



Môhan Wijayaratna

La philosophie du Bouddha

Avec la traduction intégrale
de dix textes du Canon bouddhique

ÉDITIONS LIS

La philosophie du Bouddha

DU MEME AUTEUR

Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravāda,
Préface : André Bareau, Cerf, Paris, 1983.

Le Culte des dieux chez les bouddhistes singhalais, Cerf, Paris, 1987.
(épuisé)

Sermons du Bouddha (avec la traduction intégrale de 25 sermons du Canon bouddhique), Préface : Michel Hulin, Cerf, Paris, 1988.

Le Bouddha et ses disciples (avec la traduction intégrale de 27 textes du Canon bouddhique), Cerf, Paris, 1990.

Buddhist Monastic Life (transl.. by Claude Grangier & Steven Collins),
Cambridge University Press, Cambridge & New York 1990.
2^e impression, 1994.

Les Moniales bouddhistes : naissance et développement du monachisme féminin, Cerf, Paris, 1991.

“Le bouddhisme dans les pays du Theravāda”, in *Le Fait Religieux*
(éd. Jean Delumeau), Fayard, Paris, 1993.

Au-delà de la mort : une explication sur les renaissances et les karmas
(avec la traduction intégrale de 10 textes du Canon bouddhique),
Editions LIS, Paris, 1996.

Le dernier voyage du Bouddha (avec la traduction intégrale
du *Mahā-Parinibbāna-sutta*), Editions LIS, Paris, 1998.

Piguni sungga : piguni sungga-ui t'ansaeng gwa byonhwa
(Traduction coréenne de “*Les moniales bouddhistes : naissance
et développement du monachisme féminin*”)
Traduit par On yong ch'ol, Sok chi gwan,
Minjoksa Publishing Co, Seoul, 1998.

Les entretiens du Bouddha (avec la traduction intégrale de 21 textes du
Canon bouddhique), à paraître en avril 2001.

MÔHAN WIJAYARATNA

La philosophie du Bouddha

avec la traduction intégrale
de dix textes du Canon bouddhique

Préface de Guy Bugault

Éditions LIS
Paris
2000

Editions LIS
15, rue Eugène Jumin
75019 PARIS

1^{re} édition 1995

2^e édition 2000

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

La loi du 11 mars 1957 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 contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal. Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays, y compris les illustrations.

© Môhan Wijayaratna, 2000

ISBN 2-912117-02-X

À la mémoire de
Monsieur le Professeur André BAREAU
(1921-1993)
du Collège de France

PRÉFACE

Môhan Wijayaratna a déjà beaucoup publié sur le bouddhisme. Outre deux thèses érudites, il a mis à la disposition du lecteur occidental des traductions originales du Canon bouddhique. Certaines concernent les aspects disciplinaires du bouddhisme ancien, d'autres ses aspects anthropologiques, d'autres enfin la doctrine proprement dite du Bouddha, son dhamma. Dans cette doctrine, on peut mettre davantage en valeur la dimension d'entraînement thérapeutique et psychosomatique, quasi religieuse : c'est ce que Môhan Wijayaratna a fait dans les Sermons du Bouddha¹. On peut aussi choisir parmi les sutta (discours ou entretiens du Bouddha) ceux qui comportent des implications philosophiques, parfois même des explications philosophiques. C'est le parti que l'auteur adopte aujourd'hui, non sans prendre les précautions indispensables au moment d'appliquer le terme « philosophique » aux enseignements du Maître.

La pensée de l'auteur s'organisant autour du seul Corpus canonique (pāli), il en résulte un incontestable avantage : il nous transmet du bouddhisme une représentation homogène. Précisons même qu'il considère le texte nu sans s'embarrasser des Commentaires (aṭṭha-kathā) qu'il connaît pourtant fort bien. L'auteur s'en tient aux sources les plus anciennes, celles qui ont le plus de chance de refléter la pensée originelle du Maître, c'est-à-dire aux paroles rapportées par Ānanda, cousin, ami et secrétaire du Bouddha (un peu comme Porphyre pour Plotin). En outre, en acceptant ces témoignages les plus anciens tels qu'ils se présentent, l'auteur évite les discussions innombrables qui leur ont fait suite et permet à tous ses lecteurs bouddhistes, quelle que soit leur obédience, de se reconnaître et de se ressourcer à ces textes fondateurs comme à leur commun dénominateur. Ne privilégiant aucune école, ils intéressent toutes les écoles. Quant aux lecteurs non-bouddhistes, qu'on espère nombreux, ils peuvent aussi se reconnaître et se ressourcer dans la mesure où ces textes fondateurs sont une contribution au trésor universel de l'humanité, ce qui n'eût pas été le cas si l'auteur était entré dans le détail des interprétations et des disputes doctrinales.

Ce livre comprend neuf chapitres qui suivent une longue introduction. A propos d'un thème ou d'un problème qui donne son titre au chapitre, l'auteur prend, pour ainsi dire, le lecteur par la main et l'amène insensiblement au point où il est prêt à entendre la parole même attribuée au Bouddha. Ici donc, l'auteur se fait traducteur et nous livre la teneur intégrale d'un sermon, ce qui permet au lecteur de ressentir la saveur originelle d'un enseignement généralement en situation, parfois ad hominem ; d'enregistrer le cliché initial "ainsi ai-je entendu", destiné à attester l'authenticité, d'apprécier la discrète mise en scène avec le cérémonial approprié. Ainsi les interlocuteurs du Bienheureux se tiennent tantôt debout, tantôt assis, mais toujours de côté

1. Les éditions du Cerf, Paris, 1988.

par rapport à lui. Môhan Wijayaratna a eu raison, aussi, de ne pas faire l'économie des nombreuses répétitions et réitérations qui caractérisent ces entretiens : on y sent d'une part comme un scrupule de n'oublier aucun maillon de la chaîne des raisons, d'autre part un moyen pédagogique de graver ces textes dans la mémoire.

Après avoir traduit le sutta au complet, l'auteur reprend la plume pour son compte en apportant des remarques complémentaires, propres à éclairer, souvent par d'autres textes, celui qu'on vient de lire. Chaque chapitre se déroule donc habilement en trois temps : un accès en pente douce, un plateau, une redescente.

Parmi les neuf chapitres, quels sont ceux qui retiendront telle ou telle catégorie de lecteurs ? D'abord l'ensemble de l'ouvrage présente une densité psychologique certaine et, comme l'auteur le souligne, les analyses et l'ordonnance du médecin bouddhique reposent essentiellement sur la psychologie de l'individu. Quant à la pertinence proprement philosophique des exposés et des textes, elle est partout présente quoique inégalement. Citons dans l'introduction : pourquoi le Bouddha refuse de répondre aux questions métaphysiques. Quant au chapitre V, il nous interpelle, aujourd'hui encore, puisqu'on débat d'un sujet central de la philosophie moderne et même contemporaine : le Moi et le Soi et le non-Soi. Le problème typiquement indien, d'une ignorance radicale, antérieure à l'existence, est évoqué dans le chapitre VII ; en même temps qu'une procédure de raisonnement, non moins indienne et plus spécialement bouddhique : le tétralemmme.

Le chapitre VIII, consacré à la renaissance (plutôt qu'à la réincarnation) est particulièrement riche. Il intéressera tout le monde, et d'abord l'historien des religions. Le thème des renaissances et de la transmigration peut paraître étrange au lecteur occidental, encore que la mythologie grecque lui en ait donné déjà quelque idée. Ici, l'analyse s'affine, notamment par les différences entre les conceptions hindoues et les conceptions bouddhiques. En relation avec ce problème, il y est aussi question de l'origine des inégalités (Rousseau n'eût pas manqué d'être intéressé !). On y montre la complexité presque infinie, distributive, de la loi du karman (l'auteur préfère dire, au pluriel, les kamma, les « actions »), en notant d'ailleurs avec le Sīvaka-sutta que celles-ci ne sont qu'une des causes de la condition humaine, contrairement à une simplification trop répandue. Intervient, à cette occasion, une excellente mise au point sur une question souvent mal traitée : l'attitude du Bouddha face au problème des castes.

Enfin, l'auteur a le mérite de souligner la tension dialectique entre deux articles doctrinaux du bouddhisme : la loi du karman et la doctrine du non-Soi (anattā). Le dernier chapitre éclaire la distinction entre deux degrés, terrestre et supra-terrestre, de la conception du Bien et du Mal.

Au lecteur, bon appétit !

Guy BUGAULT

Professeur honoraire de philosophie indienne et comparée
Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

REMERCIEMENTS

Dans ce livre, je présente la traduction intégrale de dix textes tirés du Corpus canonique (pāli) à travers lesquels je tente d'expliquer quelques aspects philosophiques de la doctrine du Bouddha. Les sujets discutés sont des points doctrinaux communs à toutes les écoles bouddhiques. Contrairement à ce que j'ai fait dans mes précédents ouvrages, j'essaie ici de mener assez librement la discussion, en m'appuyant toutefois sur les textes canoniques les plus anciens. En dehors des thèmes philosophiques, je consacre un long chapitre à la question de la renaissance et des *kamma* (skt. *karman*).

J'ai employé souvent des termes propres au bouddhisme comme *dukkha*, *nibbāna*, *puṭhujjana* (skt. *duḥkha*, *nirvāṇa*, *pṛthagjana*), etc. Evidemment, ils sont tout à fait étrangers à certains lecteurs qui ne sont pas familiarisés avec les notions bouddhiques. Malgré cela, je les ai utilisés délibérément, sans les traduire, car à mon avis, le lecteur intéressé doit s'habituer au vocabulaire bouddhique qui ne peut être traduit qu'approximativement dans une langue européenne. Mais je ne manque pas d'expliquer ces termes dans le glossaire. J'invite donc le lecteur à s'y reporter dès qu'il rencontre un terme ou une expression suivi d'une étoile (*).

Il me reste à exprimer ma gratitude, notamment à quelques amis :

Mlles Marie-Thérèse Drouillon et Claire Cabanel ont relu divers chapitres. Mlle Pascale Lieu a corrigé les épreuves. Mlle Brigitte Carrier a trouvé le temps de m'aider. Pr Guy Bugault a écrit à ma demande la préface. Les encouragements venus de M. Philippe Babo m'ont été très précieux.

Je dois rappeler également, avec toute ma reconnaissance, les noms suivants : l'Imprimerie Didier Bonnel de Lyon, Mme Valérie Ecochard et M. Serge Le Gall qui se sont occupés de la première édition de ce livre, paru en 1995. Un grand merci à M. Richard Lopez qui a travaillé ardemment à chaque étape de l'impression.

Concernant cette deuxième édition, aujourd'hui, je remercie ici les personnels de l'Imprimerie Perfect à Ivry-sur-Seine, notamment MM. Alain Weber, Francis Trigalo et Bernard Sisouthone et Mlle Lydie Renault, pour leur grande compétence, ainsi que les Editions LIS, pour le soin avec lequel elles publient ce livre.

Môhan WIJAYARATNA

Paris, le 29 mai 2000.

ABRÉVIATIONS

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

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

INTRODUCTION

Le bouddhisme est-il une religion ou une philosophie ? La question, déjà très ancienne, est encore posée de nos jours souvent en Occident et de temps en temps dans les pays d'Asie. En général, il est vrai, le bouddhisme est considéré comme l'une des principales religions du monde. Max Weber l'a perçu comme l'une des religions universelles. Pourtant, selon la définition donnée au terme *religion* dans les dictionnaires français et anglais, le bouddhisme ne se présente pas comme telle car il n'est pas un ensemble d'actes rituels liés à la conception d'un domaine sacré distinct du profane. Des termes comme sacré ou profane n'ont, à proprement parler, aucune valeur doctrinale dans les enseignements du Bouddha.

Rien ne nous permet, d'ailleurs, de penser que cet homme appelé Siddhattha Gotama (skt. Siddhartha Gautama) ait jamais envisagé de fonder une religion, une secte ou un culte organisé autour de son nom. Lorsque certaines personnes voulurent développer une admiration personnelle à l'égard du Bouddha, il la refusa catégoriquement. Il voulait s'effacer derrière la doctrine et il disait dans de telles occasions : « Ne me regardez pas, mais regardez plutôt la doctrine. »¹ « Ne m'apportez pas de fleurs, de guirlandes ou d'offrandes, mais suivez la doctrine. »² « Même si vous êtes très loin, vous êtes près de moi si vous suivez la doctrine. »³ « Celui qui regarde la doctrine, me voit »⁴ etc. Si, malgré ces conseils, le "bouddhisme" a commencé à devenir une religion, c'est sûrement quelque temps après le *parinibbāna** du Bouddha.

1. S. III, 120.

2. D. II, 138.

3. Iti. 90-91; M. I, 12-13.

4. Iti. 90 ; S. III, 120.

Divers cultes furent organisés autour du nom et des reliques du maître disparu, essentiellement pour répondre aux aspirations religieuses des gens ordinaires. Une telle évolution était inévitable, mais aussi utile, car c'est elle qui a permis une aussi large diffusion des idées dites "bouddhistes".

Pourtant, pour être une véritable religion, il manque au bouddhisme, de nos jours encore, quelques éléments importants. Tout d'abord, il "souffre" de l'absence principale d'un Dieu Créateur. Le Bouddha n'est pas une incarnation divine, ni un messenger de Dieu. Dans son enseignement, le Bouddha ne parle nulle part d'un être divin omniscient, omnipotent et immortel. L'autre grande absence du bouddhisme est l'âme en tant que principe spirituel et immortel, jugée par Dieu. Naturellement donc le bouddhisme ne forme pas le projet de mettre l'âme en rapport avec une haute autorité divine, qu'elle soit Dieu ou Brahmā, qu'elle soit personnelle ou impersonnelle. La providence divine, la Rédemption, la grâce sont aussi des concepts tout à fait étrangers à l'enseignement du Bouddha. Quant à la foi, élément indispensable d'une véritable religion, elle est aussi absente du bouddhisme. Au niveau doctrinal, il n'exige aucune croyance inconditionnelle ni dévotion absolue.⁵ C'est pourquoi la voie bouddhiste dite "Noble sentier octuple" (*ariya atthaṅgika magga*) ne débute pas par la foi (*bhatti*, skt. *bhakti*), mais par la vue correcte (*sammā ditṭhi*) et celle-ci ne constitue pas une simple compréhension théorique, mais plutôt une constatation, une habileté à voir les choses telles qu'elles sont.

Depuis longtemps cependant, pour des millions de gens de nombreux pays d'Asie, le Bouddhisme est leur "religion". Si on y jette un coup d'œil, on y trouve un fondateur dont la biographie est magnifiée dans de nombreuses légendes ; on y trouve d'immenses lieux de cultes et divers rites ; on y trouve des formules à réciter et des cérémonies à maintenir ; on y trouve des fêtes et des coutumes cérémonieusement observées ; on y trouve des reliques et des *stūpas* vénérés et décorés régulièrement par des dévots, on y trouve des pagodes entretenues soigneusement par des "bonzes", on y trouve des cultes des ancêtres et diverses cérémonies organisées autour des morts. La "religion" bouddhiste est aussi constituée d'une multitude de divinités qu'elle a accueillies au cours de sa longue histoire de vingt-cinq siècles.

En ce qui concerne les cérémonies des dieux et le culte des ancêtres qui sont tellement répandus dans les "pays bouddhistes", se

5. A ce propos, le bouddhisme insiste plutôt sur la valeur de la confiance sereine (*saddhā*, skt. *śraddhā*) ; celle-ci est fondée sur la conviction acquise par celui qui a constaté par lui-même un certain nombre de faits existants. cf. M. I, 317-320 ; II, 174 ; S. IV, 248.

pose une question importante : pourquoi et comment le bouddhisme a-t-il pu permettre à ses adeptes d'accueillir des coutumes et des rites folkloriques tellement éloignés de son fondement doctrinal ? On peut avancer plusieurs raisons et en premier lieu la tolérance religieuse du bouddhisme. Dans tous les pays où il s'installa, il prit l'habitude de cohabiter avec les cultes déjà existants, à condition que ceux-ci ne comportent pas d'actes nuisibles ou violents comme les mortifications ou les sacrifices d'animaux. Le deuxième facteur d'explication réside dans la nécessité pour le bouddhisme de coexister avec les cultes locaux. Dans certains pays sa survie même fut à cette condition. En troisième lieu, il faut évoquer l'affirmation bouddhiste du phénomène appelé "renaissance" (doctrinairement nommé "redevenir", pāli. *punabbhava* ; skt. *punarbhava*)⁶. En effet, commémorer les ancêtres devint un acte de reconnaissance et de compassion à l'égard des morts et le bouddhisme réussit à donner ainsi une dimension éthique au culte des ancêtres. Quatrièmement, on peut citer l'affirmation bouddhiste de l'existence des êtres non-humains, par exemple de diverses divinités. Ainsi, si un bouddhiste veut obtenir une "aide" quelconque de la part de ces êtres non-humains, c'est une possibilité tolérée par le bouddhisme. La cinquième raison est l'accommodement entre le bouddhisme et ces divers cultes. En effet, pour un bouddhiste, accepter et pratiquer ces cultes des dieux, ou célébrer des cérémonies des ancêtres ne signifie pas un abandon des enseignements sur le *dukkha**, sur le *sansāra* (skt. *samsāra*)*, ou sur le *nibbāna* (skt. *nirvāṇa*)*. Ces concepts constituent la doctrine bouddhique concernant le salut et les bouddhistes en sont conscients, toutefois les cultes des dieux se sont maintenus seulement pour résoudre les problèmes de la vie quotidienne (par exemple, trouver un emploi, réussir à un examen, résoudre un problème de santé, etc.)⁷. Ainsi, en ce qui concerne le salut, un bouddhiste médite sur l'impermanence de la vie et l'absence d'une substance permanente ; il discute sur les sujets profonds de la doctrine, mais en même temps, en cas de besoin, il se sent libre de consulter un médium, ou un officiant (d'un lieu de culte des dieux) afin d'obtenir une solution heureuse à certains problèmes matériels, tout comme il est libre de consulter un médecin, un pharmacien, un avocat ou un banquier pour résoudre un problème de santé, de justice ou d'écono-

6. Nous en parlerons longuement dans le chapitre VIII.

7. Ainsi, du point de vue de la sociologie, le bouddhisme de tel ou tel pays est une combinaison des cultes locaux et des idées bouddhiques. Cette co-existence est très évidente dans certains domaines de tous les pays d'Asie : par exemple, les bouddhistes de la Birmanie à l'égard des cultes des Nats, les bouddhistes de la Thaïlande et du Laos à l'égard des cultes de Phi, les bouddhistes du Japon à l'égard des cultes shintoïstes et les bouddhistes chinois à l'égard des cultes taoïstes.

mie ! En effet, la majorité bouddhiste, c'est-à-dire les bouddhistes laïcs, ne sont pas soumis à une haute autorité religieuse et par conséquent ils sont libres d'organiser leur vie séculière comme ils le veulent⁸. Enfin il faut préciser que si un certain nombre de bouddhistes participent aux divers rites et cultes de ce genre, ce n'est pas en dépit du bouddhisme, mais en raison d'une carence du bouddhisme. Celui-ci en effet, dans le cadre de ses enseignements au plus haut niveau, n'est pas directement concerné par les problèmes quotidiens et mondains de ses adeptes. Cependant de nombreux bouddhistes ne participent aucunement à ces divers cultes. Ils savent bien que les dieux ou les morts ne sont pas les thèmes principaux de la doctrine bouddhique.

De toute façon, face aux trois religions monothéistes, les bouddhistes sont des "non croyants". Même le paysan le plus ignorant n'a pas une croyance en un Dieu unique ou en la création, concepts tout à fait étrangers à sa mentalité bouddhiste. Cela ne signifie pas qu'il est antithéiste, animiste ou un pur matérialiste. Bien qu'il soit non-théiste, il respecte profondément les valeurs spirituelles des religions.

Pendant vingt-cinq siècles le bouddhisme enseigna à ses adeptes comment ils pouvaient vivre religieusement sans se soumettre à une autorité divine dite unique. A mon avis, ce non-théisme constitue à la fois le point faible et le point fort du bouddhisme en tant que religion. Si l'on recherche les éléments de faiblesse, on trouve les désavantages suivants : premièrement, l'absence d'une base essentielle pour une dévotion fervente. Deuxièmement, l'inexistence d'un militantisme pour maintenir la foi et d'un fort activisme au nom de la religion afin de propager la foi. Troisièmement, l'absence d'une organisation puissante bien structurée et bien hiérarchisée, servant de "locomotive". Par contre, du côté force, on trouve les facteurs suivants : premièrement, le bouddhisme est une doctrine qui parle de la responsabilité morale de chacun vis-à-vis de ses propres actes (bons et mauvais) et des résultats découlant de ces actes, sans les lier à aucun jugement d'une autorité religieuse humaine ou divine. Deuxièmement, il constitue un projet qui insiste sur les valeurs de courage et d'intelligence de chacun afin de préparer son propre avenir, y compris son propre salut. Enfin il vise un changement radical de la mentalité de chacun afin d'atteindre le véritable bonheur, puisque, selon cette doctrine, le malheur ou le mal-être est un problème essentiellement lié à la situation mentale de l'être individuel. De cette façon, en attachant une grande valeur à l'aspect psychologique des êtres

8. M. WIJAYARATNA, « Le bouddhisme dans les pays du Theravāda » in *Le Fait Religieux* (éd. J. DELUMEAU) Fayard, Paris, 1993, p. 485.

vivants, sans donner aucune assurance dogmatique, mais en ayant une approche plutôt thérapeutique et pratique, le bouddhisme est dans une position assez confortable devant les données expérimentales et psychanalytiques. Comme l'a remarqué Guy Bugault, « un bouddhiste est parfaitement à l'aise face au développement de la science moderne ou bien face à certains courants de la philosophie contemporaine en Occident, tels que le Positivisme logique ou la philosophie analytique (...) »⁹. Les savants répètent que si le monde athée cherche demain une spiritualité sans Dieu, le bouddhisme peut être celle là. Quoi qu'il en soit, l'enseignement du Bouddha présente au monde, non seulement un athéisme spirituel, mais aussi une certaine philosophie qui apporte ample matière à réflexion.

“Une philosophie”, disais-je ? D'emblée se pose à nouveau la question : le bouddhisme est-il une philosophie ? Tout comme une véritable religion est fondée essentiellement sur la foi, une philosophie est, selon les dictionnaires, fondée sur des conclusions logiques et sur la raison. Or, les “théories” que le bouddhisme présente ne sont fondées ni sur des arguments, ni sur des raisonnements ; elles ne sont pas non plus le résultat d'une réflexion sur l'apparence, mais sont des constats établis par une sagesse vécue. Si les “théories bouddhistes” ne se présentent pas comme des éléments d'un système métaphysique, épistémologique ou logique, cela ne veut pas dire pour autant que le bouddhisme soit tout à fait dépourvu d'aspects épistémologique et logique appréciables philosophiquement.

Les Écritures canoniques rapportent que le Bouddha a rejeté la valeur des révélations ainsi que celle des spéculations métaphysiques et elles évoquent à ce propos un incident très significatif : Un jour, une idée vint au disciple appelé Mālun̄kyaputta : « Je dois demander une explication au Bienheureux à propos de questions telles que : l'univers est-il éternel ou non éternel ? L'univers a-t-il une limite ou est-il sans limite ? (...) » Si le Bienheureux ne donne pas de réponses valables à ces questions, je l'abandonnerai » se dit Mālun̄kyaputta. Puis il se rendit auprès du Bouddha et il l'interrogea. Le Bouddha répondit que ces interrogations n'avaient aucun intérêt pour le salut et qu'elles devaient être considérées comme des “questions auxquelles le Bouddha n'a pas apporté de réponse”¹⁰.

9. G. BUGAULT, « L'anthropologie bouddhiste face à la philosophie moderne et à la neurophysiologie contemporaine » in *Revue de l'Histoire des Religions*, CCIII, 4/1986, p. 382.

10. Pour une traduction intégrale de la discussion entre le Bouddha et Mālun̄kyaputta, voir : M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1988, pp. 111-117.

Les dix questions¹¹ de Mālunkyaputta sont considérées dans le bouddhisme comme *avyākata vatthu*, c'est-à-dire des "propos sur lesquels le Bouddha n'a pas donné de réponse". Or il y a une confusion provoquée par l'usage de l'adjectif pāli *avyākata* (skt. *avyākṛta*), puisque chez certains savants cet adjectif est traduit par "inexplicables", "inconnaissables", "indéterminables", "non sensés" et même "indéfinissables". Ces traductions ne sont pas tout à fait correctes ; elles donnent d'une part une interprétation inexacte de l'attitude du Bouddha, et d'autre part un côté mystique aux questions auxquelles il n'a pas répondu.

En fait l'expression *avyākata vatthu* ne désigne pas des "cas indéterminés", ni des "cas inconnaissables", ni des "cas insensés", mais des "cas laissés sans rien dire" par le Bouddha¹². La question est de savoir pourquoi de tels cas ont été laissés de côté, sans réponse. On peut formuler une demi-douzaine d'hypothèses. 1. De telles questions sont liées aux faits mystiques inconnaissables par l'intelligence humaine. 2. Le Bouddha lui-même ne connaissait pas les réponses à ces questions ; il était agnostique. 3. Le Bouddha n'a pas répondu non par ignorance, mais parce que les réponses n'étaient pas formulables dans une langue conventionnelle. 4. Ces questions elles-mêmes n'avaient aucun sens, il était donc inutile d'y répondre. 5. L'intelligence de l'interlocuteur n'était pas suffisamment mûre pour comprendre une éventuelle explication. 6. Ces questions étaient semblables aux antinomies de Kant par lesquelles la raison elle-même s'implique dans un interminable conflit ; il est donc normal que le Bouddha n'ait pas voulu apporter d'explication. 7. Si le Bouddha n'a pas répondu à ces questions, c'est parce qu'elles n'avaient aucun rapport avec le but de la vie religieuse de son interlocuteur. Au terme de ces multiples hypothèses, cherchons à savoir quelle est la véritable raison du refus du Bouddha.

11. 1. L'univers est-il éternel ? 2. L'univers est-il non éternel ? 3. L'univers a-t-il une limite ? 4. L'univers n'a-t-il pas de limite ? 5. Le principe vital est-il la même chose que le corps ? 6. Le principe vital est-il une chose et le corps une autre ... ? 7. L'être libéré existe-t-il après la mort ? 8. L'être libéré n'existe-t-il pas après la mort ? 9. L'être libéré existe-t-il et n'existe-t-il pas à la fois après la mort ? 10. L'être libéré est-il non-existant et à la fois non non-existant après la mort ? (M. I, 431 ; cf. D. I, 187 ; S. II, 222 ; IV, 375, 391).

12. Dans diverses discussions le Bouddha l'a précisé : « Je n'ai pas dit ceci : cet univers est éternel ou cet univers n'est pas éternel. » (*Avyakataṃ kho etaṃ mayā, sassato loko'ti, asassato loko'ti.*) [La même explication à propos des huit autres questions] - M. I, 432 ; S. IV, 395 ; Ainsi, plus tard, les disciples pouvaient répondre à leurs interlocuteurs en disant : « O amis, le Bienheureux n'a pas dit ceci : "cet univers est éternel ou cet univers n'est pas éternel". » (*Avyakataṃ kho etaṃ āvuso bhagavata sassato loko'ti, asassato loko'ti.*) [La même réponse à propos des huit autres questions.] - S. IV, 374-380 ; 384-386, 401.

Puisque le Bouddha n'était pas prêt à répondre à toutes les questions posées, certains savants comme A.B. Keith l'ont qualifié de véritable agnostique¹³. Dans la philosophie moderne, l'agnosticisme ne nie pas, mais affirme comme étant inconnaissable tout ce qui est au-delà des données expérimentales, c'est-à-dire tout ce qui est métaphysique. La paternité de cette sorte de doctrine est attribuée à Hume et selon Bertrand Russell, l'agnosticisme de Hume fut à l'origine d'un nouveau courant philosophique auquel on peut associer Kant, Fichte et Hegel¹⁴.

Cependant il faut noter que l'agnosticisme n'est pas un phénomène étranger à la philosophie ancienne de l'Inde¹⁵. Les écritures canoniques du bouddhisme rapportent qu'à l'époque du Bouddha, il y avait des écoles d'agnostiques comme celle de Sañjaya Bellat̥hiputta, lesquels sont identifiés dans ces textes par le nom *amarāvikkhepakā*, c'est-à-dire "ceux qui s'échappent comme une anguille, sans donner de réponse précise". De nombreux jeunes savants brahmaniques soutenaient les thèses de Sañjaya Bellat̥hiputta et ils vivaient auprès de la ville de Rajagaha, une ville fréquentée par le Bouddha. Les deux premiers grands disciples du Bouddha, Sariputta et Moggallāna, appartenaient à l'école de Sañjaya, avant leur conversion au bouddhisme. En outre, selon les sources du jainisme, les Ājivakas contemporains du Bouddha avaient eux aussi soutenu une sorte d'agnosticisme¹⁶.

A l'époque où les premières *Upaniṣad* ont été compilées¹⁷, il y avait des agnostiques rationalistes dont les opinions reposaient soit sur la pensée morale, soit sur le raisonnement. Par exemple, Yājñavalkya de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*¹⁸ avait professé une sorte d'agnosticisme fondé sur le raisonnement. En effet l'impossibilité de connaître l'*ātman* se manifeste dans ses opinions. Mais il est évident que même

13. A. B. KEITH, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, New York, 1979, p. 63 et voir aussi ibid. pp. 44-45.

14. B. RUSSELL, *A History of Western Philosophy*, New York, 1945, p. 703.

15. Certains passages du *Ṛg-veda* indiquent qu'il y avait des agnostiques parmi les sages védiques et ce bien avant l'époque du Bouddha. Cf. *Ṛg-veda*, VIII, 89, 3 ; 1, 164, 37 ; X, 129, 6.

16. *Sūtrakṛtaṅga*, I, 2,17 ; II, 2,79 ; *Jaina Sūtras* (trad. by H. JACOBI), SBE, XLV, pp. 241-315.

17. Nous ne savons pas exactement à quelle époque les premières *Upaniṣad* ont été définitivement rédigées. Selon certains savants, les plus anciennes *Upaniṣad*, c'est-à-dire les deux ou trois premières, étaient contemporaines du Bouddha, tandis que d'autres spécialistes pensent que ces textes sont un peu plus tardifs. A travers certaines discussions qui avaient eu lieu entre le Bouddha et des savants brahmanes, notamment des paribbājakas*, il est clair que certaines idées semblables à celles des premières *Upaniṣad* étaient répandues dans les milieux philosophico-religieux de la société où le Bouddha vivait.

18. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 8, 8 ; P. DEUSSEN, *The philosophy of Upaniṣad*, New Delhi, 1979, p. 79.

si le Bouddha était un agnostique, son attitude n'était semblable ni à celle des maîtres contemporains comme Sañjaya, ni à celle des sages "upanişadiques" comme Yajñavalkya. Nous savons qu'à l'égard de concepts comme le *brahman* et l'*ātman*, la position du Bouddha était loin d'être celle d'un agnostique ; il a clairement nié toute substance permanente et l'existence d'un Brahmā Créateur ou d'un *ātman* universel. Mais il est vrai que par ailleurs il n'a pas répondu à des questions telles que l'univers est-il éternel ou est-il non-éternel, etc.

A-t-il prétendu que ces questions étaient inutiles alors qu'il n'en connaissait pas les véritables réponses et donc a-t-il fait preuve de malhonnêteté intellectuelle ? Si les bouddhistes de la première génération avaient eu le moindre doute à ce sujet, ils n'auraient jamais rapporté cet incident de cette façon dans leurs Écritures canoniques. Aucun récit du Corpus canonique ne nous permet d'arriver à la conclusion que le Bouddha ignorait les réponses aux diverses questions métaphysiques¹⁹. Simplement il n'a pas voulu répondre à certaines questions. D'ailleurs le fait de s'abstenir de répondre à une question ne signifie pas nécessairement qu'on soit incapable d'y répondre ! Rappelons par exemple que le Bouddha parlait volontiers dans diverses occasions du sujet de l'absence de Soi (*anatta**), mais qu'il avait gardé le silence lorsqu'un paribbājaka* lui avait posé des questions sur ce sujet. Or le silence du Bouddha à cette occasion n'a pas été interprété comme une marque d'ignorance.

Nous ne pouvons pas non plus penser que le silence du Bouddha était semblable à l'attitude de Wittgenstein qui, dans son fameux *Tractatus*, a voulu rappeler à ses confrères qu'ils ne disaient presque rien bien qu'ils parlent tant de métaphysique²⁰. Ce que le Bouddha voulait signaler par son silence, c'était l'inutilité des questions posées et aussi

19. Les Écritures canoniques (M. I, 98-101 ; S. II, 27 ; A. IV, 128-129) rapportent les "dix pouvoirs" (*dasa bala*) dont les Bouddha(s) sont pourvus : 1. Le Bouddha connaît, selon la réalité, ce qui est possible et ce qui n'est pas possible ; 2. Le Bouddha connaît, selon la réalité, la maturité (*vipāka*) des actes (*kamma**), d'après leurs conditions et d'après l'origine des actes anciens, présents et futurs ; 3. Le Bouddha connaît, selon la réalité, la voie vers toutes les existences (du *sansāra**) ; 4. Le Bouddha connaît, selon la réalité, l'univers avec ses différents éléments et ses différentes formes matérielles ; 5. Le Bouddha connaît, selon la réalité, les diverses inclinations et les comportements des êtres vivants ; 6. Le Bouddha connaît, selon la réalité, ce qui se passe dans les facultés mentales des êtres vivants ; 7. Le Bouddha connaît, selon la réalité, les souillures mentales des êtres vivants et il connaît la perfection et comment s'éveillent les divers états de la libération ; 8. Le Bouddha a la connaissance qui lui permet de se rappeler ses propres existences antérieures ; 9. Le Bouddha a la connaissance qui lui permet de constater comment les gens renaissent après leur mort ; 10. Le Bouddha a la connaissance qui lui permet d'être certain qu'il a détruit ses souillures mentales.

20. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (trad. P. KLOSSOWSKI), Gallimard, 1961, pp. 106-107.

l'inutilité de chercher des réponses, notamment pour l'interlocuteur concerné.

Nous savons qu'un instituteur expérimenté ou un orateur intelligent délaisse des propos inutiles et inopportuns devant son auditoire, pour s'en tenir à des points pertinents. Même si certains auditeurs passionnés voulaient le provoquer sur des thèmes sans rapport avec le sujet traité, le Bouddha, en grand pédagogue, parlait souvent en tenant compte de l'utilité pour ses interlocuteurs. C'est en tout cas l'impression que donnent les textes du Corpus canonique qui parlent de la grande sagesse du Bouddha. Un récit du *Samyutta-nikāya* rapporte qu'un jour, pendant un voyage à travers une forêt avec ses disciples, le Bouddha prit une poignée de feuilles de *sinsapā*²¹ dans sa main et dit : « Ce que je vous ai enseigné est comparable seulement à cette petite quantité de feuilles dans ma main, mais tout ce que j'ai compris est comparable à la grande quantité de feuilles de cette vaste forêt. » Mais à une autre occasion, il dit qu'il n'y avait pas de doctrine ésotérique dans son enseignement et que rien n'était caché "dans son poing fermé"²². Il n'y a aucune contradiction entre ces deux énoncés. Dans les deux cas le Bouddha voulait simplement dire : « Je vous parle seulement des points utiles pour vous ». Autrement dit, il ne s'abstenait jamais de parler des choses utiles. Ainsi son enseignement est-il toujours considéré comme "une doctrine ouverte et claire"²³, invitant à comprendre ici et maintenant, et compréhensible par les sages en eux-mêmes à travers des expériences vécues"²⁴.

Le Bouddha aurait pu répondre aux questions de Mālunkyaputta, car il avait la possibilité d'expliquer les choses²⁵. Il aurait pu au moins dire que l'univers n'est pas un concept clos ou un programme bouclé, ou que ces questions (au moins les quatre dernières) étaient absurdes et posées de façon incorrecte. Justement, dans certaines occasions, lorsque certaines questions n'étaient pas posées correctement, le Bouddha le disait à son interlocuteur²⁶. Les textes canoniques rapportent quatre façons dont le Bouddha traitait les diverses questions auxquelles il était confronté : 1. Pour certaines questions, il répondait sans nuance (par oui ou par non). 2. Avant de répondre à certaines questions, il les analysait pour que l'interlocuteur puisse mieux com-

21. *Sinsapā* : l'arbre dont le nom botanique est *Dalbergia sisu*.

22. D. II, 100.

23. M. I, 141 ; S. II, 28.

24. D. II, 93 ; III, 5, 39, 45, 102 ; S. I, 9, 117 ; II, 199 ; IV, 271 ; A. III, 285, etc.).

25. Par exemple, lorsque Mālunkyaputta a demandé si l'univers était éternel ou non éternel, le Bouddha aurait pu lui répondre en disant que, d'une certaine façon, l'univers est non éternel, car dans les choses conditionnées ou dans les conditions il n'y a rien de permanent.

26. Cf. *infra*, p. 195.

prendre le problème et la réponse éventuelle. 3. Afin de répondre à certaines questions, le Bouddha posait des contre-questions pour que l'interlocuteur lui-même puisse trouver des réponses adéquates. 4. Quant à d'autres, il n'y répondait pas et les laissait de côté (parce que telles questions étaient absurdes, ou bien parce que leurs réponses éventuelles auraient pu amener l'interlocuteur à une confusion totale).

Imaginons cependant que le Bouddha ait répondu aux questions de Māluṅkyaputta. Un problème se serait alors posé du point de vue de la doctrine : Māluṅkyaputta devait-il accepter une telle explication, "astrophysique" ou métaphysique, donnée par quelqu'un d'autre, fût-ce le Bouddha, alors que celui-ci insistait par ailleurs sur la nécessité d'une compréhension personnelle ?

Supposons que Māluṅkyaputta ait accepté par respect ou par crédulité les explications données par le Bouddha. Dès lors, une telle explication aurait pu être considérée comme une "révélation" faite par le Bouddha et son acceptation par l'auditeur aurait risqué de la transformer en une véritable "tradition entendue" (pāli. *suti* ; skt. *śruti*). Māluṅkyaputta l'aurait transmise à ses élèves en disant : « J'ai entendu de la part du Bouddha que l'univers est comme ceci et comme cela », etc., etc. Plus tard, les élèves de Māluṅkyaputta, devenus à leur tour des précepteurs, auraient alors enseigné à leurs élèves ce qu'ils avaient déjà entendu dire, en disant : « Notre précepteur Māluṅkyaputta avait entendu de la part du Bouddha que l'univers était comme ceci et comme cela », etc., etc. Or une telle tradition "entendue" aurait été en contradiction profonde avec l'enseignement du Bouddha pour deux raisons : premièrement, le bouddhisme n'a pas donné d'importance à l'explication de l'univers et de ses aspects matériels, et deuxièmement, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, le bouddhisme a nié toute valeur aux révélations.

Dans le fameux *Kālāma-sutta*²⁷, le Bouddha conseille à un groupe de gens assaillis de doutes après avoir entendu des explications données et des révélations de divers maîtres religieux :

« (...) Il est juste pour vous, ô Kālāmas, d'avoir un doute et d'être dans la perplexité. Car le doute est né chez vous à propos d'une matière qui est douteuse. O Kālāmas, ne vous laissez pas guider par des rapports, ni par les traditions religieuses, ni par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par l'autorité des textes religieux, ni par la simple logique ou les allégations, ni par les apparences, ni par des spéculations sur des opinions, ni par des vraisemblances probables, ni par la pensée que ce religieux est notre maître bien aimé (...) »

27. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1987, pp. 23-30.

Ce conseil est destiné à rejeter les explications et les définitions données sur des sujets qui ne font pas l'objet d'expériences personnelles. Pour autant, nous ne pouvons pas dire que dans l'enseignement du Bouddha, toutes les questions dites "métaphysiques" aient été considérées comme des faits au-delà des données expérimentales. En effet, dans la doctrine bouddhiste, l'expérience n'est pas limitée aux domaines sensoriels, car selon elle il y a aussi des expériences extra-sensorielles²⁸, à condition qu'on ait développé ces domaines au moyen d'exercices mentaux*, tout comme, dans la science moderne, il y a des choses connaissables uniquement par une technologie sophistiquée. Selon les Écritures canoniques, c'était le cas chez de nombreux hommes religieux de l'époque du Bouddha qui étaient arrivés aux divers sommets du progrès intérieur. Le Bouddha était l'un d'eux ; il avait la capacité de savoir comment les choses se passent et de connaître l'origine (*samudaya*) et l'existence des choses matérielles ou non matérielles, des choses conditionnées ou non conditionnées.

Dans le texte intitulé *Sanḅārava-sutta* (M. II, 211), le Bouddha parle de trois sortes de maître "philosophico-religieux" de son époque : le premier type était représenté par les "révélationnistes" (*anussāvika*), qui prétendaient avoir une connaissance fondée sur leurs écritures saintes. Les brahmanes savants, par exemple, qui se situaient dans la tradition des *Veda*, en faisaient partie. La deuxième catégorie de maître était formée de métaphysiciens rationalistes (*takki vimansi*) qui prétendaient avoir une connaissance fondée sur les conclusions tirées d'arguments et de spéculations. Le troisième groupe incluait les maîtres qui disaient que leur connaissance résultait d'expériences personnelles. Le Bouddha lui-même se considérait comme appartenant à cette troisième catégorie.

Il est vrai que les questions de Mālunḅyaputta expriment la curiosité intellectuelle des savants de n'importe quelle époque. De nos jours encore, les chercheurs posent ou se posent les mêmes questions. Or, en refusant de répondre à Mālunḅyaputta, le Bouddha n'a-t-il pas découragé la volonté d'un jeune chercheur enthousiaste ? Du point de vue de la science moderne, Mālunḅyaputta avait raison de se poser des questions, puisque la curiosité est l'une des qualités les plus importantes d'un homme de science et puisqu'un bon maître doit encourager les questions de ses élèves et les aider à améliorer leur capacité de

28. Parmi ces capacités extra-sensorielles, figurent la connaissance qui permet de se rappeler ses propres vies antérieures et celle qui permet de constater comment les êtres vivants renaissent après leur mort. Ainsi, la renaissance est considérée comme une hypothèse vérifiable par des expériences extra-sensorielles affinées par les exercices mentaux*. Nous y reviendrons dans le chapitre VIII.

recherche. Dans le cas de Mālunkyaputta, le Bouddha n'a pas accompli son devoir ! Cependant dans les Écritures canoniques, le Bouddha se présente comme le maître qui donne la priorité à la connaissance. Selon lui, il faut comprendre la vraie nature des choses et le moindre doute (*vicikicchā*) est considéré comme une souillure mentale. Personne ne peut atteindre le *summum bonum* du bouddhisme tant qu'il a un doute ou un point de perplexité, car ceux-ci constituent des obstacles (*nīvaraṇa*)* dans la voie vers la libération. Pourtant la foi ou la croyance en une révélation ou en une explication données par quelqu'un d'autre ne sont pas le moyen de dissiper le doute. Il faut vérifier par soi-même ce qu'on doit savoir et pour cela développer ses propres capacités intérieures. En cas de besoin, un maître intelligent (et honnête) peut aider en montrant la voie pour y parvenir. Ainsi, celui qui développe ses propres capacités intérieures peut trouver lui-même, à travers ses propres expériences, les réponses adéquates à ses questions et dissiper le doute et la curiosité. Par conséquent, celui qui a compris correctement le fonctionnement des choses : c'est-à-dire comment elles se produisent (*samudaya*) et comment elles se dispersent (*nirodha*), ne s'interrogera plus pour savoir si l'univers est éternel ou non, etc. Le fait d'arriver à la vraie compréhension elle-même entraîne la disparition des doutes et le savoir vécu est déjà délivrance et salut. Il est donc normal qu'une doctrine qui insiste sur la valeur des expériences personnelles dénonce les opinions spéculatives.

Les questions de Mālunkyaputta montrent qu'il s'intéressait à ce type de spéculations. Or, s'il avait déjà atteint l'une des étapes du progrès intérieur* par la compréhension vécue, il n'aurait jamais posé de telles questions ; il aurait pu les résoudre lui-même avec sa propre compréhension de l'impermanence, de l'insubstantialité et de l'absence de Soi. En outre, s'il avait su au moins quel but visait la doctrine du Bouddha, il n'aurait jamais posé ces questions.

On comprend alors pourquoi le Bouddha a déploré l'attitude de Mālunkyaputta et pourquoi il a refusé de lui répondre en précisant que ces questions devaient être considérées comme des "propos auxquels il n'a pas été donné de réponse" (*avyākata vatthu*). Le Bouddha justifia sa position : « Cette sorte de questions est inutile. (...) Ces interrogations n'amènent personne au détachement, à la cessation complète de *dukkha*, à la tranquillité et à la pénétration profonde de la sagesse, à la réalisation complète (du véritable bonheur), au *nibbāna*. » A cette occasion, le Bouddha donna aussi un grand avertissement : « Celui qui persisterait à vouloir obtenir des réponses sur ces questions courrait le risque de perdre son temps tout comme quelqu'un qui, blessé par une flèche empoisonnée, chercherait des

renseignements sur la flèche, et d'autres détails, sans laisser personne l'enlever ou soigner la blessure. »²⁹

Si le Bouddha put directement souligner l'inutilité de ces questions, c'est parce que Mālunkya-putta était l'un de ses auditeurs réguliers. Mais ce type de réponses n'était ni suffisant ni satisfaisant lorsqu'un savant d'un autre système philosophique venait discuter avec lui sur ces thèmes. Par exemple, lorsqu'un jour un religieux errant nommé Vacchagotta lui rendit visite et lui posa exactement les mêmes questions, il ne répondit pas qu'elles étaient absurdes, inutiles ou insensées ; au contraire, il expliqua à son interlocuteur pour quelle raison il ne soutenait ni une opinion ni une autre :

« (...) O Vaccha, avoir une opinion telle que "l'univers est éternel" ou telle que "l'univers n'est pas éternel" signifie avoir recours aux opinions spéculatives. C'est un fourré d'opinions, un désert d'opinions, un cirque d'opinions, un frémissement d'opinions, un lien d'opinions qui s'accompagne de chagrin, d'affliction, de trouble, de peine, mais qui ne conduit ni au dégoût, ni au détachement, ni à la cessation [du *dukkha*], ni au calme, ni à la connaissance, ni à la sagesse parfaite, ni au *nibbāna* (...) » (même critique à propos des huit autres opinions comme "l'univers a une limite", "l'univers n'a pas une limite" etc.)³⁰.

De cette façon, on peut constater que le Bouddha est resté à l'écart de toutes les opinions spéculatives et il n'a donc aucune explication à nous fournir à propos du commencement ou de la fin de l'univers. Le Bouddha avait d'autres raisons de nier la valeur des spéculations métaphysiques. Nous y reviendrons dans le premier chapitre.

Bien que le Bouddha ne soit pas un philosophe au sens strict du terme, comme nous l'avons noté plus haut, dans sa doctrine se trouvaient maints points importants sur lesquels on peut philosopher. Très vite, les disciples sentirent la nécessité de commenter les points subtils de la doctrine du Maître disparu. Au début, s'il y eut des opinions divergentes entre eux, ce fut dans le domaine de la discipline. Puis progressivement, apparurent des divergences sur certains points doctrinaux. Dans une perspective conservatrice, les Anciens regroupèrent les idées théoriques du Grand disparu dans leur Corpus canonique,

29. Le Bouddha disait à Mālunkya-putta : « (...) O Mālunkya-putta, bien qu'il existe une opinion selon laquelle l'univers est éternel et une opinion selon laquelle l'univers est non éternel, il existe avant tout la naissance, la vieillesse, la mort, le malheur, les lamentations, la douleur, la peine, la détresse. Moi, j'enseigne leur cessation ici-bas, dans cette vie même. [La même démonstration à propos des huit autres opinions]. Par conséquent, ô Mālunkya-putta, gardez donc dans votre pensée ce que j'ai expliqué comme expliqué et ce que je n'ai pas expliqué comme non expliqué (...) » - M. I, 432.

30. Pour une traduction intégrale de ce texte intitulé *Aggi-Vacchagotta-sutta*, voir : *infra.*, p. 193.

non seulement pour y fixer les explications fondamentales sur les points psychologiques et philosophiques, mais aussi pour organiser les textes importants selon l'utilité et le besoin des renonçants, en donnant une priorité à ces derniers. Quant à ceux qui s'étaient déjà séparés des Anciens, ils avaient l'habitude d'estimer certains points doctrinaux différemment. Aussi donnèrent-ils naissance par la suite à plusieurs courants philosophiques intéressants, comme *suññatā-vāda* (skt. *śūnyatā-vāda*) qui soutenait la théorie de la vacuité, ou la *viññāṇa-vāda* (skt. *viññāna-vāda*) qui soutenait une théorie idéaliste. Au cours du temps, apparurent également d'autres courants de pensée, dont une école tardive appelée *lokuttara-vāda* (skt. *lokottara-vāda*), qui soutenait une thèse selon laquelle tous les éléments du corps du Bouddha étaient surhumains. Tout au long de l'histoire, les exagérations de ce type furent critiquées et rejetées par les écoles anciennes³¹.

L'intelligentsia bouddhiste pouvait être fière d'avoir des maîtres aussi illustres que Nāgārjuna³², Āryadeva³³, Aśaṅga³⁴, Vasubandhu³⁵, Dignāga³⁶, Dharmakīrti³⁷ et beaucoup d'autres. En présentant divers

31. Le commentateur pali du V^e siècle a critiqué cette thèse ainsi : « Par manque de compréhension et par excès de dévotion, trompés par l'affection, certains individus pensent que le Bouddha est totalement sur-humain et que tout le corps du Bouddha, c'est-à-dire les trente-deux parties de son corps (cheveux, poils, ongles, dents, etc.) est aussi sur-humain ; et en le comprenant de cette manière incorrecte, ils parlent contre le Tathāgata » (*Yo vā ñānavirahitaya saddhāya atisaddho hoti muddhappasaṇṇo sopi buddho nāma sabbalokuttaro sabbetassa kesādayo dvattiṃsakoṭṭhāso lokuttarāyeva'ti adinā nayena duggahitaṃ gaṇhitvā tathāgataṃ abbhācikkhati*). — AA. I, 310.

32. NĀGĀRJUNA (vers 175 ap. J.-C.) : c'est le grand philosophe qui a développé la thèse de la vacuité (*śūnyatā-vāda*). Cette doctrine était connue aussi sous le nom de Mādyamika-darśana (litt. philosophie de la voie du milieu). Parmi les ouvrages de Nāgārjuna se trouvent, *Mādhyamakaśāstra* et *Vigrahavyāvartani*. Il faut bien noter qu'au cours des siècles, il y eut plusieurs savants bouddhistes portant le nom de Nāgārjuna. Ainsi, le grand philosophe Nāgārjuna n'a rien à voir avec son homonyme qui a rédigé des textes tantriques.

33. ĀRYADEVA (vers 175 ap. J.-C.) : élève de Nāgārjuna. Originaire de Ceylan, il fut l'un des grands animateurs du Mahāyāna.

34. AŚAṅGA (vers 380 ap. J.-C.) : grand philosophe de l'école idéaliste dit *Viññāna-vāda*. Selon ce courant de pensée, les choses ne sont que des représentations et l'existence est seulement une série de "notifications" (*viññaptimātra*), car la conscience est composée de "notifications" (*viññapti*). Les ouvrages importants d'Aśaṅga sont intitulés *Yogācārabhūmi*, *Abhidharmasamuccaya* et *Mahāyānasūtrālaṃkāra*.

35. VASUBANDHU (vers 380 ap. J.-C.) : frère cadet d'Aśaṅga. Il fit d'abord partie de l'école de *Sarvāstī-vāda* où il composa l'ouvrage intitulé *Abhidharma-kośa*. Il fut par la suite convaincu par les théories des Viññānavādīn et rejoignit son frère. Il écrivit alors l'ouvrage intitulé *Viññaptimātratā-siddhi*.

36. DIGNĀGA (vers 425 ap. J.-C.) fut le grand logicien bouddhiste, l'élève de Vasubandhu. Il était connu pour ses capacités à débattre avec les adversaires du bouddhisme. Ses deux principaux ouvrages s'intitulent *Nyāyamukha* et *Pramāṇasamuccaya*.

37. DHARMAKĪRTI (vers 600 ap. J.-C.) : l'un des grands logiciens bouddhistes. C'était un illustre adhérent de l'école de Dignāga. Ses ouvrages principaux sont *Pramānavārtika*, *Pramāṇa-viniśchaya* et *Nyāyabindu*.

arguments, ces grands philosophes tentèrent d'expliquer davantage la doctrine du Bouddha. Estimer et définir l'enseignement du Maître de diverses façons était normal ; c'était aussi un signe de la liberté de pensée du bouddhisme au sein duquel il n'existe aucune haute autorité définissant et imposant une orthodoxie. Des débats avaient lieu, non seulement entre les bouddhistes et leurs adversaires, mais aussi entre diverses écoles bouddhistes, dont chacune défendait sa propre position. En outre, face aux savants non-bouddhistes, notamment face aux théologiens brahmaniques, les arguments et les contre-arguments étaient nécessaires afin de nier certaines idées comme par exemple la théorie de l'*ātman*. A certaines époques et dans certaines régions de l'Inde, ce type de démarches scolastiques fut d'ailleurs indispensable pour assurer la survie même du bouddhisme.

Au début, l'apparition de nombreuses écoles de diverses tendances philosophiques fut une manifestation de l'enthousiasme intellectuel des bouddhistes, mais plus tard, les contradictions doctrinales créées par certaines écoles eurent des conséquences néfastes et contribuèrent même indirectement à la disparition du bouddhisme de son pays natal. Je me demande si les érudits bouddhistes indiens qui accueillirent, dès le VII^e siècle, les théories aventureuses des non-bouddhistes ne furent pas, d'une certaine façon, les alliés objectifs des opposants au bouddhisme³⁸.

Comme nous l'avons signalé plus haut, bien que le bouddhisme lui-même ne constitue pas une philosophie, il contient des idées permettant de construire une philosophie de la vie, et il offre à ses adeptes non seulement une manière de penser différente, mais aussi une nouvelle façon de réagir devant les problèmes de la vie et de la mort. Ainsi nous pouvons utiliser librement les expressions comme "philosophie bouddhiste", "bouddhisme philosophique", "philosophie sociale du bouddhisme", etc. En effet, il est normal que n'importe quelle doctrine religieuse ait une philosophie au sens général du terme, et ainsi, comme les autres religions, le bouddhisme présente à ses adhérents un certain nombre de points de vue concernant l'homme, sa pensée, ses actes, les récompenses de ses actes et le monde phénoménal qui est autour de lui.

Par ailleurs, bien que le bouddhisme ne soit pas une religion du livre, il a une littérature très vaste. Les textes du Corpus canonique (pali), simplement transcrits en caractères romains, sans notes ni com-

38. Le déclin du bouddhisme indien commença dès le VII^e siècle pour diverses raisons. Ainsi, vers le XIV^e siècle, il avait complètement disparu de l'Inde, laissant à l'archéologie un grand nombre de vestiges. Voir : M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, 1990, p. 27, note 32.

mentaires, contiennent plus de dix-huit mille pages (23,5 cm) imprimées. La présentation des idées dans ces ouvrages est à la fois explicite et implicite. Prenons par exemple la doctrine bouddhique concernant les “trois caractéristiques” (*tilakkhaṇāni*) : « Toutes les conditions et les choses conditionnées sont impermanentes ; toutes les conditions et les choses conditionnées sont insatisfaisantes ; toutes les choses (conditionnées ou non conditionnées) sont dépourvues de Soi. » Ce sont les trois constats présentés explicitement par le bouddhisme tout au long du Corpus canonique à ses adeptes afin qu'ils comprennent la réalité des choses³⁹. De nombreuses idées philosophico-religieuses du bouddhisme se fondent sur ces “trois caractéristiques”, dont les adeptes peuvent vérifier la véracité et qu'ils peuvent ensuite utiliser comme base de leurs propres pensées concernant la vie et le monde autour d'eux. Nous y reviendrons.

Comment le bouddhisme présente-t-il implicitement à ses adeptes certaines idées utiles ? Nous avons déjà noté que le monde ou l'univers n'est pas au centre de la doctrine bouddhique. Pour autant, sur ces sujets, le bouddhisme ne laisse pas ses fidèles dans une obscurité totale. De nombreux passages canoniques leur donnent des idées intéressantes à propos du monde et de l'univers. Par exemple, dans le concept bouddhique, le monde (pāli. *loka*) ne se limite pas à la planète habitée par les êtres humains et aux astres conçus comme un système organisé. Au contraire le monde est composé d'innombrables unités appelées *loka-dhātu* dont chacune correspond à un système planétaire. Ces nombreux systèmes planétaires sont de tailles et de “qualités” diverses. Il en existe de petite taille (*cūḷanikā loka-dhātu*), de taille moyenne (*majjhamikā loka-dhātu*) et d'autres encore de grande taille (*mahā loka-dhātu*)⁴⁰. Les Écritures canoniques emploient l'expression *sata-sahassi-loka-dhātu* pour désigner des centaines de milliers de systèmes planétaires⁴¹. Dans ces textes, des milliers de systèmes planétaires de petite taille (*dasa-sahassi cūḷanikā loka-dhātu*) sont décrits de la façon suivante : « Là où se trouve la lumière de milliers de soleils et de milliers de lunes s'étend la “superficie” de milliers de systèmes planétaires de petite taille et se trouvent des milliers de Jambudīpa(s), des milliers d'Aparagoyāna(s), des milliers d'Uttarakuru(s) et des milliers de Pubbavideha(s) où se trouvent les êtres vivants. »⁴² Bien entendu ces noms propres correspondent aux quatre “continents” connus à l'époque du Bouddha. Ainsi on peut imaginer facilement que

39. Cf. *infra.*, p. 159-160.

40. M. III, 101 ; cf. S. I, 26 ; V, 304, 424.

41. D. III, 114.

42. A. I, 227-228 ; V, 59 ; Vin. I, 12.

si les Écritures canoniques emploient ces noms de cette façon générale et au pluriel, c'est pour indiquer que des êtres vivants différents aux comportements et aux modes de vies variés, peuplent diverses planètes ou des univers parallèles. C'est un peu comme si l'on disait qu'il y a des milliers d'Asie(s), des milliers d'Europe(s), des milliers d'Afrique(s) et des milliers d'Australie(s) dans un groupe de systèmes planétaires de petite taille. Que dire alors de l'étendue d'un groupe de systèmes planétaires de grande taille !

Pourtant il faut bien noter que les Écritures canoniques ne présentent pas ces détails comme des révélations sur l'univers, mais qu'elles les livrent fortuitement, comme des faits dont la connaissance était déjà répandue dans la société de l'époque du Bouddha⁴³. C'est ainsi qu'à travers de telles descriptions, les bouddhistes sont habitués, depuis vingt-cinq siècles, à considérer qu'il existe des milliers de systèmes planétaires et non une seule planète appelée Terre habitée et dominée par les êtres humains⁴⁴.

Quelle que soit la valeur scientifique de la vision bouddhiste de l'ensemble des univers, son importance réside dans sa présentation : Lorsqu'il définit le "monde" (*loka*) par des milliers de systèmes planétaires avec des milliers de soleils et de lunes, sans oublier d'y ajouter non seulement les divers états divins habités par des êtres non-humains comme des dieux (*devā*), des Brahmā(s), des Mahā-Brahmā(s), mais encore les domaines des esprits malins (*yakkhā*), des esprits affamés (*petā*) et des animaux, il est clair que le bouddhisme a voulu souligner implicitement deux points très significatifs : premièrement, l'immensité de l'univers par rapport à la Terre, foyer des êtres humains, et deuxièmement, la diversité des lieux habitables par des êtres vivants de catégories variées. Par ces deux facteurs, à mon avis, le bouddhisme a marqué, dès le commencement, son refus total de formuler des idées doctrinales dans lesquelles l'homme et sa Terre prendraient la place unique. Autrement dit les explications du bouddhisme concernant la vie et l'existence, d'une part rendent compte du pluralisme et d'autre part concernent "tout le monde", y compris les êtres vivants habitant d'autres planètes, les dieux, les Brahmā(s), les esprits

43. Parfois certains détails sont abordés délibérément pour expliquer tel ou tel point doctrinal. Par exemple, si un texte canonique parle des éras cosmiques d'intégration (*samvatta-kappa*) et des éras cosmiques de désintégration (*vivatta-kappa*), et aussi de la destruction de la Terre dans l'avenir lointain par la chaleur de plusieurs soleils, c'est pour démontrer l'impermanence qui réside dans toutes les choses conditionnées et dans toutes les conditions. A. I, 100-106 ; cf. D. I, 14 ; III, 51 ; S. II, 181-182 ; A. II, 142 ; Iti. 15.

