à l’époque d’une dictature, ou dans des incendies ou d’autres terribles accidents : sur mer, dans le ciel, dans les forêts, sur les routes et un peu partout, sans oublier les enfants innocents qui souffrent et meurent chaque jour à cause de maladies congénitales ou contagieuses, ou à cause des bêtises des parents ou des médecins ou du manque de nourriture ou de médicaments. Tous ces phénomènes démontrent non pas la gloire de la Création, mais la misère dans le cycle des renaissances (*sansāra*) de chaque être individuel.

Selon le point de vue bouddhiste, comme nous l’avons noté plus haut, il est tout à fait incorrect de penser que le malheur arrive seulement aux autres. La personne en bonne santé pense que les maladies sont seulement pour les autres. C’est l’attitude générale fondée sur le “Je”, “seulement Moi” et “Moi éternel”. Ainsi, les jeunes pensent que la vieillesse est seulement pour les autres. Monsieur le grand pense qu’il est éternellement grand (ou que sa grandeur est permanente) et que les autres sont petits pour toujours. Celui (ou celle) qui est en bonne santé pense que les maladies n’arrivent qu’aux autres. Les riches pensent que la pauvreté n’est que pour les autres. Les gens élégants pensent que la

sexuel lorsqu’il n’y avait personne près d’elle, à la suite duquel elle devint enceinte. La semaine dernière, l’enfant est né dans des conditions normales mais prématuré de quelques semaines. Selon les autorités de Strong Memorial Hospital de Rochester, le nouveau-né qui pèse 1,2 kg est en bonne santé, mais la mère (aujourd’hui âgée de 29 ans) est toujours en “état végétatif”. Devant le tribunal, il y a une charge contre l’ouvrier pour abus sexuel. On a trouvé qu’il était un récidiviste.

5. Ou dans les punitions comme pendaisons, chaise électrique, etc.

laideur arrive seulement aux autres. Pour les dames pieuses, seuls les autres sont des pécheurs. Or, d'après le bouddhisme, l'existence dans le cycle des renaissances est comparée à un long voyage dans lequel tout le monde se mêle et tout peut arriver à toute personne. Tout comme dans le voyage il y a des moments heureux, mais beaucoup de malheurs, dans la transmigration aussi il y a des moments heureux et beaucoup de moments malheureux. Chacun peut avoir divers malheurs dans diverses naissances puisque le *sansāra* (skt. *saṃsāra*) de chacun est un domaine tellement vaste. Dans les textes, ceci est expliqué par la parabole suivante :

“Imaginez le point où le fleuve Gaṅgā⁶ prend sa source et le point où il atteint la mer. La quantité de sable se trouvant entre ces deux points est incommensurable : tant de sable, des centaines, des milliers, des centaines de milliers de grains de sable. Plus nombreux encore sont les âges qui se sont passés. Incommensurables sont tant d'âges, des centaines, des milliers, des centaines de milliers d'âges. De même, inimaginable est le début du *sansāra*. [...] Il est impossible, ô *bhikkhus, de trouver un être qui pendant ces âges innombrables n'a pas été une fois une mère, un père, un frère, une soeur, un fils, une fille. [...]”

Un peu plus haut dans le même texte, il est expliqué :

“[...] D'une part la masse d'eau et d'autre part le torrent des larmes que vous répandez en pleurant et en gémissant dans votre interminable *sansāra*, unis comme vous l'avez été à ceux qui ne vous sont pas chers, séparés de ceux qui vous sont chers. Quelle est la plus grande entre ces deux masses d'eau ? C'est le torrent de larmes qui l'emporterait. Pendant bien des fois vous avez souffert la mort d'une mère, d'un fils, d'une fille, la ruine de vos parents riches, les calamités des maladies. [...] Le *sansāra* est immense. Son début ne se montre point. [...]”⁷

Dans le cycle des renaissances, tout peut arriver à tout le monde, non seulement selon les *kammas* de chacun, mais aussi selon le lieu de naissance, selon l'époque, selon les décisions que l'on prend, selon les circonstances données ou selon les circonstances manquées, en bref, selon les diverses conditions réunies.

6. La Gaṅgā est le fleuve connu en français sous le nom de Gange.

7. S. II, 178. Le *sansāra* est comparé à l'océan. Voir *supra*, p. 41.

Dans ce cas, il existe un point très important dont il faut tenir compte : c'est le phénomène d'obligation. Nous pouvons l'expliquer ainsi : Il existe des domaines où l'être individuel peut prendre initialement des décisions et il y a aussi des domaines dans lesquels **il est obligé** d'être dans telle ou telle situation ou de prendre telle ou telle décision selon les circonstances. Cette obligation peut être aussi le résultat d'une décision qu'on a prise préalablement - explicitement ou implicitement. Prenons un exemple : un être individuel est libre d'aller voyager. Profitant alors de cette liberté, il décide de partir. À partir de là, il devient l'esclave de son projet de voyage. Dans son projet il y a des passages obligés : trouver l'argent, acheter les billets d'avion, préparer les bagages, être à l'heure à l'aéroport etc., etc. Ensuite, puisqu'il est dans la mouvance, il est "obligé" de faire face à tous les bonheurs et malheurs arrivant pendant son voyage. De même, puisqu'on est dans le cycle des renaissances, il y a des "obligations" : naître encore et encore, tomber malade encore et encore, vieillir encore et encore, mourir encore et encore, être uni encore et encore à ce que l'on n'aime pas, être séparé encore et encore de ce que l'on aime, constamment ne pas avoir ce que l'on aime, etc. Même dans la vie, il y a des obligations selon le style de la vie choisie : avoir de l'argent, avoir une maison, avoir du travail, avoir une assurance maladie, etc. et aussi quotidiennement, travailler, manger, boire, aimer, dormir etc. etc. Le bouddhisme qualifie tous ces besoins, ces obligations, ces devoirs par un seul mot : *saṅkhāra*, c'est-à-dire des conditions créées par l'intéressé lui-même. Toutefois, il ne faut pas confondre ce phénomène d'obligations avec le fatalisme. Si l'intéressé veut changer son parcours, cela lui est tout à fait possible avant d'aller trop loin. Mais dans certaines conditions, il n'est pas facile pour un être individuel de prendre des décisions facilitant un tel revirement, surtout lorsqu'il a commencé déjà à réaliser certains projets. Encore une fois, imaginons qu'il est libre d'aller voyager ou de rester à la maison. Personne ne le force à aller voyager. Il peut prendre sa décision en toute liberté pour aller par avion ou par bateau ou à pied. Mais, lorsqu'il a pris l'avion, lorsque celui-ci a décollé, notre voyageur n'est pas libre de descendre jusqu'à ce que l'atterrissage soit accompli dans un aéroport !

Dans la vie et dans le **saṃsāra*, il y a maintes situations semblables. On reste esclave de ses propres **saṅkhāras*. Lorsqu'on est dans le cycle des renaissances, on est obligé de naître quelque part. Même lorsque l'on n'aime pas renaître, on renaît quelque part, car on a accumulé de nombreux *saṅkhāras* qui font avancer dans le cycle des renaissances.

Qu'on le veuille ou non, il y a un demain et un après-demain ! Ainsi, au premier plan même, la liberté de l'être individuel est limitée et conditionnée. On est prisonnier aussi dans divers terrains conditionnés : par exemple, pour naître chez les êtres humains il faut être conçu dans un utérus ; il faut qu'on y reste pendant un certain temps. On est ainsi enfermé, coincé et prisonnier dans des limites corporelles étouffantes. Lorsqu'on est là, tout peut arriver : mourir sans naître ou naître avec des facultés incomplètes. Même si on est né sans aucun problème congénital, on tombe de temps en temps malade, on arrive à la vieillesse. Ensuite un jour vient où l'on doit tout quitter. Or, avant cette mort naturelle, tout peut arriver. Il est possible qu'il arrive des accidents même très tôt. Il y a des parents trop pressés qui meurent sur des autoroutes avec leurs enfants innocents⁸ !

Le pire de l'existence de l'être individuel se produit lorsqu'il tombe dans les situations où d'autres personnes (ou d'autres choses) prendront des décisions pour lui. Par exemple, celui qui est dans le coma n'est pas "libre", ce sont les autres qui prennent les décisions. L'enfant dans l'utérus de sa mère est dans une situation encore plus grave⁹. Si la mère n'est pas prudente ou si elle est inattentive, ou si elle est hostile à son égard, l'enfant ne peut rien faire pour sauver sa propre vie. Les animaux domestiques ne sont pas libres non plus de prendre des décisions. Ce sont les éleveurs qui décideront tout sur eux, y compris ceux qui doivent être envoyés à l'abattoir ! Concernant les prisonniers, ce sont les juges, les gardiens qui prendront les décisions. Les dictateurs décident combien de milliers de "prisonniers" doivent être envoyés à la mort ! Trop souvent lors des grandes guerres, les politiciens prennent les décisions, et les citoyens sont contraints d'aller au champ de bataille. D'une certaine façon, la liberté est pareillement entravée lorsqu'on est handicapé ou trop âgé. Dans de telles situations, quand survient un incendie ou une autre catastrophe, on n'est pas "libre" de courir et de s'évader. On est prisonnier de son propre handicap. Dans l'existence il y a maintes situations de cette sorte.

8. À notre époque, dans ce pays développé, il y a même des médecins qui font des erreurs par négligence ! On a recelé récemment divers dysfonctionnements dans les hôpitaux.

9. Les explications bouddhistes disent que l'enfant dans l'utérus souffre selon le comportement de la mère, y compris selon ce qu'elle mange et boit.

Puisqu'on a obtenu un type de corps physique (grand ou petit, fort ou faible, beau ou laid, blanc, jaune ou noir), bon gré mal gré, on est obligé de le supporter pendant soixante ans, soixante-dix ou quatre-vingts ans ou même plus. Parfois, on a l'envie d'avoir un autre corps physique ! Un jour dans un programme télévisuel, une mannequin dit qu'elle n'aimait pas certaines parties de son corps ! Dans l'un ou l'autre moment de la vie, tout le monde a cette sorte d'envie : être autrement. Beaucoup de personnes tentent d'être minces et grandes au moins sur de hauts talons. Celui qui est vieux souhaite avoir un corps jeune et fort comme jadis. Celui qui souffre d'un cancer souhaite avoir un corps sans cancer. **Celle** qui a des tendances masculines souhaite avoir un corps masculin ; peut-être que dans la vie prochaine elle naîtra comme un homme. **Celui** qui a des tendances féminines souhaite avoir un corps féminin ; probablement qu'il était une femme dans sa vie passée ! En outre, des tendances féminines donnent le besoin d'attirer des individus de sexe masculin et d'être attiré par eux. Également des tendances masculines donnent la nécessité d'attirer les personnes du sexe féminin et aussi la nécessité d'être attiré par elles.

Puisqu'on est prisonnier de ces diverses sortes d'envies, comme solutions immédiates, on est obligé d'avoir des changements, des maquillages, des réparations et des préparations. L'être humain a prouvé qu'il est capable d'y parvenir beaucoup plus qu'un autre être vivant. C'est pour cela qu'il a créé tous les produits de beauté, vêtements, parfums, médicaments, produits nutritifs, interventions chirurgicales et même des transplantations. Dans le *sansāra*, pendant le processus du redevenir, de naissance en naissance, dès l'époque prénatale, divers changements se produisent selon les tendances, les habitudes mentales et les souhaits (implicites et explicites) de l'intéressé ; on renaît dans tel ou tel endroit, ayant telle ou telle apparence, ayant la qualité masculine ou féminine. Autrement dit, dans ce processus, naître comme un homme ou une femme n'est pas un fait fortuit ; avoir un corps élégant ou non-élégant n'est pas non plus un pur hasard. Chacun et chacune est le créateur de son propre corps. C'est ainsi qu'on l'a voulu. C'est ainsi qu'on était devant la caméra du redevenir ! Rappelons l'explication du *Cūḷa-kammavibhaṅga-sutta* (voir *infra*, p.135) : si on est souvent en colère, et si on commet des actions sous l'influence de cette volition coléreuse, on risque de renaître ayant un visage triste, une apparence laide et rude !

Tout comme dans un voyage, des obligations dépendent des lieux et du niveau matériel du voyage, de même dans le *sansāra* des obligations dépendent des lieux de naissance et du corps obtenu. Lorsqu'on naît dans le domaine humain et animal, on n'y est pas libre par rapport aux maladies, à la vieillesse et à la mort. Le taureau n'est pas libre vis-à-vis de la tauromachie ; au pays où il naît il y a des toreros. Ceux-ci ne demandent pas l'avis du taureau avant de commencer de le torturer devant la foule d'*aficionados* ! Le cancer ne demande pas l'avis de la dame avant d'attaquer son utérus ou le poumon de son époux ; à l'époque et au pays où ils naissent, il y a tellement de produits et d'expérimentations qui favorisent des problèmes cancéreux. La mort arrive sans permission, souvent sans préavis !

Selon le bouddhisme, lorsqu'on naît dans les états célestes, on est libre par rapport aux maladies et à la vieillesse, aux tortures, aux accidents de voitures, aux attaques terroristes, mais pour autant les dieux ne sont pas libres de la mort. Autrement dit, leur vie divine heureuse a aussi une fin. Puisque les dieux sont dans le cycle des renaissances, ils sont "obligés" de renaître quelque part à la fin de leur existence céleste¹⁰. Même des Brahmins qui sont dans des états spirituels plus élevés, renaîtront quelque part à la fin de la durée de leur état jhāniques.¹¹

Selon les textes bouddhistes, les lieux des renaissances se divisent en trois "domaines" : Le domaine de la sensualité (*kāma bhūmi*), le domaine des formes subtiles (*rūpa bhūmi*) et le domaine sans formes (*arūpa bhūmi*). Ces trois domaines sont désignés aussi par le terme métaphorique "*lōka*" (litt. "mondes" toujours au pluriel) : *kāma lōka* (les "mondes" de la sensualité) ; *rūpa lōka* (les "mondes" des formes subtiles), *arūpa lōka* (les mondes" sans formes).

Le domaine de la sensualité (*kāma bhūmi*) : Ce domaine comprend non seulement tous les êtres humains et les dieux de plusieurs états célestes, mais aussi toutes sortes d'états malheureux : divers états des esprits affamés, divers états des esprits méchants et des animaux. Cela veut dire que dans le domaine de la sensualité, il y a deux sortes de

10. Dans le brāhmanisme et dans l'hindouisme, les dieux sont appelés *amara* (litt. immortel). Mais dans le bouddhisme, les dieux ou les brahmās ne sont pas immortels.

11. Pour une traduction intégrale du *Gilāna-sutta*, voir *infra*, p. 119 ; Lorsqu'un jour, Sāriputta a montré la voie vers les états des Brahmins à un brāhmane mourant, le Bouddha le lui a reproché : » [...] Pourquoi, ô Sāriputta, as-tu indiqué à ce brāhmane un état inférieur, alors qu'il reste des états plus importants ? [...] » - M. II, 195-196.

situation : les destinations malheureuses (*duggati*) et les destinations heureuses (*sugati*) : Les six états célestes et le monde des êtres humains sont des destinations heureuses, tandis que le royaume des animaux, des esprits affamés et des êtres qui sont dans les états infernaux sont dans le *duggati* (litt. destinations malheureuses), dans l'état souffrant¹². En ce qui concerne le bonheur, le foyer des êtres humains est un domaine où les bonheurs et les malheurs sont mêlés. En outre, la sensualité (*kāma*) chez les êtres humains et chez les animaux est qualifiée comme "plaisir mêlé" puisque qu'il y a un côté douleur et un côté plaisir.

Le domaine des formes subtiles (*rūpa bhūmi*) : De nombreuses catégories de Brahmās, y compris ceux qui avaient atteint les quatre **jhāna* appartiennent au monde des formes subtiles.

Le domaine sans formes (*arūpa bhūmi*) : Les états mentaux concernant les quatre *Sphères de la catégorie de "sans formes" (**ārūpa* ; skt. *ārūpya*). constituent les mondes sans formes. Ceux qui sont morts après les avoir pratiqués et ceux qui sont morts dans l'état mental d'un de ces quatre recueils, naissent comme brahmās du domaine sans formes.

Cette explication traditionnelle et symbolique montre deux points importants liés l'un à l'autre : 1. la renaissance est un processus qui dépend de l'état psychologique du mourant et il n'y a personne d'extérieur pour régler les renaissances [sauf pour aider à maintenir une pensée sereine et claire] 2. Souvent on aura une renaissance dans un domaine où on est habitué à vivre. C'est-à-dire que l'individu qui a été habitué à vivre dans les pratiques du renoncement et qui a eu la possibilité de demeurer dans les quatre *jhāna* ne renaît pas dans le monde de la sensualité, mais sa destination est le domaine des formes subtiles. Par contre, ceux qui se plaisaient à mettre leurs pensées dans les objets de désirs sensuels renaissent dans le domaine de la sensualité.

On peut se demander si tous ceux qui naissent dans le domaine de la sensualité chérissaient les désirs sensuels ? La réponse est négative. Tout simplement un être qui n'a pas encore éliminé complètement le désir sensuel renaît dans le domaine de la sensualité. Par exemple, un être qui a atteint l'étape de **sōtāpatti* ou **sakadāgāmi*, naît dans le monde humain ou dans un état céleste comme Tāvātimsa ou Tusita¹³.

12. De tout façon, le bouddhisme ne dit pas que ces états souffrants sont éternels.

13. Selon la tradition, juste avant sa dernière naissance dans laquelle il devient Bouddha, un bōdhisatta réside dans l'état céleste nommé Tusita, jusqu'à ce que le

Ainsi, naître dans un domaine de la sensualité ne signifie pas nécessairement que celui qui est né est quelqu'un déjà plongé dans les désirs sensuels ou bien qu'il va plonger dans les désirs sensuels. Le point important est qu'un être spirituellement avancé réagit au monde sensuel d'une façon différente, tout du moins lorsqu'il est arrivé à une compréhension claire. Pour illustrer cela les textes évoquent souvent la métaphore du lotus qui est né dans l'eau et dans la boue, mais reste sans s'attacher à l'eau ou à la boue¹⁴. Les grands *bōdhisattas (skt. bōdhisattva) naissent délibérément dans le monde humain pour le bonheur de beaucoup de monde¹⁵.

Les états psychologiques sur lesquels sont fondées les actions méritoires sont aussi divisés selon ces trois domaines d'existences. Les actions méritoires liées aux domaines des désirs sont nommées "les actions efficaces qui donnent les résultats dans le domaine des désirs sensuels" (*kāmāvacara kusala-kamma*) et puisqu'elles sont fondées sur les pensées efficaces du domaine des désirs (*kāmāvacara kusala-citta*), les résultats des actions méritoires liées au domaine du désir donnent les résultats dans le monde des désirs. Les actions efficaces (les états jhāniques, par exemple) liées au non-désir sensuel donnent des résultats dans le monde des formes subtiles (*rūpāvacara*). Les actions efficaces (*recueils, par exemple) liées au domaine sans formes (*arūpāvacara*) donnent des résultats dans le domaine dit 'sans formes'¹⁶.

Il y a un autre facteur important lié à ce phénomène : c'est la qualité mentale de l'individu : La personne qui a atteint l'étape de sōtāpatti ne naît pas dans un état malheureux. À cela il y a deux raisons : Premièrement, la personne qui a atteint cette étape est quelqu'un qui a détruit les trois

moment opportune soit venu pour naître dans le monde humain. Des bouddhistes croient que le Bōdhisatta Metteyya (skt. Bōdhisattva Mañtreya) demeure actuellement dans cet état céleste.

14. Sn. v. 625.

15. Il faut noter, selon l'explication du bouddhisme pâli que, le bōdhisatta est quelqu'un qui n'a atteint aucune des quatre étapes de la libération (sōtāpatti, sakadāgāmi, etc.). Il est donc un *puthujjana*, mais à proprement parler, un **puthujjana* élégant (*kalyāṇa puthujjana*), qui ne commet jamais d'erreur grave.

16. Tous les accomplissements spirituels comme **jhāna* et *recueils se sont situés au niveau de *sansāra*. (cf. A. IV, 429-432). Mais les recueils sont désignés par l'adjectif '*lōkuttara*' (skt. *lōkōttara*), c'est-à-dire 'au delà du monde ordinaire', puisque ces états peuvent aider à traverser le **sansāra*.

souillures mentales : 1. La fausse opinion de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*) ; 2. Le doute (*vicikicchā*) ; 3. L'attachement aux préceptes et pratiques religieuses diverses (*sīlabbata parāmāsa*). Ainsi, *ipso facto*, il ne commet pas d'actions déméritoires. Deuxièmement, puisqu'il a détruit lesdites trois souillures mentales, et puisqu'il a une pensée sereine, il a la capacité de maîtriser la dernière pensée, c'est-à-dire qu'une pensée impure ou un point de vue erroné (*micchā diṭṭhi*) ne se produit pas chez lui. Ainsi, non seulement sa vie prochaine est assurée, mais aussi le nombre de ses renaissances prochaines est limité¹⁷. On peut en dire autant à propos de l'individu qui a atteint l'étape de *sakadāgāmi*. C'est en détruisant partiellement les deux souillures mentales : les désirs sensuels (*kāma-rāga*) et l'aversion (*paṭigha*) qu'il arrive à cette étape. Comme le terme *sakadāgāmi* l'indique, après la mort, il ne revient qu'une seule fois en ce monde. Dans l'étape dit **anāgāmi*, il détruit complètement les deux souillures mentales qu'il a détruites déjà partiellement en arrivant à l'étape de *sakadāgāmi*. Celui ou celle qui a atteint l'étape d'*anāgāmi*, après la mort renaît dans un des états des *brahmās* sans revenir en ce monde, puis de là il atteint le *parinibbāna*¹⁸. Sa position est expliquée souvent dans les textes par ces mots : "Il avait détruit *cinq liens du bas côté et par conséquent, après sa mort, il a eu une renaissance spontanée et il atteint le **parinibbāna* là où il est né, car il n'est plus soumis à la nécessité de revenir en ce monde"¹⁹. Arriver à l'état d' **Arahant* est marqué par le déracinement des cinq liens de haut côté : l'attachement aux existences subtiles (*rūpa-rāga*), l'attachement aux existences "sans formes" (*arūpa-rāga*), l'orgueil (*māna*), l'inquiétude (*uddhacca*) et l'ignorance (*avijjā*). Puisque l'*Arahant* a complètement détruit ces cinq liens, après la mort il ne renaît nulle part.

Les *bōdhisattas* du haut niveau ne naissent pas dans des états malheureux, d'une part parce qu'ils pratiquent beaucoup de bonnes choses dans la vie et d'autre part parce qu'ils meurent avec une pensée tranquille, claire et résolue. Ils peuvent diriger leur mental vers l'endroit où ils devraient prendre leur renaissance. Or, si un *bōdhisatta* voit que sa présence dans tel ou tel endroit même inconfortable est utile pour les

17. Voir *infra*, p. 117.

18. Autrement dit, celui qui atteint l'étape d' **Anāgāmi* ne revient plus demeurer dans un utérus (*na'hi jātugabbhaseyyaṃ punerēti*) - Sn. v. 152.

19. Voir M.W., *Dīgha-nikāya*, Le premier livre du *Sutta-piṭaka*, Editions L'As, Paris, 2007, Tome I, p. 191.

autres, il n'hésite pas à y renaître. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

Les textes canoniques tels que le *Sarakāni-sutta* (S. V, 375-377)²⁰ indiquent que les individus qui ont atteint les étapes comme *sōtāpatti*, *sakadāgāmi* et *anāgāmi* n'ont aucun risque de renaître dans des états misérables, des états animaux, des états des esprits affamés, des états infernaux, des états malheureux et des états inférieurs. Cela s'explique par deux points importants : 1. Lorsque les personnes qui ont atteint lesdites étapes vont mourir, dans leur dernière pensée ne se produisent pas des éléments mentaux susceptibles de donner une naissance malheureuse. 2. Naturellement, leur dernière pensée est compatible avec l'état spirituel dans lequel ils ont vécu, au moins juste avant leur mort.

Si quelqu'un a une bonne connaissance théorique de la doctrine, acquise préalablement par l'écoute ou la lecture, il est possible que, pendant l'expérience de sa mort, au dernier moment, cette connaissance l'aide à réexaminer et à réévaluer les choses et par conséquent à clarifier son œil de la réalité (*dhmma-cakkhu*)²¹ et à arriver à la compréhension directe : « tout ce qui a la nature de l'apparition, tout cela a la nature de la cessation » (*yañkinci samudayaṃ dhammaṃ sabbaṃ taṃ nirōdha-dhammaṃ*). Cette compréhension signifie l'arrivée à l'étape de **Sōtāpatti*²².

20. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir *infra*, p. 113.

21. Le *Dhammapada* (vs. 178) mentionne :

Pathavyā ēkarajjēna - saggassa gamanēna vā
Sabbalōkādhappaccēna -sōtāpattiphalaṃ varam

(L'étape de **sōtāpatti* est meilleur qu'une souveraineté sur la terre entière, meilleure que naître dans un état céleste ; elle est meilleure même que le pouvoir sur tous les mondes).

22. "L'œil de la réalité" (*dhmma cakkhu*) est synonyme de "l'œil de la sagesse" (*paññā cakkhu*).

CHAPITRE VII

La libération par rapport aux renaissances

À travers diverses explications, le bouddhisme tente de montrer que la renaissance est une partie de **dukkha*. La délivrance est donc expliquée comme étant la fin totale de tout le processus des vies successives. D'une certaine façon, on peut dire que le *summum bonum* du bouddhisme, **nibbāna* (skt. *nirvāṇa*) est situé dans cette perspective. Cet arrêt définitif de la continuation du redevenir est signifié par de nombreux termes positifs : *vimutti* (la liberté), *amata* (l'immortalité), *parama sukha* (le bonheur ultime), etc. Philosophiquement il est indiqué par des termes négatifs : *ajāta* (le non-né), *abhūta* (le non-devenu), *asaṅkṛika* (l'inconditionné), *asaṅkhata* (le non-composé), etc¹.

Les questions se posent : Pour quelle raison renaît-on ? Pourquoi ne peut-on s'abstenir de renaître ? Est-ce un passage obligatoire ? La réponse varie selon l'angle sous lequel on voit le problème. On renaît parce qu'on a le désir d'être ici ou là ; parce qu'on a la "soif" d'exister éternellement d'une façon ou d'une autre ; parce qu'on est incapable de résister au besoin de redevenir ; parce que dans toutes les actions qu'on effectue, et dans toutes les pensées qu'on chérit, il existe ce désir latent de redevenir ; parce qu'il y a toujours des désirs non satisfaits complètement ou des désirs satisfaits momentanément et partiellement et qu'on veut retourner encore et encore à ces souvenirs du plaisir ; parce qu'on a le besoin de recommencer et répéter les choses et les faits ; parce qu'on a toujours l'espoir de faire mieux la prochaine fois, en bref, parce qu'on a des projets pour l'avenir : pour ce soir, pour demain, pour la semaine prochaine, pour le mois prochain, pour l'année prochaine, pour l'été prochain et aussi dans la vie prochaine.

1. Ud. 80-81 ; Iti. p. 37 ; Ud. 9.; Cf. S. III, 24-25.

Chez l'être individuel, il y a tellement de problèmes non résolus ; il y a tellement d'affaires non réglées, il y a tellement d'objectifs non atteints ; il y a tellement de besoins non satisfaits ; il y a tellement d'espoirs non réalisés ; il y a tellement de beaux rêves non vécus !

Tout comme quelqu'un qui veut aller chercher ailleurs ce qu'il ne trouve pas ici ou *vice versa*, tout comme quelqu'un qui a faim s'avance d'un restaurant à l'autre en lisant les menus, tout comme un touriste qui cherche des choses désirées d'un pays à l'autre, tout comme un bœuf ou une vache, qui pâture d'un pré à l'autre - pour dire gentiment - tout comme un bambin qui tourne autour d'un bocal de bonbons, l'être individuel a l'habitude de chercher encore et encore des lieux où se trouvent des choses agréables à voir, à écouter, à sentir (par le nez), à goûter, et à sentir (par le corps) et aussi des choses pour réfléchir et pour garder en mémoire, et cette recherche elle-même constitue un espoir implicite et explicite pour l'avenir. Un grand ascète lui-même n'est pas libre de ses projets pour sa prochaine existence. Il a l'espoir peut-être d'être en un lieu correspondant à son état jhānique ou à ses *Sphères de la haute concentration. Cela veut dire que l'être individuel qui n'est pas arrivé à la plénitude de la libération cherche constamment des lieux pour "être" (angl. *to be*) d'une façon ou d'une autre.

Si nous rappelons la réponse donnée par la fameuse *coproduction conditionnée, voici son explication concernant le processus qui maintient l'être individuel dans diverses existences :

« La naissance est conditionnée par le processus de redevenir ; le processus de redevenir est conditionné par l'attachement ; l'attachement est conditionné par la "soif" ; la "soif" est conditionnée par la sensation ; la sensation est conditionnée par le contact ; le contact est conditionné par l'activité des six sphères ; l'activité des six sphères est conditionnée par les phénomènes mentaux et physiques ; les phénomènes mentaux et physiques sont conditionnés par la conscience ; la conscience est conditionnée par les compositions mentales ; les compositions mentales sont conditionnées par l'ignorance. »²

Bien entendu, les espoirs sur l'avenir, les ambitions, les projets, les souhaits, l'enthousiasme, etc. sont des éléments essentiels pour maintenir le processus du redevenir. Tout cela est désigné dans le bouddhisme

2. M. I, 261-262.

par le terme péjoratif ‘soif’ (pāli. *taṇhā* ; skt. *trṣṇā*)³. Par contre, le projet pour arrêter ce processus est expliqué comme une doctrine qui « conduit au *désenchantement⁴, à la cessation de **dukkha*, au calme, à la connaissance, à la sagesse parfaite, au *nibbāna*. »⁵ Positivement parlant, c’est un projet qui prodigue la vision réaliste, qui donne la connaissance, qui conduit à la quiétude, à la sagesse, à l’éveil et à l’émancipation. »⁶ Toutes ces descriptions négatives et positives montrent quelle est l’émancipation articulée par le bouddhisme.

Rappelons une fois de plus que l’Enseignement du Bouddha a pour but d’expliquer *dukkha* et le moyen d’en sortir. En premier lieu, la sortie de *dukkha* n’est pas seulement un but à atteindre après la mort. Au contraire, c’est un état mental qu’on peut réaliser dans cette vie présente, et cet état est appelé la libération de la pensée (*citta vimutti* = *cetō vimutti*)⁷. Autrement dit, ce n’est pas une évasion du **samsāra* (skt. *saṃsāra*) ou du monde, ou du cycle des événements, mais avant tout, c’est une arrivée à une vision réaliste, à une connaissance, puisqu’une grande partie du problème de l’existence réside dans l’incompréhension (*avijjā*). Bien que celle-ci ne soit pas la seule ou première raison de *dukkha*, pour se débarrasser de ce dernier, il est indispensable que l’on se débarrasse de l’ignorance. Dans la doctrine de la Coproduction conditionnée, il est expliqué comment on peut arriver à la cessation de ce monceau de *dukkha* à partir de l’éradication de l’ignorance :

« Par la cessation complète et par l’arrêt complet de la même ignorance, cessent les compositions mentales ; par la cessation des compositions mentales, cesse la conscience ; par la cessation de la

3. Dans le Premier Sermon (cf. *Dhammacakkappavattana-sutta*), le Bouddha l’explique : « [...] C’est cette ‘soif’ qui produit la re-existence et le redevenir, qui est liée à une avidité passionnée et qui trouve une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là, c’est-à-dire la soif des plaisirs des sens, la soif de l’existence et du devenir et la soif de la non-existence. [...] » - S. V, 420. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Sermons du Bouddha*, Éditions du Seuil, Paris, 2006, pp. 91-97.

4. Le *désenchantement (*nibbidā*) est considéré comme un état mental nécessaire pour atteindre un certain détachement (*virāga*).

5. M. I, 431, 483.

6. “*Cakkhu-karanī, ñāṇa-karanī, upsamāya, abhiññāya, sambōdhāya, nibbānāya*” - S. V, 420.

7. D. I, 156 ; III, 78, 108 ; S. I, 120 ; II, 214 ; III, 132 ; IV, 119 ; A. I, 123, 220, 243 ; II, 36, 87, 214 ; III, 20, 131, 400 ; IV, 83, 314 ; V, 10.

conscience, cessent les phénomènes mentaux et physiques ; par la cessation des phénomènes mentaux et physiques, cessent les six sphères ; par la cessation des six sphères, cesse le contact ; par la cessation du contact, cesse la sensation ; par la cessation de la sensation, cesse la 'soif' ; par la cessation de la 'soif', cesse l'appropriation ; par la cessation de l'appropriation, cesse le processus du devenir ; par la cessation du processus du devenir, cesse la naissance ; par la cessation de la naissance, cessent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, le chagrin, les afflictions et le malaise. Telle est la cessation de tout ce monceau de *dukkha*.»⁸

Cette formule montre quelle est la situation de l'être individuel dans le *sansāra*. Si l'être individuel est toujours dans le *sansāra*, ce n'est pas parce qu'il est un pécheur, mais parce qu'il est ignorant. Les péchés ne constituent pas un grand problème pour le bouddhisme, mais l'ignorance l'est. Si l'être individuel pèche, c'est parce qu'il est ignorant. Le bouddhisme voit tout dans la même perspective : Si quelqu'un transgresse des interdictions, ce n'est pas parce qu'il est désobéissant, mais parce qu'il est ignorant⁹. Si quelqu'un commet des erreurs encore et encore ce n'est pas parce qu'il est méchant par nature, mais parce qu'il est ignorant. Si quelqu'un commet des crimes, ce n'est pas parce qu'il est diabolique, mais parce qu'il est gravement ignorant. Si quelqu'un attrape le Sida ou une autre maladie contagieuse, ce n'est pas parce qu'il est immoral, mais avant tout parce qu'il est ignorant. Si quelqu'un s'engage dans les mauvais *kammas*, ce n'est pas parce qu'il est mauvais, mais parce qu'il est ignorant. Enfin, c'est à cause de l'ignorance qu'il commet non seulement des mauvais *kammas*, mais aussi des bons *kammas*¹⁰. Dans le langage de la coproduction conditionnée, cela est expliqué par ces

8. "Avijjāyatvèva asèsa virāga nirōdhō sankhāra nirōdhā, sankhāra nirōdhō viññāna nirōdhā, viññāna nirōdhō nāma-rūpa nirōdhā, nāma-rūpa nirōdhō salāyatana nirōdhā, salāyatana nirōdhō phassa nirōdhā, phassa nirōdhō taṇhā nirōdhā, taṇhā nirōdhō upādāna nirōdhā, upādāna nirōdhō bhava nirōdhā, bhava nirōdhō jāti nirōdhā, jāti nirōdhō jarā-maraṇa-sōka-paridēva-dukkha-domanussupāyasā nirujjhanti. »

9. Dans les Écritures canoniques, l'ignorant est désigné par les termes *bāla* l'immatrice et *andha-bāla*, « celui qui est immature et aveugle ».