44. Les astrophysiciens d'aujourd'hui parlent d'univers parallèles et de la multiplicité des systèmes planétaires. Voir l'excellent ouvrage de TRINH XUAN THUAN, *La Mélodie secrète et l'homme crée l'univers*, Paris, 1991.

affamés et même les animaux. C'est pourquoi, dans ses explications, la doctrine bouddhique parle plus volontiers des êtres vivants (*sattā*) que des seuls êtres humains (*manussā*)⁴⁵. Ainsi pour le bouddhisme l'état insatisfaisant (*dukkha*) de l'existence n'est pas un phénomène concernant uniquement les êtres humains. Lorsque le bouddhisme parle de la souffrance en tant que sensation désagréable, il parle de la souffrance de tous les êtres vivants. A propos du bonheur également, il parle du bonheur de tous. C'est sur ce point que l'amour universel du bouddhisme exige :

« (...) Que tous les êtres vivants soient heureux. Que tous les êtres vivants soient en joie. Tous les êtres vivants, faibles ou forts, longs, grands ou moyens, courts ou petits, visibles ou invisibles, ceux qui sont près ou ceux qui sont loin, déjà nés ou encore à naître, que tous ces êtres soient heureux. Que personne ne trompe quiconque ni ne méprise aucun être vivant, si petit soit-il. Que personne ne souhaite de mal à un autre, par colère ou par haine. Tout comme une mère au péril de sa vie surveille et garde son unique enfant, de même une pensée bienveillante, sans limite, doit être gardée à l'égard de tous les êtres vivants de l'univers entier. »⁴⁶

Dès le commencement le bouddhisme a donc, non seulement mis tous les êtres vivants sur le même pied, mais aussi insisté sur la nécessité d'inverser la tendance générale considérée comme "normale", qui n'est pourtant qu'une loi de la jungle selon laquelle celui qui est le plus faible est une victime désignée pour celui qui est plus fort, physiquement ou intellectuellement. En effet, envahir le monde, ou être expansionniste ne fut jamais un principe du mode de vie bouddhiste.

Rappelons que la doctrine bouddhique ne commence pas par une description de la diversité des êtres vivants, ou de l'immensité du nombre de leurs habitations ; elle débute plutôt par la situation présente de chaque individu concerné et intéressé. Bien entendu, sur le plan philosophique et scientifique, contempler l'immensité du monde et la grandeur de l'univers, examiner son âge et son évolution, sont des exercices fascinants. En réfléchissant à ces questions, on peut s'interroger indéfiniment et aussi arriver à diverses conclusions lancinantes. Pour sa part le bouddhisme nous invite à voir le problème autrement - plutôt sous un angle individuel et subjectif. Car pour lui chaque individu (c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes mentaux et physiques de chaque individu) constitue un monde à part dans lequel

45. Cela ne signifie pas que le bouddhisme a sous-estimé la valeur de l'être humain. Plusieurs sermons affirment que le fait de naître comme être humain est une rare occasion dans le cycle des renaissances. Cf. S. I, 100-102.

46. Sn. vv. 146-149.

il est parfois heureux, mais plus souvent malheureux, et rarement neutre. Autrement dit, selon le bouddhisme, si je comprends ma véritable situation, je comprends le monde. Ce n'est pas à travers le monde que je dois tenter de comprendre ma véritable situation, mais c'est à travers ma situation que je peux comprendre le véritable monde, puisque le monde c'est moi. Du moins est-ce un monde à moi dans lequel je vis, qui m'est destiné et qui est ma création. En cherchant objectivement la fonction du monde ou celle de l'univers, ou l'histoire de mes ancêtres, c'est moi et ma place que je cherche partout sans cesse, mais toujours en vain. A ce propos, les Écritures canoniques relatent l'anecdote amusante d'un ascète doté d'une grande capacité thaumaturgique qui eut l'idée très curieuse de vouloir trouver le bout du monde. Il se mit à courir sans arrêt dans l'espace, aidé par son pouvoir surnaturel. Ayant ainsi couru pendant sa vie entière à grande vitesse, il n'atteignit hélas, jamais son but et arriva en vain à la fin de sa vie. En rappelant cette histoire à ses auditeurs, le Bouddha se moquait d'une démarche aussi inutile pour arriver au bout du monde. Il avait pour sa part une autre conception concernant le véritable monde et le point final de celui-ci. Il l'exprima à plusieurs occasions :

« Il n'y a pas de libération (par rapport à *dukkha**) possible sans avoir atteint le bout du monde. Cependant, ce n'est pas par un voyage qu'on peut arriver au bout du monde. Moi, j'enseigne ces quatre choses : le monde, l'apparition du monde, la cessation du monde et le chemin de la cessation du monde et je dis que ces quatre choses sont contenues dans ce corps lui-même long d'une aune. »⁴⁷

Nous ne savons pas exactement si le Bouddha avait déjà entendu parler de la fameuse parole brahmanique *tat tvam asi*, tu es Cela. De toute façon si le brahmanisme des *upaniṣad* le disait, c'est en considérant le caractère identique de l'*ātman* qui est l'essence de l'homme et du *brahman* qui est l'essence de l'univers, pour dire : « toi et l'univers avez la même essence ». C'est le principe du macrocosme et du microcosme brahmanique. Vraisemblablement le Bouddha aussi construit, d'une certaine façon, l'équivalence du macrocosme et du microcosme, mais dans sa description, une essence permanente telle qu'*Ātman-Brahman* est complètement absente. Il est vrai que le Bouddha suggère que l'univers entier est à l'intérieur de l'être individuel. Cependant, dans cette observation, il n'y a rien de mystique, ni d'ésotérique, ni de ritualiste. Car il précise ailleurs : « Moi, j'enseigne ces quatre choses, le *dukkha*, l'apparition de *dukkha*, la cessation de *dukkha* et le sentier de la cessation de *dukkha*, et j'enseigne que ces quatre choses sont contenues dans ce corps lui-même long d'une

47. S. I, 61-62 ; II, 73-74 ; III, 135 ; IV, 86 ; 93-97 ; A. II, 47-49.

aune. » Ainsi, pour le Bouddha, le monde, l'univers, l'être individuel et le *dukkha* ne sont que des synonymes⁴⁸. Dans une discussion importante, il explique :

« Le monde, ô *bhikkhus**, a été bien compris par le Tathāgata* et ce monde est abandonné par le Tathāgata. L'apparition du monde a été bien comprise par le Tathāgata et cette apparition du monde n'existe plus chez le Tathāgata. La cessation du monde a été bien comprise par le Tathāgata et cette cessation a été bien achevée par le Tathāgata. Le chemin de la cessation du monde a été bien compris par le Tathāgata et ce sentier de la cessation du monde a été bien parcouru par le Tathāgata. »⁴⁹

Si le Bouddha identifie le monde avec l'individu, c'est pour montrer que chaque individu constitue un monde car tout ce qui se trouve dans le monde se trouve également en chaque être individuel. Ainsi, aux yeux du Bouddha, non seulement chacun a son propre monde, mais encore chacun est le Créateur d'un monde qui lui est propre. C'est dans ce contexte que nous devons comprendre l'énoncé suivant : « Le monde est dirigé par la pensée. Il est manœuvré par la pensée. Tout est soumis à cette chose dite pensée »⁵⁰. Une idée semblable se présente également dans un autre registre, avec d'autres mots : « Le monde est dirigé par la "soif" »⁵¹ et encore, dans un autre passage canonique on trouve : « le monde est réjoui par la "soif" »⁵². On peut multiplier les exemples : « le monde est en flammes » ; « les sages s'évadent du monde »⁵³ ; « que l'on regarde le monde comme une chose vide »⁵⁴ ; « voici l'apparition du monde, voici l'apparition de *dukkha* »⁵⁵ etc.

De nombreux passages canoniques expliquent le monde subjectif de diverses façons. Voici un monde qui se produit et qui se disperse en chaque être :

« Où il y a des yeux, des vues, une conscience visuelle et des objets connaissables par la conscience visuelle, alors, ô Samiddhi, là se produit le monde ou bien le concept de monde. Où il y a des oreilles, des auditions, une conscience auditive et des objets connaissables par la conscience auditive, alors là se produit le monde ou bien le concept de monde. Où il y a le nez, des olfactions, une conscience olfactive et des objets connaissables par la conscience olfactive, alors là se produit le monde ou bien le

48. Cf. S. II, 73 ; V, 86-90.

49. A. II, 23 ; Iti. p. 121.

50. « *Cittena niyati loko - cittena parikassati, cittassa ekadhammassa - sabbevasamanvagu* » - S. I, 39 ; A. II, 177-178.

51. « *Taṇhaya niyati loko* » - S. I, 39.

52. « *Taṇhaya nandito loko* » - S. I, 40.

53. « *Niyyanti dhira lokamha* » - S. V, 6.

54. « *Suññato lokam avekkhassu*. (...) » - S. IV, 54 ; Sn. v. 1119.

55. « *Ayam lokassa samudayo, ayam dukkhassa samudayo* » - S. II, 72-73.

concept de monde. Où il y a la langue, une dégustation, une conscience gustative et des objets connaissables par la conscience gustative, alors là se produit le monde ou bien le concept de monde. Où il y a le corps, des tact, une conscience tactile et des objets connaissables par la conscience tactile, alors là se produit le monde ou bien le concept de monde. »⁵⁶

Un jour, l'Āyasmanta Ānanda demande au Bouddha : « On répète “le monde, le monde”. O Bienheureux, pourquoi est-il appelé le “monde” ? Dans quelle mesure peut-il être appelé le “monde” ? » Le Bouddha répond :

« O Ānanda, le monde est quelque chose qui s'effondre. C'est pourquoi il est appelé “monde”. Avec quoi s'effondre-t-il ? Il s'effondre avec les yeux, avec les formes matérielles et avec la conscience visuelle. Il s'effondre avec les oreilles, avec les sons et avec la conscience auditive. Il s'effondre avec le nez, avec les odeurs et avec la conscience olfactive. Il s'effondre avec la langue, avec les saveurs et avec la conscience gustative. Il s'effondre avec le corps, avec les tangibles [par le corps] et la conscience tactile. C'est pourquoi, ô Ānanda, il est appelé “monde”. C'est dans cette mesure qu'il peut être appelé le “monde”. »⁵⁷

Dans un autre sermon nous lisons :

« Le moyen par lequel on est conscient du monde est appelé le “monde” dans la discipline des êtres nobles. Le moyen par lequel on est arrivé à l'idée “je suis” est appelé le “monde” dans la discipline des êtres nobles. »⁵⁸

Ces citations hautement philosophiques montrent comment le bouddhisme définit le monde d'une façon subjective. En outre, dans un autre passage des Écritures canoniques, le monde phénoménal est défini à travers les cinq domaines sensoriels qui nous permettent d'agir, d'expérimenter :

« Selon la discipline des êtres nobles, le monde signifie les cinq cordes de la sensualité. Quelles sont-elles ? Les formes connaissables par les yeux, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les sons connaissables par les oreilles, désirés, aimés, plaisants, charmants et pourvus de séduction ; les odeurs connaissables par le nez, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les saveurs connaissables par la langue, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les choses tangibles connaissables par le corps, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction. Ces cinq cordes de la sensualité signifient le monde, selon la discipline des êtres nobles. »⁵⁹

56. S. IV, 39-40, 87 ; A. II, 48 ; IV, 93.

57. S. IV, 52 ; cf. S. IV, 53-54.

58. S. I, 61-62 ; IV, 95-96 ; A. II, 47-49.

59. S. IV, 288, 291 ; A. IV, 429-432.

Ainsi, pour le Bouddha, le monde phénoménal “existe”, mais ce n’est pas le véritable problème. La question essentielle concerne, selon lui, l’existence de la notion d’un être individuel hypothétique. En ajoutant des adjectifs comme désirées, aimées, plaisantes etc., il est évident qu’ici l’attention est portée sur celui qui consomme tel ou tel objet sensoriel. C’est-à-dire qu’il “existe” (conventionnellement) quelqu’un qui désire, qui aime ces objets.

Ainsi, le monde de ce consommateur constitue ces cinq domaines sensoriels⁶⁰. Enfin, on ne peut pas dire que le monde existe pour ce consommateur parce qu’il y a des choses dans le monde, il faut plutôt dire qu’il y a des choses qu’il s’approprie et que par conséquent le monde existe pour lui.

Les descriptions des textes du Corpus canonique concernant le monde montrent, entre autres, comment le bouddhisme envisage de transmettre son message qui est une doctrine avant tout individuelle. D’une part, elle concerne personnellement chaque individu intéressé et d’autre part, ses explications commencent toujours à partir du moment présent, ce qui lui permet d’être toujours d’actualité. Commencer ses analyses, ses enquêtes et ses explications “à partir de là où l’on est” constitue l’approche significative de l’enseignement du Bouddha. Cependant, dans la société où il vivait, c’était une démarche nouvelle, car de nombreuses explications philosophico-religieuses de cette époque commençaient (et également se terminaient) avec le Brahmā Créateur. Pour de nombreux philosophes et notamment pour les théologiens brahmaniques, c’était le seul point de départ raisonnable pour arriver à l’origine (et à la fin) des choses. Un peu plus tard, certains philosophes matérialistes comme Cārvāka, commencèrent leurs explications à partir des quatre éléments principaux : la terre, l’eau, le feu et l’air⁶¹.

La plupart des théories philosophiques mentionnées dans les textes importants comme le *Brahmajāla-sutta* (D. I, 1-46)⁶², révèlent que les savants contemporains du Bouddha s’intéressaient au commencement de la vie sur la Terre, à l’origine et à la fin du monde, à l’évolution de l’univers, etc. Très probablement des savants comme Vacchagotta, Mālunkyaputta et bien d’autres étaient influencés par de telles idées philosophiques ; c’est pourquoi ils cherchaient des réponses à ce type de questions.

60. Nous y reviendrons dans le chapitre II.

61. Cf. *infra.*, p. 47.

62. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : *Suttaṭīṭaka-Diḡhanikaya* (trad. J. BLOCH, J. FILLIOZAT, L. RENOU) t. I, Paris, 1989.

On sait que, de nos jours encore, quantité de discussions sont entamées par des philosophes sur des questions semblables. Ceux qui soutiennent des théories matérialistes tentent d'expliquer le monde à partir de l'atome, de ses divers modes de mouvement et de ses combinaisons. Naturellement ces savants partent de la question : d'où vient l'univers ? Ensuite ils parlent de l'origine de l'immense tapisserie cosmique, du big bang en tant que point de départ qui se serait produit il y a de nombreux milliards d'années⁶³. Parmi ces philosophes ceux qui ne veulent pas s'adonner complètement au matérialisme font un demi-tour dans leurs discussions pour revenir aux thèses théistes et parlent de l'instant originel de la Création, qui à leur yeux est synonyme d'océan d'énergie illimité et ils parlent ensuite d'un grand dessein universel dont chaque élément aurait été minutieusement calculé !

Il est vrai que cet immense monde de l'expérience de l'être individuel n'est pas le fruit du hasard, mais pour autant il est difficile d'imaginer que l'existence de chaque être individuel soit fondée sur un ordre bien calculé, précis et prévu par une haute autorité. A ce propos, en se promenant longuement dans son royaume de logique et en admirant les mathématiques, un philosophe peut commencer ses raisonnements à partir des entités abstraites, en employant uniquement les lois rationnelles. Il est normal qu'un tel savant analyse les expériences humaines en se situant dans une structure logique ou dans une structure physiologique. Par contre, les philosophes empiristes occidentaux du XVIII^e siècle, par exemple Hume, analysaient profondément les expériences humaines en partant de la situation "où l'on est", mais puisqu'ils ont réduit ces expériences aux données des sens (angl. *sense data*), ils sont sortis de la voie où ils s'étaient engagés.

En ce qui concerne ses explications, le Bouddha lança ce défi : "partons du problème actuel". Même dans la parabole de la flèche empoisonnée dont nous avons parlé dans le cas de Mālunkya-putta, le Bouddha voulait souligner l'utilité, l'opportunité et l'efficacité de faire quelque chose "ici et maintenant" pour enlever "la flèche" en question, et cela sans perdre de temps à discuter ou à débattre sur l'histoire de la flèche ou bien sur la qualité du métal dont elle était fabriquée ou bien sur l'acte de naissance de la personne qui l'avait lancée !

Contrairement aux empiristes d'Occident, pour le Bouddha, "partir d'où l'on est" n'était pas un principe purement passif, mais c'était une interprétation active de l'expérience. Elle est expliquée à travers les termes valables pour tous les êtres vivants partout et toujours. Le meilleur exemple de cette approche "sans frontière" n'est autre que sa

63. Pour le moment, les astrophysiciens affirment que cette tapisserie cosmique s'est faite entre 1 et 3 milliards d'années après le big bang.

doctrine de *dukkha* qui est une analyse de la situation présente de chaque être individuel concerné et intéressé, ayant conscience de l'existence. Le Bouddha précisait qu'il ne parlait que de ces deux choses : le *dukkha* et la cessation de *dukkha*⁶⁴. Autrement dit l'ensemble de ses paroles avait pour but d'expliquer le *dukkha* et les moyens de réaliser sa cessation.

Le Prix Nobel Herman Hesse (1877-1962) avait tout à fait raison lorsqu'il attribuait au Bouddha les paroles suivantes, dans son roman historique intitulé *Siddhartha* :

« (...) Tu as entendu la doctrine, ô fils de brahmane, et tant mieux pour toi d'y avoir réfléchi si profondément. Tu y as trouvé une lacune, un défaut. Réfléchis-y encore davantage. Mais dans ton avidité de savoir prends bien garde à l'épais fourré des opinions et à la dispute sur des mots. Les opinions ici important peu, elles peuvent être belles ou vilaines, prudentes ou folles, tout le monde peut les épouser ou les réprouver. Mais la doctrine que tu m'as entendu professer n'est pas une opinion et son but n'est pas d'expliquer le monde aux avides de savoir. Son but est tout autre : son but est d'affranchir l'homme de la souffrance. Voilà ce que Gotama enseigne et pas autre chose (...) »⁶⁵

Une telle doctrine ne peut se réduire simplement à une philosophie, à un système de pensée, à une discipline ou à une religion. Tout en présentant de nombreuses idées philosophiques, elle est à la fois didactique et existentielle. Puisque la préoccupation principale du bouddhisme est l'élimination de *dukkha*, au niveau doctrinal il a trois aspects très importants : premièrement, il tente d'expliquer les choses en termes d'expérience. Deuxièmement, toutes ses explications et ses analyses sont centrées sur l'individu qui est conscient de son existence. Troisièmement, toutes ses explications sont liées nécessairement à l'aspect psychologique de l'individu. Dans les chapitres suivants nous allons voir comment le bouddhisme s'occupe de ces trois domaines.

64. « (...) *Pubbecāhaṃ bhikkhave etarahi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ*. (...) » - M. I, 140 ; cf. S. III, 119.

65. H. HESSE, *Siddhartha* (trad. de l'allemand par J. DELAGE), Paris, 1950. C'est un récit historique dont les personnages principaux sont deux jeunes brahmanes : Siddhartha et Govinda. Ce dernier est un admirateur du Bouddha, tandis que Siddhartha représente la mentalité d'un jeune brahmane savant.

CHAPITRE PREMIER

LE BOUDDHA FACE AUX DIVERSES OPINIONS

Nulle part dans les Écritures canoniques le Bouddha n'est présenté comme l'unique maître religieux de son époque. Au contraire divers rapports montrent qu'il vivait dans une atmosphère spirituellement florissante et très complexe où se trouvaient de nombreux chefs religieux et philosophes. Certains parmi eux étaient plus âgés et plus renommés que le Bouddha. C'était le cas notamment du grand maître non brahmanique appelé Jina Mahāvīra, connu dans les Écritures bouddhiques sous le nom de Nigaṇṭha Nāthaputta.

Les textes anciens rapportent quantité de discussions entre le Bouddha et divers savants brahmaniques et non brahmaniques. Discuter librement sur des sujets importants était une habitude très répandue de l'époque et ces discussions entre personnes spirituellement mûres se déroulaient d'une façon sereine et franche. En rapportant ces discussions, les Écritures canoniques relatent les diverses opinions philosophico-religieuses de l'époque, et d'autre part, elles montrent quel était l'avis du Bouddha à propos de ces opinions. En même temps nous pouvons voir, à travers ces récits canoniques, l'attitude des bouddhistes de la première génération à l'égard des diverses opinions philosophico-religieuses.

En premier lieu, ces textes parlent souvent de six grands maîtres renommés comme Pūraṇa Kassapa, Makkhalī Gosāla, etc., et chacun de ces six personnages est désigné dans le *Sāmaññaphala-sutta* et ailleurs par la description toujours identique suivante : « C'est le chef

d'une communauté, le chef d'un groupe, le maître d'un groupe important d'élèves, le fondateur d'une communauté, célèbre, vénéré par beaucoup de monde, expérimenté, qui a quitté depuis longtemps la vie séculière, a parcouru un long chemin de vie et est arrivé à une grande maturité. »¹ Il faut bien noter que leurs théories ne constituaient pas nécessairement une religion. Par exemple, Pūraṇa Kassapa niait l'existence de la rétribution des actes - sa théorie nie la valeur des actions volitives. Ce maître soutenait l'argument selon lequel il n'existe aucun lien de cause à effet tout arrivant par hasard. Ainsi, selon lui, tout dans le monde se produit de façon accidentelle. Sa philosophie était donc une pure doctrine de la contingence et elle fut désignée dans les textes bouddhiques par l'expression *adhiccasamuppanṇa-vāda*, c'est-à-dire la théorie selon laquelle les choses se produisent fortuitement et sans conditions².

Un autre maître contemporain appelé Makkhali Gosāla soutenait une théorie fataliste dite *niyati-vāda*. Selon lui, les actes moralement bons ou mauvais n'ont pas de résultats et l'être humain n'est pas capable d'atteindre la perfection ou la libération par ses propres actions et par ses propres efforts. C'est seulement après avoir épuisé la série des existences qu'on atteint automatiquement l'émancipation. Ainsi, selon Makkhali Gosāla, le cours de l'existence de l'être humain est programmé et fixé et il n'est pas modifiable. En effet, l'être humain est en voie d'amélioration passant d'un état très bas à un état plus élevé et sa situation progresse automatiquement de renaissance en renaissance. Les historiens pensent que cette doctrine était très populaire dans la société contemporaine du Bouddha³.

La troisième doctrine répandue à l'époque du Bouddha était la théorie annihiliste (*ucceda-vāda*) du maître nommé Ajita Kesakambali. A proprement parler il y avait à cette époque, plusieurs types de théories nihilistes niant la valeur des actes moralement bons. Elles réfutaient également la valeur des méthodes de progrès intérieur* et niaient l'importance de la connaissance et de la sagesse. Selon l'opinion d'Ajita Kesakambali, l'être humain est composé de quatre éléments : terre, eau, feu et air. Lorsqu'on meurt, chaque composant de l'être retourne à son élément correspondant et les organes sensoriels retournent à l'espace. L'existence de l'individu se termine donc avec sa mort, après laquelle il n'y a plus rien.

Une philosophie tout à fait différente de la précédente était connue sous le nom de *sassata-vāda*, c'est-à-dire théorie éternaliste. Parmi les

1. D. I, 47-48 ; M. I, 3, 30, 68, 478-493 ; S. IV, 398.

2. D. I, 28 ; III, 33, 138 ; S. III, 69.

3. A.L. BASHAM, *History and Doctrine of Ajivakas*, London, 1951.

maîtres contemporains qui soutenaient ce type de doctrine, le plus célèbre était Pakudha Kaccāyana, d'après lequel l'être humain est composé de sept éléments : terre, eau, feu, air, plaisir, douleur et le principe vital dit *jīva*. Ces sept éléments ne sont ni créés ni détruits et ils n'ont ni début ni fin, mais ils sont permanents et existent sans exercer d'influence les uns sur les autres. Ils ne changent pas, ne se transforment pas et ne progressent pas non plus, mais ils restent comme tels pour l'éternité⁴.

Il y avait aussi plusieurs doctrines philosophico-religieuses qui soutenaient la théorie selon laquelle le monde est la création d'un être suprême et cette croyance était connue dans les Écritures bouddhistes sous le nom d'*issara-nimmāṇa-vāda*. Il y avait plusieurs théories qui soutenaient la notion de Créateur, et chez les théologiens qui chérissaient une telle opinion, le Créateur était « Maha-Brahmā, le Vainqueur, le Maître du monde, l'Auteur, le Créateur, l'Artisan du destin, l'Autonome, le Père de tous ceux qui sont nés et de ceux qui sont à naître. »⁵ Certains maîtres brahmanes célèbres comme Pokkarasāti et Tarukka enseignaient à leurs élèves comment ils pouvaient s'unir avec Brahmā après leur mort⁶. Le Bouddha avait entendu parler de savants brahmanes appartenant à diverses écoles enseignant la voie pour s'unir à Brahmā, ces savants sont identifiés dans les Écritures bouddhiques par les noms de leurs écoles : les Acchariyās, les Tittiriyās, les Chāndokās, les Chāndavās et les Brahmācariyas⁷.

Dans la société contemporaine du Bouddha, comme nous l'avons signalé plus haut, il y avait plusieurs agnostiques (*ajñeyavādin*). Parmi eux, Saṅjaya Bellatṭhiputta était le plus connu. Il est mentionné dans les textes bouddhiques comme un maître qui ne donnait pas de réponses définitives aux questions métaphysiques et, ironiquement, il y était identifié à quelqu'un qui file comme une anguille (*amarāvikkhepakā*) sans donner de réponse précise. Selon Saṅjaya Bellatṭhiputta, les questions ultimes concernent des choses indéterminables et inexplicables⁸. Le problème est que ce maître allait jusqu'à employer sa méthode logique pour refuser de donner une réponse aux questions concernant la responsabilité morale, y compris dans les situations de la vie quotidienne.

On pourrait continuer à énumérer ainsi les diverses théories philosophico-religieuses qui existaient à l'époque du Bouddha. Nous ne

4. D. II, 56 ; cf. M. I, 57.

5. D. I, 18 ; cf. D. III, 28 ; M. II, 122 ; A. I, 173.

6. D. I, 135.

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

8. D. I, 58.

savons pas exactement si les textes bouddhiques rapportent correctement les positions théoriques de tel ou tel maître, mais le point important pour nous dans ce cas est l'attitude du Bouddha à l'égard de ces diverses théories. Pour les Écritures canoniques, le Bouddha n'était ni nihiliste ni fataliste, ni éternaliste ni agnostique. S'agissant de diverses opinions philosophico-religieuses de l'époque, ce n'est sûrement pas par hasard que le premier livre du *Sutta-piṭaka** commence avec un texte comme le *Brahmajāla-sutta* (D. I, 1-46)⁹ où le Bouddha rejette soixante-deux opinions diverses émises par les maîtres éminents de son époque. Le nom *Brahmajāla* (litt. le filet immense) lui-même est révélateur¹⁰. Parmi les soixante-deux opinions philosophico-religieuses mentionnées dans ce texte, il y avait de nombreuses théories éternalistes, notamment vingt-trois théories concernant l'*ātman* soutenues par les religieux et les brahmanes qui suivaient leurs traditions anciennes.

Le bouddhisme, non seulement a rejeté ces diverses théories, mais encore expliquait pourquoi les gens s'appropriaient facilement ces spéculations diverses. Il précise : « N'importe quelle opinion parmi les soixante-deux mentionnées dans le *Brahmajāla-sutta* peut apparaître chez quelqu'un lorsqu'il a une fausse idée de la personnalité (*sakkāya-diṭṭhi*), mais lorsqu'une telle fausse notion n'existe pas, il n'y aura plus chez lui d'adhésion à ces diverses opinions. »¹¹ Ainsi, pour le bouddhisme, toutes les opinions ont finalement un rapport avec la fausse idée du "Je". Autrement dit, tant qu'on est égaré par la notion de "Je", "mien" ou "Je suis", il y a toujours une opinion qu'on veut adopter non seulement à propos de soi-même, mais aussi à propos de son entourage.

Le Bouddha conseille à ses auditeurs d'éviter ces diverses opinions pour plusieurs raisons : premièrement, selon lui, comme nous l'avons noté dans l'Introduction, les opinions, les croyances ou les spéculations sur des cas divers ne concernent pas le véritable problème auquel ils doivent donner la priorité¹². La deuxième raison est son souhait d'éviter des conflits et des disputes basés sur ces diverses opinions. Car la plupart des doctrines métaphysiques s'acheminent vers les questions dogmatiques et elles provoquent des arguments et des contre-arguments. Puisque ces arguments sont basés sur des faits au-delà de l'expérience, il n'y a pas moyen de prouver ou de réfuter tel argument plutôt que tel autre. Ainsi, lorsque quelqu'un présente une

9. Cf. *supra.*, p. 34, note 62.

10. A la fin de ce texte canonique il est indiqué que le terme *brahmajāla* est un synonyme du terme *diṭṭhijāla*, c'est-à-dire « le filet des opinions spéculatives ».

11. S. IV, 287 ; cf. S. IV, 393, 395.

12. Cf. *supra.*, p. 25, note 29.

opinion spéculative, il n'a aucune preuve objective et sa spéculation devient simplement une opinion parmi d'autres opinions, ce qui provoque un conflit d'opinions entre divers individus ou divers groupes sociaux. En effet, l'intolérance est aussi un des résultats inévitables de la forte adhésion à l'une ou l'autre opinion. Dans un sermon le Bouddha explique comment certains religieux et brahmanes se disputaient et "se blessaient les uns les autres par les armes de la langue"¹³ sur les "dix questions" que nous avons mentionnées plus haut¹⁴.

La troisième raison de l'attitude du Bouddha pour être "sans parti pris", est qu'il ne veut pas qu'une opinion quelconque devienne un obstacle pour le progrès intérieur de l'individu. De ce point de vue, ce ne sont pas les opinions elles-mêmes qui sont en cause, mais plutôt l'attachement de l'individu à telle ou telle opinion. Or l'attachement à toute opinion (*dhmma taṇhā*) était dénoncé et une des nécessités principales de la voie de la libération était de s'abstenir d'opinion. Il faut préciser qu'à ce niveau profond, il n'y a pas de différence entre les bonnes opinions et les mauvaises opinions. Par exemple, dans le domaine ordinaire, avoir une opinion telle que "J'ai un Soi" est un point de vue incorrect (*micchā diṭṭhi*) alors que nier cela constitue un point de vue correct (*sammā diṭṭhi*). Cependant, au plus haut niveau doctrinal, en tant qu'opinions, les deux sont également des adhésions incorrectes. Car la doctrine bouddhiste concernant le non-Soi (*anatta vāda*), tout comme celle concernant les autres opinions, ne demande ni de croire qu'il n'y a pas de Soi, ni de croire que la doctrine de non-Soi est correcte, mais de s'abstenir de croire qu'il y a un Soi. Renoncer à une opinion ne signifie pas nécessairement assimiler une autre opinion antagoniste. Notamment, lorsqu'on renonce à une opinion par le moyen de la compréhension, l'opinion en question disparaît et demeure alors seulement la connaissance. En effet le Bouddha ne voulait pas qu'on soutienne sa doctrine en tant que croyance ou opinion, mais qu'on la considère comme un moyen de connaissance. En ce sens, il a comparé sa doctrine à un radeau¹⁵.

De ce point de vue, dans le bouddhisme, il n'y a pas de place pour les opinions spéculatives. Ici il faut rappeler son attitude vis-à-vis d'un énoncé ou d'une opinion prononcée par quelqu'un, fut-il un maître renommé. Par exemple, le *Kālāma-sutta* (A. I, 187-191)¹⁶ et le *Canki-*

13. Ud. 66-67.

14. Cf. *supra.*, p. 18, note 11.

15. M. I, 135, 260 ; cf. *infra.*, p. 63.

16. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1988, pp. 23-30.

sutta (M. II, 164-177)¹⁷ demandent de vérifier avant d'accepter ou de rejeter. Le résultat d'une telle vérification doit être une compréhension enfin vécue. Ainsi, pour le Bouddha le fait de comprendre par la sagesse vécue est une chose, mais avoir une opinion ou une croyance en est une autre.

Dans ce domaine, une des meilleures explications se trouve dans le texte canonique intitulé *Dighanakha-sutta* :

DĪGHANAKHA-SUTTA

Ainsi ai-je entendu : Une fois le Bienheureux séjournait dans la grotte dite Sukarakata, située au mont Gijjhakūṭa, près de la ville de Rājagaha.

En ce temps là, un jour, le paribbājaka* Dīghanakha s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie et ensuite il resta debout¹⁸ à l'écart sur un côté. Etant debout à l'écart sur un côté, le paribbājaka Dīghanakha dit au Bienheureux : « Honorable Gotama, moi, je suis quelqu'un qui dit : "Je refuse l'ensemble des opinions." [J'ai donc l'opinion] : "Je refuse l'ensemble des opinions." »

Le Bienheureux lui demanda : « O Aggivessana¹⁹, quant à cette opinion dite : "Je refuse l'ensemble des opinions", vous ne la refusez pas ? »

Le paribbājaka Dīghanakha répondit : « Honorable Gotama, bien que je ne la refuse pas, ma position est la même. » [c'est-à-dire, d'une part le refus de l'ensemble des opinions, et d'autre part le non refus de l'opinion : "Je refuse l'ensemble des opinions."]

Le Bienheureux dit : « O Aggivessana, parmi les gens qui disent : "ma position est la même", très nombreux sont ceux qui ne se débarrassent pas de leur opinion et qui de plus assimilent une autre opinion. En outre, ô Aggivessana, parmi les gens qui disent : "ma position est la même", peu nombreux sont ceux qui se débarrassent de leur opinion sans assimiler une autre opinion. En effet, il y a, ô Aggivessana, des religieux et des brahmanes²⁰ qui ont cette opinion et disent : "Je reconnais l'ensemble des opinions." Il y a aussi

17. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, 1990, pp. 31-45.

18. Normalement, lorsqu'un interlocuteur vient parler avec le Bouddha, ce premier s'assied à l'écart sur un côté*. Cependant, Dīghanakha resta debout à l'écart sur un côté. Selon le Commentaire du *Dighanakha-sutta*, si le paribbājaka Dīghanakha n'a pas voulu s'asseoir, c'est parce que l'Āyasmanta Sāriputta était debout derrière le Bienheureux (MA. III, 203).

19. Ici, le Bouddha s'adresse à Dīghanakha par son nom de famille. Aggivessana était une famille brahmanique distinguée.

20. Les religieux et les brahmanes (*samaṇa-brāhmaṇa*) : pour désigner l'ensemble des membres de tous les systèmes philosophico-religieux contemporains, les textes canoniques emploient souvent cette expression : *samaṇa-brāhmaṇa*. Les brahmanes savants jouaient un rôle très important dans la pensée religieuse du peuple.

des religieux et des brahmanes qui ont cette opinion et disent : “Je refuse l’ensemble des opinions.” Il y a aussi des religieux et des brahmanes qui ont cette opinion et disent : “Je reconnais une partie [des opinions] et je refuse l’autre partie [des opinions.]” O Aggivessana, quant à l’opinion des religieux et des brahmanes qui disent : “Je reconnais l’ensemble des opinions”, elle est proche de l’attachement, elle est proche des liens, elle est proche de la délectation, elle est proche de l’adhésion et elle est proche de la possession. [Par contre], quant à l’opinion des religieux et des brahmanes qui disent chacun “Je refuse l’ensemble des opinions”, elle est proche du non-attachement, elle est proche de l’absence de liens, elle est proche de la non délectation, elle est proche de la non-adhésion et elle est proche de la non possession. »

Lorsque le Bienheureux eut ainsi parlé, le paribbājaka Dighanakha dit : « L’honorable Gotama approuve mon point de vue ! L’honorable Gotama a bien fait l’éloge de mon point de vue. »

Le Bienheureux prit la parole à nouveau et dit : « O Aggivessana, quant à l’opinion des religieux et des brahmanes qui disent : “Je reconnais une partie [des opinions] et je refuse l’autre [partie des opinions]”, elle est proche de l’attachement, elle est proche des liens, elle est proche de la délectation, elle est proche de l’adhésion et elle est proche de la possession. Cependant, ô Aggivessana, quant au refus d’une telle opinion, elle est proche du non-attachement, elle est proche de l’absence de liens, elle est proche de la non délectation, elle est proche de la non-adhésion et elle est proche de la non possession.

« O Aggivessana, en ce qui concerne les religieux et les brahmanes qui ont cette opinion et qui disent : “Je reconnais l’ensemble [des opinions]”, un homme intelligent pourrait réfléchir ainsi : “Si j’exprime mon opinion en disant “Je reconnais l’ensemble [des opinions]”, et si j’adhère fortement à cette opinion et reste attaché, alors une telle attitude voudrait que je dise : “mon opinion seule est la vérité, le reste n’est qu’absurdité.” [Par conséquent], il y aura pour moi une dispute avec les deux autres [c’est-à-dire avec un religieux ou un brahmane qui dirait : “Je refuse l’ensemble [des opinions]” et avec un religieux ou un brahmane qui dirait : “Je reconnais seulement une partie [des opinions] et je refuse l’autre partie [des opinions].” S’il y a une dispute, il y aura une contestation ; s’il y a une contestation, il y aura un trouble [de la pensée] ; s’il y a un trouble [de la pensée], il y aura une vexation. Cet homme intelligent, en prévoyant ainsi cette dispute, cette contestation, ce trouble [de la pensée] et cette vexation, se débarrasse de son opinion et ne crée plus d’autre opinion. Cela constitue le renoncement à ces opinions [diverses], cela constitue l’abandon de ces opinions [diverses].

« O Aggivessana, en ce qui concerne les religieux et les brahmanes qui ont cette opinion et qui disent : “Je refuse l’ensemble [des opinions]”, un homme intelligent pourrait réfléchir ainsi : « Si j’exprime mon opinion en disant : “Je refuse l’ensemble [des opinions]”, et si j’adhère fortement à cette opinion et reste attaché, alors une telle attitude voudrait que je dise “mon opinion seule est la vérité, le reste n’est qu’absurdité.” [Par conséquent], il y aura pour moi une dispute avec les deux autres [c’est-à-dire, avec un reli-

gieux ou un brahmane qui dirait : “Je reconnais l’ensemble des opinions” et avec un religieux ou un brahmane qui dirait : “Je reconnais seulement une partie [des opinions], mais je refuse l’autre partie [des opinions].” S’il y a une dispute (...) il y aura une vexation. Cet homme intelligent, prévoyant ainsi cette dispute (...), cette vexation, se débarrasse de son opinion et n’en crée plus d’autre. Cela constitue le renoncement à ces opinions [diverses], cela constitue l’abandon de ces opinions [diverses].

« O Aggivessana, en ce qui concerne les religieux et les brahmanes qui ont cette opinion et qui disent : “Je reconnais seulement une partie [des opinions], mais je refuse l’autre partie [des opinions]”, un homme intelligent pourrait réfléchir ainsi : « Si j’exprime mon opinion en disant : “Je reconnais seulement une partie [des opinions], mais je refuse l’autre partie [des opinions]”, et si j’adhère fortement à cette opinion et reste attaché, alors une telle attitude voudrait que je dise : “Mon opinion seule est la vérité, le reste n’est qu’absurdité.” [Par conséquent], il y aura pour moi une dispute avec les deux autres (c’est-à-dire, avec un religieux ou brahmane qui dirait : “Je reconnais l’ensemble [des opinions], et avec un religieux ou un brahmane qui dirait : “Je refuse l’ensemble [des opinions].” S’il y a une dispute (...) il y aura une vexation. Cet homme intelligent, ainsi prévoyant ainsi cette dispute (...) cette vexation, se débarrasse de son opinion et il ne crée plus une autre opinion. Cela constitue le renoncement à ces opinions [diverses], cela constitue l’abandon de ces opinions [diverses].

« Cependant, ô Aggivessana, [nous pouvons constater ceci]²¹ : Ce corps qui est une forme matérielle, est composé de quatre grands éléments et il est issu d’une mère et d’un père ; il est nourri de gruau et de lait. Le changement constant est sa nature ; la désintégration est sa nature ; la dissolution est sa nature ; la disparition est sa nature. Ce corps doit être considéré comme une chose impermanente, non satisfaisante. Il doit être considéré comme une maladie, comme un abcès, comme une flèche [pénétrée], comme une affliction, comme une chose appartenant aux autres, comme une pourriture, comme une chose vide et dépourvue de Soi. Lorsque quelqu’un considère correctement ce corps comme une chose impermanente (...), comme une chose vide et dépourvue de Soi, il y [chez lui] un abandon du désir pour ce corps, un abandon de l’affection pour ce corps, un abandon de l’assujettissement à ce corps.

« En outre, ô Aggivessana, il y a trois sortes de sensations : les sensations agréables, les sensations désagréables et les sensations neutres (= les sensations ni désagréables ni agréables). O Aggivessana, lorsqu’on éprouve une sensation agréable, à ce moment précis on n’éprouve ni une sensation désagréable ni une sensation neutre. Lorsqu’on éprouve une sensation désagréable, à ce moment précis on n’éprouve pas une sensation agréable ni une sensation neutre. Lorsqu’on éprouve une sensation neutre, à ce moment précis on n’éprouve ni une sensation agréable ni une sensation désagréable. En réalité, ô Aggivessana, les sensations agréables sont impermanentes ; elles

21. Ainsi, le Bouddha tourne l’attention de son interlocuteur vers un sujet doctrinairement plus important, non pas pour avoir des opinions diverses, mais pour constater...

sont choses composées ; elles émergent à cause des conditions [diverses] ; elles sont destinées à décroître ; elles sont destinées au changement ; elles sont destinées à la détérioration ; elles sont destinées à l'arrêt. De même, ô Aggivessana, les sensations désagréables sont impermanentes (...) elles sont destinées à l'arrêt. De même, ô Aggivessana, les sensations neutres sont impermanentes (...) elles sont destinées à l'arrêt. En voyant, ô Aggivessana, le disciple noble bien instruit devient dégoûté des sensations agréables. Il devient dégoûté des sensations désagréables ; il devient dégoûté des sensations neutres. Etant dégoûté, il s'écarte des sensations ; s'étant écarté des sensations, il se libère des sensations. Etant libéré, lui vient la compréhension sur la libération : la naissance est détruite, la Conduite pure* est vécue, ce qui doit être achevé est achevé, plus rien ne demeure à accomplir. O Aggivessana, celui dont la pensée est ainsi libérée n'est d'accord avec personne et n'est en dispute avec personne. Il utilise les mots pour l'usage courant dans le monde, sans toutefois s'attacher à ces mots. »

Au même moment, l'Āyasmanta Sāriputta était là, debout derrière le Bienheureux, l'éventant et il lui vint cette idée : « Le Bienheureux nous parle du renoncement à telle ou telle chose au moyen de la connaissance approfondie ! Le Bienheureux nous parle de renoncement à telle ou telle chose au moyen de la connaissance approfondie ! » Tandis que l'Āyasmanta Sāriputta était en train de réfléchir sur ce sujet, sa pensée fut libérée des souillures, sans résidu²².

Pendant ce temps, chez le paribbajaka Dighanakha apparut l'œil de la réalité sans poussières et sans souillures qui n'est autre que la compréhension suivante : « Tout ce qui a la nature de l'apparition, tout cela a la nature de la cessation »²³. Le paribbajaka Dighanakha, ayant vu la réalité, ayant atteint la réalité, ayant compris la réalité, ayant plongé dans la réalité, ayant traversé le doute, s'étant débarrassé des perplexités, étant arrivé lui-même [sans suggestion de quelqu'un d'autre] à la confiance sereine sur l'enseignement du Maître, parla ainsi : « C'est merveilleux, honorable Gotama, c'est merveilleux. 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 Gotama a rendu claire la doctrine de nombreuses façons. Alors moi je prends refuge auprès de l'honorable Gotama, auprès de l'enseignement et auprès de la communauté des disciples. Que l'honorable Gotama veuille m'accepter comme disciple laïc de ce jour jusqu'à la fin de ma vie. »

(M. I, 497-501)

Il est compréhensible qu'un paribbajaka comme Dighanakha ait une attitude particulière à propos de diverses opinions philosophico-religieuses, exprimant ainsi son refus total de toute opinion. Le Boud-

22. Cela signifie qu'à ce moment, l'Āyasmanta Sāriputta atteint l'état d'*arahant**.

23. « *Yaṇṇiṇci samudayaṃ dhammaṃ taṃ sabbhaṃ nirodha-dhammaṃ'ti* ». L'arrivée à cette compréhension signifie qu'on atteint l'étape de *sotāpatti**.

dha a montré que l'assertion de Dīghanakha manquait d'exactitude, car, tout en affirmant qu'il avait renoncé à toute opinion, il soutenait pourtant l'idée suivante : « Je suis quelqu'un qui dit : "Je refuse l'ensemble [des opinions]" » et il était attaché à sa position. Ainsi le Bouddha voulait lui montrer que le concept "Je suis" demeurerait au centre non seulement de l'accueil mais aussi du refus. En effet, chez un *puthujjana*^{*}, le refus constitue lui aussi, d'une certaine façon, une adhésion à une autre opinion. Car chaque fois qu'il refuse une chose, il en embrasse une autre. Ainsi, pour le Bouddha, lorsqu'un *puthujjana* dit : "Je ne crois à rien" cela ne signifie pas nécessairement qu'il ne croit à rien, puisqu'il croit au moins qu'il ne croit à rien. Désormais cette "non-croyance" constitue sa croyance dont la partie importante est son "Je". Il se bat alors pour préserver sa non-croyance !

Nous l'avons vu, la brève discussion entre le Bouddha et le paribbājaka Dīghanakha a débuté sur la question des opinions. Le Bouddha lui montrait que les diverses opinions constituent une source d'attachement et de conflits et aussi un obstacle sur la voie du progrès intérieur^{*}. Ainsi le Bouddha conseillait à Dīghanakha d'éviter de créer ou de soutenir telle ou telle opinion. Rapidement le Bouddha attira l'attention de son interlocuteur sur deux points : la réalité du corps physique et celle des sensations, c'est-à-dire l'aspect physique et psychologique de l'être individuel. Dans d'autres circonstances, lorsque le Bouddha parlait de l'individu, il l'analysait et indiquait que la personnalité n'était autre que l'ensemble de cinq groupes (*pañca+khandhā* = *pancakkhandhā*) : les formes matérielles (*rūpa*), les sensations (*vedanā*), les perceptions (*saññā*), les composants volitionnels (*saṅkhāra*) et les prises de conscience (*viññāṇa*). Cependant, dans la discussion avec Dīghanakha, puisqu'elle était évidemment courte, le Bouddha aborda seulement les deux sujets : d'une part le corps physique représentant l'ensemble des formes matérielles, et d'autre part les sensations représentant l'ensemble de l'activité mentale (les perceptions, les composants volitionnels et les consciences). Selon la philosophie bouddhique, les phénomènes mentaux (*nāma*) et les phénomènes physiques (*rūpa*) ont une coexistence essentielle. Autrement dit il n'y a pas d'opposition entre ces deux phénomènes. Nous y reviendrons au prochain chapitre.

Divers sermons montrent que le Bouddha n'attache aucune valeur sacrée au corps. Selon lui le corps est une chose impermanente, insatisfaisante, insubstantielle et dépourvue d'autonomie ou d'existence en soi. Dans la discussion avec Dīghanakha, le Bouddha a considéré le corps comme « une maladie, un abcès, une flèche [pénétrée], une affliction, une chose appartenant aux autres et une pourriture ». Une question se pose : pourquoi un point de vue tellement négatif à propos

du corps ? N'est-ce pas une attitude méprisante, triste et pessimiste ? Quelle est la sérénité ou la sagesse amenée par une telle description ? Pour avoir une réponse à ces questions, il faut comprendre la vigueur de l'attaque bouddhiste concernant la fausse idée sur la personnalité dite *sakkāya-diṭṭhi*. Le but d'une telle attaque est de détourner l'être individuel de ses tendances égotistes. Erich Fromm avait raison : le bouddhisme, beaucoup plus que toute autre religion humaniste, exprime avec vigueur la nécessité de se détacher de la tendance narcissique²⁴.

Le noyau solide de la fausse idée de la personnalité n'est autre que le corps. Le nom donné à cette fausse idée est lui-même révélateur : *sakkāya-diṭṭhi* (skt. *satkāya-drṣṭi*), c'est-à-dire littéralement "vue fausse de corps propre". Bien entendu cette vue fausse n'est pas limitée seulement au corps. Nous y reviendrons plus tard. Le corps est aussi important que les phénomènes mentaux du *puṭhujjana*. Il aime son corps ; il lui est très cher et il y voit une entité substantielle. A l'égard de son corps ou des diverses parties de son corps, il considère : "ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon Soi". Cet attachement persiste jusqu'à ce qu'il comprenne vraiment que "ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon Soi"²⁵.

Pour montrer que le corps n'est pas une chose substantielle, le Bouddha l'analyse dans la discussion avec le paribbājaka Dighanakha. Il explique : « Ce corps qui est une forme matérielle est composé de quatre grands éléments. Le changement constant est sa nature ; la désintégration est sa nature ; la dissolution est sa nature ; la disparition est sa nature (...) » Ici la remarque du Bouddha concernant les "quatre grands éléments" est très importante, notamment pour comprendre l'explication bouddhiste en ce qui concerne la matière. Le bouddhisme qui ne reconnaît aucun principe absolu, aucune substance permanente ni essence en tant qu'entité indestructible, a expliqué l'aspect corporel de l'existence en termes d'éléments fondamentaux au nombre de quatre²⁶. Ces quatre éléments sont 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. Ces quatre qualités élémentaires portent respectivement les noms de *paṭhavi*, *āpo*, *tejo* et *vāyo* qui désignent littéralement la terre, l'eau, le feu et l'air. Ces quatre éléments fondamentaux de la matière, qu'ils soient inorganiques, fonctionnels, sensoriels ou bien régénérateurs, étaient déjà connus dans la terminologie ancienne philosophico-

24. E. FROMM, *Le Cœur de l'homme* (trad. de l'anglais, Sylvie LAROCHE), Paris, 1979, p. 120.

25. Cf. *infra*, p. 158.

26. D. I, 76, 215 ; II, 294 ; III, 228 ; S.I, 15 ; II, 94-95 ; 169, 224 ; III, 101 ; IV, 175, 195 ; A. II, 165 ; III, 243.

religieuse de l'époque du Bouddha. Dans de nombreux systèmes de pensée, ils représentaient des qualités ou des propriétés de l'essence, ou le mode selon lequel l'existence de l'essence elle-même se manifestait. Quant à la doctrine du Bouddha, elle a nié la qualité substantielle de ces éléments mais elle a gardé toutefois leurs anciens noms symboliques.

Ainsi, selon le concept bouddhiste, ces quatre éléments ne sont pas des entités ultimes qui constituent la matière en tant que composants, mais des qualités qui sont des formes différentes de l'énergie matérielle. Ces formes ne peuvent exister seules ou séparément les unes des autres. Elle ne proviennent pas l'une de l'autre, mais dans des proportions différentes, elles qualifient et représentent une forme d'énergie ; cette énergie représente la matière. Leurs qualités fonctionnelles sont des signes caractéristiques de la nature élémentaire et ces éléments portent toujours leurs anciennes désignations : terre, eau, feu et air. Le Bouddha parle de leurs caractéristiques fonctionnelles : « Ils poussent, attirent, brûlent et tournent », puisque leurs qualités fonctionnelles sont la solidité, la fluidité, la chaleur et la mobilité.

Pour s'attaquer à l'égotisme du *puthujjana*, dans de nombreux sermons²⁷, le Bouddha parle de ces "quatre grands éléments" concernant le corps. Dans ce contexte, il évoque plutôt des aspects déplaisants du corps matériel :

« (...) Quel est l'élément terre ? L'élément terre est de deux sortes : intérieur et extérieur. Quel est l'élément terre intérieur ? Ce qui est dur, ce qui appartient à la solidité intérieure, éprouvé individuellement, et ce qui en dérive, à savoir cheveux, poils, ongles, dents, peau, chair, tendons, os, moëlle, reins, cœur, foie, plèvre, rate, poumons, intestins, mésentère, estomac, excréments et tout ce qui est dur, et appartient à la solidité intérieure, et est éprouvé individuellement, tout cela, est appelé l'élément terre intérieur. Tout ce qui appartient intérieurement et extérieurement à l'élément terre doit être considéré correctement selon la réalité, de la manière suivante : "Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon Soi."

« Quel est l'élément eau ? L'élément eau est de deux sortes : intérieur et extérieur. Quel est l'élément eau intérieur ? Ce qui est liquide, ce qui appartient à la fluidité intérieure, éprouvé individuellement, et ce qui en dérive, à savoir bile, flegme, pus, sang, sueur, graisse, larmes, suint, salive, mucus, synovie, urine et tout ce qui est liquide, et appartient à la fluidité intérieure, et est éprouvé individuellement, tout cela est appelé l'élément eau intérieur (...)

« Quel est l'élément feu ? L'élément feu est de deux sortes : intérieur et extérieur. Quel est l'élément feu intérieur ? Ce qui est thermique, ce qui appartient à la chaleur intérieure, éprouvé individuellement, et ce qui en dérive, à savoir la chaleur de laquelle on tire la vitalité, par laquelle on est

27. D. I, 76, 215 ; II, 294 ; III, 228 ; M. III, 237-247 ; S. I, 15 ; II, 169, etc., 224 ; III, 101 ; IV, 175, 195 ; A. II, 165 ; III, 243 ; V, 386.

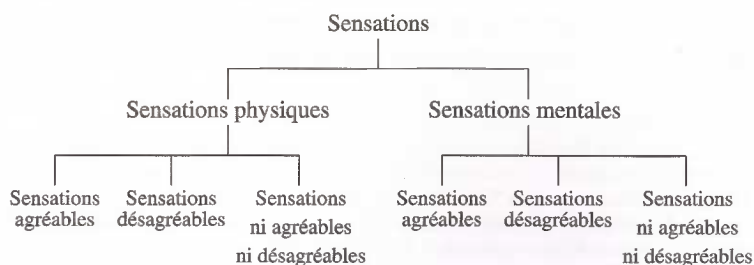
alimenté, chauffé, par laquelle ce qu'on a goûté, mangé, est transformé, tout ce qui est thermique et appartient à la chaleur intérieure, éprouvé individuellement, tout cela est appelé l'élément feu intérieur (...)

« Quel est l'élément air ? L'élément air est de deux sortes : intérieur et extérieur. Quel est l'élément air intérieur ? Ce qui est mouvant et appartient à la mobilité intérieure, éprouvé individuellement, et ce qui en dérive, à savoir le vent qui se meut vers le haut du corps, celui qui se meut vers le bas, le vent dans l'abdomen, le vent dans le ventre, le vent qui passe à travers les divers organes, le vent inspirant, le vent expirant et tout ce qui appartient à la mobilité intérieure, tout ce qui existe à partir de là, tout cela est appelé l'élément air intérieur. Tout ce qui appartient intérieurement et extérieurement à l'élément air doit être considéré correctement, selon la sagesse, de la manière suivante : “ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon Soi”. »

D'après cette description, il est clair que le bouddhisme a réduit le corps matériel aux quatre éléments et a insisté sur l'inutilité de s'attacher à cet agrégat de formes matérielles.

En ce qui concerne l'agrégat des sensations (*vedanā*), il faut rappeler que dans le *Dighanakha-sutta* elles représentent toute activité mentale. La raison en est simple : c'est en se joignant aux perceptions (*saññā*), aux composants volitionnels (*saṅkhāra*) et aux consciences (*viññāṇa*) que se produit une quelconque sensation. En outre, dans le domaine des expériences quotidiennes, ce sont les sensations qui font le lien entre le corps et le monde extérieur. Autrement dit c'est avec des sensations qu'on construit un monde extérieur autour de soi-même.

Grosso modo, il y a deux sortes de sensations : celles qui émanent du corps (*kāyika vedanā*) et celles qui émanent du mental (*cetasika vedanā*). C'est une classification très facile : un mal à la tête est une sensation physique et la joie ou le chagrin une sensation mentale. Comme il est expliqué dans le *Dighanakha-sutta*, sur le plan qualitatif, n'importe quelle sensation, qu'elle soit physique ou mentale, appartient à l'une de ces trois catégories : sensations agréables (*sukha vedanā*), sensations désagréables (*dukkha vedanā*) et sensations ni agréables ni désagréables (*adukkhamasukha vedanā*) qu'on peut appeler aussi “sensations neutres”. Nous pouvons donc dresser le tableau suivant :



Si cette classification indique ces deux sortes de sensations - physiques et mentales, c'est en considérant leur origine. Bien entendu, même une sensation physique est *a priori* une sensation mentale. Car une action ou une réaction physique ne produit pas automatiquement une sensation. Concernant l'origine de telle ou telle sensation, le Bouddha avait aussi d'autres classifications. Dans un de ses sermons, il précise :

« (...) Quelles sont les sensations ? Il y a six groupes de sensations : les sensations naissent par le contact de l'œil ; les sensations naissent par le contact des oreilles ; les sensations naissent par le contact du nez ; les sensations naissent par le contact de la langue ; les sensations naissent par le contact du corps ; les sensations naissent par le contact de la pensée (...) »²⁸

Cette explication fait allusion au phénomène important appelé le contact (*phassa*). Ceci n'est autre que l'impression sensorielle qui est un des facteurs déterminants sans lesquels aucune expérience ne serait possible. Selon le Bouddha, quel est ce contact ? Il l'a défini ainsi :

« (...) En dépendance de l'œil et d'une forme matérielle naît une conscience visuelle. Lorsque ces trois facteurs (= l'œil, l'objet visuel et la conscience visuelle) se trouvent réunis, alors là se produit le contact. En dépendance de l'oreille et d'un son naît une conscience auditive. Lorsque ces trois facteurs se trouvent réunis, alors là se produit le contact. En dépendance du nez et d'une odeur naît une conscience olfactive. Lorsque ces trois facteurs se trouvent réunis, alors là se produit le contact. En dépendance de la langue et d'une saveur naît une conscience gustative. Lorsque ces trois facteurs se trouvent réunis, alors là se produit le contact. En dépendance du corps et d'un objet tangible, naît une conscience tactile. Lorsque ces trois facteurs se trouvent réunis, alors là se produit le contact. En dépendance de la pensée et d'un objet mental naît la conscience mentale. Lorsque ces trois facteurs se trouvent réunis, alors là se produit le contact. »²⁹

Dans ces descriptions, les organes sensoriels sont désignés par l'expression "sphères intérieures" (*ajjhaticāni āyatanāni*) qui sont au nombre de six : l'œil (*cakkhu*), l'oreille (*sota*), le nez (*ghāṇa*), la langue (*jivhā*), le corps (*kāya*) et la pensée (*mana*). Ces six sphères intérieures correspondent aux "six sphères extérieures" (*bāhirāni āyatanāni*) : des formes matérielles (*rūpā*), des sons (*saddā*), des

28. S. III, 59-60.

29. S. II, 71-74. Le Bouddha continue : « Lorsque ces trois facteurs se trouvent réunis, alors se produit le contact ; conditionnée par le contact se produit la sensation ; conditionnée par la sensation se produit la 'soif' ; (...) ceci est l'apparition du monde, (...) ceci est l'apparition du *dukkha* ». (*Tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassa paccayā vedanā, vedanā paccayā taṇhā, (...) ayaṃ lokassa samudayo, (...) ayaṃ dukkhassa samudayo*).

odeurs (*gandhā*), des saveurs (*rasā*), des choses tangibles (*poṭṭhabbā*) et des objets mentaux (*dhammā* = pensées, conceptions, idées).

Si le Bouddha prend soin d'expliquer comment telle ou telle sensation se produit, c'est justement pour montrer comment telle ou telle sensation peut s'estomper. A ses yeux, la cessation des sensations est un point important, car non seulement on doit voir comment les sensations cessent, mais on doit aussi savoir comment et par quel moyen on peut y mettre fin. Le Bouddha explique :

« (...) C'est comme du feu né de la chaleur qui s'est produite par le contact et le frottement de deux pièces de bois. Lorsque ces deux pièces de bois sont séparées, la chaleur déjà produite cesse d'exister, elle s'estompe. De même, ces trois choses [les sensations agréables, les sensations désagréables et les sensations ni agréables ni désagréables] se produisent à partir du contact, et elles dépendent du contact. En dépendance de tel ou tel contact naît telle ou telle sensation. En cessant tel ou tel contact, cesse telle ou telle sensation. »³⁰

Dans la discussion avec Dīghanakha, le Bouddha utilise les adjectifs *sukha* (= agréable) et *dukkha* (= désagréable) dans leur sens ordinaire. Cependant dans la définition concernant le *summum bonum* du bouddhisme, toutes les sensations - même les sensations agréables et pures - sont classées sous l'adjectif de *dukkha*. Pourquoi ? En raison de leur impermanence. Dans une autre discussion, le Bouddha explique : « Il y a trois sensations dont j'ai parlé : les sensations agréables, les sensations désagréables et les sensations ni agréables ni désagréables. Cependant j'ai dit ceci : toute sensation éprouvée peut être considérée comme non satisfaisante (*dukkha*). Si j'ai dit cela, c'est en considérant l'impermanence des conditions [de ces sensations] »³¹. Justement, dans la discussion avec Dīghanakha, le Bouddha dénonce toute sensation, car « elles sont impermanentes ; elles sont des choses composées ; elles sont des choses émergeant en raison de conditions diverses ; elles sont destinées à la décroissance ; elles sont destinées au changement ; elles sont destinées à la détérioration ; elles sont destinées à l'arrêt. »

En ce qui concerne la "personnalité" de l'individu, certes l'explication bouddhiste ne se limite pas à ces deux éléments : la forme physique et les sensations. Les autres éléments, dans ce domaine, sont expliqués dans d'autres sermons. Nous en parlerons dès le prochain chapitre.