10. Cf. M. W., *La Philosophie du Bouddha*, Éditions LIS, Paris, 2000, pp. 271-284.

mots : « conditionnées par l'ignorance se produisent les compositions mentales » (*avijjā paccayā saṅkhārā*)¹¹. Il faut rappeler que toutes sortes de *kammas* sont incluses dans cette dernière expression « compositions mentales » (*saṅkhāra*), c'est-à-dire un état mental actif au niveau kammique. Ces compositions mentales peuvent être traduites aussi par les « volitions », y compris la mémoire où se trouvent des souvenirs implicites et explicites.

Nous avons noté plus haut que les vies successives ne relèvent pas d'un programme fixé. Puisque, selon le bouddhisme, la renaissance est une affaire de volitions tant implicites qu'explicites, le moyen efficace pour freiner ou pour dévier le processus de renaissance réside dans la maîtrise de la pensée. En fait, c'est la volonté qui crée l'espace et le temps pour que l'être individuel puisse y demeurer ; c'est la volonté qui amène l'être individuel partout dans l'espace et dans le temps ; c'est la pensée qui installe l'être individuel tantôt ici et tantôt là. De ce point de vue, celui qui se maîtrise lui-même est capable de diriger sa renaissance prochaine vers l'endroit qu'il souhaite. Naturellement, celui qui peut diriger correctement sa pensée dans chaque expérience de la vie quotidienne est également capable de maîtriser l'état mental au dernier moment de sa vie¹². Comme nous l'avons noté plus haut, la pensée au dernier moment de la vie est un des facteurs déterminants de la naissance suivante. C'est pour cette raison que le bouddhisme affirme que les nobles êtres qui atteignent les étapes comme *Sōtāpatti, *Sakadāgāmi, etc., ne renaîtront pas dans des endroits malheureux ou dans des situations permettant un effondrement de leur état mental. Autrement dit, ils renaîtront dans des situations appropriées à leur mentalité dépourvue des *cinq liens du bas côté.

Si une personne qui n'a pas atteint un tel niveau, n'essaie pas non plus de maîtriser sa pensée au moins au dernier moment, son redevenir aura lieu dans un endroit choisi non pas par lui-même, mais par ses processus mentaux, par ses habitudes mentales, y compris ses volitions latentes ; c'est comme un être ordinaire qui ne peut pas décider des rêves qu'il va vivre cette nuit ou la nuit suivante. De même que les rêves dépendent pour moitié de l'ignorance mêlée à la confusion et pour l'autre moitié des volontés implicites, les circonstances de la renaissance d'un

11. Cela ne signifie pas que l'ignorance soit la première cause. cf. M.W., *op.cit.*, p. 80-83.

12. A. IV, 210.

**puthujjana* dépendent de l'ignorance (*avijjā*) et de la 'soif' (*taṇhā*)¹³. Puisque sa pensée est en dehors de son contrôle, c'est l'ignorance et la 'soif' qui contribuent largement à son redevenir.

Certains auteurs se lamentent de ce que les bouddhistes cherchent une renaissance et veulent ainsi montrer qu'il y a une grande contradiction entre le bouddhisme et les bouddhistes asiatiques. Il est vrai que dans les pays bouddhistes, la plupart des gens ne tentent pas d'atteindre le *nibbāna* rapidement, mais souhaitent avoir une meilleure renaissance. Pour cela, ils s'occupent de faire des actions méritoires. Or, ceci n'est pas une attitude contradictoire avec le bouddhisme. Tous les bouddhistes savent que le souverain bien de leur religion est le *nibbāna*, mais ils ne sont pas obligés de l'atteindre. "Atteindre le *nibbāna*, ", proprement dit "sortir du cycle des renaissances le plus tôt possible" n'est pas un commandement, mais un conseil¹⁴. Le bouddhiste donc peut choisir :

1. Éliminer *dukkha* dans cette vie même, c'est-à-dire, atteindre le *nibbāna* avant la fin de cette vie.
2. Reporter ce but à plus tard et rester dans le cycle des renaissances.

Si un bouddhiste veut rester dans le cycle des renaissances, alors le bouddhisme lui donne les conseils suivants : "Ne commettez pas de *kammas* déméritoires, mais faites des *kammas* méritoires autant que possible, car à cause des résultats des *kammas* déméritoires votre voyage serait pénible, mais avec les résultats des *kammas* méritoires votre voyage serait moins pénible ou relativement heureux." Tout comme un voyageur ne doit pas apporter dans ses valises des choses inutiles comme par exemple des anciens journaux, des bouteilles vides, des anciennes annuaires téléphoniques, etc., de même celui qui est dans la transmigration ne doit pas accumuler les mauvais *kammas*, car avec un fardeau rempli de mauvais *kammas*, le voyage sera lourd et rude. Par contre, tout comme un voyageur a besoin de devises étrangères (angl. *foreign currency*), celui qui est dans le cycle des renaissances a besoin

13. D. III, 274 ; A. II, 23 ; Iti. p.8.

14. Dans le bouddhisme il n'y a pas de commandements, mais des conseils. Même dans le domaine de la vie religieuse, les règles monacales ne sont pas considérées comme des commandements, mais des préceptes, ou des points d'éducation (*sikkhā-pada*). Un *bhikkhu ou une *bhikkhunī est libre de quitter son état monastique dès qu'il ou elle trouve incapable de continuer sa vie contemplative, honnêtement. Hélas, à cause de profits matériels, certains y restent, quand même.

des mérites qui lui donnent des bons résultats. Surtout pour celui qui veut avoir une ou des renaissances heureuses, les résultats des *kammas* méritoires seront très utiles. C'est dans cette perspective que le bouddhisme encourage les gens à faire des *kammas* méritoires.

Bien entendu, il y a aussi un troisième choix pour un bouddhiste : Renoncer provisoirement au but d'atteindre le *nibbāna* et décider de rester dans le cycle des renaissances, non pas pour avoir des renaissances heureuses, mais plutôt pour être utile aux autres. C'est-à-dire qu'un être extrêmement compatissant qui a déjà tout ce qui est nécessaire pour atteindre le *nibbāna*, y renonce et choisit de rester dans le cycle des renaissances. C'est la voie d'un **bōdhisatta* (skt. *bōdhisattva*) de haut niveau.

En ce qui concerne ce sujet, il y a une énorme confusion en Occident car pendant longtemps certains savants ont répété que le "bōdhisatta" est un concept appartenant au Mahāyāna, et donc qu'il est une innovation tardive, etc. Certains disaient même que le concept de bōdhisatta datait du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. En interprétant ainsi, ces savants tentent, délibérément ou non, de minimiser la crédibilité et la valeur de ce concept. Il y en a aussi qui pensent que les bōdhisattas ne sont que des divinités, car leur connaissance sur le bōdhisatta est limitée à quelques statues représentant tel ou tel bōdhisatta-divinité comme Avalōkitēśvara, Samantabhadra, Mañjuśrī, etc, se trouvant dans les musées d'Occident. Mais pour le bouddhisme originel, le bōdhisatta n'est pas quelqu'un de surhumain ou un être ayant nécessairement des pouvoirs surnaturels, ou un philosophe qui tente de couper les cheveux en quatre en parlant de dualité et de non-dualité, mais un être humain intelligent, très courageux et extrêmement altruiste. La partie importante de la littérature bouddhiste dite '*Jātaka*' (lit. Naissances) le montre clairement. Selon les *Jātaka*, le bōdhisatta est un héros qui est prêt à assumer son "leadership" et qui dirige les autres vers le bonheur et le succès, dans chaque naissance, par des moyens corrects. En bref, le bōdhisatta est quelqu'un qui n'hésite pas à tenter de soulever la charrette par-dessous afin de sauver une victime de cet accident tout comme l'a fait Jean Valjean lorsque le père Fauchelevent était coincé dans la charrette brisée et embourbée¹⁵.

15. Personne d'autre n'avait eu le courage de le faire. Ainsi, Jean Valjean (Monsieur Madeleine) a pu sauver la vie du père Fauchelevent. - Victor Hugo, *Les misérables*, I, 4, IV.

Il est vrai que la notion de *bōdhisatta* fut popularisée plus tard par divers commentaires et légendes, mais la notion elle-même n'est pas un élément nouveau. Au contraire, dès le commencement du bouddhisme, elle avait sa place au cœur des enseignements à travers le concept de *Bouddhété. En effet, les textes les plus anciens du Corpus canonique (*pāli*) parlent souvent des Bouddhas du passé¹⁶ et des Bouddhas du futur et les deux termes : Bouddha et *Tathāgata sont indiqués au pluriel dans de nombreux passages de ces textes canoniques¹⁷. En bonne logique donc, affirmer la multitude des Bouddhas est naturellement une affirmation de la pluralité des *bōdhisattas*, car s'il n'y avait pas de *bōdhisattas* anciens, il n'y aurait pas de Bouddhas du passé, et sans affirmer l'existence des *bōdhisattas* du passé et du présent, ces textes n'auraient pu parler des Bouddhas du futur¹⁸.

En Occident, certains pensent toujours que le *bōdhisatta* est un concept étranger au bouddhisme original¹⁹. Ils disent que les bouddhistes qui insistent sur la valeur d'état Arahant sont nécessairement égoïstes, car ces derniers insistent sur la valeur du *Sāvakayāna* (= le véhicule pour atteindre le *nibbāna* en tant que disciples du Bouddha)²⁰. Cette opinion aussi est complètement fausse pour des raisons déjà évoquées en ce qui concerne leurs textes canoniques. En outre, en affirmant la primauté de l'Éveil parfait (*sammā sambōdhi*), le *Sāvakayāna* a accepté par excellence la valeur du concept de *bōdhisatta*. Bien qu'il ait toujours encouragé les gens à atteindre le *nibbāna* le plus tôt possible à travers le *Sāvakayāna*, il n'a jamais découragé quelqu'un qui voulait devenir un *bōdhisatta* afin d'atteindre un jour l'état de l'Éveil parfait. Autrement dit, le concept de *bōdhisatta* n'est pas le monopole d'une école ou d'une autre, au contraire c'est un fonds commun à tous les bouddhistes.

16. M. II, 45-54. Voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2011, Tome III, pp. 1089-1099.

17. M. I, 70-72, 179, 267, 318-319, 392 ; II, 74, 225 ; III, 116, 118-119, 134, 254, etc.

18. Le bouddhisme originel n'a pas banalisé le terme Bouddha. En effet, selon les textes *pālis*, un Bouddha apparaît dans le monde rarement. Il est un être humain ; par ses propres moyens il atteint la Bouddhété, et ensuite il enseigne ce qu'il a réalisé et à la fin de sa vie il atteint le **parinibbāna* (litt. cessation complète).

19. Voir glossaire, « *bōdhisatta* ».

20. Tenter d'atteindre *nibbāna* n'est pas une attitude égoïste. Sur la question de l'égoïsme dans le **Sāvakayāna*, voir : M.W., *La Philosophie du Bouddha*, op.cit., pp. 260-263.

À ce propos, il y a un point important à préciser : le bouddhisme original ne parle pas des *yāna* (véhicules), mais des *bōdhi* (Éveils) qui sont triples : *sāvāka bōdhi* (l'Éveil atteint par le disciple en arrivant à l'état d'*Arahant), *paccēka bōdhi* (l'Éveil d'un *Bouddha solitaire), *sammā sambōdhi* (l'Éveil d'un Bouddha parfait). En ce qui concerne la libération (*vimutti*), la position du Bouddha, du Bouddha solitaire et de l'Arahant est la même. S'agissant de la pureté (*visuddhi*) par rapport aux souillures mentales, la position de ces trois personnages est la même. À la fin de leur vie, ces trois êtres nobles atteignent le **parinibbāna*. C'est-à-dire la même cessation complète. Mais en ce qui concerne la compréhension vécue, il existe une différence entre un Bouddha et un Arahant. Celui-ci atteint la libération à travers une connaissance limitée du domaines phénomènes connaissables, tandis que le Bouddha a une connaissance par laquelle il comprend tout et tous dans leurs diverses modalités et relations : ainsi, il n'y a rien qui échappe à sa compréhension. C'est pourquoi il est couramment appelé *Sammā sambuddha*, c'est-à-dire l'Éveillé parfait. L'autre différence entre le Bouddha et l'Arahant vient de leur façon d'arriver à la libération. Le Bouddha a atteint la libération sans guide, sans s'appuyer sur l'enseignement de quiconque, mais en développant sa propre compréhension, tandis que l'Arahant a atteint la même libération, mais en étant un disciple du Bouddha et en suivant son enseignement.

La question est de savoir si n'importe quelle personne peut devenir un bōdhisatta pour atteindre cet état de l'Éveillé parfait. La réponse est « oui », car tous ont la potentialité de devenir un Bouddha, après avoir travaillé longtemps pour le bonheur et le bien-être des autres. Mais évidemment pour travailler au bien-être des autres en tant que bōdhisatta, on doit avoir certaines capacités dites “*perfections” (*pāramī* ; *pāramitā*). Bien entendu, en travaillant pour le bonheur des autres au péril de son intérêt personnel, un bōdhisatta arrive à un certain perfectionnement et il s'améliore graduellement. En effet, dans chaque événement, chaque jour, dans chaque expérience et dans chaque naissance, un bōdhisatta élargit ses capacités intérieures à aider les autres et sa compétence pour montrer la voie aux autres. Lorsque les autres demandent une aide, un bōdhisatta n'est jamais mécontent. Il est prêt à les aider par tout moyen possible. Tout en donnant à boire aux autres, il peut supporter sa propre soif, comme une mère vis-à-vis de ses enfants. Tout en donnant à manger aux autres, il peut supporter sa propre faim. En bref, un bōdhisatta ne vit que pour les autres.

Mais le problème est qu'un bōdhisatta doit avoir nécessairement une certaine qualité mentale et physique s'il veut vraiment aider les autres. Ici nous nous heurtons encore une fois au problème sansārique posé par les *kammās* : Si un bōdhisatta est né comme un handicapé mental comment peut-il aller aider les autres. Si un bōdhisatta est atteint d'une grave maladie dès son enfance, cette fois il ne peut aider les autres pendant longtemps. C'est pourquoi un bōdhisatta naît souvent sain et sauf, ayant une situation relativement aisée ou bien même s'il est né dans un lieu pauvre, il sera transféré dans un milieu propice. Bien qu'un bōdhisatta ne travaille pas pour gagner les mérites, ses actions altruistes constituent en elles-mêmes des actions méritoires. Par conséquent, il retrouve souvent des naissances sans trop de problèmes personnels²¹. Réciproquement, de telles naissances sont nécessaires pour mener à bien ses activités altruistes. Même s'il a des difficultés personnelles, un bōdhisatta donne la priorité aux problèmes des autres en oubliant les siens, puisque cela est son caractère, qu'il a déjà développé.

Tout cela veut dire qu'un bōdhisatta doit avoir une certaine perfection, une forte personnalité, pour résister mentalement et physiquement. C'est comme si un médecin devait être en bonne santé physique et mentale pour aller soigner ses malades. Si le fameux docteur Bernard Rieux²² n'était pas devenu médecin ou s'il avait été atteint par la peste et par conséquent s'il était mort comme beaucoup d'autres habitants d'Oran, ou bien, s'il avait eu peur de la maladie ou s'il s'était découragé, ou bien s'il avait quitté Oran précipitamment avec Madame Rieux, il n'aurait pas pu aider les malades jusqu'au bout ! De même, un bōdhisatta doit être quelqu'un qui peut se révolter contre le malheur des autres tout en résistant mentalement et physiquement à toutes sortes de problèmes personnels, dans le cycle des événements.

Un bōdhisatta ne renaît pas nécessairement toujours dans une famille bouddhiste, ni nécessairement toujours dans un pays bouddhiste, ni même seulement dans le monde humain. Il n'appartient pas toujours à

21. Cela ne signifie pas qu'un bōdhisatta ne naît jamais dans un état malheureux. Par exemple, un bōdhisatta peut naître pauvre. Mais, dans un tel cas, cet homme pauvre ne serait pas comme les autres. Il organiserait les choses pour le bonheur et le bien-être des autres personnes pauvres comme lui. C'est de cette façon qu'un bōdhisatta prend le "leadership" dans chaque naissance, dans chaque situation où il se trouve.

22. Cf. Albert CAMUS, *La Peste*, Gallimard, 1947.

un milieu religieux. Un bōdhisatta naît partout où sa présence est utile aux autres. Autrement dit, un être qui travaille sans cesse, jour et nuit, n'importe où, pour le bonheur des autres, et pour faire reculer les malheurs des autres est un bōdhisatta et il choisit de l'être. Ainsi, n'importe quel médecin qui soigne les malades, non pas pour gagner des profits, mais avant tout avec une grande compassion et vigilance est un bōdhisatta. N'importe quelle infirmière qui travaille pour les malades, non pas parce qu'elle n'a pas trouvé un autre emploi plus intéressant, mais parce qu'elle aime vraiment aider les malades, est un bōdhisatta. Le brave pompier qui se jette dans le feu pour sauver une vie est un bōdhisatta. N'importe quel fonctionnaire du gouvernement ou du secteur privé qui travaille non pas uniquement pour sa propre rémunération à la fin du mois, mais avant tout pour servir les autres est un bōdhisatta. N'importe quel travailleur qui pense à ses devoirs professionnels avant de penser à ses droits, est un bōdhisatta. Les patrons qui dirigent leurs entreprises intelligemment, pour le bonheur et le bien-être de tous les employés sont des bōdhisattas. Les employés qui travaillent pour le bonheur et le bien-être de tous sont des bōdhisattas. Les médecins et les infirmières occidentaux qui travaillent dans les pays où il y a des famines et des maladies épidémiques, sont des bōdhisattas. Les volontaires qui apportent une aide aux chômeurs, aux malades du sida, aux S.D.F. sont des bōdhisattas. Même n'importe quel éboueur, bien qu'il travaille pour un salaire, est un bōdhisattas à condition qu'il fasse ses nettoyages correctement avec compassion en souhaitant le bonheur et le bien-être des usagers. Bien entendu, pour travailler en se situant dans une mentalité aussi élevée, il est nécessaire d'avoir une certaine intelligence, une culture, une certaine finesse de la pensée.

Dans chaque naissance, un bōdhisatta améliore ses qualités altruistes et par conséquent ses *perfections (*pāramī* ; *pāramitā*) progressent. Ce progrès n'est pas un fait automatique, ni n'est d'une grâce d'en haut, mais est conséquence de ses propres activités altruistes effectuées en se situant sur la compassion (*karunā*) et la sagesse (*paññā*).

Un bōdhisatta qui est arrivé à la plénitude des perfections, dans sa dernière naissance, ne se satisfait plus en apportant des petites aides aux autres, mais désormais il veut leur apporter la plus grande aide qui n'est autre que montrer la voie pour la cessation de **dukkha*. C'est pour cela qu'il devient chercheur de la vérité et des choses efficaces (*kiṃ* -

kusala-gavèsi)²³, qu'il atteint finalement la Bouddhéité après avoir parcouru lui-même la voie dont il va parler aux autres.

Ainsi, c'est à sa dernière naissance qu'un bōdhisatta atteint la Bouddhéité dite "Éveil parfait" (*sammā-sambōdhi*). Autrement dit, la Bouddhéité atteinte par un bōdhisatta marque sa dernière naissance. Il déclare solennellement : « Ceci est ma dernière naissance. Il n'y a plus désormais de redevenir » (*aya'mantimā jāti, natthi' dāni punabbhavō*)²⁴.

La Bouddhéité constitue donc le succès ultime des efforts d'un homme révolté contre la renaissance, contre les maladies, contre la vieillesse, contre la mort, en bref contre *dukkha*. Ayant atteint la Bouddhéité, il explique au monde comment et pourquoi un être intelligent doit éviter définitivement la répétition de ces situations malheureuses et aussi comment un être intelligent peut aider les autres à éviter la répétition de ces situations malheureuses. Selon les Écritures canoniques, c'est ce que le Bouddha a fait il y a vingt-cinq siècles²⁵.

24. D. II, 15 ; M. I, 167 ; A. IV, 179 ; cf. S. I, 210 ; Ainsi, selon le bouddhisme originel, un Bouddha parfait (Sammā-sambuddha), un *Bouddha solitaire (Paccēka-buddha) ou un *Arahant, qui a atteint le **parinibbāna* n'est plus dans le cycle des renaissances. cf. D. I, 84, 177, 203 ; M. I, 139 ; II, 39 ; S. I 140 ; II, 51, 82, 95, 120, 245 ; III, 21, 45, 55, 68, 71, 90, 94, 195, 223 ; IV, 2, 20, 35, 45, 86, 107, 151, 383 ; V, 72, 90, 144, 222 ; A. I, 165 ; II, 211 ; III, 93 ; IV, 88, 179, 302 ; V, 155, 162. Le *Sutta-nipāta* mentionne :

« *Khīṇaṃ purāṇaṃ navaṃ natthi sambhavaṃ
viratta citta āyatikē bhavasmim
tē khīṇabijā avirulhicchanda
nibbanti dhīrā yathā'yampadīpō.* »

« [Pour l'individu libéré] ce qui est ancien s'est achevé. Il n'y a plus de production à nouveau. Sa pensée est détachée vis-à-vis des existences nouvelles. De tels sages qui ont ainsi détruit les germes [de l'existence future], dépourvus de désirs [de « redevenir », s'éteignent tout comme une lampe s'éteint » - Sn. v. 235 ; cf. S. IV, 213 ; voir. M.W., *op. cit.*, pp. 201-205.

25. Le Bouddha précisait : « [...] *Pubbēcāhaṃ bhikkhavē ètarahi ca dukkhañcēva paññāpēmi dukkhassa ca nirōdhaṃ* [...] ». « Moi, ô bhikkhus, maintenant tout comme avant, j'enseigne uniquement deux choses : *dukkha* et cessation de *dukkha*. » - M. I, 140 ; cf. S. III, 119.

APPENDICE

1. <i>Maranabhaya-sutta</i>	105
2. <i>Dīghāvu-sutta</i>	109
3. <i>Sarakāṇi-sutta</i>	113
4. <i>Gilāna-sutta</i>	119
5. <i>Visākhā-sutta</i>	123
6. <i>Migasālā-sutta</i>	127
7. <i>Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta</i>	135
8. <i>Mahā-Kammavibhaṅga-sutta</i>	145
9. <i>Sīvaka-sutta</i>	157
10. <i>Bāhiya-sutta</i>	161

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

1

Maraṇabhaya-sutta

(Un jour, le célèbre brâhmane Jānussōṇi vient voir le Bouddha. Dans son entretien avec celui-ci il explique : « Parmi les gens assujettis à la mort, il n'y a personne qui soit sans peur en pensant à la mort, il n'y a personne qui ne tremble en pensant à la mort ». Le Bouddha n'est pas du même avis. Il affirme qu'il y a des gens qui n'ont pas peur, qui ne tremblent pas devant la mort):

*Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Bienheureux séjournait à Kalandakanivāpa, dans le bois de bambous, près de la ville de Rājagaha.

En ce temps-là, un jour, le le brâhmane Jānussōṇi s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage, et échangea avec lui les paroles de courtoisie et de politesse, puis *s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit au Bienheureux : « Quant à moi, honorable Gôtama, j'exprime et je tiens cette opinion : « Parmi les gens assujettis à la mort, il n'y a personne qui soit sans peur en pensant à la mort, il n'y a personne qui ne tremble en pensant à la mort ».

Le Bienheureux répondit : « C'est vrai, ô brâhmane, il existe une telle opinion. Cependant, parmi les gens assujettis à la mort, il y a des individus qui n'ont pas peur en pensant à la mort. Tout d'abord examinons quels sont les individus qui ont peur en pensant à la mort ? Quels sont les individus qui tremblent en pensant à la mort ? Dans ce cas-là, ô brâhmane, supposons qu'il y ait un individu qui ne soit pas libéré de ses passions, qui ne soit pas libre de ses désirs, de ses affections, de sa soif et de sa fièvre concernant l'angoisse. Alors, supposons qu'il soit atteint par une maladie grave. Ainsi, étant atteint par une maladie grave, l'idée lui vient :

“Hélas, mes passions que j’aimais tellement, vont se séparer de moi”, ou bien, l’idée lui vient : “Hélas, je quitterai bientôt les passions que j’ai tant aimées”. De cette façon, il s’attriste, se lamente, se frappant la poitrine et gémissant il tombe dans l’illusion profonde. Cet individu, ô brhmane, étant assujetti à la mort, a peur et tremble en pensant à la mort.

En outre, ô brāhmane, supposons qu’il y ait un individu qui ne soit pas libéré de ses passions concernant son corps, qui ne soit pas libre de ses désirs concernant son corps, de ses affections, de sa ‘soif’ et de sa fièvre concernant son corps. Alors, supposons qu’il soit atteint par une maladie grave. Ainsi, étant atteint par une maladie grave, l’idée lui vient : “Hélas, ce corps que j’aimais tellement, va se séparer de moi”, ou bien, l’idée lui vient : “Hélas, je quitterai bientôt ce corps que j’ai tant aimé”. De cette façon, il s’attriste, se lamente, se frappant la poitrine et gémissant il tombe dans l’illusion profonde. Cet individu, ô brāhmane, étant assujetti à la mort, a peur et tremble en pensant à la mort.

En outre, ô brāhmane, supposons qu’il y ait un individu qui n’ait pas effectué d’actions méritoires, d’actions efficaces, que cet individu n’ait pas donné d’aide à ceux qui en avaient besoin, mais qu’il ait effectué des actions déméritoires, des actions inefficaces, des actions cruelles. Alors, supposons qu’il soit atteint par une maladie grave. Ainsi, étant atteint par une maladie grave, l’idée lui vient : “Hélas, je n’ai pas effectué des *kammas* méritoires, d’actions efficaces. Je n’ai pas aidé ceux qui en avaient besoin, mais j’ai effectué des actions déméritoires, des actions inefficaces, des actions cruelles. Hélas, maintenant je vais entrer dans le destin des gens qui ont effectué des *kammas* déméritoires [...] des actions cruelles”. De cette façon, il s’attriste, se lamente, se frappant la poitrine et gémissant il tombe dans l’illusion profonde. Cet individu, ô brāhmane, étant assujetti à la mort, a peur et tremble en pensant à la mort.

En outre, ô brāhmane, supposons qu’il y ait un individu qui soit dans le doute, plein de perplexité, qui ne soit pas parvenu à une véritable connaissance de la vraie nature des choses. Alors, supposons qu’il soit atteint par une maladie grave. Ainsi, étant atteint par une maladie grave, l’idée lui vient : “Hélas, j’ai des doutes sur telle ou telle chose. Je suis plein de perplexité. Je n’ai pas pu arriver à la véritable connaissance de la vraie nature des choses”. De cette façon, il s’attriste, se lamente, se frappant la poitrine et gémissant il tombe dans l’illusion profonde. Cet individu, ô brāhmane, étant assujetti à la mort, a peur et tremble en pensant à la mort.

Tels sont, ô brāhmane, les quatre types d'individus assujettis à la mort et qui ont peur en pensant à la mort et qui tremblent en pensant à la mort. »

Maintenant, ô brāhmane, quels sont les individus assujettis à la mort, mais qui n'ont pas peur en pensant à la mort ? Quels sont les individus qui ne tremblent pas en pensant à la mort, tout en étant assujettis à la mort ?

Dans ce cas-là, ô brāhmane, supposons qu'il y ait un individu qui soit libéré de ses passions, qui soit libre de ses désirs, de ses affections, de sa 'soif' et de sa fièvre concernant l'angoisse. Alors, supposons qu'il soit atteint par une maladie grave. Ainsi, étant atteint par une maladie grave, l'idée ne lui vient pas : "Hélas, mes passions que j'aimais tellement, va se séparer de moi", ou bien, l'idée ne lui vient pas : "Hélas, je quitterai bientôt les passions que j'ai tant aimées". Alors, il ne s'attriste pas, ne se lamente pas, il ne se frappe pas la poitrine, il ne gémit pas et ne tombe pas dans l'illusion profonde. Cet individu, ô brāhmane, bien qu'il soit assujetti à la mort, n'a pas peur de la mort et ne tremble pas en pensant à la mort.

En outre, ô brāhmane, supposons qu'il ait un individu qui se soit libéré de ses passions concernant son corps, qui soit libre de ses désirs concernant son corps, de ses affections, de sa 'soif' et de sa fièvre concernant son corps. Alors, supposons qu'il soit atteint par une maladie grave. Ainsi, étant atteint par une maladie grave, l'idée ne lui vient pas : "Hélas, ce corps que j'aimais tellement, va se séparer de moi", ou bien, l'idée ne lui vient pas : "Hélas, je quitterai bientôt ce corps que j'ai tant aimé". Alors, il ne s'attriste pas, ne se lamente pas, il ne se frappe pas la poitrine, il ne gémit pas et ne tombe pas dans l'illusion profonde. Cet individu, ô brāhmane, bien qu'il soit assujetti à la mort, n'a pas peur de la mort et ne tremble pas en pensant à la mort.

En outre, ô brahmane, supposons qu'il y ait un individu qui n'a pas effectué d'actions déméritoires, d'actions inefficaces, d'actions cruelles, que cet individu ait donné une aide à ceux qui en avaient besoin, et qu'il ait effectué des actions méritoires, des actions efficaces, des actions bienveillantes. Alors, supposons qu'il soit atteint par une maladie grave. Ainsi, étant atteint par une maladie grave, l'idée ne lui vient pas : "Hélas, je n'ai pas effectué des *kamm*s méritoires, d'actions efficaces. Je n'ai pas aidé ceux qui en avaient besoin, mais j'ai effectué des actions

déméritoires, des actions inefficaces, des actions cruelles. Hélas, maintenant je vais entrer dans le destin des gens qui ont effectué des actions déméritoires [...] des actions cruelles”. Alors, il ne s’attriste pas, ne se lamente pas, il ne se frappe pas la poitrine, il ne gémit pas et ne tombe pas dans l’illusion profonde. Cet individu, ô brāhmane, bien qu’il soit assujetti à la mort, n’a pas peur de la mort et ne tremble pas en pensant à la mort.

En outre, ô brāhmane, supposons qu’il y ait un individu assujetti à la mort, mais qui n’ait pas de doute, qui ne soit pas plein de perplexité, qui soit parvenu à une véritable connaissance de la vraie nature des choses. Alors, supposons qu’il soit atteint par une maladie grave. Ainsi, étant atteint par une maladie grave, l’idée ne lui vient pas : “Hélas, j’ai des doutes sur telle ou telle chose. Je suis plein de perplexité. Je n’ai pas pu arriver à la véritable connaissance de la vraie nature des choses”. De cette façon, il ne s’attriste pas, ne se lamente pas, il ne se frappe pas la poitrine, il ne gémit pas et ne tombe pas dans l’illusion profonde. Cet individu, ô brāhmane, bien qu’il soit assujetti à la mort, n’a pas peur de la mort et ne tremble pas en pensant à la mort.

Tels sont, ô brāhmane, les quatre types d’individus assujettis à la mort, mais qui n’ont pas peur de la mort et qui ne tremblent pas en pensant à la mort.»

(A. II, 173-176)

Dīghāvu-sutta

(Dīghāvu, un jeune laïc, est un disciple du Bouddha. Depuis quelque temps, il est gravement malade et bientôt il va mourir. Il veut voir le Bouddha. Il envoie son père pour prévenir le Bouddha de son souhait. Le Bouddha vient au chevet de son auditeur. La discussion entre le Bouddha et Dīghāvu révèle que ce dernier avait atteint un niveau important de progrès intérieur et qu'il a déjà détruit les *cinq liens du bas côté. Ainsi, il est arrivé à l'étape d'*Anāgāmi et il atteindra le *parinibbāna là où il est né, car il n'est plus soumis à la nécessité revenir en ce monde) :

Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Bienheureux séjournait dans l'endroit appelé Kalandaka-nivāpa, au bois de bambous, près de la ville de Rājagaha.

En ce temps-là, le disciple laïc Dīghāvu était atteint de maladie, il souffrait beaucoup, il était gravement malade. Alors, le disciple laïc Dīghāvu s'adressa à son père, Jōtika, chef de famille, en disant : « Ô chef de famille, approchez-vous du Bienheureux. Vous étant approché, rendez-lui hommage en vous prosternant à ses pieds, et informez-le de ceci : "Bienheureux, le disciple laïc Dīghāvu étant atteint de maladie, souffre beaucoup, il est gravement malade. Il rend hommage en se prosternant aux pieds du Bienheureux. Ce serait bien si le Bienheureux pouvait venir à la maison du disciple laïc Dīghāvu. Il vous prie de bien vouloir lui rendre visite par pitié pour lui". »

« Très bien, mon fils », dit le chef de famille Jōtika. Ensuite il s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage en se prosternant aux pieds du Bienheureux et dit : "Bienheureux, le disciple laïc Dīghāvu étant atteint de maladie [...]. Ce serait bien si le Bienheureux

pouvait venir à la maison du disciple laïc Dīghāvu. Il vous prie de bien vouloir lui rendre visite par pitié pour lui”.

Le Bienheureux accepta par son silence la demande du chef de famille Jōtika. S'étant habillé, il prit son **cīvara* et son bol à aumône, puis s'approcha de la maison du disciple laïc Dīghāvu. S'en étant approché, le Bienheureux s'assit dans un siège déjà préparé à son intention et il s'adressa au disciple laïc Dīghāvu : « Ô Dīghāvu, Est-ce que vous allez bien ? Supportez-vous bien la vie ? Est-ce que vos douleurs diminuent, sans augmenter ? Y a-t-il des signes de diminution, mais pas d'accroissement ? »

Le disciple laïc Dīghāvu répondit : « Non Bienheureux, je ne vais pas bien. Je ne peux pas supporter la vie. Les douleurs ne diminuent pas, mais elles augmentent. Il y a des signes d'accroissement, mais non pas de diminution. »

Le Bienheureux dit : Alors, ô Dīghāvu, vous devez vous entraîner ainsi : “Je serai pourvu de contentement parfait à l'égard du Bouddha qui est le Bienheureux, l'Arahant, parfaitement et pleinement éveillé, parfait en Savoir et en Conduite, le Bienheureux, le connaisseur du monde, l'Incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, Instructeur des dieux et des êtres humains, le Bouddha, le Bienheureux [...]. Je serai pourvu de contentement parfait à l'égard de la *Doctrīne qui est bien exposée par le Bienheureux, qui donne des résultats ici-même, immédiate, invitant à la comprendre, conduisant à la perfection, compréhensible par les sages en eux-mêmes [...]. Je serai pourvu de contentement parfait à l'égard de la *Communauté des disciples du Bienheureux qui est de conduite pure, la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite droite, la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite correcte, la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite bienséante : ce sont en fait les quatre paires d'êtres, les huit êtres¹. Telle est la Communauté des disciples du Bienheureux digne des offrandes, digne d'hospitalité, digne des dons, digne de respect, le plus

1 Quatre paires des êtres soit huit êtres : 1-2. Celui (ou celle) qui a dans la voie d'étape de *Sōtāpatti et celui (ou celle) qui est arrivé au résultat de cette étape ; 3-4. Celui (ou celle) qui a dans la voie vers l'étape de *Sakadāgāmi et celui (ou celle) qui est arrivé au résultat de cette étape ; 5-6. Celui (ou celle) qui a dans la voie vers l'étape d'*Anāgāmi et celui (ou celle) qui est arrivé au résultat de cette étape ; 7-8. Celui (ou celle) qui a dans la voie vers l'état d'*Arahant et celui (ou celle) qui est arrivé à cet état.

grand champ de mérite pour le monde”. [...]. Je serai pourvu de contentement parfait à l’égard des principes moraux observés par les êtres nobles, les vertus qui ne sont pas transgressées par eux, complètes, sans taches, sans souillures, qui donnent l’émancipation, dont louées par les sages et les vertus qui amènent à la concentration mentale ».