30. S. IV, 215.

31. S. IV, 216.

CHAPITRE II

LA “PERSONNALITÉ” SELON LE BOUDDHISME

Comme nous l'avons noté précédemment, la “personnalité” de l'être individuel représente l'ensemble de cinq groupes communément appelés les cinq agrégats (*pañcakkhandhā*) : 1. Le groupe des formes matérielles (*rūpa*), y compris le corps physique ; 2. le groupe des sensations (*vedanā*) ; 3. le groupe des perceptions (*saññā*) ; le groupe des composants volitionnels (*saṅkhāra*) ; 5. le groupe des consciences (*viññāṇa*). Ces cinq agrégats constituent non seulement la “personnalité” de l'être individuel, mais aussi son “monde” intérieur et extérieur¹. En considérant leurs aspects fonctionnels relatifs aux expériences quotidiennes du *puthujjana*^{*}, ces cinq groupes sont désignés par l'expression “cinq agrégats d'appropriation” (*pañcūpādānakkhandhā*). Cela signifie que les contenus de ces groupes sont des choses diversement saisies (*upādāniya dhammā*) par le *puthujjana*.

A la fin du chapitre précédent, nous avons parlé des deux premiers agrégats : les formes matérielles et les sensations. Commençons donc par le troisième : le groupe des perceptions (*saññā*) : la perception signifie ici l'impression elle-même et la qualité de l'acte de percevoir. Les objets de perception sont de six sortes : des formes matérielles, des sons, des odeurs, des saveurs, des choses tangibles (par le corps) et les images mentales². Dans le contexte des impressions, on peut

1. Cf. S. II, 93 ; IV, 108.

2. Cf. *supra.*, p. 50.

définir les perceptions qualitativement : par exemple, la qualité d'une forme matérielle peut être sa couleur ou sa forme ; la qualité d'un son peut être sa tonalité haute ou basse ; la qualité d'une saveur peut être sa douceur ou son acidité et ainsi de suite.

En considérant les champs divers de ces perceptions, le Bouddha les analyse ainsi :

« (...) Quelles sont les perceptions ? Il y a six groupes : des perceptions visuelles, des perceptions auditives, des perceptions olfactives, des perceptions gustatives, des perceptions tactiles et des perceptions [concernant les images] mentales. Voilà en ce qui concerne les [six groupes de] perceptions. »³

Dans le cas des perceptions, tout comme dans le cas des sensations évoqué précédemment, l'expérience se produit à travers la collaboration essentielle entre les six sphères intérieures⁴ et les six sphères extérieures⁵. Par conséquent chaque perception constitue une réaction immédiate des organes sensoriels, y compris l'organe mental. Ainsi elle est une réponse à un stimulus et la nature d'une perception dépend donc entièrement de la nature et de la manière de répondre au stimulus. Bien entendu cette réponse dépend des stocks d'images qui sont devenus une partie essentielle des habitudes mentales de l'individu. Cependant, il faut distinguer la perception et le discernement, car le savoir passe toujours par la perception⁶. Ainsi, structurellement, la perception d'une chose est plus simple que la connaissance de celle-ci. Cette situation peut être expliquée ainsi : un après-midi je suis en train de lire. Soudainement j'entends un grand bruit devant ma porte. Cette perception fait naître ma peur. Cette peur, évidemment, est un écho de mon insécurité, surtout concernant mes biens. Car, il y a quelques jours, l'appartement de mon voisin a été cambriolé. On m'a dit qu'il y a de plus en plus de cambriolages, qu'il y a des visites surtout dans l'après-midi, notamment aux heures où il n'y a presque personne dans l'immeuble. De plus je m'inquiète car je n'ai pas pu faire blinder ma porte ! Pour avoir peur, je n'ai pas eu besoin de réfléchir à tout cela. Tout simplement et "inconsciemment", j'ai eu peur non seulement à cause des idées reçues, mais encore des idées que j'ai moi-même créées. Pour moi donc un grand bruit soudainement arrivé devant ma porte représente le début d'une opération de cambriolage. Cependant, quelques secondes après, je comprends que mes biens ne sont pas en danger, car je suis toujours dans mon appartement et personne ne peut

3. S. III, 60.

4. Les six sphères intérieures (*ajjhaticca āyatana*) : oeil, oreilles, nez, langue, corps et mental.

5. Les six sphères extérieures (*bāhira āyatana*) : forme visible, son, odeur, goût, choses tangibles (par le corps), et objets mentaux (idées, pensées, conceptions, etc.).

6. « *Sañña kho potthapāda paṭhamam uppajjati, paccā ñaṇam ; saññuppāda ca pana ñāṇuppāda hoti* » - D. I, 185.

y entrer malgré moi ! Avec ce discernement, ma peur s'estompe. Encore quelques secondes après et en détaillant le bruit j'arrive à comprendre qu'il provient de l'aspirateur de la femme de ménage qui nettoie le couloir et qu'aujourd'hui c'est jeudi, son jour de travail. Avec cette connaissance mon inquiétude s'évanouit, car je sais maintenant que l'éventualité d'un cambriolage est dépassée pour aujourd'hui. Mais peut-être cela peut-il se produire un autre jour ! Quant à moi, je suis toujours susceptible d'être stupéfié à cause d'un bruit qui arrive soudainement. Dans cette expérience le bruit que j'entends est, en premier lieu, une perception, ou pour mieux dire une série de perceptions, et elles constituent une expérience immédiate. Graduellement et rapidement elle s'achemine, à travers un discernement, vers une expérience réfléchie. A chaque étape, les choses se produisent autour du "Je", "moi", "mien" et notamment "mes biens" nécessaires à "mon existence" dans diverses expériences.

Maintenant, une question se pose : peut-on comparer l'agrégat des perceptions à un logiciel d'ordinateur ? A proprement parler il est à la fois plus simple et plus compliqué qu'un logiciel pour une simple raison : il n'est ni un processus ni un champ d'actions systématisées. La perception, ou plutôt les perceptions, n'arrivent pas d'une façon fixe. En outre les perceptions ne se suffisent pas à elles-mêmes. Au contraire, les autres (sensations, composants volitionnels et consciences) s'y mêlent rapidement. En même temps, dans la production des conceptions, les formes matérielles, y compris la santé physique de l'individu au moment de son expérience, ont un effet important. Par exemple, un myope perçoit les choses différemment avec et sans ses lunettes. Lorsque quelqu'un est mentalement troublé, ses perceptions sont différentes de celles d'un moment dit "normal" de sa vie. Ces divergences montrent que le fonctionnement de l'agrégat de perceptions n'est aucunement fixé, programmé.

Les composants volitionnels (*saṅkhāra*)⁷ constituent le quatrième agrégat. Quels sont-ils ? Le Bouddha l'explique : « Les composants

7. Les auteurs affirment la difficulté de traduire correctement le terme *saṅkhāra* (skt. *saṃskāra*). Selon eux, le mot peut être traduit approximativement par "formations mentales", "constructions psychiques", "compositions", "motivations", "actions volitionnelles", etc. (cf. L. KAPANI, *La Notion de saṃskāra*, t. I, Paris, 1992, p.173). Néanmoins il faut noter que dans divers contextes des Écritures canoniques, le terme *saṅkhāra* a un sens plus ou moins différent. Par exemple, parmi les cinq agrégats*, le mot *saṅkhāra* désigne les composants volitionnels, c'est-à-dire des volitions. Dans le cadre de la coproduction conditionnée (cf. *infra.*, p. 73), le terme *saṅkhāra* est employé dans un sens plus large : compositions mentales qui constituent une base pour les *kamma* bons, mauvais et neutres. Dans certains autres cas, le terme *saṅkhāra* est utilisé pour désigner toutes les activités verbales, mentales et corporelles, y compris même l'inspiration et l'expiration. Selon l'analyse scholastique des *Ābhidhammika*, les *saṅkhāra* signifient les cinquante-deux facteurs mentaux (*cetasika*) parmi lesquels certains se réunissent pour produire des situations

volitionnels sont six groupes de volitions : des volitions relatives aux formes matérielles, des volitions relatives aux sons, des volitions relatives aux odeurs, des volitions relatives aux saveurs, des volitions relatives aux choses tangibles et des volitions relatives aux images mentales. »⁸ Cela veut dire que dans le contexte des cinq agrégats d'appropriation, les composants volitionnels signifient l'ensemble des intentions (*cetanā*)⁹. Le terme *cetanā* désigne non seulement de simples intentions mais surtout des intentions intentionnelles. C'est-à-dire des intentions en tant que volitions (*cetanā*) qui mettent en ordre et combinent les choses fournies par les perceptions (*sañña*) et par les sensations. Bien entendu, il y a une hiérarchie des intentions.

Ainsi la tâche des composants volitionnels n'est autre que de mettre ensemble des éléments des autres agrégats afin qu'ils deviennent des "conditions nécessaires" sans lesquelles l'existence de l'être individuel serait impossible. Le Bouddha l'explique :

« (...) Qu'entendez-vous par le terme "composants volitionnels" ? Ils composent les choses pour que celles-ci soient les choses composées. C'est pourquoi ils s'appellent "composants volitionnels". Quelles sont les choses qu'ils composent ? Ils composent la forme matérielle pour qu'elle soit une forme matérielle ; ils composent la sensation pour qu'elle soit une sensation ; ils composent la perception pour qu'elle soit une perception ; ils composent le composant volitionnel pour qu'il soit un composant volitionnel ; ils composent la conscience pour qu'elle soit une conscience (...) »¹⁰

Selon cette description, évidemment, les composants volitionnels peuvent être désignés aussi par les termes "déterminants", "conditions" qui déterminent divers éléments dans le cadre des cinq agrégats. Il faut rappeler que l'existence d'une condition dépend de l'existence des autres conditions. Lorsque ces conditions sont absentes, la chose conditionnée par lesdites conditions est aussi absente.

Le cinquième agrégat constitue la conscience (*viññāṇa*) qui est aussi le thème principal de ce chapitre. Selon la philosophie bouddhiste, qu'est-ce que la conscience ? Y en a-t-il une seule ou plusieurs ? Où sont-elles ? Quelle est leur fonction ? En ce qui concerne leur variété, voici l'explication donnée :

cognitives. Enfin, il faut noter que, dans les Écritures canoniques, le terme *saṅkhāra* est aussi employé au sens général, pour désigner toutes les conditions et toutes les choses conditionnées. Par exemple on peut citer les conclusions telles que : *sabbe saṅkhāra aniccā* (toutes les conditions et toutes les choses conditionnées sont impermanentes) - cf. *supra.*, p. 28.

8. S. III, 60.

9. Cf. *infra.*, p. 74.

10. S. III, 87.

« (...) Il y a six groupes de consciences : conscience visuelle ; conscience auditive ; conscience olfactive ; conscience gustative ; conscience tactile ; conscience [concernant les images] mentale(s). »¹¹

Ainsi il est évident que pour le bouddhisme la conscience n'est pas une seule chose ou un état mental unique. Dans le *Mahā-Taṇhāsaṅkhaya-sutta*, le Bouddha précise la nature de ces diverses consciences :

« (...) Telle ou telle forme de conscience est nommée en suivant telle ou telle condition qui lui donne naissance : en dépendance de l'œil et d'une forme matérielle naît une conscience et elle est appelée conscience visuelle. En dépendance de l'oreille et du son naît une conscience et elle est appelée conscience auditive. En dépendance du nez et de l'odeur naît une conscience et elle est appelée conscience olfactive. En dépendance de la langue et d'une saveur naît une conscience et elle est appelée conscience gustative. En dépendance du corps et d'une chose tangible par le corps naît une conscience et elle est appelée conscience tactile. En dépendance de l'organe mental et d'une image mentale naît une conscience et elle est appelée conscience mentale (...) »¹²

Parmi les cinq agrégats, la conscience a une place importante, car elle a une fonction attentive et sélective à l'égard des autres agrégats. C'est pourquoi n'importe quelle conscience demeure une conscience des autres agrégats : Je peux dire « je suis conscient de mon corps » (*rūpa*), « je suis conscient de ma sensation » (*vedanā*), « je suis conscient de ma perception » (*saññā*), « je suis conscient de mes composants volitionnels » (*saṅkhāra*). Cependant, je ne peux pas dire que « je suis conscient de ma conscience » (*viññāṇa*), car il n'y a pas de conscience de la conscience. Une conscience pure, c'est-à-dire une conscience sans cognition, est impossible, tout comme il n'y a pas de feu sans combustible. Cela veut dire que, pour le bouddhisme, la conscience est toujours une conscience de quelque chose. Sans les conditions nécessaires, la conscience ne se produit point¹³. Le Bouddha l'explique en utilisant la métaphore de "l'aliment" :

« (...) De même qu'un feu est nommé d'après tel ou tel combustible qui l'alimente, [par exemple], si ce feu brûle à l'aide du bois, il est appelé feu de bois ; si ce feu brûle à l'aide de paille, il est appelé feu de paille ; si ce feu brûle à l'aide de la bouse sèche, il est appelée feu de bouse sèche ; si ce feu brûle à l'aide de menues ordures, il est appelé feu d'ordures. De même, telle ou telle conscience est nommée suivant telle ou telle condition à l'aide desquelles elle prend naissance, [par exemple], en dépendance de l'œil et d'une forme matérielle naît une conscience et elle est appelée

11. S. III, 60.

12. M. I, 259 ; cf. *infra.*, p. 61.

13. « *Aññattha paccayā natthi viññāṇassa sambhavo* » - cf. *infra.*, p. 59.

conscience visuelle, (...) en dépendance de l'organe mental et d'une image mentale naît une conscience et elle est appelée conscience mentale (...) »¹⁴

Enfin il faut rappeler que dans aucune expérience de l'être individuel, la conscience ne persiste toute seule, mais que toujours les cinq agrégats s'activent ensemble. Par exemple, mon expérience actuelle est constituée par le fait d'écrire assis sur une chaise ; et je suis conscient de mon stylo qui est dans ma main. Il est évident qu'en réalité mon expérience n'est autre que : je suis conscient de quelques perceptions (la couleur ou la forme de mon stylo), de quelques sensations (sensations désagréables, car mon stylo ne fonctionne pas bien) et de quelques composants volitionnels (le sujet à propos duquel je vais écrire et une volition concernant l'achat d'un nouveau stylo), etc. Bien entendu pour être conscient de ces sensations (*vedanā*), de ces perceptions (*saññā*), de ces composants volitionnels (*sankhāra*), il me faut nécessairement, non seulement mon corps qui est une forme matérielle (*rūpa*), mais encore mon stylo, ma table, mes livres, mes papiers, mes notes et ma machine à écrire qui sont aussi des formes matérielles (*rūpa*). De cette façon, mon expérience d'écrire au moment actuel est un produit de la collaboration informelle de l'ensemble des cinq agrégats d'appropriation (*pañcūpādānakkhadhā*).

En ce qui concerne mon expérience, est-il nécessaire d'employer le terme "appropriation" (*upādāna*) avec "cinq agrégats" ? Oui, parce qu'un ou plusieurs attachements sont présents dans mon expérience. Cette situation doit être décrite ainsi : mes actions "étant avec attachement" (*sa-upādāna*), cette "saisie" ou cet attachement (désigné par des idées comme "à moi", "je suis", etc.) est là en tant que première signification de mon expérience. Il peut être situé en premier dans l'agrégat des composants volitionnels bien qu'il englobe tous les agrégats. A travers ces agrégats, je suis diversement attaché à mes idées, à mes sources, à mes notes, à ces pages et dans l'ensemble à mon acte d'écrire.

En analysant la "personnalité" propre à chaque expérience de l'être individuel et en montrant qu'il n'y a rien en dehors des cinq agrégats, le Bouddha a voulu d'une part critiquer la fausse idée de la personnalité et d'autre part il a tenté de réfuter le monisme idéaliste soutenu par des savants de son époque. Notamment cette analyse a visé à démontrer la fausseté de la thèse selon laquelle il existe une conscience pure

14. M. I, 259 ; Tout comme le terme *sankhāra*, le terme *viññāṇa* est employé dans les Écritures canoniques pour désigner plusieurs phénomènes : 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-sota*) qui fait le lien entre le passé et le présent.

qui serait éternelle. Sur ce point précis, le texte canonique intitulé *Mahā-Taṇhāsaṅkhaya-sutta* présente une discussion intéressante :

MAHĀ-TAṆHASAṄKHAYA-SUTTA

Ainsi ai-je entendu : une fois, le Bienheureux séjournait à la résidence fondée par Anathapiṇḍika, au Parc Jeta, près de la ville de Sāvatti.

En ce temps là un jour, un bhikkhu* nommé Sati Kevaṭṭhaputta¹⁵ eut l'idée erronée suivante : « Selon ma connaissance de la doctrine enseignée par le Bienheureux, c'est la même conscience (*viññāṇa*) qui transmigre et qui erre toujours, mais pas une autre. »¹⁶

De nombreux bhikkhus avaient entendu dire que le bhikkhu Sati Kevaṭṭhaputta avait eu cette idée erronée : « Selon ma connaissance de la doctrine enseignée par le Bienheureux, c'est la même conscience qui transmigre qui erre toujours, mais pas une autre. » Alors ces bhikkhus s'approchèrent de Sati Kevaṭṭhaputta et lui dirent : « Est-il vrai, ô frère Sati, que vous avez cette idée erronée : "Selon ma connaissance de la doctrine enseignée (...) c'est la même conscience (...) mais pas une autre ?" »

Le bhikkhu Sati Kevaṭṭhaputta répondit : « C'est vrai, ô frères, j'ai cette idée : "Selon ma connaissance de la doctrine enseignée (...) c'est la même conscience (...) mais pas une autre." »

Ces bhikkhus alors, afin de détourner le bhikkhu Sati Kevaṭṭhaputta de cette idée erronée, l'avertirent, l'interrogèrent, le réinterrogèrent, le conseillèrent vivement en disant : « Ne parlez pas de cette façon, ô frère Sati. N'interprétez pas d'une manière inexacte la parole du Bienheureux. Ce n'est pas correct de mal interpréter la parole du Bienheureux. Le Bienheureux ne dirait jamais cela. Par contre, de maintes façons, le Bienheureux a expliqué la conscience comme naissant de conditions, en disant : "Sans conditions, la conscience ne se produit point." ».

Malgré les avertissements, interrogations, réinterrogations et conseils de la part de ces bhikkhus, Sati Kevaṭṭhaputta maintenait toujours son idée erronée : « Selon ma connaissance de la doctrine enseignée (...) c'est la même conscience (...) pas une autre. »

N'ayant pu détourner le bhikkhu Sati Kevaṭṭhaputta de son idée erronée, ces bhikkhus s'approchèrent du Bienheureux. S'étant approchés du Bienheureux, ils lui rendirent hommage, puis s'assirent à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, ils dirent : « Bienheureux, l'idée erronée suivante

15. Comme ce nom de famille "Kevaṭṭhaputta" l'indique, le moine Sati, avant d'entrer dans la vie religieuse, était membre d'une famille de pêcheurs.

16. Selon le Commentaire du *Mahā-Taṇhāsaṅkhaya-sutta*, Sati Kevaṭṭhaputta n'était pas un moine savant, mais quelqu'un qui avait entendu beaucoup d'histoires dites "naissances" (*jātaka*) dans lesquelles le Bouddha s'identifie à ses vies antérieures. Ainsi, Sati Kevaṭṭhaputta est arrivé à la conclusion qu'il y a quelque chose qui erre et qui transmigre d'une façon permanente, et cette chose n'est autre que la conscience.

est venue au bhikkhu Sāti : “Selon ma connaissance de la doctrine enseignée (...) c’est la même conscience (...) mais pas une autre.” Alors nous nous sommes approchés du bhikkhu Sati et nous lui avons demandé : “Est-il vrai, ô frère Sāti, que vous avez cette idée erronée : selon ma connaissance (...) c’est la même conscience (...) pas une autre ? Il nous répondit : “C’est bien vrai, ô frères. Selon ma connaissance de la doctrine enseignée (...) c’est la même conscience (...) mais pas une autre.” Bienheureux, afin de détourner le bhikkhu Sati de cette idée erronée, nous lui avons dit : “Ne parlez pas de cette façon, ô frère Sāti (...) le Bienheureux a expliqué la conscience comme naissant de conditions en disant : “sans conditions, la conscience ne se produit point.” Cependant, malgré nos avertissements, nos explications, nos interrogations, réinterrogations et conseils, le bhikkhu Sati maintient toujours fermement son idée erronée en disant : “O frères, selon ma connaissance de la doctrine enseignée par le Bienheureux, c’est la même conscience qui transmigre et qui erre toujours, mais pas une autre.” Bienheureux, si nous rapportons maintenant ce cas au Bienheureux, c’est parce que nous n’avons pu détourner le bhikkhu Sati de son idée erronée. »

Le Bienheureux dit alors à un bhikkhu : « Allez, convoquez le bhikkhu Sāti en mon nom, en disant : “Frère Sati, le maître vous appelle” ».

En répondant « oui, Bienheureux », le bhikkhu s’approcha de Sati et l’informa : « O frère Sāti, le maître vous appelle ». « Entendu, frère » répondit Sāti, puis il s’approcha du Bienheureux. S’étant approché du Bienheureux, il lui rendit hommage, et s’assit à l’écart sur un côté. Lorsque le bhikkhu Sati fut assis à l’écart sur un côté, le Bienheureux lui dit : « Est-il vrai, ô Sāti, que vous avez eu cette idée erronée : “Selon ma connaissance de la doctrine enseignée (...) c’est la même conscience (...) mais pas une autre” ? »

Le bhikkhu Sati répondit : « C’est vrai, Bienheureux, j’ai cette idée : “Selon ma connaissance de la doctrine enseignée, c’est la même conscience (...), mais pas une autre.” »

Le Bienheureux dit : « De qui, ô homme stupide, avez-vous entendu que j’aie enseigné la doctrine de cette manière ? O homme stupide, n’ai-je pas de maintes façons expliqué la conscience comme naissant de conditions, en disant : “sans conditions la conscience ne se produit point” ? Cependant, ô homme stupide, en présentant de façon erronée une idée que vous avez saisie de manière incorrecte, non seulement vous m’interprétez d’une manière inexacte, mais aussi vous sapez votre avenir et vous laissez se produire beaucoup de démérites. Cela vous apportera, ô homme stupide, beaucoup de malaise, beaucoup de malheur, pendant longtemps. »

Ensuite, le Bienheureux s’adressa aux autres : « Qu’en pensez-vous, ô bhikkhus ? Sati a-t-il obtenu la moindre chaleur de cette doctrine et de cette discipline ? »

Les bhikkhus répondirent : « Comment cela pourrait-il être, Bienheureux ? Certainement non, Bienheureux. »

Cela étant dit, le bhikkhu Sati restait assis en silence, honteux, les épaules tombantes, le visage baissé et incapable de parler.

Ayant compris la situation du bhikkhu Sāti qui était assis en silence, honteux, les épaules tombantes, le visage baissé et incapable de parler, le Bienheureux s'adressa à lui et dit : « Vous serez connu, ô homme stupide, par votre propre idée erronée. A ce propos, je vais interroger les autres bhikkhus. »

Ensuite le Bienheureux s'adressa aux autres et dit : « O bhikkhus, est-ce que vous connaissez et comprenez la doctrine enseignée par moi, de la même manière que ce bhikkhu Sāti qui en interprétant ma parole d'une manière inexacte, non seulement sape ainsi son avenir, mais laisse aussi se produire beaucoup de démérites pour lui ?

- Certainement non, Bienheureux. De maintes façons, le Bienheureux a expliqué la conscience comme naissant de conditions, en disant : "sans conditions, la conscience ne se produit point".

- Très bien, ô bhikkhus, c'est une très bonne chose que vous ayez ainsi compris la doctrine que j'ai enseignée. De maintes façons, j'ai expliqué la conscience comme naissant de conditions, en disant : "sans conditions, la conscience ne se produit point". Cependant, ô bhikkhus, ce bhikkhu Sāti en présentant d'une façon erronée une idée qu'il a saisie de façon erronée, non seulement interprète ma parole d'une manière inexacte, mais encore il sape ainsi son avenir et laisse se produire beaucoup de démérites pour lui. Cela apportera à cet homme stupide, beaucoup de malaise, beaucoup de malheur, pendant longtemps. O bhikkhus, telle ou telle conscience est nommée suivant telle ou telle condition à cause de laquelle elle prend naissance : ainsi, en dépendance de l'œil et des formes matérielles, naît une conscience et elle est appelée conscience visuelle ; en dépendance de l'oreille et des sons, naît une conscience et elle est appelée conscience auditive ; en dépendance du nez et des odeurs, naît une conscience et elle est appelée conscience olfactive ; en dépendance de la langue et des saveurs, naît une conscience et elle est appelée conscience gustative ; en dépendance du corps et des choses tangibles par ce corps, naît une conscience et elle est appelée conscience tactile ; en dépendance de l'organe mental et des objets mentaux, naît une conscience et elle est appelée conscience mentale. C'est comme, ô bhikkhus, un feu que l'on nomme d'après tel ou tel combustible qui l'alimente. [Par exemple], si ce feu brûle à cause de bois, il est appelé feu de bois ; si ce feu brûle à cause de copeaux, il est appelé feu de copeaux ; si ce feu brûle à cause de paille, il est appelé feu de paille ; si ce feu brûle à cause de la bouse sèche, il est appelé feu de bouse sèche ; si ce feu brûle à cause de menues pailles, il est appelé feu de menues pailles ; si ce feu brûle à cause d'ordures, il est appelé feu d'ordures. De même, ô bhikkhus, telle ou telle conscience est nommée suivant telle ou telle condition à cause desquelles elle prend naissance : en dépendance de l'œil et des formes matérielles, naît une conscience et elle est appelée conscience visuelle (...), en dépendance de l'organe mental et des objets mentaux, naît une conscience et elle est appelée conscience mentale.

- Vous, ô bhikkhus, voyez-vous telle ou telle conscience naissant ?

- Oui, Bienheureux.

- Voyez-vous, ô bhikkhus, que telle ou telle conscience naît en dépendance de tel ou tel aliment ?

- Oui, Bienheureux.

- Voyez-vous, ô bhikkhus, que telle ou telle conscience qui est née en dépendance d'un aliment, cesse son existence à cause de la cessation de cet aliment ?

- Oui, Bienheureux.

- Le doute, ô bhikkhus, arrive-t-il par cette perplexité [en pensant] : "Telle ou telle conscience est-elle née ou non ?"

- Oui, Bienheureux.

- Le doute, ô bhikkhus, arrive-t-il par cette perplexité [en pensant] : "Telle ou telle conscience est-elle née ou non en dépendance de tel ou tel aliment ?"

- Oui, Bienheureux.

- Le doute, ô bhikkhus, arrive-t-il par cette perplexité [en pensant] : "Telle ou telle conscience qui est née en dépendance de tel ou tel aliment cesse-t-elle ou non son existence à cause de la cessation de tel ou tel aliment ?"

- Oui, Bienheureux.

- Lorsqu'on voit selon la réalité par la sagesse que "voici qu'une conscience est née", ô bhikkhus, le doute se dissipe-t-il ?

- Oui, Bienheureux.

- Lorsqu'on voit selon la réalité par la sagesse que "telle ou telle conscience, née à cause de tel ou tel aliment", ô bhikkhus, le doute se dissipe-t-il ?

- Oui, Bienheureux.

- Lorsqu'on voit selon la réalité par la sagesse que "telle ou telle conscience née à cause de tel ou tel aliment, cesse son existence à cause de la cessation de tel ou tel aliment", ô bhikkhus, le doute se dissipe-t-il ?

- Oui, Bienheureux.

- En voyant correctement que "voici que telle ou telle conscience est née", ô bhikkhus, n'êtes-vous pas dépourvus du doute en ce qui concerne cela ?

- Si, Bienheureux.

- En voyant correctement que "telle ou telle conscience est née à cause de tel ou tel aliment", ô bhikkhus, n'êtes-vous pas dépourvus du doute en ce qui concerne cela ?

- Si, Bienheureux.

- En voyant correctement que "telle ou telle conscience, née en dépendance de tel ou tel aliment, cesse son existence à cause de la cessation de tel ou tel aliment", ô bhikkhus, n'êtes-vous pas dépourvus du doute en ce qui concerne cela ?

- Si, Bienheureux.

- Cependant, ô bhikkhus, si vous vous attachez à cette idée, et si vous gardez et chérissez cette idée malgré qu'elle est tellement pure, alors êtes-vous capables de comprendre que cette doctrine semblable à un radeau est enseignée [par moi] non pas pour s'en saisir, mais [seulement] pour traverser ?

- Certainement non, Bienheureux.

- Par contre, ô bhikkhus, si vous ne vous attachez pas à cette idée, si vous ne gardez ni ne chérissez cette idée bien qu'elle est tellement pure, alors êtes-vous capables de comprendre que cette doctrine semblable à un radeau est enseignée [par moi] non pas pour s'en saisir, mais [seulement] pour traverser ?

- Oui, Bienheureux.