Le disciple laïc Dīghāvu dit : « Bienheureux, en ce qui concerne ces quatre qualités de l’étape de *Sōtāpatti expliquées par le Bienheureux, je les possède déjà et je vis selon elles. Bienheureux, je suis pourvu de contentement parfait à l’égard du Bouddha, [...] à l’égard de la Doctrine, [...] à l’égard de la Communauté des disciples, [...] à l’égard des principes moraux [...]. »

– Eh bien, ô Dīghāvu, puisque vous possédez déjà ces quatre qualités de l’étape de Sōtāpatti, désormais vous devez vous entraîner davantage sur les six éléments de la haute sagesse. Pour cela, ô Dīghāvu, demeurez en percevant l’impermanence de toutes les conditions (qui conditionnent les autres conditions). Demeurez-vous en percevant le **dukkha* de l’impermanence, et demeurez en percevant l’absence de Soi dans le *dukkha* et en percevant l’abandon, en percevant la dispersion, en percevant la cessation de toutes les choses. C’est ainsi que vous, ô Dīghāvu, vous devez vous entraîner.

– Bienheureux, en ce qui concerne ces six parties de la haute sagesse, je les possède déjà. Je vis selon elles. Je demeure en percevant l’impermanence de toutes les conditions (qui conditionnent les autres conditions), en percevant le *dukkha* de l’impermanence, en percevant l’absence de Soi dans le *dukkha*, en percevant l’abandon, en percevant la dispersion et en percevant la cessation de toutes les choses. Seulement voilà, Bienheureux, j’ai cette idée : “je ne voudrais pas que [mon père] le chef de famille Jōtika tombe [dans l’amertume] après ma mort !”

Le chef de famille Jōtika dit : « Ne vous inquiétez pas pour cela, ô mon fils, Dīghāvu. Regardez mon fils Dīghāvu, maintenant. Pensez bien à ce que le Bienheureux est en train de vous dire. »

Ensuite, ayant conseillé le disciple laïc Dīghāvu et s’étant levé de son siège, le Bienheureux s’en alla. Peu de temps après son départ, le disciple laïc Dīghāvu mourut.

De nombreux *bhikkhus arrivèrent à l’endroit où le Bienheureux se trouvait. S’étant approché, ils rendirent hommage au Bienheureux, puis

s'assirent à l'écart sur un côté et dirent : « Vénéré, le disciple laïc Dīghāvu à qui vous avez brièvement exhorté vient de mourir. [Nous voulons savoir] où il est parti ? Quelle est sa renaissance ? »

Le Bienheureux répondit : « Ô Bhikkhus, le disciple laïc Dīghāvu avait détruit les cinq liens du bas côté et par conséquent, après sa mort, il a eu une naissance spontanée et il atteindra le **parinibbāna* là où il est né, car il n'est plus soumis à la nécessité de revenir en ce monde.»²

(S. V, 344-346)

2. Voir glossaire, « Anāgāmi ».

Sarakāni-sutta

(Sarakāni, un Sākya de Kapilavatthu, vient de mourir. Parlant de lui, le Bouddha dit que Sarakāni était quelqu'un qui avait déjà atteint l'étape de *Sōtāpatti. À propos de cette déclaration un vif débat se produisit parmi les Sākyas. Certains Sākyas n'étaient pas d'accord avec le Bouddha, car avant sa mort Sarakāni avait une mauvaise réputation. Il était alcoolique. Mahānāma Sākya¹ informe le Bouddha de ce que les gens disent. Le Bouddha explique qui était véritablement Sarakāni) :

Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Bienheureux séjournait parmi les Sākyas, au parc de Nigrōdha, à Kapilavatthu, au pays des Sākyas.

En ce temps-là, Sarakāni Sākya vient de décéder et à ce propos le Bienheureux disait que Sarakāni Sākya était quelqu'un qui avait atteint l'étape de Sōtāpatti, et que par conséquent il n'était pas destiné aux états inférieurs, mais était définitivement en voie d'arriver à la compréhension parfaite.

Alors, de nombreux Sākyas, lorsqu'ils se sont réunis, manifestent leur mécontentement, et expriment avec colère leur désapprobation en disant : "C'est surprenant ! c'est incroyable ! De nos jours, n'importe qui peut atteindre l'étape de Sōtāpatti, même les gens comme Sarakāni Sākya ! Lorsqu'il est mort, le Bienheureux dit qu'il était quelqu'un qui avait atteint l'étape de Sōtāpatti et que par conséquent il n'est pas destiné aux états malheureux et inférieurs, mais par contre il est définitivement en voie d'arriver à la compréhension parfaite. Or, ce

1. Mahānāma Sākya était un proche parent du Bouddha.

Sarakāni Sākya, n'était-il pas très faible du point de vue moral ! Ce Sarakāni Sākya n'était-il pas un alcoolique !”

Alors, Mahānāma Sākya s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage et s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis sur un côté, il dit : « Vénéré, Sarakāni Sākya vient de mourir et à ce propos le Bienheureux dit que Sarakāni Sākya était quelqu'un qui avait atteint l'étape de Sōtāpatti. [...]. Les Sākyas, lorsqu'ils se sont réunis, manifestent leur mécontentement, ils expriment leur colère et leur désapprobation en disant : “C'est surprenant ! C'est incroyable ! De nos jours, n'importe qui peut atteindre l'étape de Sōtāpatti, même les gens comme Sarakāni Sākya ! Lorsqu'il est mort, le Bienheureux dit qu'il était quelqu'un qui avait atteint l'étape de Sōtāpatti et que par conséquent il n'est pas destiné aux états malheureux et inférieurs, mais par contre il est définitivement en voie d'arriver à la compréhension parfaite. Or, ce Sarakāni Sākya, n'était-il pas très faible du point de vue moral ! Ce Sarakāni Sākya n'était-il pas un alcoolique !” »

Le Bienheureux dit : « Ô Mahānāma, comment se peut-il qu'un *disciple associé qui a pris refuge pendant longtemps dans le Bouddha, dans la *Doctrine et dans la *Communauté des disciples, soit destiné aux états inférieurs ? C'est une chose qui ne se produit point. Si on utilise l'expression « un disciple associé qui a pris refuge dans le Bouddha, dans le *dhmma* et dans la Communauté des disciples », cela peut-il correctement être appliqué pour ce Sarakāni Sākya. En effet, ô Mahānāma, Sarakāni était quelqu'un qui a pris le refuge dans ces trois éléments. Comment se peut-il qu'une telle personne soit destinée aux états inférieurs ?

Ô Mahānāma, prenons le cas d'un individu qui a la *confiance sereine en Bouddha, en disant : “il est le Bienheureux, l'Arahant, parfaitement et pleinement éveillé, parfait en sagesse et en conduite, le Bienheureux, le connaisseur du monde, l'Incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, Instructeur des dieux et des êtres humains, le Bouddha, le Bienheureux”. Supposons qu'il ait une confiance sereine dans la Doctrine, en disant : “elle est bien exposée par le Bienheureux, elle donne des résultats ici-même, immédiate, invitant à la comprendre, conduisant à la perfection, compréhensible par les sages en eux-mêmes”. Supposons qu'il a une confiance sereine dans la Communauté des disciples en disant : “la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite pure, la Communauté des disciples du Bienheureux est de

conduite droite, la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite correcte, la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite bienséante : ce sont en fait les quatre paires d'êtres, les huit êtres². Telle est la Communauté des disciples du Bienheureux digne des offrandes, digne d'hospitalité, digne des dons, digne de respect, le plus grand champ de mérite pour le monde". En plus, supposons qu'il soit un individu ayant une sagesse éclatante, une sagesse alerte et qu'il ait atteint la libération. Ayant atteint la libération de la pensée et la libération par la haute sagesse, à la suite de la destruction de ses souillures mentales et au moyen de sa propre connaissance surhumaine, à tel point qu'il est en mesure, dans cette vie même d'entrer et de demeurer dans ces états mentaux dépourvus de souillures. Cet individu, ô Mahānāma, est quelqu'un qui est délivré complètement des états misérables, des états animaux, des états des esprits affamés, des états infernaux, des états malheureux et des états inférieurs.

Et encore, ô Mahānāma, prenons le cas d'un individu qui a la confiance sereine dans le Bouddha, dans le *dhamma* et dans la Communauté des disciples [...]. En plus, supposons qu'il ait une sagesse éclatante, une sagesse alerte, mais il n'ait pas encore atteint la libération. Supposons qu'il ait seulement détruit les *cinq liens du bas côté³. Après sa mort, cet individu, aura une renaissance spontanée, il est destiné à atteindre la cessation complète là-bas où il est né, et il ne revient plus dans ce monde. Cet individu aussi, ô Mahānāma, est quelqu'un qui est délivré complètement des états misérables, des états animaux, des états des esprits affamés, des états infernaux, des états malheurs et des états inférieures.

Et encore, ô Mahānāma, prenons le cas d'un individu qui a la confiance sereine dans le Bouddha, dans le *dhamma* et dans la Communauté des disciples [...]. En plus, supposons qu'il ait une sagesse éclatante, une sagesse alerte, mais qu'il n'ait pas encore atteint la libération, mais ait détruit seulement les trois derniers liens du bas côté, et il ait affaibli l'avidité, la haine et l'égarement. Ainsi il ait atteint l'étape de *Sakadāgāmi, et par conséquent, après la mort, il renaît dans ce monde seulement une fois et à cette occasion il arrive à la cessation complète de *dukkha. Cet individu aussi, ô Mahānāma, est quelqu'un

2. Les quatre paires d'êtres, huit êtres : voir *supra*, p. 110, note 1.

3. C'est à dire qu'il ait atteint l'étape d'*Anāgāmi.

qui est délivré complètement des états misérables, des états animaux, des états des esprits affamés, des états infernaux, des états malheureux et des états inférieurs.

Et encore, ô Mahānāma, prenons le cas d'un individu qui a la confiance sereine dans le Bouddha, dans la Doctrine et dans la Communauté des disciples [...]. En plus, supposons qu'il ait une sagesse éclatante, une sagesse alerte, mais qu'il n'ait pas encore atteint la libération, mais ait détruit seulement trois premiers liens du bas côté, et ainsi ait atteint l'étape de Sōtāpatti. Par conséquent, il est complètement délivré des états inférieurs, mais il est définitivement dans la voie de la compréhension parfaite. Cet individu aussi, ô Mahānāma, est quelqu'un qui est délivré complètement des états misérables, des états animaux, des états des esprits affamés, des états infernaux, des états malheureux et des états inférieurs.

Et encore, ô Mahānāma, prenons le cas d'un individu qui n'a pas de confiance sereine dans le Bouddha, dans la Doctrine et dans la Communauté des disciples [...]. Il n'est pas pourvu d'une sagesse éclatante ou d'une sagesse alerte. Il n'a pas atteint la libération. Cependant, chez lui se trouvent ces qualités mentales comme la faculté de confiance sereine, la faculté de la vertu, la faculté l'érudition, la faculté de la générosité et la faculté de la sagesse. Il approuve les choses que le *Tathāgata enseignait. Cet individu aussi, ô Mahānāma, est quelqu'un qui est délivré complètement des états misérables, des états animaux, des états des esprits affamés, des états infernaux, des états malheureux et des états inférieurs.

Et encore, ô Mahānāma, prenons le cas d'un individu qui n'a pas de confiance sereine dans le Bouddha, dans la Doctrine et dans la Communauté des disciples [...]. Il n'est pas pourvu d'une sagesse éclatante ou d'une sagesse alerte. Il n'a pas atteint la libération. Cependant, il a au moins une simple confiance sereine à l'égard de Bouddha⁴, il a au moins une simple affection à l'égard du Bouddha. Cet individu aussi, ô Mahānāma, est quelqu'un qui est délivré complètement des états misérables, des états animaux, des états des esprits affamés, des états infernaux, des états malheureux et des états inférieurs.

4. Cf. M. I, 142.

Ô Mahānāma, même ces arbres Sālas⁵, s'ils peuvent comprendre ce que j'ai expliqué à propos du bien et du mal, je peux dire que, même ces arbres Sālas atteindront l'étape de Sōtāpatti et par conséquent, ils seront complètement délivrés des états inférieures, aussi ils seront définitivement dans la voie de la compréhension parfaite. Que dire donc à propos de Sarakāni ! Pendant sa mort, ô Mahānāma, Sarakāni Sākya s'est discipliné par les trois disciplines, a suivi l'enseignement. Pendant sa mort, il a achevé l'entraînement⁶.»

(S. V, 375-377)

5. Sāla : l'arbre dont le nom botanique est *dalbergia sisu*.

6. Au dernier moment son état mental était pur.

Gilāna-sutta

(Encore une fois Mahānāma Sākya¹ vient à s'entretenir avec le Bouddha et pose une question : comment un disciple laïc intelligent doit-il conseiller un autre disciple laïc intelligent malade, souffrant et gravement atteint [et mourant] ? Le Bouddha répond et explique comment on doit spirituellement aider quelqu'un qui va mourir) :

Ainsi ai-je je entendu : Une fois, le Bienheureux séjournait au parc de Nigrōdha. à Kapilavatthu, dans le pays des Sākyas. Pendant ce temps, de nombreux *bhikkhus s'occupaient à la confection des vêtements à l'intention du Bienheureux pour qu'il puisse partir en voyage à la fin des trois mois [de la saison des pluies], ayant les vêtements ainsi préparés.

En ce temps-là, un jour, Mahānāma Sākya a entendu dire que de nombreux bhikkhus s'occupaient à confectionner des vêtements à l'intention du Bienheureux pour qu'il puisse partir en voyage ayant les vêtements ainsi préparés. Alors, il s'approcha du Bienheureux, il lui rendit hommage et s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit au Bienheureux : « Ô honorable, j'ai entendu dire que de nombreux bhikkhus se sont occupés à la confection de vêtements à l'intention du Bienheureux pour qu'il puisse partir en voyage ayant les vêtements ainsi préparés. [Moi, je suis venu précipitamment vous voir pour savoir une chose importante, avant votre départ]. Nous n'avons jamais entendu de la bouche du Bienheureux, ni appris comment un

1. Voir *supra*, p.115, note 1.

disciple laïc intelligent doit conseiller un autre disciple laïc intelligent, malade, souffrant et gravement atteint [et mourant]. »

Le Bienheureux dit : « Ô Mahānāma, un disciple laïc intelligent malade, souffrant, gravement atteint et mourant doit être soulagé par un autre disciple laïc intelligent, avec ces quatre sujets de consolation, en disant : [1] “Tenez bon, ô cher ami, gardez la *confiance sereine dans le Bouddha, car il est le Bienheureux, l’Arahant, parfaitement et pleinement éveillé, parfait en Savoir et en Conduite, le Bienheureux, le connaisseur du monde, l’Incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, Instructeur des dieux et des êtres humains, le Bouddha, le Bienheureux”. [2] “Tenez bon, ô cher ami, gardez confiance sereine dans la *Doctrine, car elle est bien exposée par le Bienheureux, elle donne des résultats ici-même, immédiate, invitant à la comprendre, conduisant à la perfection, compréhensible par les sages en eux-mêmes”. [3] “Tenez bon, ô cher ami, gardez la confiance sereine dans la *Communauté des disciples, car la communauté des disciples du Bienheureux est de conduite pure, la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite droite, la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite correcte, la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite bienséante ; ce sont en fait les quatre paires d’êtres, les huit êtres². Telle est la Communauté des disciples du Bienheureux digne des offrandes, digne d’hospitalité, digne des dons, digne de respect, le plus grand champ de mérite pour le monde”. [4] “Tenez bon, ô cher ami, gardez vos bons principes que vous n’avez pas transgressés, qui conduisent à la concentration mentale et qui sont loués par les êtres nobles”.

C’est avec ces quatre sujets, ô Mahānāma, qu’un disciple laïc intelligent doit consoler un autre disciple laïc intelligent, malade, souffrant et gravement atteint [qui est mourant].

Supposons qu’il s’inquiète de ses parents. Dans ce cas, il doit être conseillé ainsi : Par exemple, s’il s’exprime : “Je m’inquiète de ma mère et de mon père”, il faut lui dire : “Pourtant, cher ami, vous êtes assujetti à la mort. Que vous vous inquiétiez ou que vous ne vous inquiétiez pas de votre mère et de père, vous êtes obligé de mourir un jour. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez abandonner votre inquiétude à l’égard de vos parents”.

2. Voir *supra*, p. 110, note 1.

Supposons qu'il dise : "Ami, je ne m'inquiète plus de ma mère et de mon père", alors, il faut lui demander : "Pourtant, cher ami, est-ce que vous vous inquiétez de votre épouse et de vos enfants ?" S'il répond : "Oui, cher ami, je m'inquiète de mon épouse et de mes enfants", il faut lui dire : "Cependant, cher ami, vous êtes assujetti à la mort. Que vous vous inquiétiez ou que vous ne vous inquiétez pas de votre épouse et de vos enfants, vous êtes obligé de mourir, un jour. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez abandonner votre inquiétude à l'égard de votre épouse et de vos enfants".

Supposons qu'il dise : "Cher ami, je ne m'inquiète plus de mon épouse et de mes enfants", alors, il faut lui demander : "Pourtant, cher ami, est-ce que vous avez toujours du désir pour les cinq sortes de plaisirs sensuels du monde humain ?" S'il répond, Oui, cher ami, j'ai toujours du désir pour les cinq sortes de plaisirs sensuels du monde humain", il faut lui conseiller : "Pourtant, cher ami, le bonheur de l'état céleste appelé Cātummahārājika est beaucoup plus excellent et meilleur que les plaisirs sensuels du monde humain. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez abandonner le désir des cinq sortes de plaisirs sensuels du monde humain, et si vous pouviez fixer votre pensée sur l'état céleste Cātummahārājika".

Supposons qu'il dise : "Cher ami, je n'ai plus envie des cinq sortes de plaisirs sensuels du monde humain, et j'ai fixé ma pensée sur Cātummahārājika", dans ce cas, il faut lui conseiller : "Cher ami, le bonheur de l'état céleste dit Tāvātimsa est beaucoup plus excellent et raffiné que celui de Cātummahārājika. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez abandonner l'envie à Cātummahārājika et si vous pouviez fixer votre pensée sur Tāvātimsa".

Supposons qu'il dise : "Cher ami, je n'ai plus envie de Cātummahārājika et j'ai fixé ma pensée sur Tāvātimsa", dans ce cas, il faut lui conseiller : "Cher ami, le bonheur de l'état céleste dit Yāma est beaucoup plus excellent et raffiné que celui de Tāvātimsa. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez abandonner l'envie de Tāvātimsa et si vous pouviez fixer votre pensée sur Yāma".

Supposons qu'il dise : "Cher ami, je n'ai plus envie de Tāvātimsa et j'ai fixé ma pensée sur Yāma", dans ce cas, il faut lui conseiller : "Cher ami, le bonheur de l'état céleste dit Tusita est beaucoup plus excellent et raffiné que celui de Yāma. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez abandonner l'envie de Yāma et si vous pouviez fixer votre pensée sur Tusita".

Supposons qu'il dise : "Cher ami, je n'ai plus envie de Yāma et j'ai fixé ma pensée sur Tusita", dans ce cas, il faut lui conseiller : "Cher ami, le bonheur de l'état céleste dit Nimmānarati est beaucoup plus excellent et raffiné que celui de Tusita. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez abandonner l'envie de Tusita et si vous pouviez fixer votre pensée sur Nimmānarati".

Supposons qu'il dise : "Cher ami, je n'ai plus envie de Tusita et j'ai fixé ma pensée sur Nimmānarati", dans ce cas, il faut lui conseiller : "Cher ami, le bonheur de l'état céleste dit Paranimmita-vasavatti est beaucoup plus excellent et raffiné que celui de Nimmānarati. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez abandonner l'envie de Nimmānarati et si vous pouviez fixer votre pensée sur Paranimmita-vasavatti".

Supposons qu'il dise : "Cher ami, je n'ai plus envie de Nimmānarati, et j'ai fixé ma pensée sur Paranimmita-vasavatti", dans ce cas, il faut lui conseiller : "Cher ami, le bonheur du monde des Brahmās est beaucoup plus excellent et raffiné que celui de Paranimmita-vasavatti. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez abandonner l'envie de Paranimmita-vasavatti et si vous pouviez fixer votre pensée sur le monde des Brahmās".

Supposons qu'il dise : "Cher ami, je n'ai plus envie de Paranimmita-vasavatti, et j'ai fixé ma pensée sur le monde des Brahmās", dans ce cas, il faut lui conseiller : "Cependant, cher ami, même le bonheur du monde des Brahmās est impermanent et il a une fin, et l'existence dans le monde des Brahmās aussi [comme ailleurs] est celle d'un prisonnier de l'individualité. Ce serait bon pour vous, si vous pouviez vous débarrasser du désir du monde des Brahmās et si vous pouviez diriger votre pensée vers la cessation de l'individualité".

Supposons qu'il dise, "Cher ami, je me suis libéré du désir du monde des Brahmās et j'ai déjà dirigé ma pensée vers la cessation complète de l'individualité", ô Mahānāma, entre ce disciple laïc qui est délivré ainsi des souillures mentales et un *bhikkhu qui est délivré des souillures mentales, il n'y a aucune différence. Entre la délivrance de ce disciple laïc et celle d'un bhikkhu, il n'y a aucune différence. »

(S. V, 408-410)

Visākhā-sutta

(Un jour, la riche dame Visākhā Migāra-Mātā¹ vient précipitamment voir le Bouddha. Elle est complètement bouleversée à cause de la mort d'une de ses grandes filles. Pour la consoler, le Bouddha parle de l'omnipotence de la mort et de la cause du chagrin) :

Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Bienheureux séjournait dans la *pāsāda*² construite par Migāra-Mātā, au parc de l'Est, près de la ville de Sāvatti.

En ce temps-là, un jour, une des grandes filles bien aimées de Visākhā Migāra-Mātā, mourut. Alors, Visākhā Migāra-Mātā, [dès qu'elle sortit du bain] avec ses vêtements encore mouillés, avec ses cheveux encore mouillés³ rendit visite au Bienheureux, à un moment inhabituel, [c'est-à-dire], au début de l'après-midi. Étant arrivée, elle lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté. Le Bienheureux s'adressa à Visākhā

1. Migāra-Mātā (litt. la mère de Migāra) est un autre nom pour la dame Visākhā, une grande disciple associée du Bouddha. Elle est la belle-fille de Migāra Setṭhi, un grand homme d'affaire de la ville de Sāvatti. En constatant la maturité intellectuelle et spirituelle de sa belle-fille, l'homme d'affaire Migāra l'a traitée avec grand respect comme sa propre mère. C'est pourquoi elle fut connue sous le nom de Migāra-Mātā.

2. Pāsāda : une demeure à plusieurs étages. Cette résidence appelée Migāra-Mātu-Pāsāda dont la construction fut financée par Visākhā Migāra-Mātā. Selon le *Gaṇakā-Moggallāna-sutta* (M. III, 1), c'était une demeure haute de sept étages; sa réalisation nécessita de nombreuses années.

3. « Avec ses cheveux toujours mouillés » est une expression qui montre que l'intéressée est arrivée précipitamment dès la sortie de son bain, sans arranger ses cheveux et sans ornements.

Migāra-Mātā : Pourquoi, ô Visākhā, êtes-vous ici dans ce moment inhabituel, au début de l'après midi, avec vos vêtements encore mouillés, avec vos cheveux encore mouillés ?

Visākhā Migāra-Mātā répondit : Bienheureux, ma chère grande fille vient de mourir. C'est pourquoi je suis venue [vous voir] à ce moment inhabituel, avec mes vêtements toujours mouillés, avec mes cheveux toujours mouillés.

– Ô Visākhā, est-ce que vous voulez avoir autant d'enfants et de petits enfants que le nombre d'habitants de cette ville de Sāvatti ?

– Oui Vénéré, je veux bien avoir autant d'enfants et de petits enfants que le nombre de gens de cette ville de Sāvatti.

– Cependant, savez-vous, ô Visākhā, combien de personnes meurent chaque jour dans cette ville de Sāvatti ?

– Dix personnes, ou peut être neuf, ou huit. Peut-être sept, six, cinq, quatre, trois ou deux. Peut-être chaque jour une personne. [De toute façon] Bienheureux, la ville de Sāvatti n'a aucun jour qui ne voie des morts.

– Qu'en pensez vous, ô Visākhā ? Vous êtes vous alors, dans un seul de ces cas, trouvée dans le même état qu'aujourd'hui, avec vos cheveux et vos vêtements mouillés ?

– Non, Vénéré, j'ai assez d'enfants et de petits enfants [pour m'occuper].

– Alors, ô Visākhā, sachez que ceux qui ont cent personnes préférées, ont cent chagrins. Ceux qui ont quatre-vingt-dix personnes préférées, ont quatre-vingt dix chagrins. Ceux qui ont quatre-vingts personnes préférées, ont quatre-vingts chagrins. Ceux qui ont soixante-dix personnes préférées, ont soixante-dix chagrins. Ceux qui ont soixante personnes préférées, ont soixante chagrins. Ceux qui ont cinquante personnes préférées, ont cinquante chagrins. Ceux qui ont quarante personnes préférées, ont quarante chagrins. Ceux qui ont trente personnes préférées, ont trente chagrins. Ceux qui ont vingt personnes préférées, ont vingt chagrins. Ceux qui ont dix personnes préférées, ont dix chagrins. Ceux qui ont neuf personnes préférées, ont neuf chagrins. Ceux qui ont huit personnes préférées, ont huit chagrins. Ceux qui ont sept personnes préférées, ont sept chagrins. Ceux qui ont six personnes préférées, ont six chagrins. Ceux qui ont cinq personnes préférées, ont

cinq chagrins. Ceux qui ont quatre personnes préférées, ont quatre chagrins. Ceux qui ont trois personnes préférées, ont trois chagrins. Ceux qui ont deux personnes préférées, ont deux chagrins. Ceux qui ont une personne préférée, ont un chagrin. Ceux qui n'ont aucune personne préférée, n'ont aucun chagrin. Ainsi, je dis que ceux qui sont dépourvus de personnes [ou choses] préférées, sont aussi dépourvus de chagrins. Ils sont dans la sérénité.

Toutes les afflictions, les lamentations et les diverses souffrances dans le monde⁴ se produisent à cause d'attachements passionnés.

Sans appropriations, ces chagrins ne se produisent point. Ceux qui sont libérés ainsi sont libres de chagrins. Dans le monde, ils n'ont rien qui soit préféré.

Alors, avec l'espoir d'atteindre l'état sans chagrin, sans souffrance, Que l'on soit sans préférence envers le monde entier. »

(Ud. 91-92)

4. Cf. M.W., *La Philosophie du Bouddha*, Éditions LIS, Paris, 2000, pp. 31-33.

Migasālā-sutta

(Pūraṇa, père de la dame Migasālā, a mené une vie de renoncement. Lorsqu'il meurt, le Bouddha dit qu'il était quelqu'un qui avait atteint l'étape de *Sakadāgāmi. Isidatta, oncle de la dame Migasālā, n'a pas mené une vie de renoncement. Lorsqu'il meurt le Bouddha dit qu'il était quelqu'un qui avait atteint l'étape de Sakadāgāmi. La dame Migasālā n'est pas d'accord avec l'explication du Bouddha. Elle se demande comment ces deux personnes ayant une conduite différente sont arrivés après leur mort, à la même destination) :

Ainsi ai-je entendu : Une fois le Bienheureux séjournait dans le parc d'Anāthapiṇḍika, au bois de Jēta, près de la ville de Sāvaththi.

En ce temps-là, un jour, l'*Āyasmanta Ānanda, s'étant habillé de bon matin, prit son bol à aumône et son *cīvara¹, et se rendit à la maison de l'Upāsikā² Migasālā. Y étant arrivé, il s'assit sur un siège préparé à son intention.

[Peu après], Upāsikā Migasālā arriva devant l'Āyasmanta Ānanda et elle lui rendit hommage, puis *s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis sur un côté, elle dit : « ô honorable Ānanda, comment puis-je comprendre ces affirmations du Bienheureux qui disait qu'un individu vivant selon la conduite pure avait le même sort après sa mort qu'un individu ne

1. *Cīvara* : dans ce cas un tige avec doublure servant de manteau.

2. *Upāsikā* (masculin, *upāsaka*) : un terme désigne une fidèle laïque : Les laïcs (hommes et femmes) qui respectent les principes bouddhistes sont désignés comme des disciples associés semblables au joyau (*upāsaka ratana*), semblables au lotus rouge (*upāsaka paduma*) semblable au lotus blanc (*upāsaka puṇḍarīka*) - A. III, 206.

vivant pas selon la conduite pure. Par exemple, mon père, Pūraṇa, a suivi la *conduite sublime : il s'abstenait [du mal], il s'abstenait de relations sexuelles et de toutes relations avec des femmes. Lorsque mon père est mort, le Bienheureux dit à propos de lui qu'il était un *Sakadāgāmin et par conséquent qu'il était né parmi les dieux de *Tusita. Cependant, le frère de mon père, Isidatta, ne suivait pas la conduite sublime. Il vivait avec sa femme et ses enfants. Quant il est mort, le Bienheureux dit à propos de lui qu'il était un Sakadāgāmin et par conséquent qu'il était né parmi les dieux de Tusita. Comment dois-je comprendre ces deux affirmations du Bienheureux ? Celui qui a suivi la conduite pure et celui qui ne l'a pas suivie ont-ils eu le même sort après leur mort ?

L'Āyasmanta Ānanda répondit : « Ô sœur, il faut les comprendre justement comme le Bienheureux les a exprimées ». Ensuite, ayant reçu la nourriture de la main de l'Upāsikā Migasālā, il se leva de son siège et s'en alla.

Après avoir terminé sa tournée d'aumône, et après avoir fini son déjeuner, [vers la fin de l'après midi], l'Āyasmanta Ānanda rendit visite au Bienheureux. S'étant approché de lui, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit : « Vénéré, m'étant habillé de bon matin, j'ai pris mon bol à aumône et mon cīvara, et je suis allé à la maison d'Upāsikā Migasālā. [Ensuite, l'Āyasmanta Ānanda raconte mot à mot ce qu'avait dit l'Upāsikā Migasālā. Puis il dit au Bienheureux] : « Enfin, Vénéré, j'ai répondu à Upāsikā Migasālā par ces mots : « Ô sœur, il faut les comprendre justement comme le Bienheureux les a exprimées. »

Le Bienheureux dit : « Ô Ānanda, en ce qui concerne la diversité [de la vie suivante] de tel ou tel individu, la compréhension d'Upāsikā Migasālā est nulle. Elle n'est qu'une personne immature, non érudite, une femme au foyer qui n'a que la maigre connaissance qu'aurait une jeune personne. Ô Ānanda, [à propos du problème concernant l'au-delà de la mort], il faut savoir qu'il existe dix sortes d'individus. Quels sont-ils ?

Il existe, ô Ānanda, un individu qui est immoral et il ne comprend pas la libération de la pensée atteinte à travers la libération par la sagesse fondée sur la réalité, à tel point que son état immoral soit dispersé sans aucun résidu. Supposons qu'il n'ait rien appris par l'écoute [de la doctrine], ni compris par sa propre connaissance, qu'il n'a pas pénétré

au fond du point de vue correct. Ainsi, il n'a pas même eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient au déclin, mais non pas à l'épanouissement. Il est dans la voie du déclin, mais non pas dans la voie de l'épanouissement.

Il existe, ô Ānanda, un autre individu qui est immoral et il ne comprend pas la libération de la pensée atteinte à travers la libération par la sagesse fondée sur la réalité, à tel point que son état immoral soit dispersé sans aucun résidu. Supposons qu'il ait appris par l'écoute [de la doctrine], et compris par sa propre connaissance, qu'il a pénétré au fond du point de vue correct. Ainsi, il a eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient à l'épanouissement, mais non pas au déclin. Il est dans la voie de l'épanouissement mais non pas dans la voie du déclin.

Dans ces cas, ô Ānanda, ceux qui voudraient les juger diraient : « Des qualités semblables existaient également chez ces deux individus. Pourquoi alors un individu est-il allé à l'infériorité, tandis que l'autre est allé à l'excellence. Cette sorte de comparaison apporte pour longtemps à ceux qui les comparent le malaise et le malheur. Des deux individus, celui qui est immoral, mais a compris la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse, selon la réalité, à tel point que son immoralité soit dispersée sans aucun résidu. Car il a appris par l'écoute [de la doctrine], il a compris par sa propre connaissance, il a pénétré au fond du point de vue correct, et ainsi, il a atteint une délivrance provisoire. Cet individu, ô Ānanda, est bon et meilleur que l'autre. Pourquoi ? Parce qu'il est libéré par l'écoute [de la doctrine]. Qui peut en savoir davantage qu'un *Tathāgata sur un tel individu. C'est pourquoi, ô Ānanda, il ne faut pas que vous soyez un mesureur des individus ; il ne faut pas mesurer les individus. Lorsque quelqu'un prend les mesures des autres, il se perd. Seul moi, ou bien quelqu'un comme moi, est capable de mesurer les autres³.

Il existe, ô Ānanda, un individu qui est moral, mais il ne comprend pas la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que son état moral soit dispersé sans aucun résidu. Supposons qu'il n'ait rien appris par l'écoute [de la doctrine], et compris

3. Ainsi, le Bouddha affirme la capacité d'un Bouddha pour mesurer les aptitudes des individus.

par sa propre connaissance, qu'il n'ait pas pénétré au fond du point de vue correct. Ainsi, il n'a pas eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient au déclin, mais non pas à l'épanouissement. Il est dans la voie du déclin, mais non pas dans la voie de l'épanouissement

Il existe, ô Ānanda, un autre individu qui est immoral, et il ne comprend pas la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que son état immoral soit dispersé sans aucun résidu. Supposons qu'il ait appris par l'écoute [de la doctrine], et compris par sa propre connaissance, qu'il ait pénétré au fond du point de vue correct. Ainsi, il a eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient à l'épanouissement, mais non pas au déclin. Il est dans la voie de l'épanouissement mais non pas dans la voie du déclin.

Dans ces cas, ô Ānanda, ceux qui voudraient les juger diraient : « Des qualités semblables existaient également chez ces deux individus. Pourquoi alors un individu est-il allé à l'infériorité, tandis que l'autre à l'excellence. Cette sorte de comparaison apporte pour longtemps à ceux qui les comparent le malaise et le malheur. Des deux individus, celui qui est immoral, mais a compris la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que son immoralité soit dispersée sans aucun résidu. Car il a appris par l'écoute [de la doctrine], il a compris par sa propre connaissance, il a pénétré au fond du point de vue correct, et ainsi, il a atteint une délivrance provisoire. Cet individu, ô Ānanda, est bon et meilleur que l'autre. Pourquoi ? Parce qu'il est libéré par l'écoute [de la doctrine]. Qui peut en savoir davantage qu'un Tathāgata sur un tel individu ? C'est pourquoi, ô Ānanda, il ne faut pas que vous soyez un mesureur des individus ; il ne faut pas mesurer les individus. Lorsque quelqu'un prend les mesures des autres, il se perd. Seul moi, ou bien quelqu'un comme moi, est capable de mesurer les autres.

Il existe, ô Ānanda, un individu qui est fortement attaché, et il ne comprend pas la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que son attachement fort soit dispersé sans aucun résidu. Supposons qu'il n'ait rien appris par l'écoute [de la doctrine], et rien compris par sa propre connaissance, qu'il n'ait pas pénétré au fond du point de vue correct. Ainsi, il n'a pas eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient

au déclin, mais non pas à l'épanouissement. Il est dans la voie du déclin, mais non pas dans la voie de l'épanouissement

Il existe, ô Ānanda, un autre individu qui est fortement attaché, mais il ne comprend pas la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse, selon la réalité, à tel point que son attachement fort soit dispersé sans aucun résidu. Supposons qu'il ait appris par l'écoute [de la doctrine], et compris par sa propre connaissance, qu'il ait pénétré au fond du point de vue correct. Ainsi, il a eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient à l'épanouissement, mais non pas au déclin. Il est dans la voie de l'épanouissement, mais non pas dans la voie du déclin.

Dans ces cas, ô Ānanda, ceux qui voudraient les juger diraient : « Des qualités semblables existaient également chez ces deux individus. Pourquoi alors un individu est-il allé à l'infériorité, tandis que l'autre à l'excellence. Cette sorte de comparaison apporte pour longtemps à ceux les comparent le malaise et le malheur. Des deux individus, celui qui est attaché, mais a compris la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que son attachement fort soit dispersé sans aucun résidu. Car il a appris par l'écoute [de la doctrine], il a compris par sa propre connaissance, il a pénétré au fond du point de vue correct, et ainsi, il a atteint une délivrance provisoire. Cet individu, ô Ānanda, est bon et meilleur que l'autre. Pourquoi ? Parce qu'il est libéré par l'écoute [de la doctrine]. Qui peut en savoir davantage qu'un Tathāgata sur un tel individu. C'est pourquoi, ô Ānanda, il ne faut pas que vous soyez un mesureur des individus ; il ne faut pas mesurer les individus. Lorsque quelqu'un prend les mesures des autres, il se perd. Seul moi, ou bien quelqu'un comme moi, est capable de mesurer les autres.

Il existe, ô Ānanda, un individu qui est haineux, et il ne comprend pas la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que sa haine soit dispersée sans aucun résidu. Supposons qu'il n'ait rien appris par l'écoute [de la doctrine], et compris par sa propre connaissance, qu'il n'a pas pénétré au fond du point de vue correct. Ainsi, il n'a pas eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient au déclin, mais non pas à l'épanouissement. Il est dans la voie du déclin, mais non pas dans la voie de l'épanouissement.

Il existe, ô Ānanda, un autre individu qui est haineux, mais il ne comprend pas la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que sa haine soit dispersée sans aucun résidu. Supposons qu'il ait appris par l'écoute [de la doctrine], et compris par sa propre connaissance, qu'il ait pénétré au fond du point de vue correct. Ainsi, il a eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient à l'épanouissement, mais non pas au déclin. Il est dans la voie de l'épanouissement, mais non pas dans la voie du déclin.

Dans ces cas, ô Ānanda, ceux qui voudraient les juger diraient : « Des qualités semblables existaient également chez ces deux individus. Pourquoi alors un individu est-il allé à l'infériorité, tandis que l'autre à l'excellence. Cette sorte de comparaison apporte pour longtemps à ceux qui les comparent le malaise et le malheur. Des deux individus, celui qui est haineux, mais a compris la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que sa haine soit dispersée sans aucun résidu. Car il a appris par l'écoute [de la doctrine], il a compris par sa propre connaissance, il a pénétré au fond du point de vue correct, et ainsi, il a atteint une délivrance provisoire. Cet individu, ô Ānanda, est bon et meilleur que l'autre. Pourquoi ? Parce qu'il est libéré par l'écoute [de la doctrine]. Qui peut en savoir davantage qu'un Tathāgata sur un tel individu ? C'est pourquoi, ô Ānanda, il ne faut pas que vous soyez un mesureur des individus : il ne faut pas mesurer les individus. Lorsque quelqu'un prend les mesures des autres, il se perd. Seul moi, ou bien quelqu'un comme moi, est capable de mesurer les autres.

Il existe, ô Ānanda, un individu agité, et il ne comprend pas la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que son agitation soit dispersée sans aucun résidu. Supposons qu'il n'ait rien appris par l'écoute [de la doctrine], et compris par sa propre connaissance, qu'il n'a pas pénétré au fond du point de vue correct. Ainsi, il n'a pas eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient au déclin, mais non pas à l'épanouissement. Il est dans la voie du déclin, mais non pas dans la voie de l'épanouissement.

Il existe, ô Ānanda, un autre individu agité, mais il ne comprend pas la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que son agitation soit dispersée sans aucun résidu.

Supposons qu'il ait appris par l'écoute [de la doctrine], et compris par sa propre connaissance, qu'il ait pénétré au fond du point de vue correct. Ainsi, il a eu une délivrance provisoire. Alors, lorsque son corps est détruit, après la mort, il parvient à l'épanouissement, mais non pas au déclin. Il est dans la voie de l'épanouissement, mais non pas dans la voie du déclin.

Dans ces cas, ô Ānanda, ceux qui voudraient les juger diraient : « Des qualités semblables existaient également chez ces deux individus. Pourquoi alors un individu est-il allé à l'infériorité, tandis que l'autre à l'excellence. Cette sorte de comparaison apporte pour longtemps à ceux qui les comparent le malaise et le malheur. Des deux individus, celui qui est agité, mais a compris la libération de la pensée à travers la libération par la sagesse selon la réalité, à tel point que son agitation soit dispersée sans aucun résidu. Car il a appris par l'écoute [de la doctrine], il a compris par sa propre connaissance, il a pénétré au fond du point de vue correct, et ainsi, il a atteint une délivrance provisoire. Cet individu, ô Ānanda, est bon et meilleur que l'autre. Pourquoi ? Parce qu'il est libéré par l'écoute [de la doctrine]. Qui peut en savoir davantage qu'un Tathāgata sur un tel individu. C'est pourquoi, ô Ānanda, il ne faut pas que vous soyez un mesureur des individus ; il ne faut pas mesurer les individus. Lorsque quelqu'un prend les mesures des autres, il se perd. Seul moi, ou bien quelqu'un comme moi, est capable de mesurer les autres.

Tels sont, ô Ānanda, les dix types d'individus qui se trouvent dans le monde. En ce qui concerne la diversité [de la vie suivante] de tel ou tel individu, ô Ānanda, la compréhension d'Upāsikā Migasālā est nulle. Elle n'est autre qu'une personne immature, non érudite, une femme au foyer qui n'a que la maigre connaissance qu'aurait une jeune personne. Ô Ānanda, si Pūraṇa était doté de vertu, Isidatta aussi aurait dû être doté de la même vertu. Si Isidatta était doté de sagesse, Pūraṇa aussi aurait dû être doté de la même sagesse. Voyez-vous, ô Ānanda, dans ces deux cas, chacun a sa propre qualité. »

Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta

(Un jour, le jeune brāhmane Subha Tōḍeyyaputta vient voir le Bouddha. Il veut savoir pourquoi dans le monde se trouvent des gens tellement différents : beau et laid, riche et pauvre, en bonne santé et en mauvaise santé, etc. Le Bouddha lui explique quelle est la raison générale de cette diversité) :

Ainsi ai-je entendu : une fois le Bienheureux séjournait dans le parc d'Anāthapiṇḍika, au bois de Jēta, près de la ville de Sāvattthi.

En ce temps-là, un jour, un jeune brāhmane nommé Subha Tōḍeyyaputta s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté.

S'étant assis à l'écart sur un côté, le jeune brāhmane Subha Tōḍeyyaputta dit au Bienheureux : « Dites-moi, honorable Gōtama, quelle est la raison, quelle est la cause pour qu'il y ait une infériorité et une supériorité parmi les gens qui sont nés sous la forme d'êtres humains ? [Dans le monde] se voient des gens qui vivent peu de temps, et des gens qui vivent longtemps ; se voient des gens ayant beaucoup de maladies et des gens ayant peu de maladies ; se voient des gens ayant une apparence laide, et des gens ayant une apparence agréable ; se voient des gens qui possèdent peu de moyens et des gens qui possèdent beaucoup de moyens ; se voient des gens qui possèdent peu de richesses et des gens qui possèdent beaucoup de richesses ; se voient des gens appartenant aux familles inférieures¹ et des gens appartenant aux familles

1. *hīnakulā* (litt. familles inférieures) : ce terme peut être traduit par « les castes inférieures ».

supérieures² ; se voient des gens non intelligents et des gens très intelligents. Dites moi, honorable Gōtama, quelle est la raison, quelle est la cause pour qu'il y ait ainsi une infériorité et une supériorité parmi les gens qui sont nés sous la forme d'êtres humains ?

Le Bienheureux répondit : Ô jeune homme, les êtres vivants ont les *kammas* (actions) pour biens ; ils ont les *kammas* pour héritage ; ils ont les *kammas* pour matrice ; ils ont les *kammas* pour parents ; ils ont les *kammas* pour recours. Ce sont les *kammas* qui catégorisent les êtres vivants en inférieurs ou supérieurs.

Cela étant dit, le jeune brāhmaṇe Subha Tōdeyyaputta dit au Bienheureux : « Je ne comprends pas en détail ce que l'honorable Gōtama dit en bref et dont le sens complet n'est pas encore révélé. Cela serait très bien, si l'honorable Gōtama pouvait expliquer la doctrine afin que je puisse comprendre en détail, ce que l'honorable Gōtama a déjà dit en bref. »

« Et bien, ô jeune homme, écoutez attentivement. Je vais expliquer », dit le Bienheureux.

« Oui, honorable », répondit le jeune brāhmaṇe Subha Tōdeyyaputta.

Le Bienheureux dit : « Supposons, ô jeune homme, qu'il y ait une femme ou un homme qui tue les êtres vivants, qui soit cruel, dont les mains soient couvertes de sang, qui ait l'intention de faire le mal et qui soit sans compassion envers les êtres vivants. En conséquence de ses *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion [à la méchanceté], après la destruction de son corps, après sa mort, cette femme ou cet homme renaît dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une situation ruinée [...], mais qu'elle ou qu'il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il renaît en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une vie courte. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une vie courte est d'être quelqu'un qui tue les êtres vivants, qui est cruel, dont les mains sont couvertes de sang, qui a l'intention de faire le mal et qui est sans compassion envers les êtres vivants.

2. *uccakulā* (litt. familles supérieures) : ce terme peut être traduit par « les castes supérieures ».

Cependant, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui cesse de tuer les êtres vivants, qui s'abstienne de tuer les êtres vivants. Ayant déposé les bâtons, déposé les armes, décent, compatissant, elle ou il demeure plein de bienveillance et de pitié envers tous les êtres vivants. En conséquence de ses *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion [à la compassion], après la destruction de son corps, après la mort, cette femme ou cet homme renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une telle destination heureuse, dans un des états célestes, mais qu'elle ou qu'il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il renaît en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une longue vie. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à la longévité est d'être quelqu'un qui cesse de tuer les êtres vivants, qui s'abstient de tuer les êtres vivants, qui a déposé les bâtons, déposé les armes, et qui est décent, compatissant, plein de bienveillance et de pitié envers tous les êtres vivants.

Et encore, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui soit cruel envers les êtres vivants, qui les frappe avec ses mains ou avec des pierres, avec des bâtons ou avec des armes. En conséquence de ses *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion [à la méchanceté], elle ou il, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une telle situation ruinée, [...], mais qu'elle ou qu'il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il renaît en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une vie marquée de beaucoup de maladies. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une vie avec beaucoup de maladies est d'être quelqu'un qui est cruel envers les êtres vivants, qui les frappe avec ses mains, avec des pierres, avec des bâtons, et avec des armes.

Cependant, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui ne soit pas cruel envers les êtres vivants. Elle ou il ne les frappe pas avec ses mains, ni avec des pierres, ni avec des bâtons, ni avec les armes. En conséquence de ses *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion [à la compassion], elle ou il, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une destination heureuse, ni dans un des états célestes, mais qu'elle ou qu'il

soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il renaît en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une vie ayant peu de maladies³. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une vie ayant peu de maladies est d'être quelqu'un qui n'est pas cruel envers les êtres vivants, qui ne les frappe pas avec ses mains, ou avec des pierres, ou avec des bâtons ou avec des armes.

Et encore, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui soit irrité, qui se mette souvent en colère. Même à cause d'une petite provocation, elle ou il se fâche et s'agite. Elle ou il est vexé et obstiné et manifeste de la colère, de la haine, du mécontentement. En conséquence de ses *kammās* accomplis ainsi avec une forte adhésion [à la haine], elle ou il, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une telle situation ruinée, [...], mais qu'elle ou qu'il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il est né en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une apparence laide. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une apparence laide est d'être quelqu'un qui est irrité, qui se met souvent en colère, qui se fâche même à cause d'une petite provocation et qui s'agite, qui est vexé, obstiné et qui manifeste de la colère, de la haine et du mécontentement.

Cependant, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui ne soit pas irrité qui ne se mette pas souvent en colère, qui, même à cause d'une grande provocation ne se fâche ni ne s'agite. Elle ou il n'est pas vexé, ni obstiné, ne manifeste ni colère, ni haine, ni mécontentement. En conséquence de ses *kammās* accomplis ainsi avec une forte adhésion [à la patience et au contentement], elle ou il, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une telle destination heureuse, mais qu'elle ou qu'il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il est né en prenant la forme humaine,

3. *appābādha* (litt. peu de maladies) : selon la conception bouddhique personne n'est en bonne santé à 100%. Ainsi, le bouddhisme considère une vie « peu de maladies » comme un état heureux par rapport à une vie « pleine de maladies ». Dans certaines explications, même la faim est considérée comme une maladie : *jighacchā paramā rōgā* (la faim est la pire des maladies) - Dhap. v. 203.

dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une apparence agréable. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une apparence agréable est d'être quelqu'un qui n'est pas irrité, qui ne se met pas souvent en colère, qui ne se fâche ni ne s'agite même à cause d'une forte provocation, et qui ne manifeste ni colère, ni haine ni mécontentement.

Et encore, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui ait un caractère jaloux : elle ou il est jaloux et envie les profits que d'autres réalisent ; elle ou il est jaloux de l'honneur, du respect, de la révérence, de l'hommage, des cadeaux reçus par les autres ; elle ou il éprouve de la tristesse devant le succès des autres. En conséquence de ses *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion à la jalousie, elle ou il, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une situation ruinée, [...]. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une telle situation ruinée, [...], mais qu'elle ou il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il est né en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura peu de moyens. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une vie avec peu de moyens est d'être quelqu'un qui est jaloux, qui envie les profits que d'autres réalisent, qui est jaloux de l'honneur, du respect, de la révérence, de l'hommage et des cadeaux reçus par les autres et qui éprouve la tristesse devant le succès des autres.

Cependant, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui n'ait pas un caractère jaloux : elle ou il n'envie pas les profits que les autres réalisent ; elle ou il n'est pas jaloux de l'honneur, du respect, de la révérence, de l'hommage et des cadeaux reçus par les autres ; elle ou il n'éprouve aucune tristesse devant le succès des autres. En conséquence de ses *kammas* accomplis avec une forte adhésion à une joie sympathique devant les succès des autres, elle ou il, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une telle destination heureuse, [...], mais qu'elle ou qu'il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il est né en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une vie avec beaucoup de moyens. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une vie avec beaucoup de moyens est d'être quelqu'un qui n'a pas un caractère jaloux, qui n'envie pas les profits que les autres réalisent, qui n'est pas jaloux de l'honneur, du respect, de la révérence, de l'hommage et des cadeaux reçus par les autres et qui n'éprouve aucune tristesse devant le succès des autres.

Et encore, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui ne soit pas généreux avec les *samanas et les brâhmanes ; elle ou il ne donne pas à manger, ni à boire ; elle ou il ne donne pas de vêtements, de moyens de transport, de guirlandes, d'onguents, de meubles, ou de lampes. En conséquence de ses *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion à l'avarice, elle ou il, après la destruction de son corps, après la mort, renaît dans une situation ruinée, [...]. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une telle situation ruinée, [...], mais qu'elle ou il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il est né en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une vie avec peu de richesse. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une vie avec peu de richesse est d'être quelqu'un qui n'est pas généreux envers les samanas et les brâhmanes, qui ne donne ni à manger ni à boire, qui ne donne pas de vêtements, ni de moyens de transport, ni de guirlandes, ni de meubles, ni de lampes.

Cependant, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui soit généreux envers les samanas et les brâhmanes : elle ou il donne à manger, et à boire ; elle ou il donne des vêtements, des moyens de transport, des guirlandes, des onguents, des meubles et des lampes. En conséquence de ses *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion à la générosité, elle ou il, après la destruction de son corps, après la mort, renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Supposons qu'elle ou qu'il ne soit pas né dans une telle destination heureuse, mais qu'elle ou qu'il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il est né en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une vie avec beaucoup de richesses. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une vie avec beaucoup de richesses est d'être quelqu'un qui est généreux envers les samanas et les brâhmanes, qui donne à manger et à boire, qui donne des vêtements, des moyens de transport, des guirlandes, des onguents, des meubles et des lampes.

Et encore, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui soit brutal et très orgueilleux : elle ou il ne respecte pas celui qui mérite le respect ; elle ou il reste assis devant une personne devant laquelle on doit rester debout ; elle ou il ne donne pas un siège à celui qui mérite une place assise ; elle ou il ne cède pas le pas à celui qui mérite qu'on lui cède le pas ; elle ou il ne révère pas celui qui mérite d'être révééré ; elle ou il ne vénère pas celui qui mérite d'être vénéré ; elle ou il n'honore pas celui qui mérite l'honneur. En conséquence de ses *kammas*

accomplis ainsi avec une forte adhésion à l'orgueil, elle ou il, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une situation ruinée, [...]. Supposons qu'elle ou il soit né dans une telle situation ruinée, [...], mais qu'elle ou il soit né dans l'état humain. Alors, si elle ou il est né en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une vie dans une famille inférieure. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une vie dans une famille inférieure est d'être quelqu'un d'orgueilleux, [...], qui ne révère pas, qui ne vénère pas, qui n'honore pas celui qui mérite d'être révééré, vénéré et honoré.

Cependant, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui ne soit ni brutal ni orgueilleux : elle ou il respecte celui qui mérite le respect [...], elle ou il révère, vénère et honore celui qui mérite d'être révééré, vénéré et honoré. En conséquence des *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion à la modestie, elle ou il après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Supposons qu'elle ou il ne soit pas né dans une telle destination heureuse, mais qu'elle ou il soit né dans l'état humain. Alors, si elle ou il est né en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il aura une vie dans une famille supérieure. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à une naissance dans une famille supérieure est d'être quelqu'un qui n'est ni brutal ni orgueilleux, mais quelqu'un qui respecte celui qui mérite le respect, [...], qui révère, qui vénère, qui honore celui qui mérite d'être révééré, vénéré et honoré.

Et encore, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui ne s'approche pas d'un samana ou d'un brâhmane : elle ou il ne l'interroge pas : « ô révérend, quelle est la chose efficace et quelle est la chose inefficace ? Quelle est la chose qui mérite un reproche et quelle est la chose irréprochable ? Quelle est la chose à faire cesser et quelle est la chose à développer ? Quelles sont les actions qui ne doivent pas être accomplies par moi pour qu'elles ne m'apportent pas le malheur pendant longtemps ? Quelles sont les actions qui doivent être accomplies par moi pour qu'elles m'apportent le bonheur pendant longtemps ? » En conséquence de ses *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion à l'ignorance, elle ou il, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une situation ruinée, [...]. Supposons qu'elle ou il ne soit pas né dans une telle situation ruinée, mais qu'elle ou il soit né dans l'état humain. Alors, si elle ou il est né en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il sera non intelligent. Dans ce cas, ô

jeune homme, le chemin conduisant à être non intelligent est d'être quelqu'un qui ne s'approche pas d'un samana ou d'un brâhmane, et qui ne l'interroge pas « ô révérend, quelle est la chose efficace et quelle est la chose inefficace, [...]. Quelles sont les actions qui doivent être accomplies par moi pour qu'elles m'apportent le bonheur pendant longtemps ? »

Cependant, ô jeune homme, supposons qu'il y ait une femme ou un homme qui s'approche d'un samana ou un brâhmane et qui l'interroge [...]. En conséquence de ses *kammas* accomplis ainsi avec une forte adhésion à la sagesse, elle ou il, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Supposons qu'elle ou il ne soit pas né dans une telle destination heureuse, mais qu'elle ou il soit né dans l'état humain. Alors, si elle ou il est né en prenant la forme humaine, dans cette nouvelle existence, elle ou il sera quelqu'un d'intelligent. Dans ce cas, ô jeune homme, le chemin conduisant à être intelligent est d'être quelqu'un qui s'approche d'un samana ou d'un brahmane et qui l'interroge : « ô révérend, quelle est la chose efficace et quelle est la chose inefficace ? [...]. Quelles sont les actions qui doivent être accomplies par moi pour qu'elles m'apportent le bonheur pendant longtemps ? »

Tel est, ô jeune homme, le chemin conduisant à une courte vie et celui conduisant à une longue vie ; tel est le chemin conduisant à une vie ayant beaucoup de maladies et celui conduisant à une vie ayant peu de maladies ; tel est le chemins conduisent à une vie ayant une apparence laide et celui conduisant à une vie ayant une apparence élégante ; tel est le chemin conduisant à une vie ayant peu de moyen et celui conduisant à une vie ayant beaucoup de moyen. Tel est le chemin conduisant à une vie ayant peu de richesses, et celui conduisant à une vie ayant beaucoup de richesses. Tel est le chemin conduisant à une vie dans une famille inférieure et celui conduisant à une vie dans une famille supérieure. Tel est le chemin conduisant à être non intelligent et celui conduisant à être intelligent.

De cette façon, ô jeune homme, les êtres vivants ont les *kammas* pour biens : ils ont les *kammas* pour héritage ; ils ont les *kammas* pour matrice ; ils ont les *kammas* pour parents ; ils ont les *kammas* pour recours. »

Cela étant dit, le jeune brâhmane Subha Tōdeyyaputta dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, honorable Gôtama, c'est sans

précédent. Comme si l'on redressait ce qui a été renversé, comme si l'on découvrait ce qui a été caché, comme si l'on montrait le chemin à l'égaré ou comme si l'on apportait une lampe dans l'obscurité en pensant "que ceux qui ont des yeux voient les formes", de même l'honorable Gōtama a rendu clair la doctrine de nombreuses façons. Alors, moi, je prends refuge auprès de l'honorable Gōtama, auprès de l'enseignement et auprès du groupe de bhikkhus. Que l'honorable Gōtama veuille m'accepter comme *disciple associé de ce jour jusqu'à la fin de ma vie. »

(M. III, 202-206)

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Mahā-Kammavibhaṅga-sutta

(Le Bouddha explique que les **kammas* anciens ne constituent pas la seule cause de la situation des êtres vivants. Selon lui, il y a des *kammas* invalides qui se présentent comme des *kammas* invalides. Il y a aussi des *kammas* invalides en réalité, mais qui sont apparemment des *kammas* valides. Il y a aussi des *kammas* valides qui se présentent bien comme des *kammas* valides. Enfin, il y a des *kammas* valides en réalité, mais qui sont apparemment des *kammas* invalides) :

Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Bienheureux séjournait à l'endroit appelé Kalandaka-nivāpa, dans le bois de bambous, près de la ville de Rājagaha.

En ce temps-là, l'Āyasmanta Samiddhi demeurait dans la cabane de bois¹. Un jour, le *paribbājaka Pōtaliyaputta qui se promenait de-ci de-là, s'approcha de l'Āyasmanta Samiddhi. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, le paribbājaka Pōtaliyaputta dit à l'Āyasmanta Samiddhi : « En face du Samana Gōtama j'ai entendu, en face du samana Gōtama j'ai appris cela : l'acte corporel n'a pas de sens, l'acte verbal n'a pas de sens, mais ce qui a un sens c'est l'acte mental et il existe un recueillement que l'on peut atteindre et dans lequel on n'éprouve aucune sensation. »

L'Āyasmanta Samiddhi lui dit : « Ô ami Pōtaliyaputta, ne déformez pas la parole du Bienheureux ! Ô ami Pōtaliyaputta, ne déformez pas la parole du Bienheureux !! Il est injuste de mal interpréter le Bienheureux.

1. Une cabane utilisée par les renonçants pratiquant les *exercices mentaux.

Le Bienheureux ne dit pas ainsi : “l’acte corporel n’a pas de sens, l’acte verbal n’a pas de sens, mais ce qui a un sens c’est l’acte mental et il existe un recueillement que l’on peut atteindre et dans lequel on n’éprouve aucune sensation”. »

« O ami Samiddhi, depuis combien de temps êtes-vous entré dans la vie monacale », demanda le paribbājaka Pōtaliyaputta.

– Pas longtemps, ô ami, il y a [seulement] trois ans.

– Alors, il n’y a pas de raison pour nous d’interroger des *auditeurs plus anciens, puisque même un jeune auditeur pense qu’il doit défendre ainsi son maître. Ô ami Samiddhi, lorsqu’on commet délibérément un acte corporel ou un acte verbal ou un acte mental, quelle est la sensation que l’on éprouve ?

– Ô ami Pōtaliyaputta, lorsqu’on commet délibérément un acte corporel ou un acte verbal ou un acte mental, on éprouve une sensation désagréable.

Le paribbājaka Pōtaliyaputta ne se réjouit pas de la réponse de l’Āyasmanta Samiddhi ni ne la désapprouva. S’étant levé de son siège, il partit sans se réjouir ni désapprouver.

Dès que le paribbājaka Pōtaliyaputta fut parti, l’Āyasmanta Samiddhi s’approcha de l’Āyasmanta Ānanda. S’étant approché il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s’assit à l’écart sur un côté. S’étant assis à l’écart sur un côté, il raconta à l’Āyasmanta Ānanda la discussion qu’il avait eue avec le paribbājaka Pōtaliyaputta. L’ayant entendu, l’Āyasmanta Ānanda dit : “De cette histoire, ô frère Samiddhi, le Bienheureux doit être informé. Attendez, ô frère Samiddhi que nous nous approchions du Bienheureux. Nous étant approchés, nous l’informerons et nous garderons en mémoire ce que le Bienheureux dira à ce propos”.

« Très bien, ô frère », répondit l’Āyasmanta Samiddhi.

Alors, l’Āyasmanta Ānanda et l’Āyasmanta Samiddhi s’approchèrent du Bienheureux. S’étant approchés, ils lui rendirent hommage, puis s’assirent à l’écart sur un côté. S’étant assis à l’écart sur un côté, l’Āyasmanta Ānanda raconta au Bienheureux la discussion que l’Āyasmanta Samiddhi avait eue avec le paribbājaka Pōtaliyaputta.

Cela étant dit, le Bienheureux dit à l’Āyasmanta Ānanda : « Cependant moi, ô Ānanda, je ne connais même pas le domaine de raisonnement de

ce paribbājaka Pōtaliyaputta. Alors comment suivrais-je une conversation comme celle-là. À la question du paribbājaka Pōtaliyaputta, ce Samiddhi qui est un homme immature a donné une réponse unilatérale, alors que la question avait besoin d'une explication analytique. »

Lorsque le Bienheureux eut ainsi parlé, l'Āyasmanta Udāyi [qui était assis dans l'auditoire] dit au Bienheureux : « Cependant, Bienheureux, si la réponse de l'Āyasmanta Samiddhi est exacte, cela signifie que n'importe quelle sensation que l'on éprouve est désagréable.

Le Bienheureux dit à l'Āyasmanta Ānanda : « Voyez-vous, ô Ānanda, la voie erronée de cet Udāyi qui est un homme immature ? Je savais, ô Ānanda, que cet Udāyi voulant intervenir commencerait à le faire sans bien réfléchir. Si le paribbājaka Pōtaliyaputta a questionné [Samiddhi], c'est exactement à propos de trois sortes de sensations. Ô Ānanda, ce Samiddhi qui est un homme immature aurait dû répondre : “Ô ami Pōtaliyaputta, ayant effectué délibérément un acte corporel, verbal ou mental, donnant une sensation agréable, on éprouve une sensation agréable. Ayant effectué délibérément un acte corporel ou verbal ou mental, donnant une sensation désagréable, on éprouve une sensation désagréable. Ayant effectué un acte corporel, ou verbal ou mental, donnant une sensation ni agréable ni désagréable, on éprouve une sensation ni agréable ni désagréable”. Si Samiddhi avait répondu ainsi, il aurait donné une bonne réponse au paribbājaka Pōtaliyaputta. Pourtant, ô Ānanda, si vous écoutez [maintenant] la parole du *Tathāgata concernant les divisions de la grande analyse des *kammas*, tels ou tels Paribbājakas immatures et peu instruits, adeptes des autres systèmes religieux, connaîtront [un jour] cette explication. »

L'Āyasmanta Ānanda dit : « Le bon moment est arrivé, Bienheureux, le bon moment est arrivé, *Sugata, pour que le Bienheureux explique les divisions de la grande analyse concernant les *kamma*. Ayant écouté les paroles du Bienheureux, les auditeurs les garderont en mémoire. »

« Très bien, ô Ānanda. Écoutez donc attentivement. Je vais parler, dit le Bienheureux.

« Oui, Bienheureux », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Le Bienheureux dit : « Dans ce cas, ô Ānanda, il existe quatre sortes d'individus. Quelles sont-elles ?

[1]. Un individu qui tue les êtres vivants, commet des vols, s'engage dans des actes sexuels illicites, profère des mensonges, des paroles calomniatrices des paroles grossières, des paroles frivoles. Il convoite, se complaît dans des pensées malveillantes, dans des opinions fausses. Alors, après la destruction de son corps, après sa mort, il renaît dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux.

[2]. Un autre individu qui tue les êtres vivants, commet des vols, [...], se complaît dans des opinions fausses. Cependant, après la destruction de son corps, après sa mort, il renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes.

[3] Un autre individu qui s'abstient de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, de s'engager dans des actes sexuels illicites, de dire des mensonges, des paroles calomniatrices, des paroles grossières, des paroles frivoles. Il s'abstient de convoiter, il ne convoite pas, il possède une pensée sans aversion et des opinions correctes. Alors, après la destruction de son corps, après sa mort, il renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes.

[4]. Un autre individu qui s'abstient de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...], possède des opinions correctes. Cependant, après la destruction de son corps, après la mort, il renaît dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux.

[Dans ces quatre domaines-là], ô Ānanda, il peut arriver ceci : Un *samana ou un brāhmane, au moyen de ses pratiques ardentes, au moyen de son effort, au moyen de son audace, au moyen de sa diligence, au moyen de ses exercices mentaux, atteint une concentration mentale dans laquelle il demeure. Puis, au moyen de l'œil surhumain qui lui permet de voir ce qui n'est pas visible avec des yeux humains, il voit un individu qui a tué des êtres vivants, qui a commis des vols, [...], qui s'est complu dans des opinions fausses. qui après la destruction de son corps, après sa mort est né désormais dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux. Alors [ce samana ou ce brāhmane] se dit : "Vraiment, il y a des actes moralement mauvais. La conduite mauvaise donne des résultats mauvais. J'ai vu que cet individu a tué des êtres vivants, a commis des vols, [...], s'est complu dans des opinions fausses. Maintenant, je le vois, après la

destruction de son corps, après sa mort, qui est né dans une situation ruinée, [...], dans les états infernaux”. Ensuite, ce samana ou ce brāhmane s’exprime ainsi : “Vraiment, tous ceux qui tuent des êtres vivants, commettent des vols, [...] se complaisent dans des opinions fausses, après la destruction de leur corps, après leur mort, renaissent dans une situation ruinée, [...], dans les états infernaux. Si quelqu’un comprend ainsi, il a bien compris. La compréhension de ceux qui comprennent autrement n’est pas correcte”. De cette façon, ce samana ou ce brhmane s’attache aux faits qu’il a vus lui-même et il affirme les faits qu’il a compris lui-même, en disant : “Seul ceci est la vérité, le reste n’est qu’absurdités”.

Il peut aussi, ô Ānanda, arriver ceci : Un samana ou un brāhmane, au moyen de ses pratiques ardentes, [...], au moyen de ses exercices mentaux, atteint une concentration mentale dans laquelle il demeure. Puis au moyen de l’œil surhumain, qui lui permet de voir ce qui n’est pas visible avec des yeux humains, il voit un individu qui a tué des êtres vivants, qui a commis des vols, [...], qui s’est complu dans des opinions fausses, qui après la destruction de son corps, après sa mort, est né désormais dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Alors, ce samana ou ce brāhmane se dit : “Vraiment, il n’existe pas d’actes moralement mauvais. La conduite mauvaise ne donne pas de résultats [mauvais]. J’ai vu que cet individu qui a tué des êtres vivants, a commis des vols, [...] s’est complu dans des opinions fausses. Maintenant, je le vois, après la destruction de son corps, après sa mort, qui est né dans une destination heureuse, dans un des états célestes”. Ensuite ce samana ou ce brāhmane s’exprime ainsi : “Vraiment, tous ceux qui tuent des êtres vivants, qui commettent des vols, [...], se complaisent dans des opinions fausses, après la destruction de leur corps, après leur mort, renaissent dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Si quelqu’un comprend ainsi, il a bien compris. La compréhension de ceux qui comprennent autrement n’est pas correcte”. De cette façon, ce samana ou ce brāhmane s’attache aux faits qu’il a vus lui-même et il affirme les faits qu’il a compris lui-même, en disant : “Seul ceci est la vérité, le reste n’est qu’absurdité”.