- En effet, ô bhikkhus, il existe quatre sortes d'aliments pour maintenir l'existence des êtres vivants qui sont nés et aussi pour soutenir ceux qui cherchent à naître ; voici ces quatre sortes d'aliments : la première est l'alimentation qui vient de la nourriture légère ou solide ; l'alimentation qui vient du contact des organes des sens [avec les objets sensoriels] est la seconde ; la troisième est l'alimentation qui vient de la pensée pensante ; la quatrième est l'alimentation qui vient de la conscience. Cependant, ô bhikkhus, quelles sont la provenance, la source, la raison et l'origine de ces quatre sortes d'aliments ? La "soif" (*taṇhā*) est la provenance, la source, la raison et l'origine de ces quatre sortes d'aliments. Cependant quelles sont la provenance, la source, la raison et l'origine de cette "soif" ? La sensation (*vedana*) est la provenance, la source, la raison et l'origine de cette "soif". Cependant quelles sont la provenance, la source, la raison et l'origine de cette sensation ? Le contact (*phassa*) est la provenance, la source, la raison et l'origine de cette sensation. Cependant quelles sont la provenance, la source, la raison et l'origine de ce contact ? Les six sphères sensorielles (*saḍāyatana*) sont la provenance, la source, la raison et l'origine de ce contact. Cependant quelles sont la provenance, la source, la raison et l'origine de ces six sphères sensorielles ? Les phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa*) sont la provenance, la source, la raison et l'origine de ces six sphères sensorielles. Cependant, quelles sont la provenance, la source, la raison et l'origine de ces phénomènes mentaux et physiques ? La conscience (*viññāṇa*) est la provenance, la source, la raison et l'origine de ces phénomènes mentaux et physiques. Cependant quelles sont la provenance, la source, la raison et l'origine de cette conscience ? Les compositions mentales (*saṅkhara*) sont la provenance, la source, la raison et l'origine de ces compositions mentales. Cependant quelles sont la provenance, la source, la raison et l'origine de ces compositions mentales ? L'ignorance (*avijjā*) est la provenance, la source, la raison et l'origine de ces compositions mentales. De cette façon, ô bhikkhus, par l'ignorance sont conditionnées les compositions mentales ; par les compositions mentales est conditionnée la conscience ; par la conscience sont conditionnés les phénomènes mentaux et physiques ; par les phénomènes mentaux et physiques sont conditionnées les six sphères sensorielles ; par les six sphères sensorielles est conditionné le contact ; par le contact est conditionnée la sensation ; par la sensation est conditionnée la "soif" ; par la "soif" est conditionnée l'appropriation (*upādāna*) ; par l'appropriation est conditionné le processus du devenir (*bhava*) ; par le processus du devenir est conditionnée la naissance (*jāti*), et ainsi conditionnés par la naissance se produisent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, le chagrin, l'affliction et le malaise. Telle est l'apparition de tout ce monceau de *dukkha**. J'ai dit : « Par la naissance sont conditionnées la décrépitude et la mort ». D'après vous, ô

bhikkhus, la décrépitude et la mort sont-elles conditionnées ou non par la naissance, ou y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par la naissance sont conditionnées la décrépitude et la mort. A ce sujet, nous constatons que par la naissance sont conditionnées la décrépitude et la mort.

- J'ai dit que "par le processus du devenir est conditionnée la naissance." D'après vous, ô bhikkhus, la naissance est-elle conditionnée ou non par le processus du devenir, ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par le processus du devenir est conditionnée la naissance. A ce sujet nous constatons que par le processus du devenir est conditionnée la naissance.

- J'ai dit que "par l'appropriation est conditionné le processus du devenir." D'après vous, ô bhikkhus, le processus du devenir est-il conditionné ou non par l'appropriation ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par l'appropriation est conditionné le processus du devenir. A ce sujet nous constatons que par l'appropriation est conditionné le processus du devenir.

- J'ai dit que "par la "soif" est conditionnée l'appropriation." D'après vous, ô bhikkhus, "l'appropriation" est-elle conditionnée ou non par la "soif", ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par la "soif" est conditionnée l'appropriation. A ce sujet nous constatons que par la "soif" est conditionnée l'appropriation.

- J'ai dit que "par la sensation est conditionnée la "soif". D'après vous, ô bhikkhus, la "soif" est-elle conditionnée ou non par la sensation, ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par la sensation est conditionnée la "soif". A ce sujet nous constatons que par la sensation est conditionnée la "soif".

- J'ai dit que "par le contact est conditionnée la sensation." D'après vous, ô bhikkhus, la sensation est-elle conditionnée ou non par le contact, ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par le contact est conditionnée la sensation. A ce sujet nous constatons que par le contact est conditionnée la sensation.

- J'ai dit que "par les six sphères sensorielles est conditionné le contact." D'après vous, ô bhikkhus, le contact est-il conditionné ou non par les six sphères sensorielles, ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par les six sphères est conditionné le contact. A ce sujet nous constatons que par les six sphères sensorielles est conditionné le contact.

- J'ai dit que "par les phénomènes mentaux et physiques sont conditionnées les six sphères sensorielles." D'après vous, ô bhikkhus, les phénomènes mentaux et physiques sont-ils conditionnés ou non par la conscience, ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par les phénomènes mentaux et physiques sont conditionnées les six sphères sensorielles. A ce sujet nous constatons que par les phé-

nomènes mentaux et physiques sont conditionnées les six sphères sensorielles.

- J'ai dit que "par la conscience sont conditionnés les phénomènes mentaux et physiques." D'après vous, ô bhikkhus, les phénomènes mentaux et physiques sont-ils conditionnés ou non par la conscience, ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par la conscience sont conditionnés les phénomènes mentaux et physiques. A ce sujet nous constatons que par la conscience sont conditionnés les phénomènes mentaux et physiques.

- J'ai dit que "par les compositions mentales est conditionnée la conscience." D'après vous, ô bhikkhus, la conscience est-elle conditionnée ou non par les compositions mentales, ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par les compositions mentales est conditionnée la conscience. A ce sujet nous constatons que par les compositions mentales est conditionnée la conscience.

- J'ai dit que "par l'ignorance sont conditionnées les compositions mentales." D'après vous, ô bhikkhus, les compositions mentales sont-elles conditionnées ou non par l'ignorance, ou bien y a-t-il une autre raison ?

- Bienheureux, par l'ignorance sont conditionnées les compositions mentales. A ce sujet nous constatons que par l'ignorance sont conditionnées les compositions mentales.

- C'est très bien, ô bhikkhus. Dans ce cas là, vous et moi, nous disons la même chose : « Quand ceci est, cela est ; ceci apparaissant, cela apparaît. » C'est-à-dire que par l'ignorance sont conditionnées les compositions mentales ; par les compositions mentales est conditionnée l'ignorance (...) ; par le processus du devenir sont conditionnés la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, le chagrin, l'affliction et le malaise. Tel est le jaillissement de tout ce monceau du malheur. [Cependant] ô bhikkhus, par la cessation complète et par l'arrêt complet de la même ignorance, les compositions mentales cessent ; par la cessation des compositions mentales, la conscience cesse ; par la cessation de la conscience, les phénomènes mentaux et physiques cessent ; par la cessation des phénomènes mentaux et physiques, les six sphères sensorielles cessent ; par la cessation des six sphères sensorielles, le contact cesse ; par la cessation du contact, la sensation cesse ; par la cessation de la sensation, la "soif" cesse ; par la cessation de la "soif", le processus du devenir cesse ; par la cessation du processus du devenir, la naissance cesse ; par la cessation de la naissance, cessent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, le chagrin, l'affliction et le malaise. Telle est la cessation de tout ce monceau de *dukkha*. Alors, j'ai dit que "par la cessation de la naissance, cessent la décrépitude et la mort." D'après vous, ô bhikkhus, par la cessation de la naissance, la décrépitude et la mort cessent-elles ou ne cessent-elles pas, ou bien que deviennent-elles ?

- Bienheureux, par la cessation de la naissance, cessent la décrépitude et la mort. A ce sujet nous constatons que par la cessation de la naissance cessent la décrépitude et la mort.

[De cette façon, le dialogue continue et il remonte inversement jusqu'à la condition : ignorance]

- J'ai dit que "par la cessation de l'ignorance, cessent les compositions mentales." D'après vous, ô bhikkhus, par la cessation de l'ignorance, les formations mentales cessent-elles ou ne cessent-elles pas, ou bien que deviennent-elles ?

- Bienheureux, par la cessation de l'ignorance, cessent les compositions mentales. A ce sujet nous constatons que par la cessation de la naissance cessent les compositions mentales.

- C'est très bien, ô bhikkhus. Dans ce cas-là, vous et moi, nous disons la même chose : « Quand ceci n'est pas, cela n'est pas ; ceci cessant, cela cesse. » C'est-à-dire que par la cessation de l'ignorance, cessent les compositions mentales ; par la cessation des compositions mentales, cesse la conscience (...) par la cessation de la naissance, cessent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, le chagrin, l'affliction et le malaise. Telle est la cessation de tout ce monceau de *dukkha*. Maintenant, ô bhikkhus, ainsi sachant et ainsi voyant [cette 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 ? Comment nous avons été dans le passé ? Qu'est-ce qu'ayant été [antérieurement], nous avons été dans le passé [proche] ? »

- Non, Bienheureux.

- Et alors, ô bhikkhus, vous, ainsi sachant et ainsi voyant [cette 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 ? Qu'est-ce qu'ayant été [dans ce futur], nous serons dans le futur [plus lointain] ? »

- Non, Bienheureux.

- Et alors, ô bhikkhus, vous, ainsi sachant et ainsi voyant [cette coproduction conditionnée], est-ce que vous devenez perplexes de vous-mêmes sur le présent, en songeant : « Sommes-nous ? Ne sommes-nous pas ? Que sommes-nous ? Comment sommes-nous ? D'où sommes-nous venus ? Où allons-nous ? »

- Non, Bienheureux.

- Et alors, ô bhikkhus, vous, ainsi sachant et ainsi voyant [cette coproduction conditionnée], est-ce que vous vous exprimez ainsi : « Le maître est très important pour nous. Par respect à son égard, nous affirmons ce qu'il a dit » ?

- Non, Bienheureux.

- Et alors, ô bhikkhus, vous, ainsi sachant et ainsi voyant [cette coproduction conditionnée], est-ce que vous vous exprimez ainsi : « Un religieux disait ainsi et les autres religieux aussi, mais nous ne le disons pas » ?

- Non, Bienheureux.

- Et alors, ô bhikkhus, vous, ainsi sachant et ainsi voyant [cette coproduction conditionnée], est-ce que vous cherchez un maître ?

- Non, Bienheureux.

- Et alors, ô bhikkhus, vous, ainsi sachant et ainsi voyant [cette coproduction conditionnée], est-ce que vous allez retourner vers les religieux et les brahmanes qui pratiquent les rites et cérémonies divers, en pensant que ces rites sont utiles ?

- Non, Bienheureux.

- Vous, ô bhikkhus, parlez-vous ainsi uniquement après avoir vu, après avoir su et après avoir compris vous-mêmes ?

- Oui, Bienheureux.

- C'est très bien, ô bhikkhus. Cette doctrine vous est présentée par moi, elle donne des résultats ici-même. Valable de tout temps, elle invite à voir et à comprendre, conduit à la perfection, est compréhensible par les sages en eux-mêmes [par l'expérience vécue]. C'est pourquoi on a dit que cette doctrine donne des résultats ici-même, qu'elle est valable de tout temps, qu'elle invite à voir et à comprendre, qu'elle conduit à la perfection et qu'elle est compréhensible par les sages en eux-mêmes [par l'expérience vécue].

O bhikkhus, la conception [d'un être humain] se produit quand il y a combinaison de trois éléments [le père, la mère et l'être destiné à être conçu]. Cependant, même si le père et la mère sont réunis, si la mère n'est pas dans sa période de fécondité, si l'être destiné à être conçu n'est pas présent, il n'y a pas de conception. Même si la mère et le père sont réunis, et si la mère est dans sa période de fécondité, mais que l'être destiné à être conçu n'est pas présent, alors il n'y a pas de perception. Cependant, si la mère et le père sont réunis, si la mère est dans sa période de fécondité et si l'être destiné à être conçu est présent, alors, à cause de la combinaison de ces trois choses, la perception se produit. Ensuite, ô bhikkhus, la mère porte ce fœtus dans son utérus pendant neuf ou dix mois, avec une grande inquiétude concernant cette lourde charge. Puis, à la fin du neuvième ou dixième mois, cette mère accouche avec une grande inquiétude concernant cette lourde charge. Quand l'enfant est né, la mère l'allaita avec son propre "sang". Selon la terminologie de la discipline des êtres nobles, ce "sang" n'est autre chose que le lait maternel. Lorsque le nouveau-né est arrivé à l'âge d'enfance, lorsque ses organes sensoriels sont développés, il joue à des jeux de petit enfant, par exemple, avec un jouet charrue, un tombereau, à la galipette, un jouet moulin à vent, un jouet mesure, un jouet charrette, un jouet arc, etc. Ensuite, lorsque cet enfant a grandi, lorsque ses organes sensoriels se sont développés, il prend plaisir dans les cinq domaines des plaisirs sensuels, à savoir les formes matérielles connaissables par l'œil, désirées, aimées, plaisantes, charmantes, attirantes et séduisantes ; les sons connaissables par l'oreille, désirés, aimés, plaisants, charmants, attirants et séduisants ; les odeurs connaissables par le nez, désirées, aimées, plaisantes, charmantes, attirantes et séduisantes ; les saveurs connaissables par la langue, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et séduisantes ; les choses tangibles connaissables par le corps, désirées, aimées, plai-

santes, charmantes et séduisantes. Ainsi, lorsqu'il voit une forme matérielle par l'œil, il s'attache à la forme matérielle. Il s'attache aux formes matérielles agréables et il répugne aux formes matérielles désagréables. De cette façon, il demeure sans attention en ce qui concerne son corps et avec une pensée limitée. Il ne comprend pas, dans leur réalité, la liberté de la pensée et la liberté par la sagesse au moyen desquelles lesdites tendances inefficaces peuvent être éliminées complètement chez lui. De cette manière, étant arrivé tantôt à l'agrément et tantôt au désagrément, lorsqu'il sent n'importe quelle sensation - soit une sensation agréable, soit une sensation désagréable, soit une sensation neutre - il se réjouit de cette sensation, il accueille cette sensation, il y reste en s'attachant. Lorsqu'il se réjouit de cette sensation, lorsqu'il l'accueille, lorsqu'il y reste en s'y attachant, naît chez lui une jouissance. Quand une jouissance vient d'une sensation, cette jouissance constitue l'appropriation (*upādāna*) ; par l'appropriation est conditionné le processus du devenir (*bhava*) ; par le processus du devenir est conditionnée la naissance (*jāti*) ; par la naissance sont conditionnés la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, le chagrin, l'affliction et le malaise. De cette façon arrive l'apparition de tout ce monceau de *dukkha*.

[Même démonstration est faite en ce qui concerne les sons connaissables par les oreilles, les odeurs connaissables par le nez, les saveurs connaissables par la langue, les choses tangibles connaissables par le corps. Le sermon continue :]

Alors, ô bhikkhus, il apparaît [de temps en temps] dans le monde un Tathāgata qui est Arahant, complètement et parfaitement éveillé, parfait en sagesse et parfait en conduite, correctement arrivé à son but, connaisseur du monde, incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, instructeur des dieux et des êtres humains, un Bouddha, un Bienheureux. Ayant connu lui-même par sa connaissance profonde le monde, y compris les dieux, les Mārā(s), les Brahmā(s), les religieux et les brahmanes, les êtres célestes et humains, il les fait connaître. Il enseigne une doctrine, bonne en son début, bonne en son milieu, bonne en sa fin, bonne dans sa lettre et dans son esprit, il exalte la Conduite pure* parfaitement pleine et parfaitement pure. Alors un chef de famille, ou le fils d'un chef de famille, ou un individu né dans une quelconque famille entend cette doctrine. L'ayant entendue, il atteint la confiance sereine en le Tathāgata. Parce qu'il a atteint cette confiance sereine et qu'il en est pourvu, il réfléchit ainsi : « Cette vie au foyer est pleine d'obstacles ; elle est un chemin poussiéreux ; la vie sans foyer est comparable au plein air. Il n'est pas aisé de pratiquer la conduite pure, entièrement pleine, entièrement pure, parfaite comme une conque gravée, en demeurant dans un foyer. Il faut donc que, m'étant rasé la barbe et les cheveux, ayant couvert mon corps de vêtements ocres, je quitte ma maison pour mener une vie sans foyer ». Plus tard, ayant abandonné l'ensemble de ses biens qu'elle qu'en soit la valeur, ayant abandonné ses parents et son entourage, quelque en soit le

nombre, s'étant rasé la barbe et les cheveux, ayant couvert son corps des vêtements ocres, il quitte sa maison pour mener une vie sans foyer.

Etant ainsi devenu renonçant, ayant une existence vertueuse qui est digne pour les religieux, ce renonçant, ayant abandonné le meurtre des êtres vivants, s'abstient de tuer des êtres vivants. Ayant déposé le bâton, déposé les armes, décent, compatissant, il demeure plein de bienveillance et de pitié envers tous les êtres vivants. Ayant abandonné le vol, il s'abstient de prendre ce qu'on ne lui donne pas. Il ne prend que ce qu'on lui donne. Il vit étant lui-même purifié. Ayant abandonné l'incontinence, il est chaste et continent : il se tient à l'écart, s'abstient de cette habitude vulgaire dite "sexualité".

Ayant abandonné la parole mensongère, il s'abstient de mensonge. Il est partisan de la vérité. Attaché à la vérité, il est sûr, digne de confiance, sans tromper le monde par sa parole. Ayant abandonné la parole calomnieuse, il s'abstient de parole calomnieuse ; ce qu'il a entendu ici, il ne le raconte pas là-bas, pour séparer ceux-là de ceux-ci ; ce qu'il a entendu là-bas, il ne le raconte pas ici, pour séparer ceux-ci de ceux-là. Il ne parle qu'en vue de réconcilier ceux qui sont désunis ou d'accroître la concorde. Il se plaît dans l'harmonie, il trouve son plaisir dans l'harmonie, il trouve sa joie dans l'harmonie. Il ne parle que pour créer l'harmonie. Ayant abandonné la parole grossière, il s'abstient de parole grossière. Il ne prononce que des paroles irréprochables, agréables à l'oreille, affectueuses, allant au cœur, courtoises, aimables à beaucoup de gens, plaisantes à beaucoup de gens. Ayant abandonné les paroles frivoles, il s'abstient de propos frivoles ; il ne prononce que des paroles opportunes, véridiques, sensées, conformes à la doctrine et à la discipline, dignes d'être conservées, raisonnables, correspondant au but final¹⁷, profitables.

Il s'abstient de détruire les graines et les plantes. Il ne prend qu'un seul repas par jour, s'abstient de manger pendant la nuit et hors du temps correct¹⁸. Il s'abstient de spectacles de danse, de chant, de musique ou d'agitation quelconque. Il s'abstient du port des guirlandes, de l'usage des parfums et des onguents, des ornements et décorations. Il s'abstient de lits grands et luxueux.

Il s'abstient d'accepter de l'or et de l'argent, des graines crues et de la viande crue. Il s'abstient d'accepter des femmes et des jeunes filles, des esclaves d'un sexe ou de l'autre. Il s'abstient d'accepter des chèvres, des moutons, des coqs, des porcs, des éléphants, des bovins et des chevaux. Il s'abstient d'accepter des champs ou d'autres biens¹⁹. Il s'abstient d'envoyer des messages ou d'en porter. Il s'abstient d'acheter ou de vendre. Il s'abstient d'utiliser de faux poids, de la fausse monnaie et de fausses mesures. Il s'abstient de fourberie, de tromperie, de fraude, de pratiques tortueuses. Il s'abs-

17. Le but final : la cessation de *dukkha*.

18. Le temps correct : selon la discipline des renonçants, le "temps correct" va du lever du soleil à midi.

19. Cette sorte de remarques fait allusion à la conduite de certains religieux qui vivaient entourés des femmes et des servantes tout en possédant la richesse et qui étaient prêts à accepter les champs ou les biens donnés par leurs fidèles.

tient de blesser en coupant ou en perçant, de lier, de pratiquer le vol à main armée ou par effraction, d'exercer une forme quelconque de violence.

Il est pleinement satisfait d'un vêtement qui lui préserve le corps et d'une nourriture reçue [dans son bol à aumône] dont il sustente son ventre ; partout où il va, il va avec son vêtement et avec son bol à aumône. Tout comme un oiseau emporte ses ailes partout où il vole, de même ce religieux, qui est pleinement satisfait, emporte seulement, partout où il va, le vêtement dont il protège son corps et le bol à aumône dont il sustente son ventre. Ainsi pourvu de ce noble ensemble de vertus, il éprouve intérieurement le bonheur de l'irréprochabilité.

Lorsqu'il voit une forme matérielle au moyen de son œil, il n'en saisit ni les apparences générales ni les détails, car en conséquence de ce que l'organe de l'œil demeure non maîtrisé, des choses mauvaises et inefficaces (*pāpakā akusala dhammā*), une convoitise (*abhiijhā*) et une frustration (*domanassa*) peuvent se produire ; il demeure alors avec l'organe de l'œil maîtrisé. Il contrôle l'organe de l'œil et il parvient à maîtriser son organe de l'œil.

[Même démonstration est faite en ce qui concerne les autres organes sensoriels : les oreilles, le nez, la langue et le corps. Le sermon continue :]

Lorsqu'il conçoit un objet mental par la pensée, il n'en saisit ni les apparences générales ni les détails, car, en conséquence de ce que l'organe mental demeure non maîtrisé, des choses mauvaises et inefficaces, une convoitise et une frustration peuvent se produire ; il demeure alors avec l'organe mental maîtrisé. Il contrôle l'organe mental et il parvient à le maîtriser. Ainsi, pourvu de cette noble maîtrise des organes sensoriels, il éprouve intérieurement le bonheur qui n'a aucune souillure.

En allant et en venant, il agit avec conscience et compréhension. En regardant devant ou autour de lui, il agit avec conscience et compréhension. En étendant ou pliant ses membres, il agit avec conscience et compréhension. Portant le bol à aumône [de la nourriture] et les vêtements, il agit avec conscience et compréhension. En mangeant ou en buvant, en mastiquant, en goûtant, il agit avec conscience et compréhension. En déféquant et en urinant, il agit avec conscience et compréhension. En étant debout, en s'asseyant, s'endormant, s'éveillant, parlant ou se taisant, il agit avec conscience et compréhension.

Ainsi, pourvu de ce noble ensemble de vertus, pourvu de cette noble maîtrise des organes sensoriels, pourvu de cette noble attention et clarté de la pensée, ce renonçant cherche et choisit une résidence à l'écart, dans un bois, au pied d'un arbre, dans une montagne, une grotte, une caverne, un cimetière, un plateau boisé, un endroit découvert, une meule de paille. Etant revenu de sa tournée d'aumône [de la nourriture], après son repas, il s'assied en repliant et croisant ses jambes, posant son corps bien droit, fixant son attention. Ainsi, ayant abandonné la convoitise (*kāmacchanda*) dans ce monde, il demeure avec une pensée débarrassée de convoitise ; il purifie sa pensée de la convoi-

tise. Ayant abandonné la haine et la méchanceté (*vyāpāda*), il demeure avec une pensée débarrassée de méchanceté : étant bienveillant et compatissant envers tous les êtres vivants, il purifie sa pensée de la haine et de la méchanceté. Ayant abandonné la paresse et la torpeur (*thīnamiddha*), il demeure avec une pensée débarrassée de la paresse et de la torpeur : attentif, pleinement conscient de ce qu'il voit, il purifie sa pensée de la paresse et de la torpeur. Ayant abandonné l'agitation et le regret (*uddhaccakukkucca*), il demeure avec une pensée débarrassée de l'agitation et du regret : avec la pensée apaisée intérieurement, il purifie sa pensée de l'agitation et du regret. Ayant abandonné le doute (*vicikicchā*), il demeure au-delà du doute : n'étant nullement perplexe à propos des choses à effectuer et de celles qu'il n'a pas effectuées, il purifie sa pensée du doute.

De cette façon, ayant éliminé ces cinq entraves (*pañca nivarāṇa*) qui sont des souillures mentales, qui sont nuisibles à la haute sagesse, s'étant séparé des désirs, s'étant séparé des pensées inefficaces, ce renonçant entre dans le premier *jhāna* pourvu de raisonnement et de réflexion, qui est joie et bonheur, né de la séparation [des choses mauvaises], il y demeure. Ensuite, ayant mis fin au raisonnement et à la réflexion, il entre et demeure dans le deuxième *jhāna*, qui est apaisement intérieur, unification de la pensée, qui est dépourvu de raisonnement et de réflexion, né de la concentration, et qui consiste en bonheur. Puis, se détournant du bonheur, il vit dans l'indifférence, conscient et vigilant, il ressent dans son corps le bonheur, en sorte que les êtres nobles l'appellent : "celui qui, indifférent et attentif, demeure heureux", il entre ainsi et demeure dans le troisième *jhāna*. Enfin, s'étant débarrassé du bonheur et s'étant débarrassé de la peine, ayant supprimé la gaieté et la tristesse antérieures, il entre et demeure dans le quatrième *jhāna* où ne sont ni plaisir ni douleur, mais qui est pureté parfaite d'attention et d'indifférence.

Désormais, ce renonçant, lorsqu'il voit une forme matérielle par l'œil, ne s'attache plus aux formes matérielles agréables, ni ne répugne plus aux formes matérielles désagréables. [Son attitude est la même à l'égard des sons, des odeurs, des saveurs et des choses tangibles.] Ainsi, il demeure attentif en ce qui concerne son corps, et il demeure possédant une pensée sans limite. Il comprend dans leur réalité la liberté de la pensée et la liberté par la sagesse au moyen desquelles les choses inefficaces peuvent être éliminées complètement. De cette manière, ayant éliminé l'agrément et le désagrément, lorsqu'il sent n'importe quelle sensation - soit une sensation agréable, soit une sensation désagréable, soit une sensation neutre - il ne se réjouit pas dans cette sensation, il n'accueille pas cette sensation, il n'y reste pas en s'attachant. Chez lui, lorsqu'il ne se réjouit pas de cette sensation, lorsqu'il ne l'accueille pas, lorsqu'il n'y reste pas en s'attachant, cesse une jouissance en ce qui concerne cette sensation. Par conséquent, de cette cessation, l'appropriation cesse. Par la cessation de l'appropriation, le processus du devenir cesse ; par la cessation du processus de devenir, la naissance cesse ; par la cessation de la naissance, cessent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, le chagrin, l'affliction et le malaise. De cette façon, arrive la cessation de tout ce monceau de *dukkha*.

tient de blesser en coupant ou en perçant, de lier, de pratiquer le vol à main armée ou par effraction, d'exercer une forme quelconque de violence.

Il est pleinement satisfait d'un vêtement qui lui préserve le corps et d'une nourriture reçue [dans son bol à aumône] dont il sustente son ventre ; partout où il va, il va avec son vêtement et avec son bol à aumône. Tout comme un oiseau emporte ses ailes partout où il vole, de même ce religieux, qui est pleinement satisfait, emporte seulement, partout où il va, le vêtement dont il protège son corps et le bol à aumône dont il sustente son ventre. Ainsi pourvu de ce noble ensemble de vertus, il éprouve intérieurement le bonheur de l'irréprochabilité.

Lorsqu'il voit une forme matérielle au moyen de son œil, il n'en saisit ni les apparences générales ni les détails, car en conséquence de ce que l'organe de l'œil demeure non maîtrisé, des choses mauvaises et inefficaces (*papaka akusalā dhammā*), une convoitise (*abhiijhā*) et une frustration (*domanassa*) peuvent se produire ; il demeure alors avec l'organe de l'œil maîtrisé. Il contrôle l'organe de l'œil et il parvient à maîtriser son organe de l'œil.

[Même démonstration est faite en ce qui concerne les autres organes sensoriels : les oreilles, le nez, la langue et le corps. Le sermon continue :]

Lorsqu'il conçoit un objet mental par la pensée, il n'en saisit ni les apparences générales ni les détails, car, en conséquence de ce que l'organe mental demeure non maîtrisé, des choses mauvaises et inefficaces, une convoitise et une frustration peuvent se produire ; il demeure alors avec l'organe mental maîtrisé. Il contrôle l'organe mental et il parvient à le maîtriser. Ainsi, pourvu de cette noble maîtrise des organes sensoriels, il éprouve intérieurement le bonheur qui n'a aucune souillure.

En allant et en venant, il agit avec conscience et compréhension. En regardant devant ou autour de lui, il agit avec conscience et compréhension. En étendant ou pliant ses membres, il agit avec conscience et compréhension. Portant le bol à aumône [de la nourriture] et les vêtements, il agit avec conscience et compréhension. En mangeant ou en buvant, en mastiquant, en goûtant, il agit avec conscience et compréhension. En déféquant et en urinant, il agit avec conscience et compréhension. En étant debout, en s'asseyant, s'endormant, s'éveillant, parlant ou se taisant, il agit avec conscience et compréhension.

Ainsi, pourvu de ce noble ensemble de vertus, pourvu de cette noble maîtrise des organes sensoriels, pourvu de cette noble attention et clarté de la pensée, ce renonçant cherche et choisit une résidence à l'écart, dans un bois, au pied d'un arbre, dans une montagne, une grotte, une caverne, un cimetière, un plateau boisé, un endroit découvert, une meule de paille. Etant revenu de sa tournée d'aumône [de la nourriture], après son repas, il s'assied en repliant et croisant ses jambes, posant son corps bien droit, fixant son attention. Ainsi, ayant abandonné la convoitise (*kāmacchanda*) dans ce monde, il demeure avec une pensée débarrassée de convoitise ; il purifie sa pensée de la convoi-

Gardez, ô bhikkhus, dans votre mémoire cette doctrine sur la liberté par élimination du désir, enseignée par moi, en bref, pour vous. Cependant, [sachez que] le bhikkhu Sati Kevatthaputta est tombé dans le grand filet du désir, dans la grande trame du désir.

Ainsi parla le Bienheureux. Les bhikkhus, heureux, se réjouirent des paroles du Bienheureux.

(M. I, 256-271)

Dans le texte que nous venons de lire, le Bouddha réfute l'opinion du moine Sati Kevatthaputta à propos de la conscience. La désapprobation du Bouddha est catégorique et son objection démontre plusieurs points importants : en premier lieu, l'impermanence de la conscience : la conscience, comme tout dans la vie, est assujettie au changement constant. Deuxièmement, l'absence d'une conscience pure, car la conscience est toujours conscience de quelque chose d'autre. Troisièmement la multiplicité de la conscience : telle ou telle conscience se produit lorsque se réunissent des conditions nécessaires et elle se disperse lorsque ces conditions se dispersent. Finalement le Bouddha a démontré la place de la conscience en tant que condition parmi d'autres qui font naître les facteurs de persistance d'une expérience réfléchie.