Il peut aussi, ô Ānanda, arriver ceci : Un samana ou un brāhmane, au moyen de ses pratiques ardentes, [...] au moyen de ses exercices mentaux, atteint une concentration mentale dans laquelle il demeure. Puis, au moyen de l’œil surhumain, qui lui permet de voir ce qui n’est pas visible avec des yeux humains, il voit un individu qui s’est abstenu de tuer des

êtres vivants, qui s'est abstenu de commettre des vols, [...], qui s'est complu dans des opinions non malveillantes et non fausses, qui après la destruction de son corps, après sa mort, est né désormais dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Alors, ce samana ou ce brâhmane se dit : "Vraiment, il existe des actes moralement bons. Il y a des résultats bons pour une bonne conduite. J'ai vu cet individu qui s'est abstenu de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...], qui s'est complu dans des idées non malveillantes et non fausses. Maintenant, je le vois, après la destruction de son corps, après sa mort, qui est né dans une destination heureuse, dans un des états célestes". Ensuite, ce samana ou ce brâhmane s'exprime ainsi : "Vraiment, tous ceux qui s'abstiennent de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...], qui se complaisent dans des idées non malveillantes, et non fausses, renaissent dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Si quelqu'un comprend ce fait ainsi, il a bien compris. La compréhension de ceux qui comprennent autrement n'est pas correcte". De cette façon, ce samana ou ce brâhmane s'attache aux faits qu'il a vus lui-même et il affirme les faits qu'il a compris lui-même, en disant : "Seul ceci est la vérité, le reste n'est qu'absurdité".

Il peut aussi, ô Ānanda, arriver ceci : Un samana ou un brâhmane, au moyen de ses pratiques ardentes, [...] au moyen de ses exercices mentaux, atteint une concentration dans laquelle il demeure. Puis, au moyen de l'œil surhumain qui lui permet de voir ce qui n'est pas visible avec des yeux humains, il voit un individu qui s'est abstenu de tuer des êtres vivants, qui s'est abstenu de commettre des vols, [...], qui s'est complu dans des idées non malveillantes, et des opinions non fausses, qui après la destruction de son corps, après sa mort, est né désormais dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux. Alors, ce samana ou ce brâhmane se dit : "Vraiment, il n'existe pas d'actes moralement bons. Il n'y a pas de bons résultats pour une bonne conduite. J'ai vu cet individu qui s'était abstenu de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...] qui s'était complu dans des idées non malveillantes et dans des opinions non fausses. Maintenant, je le vois, après la destruction de son corps, après sa mort, qui est né dans une situation ruinée, [...] dans les états infernaux". Ensuite, ce religieux ou ce brâhmane s'exprime ainsi : "Vraiment, tous ceux qui s'abstiennent de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...], qui se complaisent dans des idées non malveillantes, et dans des

opinions non fausses, après la destruction de leurs corps, après leur mort, renaissent dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux. Si quelqu'un comprend ainsi, il a bien compris. La compréhension de ceux qui comprennent autrement n'est pas correcte". De cette façon, ce samana ou ce brâhmane s'attache aux faits qu'il a vus lui-même et il affirme les faits qu'il a compris lui-même, en disant : "Seul ceci est la vérité, le reste n'est qu'absurdité".

Ô Ānanda, dans un cas où un samana ou un brâhmane dit : "Vraiment, il existe des actes moralement mauvais, et il y a des résultats [mauvais] pour une conduite mauvaise", je suis d'accord avec lui. S'il dit : "J'ai vu cet individu qui a tué des êtres vivants, qui a commis des vols, [...], qui s'est complu dans des opinions fausses. Maintenant, je le vois, après la destruction de son corps, après sa mort, il naît dans une situation ruinée, [...] dans les états infernaux", je suis d'accord avec lui. Cependant, s'il dit : "tous ceux qui tuent des êtres vivants, qui commettent des vols, [...], qui se complaisent dans des opinions fausses, après la destruction de leurs corps, après leur mort, renaissent dans une situation ruinée, [...] dans les états infernaux", je ne suis pas d'accord avec lui. De même s'il dit : "Si quelqu'un comprend ainsi, il a bien compris. La compréhension de ceux qui comprennent autrement n'est pas correcte", je ne suis pas d'accord avec lui. De même s'il s'attache aux faits qu'il a vus lui-même et s'il affirme les faits qu'il a compris lui-même, en disant "Seul ceci est la vérité, le reste n'est qu'absurdité", je ne suis pas d'accord avec lui. Pourquoi ? Parce que, ô Ānanda, la connaissance du *Tathāgata concernant le grand processus des *kammas* est vraiment différente [de celle de ces samanas et de ces brâhmanes].

Ô Ānanda, dans un cas où un samana ou un brâhmane dit : "Vraiment, il n'existe pas d'actes moralement mauvais, il n'y a pas de résultats [mauvais] pour une mauvaise conduite", je ne suis pas d'accord avec lui. S'il dit : "J'ai vu cet individu qui a tué des êtres vivants, il a commis des vols, [...], il s'est complu dans des opinions fausses. Maintenant, je le vois, après la destruction de son corps, et après sa mort, qui naît dans une destination heureuse, dans un état céleste", je suis d'accord avec lui. Cependant, s'il dit : "Tous ceux qui tuent des êtres vivants, qui commettent des vols, [...], qui se complaisent dans des opinions fausses, après la destruction de leurs corps, après leur mort, renaissent dans une destination heureuse, dans un des états célestes", je ne suis pas d'accord

avec lui. De même, s'il dit : "Si quelqu'un comprend ainsi, il a bien compris, la compréhension de ceux qui comprennent autrement n'est pas correcte", je ne suis pas d'accord avec lui. De même, s'il s'attache aux faits qu'il a vus lui-même et s'il affirme les faits qu'il a compris lui-même, en disant : "Seul ceci est la vérité, le reste n'est qu'absurdité", je ne suis pas d'accord avec lui. Pourquoi ? Parce que, ô Ānanda, la connaissance du Tathāgata concernant le grand processus des *kammas* est vraiment différente [de celle de ces samanas et de ces brāhmanes].

Ô Ānanda, dans un cas où un samana ou un brāhmane dit : "Vraiment, il existe des *kammas* moralement bons, il y a de bons résultats pour une conduite correcte », je suis d'accord avec lui. S'il dit : "J'ai vu cet individu qui s'était abstenu de tuer des êtres vivants, il s'était abstenu de commettre des vols, [...], il s'était complu dans des idées non fausses. Maintenant je le vois, après la destruction de son corps, après sa mort, il naît dans une destination heureuse, dans un des états célestes", je suis d'accord avec lui. Cependant, s'il dit : "Tous ceux qui s'abstiennent de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...], qui se complaisent dans des idées non malveillantes et dans des opinions non fausses, après la destruction de leur corps, après leur mort, renaissent dans une destination heureuse, dans un des états célestes", je ne suis pas d'accord avec lui. De même, s'il dit : "Si quelqu'un comprend ainsi, il a bien compris, la compréhension de ceux qui comprennent autrement n'est pas correcte", je ne suis pas d'accord avec lui. De même, s'il s'attache aux faits qu'il a vus lui-même, et s'il affirme les faits qu'il a compris lui-même en disant : Seul ceci est la vérité, le reste n'est qu'absurdités", je ne suis pas d'accord avec lui. Pourquoi ? Parce que, ô Ānanda, la connaissance du Tathāgata concernant le grand processus des *kammas* est vraiment différente [de celle de ces samanas et de ces brāhmanes].

Ô Ānanda, dans un cas où un samana ou un brāhmane dit : "Vraiment, il n'existe pas de *kammas* moralement bons, il n'y a pas de bons résultats pour une conduite correcte", je ne suis pas d'accord avec lui. Cependant, s'il dit : "J'ai vu cet individu qui s'était abstenu de tuer des êtres vivants, il s'était abstenu de commettre des vols, [...], il s'était complu dans des opinions non fausses. Maintenant, je le vois, après la destruction de son corps, après sa mort, il renaît dans une situation ruinée, [...], dans les états infernaux", je suis d'accord avec lui. S'il dit : "Tous ceux qui s'abstiennent de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...], qui se complaisent dans des opinions non fausses, après la destruction de

leurs corps, après leur mort, renaissent dans une situation ruinée, [...] dans les états infernaux”, je ne suis pas d’accord avec lui. De même, s’il dit : “Si quelqu’un comprend ainsi, il a bien compris. La compréhension de ceux qui comprennent autrement n’est pas correcte”, je ne suis pas d’accord avec lui. De même, s’il s’attache aux faits qu’il a vus lui-même, et s’il affirme les faits qu’il a compris lui-même, en disant : “Seul ceci est la vérité, le reste n’est qu’absurdité”, je ne suis pas d’accord avec lui. Pourquoi ? Parce que, ô Ānanda, la connaissance du Tathāgata concernant le grand processus des *kammas* est vraiment différente [de celle de ces samanas et de ces brāhmanes].

Ô Ānanda, prenons le cas d’un individu qui tue des êtres vivants, qui commet des vols, [...], qui se complaît dans des opinions fausses, et qui après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux. C’est en tant que résultat pénible d’un acte mauvais qu’il a commis avant, ou bien, c’est en tant que résultat d’un acte mauvais qu’il a commis après, ou bien, c’est en tant que résultat d’une opinion fausse qu’il chérissait au moment de sa mort qu’il naît ainsi dans une situation ruinée, [...] dans les états infernaux. Ainsi, celui qui tue des êtres vivants, qui commet des vols, [...], qui se complaît dans des opinions fausses, obtient des résultats [désagréables] qui se produisent [tantôt] dans cette vie même, [tantôt] dans la vie suivante, [tantôt] dans d’autres occasions [éventuellement disponibles] au delà de la vie suivante².

Ô Ānanda, prenons le cas d’un individu qui tue des êtres vivants, qui commet des vols, [...], qui se complaît dans des opinions fausses, mais qui, après la destruction de son corps, après la mort, renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes. C’est en tant que résultat heureux d’un acte moralement bon qu’il a commis avant, ou bien, c’est en tant que résultat d’un acte moralement bon qu’il a commis après, ou bien c’est en tant que résultat d’une opinion correcte qu’il chérissait au moment de sa mort, qu’il naît dans une destination heureuse, dans un des état célestes. Cependant, celui qui tue des êtres vivants,

2. « *diṭṭhēvadhammē vipākaṃ paṭisanvèdēti, upapajjē vā aparāpariyē vā* » ; ces trois occasions (1. *Diṭṭhadhammavēdanīya*, 2. *Upapajjavēdanīya*, 3. *Aparāpariyavēdanīya*) correspondent à trois niveaux de résultats en rapport avec la gravité de tel ou tel *kamma* commis. cf. *supra*, p. 57.

qui commet des vols, [...], qui se complaît dans des opinions fausses, obtient des résultats [désagréables], qui se produisent [tantôt] dans cette vie même, [tantôt] dans la vie suivante, [tantôt], dans d'autres occasions [éventuellement disponibles] au-delà de la vie suivante.

Ô Ānanda, prenons le cas d'un individu qui s'abstient de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...], qui se complaît dans des opinions non fausses, et qui après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une destination heureuse, dans un des états célestes. C'est en tant que résultat agréable d'un acte [moralement] bon qu'il a commis avant, ou bien, en tant que résultat d'un acte [moralement] bon qu'il a commis après, ou bien en tant que résultat d'une opinion correcte qu'il chérissait au moment de sa mort, qu'il naît ainsi dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Ainsi, celui qui s'abstient de tuer des êtres vivants, qui s'abstient de commettre des vols, [...], qui se complaît dans des opinions fausses, obtient des résultats [agréables], qui se produisent [tantôt] dans cette vie même, [tantôt] dans la vie suivante, [tantôt] dans d'autres occasions [éventuellement disponibles] au-delà de la vie suivante.

Ô Ānanda, prenons le cas d'un individu qui s'abstient de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...], qui se complaît dans des opinions non fausses, mais qui, après la destruction de son corps, après sa mort, renaît dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans les états infernaux. C'est en tant que résultat désagréable d'un acte moralement mauvais qu'il a commis avant, ou bien, c'est en tant que résultat désagréable d'un acte moralement mauvais qu'il a commis après, ou bien, c'est en tant que résultat d'une opinion fausse qu'il chérissait au moment de sa mort, qu'il naît ainsi dans une situation ruinée, [...] dans les états infernaux. Cependant, celui qui s'abstient de tuer des êtres vivants, de commettre des vols, [...] qui se complaît dans des opinions non fausses, obtient des résultats [agréables] qui se produisent [tantôt] dans cette vie même, [tantôt] dans la vie suivante, [tantôt] dans d'autres occasions [éventuellement disponibles] au-delà de la vie suivante.

De cette façon, ô Ānanda, il y a des *kammas* invalides qui se présentent comme des *kammas* invalides. Il y a aussi des *kammas* invalides en réalité, mais qui sont apparemment des *kammas* valides. Il y a aussi des *kammas* valides qui se présentent bien comme des *kammas*

valides. Enfin, il y a des *kammas* valides en réalité, mais qui sont apparemment des *kammas* invalides. »

Ainsi parla le Bienheureux. L'Āyasmanta Ānanda, heureux, se réjouit des paroles du Bienheureux.

(M. III, 207-215).

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Sīvaka-sutta

(Mōliya-Sīvaka est un *paribbājaka et comme beaucoup de paribbājakas de l'époque du Bouddha, c'est un intellectuel et un chercheur de vérité. Il savait qu'il y avait une opinion générale selon laquelle tout arrive à cause des anciens **kammas* (skt. *karman*). Sur ce point, le paribbājaka Mōliya-Sīvaka veut connaître l'avis du Bouddha. Celui-ci explique que toutes les sensations joyeuses ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu ne dépendent pas uniquement d'anciens *kammas*, mais ils se produisent aussi sous l'influence d'autres facteurs) :

Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Bienheureux séjournait à Kalandakanivāpa, dans le parc des bambous, près de la ville de Rājagaha.

En ce temps-là, un jour, le paribbājaka Mōliya-Sīvaka rendit visite au Bienheureux. S'étant approché du Bienheureux, il échangea avec lui des formules de politesse et des paroles de courtoisie. Puis il s'assit à l'écart sur un côté.

S'étant assis à l'écart sur un côté, le Paribbājaka Mōliya-Sīvaka dit au Bienheureux : « Il y a, honorable Gōtama, des **samanas* et des brāhmanes qui ont cette opinion et disent : “Toutes les sensations joyeuses, ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu dépendent des *kammas* qu'il a commis dans le passé”. À ce sujet qu'avez-vous à dire, honorable Gōtama ? »

Le Bienheureux dit : « Ô Sīvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause de la bile. Vous pouvez savoir par votre propre expérience qu'il y a aussi des sensations qui se produisent à cause de la bile. L'existence des sensations qui ont la bile pour origine est

généralement reconnue par le monde comme vraie. Dans ce cas-là, ô Sīvaka, les samanas et les brāhmanes qui disent : “Toutes les sensations joyeuses, ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu dépendent des *kammas* qu’il a commis dans le passé”, vont trop loin des faits qu’on peut connaître par l’expérience personnelle et des faits généralement reconnus par le monde. À cause de cela, je dis que l’opinion de ces samanas et ces brāhmanes n’est pas exacte.

Ô Sīvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause du flegme. Vous pouvez savoir par votre propre expérience qu’il y a aussi des sensations qui se produisent à cause du flegme. L’existence des sensations qui ont le flegme pour origine est généralement reconnue par le monde comme vraie. Dans ce cas-là, ô Sīvaka, les samanas et les brāhmanes qui disent : “Toutes les sensations joyeuses, ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu dépendent des *kammas* qu’il a commis dans le passé”, vont trop loin des faits qu’on peut connaître par l’expérience personnelle et des faits généralement reconnus par le monde. À cause de cela, je dis que l’opinion de ces samanas et ces brāhmanes n’est pas exacte.

Ô Sīvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause du souffle. Vous pouvez savoir par votre propre expérience qu’il y a aussi des sensations qui se produisent à cause du souffle. L’existence des sensations qui ont le souffle pour origine est généralement reconnue par le monde comme vraie. Dans ce cas-là, ô Sīvaka, les samanas et les brāhmanes qui disent : “Toutes les sensations joyeuses, ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu dépendent des *kammas* qu’il a commis dans le passé”, vont trop loin des faits qu’on peut connaître par l’expérience personnelle et des faits généralement reconnus par le monde. À cause de cela, je dis que l’opinion de ces samanas et ces brāhmanes n’est pas exacte.

Ô Sīvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause de l’union des humeurs du corps. Vous pouvez savoir par votre propre expérience qu’il y a aussi des sensations qui se produisent à cause de l’union des humeurs du corps. Le fait de l’existence des sensations qui ont l’union des humeurs du corps pour origine est généralement reconnu par le monde comme vrai. Dans ce cas-là, ô Sīvaka, les samanas et les brāhmanes qui disent : “Toutes les sensations joyeuses, ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu dépendent des *kammas*

qu'il a commis dans le passé", vont trop loin des faits qu'on peut connaître par l'expérience personnelle et des faits généralement reconnus par le monde. À cause de cela, je dis que l'opinion de ces samanas et ces brâhmanes n'est pas exacte.

Ô Sîvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause du changement des saisons. Vous pouvez savoir par votre propre expérience qu'il y a aussi des sensations qui se produisent à cause du changement des saisons. L'existence des sensations qui ont le changement des saisons pour origine est généralement reconnue par le monde comme vraie. Dans ce cas-là, ô Sîvaka, les samanas et les brâhmanes qui disent : "Toutes les sensations joyeuses, ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu dépendent des *kammās* qu'il a commis dans le passé", vont trop loin des faits qu'on peut connaître par l'expérience personnelle et des faits généralement reconnus par le monde. À cause de cela, je dis que l'opinion de ces samanas et ces brâhmanes n'est pas exacte.

Ô Sîvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause d'incidents irréguliers. Vous pouvez savoir par votre propre expérience qu'il y a aussi des sensations qui se produisent à cause d'incidents irréguliers. L'existence des sensations qui ont les incidents irréguliers pour origine est généralement reconnue par le monde comme vraie. Dans ce cas-là, ô Sîvaka, les samanas et les brâhmanes qui disent : "Toutes les sensations joyeuses, ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu dépendent des *kammās* qu'il a commis dans le passé", vont trop loin des faits qu'on peut connaître par l'expérience personnelle et des faits généralement reconnus par le monde. À cause de cela, je dis que l'opinion de ces samanas et ces brâhmanes n'est pas exacte.

Ô Sîvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause d'accidents soudains. Vous pouvez savoir par votre propre expérience qu'il y a aussi des sensations qui se produisent à cause d'accidents soudains. L'existence des sensations qui ont les accidents soudains pour origine est généralement reconnue par le monde comme vraie. Dans ce cas-là, ô Sîvaka, les samanas et les brâhmanes qui disent : "Toutes les sensations joyeuses, ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu dépendent des *kammās* qu'il a commis dans le passé", vont trop loin des faits qu'on peut connaître par l'expérience personnelle et des faits généralement reconnus par le monde. À cause de cela, je dis que l'opinion de ces samanas et ces brâhmanes n'est pas exacte.

Ô Sīvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause de la maturation des *kammas* (*kamma-vipāka*). Vous pouvez savoir par votre propre expérience qu'il y a aussi des sensations qui se produisent à cause de la maturation des *kammas*. L'existence des sensations qui ont la maturation des *kammas* pour origine est généralement reconnue par le monde comme vraie. Dans ce cas-là, ô Sīvaka, les samanas et les brāhmanes qui disent : "Toutes les sensations joyeuses, ou douloureuses ou neutres éprouvées par tel ou tel individu dépendent des *kammas* qu'il a commis dans le passé", vont trop loin des faits qu'on peut connaître par l'expérience personnelle et des faits généralement reconnus par le monde. À cause de cela, je dis que l'opinion de ces samanas et ces brāhmanes n'est pas exacte.

Cela étant dit, le paribbājaka Mōliya-Sīvaka dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, honorable Gōtama, c'est sans précédent, honorable Gōtama. Comme si l'on redressait ce qui a été renversé, comme si l'on découvrait ce qui a été caché, comme si l'on montrait le chemin à l'égaré ou comme si l'on apportait une lampe dans l'obscurité en pensant : "que ceux qui ont des yeux voient les formes", de même l'honorable Gōtama a rendu claire la doctrine de nombreuses façons. Alors, moi, je prends refuge auprès de l'honorable Gōtama, auprès de l'enseignement et auprès du groupe de bhikkhus. Que l'honorable Gōtama veuille m'accepter comme *disciple associé de ce jour jusqu'à la fin de ma vie. »

(S. IV, 230-231)

Bāhiya-sutta

(Bāhiya Dārucīriya est un ascète non bouddhiste vénéré par beaucoup de monde. Il habite très loin de la ville de Sāvathī. Ayant compris qu'il n'était pas dans la bonne voie, il vient voir le Bouddha. Tous les deux se rencontrent dans une ruelle de Sāvathī. Le Bouddha aurait voulu parler longuement avec lui plus tard. Mais l'ascète Bāhiya est très pressé. À la demande de cet interlocuteur très enthousiaste, le Bouddha lui donne un bref conseil, mais extrêmement profond. L'ascète Bāhiya est suffisamment intelligent pour comprendre en détail ce que le Bouddha a dit brièvement) :

Ainsi ai-je entendu : Une fois le Bienheureux séjournait dans le parc d'Anāthapiṇḍika, au bois de Jēta, près de la ville de Sāvathī.

En ce temps-là, un ascète nommé Bāhiya Dārucīriya¹ séjournait à Suppāraka, près de la mer. Il y était très estimé, vénéré, considéré comme un personnage important, honoré et apprécié par beaucoup de monde. [Par conséquent] il recevait, en abondance, des vêtements, de la nourriture, des lieux de séjour et les médicaments nécessaires². Alors, un jour Bāhiya Dārucīriya se dit : « Suis-je un *Arahant en ce monde ou au moins suis-je l'un de ceux qui sont dans la voie vers l'état d'Arahant ? »

Une divinité qui était [dans la vie ancienne] une des proches parentes de Bāhiya Dārucīriya, sachant la pensée de ce dernier, vint à l'endroit où

1. Cet ascète était habillé d'un vêtement fait avec des écorces. C'est pourquoi on l'appelait Dārucīriya. Les Dārucīriyas étaient un type de renonçants, dont la caractéristique principale était très probablement d'être habillé de vêtements fait d'écorces.

2. Autrement dit, les donateurs exprimaient ainsi leur estime à son égard.

il était et dit, pleine de bonne volonté à son égard : « Bāhiya, vous n'êtes pas encore un Arahant ni l'un de ceux qui sont dans la voie vers l'état d'Arahant. Votre méthode n'est pas celle des Arahants ni celle qui conduit vers la voie des Arahants. »

Bāhiya Dārucīriya demanda : « Qui sont donc les Arahants dans le monde entier, y compris celui des dieux³ ? Qui sont ceux qui arrivés à la voie vers l'état d'Arahant ? »

La divinité dit : « Bāhiya, il y a une ville nommée Sāvatti, dans un comté lointain de l'est. Là bas, demeure actuellement le Bienheureux qui est l'Arahant, l'Éveillé parfait. Exactement, Bāhiya, c'est un Arahant et aussi, il enseigne la doctrine conduisant à l'état d'Arahant. »

Alors encouragé par cette divinité, Bāhiya Dārucīriya quitta tout de suite Suppāraka, et ayant fait plusieurs haltes d'une nuit chacune, il arriva enfin à l'endroit où le Bouddha séjournait, au parc d'Anāthapiṇḍika situé dans le bois de Jēta, près de la ville de Sāvatti.

À ce moment-là, un grand nombre de *bhikkhus étaient en train de se promener en plein air [au bois de Jēta]. Alors Bāhiya Dārucīriya s'approcha d'eux et dit : « Je vous en prie, messieurs, dites moi où le Bienheureux qui est l'Arahant, l'Éveillé parfait, demeure actuellement. Nous avons très envie de voir cet Arahant, l'Éveillé parfait. »

Ils répondirent : « Ami, le Bienheureux vient de partir pour aller "parmi les maisons"⁴ pour trouver la nourriture. »

Dès lors, Bāhiya Dārucīriya fut très pressé, quitta le bois de Jēta et entra dans la ville de Sāvatti où il vit le Bienheureux en quête de nourriture. À ses yeux, le Bienheureux était quelqu'un d'agréable à voir, avec des sens maîtrisés, la pensée sereine, complètement maître de soi-même, attentif, parfaitement entraîné comme un éléphant dompté. Dès qu'il vit le Bienheureux, il alla vers lui, tomba à ses pieds et dit : « Vénéré, que le Bienheureux prêche la doctrine ! Que le Bienheureux m'enseigne

3. Les dieux aussi sont considérés comme des êtres appartenant au monde. cf. D. I, 111, 150 ; II, 12 ; II, 76 ; M. I, 143, 267, 290, 344, 401, 412 ; II, 130 ; S. I, 60, 168, 207 ; II, 170 ; III, 28, 59 ; IV, 158 ; V, 204 ; A. I, 259 ; II, 24 ; III, 30, 341 ; IV, 56, 173 ; V, 50.

4. L'expression "parmi les maisons" (pāli. *antaragharē*) signifie aller dans un village ou une ville pour recevoir la nourriture.

la doctrine de telle façon qu'elle puisse être à mon avantage pendant longtemps. »

Le Bienheureux répondit : « Ce n'est pas le moment opportun [pour discuter], ô Bāhiya, nous sommes dans notre tournée d'aumône. »

Pour la deuxième fois, Bāhiya Dārucīriya dit : « Vénéré, il est difficile de connaître ce qui arrive à la durée de la vie du Bienheureux et de la mienne. Que le Bienheureux prêche la doctrine ! Que le Bienheureux m'enseigne la doctrine de telle façon qu'elle puisse être à mon avantage pendant longtemps. »

Pour la deuxième fois également le Bienheureux dit : « Ce n'est pas le moment opportun [pour discuter], ô Bāhiya, nous sommes dans notre tournée d'aumône. »

Pour la troisième fois, Bāhiya Dārucīriya dit : « Vénéré, il est difficile de connaître ce qui arrive à la durée de vie du Bienheureux et de la mienne. Que le Bienheureux prêche la doctrine ! Que le Bienheureux m'enseigne la doctrine de telle façon pour qu'elle puisse être à mon avantage pendant longtemps. »

Enfin, le Bienheureux dit : « Alors, ô Bāhiya, vous devez vous entraîner ainsi : “Dans l'acte de voir, qu'il y ait un simple acte de voir ; dans l'acte d'écouter, qu'il y ait un simple acte d'écouter ; dans l'acte de sentir, qu'il y ait un simple acte de sentir ; dans l'acte de connaître, qu'il y ait un simple acte de connaître”. C'est comme cela, ô Bāhiya, que vous devez vous entraîner. Pour vous, ô Bāhiya, dans votre acte de voir, lorsqu'il y a un simple acte de voir, dans votre acte d'écouter, lorsqu'il y a un simple acte d'écouter, dans votre acte de sentir, lorsqu'il y a un simple acte de sentir, dans votre acte de connaître⁵, lorsqu'il y a un simple acte de connaître, alors, ô Bāhiya, vous n'êtes plus quelqu'un venant de ces choses-là. Lorsque vous n'êtes plus quelqu'un venant de ces choses-là, vous n'êtes plus là. Lorsque vous n'êtes plus là, vous n'êtes pas non plus ici. Vous n'êtes pas non plus entre les deux. C'est simplement la fin de **dukkha*. »⁶

5. L'acte de connaître par l'organe mental.

6. Cf. S. V. 165. Pour une explication sur ce sujet, voir M.W., *La philosophie du Bouddha*, Éditions LIS, Paris, 2000, p. 183.

Juste à la fin de cette doctrine prêchée succinctement par le Bienheureux, la pensée de Bāhiya Dārucīriya se libéra complètement des *écoulements mentaux toxiques sans aucun résidu⁷.

Après avoir prodigué son bref conseil, le Bienheureux s'en alla.

Peu après le départ du Bienheureux, Bāhiya Dārucīriya fut tué dans la rue par une jeune vache apeurée.

Après avoir terminé sa tournée d'aumône, après avoir fini son repas, le Bienheureux sortit de la ville avec un grand groupe des bhikkhus. Le Bienheureux vit Bāhiya Dārucīriya venant de mourir. En le voyant, il dit aux bhikkhus : « O bhikkhus, ramassez le corps de Bāhiya Dārucīriya. Déplacez le corps dans un brancard et incinérez-le. Ensuite [après avoir enterré les cendres, sur le lieu] établissez un cairn. En effet, ô bhikkhu, Bāhiya Dārucīriya était un de vos confrères⁸ qui est y parvenu à la fin de sa vie. »

« Oui, Vénéré », répondirent les bhikkhus. Puis ils ramassèrent le corps, le déplacèrent dans un brancard, l'incinérèrent et établirent un cairn. Ensuite ils s'approchèrent du Bienheureux, et *s'assirent à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, il lui dirent : « Vénéré, le corps de Bāhiya Dārucīriya a été incinéré et [une fois les cendres enterrées, sur le lieu] un cairn a été établi⁹. Dites nous, quel est la future destination de Bāhiya Dārucīriya, quelle est sa situation au-delà de la mort ? »

7. "(...) *anupādāya āsavēhi cettaṃ vimuccī*" - cette expression canonique désigne l'arrivée à l'état d'Arahant.

8. Bien que Bāhiya ne fût pas un *bhikkhu ni même quelqu'un qui aurait pris refuge dans les *Trois joyaux, il était un « confrère de la conduite pure » (*sabrahmacāri*), pour la raison que voici : au moment où il entendit la parole du Bouddha, cet homme intelligent comprit complètement le sens de tout enseignement. Malgré la rapidité des propos du Bouddha, il parcourut la voie de la *conduite sublime avec succès au moment où intervenait la parole. C'est-à-dire, il atteignit l'état d'Arahant, le but ultime de la conduite sublime (*brahmacariya-pariyōsāna*). Enfin, il atteignit la cessation complète (**parinibbāna*).

9. Ceci est l'attestation la plus ancienne à propos d'un tel monument commémoratif. Plus tard, les bouddhistes commencèrent à construire les **thūpas* (skt. *stūpas*). L'histoire sociale du bouddhisme montre que les reliques du Bouddha et les *thūpas* ont joué un rôle extrêmement important dans la croyance populaire des pays bouddhistes. Voir, M.W. *Le dernier voyage du Bouddha*, Éditions LIS, 1998, p.189, note 167.

Le Bienheureux répondit : « Il était intelligent, ô bhikkhus, ce Bāhiya Dārucīriya. Il a bien suivi la Doctrine. Il ne m'a pas fatigué par des questions sur la Doctrine. Ô bhikkhus, Bāhiya Dārucīriya a atteint la cessation complète¹⁰. »

En sachant le vrai sens de tout ceci, à ce moment là, le Bienheureux fit cette exclamation :

« Où il n'y pas de base pour l'eau, la terre, le feu et l'air¹¹
Là ne brillent pas des étoiles, n'apparaît plus le soleil,
Là la lueur de la lune n'existe pas
Il n'y a pas non plus de ténèbres¹².

Lorsqu'un jour le sage silencieux qui est un [vrai] brāhmane¹³,
Comprend [la vérité] par sa propre sagesse
Alors il est libre de la forme et de la non-forme,
Comme de la satisfaction et de la non-satisfaction¹⁴. »

Cette exclamation a été faite par le Bienheureux. Ainsi l'ai je entendue.

(Ud. 6-9)

10. La *cessation complète (*parinibbāna*) : il faut bien noter que lorsque Bāhiya Dārucīriya atteint le *parinibbāna*, ce n'était ni un *bhikkhu qui a suivi la discipline monastique, ni même un bouddhiste ordinaire qui a pris "Trois refuges".

11. L'eau, la terre, le feu et l'air représentent respectivement les caractéristiques de la solidité ou extension, de la viscosité ou cohésion, de la température ou calorificité, du mouvement ou oscillation. Voir. M.W., *La philosophie du Bouddha*, op.cit., pp. 47-49, 75.

12. Un peu plus loin du même texte (Ud. 80) nous lisons : "[...] Ici, les quatre éléments, la terre [= solidité], l'eau [= fluidité], le feu [= chaleur], l'air [= mouvement] n'ont pas de place. Des notions comme la longueur, la largeur, la subtilité, la grossièreté, le bien, le mal, les phénomènes mentaux et physiques sont complètement abolies. Ici, ce n'est ni ce monde, ni un autre, ni l'arrivée, ni le départ, ni l'immobilité ; ni la mort, ni la naissance, ni les objets des sens ne s'y trouvent. C'est simplement la fin de **dukkha*." cf. M.W., *La philosophie du Bouddha*, op.cit., p. 203.

13. Dans de nombreux endroits des textes canoniques nous trouvons le terme "brāhmane" employé pour désigner l'Arahant. cf. D. I, 168 ; M. II, 104 ; S. I, 47 ; IV, 157 ; A. I, 137 ; Dhap. vss. 385, 386, 391, 395-423. C'est une connotation bouddhiste apportée au terme "brāhmane", pour dire ironiquement aux brāhmanes que les gens qui sont nés dans leur caste ne sont pas de vrais brāhmanes, mais que ceux qui ont éliminé toutes les souillures mentales (c'est-à-dire les Arahants) sont les véritables brāhmanes.

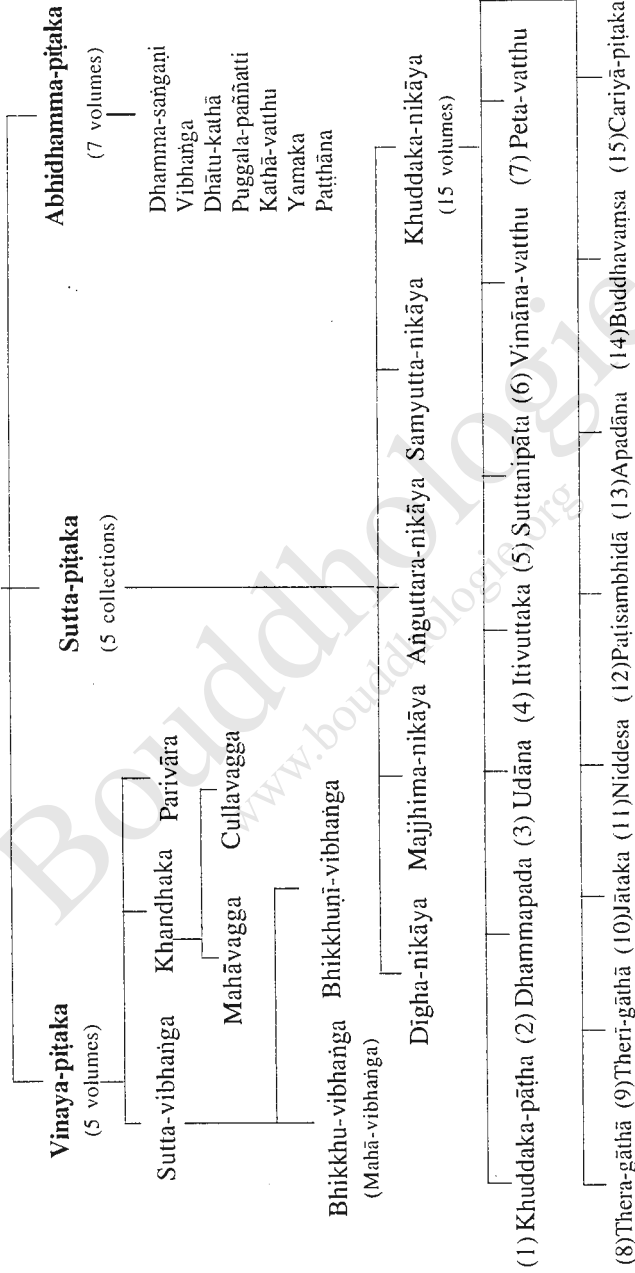
14. Cf. Ud. 80 ; M.W., *La philosophie du Bouddha*, op.cit., p. 203.