Pour démontrer ce dernier point, le Bouddha explique comment les choses se produisent comme une série d'événements (angl. *happenings*) ou de phénomènes liés étroitement l'un à l'autre. Dans ce mécanisme, la conscience est simplement un des phénomènes conditionnés par d'autres conditions et la conscience, à son tour, devient elle aussi une condition pour produire d'autres conditions. Cette explication et sa fameuse "liste" sont généralement appelées la "coproduction conditionnée" (*paṭicca samuppāda* ; skt. *pratitya samutpāda*). Elle constitue, d'une certaine façon, la doctrine centrale du bouddhisme, à tel point que le Bouddha lui-même le souligne : « Si quelqu'un voit la coproduction conditionnée, il voit la doctrine ; si quelqu'un voit la doctrine, il voit la coproduction conditionnée »²⁰.

Dans de nombreux ouvrages publiés en Occident, la coproduction conditionnée est généralement identifiée à une théorie de la causalité. Proprement dit, ce n'est pas d'une ou de plusieurs causes et de leurs effets dont le bouddhisme parle, mais plutôt des conditions (*paccaya*) qui engendrent d'autres conditions. Le bouddhisme s'intéresse surtout à l'aspect fonctionnel de ces conditions et à leur processus inter-relatif et mutuel. Ainsi les divers éléments de la coproduction conditionnée

20. « *Yo paṭiccasamuppādaṃ passati, so dhammaṃ passati ; yo dhammaṃ passati, so paṭiccasamuppādaṃ passati* » - M. I, 190-191.

ne sont pas traités comme des agents de causalité, mais plutôt comme des phénomènes interdépendants, nés les uns des autres.

Nous avons vu dans le *Mahā-Taṇhāsaṅkhaya-sutta* que la liste de la coproduction conditionnée avait douze points. Essayons de les voir brièvement de plus près :

1 - « **Par l'ignorance sont conditionnées les compositions mentales** » (*avijjā paccayā saṅkhārā*) : métaphoriquement l'ignorance est identifiée à une barrière (*laṅgi*)²¹ car elle est un obstacle pour voir selon la réalité les choses telles qu'elles sont²². Ainsi l'ignorance est un phénomène diamétralement opposé à la connaissance (*vijjā*) et dans cet état psychologique on est dépourvu de la bonne compréhension de la réalité des choses. Toutefois il faut noter que le mot *avijjā* (skt. *avidyā*) n'a pas la même connotation que le terme *māyā* (illusion) qui est un thème important dans le système *Védānta*. Dans les sermons ou les discussions du Bouddha le terme *māyā* n'est jamais employé à la place d'*avijjā*. En outre nulle part dans les Écritures canoniques n'est employé le terme *māyā* dans le contexte philosophique ou psychologique. En effet, pour le Bouddha, le monde phénoménal n'est pas une illusion. Au lieu de parler d'une illusion du monde (ou d'un monde illusoire), il parle de l'ignorance, car, pour lui, le problème réside non pas dans le monde phénoménal, mais chez l'être individuel qui est dans l'état d'ignorance.

Cette ignorance comporte les compositions mentales (*saṅkhārā*) bâties sur les idées "Je", "moi", "à moi", etc. Autrement dit, dans la structure de base de chaque expérience réfléchie, qu'elle soit manifeste ou non, la tendance à concevoir la subjectivité est présente constamment chez le *puṭhujjana**. Par conséquent il est dans l'état "actif" où les volitions se multiplient constamment. En effet ces volitions (*cetanā*) constituent soit des actions méritoires (*puñña*), soit déméritoires (*apuñña*) ou bien neutres (*āneñja* : litt. imperturbées) et évidemment ces divisions sont psychologiques²³.

2 - « **Par les compositions mentales est conditionnée la conscience** » (*saṅkhārā paccayā viññāṇam*) : c'est-à-dire que la conscience dépend des compositions mentales. Toutes sortes d'aspects positifs ou négatifs des compositions mentales conditionnent telle ou telle conscience. Par exemple je vois un livre et je suis conscient de ce

21. M. I, 144.

22. S. III, 171.

23. Nous y reviendrons dans le chapitre VIII.

livre. Cette conscience dépend d'aspects positifs comme la forme du livre, son odeur, etc., et aussi d'aspects négatifs concernant mes souhaits : besoin de le lire, d'y souligner, de prendre des notes et aussi d'un autre aspect négatif qui marque une relation entre moi et ce livre, en rappelant "ce livre est à moi" ou "c'est un livre qui m'est utile à moi", ou bien "je n'aime pas ce livre" etc., ce qui constitue une idée persistante jusqu'à ce que l'ignorance soit présente. L'ensemble de ces compositions mentales contribue à produire l'une ou l'autre conscience. Dans une de ses discussions, le Bouddha l'explique sans utiliser le mot *saṅkhāra*, mais par d'autres périphrases :

« (...) Si on pense à une chose, si on réfléchit à une chose, si on la garde dans la pensée, elle est la base de l'existence de la conscience. Lorsqu'il y a cette base, une conscience est établie. Lorsque cette conscience est établie, lorsqu'elle est développée, alors les phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa*) se sont installés (...) »²⁴

Justement la dernière phrase de cette description nous amène au point suivant de la coproduction conditionnée, c'est-à-dire les phénomènes mentaux et physiques.

3 - « Par la conscience sont conditionnés les phénomènes mentaux et physiques » (*viññāṇa paccayā nāmarūpaṃ*) : quels sont ces phénomènes mentaux et physiques dits *nāma-rūpa* conditionnés par la conscience ? L'expression *nāma-rūpa* est littéralement traduite par "nom et forme" ou bien par "le mental et la matière" (angl. *mind and matter*)²⁵. Sans aucun doute, la "forme" (*rūpa*) signifie les formes matérielles, mais le "nom" (*nāma*) que signifie-t-il ? Le "nom" désigne-t-il vraiment le mental ? Selon l'interprétation générale, la "forme" (*rūpa*) est la première parmi les cinq agrégats²⁶, tandis que les quatre autres agrégats (sensation, perception, composants volitionnels et conscience) constituent le "nom" (*nāma*). Cette explication est tout à fait valable. Cependant, dans certains cas, notamment dans le contexte de la coproduction conditionnée, la conscience n'est pas

24. « (...) *Yañca bhikkhave ceteti, yañca pakappeti, yañca anuseti ārammanamevetam hoti viññāṇassa ṭhitiyā ; ārammane sati paṭiṭṭha viññāṇassa hoti. Tasmim paṭiṭṭhite viññāṇe virūlhe nāmarūpassa avakkanti hoti* (...) » -S. II, 66.

25. Dans les Écritures canoniques ces deux mots *nāma* et *rūpa* restent toujours liés l'un à l'autre, pour désigner l'existence et la persistance mutuelle des phénomènes mentaux et physiques. Dans les exégèses post-canoniques, la persistance de ces deux phénomènes est comparée au voyage d'un aveugle et d'un homme sans jambes. L'aveugle ne peut voir, mais il marche. Tandis que l'homme sans jambes ne marche pas, il peut voir. Celui-ci s'assied sur les épaules de l'aveugle et montre la voie. Le voyage continue grâce à la collaboration étroite de ces deux handicapés.

26. Cf. *supra.*, p. 46.

incluse dans le "nom". La raison en est évidente : c'est la conscience qui conditionne "le nom et la forme" (*viññāṇa paccayā nāmarūpaṃ*). Ainsi, dans ce domaine, le "nom" signifie l'ensemble de ces trois agrégats : les sensations, les perceptions et les composants volitionnels.

La question demeure de savoir pourquoi cet ensemble est appelé par un terme banal comme le "nom". Essayons de le comprendre : l'ensemble des sensations, des perceptions et des composants volitionnels, est présent lorsqu'on est conscient d'un objet matériel. Supposons que cet objet soit nommé A par rapport à un autre objet nommé B. C'est-à-dire que nous sommes obligés de donner deux désignations pour ces deux objets. Cette désignation est représentée naturellement par le nom. Puisque la désignation qualifie l'apparence de l'objet, nous l'identifions par ce nom. Par exemple le livre est un nom donné à une certaine apparence. Le livre est une apparence. Cette apparence est celle d'une pièce de matière appelée livre. Si l'objet présent est autrement présenté, il aura une désignation différente : un magazine n'est pas un livre ; un journal n'est pas un magazine ; l'annuaire téléphonique n'est pas un journal ; un cahier n'est pas un annuaire téléphonique ; le Journal Officiel n'est pas un cahier ! Leur désignation est différente et leur apparence également est différente. Cependant cette apparence que je vois est une œuvre de mes sensations, de mes perceptions et de mes composants volitionnels, avec l'aide de ma conscience visuelle. Puisque l'objet matériel a une caractéristique de persistance, son apparence est visible et continue de l'être. Ainsi, dans l'expérience réfléchie dite "vue", nous trouvons qu'il y a un comportement de l'apparence et aussi une apparence du comportement²⁷. L'apparence est un phénomène mental, tandis que le comportement est un phénomène physique. C'est pourquoi nous voyons une apparence qui se comporte d'une façon particulière ; par exemple l'apparence de ma montre se comporte d'une certaine manière et le comportement de ma montre apparaît d'une certaine manière. Tous ces détails montrent pourquoi la philosophie bouddhiste ne peut pas parler des phénomènes physiques dits "formes" (*rūpa*) sans parler des phénomènes mentaux dits "noms" (*nāma*).

Bien que ces deux sortes de phénomènes soient inséparables, nous ne pouvons pas parler d'une expérience réfléchie seulement en termes de "noms et formes", mais il faut parler de noms, de formes et aussi de la conscience (*nāmarūpa saha viññāṇa*). Une fois de plus rappelons que c'est par la conscience que les noms et les formes sont condition-

27. La persistance est une caractéristique de la forme matérielle. En effet, la matière est un comportement : par exemple, le comportement des quatre éléments principaux (cf. *supra*, p. 48). Ainsi, la persistance signifie une caractéristique du comportement.

nés. Selon le *Mahā-Nidāna-sutta* (D. II, 55-71), non seulement « par la conscience sont conditionnés les noms et les formes », mais encore, « par les noms et formes est conditionnée la conscience »²⁸. Cela souligne le fonctionnement mutuel de ces deux facteurs : la conscience et l'ensemble des phénomènes mentaux et physiques.

4 - « **Par les phénomènes mentaux et physiques sont conditionnées les six sphères** » (*nāmarūpa paccayā saḷāyatanaṃ*) : les "six sphères" signifient les six sphères intérieures : l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et la pensée²⁹. Si les phénomènes mentaux et physiques conditionnent les six sphères intérieures, cela n'est pas pour leur existence matérielle, mais plutôt pour leur fonctionnement psychologique. Lorsque les phénomènes mentaux et physiques s'engagent dans une opération, le fonctionnement de l'une ou de plusieurs sphères parmi les six est naturellement dans cette opération. En outre, dans le domaine de la coproduction conditionnée, le fonctionnement des sphères intérieures n'a aucun effet sans participation des sphères extérieures : les formes matérielles, les sons, etc. Autrement dit l'œil est actif seulement lorsqu'on voit une chose ; l'oreille est active seulement lorsqu'on écoute une chose et ainsi de suite.

5 - « **Par les six sphères intérieures est conditionné le contact** » (*saḷāyatana paccayā phasso*) : nous avons noté plus haut comment une impression sensorielle se produit : lorsque l'organe sensoriel et l'objet sensoriel se sont réunis, cette rencontre donne naissance à une conscience concernant cet objet matériel. A raison de l'assemblage de ces trois éléments se produit enfin le phénomène appelé la prise de contact. Cela signifie quoi ? Pour qu'il y ait une impression sensorielle, il faut des sphères intérieures en état d'activité et aussi des sphères extérieures.

Il est tout à fait possible de dire que ces sphères intérieures sont incluses dans les phénomènes mentaux et physiques. C'est très probablement pourquoi, dans certaines démonstrations de la coproduction conditionnée, les sphères intérieures ne sont pas mentionnées. Par exemple, selon le *Mahā-Nidāna-sutta* que nous avons mentionné plus haut, c'est « par les phénomènes mentaux et physiques que le contact est conditionné » (*nāmarūpa paccayā phasso*). Dans cette discussion importante³⁰, le Bouddha explique comment cela peut se produire :

28. « *Viññāṇa paccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpa paccayā viññāṇaṃ* » - D. I, 62.

29. S. III, 3.

30. D. II, 62.

- O Ānanda, en l'absence de ces formes, ces marques, ces signes et ces indications par lesquels des phénomènes mentaux et physiques sont décrits, pourrait-il se manifester un contact désigné (*adhivacana samphassa*) dans le corpus des phénomènes physiques ?

- Non, Bienheureux.

- O Ānanda, en l'absence de ces formes, ces marques, ces signes et ces indications par lesquels des phénomènes physiques sont décrits, pourrait-il se manifester un contact résistant (*paṭigha samphassa*) dans le corpus des phénomènes mentaux ?

- Non, Bienheureux.

- O Ānanda, en l'absence de ces formes, ces marques, ces signes et ces indications par lesquels le corpus des phénomènes mentaux et le corpus des phénomènes physiques sont décrits, pourrait-il se manifester un contact désigné ou bien un contact résistant ?

- Non, Bienheureux.

- O Ānanda, en l'absence de ces formes, ces marques, ces signes et ces indications par lesquels les phénomènes mentaux et physiques sont décrits, pourrait-il se manifester le contact ?

- Non, Bienheureux.

- Justement, ô Ānanda, c'est pourquoi les phénomènes mentaux et physiques constituent la raison, l'origine, l'apparition et la condition du contact.

Bien que les phénomènes mentaux et physiques soient inséparables dans une expérience, le Bouddha dans cette discussion avec l'Āyasmanta Ānanda, afin de mener à bien son explication, parle d'abord séparément de ces deux phénomènes. La raison de ce traitement séparé n'est autre que la nécessité de démontrer ces deux aspects du contact : la désignation du corpus des phénomènes mentaux (*nāma-kāye adhvācana*) et la résistance du corpus des phénomènes physiques (*rūpa-kāye paṭigha*).

Essayons de regarder ces deux phénomènes d'un peu plus près : lorsque quelqu'un voit un livre, il a une perception et une sensation particulière. Cette particularité est la caractéristique appelée la désignation (*adivācana*). Nous disons que cela est le "livre". Ainsi ce contact est un contact désigné (*adhivācana samphassa*) : autrement dit il est un contact pris par une désignation. Dans ce cas-là, si ce contact s'est produit, c'est parce que les phénomènes mentaux ont une perception et une sensation concernant cette pièce de matière nommée le "livre". Autrement dit si ce contact désigné s'est produit, c'est parce que l'apparence de matière englobe cette perception et cette sensation. Ainsi, conditionné par les phénomènes mentaux, se produit un contact désigné.

En même temps, il y a une autre chose qui se passe : la sensation et la perception continuent. Cela veut dire qu'elles ont une certaine persistance. C'est pourquoi ce contact est un contact résistant (*paṭigha samphassa*). Autrement dit il est un contact pris par la résistance de la sensation et de la perception. Sans un tel contact, l'apparence ne peut continuer de la même façon. Dans l'expérience présente, sans ce contact, le livre ne peut exister en tant que livre, un stylo en tant que stylo. S'il y a un contact résistant dans l'apparence (grâce aux phénomènes mentaux), c'est parce que la matière a des caractéristiques comme la solidité, la fluidité, etc., etc. Ainsi, conditionné par les phénomènes physiques, il y a un contact résistant.

Dans une expérience, il y a une particularité non seulement dans la sensation et la perception, mais aussi dans la persistance de la matière. Le livre que je vois n'est pas seulement une apparence mais il est aussi une pièce de matière qui persiste. Sinon, nous ne pouvons pas dire qu'il y a une expérience concernant ce livre : je vois ce livre ; vous aussi, vous le voyez. Nous le voyons. De cette façon, il y a non seulement un contact désigné mais aussi un contact résistant. Là le contact désigné dépend des phénomènes mentaux et le contact résistant dépend des phénomènes physiques. Tel est le sens de la thèse du *Mahā-Nidāna-sutta* qui dit : « Par les phénomènes mentaux et physiques est conditionné le contact. » Evidemment, dans ce mécanisme, que ce soit mentionné ou non, les sphères sensorielles sont inévitablement impliquées. C'est pourquoi, la formule la plus classique de la coproduction conditionnée indique : « Par les six sphères est conditionné le contact. »

6 - « **Par le contact est conditionnée la sensation** » (*phassa pac-cayā vedanā*) : conditionnée par la prise de contact entre les organes sensoriels et leurs objets se produit la sensation. Comme nous l'avons noté plus haut, cela peut être une sensation agréable, désagréable ou neutre. Bien entendu, cette classification dépend toujours de "Je", "moi" et "à moi".

7 - « **Par la sensation est conditionnée la "soif"** » (*vedanā pac-cayā tanhā*) : selon la sensation reçue, arrive un besoin d'obtenir une satisfaction. Cette "soif" peut se produire non seulement à travers les sensations agréables, mais aussi à travers les sensations désagréables. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

8 - « **Par la "soif" est conditionnée l'appropriation** » (*tanhā pac-cayā upādānaṃ*) : Avec l'aide du désir se produit l'attachement dit

"appropriation". En premier lieu, c'est une tendance ou une propension à s'approprier les objets (y compris des idées) qui procurent une satisfaction³¹. Ensuite c'est une habitude de rester attaché à telle ou telle expérience ou bien à avoir encore et encore les même types de satisfaction qui sont dans la mémoire, mais d'une façon imprécise. Justement, le *puthujjana** n'a pas de précision sur la manière dont telle ou telle expérience s'est produite ou sur leur point culminant ou sur les conditions qui font qu'elle cesse d'exister. Mais il a l'attachement à la mémoire concernant certaines étapes de ces expériences qu'il veut éprouver encore une fois. En bref, il veut répéter l'expérience dont le souvenir de plaisir reste dans sa mémoire d'une façon imprécise. Ici il faut rappeler que, chez le *puthujjana*, les cinq agrégats sont les cinq agrégats d'attachement.

Tout comme beaucoup de phénomènes de la coproduction conditionnée, la "soif" et l'appropriation ont une existence mutuelle. Tantôt l'appropriation est conditionnée par la "soif", tantôt par l'appropriation est conditionnée la "soif". La volonté, le désir et l'attachement sont des formes explicites de l'appropriation. En outre, la volonté et le désir (*canda-rāga*) sont considérés comme des tendances basées sur la "soif"³².

9 - « Par l'appropriation est conditionné le processus du devenir » (*upādāna paccayā bhavo*) : ici le devenir ne signifie pas un simple passage d'un état à l'autre, mais le fait d'être dans un cycle d'événements. Selon une explication, cet état appelé *bhava* est un synonyme de *sansāra* (litt. l'errance)* où l'on est dans un chemin constant de naissance en naissance. Ainsi le mot *sansāra* est traditionnellement traduit par "cycle de renaissances". Une telle notion n'empêche pas de comprendre que la vie présente elle-même est une partie du processus du devenir, car la vie est toujours dans un cycle d'événements.

10 - « Par le processus du devenir est conditionnée la naissance » (*bhava paccayā jāti*) : Lorsqu'on est dans un cycle d'événements, il est normal que de nouveaux *happenings* se produisent. La

31. Au niveau général, "l'appropriation" se divise en plusieurs catégories : l'attachement à la sensualité (*kāmūpadāna*) ; l'attachement aux idées et aux opinions (*dīṭṭhupādāna*) ; l'attachement aux divers préceptes et pratiques (*silabbatūpadāna*) et l'attachement aux fausses idées de "personnalité" (*attavādūpadāna*). - D. II, 58 ; III, 230 ; M. I, 51, 66 ; S. II, 3 ; IV, 258 ; V, 59.

32. A. IV, 400-401.

naissance est un nouveau *happening* basé sur les anciens *happenings*. Chaque nouvelle expérience constitue une nouvelle naissance.

11-12 - « **Par la naissance sont conditionnés la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, le chagrin, les afflictions et les malaises** » (*jāti paccayā jarāmarāṇa-soka-parideva-dukkhadomanas-supāyāsa*) : chaque nouvelle naissance se termine par la mort en passant par la décrépitude. On peut en dire autant à propos de chaque expérience. Chaque expérience réfléchie a une naissance, une phase de récession et une fin. La vie constitue d'innombrables expériences nouvelles qui naissent et qui meurent. Selon l'attachement à telle ou telle expérience, suit le chagrin. La même image peut être mise en projection en gros plan ainsi : une nouvelle naissance accompagnée par, non seulement la décrépitude et la mort mais aussi une série de lamentations, de peines, de chagrin, etc.

Dans de nombreuses discussions, tout comme dans le *Mahā-Tanḥāsāṅkhaya-sutta*, après avoir présenté la coproduction conditionnée, le Bouddha conclut l'explication par ces mots : « Telle est l'apparition de tout ce monceau de *dukkha*. » La tâche du Bouddha ne se limite pas à montrer seulement l'apparition de *dukkha*. En effet, il montre également comment en finir. En parlant de cet aspect, le Bouddha présente une sorte de "co-cessation non conditionnée" de la façon suivante :

« 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 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 de 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*. »

Ainsi on peut constater que la "liste" de la coproduction conditionnée, soit du côté de l'apparition (*samudaya*), soit du côté de la cessation (*nirodha*) part de l'ignorance. On peut se demander : pourquoi l'ignorance ? N'y-a-t-il pas un autre élément plus important ? L'ignorance est-elle la cause première ? Tout d'abord il faut dire qu'aux yeux du bouddhisme les choses n'arrivent pas à cause d'une seule cause, mais au contraire, telle ou telle chose se produit seulement lorsque les conditions nécessaires sont réunies. La graine, par exemple, n'est pas

la cause de l'arbre, ni l'arbre l'effet de la graine. Si la graine était la cause unique, elle devrait devenir un arbre dans n'importe quelle circonstance, sur n'importe quel terrain et dans n'importe quel climat. Or, pour qu'il y ait un arbre, il faut non seulement une graine dans un bon état, mais aussi une chaleur convenable, une certaine humidité, l'absence de danger venant des insectes, etc. Ainsi il est clair que la graine est seulement une des conditions nécessaires. D'ailleurs la graine elle aussi, est une production conditionnée par d'autres conditions. De même, selon le bouddhisme, derrière chaque chose qui s'est produite, il y a une série de conditions, non seulement pour sa naissance, mais aussi pour son existence, quoique cette "existence" soit toujours et partout momentanée. Démontrer les diverses conditions qui produisent le phénomène de *dukkha* est le but principal de la présentation de cette coproduction conditionnée. Le deuxième point est que, contrairement à certains systèmes philosophico-religieux, dans le bouddhisme, il n'y a pas de place pour une cause première (*ādī kārana* ou *mūla kārana*). Le terme *kārana* (litt. cause) lui-même n'est jamais employé dans le contexte de la coproduction conditionnée. Comme nous l'avons noté précédemment, les choses n'y sont pas définies en termes de causes (*kārana*) et d'effets (*kārya*), mais en termes de raisons (*hetu*) et de conditions (*paccaya*). Pour éviter tout malentendu, les points doctrinaux sont présentés symboliquement comme une roue et ainsi pour le bouddhisme, les choses et les faits, y compris le temps, ne sont pas linéaires, mais circulaires.

La question demeure de savoir pourquoi l'ignorance est mentionnée en premier lieu dans la coproduction conditionnée. Il y a plusieurs raisons : premièrement, la nécessité de commencer l'explication à partir d'un point ou d'un autre. Deuxièmement, l'importance de l'ignorance en tant que condition de *dukkha* : dans de nombreuses discussions, l'ignorance et la "soif" (*taṇhā*) sont considérées comme deux problèmes principaux par rapport à la libération³³. En outre, dans une doctrine qui attache une grande valeur à l'Éveil (*bodhi*) et qui insiste sur la sagesse (*paññā*) et sur la vision réaliste concernant les choses telles qu'elles sont (*yathā-bhūta ñāṇa-dassana*), il est normal que l'ignorance soit indiquée au tout début d'une explication doctrinale. Toutefois l'ignorance n'est jamais considérée comme la cause première ni la condition principale. Au contraire, l'ignorance, elle aussi, est un phénomène conditionné par d'autres conditions³⁴.

33. A. II, 23 ; V, 116.

34. Par exemple, l'ignorance se produit en raison des souillures mentales (*āsava*) et dans chaque cas, l'ignorance elle-même est un *āsava*. Cf. *infra.*, p. 188.

D'ailleurs il faut noter que l'ignorance n'est pas toujours mentionnée au début de chaque formule de la coproduction conditionnée. Car celle-ci est employée et expliquée diversement dans le Corpus canonique³⁵. Nous l'avons noté, dans le *Mahā-Taṇhāsaṅkhaya-sutta*, si le Bouddha commence à parler de la coproduction, c'est par le thème de la "soif"³⁶. Le *Mahā-Nidāna-sutta* ne mentionne pas l'ignorance (*avijjā*) dans sa formule de la coproduction conditionnée ; celle-ci y commence par les phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa*)³⁷. Dans le *Dvyatānupassanā-sutta* (Sn. 139-149) la coproduction conditionnée commence avec l'appropriation (*upadhi*)³⁸. Le *Brahmajāla-sutta* mentionne la coproduction conditionnée en commençant par les sensations (*vedanā*)³⁹. Dans une autre discussion, nous l'avons noté, le Bouddha parle d'abord des compositions mentales (*cetanā* = *saṅkhāra*)⁴⁰. Certaines formules commencent par le contact (*phassa*)⁴¹. De cette façon, la structure de la coproduction conditionnée n'est pas partout et toujours la même. La formule qui se trouve dans le *Mahā-Nidhāna-sutta* et dans le *Dvyatānupassanā-sutta* ne mentionne pas les six sphères sensorielles. Dans certains sermons, la formule est présentée de façon très brève indiquant : « par le contact est conditionnée la sensation ; par la sensation est conditionnée la "soif" ; voici l'apparition de *dukkha* »⁴². Dans une autre discussion, la formule de la coproduction ne s'arrête pas au thème de *dukkha*, mais s'oriente dans le sens positif et se poursuit par la confiance sereine (*saddhā*), la délectation (*pāmojja*), la joie (*pīti*), la sérénité (*passaddhi*), le bonheur (*sukha*), la concentration mentale (*samādhi*), la vision réaliste sur les choses telles qu'elles sont (*yathā-bhūta ñāṇa-dassana*), le désenchantement (*nibbidā*) à l'égard des choses conditionnées, et enfin de libération (*vimutti*) par rapport au *dukkha*⁴³.

35. Dans les Écritures canoniques, il y a quatre modes d'emploi de cette formule : la première méthode est de commencer par l'ignorance et de terminer par le *dukkha*. La deuxième méthode est de partir du milieu pour arriver à la fin. C'est-à-dire en commençant par la sensation (*vedanā*), pour terminer par *dukkha*. Commencer par la fin de la formule et revenir jusqu'au début est la troisième méthode : c'est-à-dire traiter de *dukkha* et revenir graduellement jusqu'à l'ignorance (*avijjā*). La quatrième méthode est de commencer au milieu et de revenir jusqu'au début : c'est-à-dire depuis la "soif" (*taṇhā*) jusqu'à l'ignorance.

36. Cf. *supra.*, p. 63.

37. D. II, 56.

38. Sn. vs. 728 (p. 141)

39. D. I, 45.

40. S. II, 66 ; cf. *supra.*, p. 74.

41. S. II, 72.

42. « *Phassa paccayā vedanā ; vedanā paccayā taṇhā ; ayaṃ dukkhassa samudayo* » - S. IV, 86, 90.

43. S. II, 31.

Le résultat inévitable de ces diverses présentations n'est autre que les variations de formule de la coproduction conditionnée. Parfois elle est longue, parfois elle est courte⁴⁴. On peut se demander quelle est la formule la plus correcte ? Quelle est la véritable coproduction conditionnée ? Premièrement, il faut comprendre que la coproduction conditionnée n'est pas une liste fixée, ni un programme bouclé ni un projet organisé. Elle est simplement une explication présentée d'une façon intelligible à telle ou telle audience, en utilisant un minimum de mots. C'est pourquoi sa formulation est de longueur variable⁴⁵. Parfois elle est présentée dans les Écritures canoniques seulement par ces deux phrases : « Quand ceci est, cela est ; ceci apparaissant, cela apparaît. Quand ceci n'est pas, cela n'est pas ; ceci cessant, cela cesse »⁴⁶. Deuxièmement, il faut rappeler que l'objectif de la présentation de la coproduction conditionnée n'était pas toujours le même. Dans le *Sivaka-sutta* (S. IV, 230), la coproduction conditionnée est présentée pour réfuter l'opinion selon laquelle tout est le résultat des anciens *kamma*. Dans le *Brahmajāla-sutta* (D. I, 1-46)⁴⁷ et dans le *Timbaruka-sutta* (S. II, 22-23), elle est présentée contre "le hasardisme", le fatalisme, le nihilisme et contre bien d'autres théories considérées comme trompeuses. Dans l'*Acela-sutta* (S. II, 18-21) la coproduction conditionnée se présente comme la voie du milieu. C'est une voie du milieu qui avance, tantôt en évitant l'éternalisme et le nihilisme, et tantôt en évitant le passé et le futur. Lorsqu'un jour un ascète nommé Acela Kassapa a demandé si le *dukkha* était l'œuvre de l'individu lui-même ou bien s'il était l'œuvre de quelqu'un d'autre, le Bouddha lui a répondu en disant que le *dukkha* n'était l'œuvre ni de l'individu concerné ni de quelqu'un d'autre, mais l'œuvre de la coproduction conditionnée⁴⁸. Dans une autre circonstance, lorsqu'un paribbājaka* nommé Sakuludāyi a parlé des vies passées et des vies futures, le

44. Les compilateurs des Écritures canoniques étaient conscients de la diversité de la formule. Ce n'est pas par naïveté qu'ils ont enregistré dans leurs textes ces diverses versions telles qu'elles se trouvaient dans la tradition orale. Comme le rappellent maints passages des Écritures canoniques, puisque le Bouddha avait l'habitude de « rendre claire la doctrine de maintes façons » (*aneka pariāyena dhammo pakāsito* - cf. D. I, 110, 125, 252 ; M. I, 39, 184, 290, 371, 501 ; II, 44, 90, 123, 177, 184, 213), à mon avis, nous ne devons pas nous hâter de conclure qu'une formule courte est forcément plus ancienne ou qu'une formule longue représente un développement tardif.

45. Dans ce cas, la présentation du *Dvyatānupassanā-sutta* (Sn. 139-149) elle seule est un bon exemple.

46. « *Imasmim sati idaṃ hoti* (ou *idaṃ bhavati*), *imassuppāda*, *idaṃ uppajjati* ; *imasmim asati*, *idaṃ na hoti* ; *imassa nirodhā idaṃ nirujjhati* », M. II, 32 ; III, 63, S. II, 28, 70, 78, 95 ; A. V, 184.