GLOSSAIRE

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Canon bouddhique

dit « Tīpīṭaka »



GLOSSAIRE

Abhidhamma-piṭaka. Troisième groupe de textes du *Canon bouddhique.

L'*Abhidhamma* (litt. la doctrine spécifique, la doctrine détaillée) traite l'aspect philosophique et psychologique de l'Enseignement du Bouddha. L'*Abhidhamma-piṭaka* ancien est constitué des sept ouvrages suivants : 1. *Dhammasaṅgani*, 2. *Vibhaṅga*, 3. *Dhātukathā*, 4. *Puggulapaññatti*, 5. *Kathāvatthu*, 6. *Yamaka*, 7. *Paṭṭhāna*. Voir le Tableau (*supra*, p.168).

Ābhidhammikās. Savants versés dans l'**Abhidhamma-piṭaka* ; commentateurs anciens de l'*Abhidhamma-piṭaka* ; les spécialistes dans les théories de l'*Abhidhamma-piṭaka*.

Acēlakās. Groupe de religieux contemporain du Bouddha. Les membres de ce groupe pratiquaient la nudité.

Agrégats (*khandhā*, skt. *skandhāh*). Cinq groupes de phénomènes de la « personnalité » : 1. agrégat des matières (*rūpakkhandha*) ; 2. agrégat des sensations (*vedanākkhandha*) ; 3. agrégat des perceptions (*saññākkhandha*) ; 4. agrégat des composants volitionnels (*saṅkhārakkhandha*) ; 5. agrégat des consciences (*viññānakkhandha*). Ces cinq agrégats se rassemblent pour produire chaque expérience de l'être individuel. Il faut bien distinguer la différence entre les cinq agrégats (*pañcakkhandhā*) et les cinq agrégats d'appropriations (*pañcūpādānakkhandhā*). Lesdits cinq agrégats deviennent « cinq agrégats d'appropriation » seulement lorsqu'il y a un attachement (*upādāna*).

Ainsi ai-je entendu (*evaṃ me sutaṃ* ; skt. *evaṃ mayā śrutaṃ*). La plupart des **suttas* du Corpus canonique commencent par cette formule attribuée à l'Āyasmanta Ānanda. Selon la tradition, quelques mois après le **parinibbāna* du Bouddha, c'est par cette formule qu'Ānanda rapporta, lors du Premier Concile, les sermons et les discussions qu'il avait entendus de la bouche du Bouddha alors que celui-ci était encore vivant.

Ājivakās. Groupe de religieux dont le chef était Makkhalī Gōsāla, contemporain du Bouddha.

Amour universel (*mettā* ; skt. *maītrī*). Bienveillance envers tous les êtres vivants ; amitié à l'égard même des ennemis ; la première parmi les *quatre demeures sublimes (*brahma-vihāra*).

Anāgāmi. Troisième et avant-dernière étape de la voie de la *libération. C'est en se libérant complètement de l'attachement aux plaisirs sensuels (*kāma-rāga*) et de l'aversion (*paṭigha*) qu'on accède à cette étape. Les autres étapes sont **Sōtāpatti* et **Sakadāgāmi*.

Anāgāmin (litt. « celui qui est dans l'état de non retour »). Celui ou celle qui atteint l'étape d'**Anāgāmi*. L'*Anāgāmin* est quelqu'un qui a déraciné complètement les *cinq liens du bas côté.

Anatta : non-Soi : *Anatta-vāda*. La théorie bouddhique nie l'existence d'une substance permanente quelconque chez les êtres, dans les choses ou dans les états mentaux. Ainsi, le bouddhisme rejette la notion de l'*ātman* personnel ou l'*ātman* universel. Voir **Trois caractéristiques**.

Appropriation (*upādāna*). Attachement ; l'acte de s'approprier une chose, une notion ou un état mental en pensant : « ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon Soi » (*“ētaṃ mama, ēsō'haṃ asmi, ēsō mē attā”*).

Arahant (litt. « méritant »). Celui ou celle qui est libéré de toute souillure mentale et *entrave ; celui ou celle qui a atteint la quatrième et la dernière étape de la voie de la libération ; le but final du disciple. Celui-ci arrive à cet état en se débarrassant complètement des cinq liens supérieurs : l'attachement envers les existences matérielles subtiles (*rūpa-rāga*), l'attachement pour les existences immatérielles (*arūpa-rāga*), l'orgueil (*māna*), l'inquiétude (*uddhacca*) et l'ignorance (*avijjā*). Voir **Sōtāpatti**, **Sakadāgāmi** et **Anāgāmi**. L'Arahant est considéré comme « non pratiquant » (*asekha*) pour la simple raison qu'il a traversé l'étape d'exercices. Le terme *Khīṇāsava* (« celui ou celle qui a épuisé les *écoulements mentaux toxiques ») est une épithète pour l'Arahant. L'arrivée d'un *auditeur (ou d'une auditrice) à l'état d'Arahant est désignée par cette phrase : « [...] Lorsque la pensée est libérée, la connaissance se produit : “Voici la libération”. Il reconnaît : “Toute naissance nouvelle est anéantie. La *conduite sublime est vécue. Ce qui doit être achevé est achevé ; plus rien ne demeure à accomplir”. » L'Éveil d'un Arahant est appelé *sāvaka-bōdhi* puisqu'il atteint l'Éveil en tant que disciple du Bouddha. Voir **Éveil**. Le terme *arahant* est aussi employé constamment dans les textes canoniques comme une épithète du Bouddha. Par exemple, « *itipi sō bhagavā araham sammā sambuddhō ...* » (Il est le Bienheureux, qui est l'Arahant, l'Éveillé parfait ...), etc.

Arbre de bōdhi (*bōdhi rukkhā*). L'arbre *Assattha* (bot. *Ficus religiosa*) sous lequel le Bōdhisatta Gōtama a atteint l'*Éveil. Les bouddhistes rendaient et rendent hommage à l'arbre de *bōdhi* en tant qu'objet utilisé par le Bouddha (*pāribhōgika cētiya*) et aussi parce qu'il évoque le souvenir du Bouddha (*uddēsika cētiya*). Dans l'art bouddhique, l'arbre de *bōdhi* symbolise l'Éveil.

Ariya (skt. *āryan*). Adjectif employé souvent dans les Écritures canoniques pour indiquer ce qui est sublime, correct, juste et pur au sens philosophico-religieux, sans, cela va de soi, aucune connotation raciale. Antonyme : *anariya* (litt. « ignoble »). Voir **Noble**.

Āruppa (skt. *ārūpya*). Quatre états mentaux concentrés concernant les Sphères sans formes matérielles dites *arūpāyatana*. Voir **Quatre sphères de la haute concentration**.

Asseoir (s') à l'écart sur un côté. Manière respectueuse de s'asseoir pour discuter avec quelqu'un d'honorable, en ne se tenant ni trop près, ni trop loin, ni directement en face de lui, ni derrière lui. Les textes canoniques qui rapportent les sermons et les discussions mentionnent que tel ou tel interlocuteur qui est venu discuter avec le Bouddha « s'assit à l'écart sur un côté » (*“ēkam'antaṃ nisīdī*).

Āman (pāli. *attā*). Āme ; Soi ; substance ; essence permanente personnelle ou universelle, niée par le bouddhisme.

Attention (*sati*, skt. *smṛti*). Vigilance, attention de la pensée, présence de la conscience. Dans le sens ordinaire du mot, *sati* signifie la mémoire. La mémoire est un état mental concernant le passé, tandis que le mot *sati* (= *sammā sati*) dans la *Noble Voie octuple concerne le présent. C'est pourquoi le terme est traduit par vigilance ou par attention.

Auditeurs (*sāvaka*). Voir **Disciples**.

Avidité (*lobha*). convoitise ; une des trois racines des mauvais **kammas*.

L'absence de convoitise (*alobha*) est l'une des trois racines des *kammas* méritoires (*puñña kamma*) et des *kammas* efficaces (*kusala kamma*).

Āyasmanta. appellation désignant, dans les textes canoniques, par respect et par affection, les *auditeurs de l'époque du Bouddha.

Āyatana. Voir **Quatre Sphères de la haute concentration**.

Bhikkhu (skt. *bhikṣu* ; litt. « celui qui mendie sa nourriture »). Nom commun pour identifier les renonçants bouddhistes par rapport aux autres religieux appelés *Nigaṇṭhas, *Paribbājakas et *Ājīvakas, etc. Le terme *bhikkhu* (fém. *bhikkhunī*) fait référence au détachement envers les choses du monde et à une vie ascétique que le renonçant bouddhiste devait mener. Pour eux, la manière ordinaire d'obtenir de la nourriture était d'aller quêter devant les maisons des fidèles laïcs. Cette quête prescrite par leur discipline monastique (*vinaya*) offrait des caractéristiques spécifiques la différenciant de la mendicité des vagabonds ou des clochards. 1. les *bhikkhus* (et les *bhikkhunīs*) allaient quêter seulement de la nourriture ; en effet mendier ou accepter de l'argent était formellement interdit. 2. Ils arrêtaient leur tournée d'aumônes dès qu'ils avaient reçu suffisamment de nourriture, c'est-à-dire que leur mendicité était limitée à une demi-heure, tout au plus une heure par jour, et avait toujours lieu avant midi. Ainsi, la vie d'un *bhikkhu* dépendait-elle de la générosité des laïcs, mais, s'il profitait de cette générosité sans être vertueux, il était considéré *ipso facto* comme un usurpateur. En outre, il est impropre de traduire le terme de *bhikkhu* par "moine" ou par "bonze". Le *bhikkhu* bouddhiste n'est pas un bonze (portugais *bonzo* venant du japonais *bozu*), car il n'a aucune fonction sacerdotale ; au sens strict du terme, le mot "moine" ne lui convient pas non plus puisqu'il n'est pas un solitaire. Il est bon de savoir que dans certains passages canoniques le terme *bhikkhu* est employé pour désigner un individu (qu'il soit religieux ou laïc) qui s'adonne ardemment à la voie du *progrès intérieur.

Bhikkhunī (skt. *bhikṣuṇī*). La forme féminine du terme **bhikkhu** ; le nom commun pour les membres de la communauté des religieuses bouddhiques (*bhikkhunī-saṅgha*). **Bhikkhunī-saṅgha**. La communauté des *bhikkhunīs ; la communauté des renonçants femmes.

Bhikkhu-saṅgha. La communauté des *bhikkhus ; la communauté des renonçants hommes.

Bienheureux (*bhagavā, bhagavant*). Épithète s'appliquant au Bouddha. « Celui qui est sublime » ; « Celui qui est devenu illustre ». Appellation désignant dans les textes canoniques, par respect et par affection, le Bouddha. Ses interlocuteurs proches s'adressent souvent à lui par le terme "Bienheureux" (*bhagavā*) ou par le terme "Vénéré" (*bhantè*). Les autres s'adressent à lui tout simplement par le terme "honorable Samana Gôtama" (*Samaṇō bhō Gōtamō*).

Bienveillance (*mettā*). Voir **Amour universel**.

Bōdhi. Voir **Éveil**.

Bōdhisatta (skt. *bōdhisattva*). Personnage voué à l'Éveil ; nom commun employé pour désigner la personne héroïque qui est en train d'améliorer ses qualités intérieures dites – « *perfections » (*pārami, pāramitā*) –, dont l'achèvement est nécessaire pour devenir un jour Bouddha. Dans l'Occident mal informé le terme *bōdhisatta* est un synonyme de divinités bouddhistes. Pourtant, un *bōdhisatta* naît souvent parmi les êtres humains pour le bien-être de ces derniers. Certains savants pensent que le concept de *bōdhisatta* est tardif. Certains disent à tort qu'il date du 1^{er} siècle après J.-C. Ainsi, tentent-ils de minimiser la valeur de ce concept par rapport au bouddhisme originel. Il est vrai que la notion de *bōdhisatta* fut popularisée assez tard par divers commentaires et légendes mais, dès les commencements du bouddhisme, elle avait sa place au cœur des enseignements à travers le concept de bouddhité. En effet, les textes les plus anciens du Corpus canonique (*pāli*) font souvent état des Bouddhas du passé et des Bouddhas du futur, et les deux termes Bouddha et *Tathāgata sont indiqués au pluriel dans de nombreux passages de ces textes. En bonne logique donc, affirmer la multitude des Bouddhas est naturellement affirmer la pluralité des *bōdhisattas*, car s'il n'y avait pas de *bōdhisattas* anciens, il n'y aurait pas non plus de Bouddhas du passé et, sans affirmer l'existence des *bōdhisattas* du passé et du présent, ces textes n'auraient pu parler des Bouddhas du futur. En outre, dans le corpus canonique, le terme *bōdhisatta* est employé dans deux contextes : soit, au singulier, pour désigner l'époque avant l'Éveil de la vie du Bouddha historique, soit, au pluriel, pour indiquer de grands êtres (skt. *mahā-satvāh*) qui se préparaient, se préparent et se prépareront à devenir un jour Bouddha.

Bouddha parfait (*sammā sambuddha*). Une épithète pour le Bouddha qui désigne sa situation incomparable par rapport aux *Bouddhas solitaires et aux disciples *arahants. Selon le bouddhisme originel, ce n'est que très rarement qu'un Bouddha parfait naît dans le monde. Voir **Éveil**, **Éveillés**.

Bouddha(s) solitaires. Voir **Éveillés solitaires**.

Bouddhité. Voir **Éveil**.

Bouddhisme originel. L'Enseignement du Bouddha contient les théories et pratiques concernant les *trois caractéristiques, les *quatre bases de l'attention, les *quatre efforts corrects, les *quatre Noble vérités, les *cinq agrégats d'appropriations, les *sept facteurs d'Éveil, la *Noble Voie octuple

et la *cessation complète de **dukkha*. Cette doctrine commune aux laïcs et aux renonçants est intacte dans le Canon pāli, bien qu'elle y soit représentée d'une façon qui correspond davantage à une vie contemplative.

Brahma. Adjectif employé souvent dans les Écritures canoniques pour désigner ce qui est sublime, correct, juste et pur ou même démesuré : *brahma-cariyā*. (*conduite sublime), *brahma-daṇḍa* (punition ultime), *brahma-deyya* (donation sublime), *brahma-jāla* (grand filet ; grand filet des opinions spéculatives), *brahmassara* (voix sublime), *brahma-vihāra* (*demeures sublimes), etc.

Brahmacariyā (skt. *brahmacaryā*). Voir **Conduite sublime**.

Brāhmane (fém. *brāhmanī*). Membre de la caste (catégorie sociale) dite "Brāhmaṇa" ; officiant brāhmanique originaire de cette catégorie sociale. Il y avait des brāhmanes renonçants et des brāhmanes savants qui étaient considérés comme détenteurs des textes sacrés dits 'Vēdas' et 'Brāhmaṇas'. Les brāhmanes qui menaient une vie familiale avec leurs épouses et leurs enfants étaient désignés par l'expression : *brāhmaṇa gahapati* (brāhmanes chefs de famille). Selon le *brāhmanisme, un brāhmane est quelqu'un qui par définition est né dans une famille brāhmane. Cette affirmation a été réfutée par les textes bouddhiques selon lesquels quelqu'un devient brāhmane par ses actes et par son comportement. Ainsi, le bouddhisme a-t-il apporté une nouvelle connotation au terme de brāhmana en lui attribuant un autre sens selon lequel le véritable brāhmane n'est autre que celui qui a éliminé les souillures mentales.

Brāhmanisme ou **brāhmanisme védique**. Religion prédominante de l'époque du Bouddha ; religion fondée sur les livres sacrés brāhmaniques, notamment sur les 'Vēdas', les 'Brāhmaṇas', etc. Il est inexact d'utiliser le terme « hindouisme » pour parler de la religion des brāhmanes qui existait à l'époque du Bouddha, bien que l'hindouisme médiéval soit fondé, d'une certaine façon, sur la religion du brāhmanisme védique.

Brahmās. Les êtres appartenant aux divers états célestes et aux divers états mentaux ayant des formes subtiles ou étant sans formes.

Canon bouddhique. Corpus canonique ; ensemble des textes canoniques divisés en trois parties : 1. le *Sutta-piṭaka* qui rassemble les sermons et les discussions du Bouddha et de ses disciples (laïcs et religieux) ; 2. le **Vinaya-piṭaka* qui promulgue le code disciplinaire de la vie monastique ; 3. L'**Abhidhamma-piṭaka* qui traite des aspects philosophiques et psychologiques de la Doctrine. (Voir le Tableau *supra*, p. 168).

Cessation de *dukkha (*dukkha nirōdha*). *Summum bonum* de la voie du *progrès intérieur. Ainsi, la *Noble Voie octuple est appelée « la voie vers la cessation de *dukkha* » (*dukkha nirōdha gāminī paṭipadā*).

Chemin du milieu (*majjhimā paṭipadā*). Un autre nom pour la *Noble Voie octupie.

Choses (*dhammā*). Ce terme désigne selon tel ou tel contexte doctrinal : points doctrinaux, lois naturelles, fonctionnement de l'univers, phénomènes mentaux (les pensées, par exemple), choses matérielles ou immatérielles, conditions, choses conditionnées (*saṅkhārā*, ou *saṅkhata dhammā*) et choses inconditionnées (*asaṅkhārā*, ou *asaṅkhata dhammā*), ou tout simplement n'importe quelle chose.

Choses composées (*saṅkhata dhammā*). Choses conditionnées, choses interdépendantes : choses existant par des conditions interdépendantes. Selon la philosophie bouddhique, toutes les choses, sauf le **nibbāna* (et l'espace vide) sont conditionnées et elles sont des conditions qui conditionnent les autres conditions. Les caractéristiques les plus importantes de toutes les conditions ou de toutes les choses conditionnées sont l'impermanence (*aniccatā*), l'absence d'état satisfaisant (*dukkhatā*) et l'insubstantialité (*anattatā*). Voir **Trois caractéristiques**.

Cinq agrégats. Voir **Agrégats**.

Cinq entraves (*pañca nīvaraṇa*). Cinq obstacles. Cinq empêchements dans la voie de la libération : 1. la convoitise sensuelle (*kāmacchanda*), 2. la malveillance (*vyāpāda*), 3. la torpeur physique et mentale, et la langueur (*thīnamiddha*), 4. l'inquiétude et le trac (as) (*uddhacca-kukkucca*), 5. le doute (*vicikicchā*).

Cinq liens du bas côté (*ōrambhāgīya samyōjana*). États mentaux qui engendrent la naissance dans les existences (spirituellement) inférieures : 1. la vue fautive de la personnalité (*sakkāya diṭṭhī*) ; 2. le doute (*vicikicchā*) ; 3. l'attachement aux préceptes et pratiques diverses (*sīlabbata parāmāsa*) ; 4. le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*) ; 5. l'aversion (*paṭigha*). Ces cinq substrats n'existent plus chez les êtres qui sont nés dans les existences supérieures comme, par exemple, les domaines sans formes (*arūpa lōka*). Chez celui qui atteint l'étape d'***Anāgāmi**, ces cinq liens n'existent plus. Voir **Sōtāpatti** et **Sakadāgāmi**.

Cinq liens de haut côté (*uddhambhāgīya samyōjana*). États mentaux qui existent même chez les êtres qui ont atteint l'étape d'***Anāgāmi** : 1. le désir pour les existences des formes subtiles (*rūpa rāga*) ; 2. le désir pour les existences sans formes (*arūpa rāga*) ; 3. l'orgueil (*māna*) ; 4. l'inquiétude (*uddhacca*) ; 5. l'ignorance (*avijjā*). C'est en arrivant à l'état d'***Arahant** que le noble disciple détruit ces cinq liens de haut côté. Autrement dit celui qui a détruit ces cinq liens supérieurs est appelé « Arahant ».

Circumambulation (*padakkhiṇā* ; skt. *pradakṣiṇā*). Geste ancien employé pour saluer quelqu'un d'honorable, pour lui dire au revoir. Ce geste consiste à joindre les mains pour rendre hommage au personnage qu'on respecte tout en tournant lentement autour de lui et en le gardant toujours à sa droite. De nos jours encore, les bouddhistes font la circumambulation autour d'un **thūpa* ou d'un *arbre de *bōdhi*.

Cīvara. Vêtements ; vêtements des renonçants ; vêtements *kāśāya*. Dans le cas des **bhikkhus* bouddhistes, les *cīvaras* sont constitués de plusieurs pièces :

uttarāsāṅga : pièce rectangulaire préparée en cousant de nombreux morceaux de tissus. Cette pièce était un vêtement de dessus, porté comme une toge.
Antarāvāsaka : pièce rectangulaire préparée en cousant de nombreux morceaux de tissus. Cette pièce était utilisée comme sous-vêtement. **Saṅghātī** : pièce rectangulaire avec doublure préparée en cousant de nombreux morceaux de tissus. Cette pièce servait de manteau. En outre, pour les *bhikkhunīs, il y avait encore les deux autres pièces : **samkacchikā** : Une pièce de tissu utilisable comme une guimpe qui doit être portée pour que la poitrine ne soit pas visible d'une façon protubérante ; **udakasāṭikā** : une pièce de tissu rectangulaire que l'on pouvait draper comme un paréo pour se baigner ou pour se laver. Selon la discipline monacale du bouddhisme, la nudité est complètement interdite pour les bhikkhus et pour les bhikkhunīs. Les textes du **Vinaya-piṭaka* signalent que le *cīvara* du Bouddha (*sugata-cīvara*) était différent des *cīvaras* des bhikkhus.

Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*). Voir **Disciples**.

Compassion (*karuṇā*). Pitié à l'égard des êtres souffrants ; la deuxième parmi les *quatre demeures sublimes (*brahma vihāra*).

Compositions (*saṅkhārā*). Voir **Conditions**.

Concentration mentale (*samādhi*). Concentration stable atteinte par un exercice mental systématiquement pratiqué, notamment par l'une des méthodes de l'apaisement (*samatha*) de la pensée. Voir **Exercices mentaux**.

Conditions (*saṅkhārā*). Conditions qui conditionnent les autres conditions ; choses conditionnées ; éléments qui composent les autres composants ; choses composées. Composants volitionnels (quatrième des *Cinq agrégats).

Voir **Coproduction conditionnée**.

Conduite sublime (*brahma-cariyā*). Conduite pure ; l'ensemble de l'enseignement du Bouddha ; l'ensemble des théories et des pratiques visant à la libération de la pensée. Ce terme est souvent employé comme synonyme de Doctrine (*dhamma*), qui comprend trois parties : la maîtrise des sens (*sīla*), la concentration mentale (*samādhi*) et la haute sagesse (*paññā*). La *Noble Voie octuple est incluse dans ces trois domaines. La conduite sublime est présentée comme un projet visant à atteindre la cessation de **dukkha*. Ainsi, dans le *Sutta-piṭaka* le terme est-il employé pour désigner l'ensemble de la Doctrine et de la Discipline (**dhamma-vinaya*). En effet, l'arrivée à l'état d'*Arahant est considérée comme « la fin de la conduite sublime » (*brahma-cariya pariyōsāna*). Dans les textes concernant la vie monastique, l'expression *brahma-cariyā* est souvent employée pour désigner la continence absolue dont l'antonyme est *abrahma-cariyā*. Dans son sens général, le terme *brahma-cariyā* signifie la vie chaste qu'on mène selon l'enseignement d'un maître religieux, ou la vie chaste qu'on mène en étudiant sous la direction d'un maître religieux. C'est dans ce sens que, dans les textes brāhmaniques, l'étape éducative d'un jeune brāhmane est appelée *brahmacaryāśrama*, avant d'entrer dans la deuxième étape de sa vie dite *gṛhastha*, où il commence une vie conjugale.

Confiance sereine (*saddhā* ; skt. *śraddhā*). Conviction née de la compréhension d'un ou plusieurs points doctrinaux. Tout en refusant la nécessité d'une dévotion ou d'une soumission inconditionnelle, le bouddhisme affirme la valeur d'une confiance sereine en tant qu'un facteur préliminaire.

Connaissance spécifique (*abhiññā*, skt. *abhijñā*). Connaissance directe acquise par l'expérience vécue. Connaissance directe acquise à travers les capacités supra-normales. Celles-ci n'ont jamais été considérées comme des « dons » venant d'en haut, mais sont le résultat des *exercices mentaux pratiqués systématiquement. Voir **Quatre bases de puissance surnaturelle**.

Conscience (*viññāṇa*, skt. *viññāna*). *Continuum* des phénomènes mentaux ; connaissance ; Six sortes de consciences : conscience visuelle (*rūpa viññāṇa*), conscience auditive (*sadda viññāṇa*), conscience olfactive (*gandha viññāṇa*), conscience gustative (*rasa viññāṇa*), conscience tactile (*poṭṭhabbha viññāṇa*), conscience mentale (*manō viññāṇa*).

Coproduction conditionnée (*paṭicca-samuppāda*, skt. *pratītya-samutpāda*). Production conditionnée ; conditions de **dukkha* ; processus des phénomènes mentaux et physiques qui constituent chaque expérience : « Conditionnées par l'ignorance se produisent les compositions mentales (*avijjā paccayā saṅkhārā*) ; conditionnée par les compositions mentales se produit la conscience (*sakhāra paccayā viññāṇaṃ*) ; conditionnés par la conscience se produisent les phénomènes mentaux et physiques (*viññāṇa paccayā nāmarūpaṃ*) ; conditionnées par les phénomènes mentaux et physiques se produisent les *six sphères [= six sphères extérieures et six sphères intérieures] (*nāmarūpa paccayā saḷāyatanaṃ*) ; conditionné par les six sphères se produit le contact [sensoriel et mental] (*saḷāyatana paccayā phassō*) ; conditionnée par le contact [sensoriel et mental] se produit la sensation (*phassa paccayā vēdanā*) ; conditionnée par la sensation se produit la *'soif' (*vēdanā paccayā taṇhā*) ; conditionné par la 'soif' se produit l'attachement (*taṇhā paccayā upādānaṃ*) ; conditionné par l'attachement se produit le processus du redevenir (*upādāna paccayā bhavō*) ; conditionnée par le processus du redevenir se produit la naissance (*bhava paccayā jāti*) ; conditionnés par la naissance se produisent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, les douleurs, les chagrins, les désespoirs (*jāti paccayā jarāmarāṇa sōka-paridēva-dukkha-dōmassupāyāsā sabhavanti*). De cette façon, se produit tout simplement ce monceau de *dukkha* (è^vamētassa *kēvalassa dukkhakhandhassa samudayō hōti*).

Corpus canonique. Voir **Canon bouddhique**.

Demeures sublimes (*brahma-vihāra*). Voir **Quatre demeures sublimes**.

Désenchantement (*nibbidā*). Le dégoût vis-à-vis des sensations. Le désenchantement encourage le détachement (*virāga*). Le détachement dirige vers la *libération (*vimutti*). Aussi longtemps qu'on est enchanté, il n'y a pas de détachement. Toutefois, ce désenchantement ne comporte aucun élément de refus ou de haine à l'égard de soi-même ou des autres vivants. L'équilibre,

au contraire, implique la pratique des *quatre demeures sublimes, notamment de la bienveillance (*mettā*) et la compassion (*karuṇā*).

Désir (*taṇhā*, skt. *tṛṣṇā*). 'Soif', avidité ; la source principale de l'état d'insatisfaction (*dukkha*) ; l'un des éléments principaux qui lient l'être à la série des existences. Voir **Soif**.

Dhamma (skt. *dharma*). Terme aux significations diverses selon le contexte : la Doctrine du Bouddha ; la vérité ; la droiture ; la justice ; la moralité ; une chose ; la nature d'une chose quelle qu'elle soit ; l'ordre des choses.

Dhammās (skt. *dharmāḥ*). C'est la forme plurielle du terme **dhamma*. désigne aussi selon tel ou tel contexte doctrinal : points doctrinaux ; lois naturelles ; phénomènes mentaux (les pensées, par exemple) ; choses matérielles ou immatérielles ; conditions : choses conditionnées et choses inconditionnées. Dans certains contextes, tout ce qui est bon est désigné par le terme *dhammā*. Dans de tels cas, l'antonyme en est *adhammā*.

Dhammās des Eveillés. Cette expression signifie les coutumes, la manière d'expliquer les choses et les attitudes communes à tous les Bouddhas.

Dhammatā. L'ordre des choses.

Dhamma-vinaya (litt. la Doctrine et la Discipline). Voir **Doctrine et Discipline**.

Disciples (*sāvaka*, skt. *śrāvaka*). Disciples - laïcs et renonçants - du Bouddha. Littérairement, le mot *sāvaka* signifie « auditeurs ». Pourtant, dans les textes canoniques, ce terme ne désigne pas simplement des personnes qui écoutent, mais plutôt ceux qui vivent en suivant l'Enseignement qu'ils ont entendu et appris. Dans le contexte bouddhique, ces auditeurs (*sāvaka*) et ces auditrices (*sāvikā*) se répartissent en quatre catégories : 1. mendiants religieux (*bhikkhus*) ; 2. mudiantes religieuses (*bhikkhunīs*) ; 3. *disciples associés hommes (*upāsakās*) ; 4. *disciples associées femmes (*upāsikās*).

Disciples associés (*upāsakā*). Dans les textes canoniques, les adhérents laïcs du mouvement bouddhiste dès son début, sont connus par ce terme *upāsakā* dont la forme féminine est *upāsikā*. Les laïcs (hommes et femmes) qui sont fidèles aux *Trois joyaux sont désignés dans les textes (A. III, 206), comme des disciples associés semblables aux joyaux (*upāsaka ratana*), semblables aux lotus blancs (*upāsaka paduma*) et semblables aux lotus rouges (*upāsaka puṇḍarīka*). Deux sortes de disciples associés sont mentionnés dans les textes canoniques : disciples laïcs hommes et femmes habillés de blanc qui jouissent des plaisirs sensuels en vivant dans leur foyer (*gihī ṍdātavasanā kāmabhōgī*) ; disciples laïcs hommes et femmes habillés de blanc s'abstenant des plaisirs sensuels, mais vivant dans leur foyer (*gihī ṍdātavasanā brahmacāri*), « Habillés de blanc » signifie « habillés de vêtements ordinaires », ordinaires par rapport aux *bhikkhus et *bhikkhunīs habillés de vêtements *kāsāya*. Voir **Disciples**.

Disciple étudiant (*sēkha*). Un *auditeur qui est dans les pratiques. Même les *Sōtāpannas et les *Sakadāgāmins sont considérés comme des « *sēkhas* », car ils doivent encore avancer dans la voie de la libération. Le terme *sēkha*

doit être compris comme antonyme du terme *asèkha* (« non pratiquant »), une épithète s'appliquant à l'*Arahant qui a traversé l'étape d'entraînement (*sikkhā*). La situation de ce dernier est définie par ces mots : « La *conduite sublime est vécue. Ce qui doit être achevé est achevé ; plus rien ne demeure à accomplir » (*vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, n'āparaṃ itthaṭṭhāyā'hi*).

Disciple noble (*ariya sāvaṇa*). Expression canonique souvent employée pour désigner les *disciples associés (hommes et femmes) qui ont une compréhension de la Doctrine : *sutavā ariyasāvaṇō* (le disciple noble bien instruit) antonyme de *assutavā puthujjanō* (le **puthujjana* non instruit).

Dix sortes de liens (*dasa saṃyōjana*). Voir **Cinq liens du bas côté** et **Cinq liens de haut côté**.

Doctrine (*Dhamma*). Le mot désigne l'Enseignement du Bouddha. Voir **Trois Joyaux**.

Doctrine et Discipline (*dhamma-vinaya*). L'expression canonique désignant l'ensemble des aspects théoriques et pratiques de l'Enseignement du Bouddha. L'ensemble des aspects théoriques et pratiques de n'importe quel maître peut aussi être appelé « la doctrine et la discipline (*dhamma-vinaya*) de tel ou tel maître ».

Dukkha (skt. *dukkha*). Dans son sens ordinaire, ce mot désigne la souffrance, la douleur, le chagrin, le malheur et le mal-être, en tant qu'expérience. Dans son sens spécial et philosophique, il désigne à la fois les conflits, le mal, l'absurdité, l'impermanence, l'état insatisfaisant qui réside dans toutes les *choses composées et conditionnées. C'est dans ce sens philosophique que le terme *dukkha* est employé en tant que première Noble Vérité de l'Enseignement du Bouddha. Même le bonheur spirituel le plus pur est qualifié de *dukkha*, à cause de son impermanence et de son incapacité à procurer une satisfaction définitive. Antonyme : **nibbāna*.

Écoulements mentaux toxiques (*āsava* ; skt. *āśravāḥ*). Terme métaphorique pour désigner les souillures mentales, notamment les quatre : 1. l'écoulement mental toxique dit le « désir sensuel » (*kāmāsava*) ; 2. l'écoulement mental toxique dit « devenir » (*bhavāsava*) ; 3. l'écoulement mental toxique dit « vues fausses » (*diṭṭhāsava*) ; 4. l'écoulement mental toxique dit « ignorance » (*avijjāsava*). L'*Arahant est constamment désigné dans les textes canoniques par l'épithète « *Khīṇāsava* », c'est-à-dire, « celui (ou celle) qui a éradiqué les écoulements mentaux toxiques ». Voir **Arahant**.

Écriture bouddhique / Écriture canonique, les ouvrages du ***Canon bouddhique**.

Égarement (*mōha*). Erreur ; illusion ; habitude mentale qui conduit l'être à se tromper encore et encore. L'une des trois racines des actes démeritoires (*pāpa kamma*) et des actes inefficaces (*akusala kamma*).

Entraves (*nīvaraṇa*). Voir **Cinq entraves**.

Équanimité (*upekkhā* ; skt. *upeksā*). Impassibilité ; indifférence à l'égard des profits et des pertes (*lābha, alābha*), des gloires et des déshonneurs (*yaśa, ayasa*), des blâmes et des éloges (*nindā, pasansa*), des bonheurs et des malheurs (*sukha, dukkha*) ; indifférence à l'égard de toute sensation agréable ou désagréable. L'Équanimité est la dernière et la plus haute des ***quatre demeures sublimes**.

Éveil (*bōdhi*). L'état d'Éveil ; la bouddhité ; l'ensemble des connaissances et des capacités mentales obtenues par un ***bōdhisatta** lorsqu'il atteint l'état d'Éveil. Les textes canoniques parlent de trois sortes d'individus qui atteignent l'Éveil : 1. Le Bouddha parfait (*sammā-sambuddha*) ; 2. le ***Bouddha solitaire** ; 3. l'***Arahant**. L'Éveil du premier est appelé *sammā-sambōdhi*. Celui du deuxième est nommé *paccēka-bōdhi*. Celui du troisième est appelé *sāvaka-bōdhi* (l'Éveil obtenu en tant que disciple de Bouddha).

Éveillé (*Buddha*). Celui qui a atteint l'état d'***Éveil** ; celui qui est arrivé à la plénitude de la sagesse (*paññā*) et de la libération (*vimutti*) après avoir pratiqué les « ***perfections** » (*pārami*) et après être parvenu sans l'aide de quiconque, au plus haut sommet de la compréhension, tout en ayant la capacité d'expliquer au monde la voie parcourue. « **Éveillé parfait** » (*sammā-sambuddha*) : épithète qualifiant le Bouddha. Voir **Éveillé solitaire**.

Éveillé solitaire (*paccēka-buddha*). Un Éveillé solitaire (« Éveillé pour soi-même ») est aussi un Bouddha, mais sans habileté à expliquer la voie qu'il a parcourue pour arriver à cet état, et qui est donc sans disciples, ce qui explique pourquoi il est appelé « Bouddha solitaire ». Les Bouddhas solitaires existent seulement dans les époques où l'Enseignement d'un Bouddha n'existe plus ; c'est-à-dire que quelqu'un n'atteint cet état que lorsque l'Enseignement d'un Bouddha a complètement disparu. La valeur doctrinale de ce concept de « Bouddha solitaire » est celle-ci : même en dehors du « bouddhisme », quelqu'un est en mesure d'atteindre l'Éveil. Autrement dit, le bouddhisme ne dit pas qu'il détient le monopole de la vérité. Une personne qui est née à une époque où l'Enseignement du Bouddha n'existe plus, va dans la forêt vivre comme ermite. Par la pratique des méthodes contemplatives et grâce à de grands efforts, il parvient à la voie correcte et atteint l'Éveil. N'ayant pas la capacité d'expliquer la voie qu'il a parcourue, il n'apparaît pas dans la société comme un maître religieux. Comme une fleur née dans la forêt et qui meurt dans la forêt, cet anachorète appelé un « Bouddha solitaire » arrive à la cessation de ***dukkha** et meurt seul, sans aucun disciple. Par là, le bouddhisme veut affirmer qu'il y avait eu dans les époques préboudhiques, des ascètes qui avaient atteint l'***Éveil**.

Éveil parfait (*sammā-sambōdhi*). Voir **Éveil**.

Exercices mentaux (*bhāvanā*). Exercices pour développer les capacités de la pensée bien entraînée, soit par des « méthodes fondées sur la forte concentration et quiétude » (*śamatha*), soit par des « méthodes fondées sur la vision analytique et pénétrante » (*vipassanā*). Les méthodes de *śamatha* donnent comme résultats les ***jhānas** et les ***quatre Sphères** de la haute

concentration, tandis que la libération de la pensée par la haute sagesse (*paññā vimutti*) ne peut être réalisée que par les méthodes de *vipassanā* (sans forcément passer par les *jhānas* et les quatre Sphères). Les méthodes de *vipassanā* sont fondées sur les *quatre bases de l'attention. En outre, les connaissances liées à la vision analytique et pénétrante (*vipassanā-ñāṇa*) peuvent se produire chez quelqu'un qui a une compréhension suffisamment mûre, lorsqu'il écoute la parole du Bouddha. Voir **Quatre bases de l'attention**.

Existence (*bhava*). Le fait d'exister dans le *samsāra*. Le fait de redevenir. Ce redevenir persiste dans les trois niveaux suivants : 1. L'existence de l'individu au niveau où se trouvent des désirs sensuels (*kāma-bhava*). 2. L'existence de l'individu au niveau où se trouvent des formes matérielles subtiles (*rūpa-bhava*). 3. L'existence de l'individu au niveau où ne se trouvent pas de formes (*arūpa-bhava*). Ces trois niveaux sont parfois appelés respectivement *kāma-bhūmi*, *rūpa-bhūmi* et *arūpa-bhūmi* et aussi *kāma-lōka* (le monde des désirs sensuels), *rūpa-lōka* (le monde des formes matérielles subtiles) et *arūpa-lōka* (le monde des non-formes). Ceux qui ont pratiqué les exercices mentaux relatifs aux Sphères sans formes (*arūpāyatana*) sont aptes à renaître dans les mondes des non-formes. Voir **Āruppa**. Selon la *coproduction conditionnée, le redevenir est conditionné par la conscience (*viññāṇa paccayā bhavō*). Voir **Processus de re-devenir**.

Facteurs d'Éveil (*bōdhi-aṅga* = *bojjhaṅga*, skt. *bōdhyanga*). Qualités mentales qui constituent le moyen d'atteindre la sagesse parfaite dite *Éveil ; facteurs aidant à atteindre l'Éveil. Ils sont sept : l'*attention (*sati*) ; l'analyse des choses (*dharmā-vicaya*) ; l'effort (*virīya*) ; la joie (*pīti*) ; la sérénité (*passaddhi*) ; la concentration mentale (*samādhi*) ; l'*équanimité (*upekkhā*).

Gāthā. Stances rythmées et composées selon des règles de versification.

Haine (*dōsa* ; skt. *dvēṣa*). Mauvaise volonté, aversion, colère, y compris même le moindre mécontentement envers soi-même ; la haine est l'une des trois racines des mauvais *kammas* et des *kammas* inefficaces (*akusala kamma*).

Huit sections de la Voie Noble. Voir **Noble Voie octuple**.

Illusion (*mōha*). Erreur ; égarement ; habitude mentale qui conduit l'être individuel à se tromper encore et encore. L'une des trois racines des actes déméritoires (*pāpa kamma*) et des actes inefficaces (*akusala kamma*). Les deux autres racines du mal étant l'avidité (*lobha*) et la haine (*dōsa*).

Inondation (*ōgha*). Terme métaphorique ; l'inondation (*ōgha*) est de quatre sortes : 1. l'inondation des désirs sensuels (*kāma-ōgha*) ; 2. l'inondation des redevenirs (*bhava-ōgha*) ; 3. l'inondation des vues fausses (*ditṭhi-ōgha*) ; 4. l'inondation de l'ignorance (*avijjā-ōgha*).

Jainisme / Jinisme. Religion non-brāhmanique contemporaine du Bouddha dont le chef était le célèbre Jina Mahāvira. Cette religion est toujours florissante en Inde. Voir **Nigaṇṭhas**.

Jaīns. Adeptes du *jainisme.

Jaṭilās. Communauté d'ascètes assez connue dans le royaume des Magadhas. Plusieurs groupes de Jaṭilās étaient installés, au bord de la rivière Neraṇjarā, près de Gayā. Tous ces ascètes appartenaient à une communauté religieuse d'origine brāhmane, portant la chevelure tressée et enroulée en un gros chignon sur la tête. Ils attachaient une grande valeur au feu sacrificiel allumé perpétuellement dans leurs crmitages. Toutefois, contrairement aux brāhmanes orthodoxes, les Jaṭilās effectuaient ces sacrifices du feu sans immoler d'animaux. Les Jaṭilās soutenaient aussi la théorie du **kamma*. Cela explique la sympathie spéciale de la communauté bouddhique de l'époque à leur égard.

Jhāna (skt. *dhyāna*). Absorptions ; quatre états mentaux qu'on atteint par la haute concentration mentale. Ces quatre niveaux de la concentration sont classés comme les résultats des *exercices mentaux de la catégorie de *samādhi* (des méthodes fondées sur la forte concentration et la quiétude). Ces quatre *jhānas* appartiennent aux existences (*bhava*) du niveau matériel subtil (*rūpāvacara bhūmi*) chacun progressivement plus raffiné que le précédent. Le terme sanskrit *dhyāna* (pāli. *jhāna*) devint en chine *Ch'an* et au Japon *Zen*. Voir **Quatre Sphères de la haute concentration**.

Kamma (skt. *karman*). Acte ; œuvre ; action ; action volitive ; ce terme est employé communément pour désigner tous les actes bons, mauvais et neutres. **Akusala kamma** : actes inefficaces. **Kusala kamma** : actes efficaces. **Pāpa kamma** : actes démeritoires ; actes négatifs. **Puñña kamma** : actes méritoires, actes positifs. **Kamma vipāka = kamma phala** : fruits (résultats) des actes commis.

Kappa (skt. *kalpa*). Terme diversement employé selon le contexte : 1. l'âge de vie : la durée maximale d'une vie (c'est-à-dire : cent vingt ans) ; 2. l'âge du monde : l'ère cosmique de plusieurs millions d'années ; 3. une chose ou une occasion convenable et choisie ; 4. la pratique ; 5. la règle ; 6. la manière de faire ou la manière d'être. L'adjectif *kappa* est employé pour qualifier diverses situations particulières telles que vivre (seul) comme un rhinocéros (*kaggavisāna-kappa*) ou encore pour désigner le fait d'amener du sel dans une corne (*siṅgalōṇa-kappa*), un point marqué sur les vêtements monastiques désignant la conformité aux règles disciplinaires (*kappa bindu*), etc.

Kasiṇa. Supports concrets (disques de couleur : jaune, bleu, etc.) utilisables symboliquement pour concentrer le mental sur les objets tels que la terre, l'eau, etc.

Khattiyas (skt. *kṣatriyas*). La catégorie sociale qui porte ce nom. Caste des guerriers-aristocrates ; caste royale ; nobles ; membres des familles de la

haute aristocratie. Le roi (*rājā*) de l'Inde ancienne n'est pas issu de la catégorie sociale des Brāhmanes, mais de celle des Khattiyas. Dans les textes bouddhiques, la catégorie sociale des Khattiyas précède toujours celle des Brāhmanes.

Libération (*vimutti*, skt. *vimukti*). Libération vis-à-vis des *écoulements mentaux toxiques ; synonyme de **nibbāna* ; libération par rapport au **sansāra* ; libération par rapport à **dukkha*.

Liens. Voir **Cinq liens du bas côté** et **Cinq liens de haut côté**.

Mahāyāna (litt. « grand véhicule »). Branche importante du bouddhisme développée tardivement. Des grandes traditions philosophiques telles que le Mādhyamika, le Yōgācāra (Vijñānavāda), etc., appartenaient au bouddhisme du Mahāyāna. Plus tard, de nombreuses écoles comme le Lōkōttaravāda ont été créées. Certaines parmi elles s'étaient plus ou moins approprié des théories et des pratiques tăntriques empruntées à l'hindouisme. Ce sont diverses écoles du bouddhisme mahāyāna qui sont arrivées et se sont propagées en Chine, en Corée et au Japon.

Māra. Māra, alias Vasavatti Māra, joue dans le bouddhisme le rôle de Satan. Il règne dans l'état céleste appelé Paranimmita Vasavatti et c'est pourquoi il est appelé Dēvaputta Māra (Māra, le fils-des-dieux ; Māra, le prince divin). Māra considère que ceux qui tentent de déraciner le désir, ou de faire de bonnes choses, lui lancent un véritable défi ; c'est pourquoi il place de nombreux obstacles devant le Bouddha et ses disciples (cf. S. I, 128-135). Il faut noter aussi que le terme Māra est employé dans les textes canoniques (S. III, 195, 198) pour désigner plusieurs autres phénomènes : les souillures mentales (*kilēsa māra*) ; la mort (*maccu māra*) ; les agrégats (*khandha māra*). Dans un texte du *Sutta-nipāta*, les dix bataillons de Māra (*dasa māra-sēnā*) sont énumérés ainsi : 1. le désir sensuel ; 2. l'attachement ; 3. la faim et la soif ; 4. l'avidité ; 5. la torpeur physique et mentale et la langueur ; 6. la peur ; 7. le doute ; 8. l'hypocrisie et l'orgueil ; 9. le profit matériel, l'éloge et la réputation indûment obtenue ; 10. l'habitude de se vanter et de dénigrer les autres (Sn. vv. 436-438 ; SnA. 528). **Māra-pāpimā** (litt. Māra-le-Malin), une appellation de Vasavatti Māra. Les autres appellations sont Namuci, Kaṇha, Pamatta-bandhu et Pāpa-bandhu.

Naissance (*jāti*). Apparition, résultat du processus du re-devenir (*bhava*). Dans la *coproduction conditionnée, il est expliqué : « Conditionnée par le *processus du redevenir, se produit la naissance » (*bhava paccayā jāti*).

Nibbāna (skt. *nirvāṇa*). « Extinction » de toute souillure mentale ; absence des *cinq agrégats d'appropriation ; « extinction » de **dukkha* ; libération de *dukkha* ; *summum bonum* du bouddhisme. Voir aussi : **Parinibbāna**.

Nigaṇṭhās. Disciples du grand chef religieux Jina Mahāvīra (connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Nigaṇṭha Nāthaputta), contemporain du

Bouddha ; les membres de la communauté monastique du *jainisme ; le terme *nigaṇṭha* signifie « sans liens ». Dans les textes bouddhiques il est traduit parfois par « sans vêtements ». Une partie des Nigaṇṭhas pratiquaient la nudité.

Nikāya. Collection ; assemblage ; groupe ; division. Dans le sens de recueil de textes, ce terme est employé pour désigner les cinq ensembles d'ouvrages principaux du **Sutta-piṭaka* : *Dīgha-nikāya*, *Majjhima-nikāya*, *Aṅguttara-nikāya*, *Saṃyutta-nikāya* et *Khuddaka-nikāya*. (Voir le Tableau *supra*, p. 12). Ces *Nikāyas* sont parfois désignés sous le terme d'« *Āgama* » (litt. ce qui a été traditionnellement préservé) : *Dīghāgama*, *Majjhimāgama* (skt. *Dirgāgama*, *Mādhyamāgama*), etc.

Noble (*ariya*, skt. *ārya*). Adjectif employé souvent dans les Écritures canoniques pour désigner ce qui est sublime, correct, juste et pur au sens philosophico-religieux, sans aucune connotation raciale. Par exemple : *Noble vérité (*ariya sacca*), Communauté des *disciples nobles (*ariya saṅgha*), *Noble Voie octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*), *Nobles êtres (*ariya puggala*), etc. Certains *suttas* mentionnent ces quatre facteurs de la libération : noble maîtrise des sens (*ariya-sīla*), noble concentration (*ariya samādhi*), noble sagesse (*ariya paññā*) et noble délivrance (*ariya vimutti*).

Nobles êtres (*ariya puggalā*). Épithète s'appliquant aux Bouddhas, *Bouddhas solitaires, *Bōdhisattas et aux individus (laïcs ou renonçants) qui ont atteint une des trois étapes : *Sōtāpatti, *Sakadāgāmi, *Anāgāmi ou l'état d'*Arahant. L'ensemble de ces quatre sortes d'individus est appelé *ariya saṅgha* (*communauté des disciples nobles).

Nobles vérités (*ariya sacca*). Les Quatre Nobles Vérités : 1. **dukkha*, 2. l'apparition de *dukkha*, 3. la cessation de *dukkha*, 4. le chemin de la cessation de *dukkha*. Certains savants traduisent ces quatre vérités par « quatre vérités saintes » ou par « quatre vérités mystiques ». Ces traductions sont incorrectes. Ces quatre vérités ne sont pas des vérités saintes, ni mystiques ni ésotériques, mais les vérités issues d'une analyse noble (*ariya*) par rapport à des analyses ignobles (*anariya*), les vérités concernant la libération noble (*ariya vimutti*).

Noble Voie octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*). Chemin de la cessation de *dukkha* avec ses huit sections : 1. le point de vue correct (*sammā diṭṭhi*), 2. la pensée correcte (*sammā saṅkappa*), 3. la parole correcte (*sammā vācā*), 4. l'action correcte (*sammā kammanta*), 5. le moyen d'existence correct (*sammā ājīva*), 6. l'effort correct (*sammā vāyāma*), 7. l'attention correcte (*sammā sati*), 8. la concentration correcte (*sammā samādhi*). La voie est une expression figurative. Les huit étapes signifient les huit facteurs mentaux. Ils sont interdépendants et interactifs et, dans leur niveau le plus haut, ils fonctionnent simultanément, et non l'un après l'autre. La Noble Voie octuple est aussi appelée « la voie du milieu » (*majjhimā paṭipadā*). La Noble Voie octuple est incluse dans ces trois domaines (d'entraînement) : *sīla* (maîtrise des sens), *samādhi* (concentration

mentale) et *paññā* (haute sagesse). La parole correcte, l'action correcte et les moyens d'existence corrects sont classés dans le domaine dit « maîtrise des sens » (*sīla*). L'effort correct, l'attention correcte et la concentration correcte sont classés dans le domaine dit « concentration mentale » (*samādhi*). Le point de vue correct et la pensée correcte sont classés dans le domaine dit « haute sagesse » (*paññā*).

Obstacles. Voir Cinq entraves.

Paribbājakas. Groupe d'ascètes « brāhmaniques » contemporains du Bouddha.

Ceux-ci appartenaient à plusieurs écoles. Certains jeunes brāhmanes, ayant terminé leur éducation traditionnelle, devinrent parfois paribbājakas à titre provisoire, avant d'entrer définitivement dans la vie séculière. Cependant, le plus souvent, les paribbājakas demeuraient perpétuellement des religieux errants. En général, les paribbājakas étaient érudits et très ouverts aux idées philosophico-religieuses qui différaient des leurs.

Parinibbāna (skt. *parinirvāṇa*). Cessation complète ; extinction complète et définitive ; fin totale de la série des existences ; terme employé pour désigner la fin de la vie des Bouddhas, des Bouddhas solitaires et des *Arahants. Pour celui qui a atteint la cessation complète, il n'y a plus de redevenir (*punabbhava*). Le terme « mort » (pāli *maraṇa*) n'est jamais employé pour désigner la fin de la vie d'un Arahant ni d'un Bouddha ni d'un Bouddha solitaire. En outre, la notion « entièrement éteint » (*parinibbūta*) est aussi employée pour qualifier l'état mental d'un Bouddha, d'un Bouddha solitaire et d'un Arahant. C'est dans ce contexte que les Écritures canoniques emploient deux expressions : *sōpādisēsa parinibbāna* (la cessation complète avec reste des substrats [de la vie]) *anupādisēsa parinibbāna* (la cessation complète sans reste des substrats [de la vie]). La première correspond à l'extinction complète des souillures tout en gardant les substrats correspondant à la vie, c'est-à-dire la paix intérieure (l'extinction des souillures mentales) atteinte par un Bouddha, un Bouddha solitaire et un Arahant, et la deuxième désigne la fin de sa vie. Selon la première expression, celui qui a déraciné les souillures mentales est déjà quelque un « entièrement éteint » (*parinibbūta*) même avant la fin de sa vie. Ainsi le *sōpādisēsa parinibbāna* est considéré comme *kilēsa parinibbāna* (l'extinction complète des souillures mentales) et le *anupādisēsa parinibbāna* est synonyme de *khandha parinibbāna* (l'extinction complète des *agrégats). Il ne faut pas confondre, d'une part, les substrats correspondant à la vie (*upādī*) avec les appropriations (*upādāna*), et d'autre part, les agrégats (*khandhā*) avec les agrégats d'appropriations (*upādānakkhandhā*). En outre, les expressions telles que « entrer dans le *parinibbāna* », « entrer dans le *nibbāna* », sont complètement erronées et déroutantes.

Pāṭimokkha (litt. « Ce qui est primordial »). Un nom pour le code de la discipline monacale. Le livre portant ce nom. Ce texte para-canonique a été composé

en rassemblant tous les préceptes qui se trouvent dans le **Vinaya-piṭaka*. Le code disciplinaire des *bhikkhus est appelé le *Bhikkhu-Pātimokkha* et le code des *bhikkhunīs est appelé le *Bhikkhunī-Pātimokkha*. L'ensemble de ces deux *Pātimokkhas* est connu sous le nom de *Ubhaya Pātimokkha*. Le *Pātimokkha* en tant que texte était destiné à être écouté par les bhikkhus (ou les bhikkhunīs) alors que l'un (ou l'une) d'entre eux (ou elles) ayant compétence pour le faire en donnait lecture devant la communauté réunie, dans l'acte d'**Upōsatha*. ***Pātimokkha-saṃvara-sīla*** : la conduite éthique fondée sur l'observance des préceptes monacaux du *Pātimokkha*.

Perfections (*pāraṃī* ; *pāramitā*). Pratiques effectuées par un *bōdhisatta afin d'atteindre l'***Éveil**. Selon la tradition pālie, elles sont au nombre de dix : 1. la générosité (*dāna*) ; 2. la haute moralité (*sīla*) ; 3. le renoncement (*nikkhamma*) ; 4. la sagesse (*paññā*) ; 5. l'effort énergique (*virīya*) ; 6. la patience (*khanti*) ; 7. L'honnêteté (*sacca*) ; 8. la détermination (*adhiṭṭhāna*) ; 9. la bienveillance (*mettā*) ; 10. l'équanimité (*upekkhā*).

Plaisir des sens (*kāma*). Plaisir des cinq sens ; plaisirs sensuels. ***Kāma taṇhā*** : la 'soif' des plaisirs sensuels. ***Kāma-rāga*** : l'attachement aux plaisirs sensuels.

Processus de re-devenir (*bhava*). Continuité de la série des existences ; le fait d'exister dans le **samsāra*. Le fait de redevenir. La continuité des expériences que le **puṭhujjana* s'est approprié : résultat de la saisie (*upādāna*). Dans la *coproduction conditionnée, il est expliqué : « Conditionné par la saisie se produit le processus de re-devenir » (*upādāna paccayā bhavō*). Voir **Exercices mentaux**.

Exercices mentaux.

Progrès intérieur. Progrès spirituel ; progrès dans la vie intérieure atteint par une compréhension permettant un changement radical du point de vue envers soi-même et envers le monde extérieur.

Puthujjana (skt. *prataṅjana*). « Individu séparé » [à cause de ses appropriations] ; individu ordinaire qui n'a éliminé aucune souillure mentale. Ce terme est employé dans les *Écritures canoniques pour désigner les personnes qui n'ont pas atteint au moins l'étape de **Sōtāpatti*. ***Assutavā puthujjanō*** : individu non instruit [dans le **dhamma*]. L'antonyme de cette expression est « *sutavā ariyasāvako* » (le disciple noble bien instruit).

Quatre bases de l'attention (*cattārō satipaṭṭhānā*). Les exercices mentaux basés sur ces quatre sections : demeurer attentif en observant le corps physique selon les fonctions du corps physique (*kāyē kāyānupassī*), en observant les sensations selon les fonctions des sensations (*vedānāsu vedānānupassī*), en observant la pensée selon les fonctions de la pensée (*cittē cittānupassī*), en observant les objets mentaux selon les fonctions des objets mentaux (*dhammē dhammānupassī*). Voir **Exercices mentaux**.

Quatre bases de puissance surnaturelle (*cattārō iddhipādā*). Ce sont : 1. la volonté attentive (*canda*), 2. la pensée (*citta*), 3. l'effort énergique (*virīya*) 4. l'investigation (*vīmaṇsa*). Celui qui développe une forte *concentration

mentale dans ces quatre domaines, atteint un « savoir faire » pour faire des miracles.

Quatre demeures sublimes (*cattārō brahma-vihāra*). Quatre états mentaux sublimes sans limites (*aparimāṇa*) qu'un bouddhiste (laïc ou renonçant) doit développer : 1. la bienveillance et l'amitié (*mettā*) à l'égard de tous les êtres vivants ; 2. la pitié (*karuṇā*) à l'égard des personnes en difficulté ; 3. la joie sympathique (*muditā*) pour le succès des autres ; 4. l'*équanimité (*upekkhā*) vis-à-vis des ses propres expériences, qu'elles soient agréables ou désagréables. Ces quatre états sont appelés « les demeures sublimes » (*brahma-vihāra*) car ils sont les meilleurs états mentaux dans lesquels un être noble peut vivre dès cette vie même. Le terme *vihāra* signifie "l'endroit où on demeure". Les textes canoniques utilisent souvent le verbe *viharati* (litt. demeurer) dans le contexte des quatre **jhānas* et des *quatre Sphères : par exemple, en parlant du premier *jhāna*, le texte mentionne : "On entre dans le premier *jhāna* et on y demeure" (*paṭhamam jhānam [...] upasampajja viharati*). Voir *supra*, pp. 58, 99, 128, etc. Pour le *Sallēkha-sutta* (M. I, 41-42) ces quatre *jhānas* sont les *diṭṭhadhammasukha-vihāra* (litt. "les demeures heureuses dans lesquelles on vit dans cette vie présente"), tandis que les *quatre Sphères de la haute concentration (*āyatana*) sont les *santa vihāra* (lit. "les demeures paisibles"). Le but final du disciple est aussi désigné comme un état mental pour demeurer. Par exemple, l'Arahant, "ayant atteint la libération de la pensée et la libération par la haute sagesse, à la suite de la destruction de ses *écoulements mentaux toxiques, et au moyen de sa propre connaissance directe, entre et demeure dans ces états mentaux dépourvus des écoulements mentaux toxiques" (*āsavānaṃ khayā, ānāsavaṃ cētōvimuttiṃ sayam abhiññā saccikatvā upasampajja viharati*). – M. I, 35. Beaucoup plus tard, le terme *vihāra* est employé aussi pour désigner le bâtiment où se trouvaient les statues du Bouddha. Ensuite, la région où il y avait de nombreux sites de ce type fut appelée Vihār Pradesh (aujourd'hui, Bihar Pradesh) en Inde du Nord.

Quatre efforts répétitifs corrects : 1. Faire naître une volonté, pour que les choses inefficaces, qui ne se sont pas encore produites, ne se produisent pas [dans l'avenir]. 2. Faire naître une volonté, pour que les choses inefficaces qui sont déjà produites soient éliminées. 3. Faire naître une volonté, pour que les choses efficaces qui ne se sont pas encore produites se produisent. 4. Faire naître une volonté, pour que les choses efficaces qui se sont déjà produites soient établies.

Quatre grands éléments (*cattārō mahā-bhūtā*). Ces quatre qualités élémentaires portent respectivement les noms de *paṭhavi*, *āpō*, *tejō* et *vāyō* qui désignent littéralement la terre, l'eau, le feu et l'air. Ils ont divers degrés de qualité que mettent en évidence les caractéristiques de la solidité ou extension, de la viscosité ou cohésion, de la température ou caloricité, du mouvement ou oscillation.

Quatre nobles vérités. Voir Nobles vérités.

Quatre Sphères de la haute concentration (*āyatana, samāpatti*). Quatre recueils atteints par la haute concentration mentale fondée sur les *exercices mentaux : 1. la Sphère de l'espace infini (*ākāsānancāyatana*), 2. la Sphère de la conscience infinie (*viññāṇañcāyatana*), 3. la Sphère du néant (*ākāraññāyatana*), 4. la Sphère sans perception ni non-perception (*nēvaññāññāyatana*). Ces quatre états mentaux concernent les Sphères sans formes matérielles. C'est pourquoi ils sont appelés aussi *ārūpa* (skt. *ārūpya*). Pour atteindre ces Sphères mentales, il faut dépasser les quatre **jhānas*. Pourtant, ni *jhānas*, ni *recueils ne sont des étapes essentielles pour atteindre le **nibbāna*.

Recueils. Quatre recueils atteints par la haute concentration mentale fondée sur les *exercices mentaux. Voir : **Quatre Sphères de la haute concentration**.

Re-devenir (*punabbhava* ; skt. *punarbhava*). Voir **Renaissance**.

Renaissance. Re-devenir ; ré-existence, réapparition des phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa santati*) selon les conditions qui se présentent et selon les circonstances. La notion de renaissance dans le bouddhisme correspond, d'une part à la notion de continuité de la série des existences (**samsāra*), et, d'autre part, à la doctrine de la *coproduction conditionnée (*paṭicca samuppāda*). C'est pourquoi le terme hindou « réincarnation » lié essentiellement à la notion de l'**ātman*, ne convient pas pour désigner la « renaissance » bouddhique.

Sagesse spécifique. Voir **Connaissance spécifique**.

Sakadāgāmi : deuxième étape de la libération. On arrive à cette étape en se libérant partiellement de deux souillures mentales (parmi les *cinq liens du bas côté) : le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*) et l'aversion (*paṭigha*). C'est en arrivant à l'étape d'**Anāgāmi* qu'on se débarrasse complètement de ces deux souillures. Les autres étapes sont **Sōtāpatti* et **Anāgāmi*.

Sakadāgāmin (litt. « celui qui ne revient qu'une seule fois »). Celui (ou celle) qui a atteint l'étape de **Sakadāgāmi*.

Sākyas (litt. puissants). Guerriers aristocrates de Kapilavatthu ; parents du prince Gōtama. Les Sākyas étaient considérés comme des **Khattiyas*.

Samana (*samaṇa* ; skt. *śramaṇa*). Celui qui s'abstient des mauvaises choses ; celui qui est paisible. Ce terme est généralement employé pour désigner les renonçants. « Les résultats de l'état de samana » sont largement expliqués dans le *Sāmañaphala-sutta*. Ce texte distingue le renonçant bouddhiste de celui des autres traditions religieuses.

Samanas et brāhmanes (*Samaṇa-brāhmaṇā*). Expression employée fréquemment dans les textes canoniques pour désigner dans leur ensemble les religieux et les savants contemporains du Bouddha à savoir les ermites, les religieux errants, les semi-anachorètes, les bhikkhus jaïnas, les *jaïlas, les

*ājīvakas, les *paribbājakas, etc. et aussi divers prêtres, les brāhmanes érudits et officiants, les ascètes itinérants, les philosophes, et les autres sages.

Saṅgha. Groupe, communauté, assemblée. **Sāvaka-saṅgha** (*Communauté des disciples). **Bhikkhu-saṅgha** (Groupe de bhikkhus). Voir **Disciples**.

Saṅkhāra (skt. *saṃskāra*). Voir **Conditions**.

Samsāra (skt. *saṃsāra*). Errance ; le cycle des renaissances ; transmigration ; la série des existences, l'errance dans le cycle des événements en s'appropriant des sensations agréables, désagréables et des sensations ni agréables ni désagréables.

Seigneurs heureux (*mārisā*). Dans les textes canoniques, ce terme est employé uniquement dans sa forme vocative par les dieux lorsqu'ils s'adressent les uns aux autres, ou bien lorsqu'ils s'adressent au Bouddha ou à ses disciples.

Sept facteurs d'Éveil. Voir **Facteurs d'Éveil**.

Six sphères. Voir **Sphères extérieures et Sphères intérieures**.

Soi (*attā*, skt. *ātman*). Voir **Ātman**.

'Soif' (*taṇhā*, skt. *trṣṇā*). Terme désignant les désirs qui se produisent encore et encore : la 'soif' des plaisirs sensuels (*kāma taṇhā*) ; la 'soif' d'existence (*bhava taṇhā*) ; la 'soif' de la non-existence (*vibhava-taṇhā*).

Sōtāpanna (litt. « celui ou celle qui est entré dans le courant [de la libération] »). Celui ou celle qui a atteint l'étape de *Sōtāpatti.

Sōtāpatti. L'étape de la libération dite « entrée dans le courant » ; la première étape de la délivrance. On arrive à cette étape en se débarrassant des trois premiers des *cinq liens du bas côté : la fausse opinion de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*), le doute (*vicikicchā*) et l'adoration de préceptes et pratiques divers (*sīlabbataparāmāsa*). Les autres étapes sont ***Sakadāgāmi** et ***Anāgāmi**.

Souillures mentales (*klēsa* ; skt. *klēśa*). Terme métaphorique désignant les états mentaux inefficaces et négatifs qui engendrent ***dukkha**. Voir **Cinq liens du bas côté, Cinq liens de haut côté, Ecoulements mentaux toxiques**.

Sphères extérieures (*bāhirāyatana*). Les six organes sensoriels : 1. l'œil (*cakkhu*) ; 2. l'oreille (*sōta*) ; 3. le nez (*ghāṇa*) ; 4. la langue (*jivhā*) ; 5. le corps (*kāya*) ; 6. le mental (*mana*).

Sphères intérieures (*ajjhuttikāyatana*). Les six objets sensoriels : 1. les formes (*rūpa*) ; 2. les sons (*sadda*) ; 3. les odeurs (*gandha*) ; 4. les saveurs (*rasa*) ; 5. les choses tangibles (*phoṭṭabba*) ; 6. les pensées (*dhammā*).

Stūpa. Voir **Thūpa**.

Sugata (litt. Bien-venu). Bien arrivé à son but ; bien arrivé à la destination où sont arrivés les autres Bouddhas ; épithète s'appliquant au Bouddha tout comme le terme *Tathāgata.

Sutta (litt. fil). Un *sutta* (skt. *sūtra*) est un texte canonique court ou long contenant un sermon ou une discussion du Bouddha ou de l'un de ses disciples laïc ou religieux. Le mot symbolique « fil » (*sutta*) indique l'affinité qui existe entre divers textes canoniques, car un *sutta* est souvent complémentaire.

Sutta-piṭaka. Voir **Canon bouddhique.**

Tathāgata. Épithète s'appliquant au Bouddha. Ce terme est employé par le Bouddha dans ses sermons en se référant à lui-même ou aux autres Bouddhas. Le sens littéral du mot est « celui qui est arrivé ainsi », ou « celui qui est parti ainsi ». Dans ce sens, tous les êtres libérés sont des Tathāgata. Dans certains contextes doctrinaux, dans les *Écritures canoniques, le terme Tathāgata est employé pour désigner tout simplement l'être individuel (*sattā*).
Tēvijjā (skt. *trividyā*, *trayi-vidyā*). Trois sciences, trois connaissances : 1. la connaissance permettant de se rappeler ses propres vies antérieures (*pubbēnivāsānussati-ñāṇa*) ; 2. la connaissance permettant de constater comment et où les autres renaissent après leur mort (*cutūpapāta-ñāṇa*) ; 3. la connaissance permettant de détruire ses *souillures mentales (*āsavakkhaya-ñāṇa*). Ce n'est pas par hasard que les bouddhistes les ont désignées par l'expression « trois sciences », puisque, selon le concept brāhmanique relatif à la connaissance, les « trois sciences » (*trividyā*) véritables n'étaient autres que l'érudition concernant les trois *Vēdas*. Ainsi, le bouddhisme a-t-il apporté une connotation nouvelle pour le terme *tēvijjā* (*Trois Sciences).

Thēravāda (skt. *Sthāviravāda*). Dires des Anciens ; école des Anciens ; le terme Thēravāda désigne le tronc original du bouddhisme qui a été créé par les Anciens après le **parinibbāna* du Bouddha, en présentant la doctrine de celui-ci sous des étiquettes monastiques et en conférant aux laïcs une grande responsabilité pour soutenir la « religion » en tant que défenseurs, critiques et donateurs. Très tôt les Anciens (*Thērā* ; skt. *Sthāvirāh*) ont établi leur textes en langue pâlie. Bien que la « religion » des Thēravādins soit organisée autour des monastères, la philosophie centrale de l'Enseignement du Bouddha, commune aux laïcs et aux renonçants, reste intacte dans leur *Corpus canonique. Rappelons en outre que seul le Canon des Thēravādins nous est parvenu dans son intégralité et dans sa langue originelle. De nos jours encore le bouddhisme du Thēravāda est accepté et pratiqué principalement en Birmanie, en Thaïlande, au Cambodge, au Laos, à Ceylan (Sri Lanka), à Chitttagong et dans une partie du Vietnam.

Thūpa (skt. *stūpa*). Tumulus à reliques, parfois appelé *cētiya* (singhalais : *caityaya*, *sēya*). Au début, le *thūpa* était un dôme hémisphérique plein (*aṇḍa*), construit en briques ou en pierres, reposant sur une terrasse circulaire servant également de déambulatoire (*pradakṣiṇāpāṭha*), à laquelle on accédait par quatre escaliers (*sōpāṇa*). Le dôme était surmonté d'un kiosque carré (*hermikā*) où venait se fixer une hampe (*yaṣṭi*) supportant une série de parasols (*cattrāvali*). Au milieu du dôme, se trouve une chambre murée contenant des reliques (*dhātu garbha*). Au cours du temps, l'apparence extérieure du *thūpa* devint différente. Le *thūpa* fut une des belles contributions apportées par le bouddhisme à l'architecture religieuse de nombreux pays d'Asie.

Tournée d'aumône. Correspond au moyen d'existence correct (*sammā ājīva*) prescrit pour les renonçants bouddhistes. Cette tournée était minutieusement

réglementée dans la **Vinaya-piṭaka*. La tournée d'aumône avait uniquement pour but de recevoir la nourriture que les fidèles laïcs mettaient dans le bol à aumône. Mendier ou accepter de l'argent était formellement interdit. Voir *bhikkhu*.

Toxiques mentaux (*āsavā*). Voir **Ecoulements mentaux toxiques**.

Tradition orale. Pendant les premiers siècles à la suite du **parinibbāna* du Bouddha, les textes bouddhiques appartenaient à une tradition orale. Même après que ces textes eurent été mis par écrit, la tradition orale continua. En outre, dans l'Inde ancienne, la tradition orale était considérée comme plus importante que la tradition écrite. La tradition orale représentait un témoignage personnel et digne de confiance beaucoup plus qu'un ouvrage écrit.

Trois caractéristiques (*tilakkhaṇa* ; skt. *trilakṣaṇa*). Trois phénomènes de la vie, de l'univers et du cycle d'existences 1. l'impermanence (*anicca*) ; 2. l'insatisfaction (*dukkha*) ; 3. l'absence de Soi (*anatta*). Dans la philosophie bouddhique, ces trois caractéristiques correspondent à ces trois théories : toutes les conditions [et toutes les choses conditionnées] sont impermanentes (*sabbē saṅkhārā aniccā*) ; toutes les conditions [et toutes les choses conditionnées] sont insatisfaisantes (*sabbē saṅkhārā dukkhā*) ; toutes les choses conditionnées ou non conditionnées sont dépourvues de Soi (*sabbē dhammā anattā*).

Trois étapes de la libération. 1. **Sōtāpatti*, 2. **Sakadāgāmi*, 3. **Anāgāmi*. Voir l'état d'**Arahant*.

Trois joyaux (*ratanattaya*). Ce sont : 1. le Bouddha ; 2. la **Doctrine* (*dhamma*) ; 3. la **Communauté des disciples* (*sāvaka-saṅgha*). L'expression symbolique qui désigne les trois choses les plus précieuses, dans la vie bouddhiste.

Trois liens : 1. la vue fautive de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*) ; 2. le doute (*vicikicchā*) ; 3. l'attachement aux préceptes et pratiques diverses (*sīlabbata parāmāsa*). Voir *Sōtāpatti*.

Trois refuges. Ce sont : 1. Le Bouddha ; 2. la *Doctrine* (*dhamma*) ; 3. la **Communauté des disciples* (*sāvaka saṅgha*). Prendre ces « trois refuges » implique l'acceptation implicite et explicite d'imiter, d'admirer et de soutenir le Bouddha, son Enseignement ainsi que la **Communauté des disciples* (laïcs et religieux) qui ont atteint une des trois étapes de la libération : **Sōtāpatti*, **Sakadāgāmi*, **Anāgāmi* et l'état d'**Arahant*.

Trois Sciences (*Tēvijjā*). 1. la connaissance permettant de se rappeler ses propres vies antérieures (*pubbēnivāsānussati-ñāṇa*) ; 2. la connaissance permettant de constater comment et où les autres renaissent après leur mort (*cutūpapāta-ñāṇa*) ; 3. la connaissance permettant de détruire ses écoulements mentaux toxiques (*āsavakkhaya-ñāṇa*). Voir *Tēvijjā*.

Upōsatha. Jours qui portent ce nom ; les huitièmes et les quatorzièmes jours de la lune croissante et de la lune décroissante, quatre fois dans le mois. Dans le monachisme bouddhique, le terme « *Upōsatha* » est employé pour la réunion dans laquelle les **bhikkhus* et les **bhikkhunīs* effectuaient séparément l'acte

d' *Upōsatha* qui avait lieu à la fin de chaque demi-mois lunaire, le quatorzième ou le quinzième jour, dans une salle de réunion spéciale du monastère appelée « upōsathāgāra ». Réciter le * *Pātimokkha* constituait l'élément principal de "l'acte d' *Upōsatha*".

Vajrayāna (litt. « véhicule du diamant, véhicule de la foudre »). École bouddhique tantrayānique qui porte ce nom ; forme du bouddhisme pratiquée par les bouddhistes de Tibet et de Mongolie. Le bouddhisme vajrayāna était florissant au Tibet avant l'invasion et la destruction de ce pays par la Chine dès 1959.

Vinaya. La discipline : l'ensemble des textes du * *Vinaya-piṭaka*.

Vinaya-piṭaka. Voir **Canon bouddhique**.

Vipassanā. Voir **Exercices mentaux**.

Voie du milieu (*majjhimā paṭipadā*). Voir **Noble Voie octuple**.

Zen. École bouddhique qui porte ce nom. Voir *Jhāna*.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abhidhamma-piṭaka*, 47, 66, 163.
Acchariyās, 17.
Acèla Kassapa, 62-63.
Acèla-sutta, 34.
Ajita Kēsakambali, 14, 15.
Alagaddūpama-sutta, 18.
Ānanda (l'Āyasmanta), 28, 127-133, 146-155, 169.
Anāthapiṇḍika, 125, 135, 161.
Angas, 13.
Assakas, 13.
Assalāyana-sutta, 49 n8.
Avalōkiteśvara Bōdhisattva, 97.
Avantis, 13.
Ayer, A.J., 38 n11.

Bāhiya Dārucīriya (l'ascète), 156.
Bāhiya-sutta, 161-160.
Bardo Thodol, 77 n20.
Bashām, A.L., 39 n17.
Bernard Rieux, 100.
Bertolucci, B., 22 n28.
Bhārata, 1 n1.
Bṛahadāraṇyaka Upaniṣad, 19
Brahmajāla-sutta, 16, 17,
Brāhmaṇa (livres sacrés des brāhmanes), 19.

Camus, A., 100 n22.
Canon bouddhique, 168.
Cātummahārājika (un état céleste), 120.
Cayce, E., 21 n27.
Cerminara, G., 21 n27.
Cētis, 17.
Chandāvas, 17.
Chāndōgya Upaniṣad, 19.
Chāndōkas, 17.
Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta, 48, 50 n11, 55, 62, 85, 135-143.

Cūḷa-Sakuludāyi-sutta, 35.

Dhammacakkappavattana-sutta, 93 n3.
Dhammapada, 54, 65.
DhammasaṅganiĀ, 53 n6.
Dhātukathā, 168, 169.
Dighāvu, 109-112.
Digha-nikāya, 17 n14.
Dīghāvu-sutta, 109-112.

Etats Unis, 80 n4.

Gandharas, 13 n1.
Gaṅgā, le fleuve, 82.
Gayā, 16 n7.
Gilāna-sutta, 86 n11, 118-121.
Gaṇaka-Moggallāna-sutta, 123 n2.
Girimānanda-sutta, 52.

Heidegger, 24.
Hugo, Victor, 97 n15.

Inde, 13 n1.
Isidatta, 128, 133.

Jānussōṇi (le brāhmane), 105
Japan Times, 80 n4.
Japon, 30 n18.
Jātaka, 97.
Jayatillake, K.N., 50 n10.
Jean Valjean, 97.
Jina Mahavīra, 13, V. Nigaṇṭha Nāthaputta.
Jātaka, 97.
Joshi, L. M., 20 n25.
Jōtika, chef de famille, 109-112.

Kambōjās, 13 n1.
Kānakaccapa-sutta, 25 n6.

- Kalandaka-nivāpa, 105, 109, 145, 157.
 Kapilavatthu, 119.
 Kāsis, 13.
Kathāvatthu, 119, 168, 169.
 Kierkegaard, 24.
 Kōsalas, 13.
 Kurus, 13.
- Lama Dorje, 22 n28.
 ‘Little Buddha’ (le film), 22.
- Macchas, 13 n1.
 Magadhas, 13 n1.
Mahā-Kammavibhaṅga-sutta, 55, 57, 58, 59, 62, 145-156.
 Mahānāma Sākya, 113, 118, 119.
Mahā-Taṇhāsankhaya-sutta, 33, 35.
 Makkhali Gōsāla, 13, 16, 39.
 Malalasekere, G.P., 50 n10.
 Mallas, 13 n1.
 Mañjuśrī Bōdhisattva, 97.
Marāṇabhaya-sutta, 105-108.
 Metteyya (skt. Maitrēya) Bōdhisatta, 87 n13.
 Migāra-Mātā, Visākha, 122 n1.
 Migasālā (la dame), 127.
Migasālā-sutta, 125-133.
Milinda-paṇha, 41 n21.
 Misérables (Les), 97 n15.
 Moggallāna (l’Āyasmanta), 16 n5,
 Mōliya Sīvaka (le paribbajaka), 157-160.
- Nepal, 22 n28.
 Nēranjarā (la rivière), 16 n7.
 Nigaṇṭha Nāthaputta, 13, 14, 55.
 Nimmānarati (un état céleste), 121.
 Nolot, E., 41 n21.
- Pakudha Kaccāyana, 15.
 Pañcālas, 13 n1.
 Paranimmita Vasavatti (un état céleste), 121.
- Pasēnadī, roi des Kōsalas, 27.
 Paṭṭhāna, 169.
 Père Fauchelevent, 97.
 Platon, 28.
 Pokkarasāti, 17.
 Pōtaliyaputta (le paribbajaka), 145-155.
 Poṭṭhapāda (paribbajaka), 17.
Puggalapaññatti, 168, 169.
 Pūraṇa, 128, 133.
 Pūraṇa Kassapa, 13, 15.
- Quatre *jhānas*, 87.
 Quatre Sphères, 87.
- Rahula, W., 41 n19.
 Rājagaha (la ville), 105, 145, 157,
Rg-vēda, 19.
- Sabbāsava-sutta*, 33.
 Sakuludāyi (le paribbajaka), 35,
 Sākya, 113.
 Samantabhadra Bōdhisattva, 97.
 Samiddhi (l’Āyasmanta), 145-155.
 Saṇḍhaya Bēlatṭhiputta, 13, 16.
 Sarakāni Sākya, 113-117.
Sarakāni-sutta, 90, 113-117.
 Sāriputta (Āyasmanta), 16 n5, 86 n11.
Śatapatha Brāhmaṇa, 20 n24.
 Sāvatti (la ville), 124, 127, 135, 161, 162.
 Schopenhauer, 28.
Sīvaka-sutta, 157-160.
 Subha Tōdeyyaputta (le jeune brāhmane), 51, 135-143.
 Suppāraka, 156.
 Surasēnas, 13 n1.
Sutta-nipāta, 101 n22, 168.
Sutta-piṭaka, 168.
- Tāvatiṃsa (un état céleste), 120.
 Tibet, 76 n18, 191.
 Tarukka, 17.
 Tusita (un état céleste), 87 n13, 120, 128.

Udāyi (l'Āyasmanta), 147.
Upaniṣads, 19-20.
 Upāsikā Migasālā, 127, 133.

Vacchagotta (le paribbājaka), 17.
 Vajjis, 13.
 Vajrayāna, 191.
 Vamsas, 13 n1.
Vibhaṅga, 168, 169.
Vibhaṅga-aṭṭhakathā, 41 n20.
 Victor Hugo, 97 n15.

Vimāṇavatthu-aṭṭhakathā, 41 n20.
 Visākhā Migāramātā, 123.
Visākhā-sutta, 123-125.
Visuddhinagga, 63 n24.

Weber, M., 61 n21.

Yamaka, 168, 169.
 Yāma (un état céleste), 120-121.

Zen. 181, 191, V. *Jhāna*.

Bouddhologie
 www.bouddhologie.org

INDEX GÉNÉRAL DES MATIÈRES

- Abhidhamma*, 46 n5, 53, 68, 69 n11, 77, 163.
Abhidhamma-piṭaka, 47, 66, 169.
Ābhidhammikās, 67, 169.
 Accariyās, 17.
 Accidents, 81.
 Acèlakas, 169.
 Agnostiques, 16.
 Agrégats, 169. V. Cinq agrégats.
 Ājivakas, 169.
 Amour universel, 169.
 Anāgāmi, 89, 90, 109, 169, 187.
 Anatta, 37, 170.
 Anciens *kammas*, 51-64.
 Ancêtres, 20, 25 n7.
 Anesthésie générale, 80.
 Angas, 13 n1.
 Animaux, 86-87, 116.
 Annihilisme, 34.
Antarābhava, 77 n20.
 Appropriation (*upādāna*), 29, 170.
 Après la mort, 18, 37, 38 n13, 89, 111, 115, 126, 128, 143-151, 159.
 Arahant, 60, 89, 99, 102 n24, 110 n1, 156, 159 n7, 164, 167, 169, 170, 173, 177, 178.
 Arbre de *bōdhi*, 170.
Ariya (Skt. *āryan*), 170.
Ātman (pāli. *attā*), 18, 19, 21, 37, 170.
Āruppa (skt. *ārūpya*), 170.
 Assakas, 13 n1.
 Attachement aux opinions, 47.
 Attention, 171.
 Atterrissement forcé, 26.
 Auditeurs, 171.
 Avantis, 13 n1.
 Aveuglement V. Ignorance.
 Aversion (*dōsa*), 46, 47.
 Avidité (*iōbha*), 46, 47, 71, 171, 182.
Āyasmanta, 171.
Bhavaṅga-citta, 67-76, 80.
 Bhikkhunī, 171.
 Bhikkhu, 119, 121, 171.
 Bienheureux (*Bhagavā*), 172.
 Bienveillance (*mettā*), 40.
Bōdhi, 166.
 Bōdhisatta (skt. *bōdhisattva*), 39 n15, 89, 97-101, 172.
 Bodhisattva-Divinités, 79 n2, 97.
 Bonheur familial, 125.
 Bouddhas du passé et du futur, 172.
 Bouddha parfait, 99, 102 n24, 172. V. Éveillé parfait.
 Bouddhas solitaires, 99, 102 n24, 172. V. Éveilles solitaires.
 Bouddhauté, 98, 102.
 Bouddhauté parfait. V. Éveil parfait.
 Bouddhisme originel, 172.
 Brahmacariyās, 17.
Brāhmaṇa (le terme), 165 n13, 173.
 Brāhmanes, 14, 17, 27, 161 n12.
 Brāhmanisme védique, 86 n10, 173.
 Brahmās, 25 n7, 87, 89, 121, 173.
 Calamités naturelles, 81.
 Canon bouddhique, 13 n1, 14, 16, 17, 18, 173.
 Capacités extra-sensorielles, 37.
 Capacité surhumaine, 28 n14.
 Castes, 49, 61, 135 n1, 136 n2.
 Catégories sociales, 14.
 Cessation de *dukkha*, 173, V. *Dukkha*.
 Cessation complète, V. *Parinibbāna*.
 Chemin du milieu, 35, 173, V. Noble voie octuple.
 Cētis, 13 n1.
 Chāndavās, 17.

- Chândokās, 17.
 Choses (*dhammā*), 174.
 Choses composées et conditionnées, 174.
 Cinq agrégats, 23, 44, 174, V. Agrégats.
 Cinq agrégats d'appropriation, 23, 44, 60, 182.
 Cinq entraves, 174.
 Cinq liens du bas côté, 89, 95, 109, 112, 115, 174.
 Cinq liens de haut côté, 89, 164, 174, 187.
 Cinq ordres principaux (*pañca niyāma*), 53.
 Circumambulation, 174.
 Colère, 44 n1, 85.
 Coma, 74, 80 n4.
 Communauté des disciples, 110, 114-115, 119, 174.
 Compassion (*karuṇā*), 40, 175.
 Composants volitionnels, 64.
 Compositions (*saṅkhāra*), 44, 92, 95, 175.
 Concentration mentale, 175.
 Concept d'*avarāra*, 22 n28.
 Conditions, 35, 175.
 Conduite sublime (*brahma-cariyā*), 128, 159 n8, 164 n8, 175-176.
 Confiance sereine (*saddhā*), 114, 116, 119, 170, 176.
 Connaissance directe, 176.
 Conscience / Consciences, 18, 35, 64, 66, 70 n14, 71, 76-77, 92, 170, 176.
 Contre-*kammas*, 58.
 Contrôle de naissance, 25.
 Coproduction conditionnée, 15, 34, 35, 36, 41, 44, 53, 67 n9, 92, 93, 176, 182.
 Corpus canoniques, 65, 67.
 Création, 25, 81.
 Culte des ancêtres, 20, 25 n7.
 Cycle des renaissances, 81, V. *Sansāra*.
 Dernière naissance, 102.
 Dernière pensée du mourant, 74 n15, 75-76, 90, 95.
 Désenchantement, 93, 176-177.
 Désir, 177.
 Désirs sensuels, 41 n18, 182.
 Devises étrangères, 96.
 Dhamma, 177.
Dhammās, 177.
Dhammatās, 177.
Dhammatās des Eveillés, 177.
 Dictateurs, 26, 84.
 Disciples, 177.
 Disciples associés, 114, 125 n2, 143, 160, 177.
 Disciple noble, 178.
 Divinités champêtres, 20.
 Dix sortes de liens, 178.
 Double langage, 62 n22.
 Doute (*vicikicchā*), 177.
Dukkha, 23-24, 27, 28, 30, 32, 34, 37, 38, 63, 91, 93, 94, 96, 101, 102, 111, 115, 158, 160 n12, 163, 165 n12, 178, 182, 183.
 Dieu, 25.
 Dieux, 25 n7, 86, 119-121, 157, 162 n3.
 Écoulements mentaux toxiques (*āsava*), 159, 178.
 Écritures canoniques, 28 n14, 29, 46, 45 n3, 47, 52, 94 n9, 164, 178.
 Egarement, 46, 47, 71, 178.
 Egoïsme, 98 n20.
 Entraves, 164, V. Cinq entraves.
 Envie, 47.
 Equanimité (*upekkhā*), 179.
 Esprits affamés, 25 n7, 77 n21, 79, 86-87.
 Esprits malins, 25 n7, 77 n21.
 États célestes, 121-122.
 État mental dit 'bhavaṅga', 67-78, 80.
 Éternalisme, 34.
 Être pre-natal, 77 n21, 84 n8.
 Euthanasie, 30.

- Éveil (bōdhi). 98-99, 172.
 Éveillé parfait (*Sammā-Sambuddha*). 98, 164, 173, 179.
 Eveillé solitaire (*Paccēka buddha*). 179.
 Exercices mentaux, 145 n1, 179-180, 187.
 Existence, 180.
 Existences célestes, 120-121.
 Existence intermédiaire (*antarābhava*). 77 n20.
 Existentialistes, 24.
 Expérience vécue, 21.
 Facteurs d'éveil (*bojjhaṅgās*). 180.
 Facteurs mentaux (*cētasikas*). 47.
 Fatalisme, 16, 52.
 Feu sacrificiel, 16 n7.
 Flèche empoisonnée, 56 n.12.
 Flux de conscience (*viñāna sōta*). 67.
 Gandhabba, 41.
 Gandhāras, 13 n1.
Gāthās, 180.
 Générosité, 46.
 Génies peuplant les arbres, 20.
 Gériologie psychanalytique, 28 n13.
 « Grands énoncés » (*mahā vākya*) brāhmaniques, 18.
 Grands peuplements, 13 n1.
 Grands sacrifices (*yajña*), 19.
 Guérisons miraculeuses, 31 n19.
 Haine (*dōsa* : skt. *dvēsa*), 71, 175.
 Huit phénomènes universels (*aṭṭha lōka-dhammā*), 175.
 Hindouisme, 22 n28.
 Ignorance (*avijjā*), 44, 59, 92, 95, 96.
 Illusion (*mōha*), 180.
 Immortalité, 91.
 Impermanence (*aniccatā*), 37, 190.
 Impudeur (*ahirika*), 47.
 Incompréhension, 93.
 Inconscient, 67 n8.
 Infirmières, 101.
 Inondations (*ōgha*). 41 n18, 180.
 Inquiétude, 47, 79, 89, 174.
 Intention, 45-46.
 Interventions chirurgicales, 84 n8.
 Jaïnisme, 13, 181, 183.
 Jalousie, 50 n9.
 Jaṭilas, 16, 17, 181.
Jhāna, 175-176, 181, 187.
 Kambōjas, 13 n1.
Kammas, 14, 15, 16, 19, 32, 42, 43-50, 51-64, 82, 94, 96, 97, 106-107, 132-140, 141-151, 176, 181.
Kappa, 181.
Kasina, 181.
 Kāsīs, 13 n1.
 Khattiyas, 27, 181-182.
 Kōsalas, 13 n1.
 Kurus, 3.
 Laïcs, 121, 125 n2.
 Lamentations, 125.
 Langueur (*middha*), 47.
 Leadership d'un bōdhisatta, 100 n21.
 Libération (*vimutti*), 91-102, 182.
 Lieux de gestion, 25 n7.
 Lieux de renaissances, 79-90.
 Liens, 182.
 Little Buddha (le film), 22 n28.
 Longévitité, 28, 135.
 Magadhas, 13 n1, 16 n7.
 Mahāyāna, 182.
 Maladies, 22, 24, 28, 30, 52, 101, 135.
 Maladies héréditaires, 26.
 Mallas, 13 n1.
 Mariage, 25.
 Matérialistes.
 Mauvais *kammas*, 42, 45, 49, 55, 61 n21, 94.

- Médecins, 84 n8, 100.
 Mental, 66.
 Mesquinerie, 47.
 Miracles, 31 n19.
 Misère du *samsāra*, 81-82.
 Moments mentaux (*cittakkhaṇa*), 69-70, 74.
 Monceau de *dukkha*, 35, 171.
 Mort, 36, 74, 105-108, 122, 123, 177.
 Mortifications, 55.
 Mort subite, 74, 80.
 Naissance / naissances, 25-26, 36, 177, 182.
 Naissance spontanée, 25 n7, 77n21.
 Négligence, 47.
Nibbāna, 32, 91, 96, 97, 98, 177, 182.
 Nigaṇṭhas, 165, 177, 182.
 Nihilisme, 36.
 Nobles Êtres, 183.
 Nobles vérités, 183.
 Noble Voie octuple, 165, 168, 170, 183.
 Non-violence, 14.
 Notables, 27.
 Notions d'émanations, 22 n28.
 Nouveau-né, 26.
 Objets sensoriels, 70, 172.
 "Obligations", 83-84.
 Obstacles, 178.
 Œil de la réalité, 90.
 Opinions spéculatives, 33-34, 41n18.
 Organes sensoriels, 28.
 Orgueil, 24, 47.
 Orthodoxie brāhmanique, 20.
 Paribbājakas, 17, 165, 184.
 Pañcālas, 13 n1.
Parinibbāna, 28, 57, 66, 98 n18, 99, 102 n24, 109, 112, 164 n8, 165 n10, 182, 184.
 Peur de la mort, 105-108.
 Pauvreté, 49, 100 n21.
 Pénitences sévères, 14.
 Perceptions, 23 n4.
 Perfections (*pāramī*, *pāramitā*), 99, 101, 166, 185.
 Perplexité (*vicikicchā*), 33, 47.
 Phénomène de renaissance, 37.
 Phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa*), 48, 66 n5, 67, 72-73, 92.
Philosophie du Bouddha, 17 n13, 34 n3, 66 n5, 94 n10, 125 n4, 163 n6, 165 n11, 12 & 14.
 Points d'éducation (*sikkhā-pada*), 96 n14.
 Pompiers, 101.
 Pouvoirs extra-sensoriels, 28 n14.
 Premier sermon, 23, 93 n3.
 'Premiers soins' et 'derniers soins', 79-80.
 Principe vital (*jīva*), 37.
 Processus de redevenir, 174, 179-180.
 Procréation, 25.
 Progrès intérieur, 166, 185.
 Psychogériatrie, 28 n13.
 Psychologie bouddhique, 65, 68 n10.
 Psychologie de la loi de kammās, 50 n9.
 Psychologie d'Occident, 67.
Puthujjana, 33, 96, 88 n15, 180, 185.
 Quatre bases de l'attention, 185.
 Quatre basses de puissance sumaturelles, 185.
 Quatre demeures sublimes, 186.
 Quatre efforts répétitifs corrects, 181.
 Quatre éléments, 14, 160 n12, 181.
 Quatre inondations, 41 n18, 180.
 Quatre sphères de la haute concentration, 187.
 Quatre Vérités nobles, 178, 181.
 Racines des *kammās*, 61 n21.
 Recueils, 92, 181.
 Redevenir, 74, 187.

- Région centrale de l'Inde, 13 n1.
 Réincarnation, notion hindouïstes, 21.
 22 n28, 36, 38.
 Résurrection, 38.
 Renaissance, 33, 181-182, 187.
 Résultats kammiques, 40-50, 51-64.
 Rêves, 68 n10, 80,

 Sacrifices d'animaux, 19.
 Sakadāgāmi, 80, 90, 95, 110 n1, 111,
 115, 126, 164, 168, 177, 182, 187.
Samatha, 174. V Exercices mentaux.
 Samanas et brāhmanes, 52, 59, 141,
 148-152, 157, 187-188.
Saṅkhāra, 53, 62 n22, 64, 71, 83, 94 n8.
Sansāra, 25, 35, 40, 41, 42, 49, 55,
 81-82, 85, 93, 94, 179, 182, 188.
 Sarvāstivādins, 67 n9.
Sāvaka-saṅgha, V. Communauté des
 disciples.
Sāvaka-yāna, 98.
 Sensations, 47, 52-53, 63, 64, 92, 141,
 152-155.
 Sérénité de la pensée du mourant, 79.
 Sida, 101.
 Six sphères extérieures et intérieures,
 170, 183.
 Sociologie de la vieillesse, 28 n13.
 Soi (*attā*), 183.
 'Soif' (*taṇhā*), 60, 64, 78, 92, 93, 94,
 183.
 Sommeil profond, 68.
 Sōtāpatti, 33 n1, 80, 90, 95, 110 n1,
 111, 113, 116, 117, 164, 168, 177,
 183, 188.
 Souffrance, 55.
 Souillures mentales, 65, 89, 99, 173,
 177, 183, 188.
 Stoïciens, 28.
 Sphères extérieures et intérieures, 183,
 188.
 Stoïciens, 24.
 Subconscient, 67 n8.

 Suicide, 30.
Summum bonum du bouddhisme, 32,
 91, 96.
Sutta (skt. *sūtra*), 183.
 Système de castes, 49.
 Système de classes, 49.

 Tathāgata, 98, 183, 189.
 Télépathie, 53.
 Télésthésie, 53.
 Tendances féminines et masculines, 85.
 Théorie des *kammās*, 43, 47, 61.
 Théories éternalistes, 15, 18.
 Thèravāda, 189.
Tēvijjā, 184, 189.
 Théories nihilistes, 14.
 Théodicée bouddhiste, 49.
 Théologiens brāhmaniques, 18.
 Thèse annihilationniste, 34.
Thūpas (Skt. *Stūpas*), 164 n9, 189.
 Tittiriyaś, 17.
 Torpeur physiques et mentales, 47, 174.
 Tournée d'aumône, 190.
 Transfert des mérites, 79 n1,
 Transmigration, 31, 42.
 Transplantations, 85.
 Tracas, 47, 174.
 Tremblement de terre, 81.
 Trois caractéristiques, 168, 190.
 Trois joyaux, 164 n8, 190.
 Trois liens, 190.
 Trois refuges, 165 n10,
 Trois sciences (*tēvijjā*), 190.

Upāsikā, 125 n2.
Upōsatha, 190-191.
 Utérus, 25 n7, 26, 77, 84.

 Vajjis, 13 n1.
 Vajrayāna, 191.
 Vérités conventionnelles, 62 n22.
 Vérités nobles, V. Quatre Vérités
 nobles.

Vieillesse, 27, 28 n14, 30, 31.

Vie familiale, 24, 27.

Vigilance, 45 n3.

Voie du milieu, 178, 191.

Vijñānavāda, 77 n20, 182.

Vipassanā, 174, 186. V. Exercices mentaux.

Volition (*cetanā*), 43-44, 47, 54, 64.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

TABLE DES MATIERS

Préface	09
Table des matières	11
Abréviations	12
Introduction	13
Chapitre I La notion de renaissance et son fondement doctrinal ..	23
Chapitre II Le Bouddha face au problème	33
Chapitre III La place des <i>kammas</i> dans les renaissances	43
Chapitre IV Les <i>kammas</i> sont-ils inévitables ?	51
Chapitre V La renaissance et le rôle de la pensée	65
Chapitre VI Les lieux des renaissances	79
Chapitre VII La libération par rapport aux renaissances	91
Appendice :	
1. <i>Maraṇabhaya-sutta</i>	105
2. <i>Dīghāvu-sutta</i>	109
3. <i>Sarakāṇi-sutta</i>	113
4. <i>Gilāna-sutta</i>	119
5. <i>Visākhā-sutta</i>	128
6. <i>Migasālā-sutta</i>	127
7. <i>Cūla-Kammavibhaṅga-sutta</i>	135
8. <i>Mahā-Kammavibhaṅga-sutta</i>	145
9. <i>Sīvaka-sutta</i>	157
10. <i>Bāhiya-sutta</i>	161
Glossaire	167
Index des noms propres	193
Index général des matières	197

DU MÊME AUTEUR

Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravāda

préface d'André Bareau.

Éditions du Cerf, Paris, 1983 (épuisé)

Le Culte des dieux chez les bouddhistes singhalais

Éditions du Cerf, Paris, 1987 (épuisé)

Le Bouddha et ses disciples,

(avec la traduction intégrale de 25 textes du Canon bouddhique)

Éditions du Cerf, Paris, 1990 (épuisé)

Buddhist Monastic Life,

Cambridge University Press,

Cambridge & New York, 1990, 2^{ème} impression 1994.

Les Moniales bouddhistes :

naissance et développement du monachisme féminin

Éditions du Cerf, Paris, 1991 (épuisé)

« *Le bouddhisme dans les pays du Theravāda* »

in Jean Delumeau, *Le Fait Religieux*

Fayard, Paris, 1993

La Philosophie du Bouddha

(avec la traduction intégrale de 10 textes du Canon bouddhique)

préface de Guy Bugault,

Lyon, 1995. 2^e impression : Editions LIS, Paris, 2000.

Le Dernier voyage du Bouddha

(avec la traduction intégrale du *Mahā-Parinibbāna-sutta*)

Éditions LIS, Paris, 1998.

Piguni Sūṅga : piguni sūṅga-ŭi t'ansaeng gwa byōnhwa

(La traduction coréenne de *Les moniales bouddhistes : naissance et développement du monachisme féminin*).

Traduit par On yōng ch'öl, Sōk chi gwan,

Minjoksa Publishing Co, Seoul, 1998.

Les Entretiens du Bouddha

(avec la traduction intégrale de 21 textes du Canon bouddhique)

Éditions du Seuil, Paris, 2001.

Buddhist Nuns :

The Birth and Development of a Women's Monastic Order,
2^{ème} impression 1994 : Buddhist Publication Society, Kandy, 2010.

***Le renoncement au monde
dans le bouddhisme et dans le christianisme***
Éditions LIS, Paris, 2002

Sermons du Bouddha
(avec la traduction intégrale de 20 Sermons du Canon bouddhique)
préface de Michel Hulin,
2^{ème} éd., Éditions du Seuil, Paris, 2006.

Dīgha-nikāya : Le premier livre du Sutta-piṭaka
(Traduction intégrale)
En 3 Tomes,
Éditions LIS, Paris, 2007-2008

Majjhima- nikāya : Le deuxième livres du Sutta- piṭaka
(Traduction intégrale)
En 5 Tomes.
Éditions LIS, Paris, 2009-2011

Composition et mise en pages : K.D. Nirōshā Madhusānī

L'impression et reliure ont été effectués
sur presse CSR à Colombo
pour le compte des Éditions LIS, Paris.

Dépôt légal : Avril 2012

ISBN 2-912117-00-3

AU-DELÀ DE LA MORT

Est-ce que la vie s'arrête à la mort ? Ou bien va-t-elle au-delà ? Pourquoi une survie après la mort ? Comment ? Dans quelles conditions ?

Une existence future, d'une façon ou d'une autre (à la suite d'une résurrection, d'une réincarnation ou d'une renaissance), est un fonds commun à toutes les religions.

Voici un livre qui explique en détail comment le bouddhisme originel voit ce problème. À l'aide des textes du Corpus canonique l'auteur discute ici des sujets tels que : le fondement doctrinal de la notion de renaissance, l'attitude du Bouddha face à la question de l'au-delà, l'influence de la pensée du mourant sur sa vie future, etc. Ce livre aborde également un autre thème important lié essentiellement aux renaissances : les *karmas* et leurs résultats. Enfin, l'auteur présente la traduction intégrale de dix textes canoniques concernant la mort, les *karmas* et la renaissance.



E. mail : editionlis@hotmail.com

10€50

ISBN 2-912117-00-3

ISBN 2-912117-00-3



9 782912 117007

Môhan Wijayaratna

Au-delà de la mort