47. Cf. *supra*, p. 34, note 62.

48. S. II, 18-21 ; cf. S. II, 75-76 ; pour une traduction intégrale d'*Acela-sutta*, voir : M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1988, pp. 129-135.

Bouddha lui a dit : « Laissez de côté le passé et le futur. Je vous parlerai d'une doctrine qui concerne le présent, c'est-à-dire la coproduction conditionnée. »⁴⁹ Cette dernière déclaration souligne notamment le fait qu'il est tout à fait possible d'expliquer la coproduction conditionnée en termes d'expériences actuelles. En effet c'est une doctrine qui peut être utilisée pour comprendre chaque expérience de la vie quotidienne et une telle utilisation peut être justifiée ainsi : d'une part, chaque expérience de la vie est une composante du monceau de *dukkha*, et d'autre part, la coproduction conditionnée est une explication générale à ce monceau de *dukkha*.

Cependant pour faciliter l'explication de la continuation de *dukkha* au-delà de la mort de l'individu, traditionnellement la coproduction conditionnée est présentée dans les textes post-canoniques en trois parties : la vie passée, la vie présente et la vie future. Selon cet agencement la vie présente est conditionnée par certains phénomènes de la vie antérieure, et par certains phénomènes de la vie présente serait conditionnée la vie future. Une telle explication nous amène directement à la question des renaissances. Nous en parlerons longuement un peu plus tard.

49. Cf. *infra.*, p. 118 ; le fait d'éviter le passé et le futur est indiqué comme la voie du milieu dans un autre sermon selon lequel "la voie du milieu" consiste en les quatre bases d'attention* (A. I, 296).

CHAPITRE III

“SOIF”

Pour le bouddhisme, le terme métaphorique “soif” (*taṇhā*, skt. *trṣṇā*) signifie, selon tel ou tel contexte psychologique, une volonté, un besoin, une nécessité, un désir et même une avidité passionnée qui se manifestent intérieurement et extérieurement. La doctrine concernant ce phénomène mental est nécessairement liée à la doctrine de *dukkha** dont une des raisons est la “soif”.

Nous avons noté à la fin du chapitre précédent quelle est la place de la “soif” dans la coproduction conditionnée*. Elle y est présentée comme un phénomène mental conditionné par la sensation (*vedanā*) ; la sensation est conditionnée par la prise de contact (*phassa*) ; le contact est conditionné par l’activité des six sphères (*saḷāyatana*) : l’œil, l’oreille, le nez, la langue, le corps et l’organe mental. C’est une explication concernant les conditions qui font naître la “soif” en tant que besoin qui s’achemine vers un autre phénomène mental appelé l’appropriation (*upādāna**).

Dans de nombreuses discussions du Bouddha, la “soif” est expliquée comme un élément qui engendre une série de problèmes, non seulement personnels, mais également sociaux :

« (...) Je parle de neuf choses dont l’origine se trouve dans la soif. Quelles sont-elles ? Lorsqu’il y a la soif, se produit le besoin de chercher [les choses]. Lorsqu’il y a le besoin de chercher [les choses], se produit le gain. Lorsqu’il y a le gain, se produit le désir passionné [concernant ce gain]. Lorsqu’il y a le désir passionné [concernant ce gain], se produit l’attachement. Lorsqu’il y a l’attachement, se produit une possession.

Lorsqu'il y a la possession, se produit une jalousie. Lorsqu'il y a la jalousie, se produit un besoin de protéger. Lorsqu'il y a le besoin de protéger, se produit un besoin de chercher des bâtons, des armes et aussi se produisent des bagarres, des disputes, des querelles, des contestations, des calomnies, des mensonges et bien d'autres choses mauvaises et inefficaces (...) »¹

Evidemment dans ce passage canonique le terme "soif" est employé pour désigner une nécessité vis-à-vis de choses matérielles. Cependant, dans le premier sermon², la notion de "soif" est mentionnée dans un contexte doctrinal beaucoup plus large et analytique. En tant que deuxième vérité noble, la "soif" y est indiquée par ces mots :

« (...) Voici, ô bhikkhus*, la vérité noble dite "l'apparition de *dukkha*" : c'est cette "soif" qui produit la ré-existence et le re-devenir, 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 (...) »³

Cet énoncé indique deux aspects importants : Premièrement, le côté fonctionnel de la soif : c'est elle qui engendre la ré-existence et le re-devenir ; elle est liée à une avidité passionnée et elle cherche une jouissance tantôt ici, tantôt là. Deuxièmement, la nature de la soif : il y en a trois types : la soif des plaisirs des sens (*kāma taṇhā*), la soif de l'existence (*bhava taṇhā*) et la soif de la non-existence (*vibhava taṇhā*).

Diverses discussions du Bouddha montrent que ces deux derniers types de désirs correspondent à deux états psychologiques : le besoin de protéger et de faire continuer l'individualité et le besoin d'auto-annihilation. La première est une soif qui persiste sur la fausse idée de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*) qui engendre à son tour l'opinion fausse concernant une existence éternelle. Cette idée est identifiée philosophiquement à un éternalisme (*sassata vāda*). Par contre, le besoin d'auto-annihilation est une soif qui correspond à une volonté d'effacer l'ensemble ou une partie de l'individualité ou de la faire disparaître. Une telle nécessité engendre naturellement les opinions annihilistes (*ucceda vāda*) selon lesquelles il n'y a plus rien après la mort. En effet, l'adhésion à l'une ou l'autre opinion dépend du besoin psychologique de l'individu : celui qui souhaite une vie éternelle adhère facile-

1. A. IV, 400-401 ; cf. D. II, 58-59 ; III, 193.

2. Le premier sermon : *Dhammacakkappavattana-sutta* (S. V, 420-424). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1988, pp.103-108.

3. « *Idaṃ kho pana bhikkhave dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ ; yā'yaṃ taṇhā ponobhavikā nandirāgasahagatā tatra-tatrābhinandini, seyyathidaṃ : kāma-taṇhā, bhava-taṇhā, vibhava-taṇhā* » - S.V, 420.

ment à une théorie éternaliste, mais un matérialiste qui souhaite une auto-annihilation choisit une théorie annihilationiste. Le Bouddha parle de l'antagonisme de ces deux théories :

« (...) Il y a deux opinions : l'opinion éternaliste et l'opinion annihilationiste. Des religieux et des brahmanes*, qui sont arrivés à l'opinion éternaliste, qui se sont attachés à l'opinion éternaliste, se situent tous en opposition à l'opinion annihilationiste. Par contre des religieux et des brahmanes qui se sont situés dans l'opinion annihilationiste, qui sont arrivés à l'opinion annihilationiste, qui se sont attachés à l'opinion annihilationiste, se situent tous en opposition à l'opinion éternaliste. Or ces religieux et ces brahmanes ne comprennent pas ces deux opinions selon la réalité : c'est-à-dire comment ces opinions se produisent, comment elles se dispersent, quelle est la satisfaction donnée par ces opinions, quel est le désavantage venant de ces opinions et quel est le moyen pour s'évader de ces opinions. Par conséquent ces religieux et ces brahmanes sont pourvus d'avidité, d'aversion, d'égarement, de la soif, de l'appropriation. Ces hommes stupides sont tantôt en accord et tantôt en désaccord et ils se contentent de l'élaboration subjective et ne se libèrent pas de la naissance, de la décrépitude, de la mort, des lamentations, des peines, du chagrin, des afflictions et des malaises. Je dis qu'ils ne se libèrent pas de *dukkha*. (...) »⁴

Toutefois la soif de l'existence ou celle de la non-existence n'est pas toujours liée à une spéculation intellectuelle accompagnée par telle ou telle théorie. Par exemple quelqu'un peut accepter théoriquement qu'il n'y a rien après la mort. Ainsi, en principe, il est un annihilationiste. Pour autant, il n'est pas libre de la soif de l'existence. Bien qu'il affirme théoriquement qu'il n'y a pas d'existence au-delà de la mort, une soif d'existence peut persister chez lui. On peut trouver le même phénomène, mais d'une façon inverse, chez un éternaliste. Malgré son éternalisme, peut se produire chez lui, au moins de temps en temps, un besoin de disparaître. Cela nous montre que les besoins psychologiques concernant l'existence éternelle ou l'inexistence après la mort, ne sont pas nécessairement conditionnés par des théories éternalistes ou annihilationistes. Dans beaucoup de cas la théorie arrive plus tard, mais d'abord, c'est le besoin psychologique qui se manifeste. L'enfant, par exemple, ne soutient pas une théorie éternaliste et il n'a aucune idée d'une telle existence éternelle. Cependant, chez lui, persiste le besoin d'exister continuellement et parfois de ne pas exister. De tels besoins, chez un enfant, n'ont rien à voir avec une théorie qui parle d'existence après la mort, ou avec une doctrine selon laquelle il n'y a rien après la mort. Le besoin d'exister consiste plutôt en une volonté “naturelle” de continuer avec chaque expérience réfléchie, à condition qu'elle soit

4. M. I, 65 ; MA. II, 10.

agréable⁵, ou bien en une volonté de garder espoir en un avenir heureux.

Les trois types de désirs mentionnés dans le premier sermon sont explicables, il est vrai, en termes d'existence après la mort, car il est indiqué, évidemment : « cette soif produit la ré-existence et le re-devenir » (*yā'yam taṇhā ponobhavikā*). Or, en regardant de plus près nous pouvons constater que les expressions telles que “la ré-existence et le re-devenir” ne désignent pas nécessairement la ou les renaissances, dans le *sansāra* (skt. *saṃsāra*)^{*}, mais ces expressions signifient également la continuité du processus des phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa*)⁶ du *puthujjana*^{*} qui s'attache partout, aux diverses choses, aux divers faits et aux divers événements, depuis la naissance jusqu'à la mort. Bien entendu, s'il y a des projets intéressants qui vont au-delà de la mort, eux aussi peuvent être inclus dans le même processus des phénomènes mentaux et physiques. Comme nous l'avons noté dans le chapitre précédent, selon le bouddhisme, la naissance et la mort sont des phénomènes continuels. A chaque instant, pendant la durée de cette vie même, on meurt et on renaît d'innombrables fois⁷. Chaque expérience réfléchie est une sorte de nouvelle naissance. Autrement dit nous naissons à nouveau à chaque expérience. En outre chaque expérience a une naissance, une phase dégressive et une fin. La longévité de telle ou telle expérience peut être évaluée selon le degré et la qualité de telle ou telle soif.

De ce point de vue, nous pouvons expliquer la soif en relation avec diverses expériences de la vie. Chez le *puthujjana*, il n'y a aucune expérience réfléchie qui ne se passe sans relation avec ces trois types de volonté que nous pouvons aussi identifier par les expressions plus pratiques : la soif des plaisirs sensuels (*kāma taṇhā*), la soif d'être (*bhava taṇhā*) dans les situations agréables et la soif de ne pas être (*vibhava taṇhā*) dans les situations désagréables. Pour nous, le plus important facteur est de savoir comment ces trois aspects des désirs sont activés dans les expériences quotidiennes. Par exemple, j'ai besoin de maintenir le mode de vie présent. Pourquoi ? Parce que je suis lié à moi-même ; je suis lié à ma personne ; je suis lié à mon existence ; en bref, je m'aime. C'est donc un besoin d'être moi-même. En même temps, j'ai un besoin de changement : changer certains aspects de ma vie présente, afin de mieux être. Evidemment, c'est une soif de

5. Ici comme ailleurs, l'adjectif “agréable” doit être compris en terme de goût personnel. Car chez certains, les expériences pénibles produisent des sensations “agréables”. On peut citer, par exemple, le comportement d'une personne qui ne peut atteindre le plaisir qu'en subissant une souffrance physique.

6. Cf. *supra.*, p. 74.

7. W. RAHULA, *L'Enseignement du Bouddha*, Paris, 1961, pp. 54-55.

ne pas être dans certaines circonstances de ma vie présente. Tous mes projets sur l’avenir correspondent à ce besoin de changement et d’arrangement. De cette façon, un besoin tend vers la stabilité et l’autre vers le changement ; un besoin s’oriente vers le maintien du mode de vie présent et l’autre vers sa destruction. Dans chaque expérience réfléchie, ces deux types de besoins persistent et ils sont mutuellement antagonistes et interdépendants. Lorsqu’un besoin n’est pas satisfait, un autre besoin se présente pour le remplacer. Lorsque la soif d’être n’est pas pleinement satisfaite, on ressent une soif de ne pas être ou bien d’être autrement.

Imaginons que je ne veuille plus habiter dans cet immeuble parisien. Je décide de quitter mon appartement. Je peux donner plusieurs raisons pour justifier ma décision : c’est un appartement trop petit. Les pièces ne sont pas suffisantes. Les voisins sont trop bruyants, etc., etc. Cela ne signifie pas que je veuille me suicider, mais simplement changer de domicile afin d’être mieux. Inutile de dire que je fais tout pour mon bien-être ! J’ai donc besoin d’un nouvel appartement, avec cinq ou six pièces, dans un quartier chic, avec des voisins gentils. Imaginons que j’aie un tel appartement dans la capitale et aussi une villa au bord de la mer ; que j’aie une ou deux voitures de luxe, un compte en banque bourré d’argent, une épouse aimante et des amis sympathiques. Malgré tout cela, imaginons que j’aie un cancer incurable et que je souffre beaucoup. Je ne veux plus souffrir ! J’en ai assez ! J’ai besoin d’un changement. Cette fois ce n’est pas l’appartement que je dois changer, mais mon existence, mon corps physique. Afin d’échapper à mes sensations désagréables, je voudrais dormir ; pour éviter mes douleurs, je voudrais m’en aller, en quittant tout et tous. J’aimerais que mon médecin m’aide à me suicider. En bref j’ai la soif de m’annihiler moi-même. Pourtant cette volonté ne constitue pas une renonciation, ni un détachement vis-à-vis de mon Soi, mais une nécessité de m’évader de la douleur, car pour moi, il y a un “Je” qui souffre. Autrement dit, il y a un “Je” qui veut exister sans souffrir.

Dans une circonstance satisfaisante se manifeste un besoin d’être et aussi de continuer à être encore et encore. Cependant, si cet état devient insatisfaisant et désagréable, alors se produit un besoin de ne pas être et cela signifie une volonté de passer de cette situation d’être à une autre situation d’être. Chaque expérience agréable devient désagréable au cours du temps. C’est la nature d’impermanence. Puisque le “Je” n’a aucun sens sans “être” ou sans “avoir”, j’ai besoin d’être ici et là et j’ai besoin d’avoir ceci et cela. Chaque fois qu’une expérience devient désagréable, je me sens menacé. J’ai besoin alors d’un changement. Pourtant, c’est justement ce changement du processus

des phénomènes mentaux et physiques qui me rend telle ou telle expérience désagréable, tôt ou tard.

Ma volonté de ne pas être dans l'expérience désagréable est un besoin d'être autrement. Même si je veux me suicider, à première vue, il est vrai, c'est un besoin de ne pas être dans le mode de vie présent. Cependant, dans ce besoin, il existe non seulement une nécessité de m'évader de la situation présente, mais encore un besoin d'être dans une situation où n'existe plus la douleur que j'éprouve actuellement. Ainsi, dans ma soif de non-existence, se trouve le désir latent d'exister autrement. Autrement dit, je veux échanger la situation désagréable contre une situation agréable.

Ici se pose une question importante : le besoin de se libérer du *samsāra** n'est-il pas une sorte de soif de la non-existence ? Atteindre le *nibbāna* (skt. *nirvāṇa*)* n'est-il pas un auto-annihilisme ? Il faut bien noter que, selon le bouddhisme, le fait d'atteindre le *nibbāna* est situé dans un contexte qui est non seulement en dehors de la soif de l'existence, mais aussi en dehors de la soif de la non-existence⁸. Nous ne devrions pas confondre un projet qui concerne le renoncement avec des volontés situées dans un domaine où il n'y a pas la moindre idée de renoncement. Nous en parlerons dans le chapitre VIII.

Pour revenir à notre sujet, il faut rappeler que la soif de l'existence est un besoin de continuer à être "je suis" : je suis dans telles ou telles expériences, mais qui ne sont en réalité que des aspects divers du processus des phénomènes mentaux et physiques. Selon nos habitudes mentales, nous tentons de rester attaché le plus longtemps possible à telle ou telle expérience. Nous voulons qu'elle ne change pas. Puisque cette expérience est agréable ou bien puisque nous pensons que cette expérience est agréable, nous voulons y rester éternellement⁹. Même la volonté de rester éternellement est un projet pour l'avenir. Notre souhait est que l'expérience agréable soit permanente. Mais elle nous échappe. Puisque tout change objectivement et subjectivement, ce changement lui-même nous ramène à notre conflit initial : la dualité entre la soif d'être et la soif de ne pas être. Par conséquent notre men-

8. Notons bien que le *nibbāna* est synonyme de l'absence de *dukkha*. L'absence de *dukkha* est synonyme de l'absence de toute sorte de soif. Le Bouddha explique ce qu'est la cessation de *dukkha* : « (...) Voici, ô bhikkhus, la noble vérité sur la cessation de *dukkha* : c'est la cessation complète de cette [triple] soif, la délaisser, y renoncer, s'en libérer, s'en détacher. » (*Idaṃ kho pana bhikkhave dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ ; yo tassāyeva taṇhāya asesavirāganirodho cago paṭinissaggo mutti anālayo*) -S. V, 420.

9. Par exemple, un ascète qui a atteint un recueillement qui lui a valu la renaissance dans un état durable peut se tromper en pensant que son existence dans cette situation est éternelle. Un autre religieux peut essayer à son tour d'atteindre certains degrés de recueillement uniquement pour y demeurer éternellement.

talité est toujours dans un état confus et elle est bousculée d'une part par l'attachement (*rāga*) et d'autre part par l'aversion (*dosa*) ; d'une part, par un accueil, et d'autre part, par un refus ; d'une part par l'amour, et d'autre part, par la haine. Chez chacun de nous, il y a la tendance latente de l'avidité (*rāgānusaya*) et celle de la haine (*paṭighānusaya*)¹⁰. Un attachement se produit vis-à-vis d'une sensation agréable, tandis qu'une aversion peut être occasionnée par une sensation désagréable. D'une certaine façon, l'aversion et la haine sont les deux réactions provenant de l'attachement aux sensations agréables. Chaque fois qu'il y a un défi à ces sensations, se produit une aversion, une haine. Celles-ci à leur tour constituent des sensations désagréables.

Si le “Je” tente toujours de prendre refuge dans les sensations agréables, c'est à travers les plaisirs des sens. Dans quel but ? Pour s'évader de ses sensations désagréables ; pour oublier ses sensations désagréables ; pour combler le fossé créé par les sensations désagréables. Le Bouddha explique cette mentalité commune, par les mots suivants :

« (...) Etant outragé par les sensations désagréables, on prend plaisir dans les plaisirs des sens. Quelle en est la raison ? Le *puṭhujjana** non-instruit ne sait pas comment il peut s'évader des sensations désagréables autrement que par les plaisirs des sens (...) »¹¹

Nous voilà, maintenant, arrivés au sujet de la soif des plaisirs sensuels (*kāma tanhā*). Dans les discussions comme celle de *Māgandiya-sutta* (M. I, 501-513), le Bouddha attire l'attention de son interlocuteur sur ce sujet :

MĀGANDIYA-SUTTA

Ainsi ai-je entendu : une fois, le Bienheureux séjournait près d'un bourg nommé Kammāssadamma, au pays des Kurus, et il y demeurerait dans la salle du feu du brahmane Bhāradvājagotta, sur un lieu aménagé pour coucher sur la paille.

En ce temps-là, un jour, le Bienheureux s'étant habillé de bon matin, prit son bol à aumône et son *civara*¹², puis entra dans le bourg Kammāssadamma pour recevoir sa nourriture. Quand il eut terminé sa tournée d'aumône [de nourriture] et achevé son repas, il entra dans un petit bois et s'assit au pied d'un arbre afin d'y passer l'après-midi.

Pendant ce temps, un paribbājaka* nommé Māgandiya qui était en train de se promener ici et là, finit par arriver à la salle du feu du brahmane

10. Cf. M. I, 303.

11. S. IV, 207-208.

12. Un vêtement à utiliser comme manteau en cas de besoin.

Bhāradvājagotta où il vit le lieu aménagé avec de la paille. Il demanda alors : « Pour qui ce lieu est-il ainsi préparé dans la salle du feu de l'honorable Bhāradvājagotta ? Il me semble qu'il s'agit d'une place préparée pour la nuit d'un renonçant ? » Le brahmane Bhāradvājagotta répondit : « Il existe, ô ami Māgandiya, un samana nommé Gotama, fils des Sakyas, qui a abandonné sa famille sākyā et quitté son foyer pour entrer dans une vie sans foyer ; une bonne réputation se propage à propos de ce samana nommé Gotama : il est Bienheureux, l'Arahant, parfaitement et pleinement éveillé, parfait en sa sagesse et sa conduite, bien arrivé à son but, le connaisseur du monde, l'incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, l'instructeur des dieux et des humains, le Bouddha, le Bienheureux. C'est pour ce samana Gotama que cette place est préparée. » Le paribbājaka Māgandiya dit : « Vraiment, ô honorable Bhāradvājagotta, moi, ayant vu la place où couche le samana Gotama, j'ai vu quelque chose de néfaste ! »

« Attention, ô ami Māgandiya, à ce que vous dites ! » dit le brahmane Bhāradvājagotta, « attention à ce que vous dites ! Car de nombreux savants parmi les aristocrates, parmi les brahmanes, parmi les chefs de famille et parmi les religieux ont une confiance profonde en ce samana Gotama qui conduit [les gens] dans une voie noble, dans les choses bonnes et efficaces. »

Le paribbājaka Māgandiya dit : « Pourtant, ô honorable Bhāradvājagotta, si je peux rencontrer face à face ce samana Gotama, je peux lui dire ceci : « Ce samana Gotama est un démolisseur [du progrès]. Pourquoi dirai-je cela ? Parce que ce jugement [sur lui] se trouve dans nos enseignements. »

« Si cela n'est pas trop inconvenant pour l'ami Māgandiya, j'en informerai le samana Gotama » dit le brahmane Bhāradvājagotta.

Le paribbājaka Māgandiya répondit : « Si l'honorable Bhāradvājagotta lui dit ce que je viens d'exprimer ici, pour moi il n'y a aucune inconvenance. »

Au moyen de ses "oreilles surhumaines"¹³, le Bienheureux avait entendu la conversation entre le brahmane Bhāradvājagotta et le paribbājaka Māgandiya. Vers la fin de l'après midi, s'étant levé de son repos solitaire, le Bienheureux s'approcha de la salle du feu du brahmane Bhāradvājagotta, puis s'assit sur la place préparée avec de la paille [à propos de laquelle le brahmane et le paribbājaka venaient de discuter].

Le brahmane Bhāradvājagotta s'approcha alors du Bienheureux. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie et s'assit ensuite à l'écart sur un côté*. Le Bienheureux s'adressa à lui : « O Bhāradvāja, vous avez discuté, vous et le paribbājaka Māgandiya, à propos de cette place préparée avec de la paille ! »

Cela étant dit, le brahmane Bhāradvājagotta fut très ému et ses poils se hérissèrent [sur le corps], puis il dit au Bienheureux : « C'est de cela même

13. Au moyen des pouvoirs d'audition surhumains, c'est-à-dire en entrant dans le domaine mental dit *dibba-sota dhātu*, le Bouddha pouvait entendre les voix des autres, même de loin.

que je voulais informer l'honorable Gotama, mais l'honorable Gotama lui-même l'a dit plus tôt que moi ! »

Cette conversation entre le Bienheureux et le brahmane Bhāradvājagotta fut interrompue, car le paribbājaka Māgandiya qui était allé se promener ici et là, s'approcha du Bienheureux, dans la salle du feu du brahmane Bhāradvājagotta. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie et s'assit ensuite à l'écart sur un côté. Le Bienheureux dit au paribbājaka Māgandiya : « O Māgandiya, l'œil se réjouit dans les formes matérielles ; l'œil s'attache aux formes matérielles ; l'œil prend plaisir aux formes matérielles. Cet œil-là, a été dompté chez le Tathāgata*. Il a été contrôlé, gardé et maîtrisé, et le Tathāgata enseigne la doctrine qui permet d'atteindre cette maîtrise. Est-ce, à ce propos, ô Māgandiya, que vous avez dit : « le samana Gotama est un démolisseur du progrès » ?

Le paribbājaka Māgandiya répondit : « Justement, honorable Gotama, c'est à ce propos que j'ai dit : “le samana Gotama est un démolisseur du progrès”. Pourquoi l'ai-je dit ? Parce que ce jugement [sur le samana Gotama] se trouve dans nos enseignements. »

[Le Bienheureux pose la même question à propos des autres organes sensoriels : l'oreille qui prend plaisir aux sons ; le nez qui prend plaisir aux odeurs ; la langue qui prend plaisir aux saveurs, le corps qui prend plaisir aux choses tangibles. Le paribbājaka Māgandiya aussi donne la même réponse. Puis la discussion continue :]

« O Māgandiya, la pensée se réjouit dans les objets mentaux ; la pensée s'attache aux objets mentaux ; la pensée prend plaisir aux objets mentaux. Cette pensée-là a été domptée chez le Tathāgata. Elle a été contrôlée, gardée et maîtrisée et le Tathāgata enseigne la doctrine qui permet d'atteindre cette maîtrise. Est-ce à ce propos, ô Māgandiya, que vous avez dit : “le samana Gotama est un démolisseur du progrès” ? »

- Justement, honorable Gotama, c'est à ce propos que j'ai dit : “le samana Gotama est un démolisseur du progrès.” Pourquoi l'ai-je dit ? Parce que ce jugement [sur le samana Gotama] se trouve dans nos enseignements.

- Qu'en pensez-vous, ô Māgandiya ? Supposons que quelqu'un se réjouisse au début dans les formes matérielles connaissables par l'œil, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction. Quelque temps après, ayant compris selon la réalité l'apparition et la disparition des formes matérielles, ayant compris selon la réalité la jouissance et aussi le danger venant des formes matérielles et ayant compris comment renoncer aux formes matérielles, après avoir supprimé le désir concernant les formes matérielles, il demeure alors ayant une pensée relaxe, dépourvue de soif. A propos de cette personne, ô Māgandiya, que dites-vous ?

- Je ne dis rien, honorable Gotama.

[Le Bienheureux pose la même question à propos d'une personne qui a supprimé le désir concernant les autres objets sensuels : les sons connaissables par l'oreille, désirés, aimés, plaisants, charmants et pourvus de séduction ; les odeurs connaissables par le nez (...) les saveurs connaissables par la langue (...) et les choses tangibles par le corps, désirées, aimées, charmantes et pourvues de séduction. Le paribbājaka Māgandiya aussi donne la même réponse. Puis la discussion continue :]

- Autrefois, ô Māgandiya, moi, j'étais quelqu'un qui avais un foyer, j'ai possédé cinq sortes d'objets sensuels et j'ai pris plaisir dans les cinq sortes d'objets sensuels : les formes matérielles connaissables par l'œil, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les sons connaissables par l'oreille (...) les odeurs connaissables par le nez (...) les saveurs connaissables par la langue (...) les choses connaissables par le corps, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction. Moi, ô Māgandiya, j'avais trois manoirs : un pour l'automne, un pour l'hiver et l'autre pour l'été. Moi, ô Māgandiya, pendant les quatre mois de la saison des pluies, entouré uniquement de femmes et d'instruments de musique, j'ai vécu sans descendre au rez-de-chaussée du manoir de l'automne. Cependant, quelque temps plus tard, ayant compris selon la réalité l'apparition et la disparition des plaisirs sensuels, ayant compris selon la réalité la jouissance et le danger des plaisirs sensuels, ayant compris comment on peut renoncer aux plaisirs sensuels, ayant supprimé le désir concernant les plaisirs sensuels, ayant supprimé la fièvre concernant les plaisirs sensuels, je demeurais alors ayant une pensée relaxée, dépourvue de soif. Alors je voyais les êtres qui n'avaient pas abandonné l'attachement aux plaisirs sensuels, mais qui couraient après les plaisirs sensuels, bien qu'ils soient dévorés par ces plaisirs sensuels, bien qu'ils soient brûlés par ces plaisirs sensuels. Je n'avais pas envie d'être à leur place, je n'avais envie d'aucun de ces plaisirs, car j'éprouvais un bonheur qui surpasse ces plaisirs sensuels, un bonheur stable, semblable au bonheur divin, et, en goûtant ce bonheur dépourvu de plaisirs sensuels et d'états mentaux inefficaces, je n'avais pas envie d'un bonheur inférieur, du plaisir d'un bonheur inférieur. Supposons, ô Māgandiya, qu'un chef de famille ou qu'un fils de chef de famille qui a beaucoup de biens, beaucoup de richesses et beaucoup de pouvoirs, prenne plaisir dans les cinq sortes d'objets sensuels : les formes matérielles connaissables par l'œil, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les sons (...) les odeurs (...) les saveurs (...) les choses tangibles connaissables par le corps, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction. Supposons que cette personne, s'étant conduite correctement dans ses actions corporelles, dans ses actions verbales et dans ses actions mentales, renaisse, après la destruction de son corps, après sa mort, dans une destination heureuse, dans un état céleste, parmi les dieux des Tāvātimsa. Là-bas, entouré de nombreuses nymphes dans le jardin [céleste] dit Nandana, ayant les cinq sortes d'objets sensuels divins, il se réjouit. Alors, il voit un chef de famille ou un fils de chef de famille, qui possède les cinq sortes d'objets sensuels [du monde humain] et qui prend plaisir

aux cinq plaisirs sensuels [du monde humain]. Qu'en pensez-vous, ô Magandīya ? Ce dieu qui possède les cinq sortes d'objets sensuels divins, qui s'en réjouit, entouré des nymphes dans le jardin Nandana, aura-t-il envie de devenir ce chef de famille ou ce fils de chef de famille, ou voudra-t-il les cinq sortes d'objets sensuels du monde humain ?

- Non, honorable Gotama. Non, parce que les plaisirs sensuels divins dépassent les plaisirs sensuels humains ; les plaisirs sensuels célestes sont supérieurs aux plaisirs sensuels humains.

- De même, ô Māgandīya, autrefois, moi, j'étais quelqu'un qui avais un foyer, j'ai possédé cinq sortes d'objets sensuels et j'ai pris plaisir aux cinq sortes d'objets sensuels. Les formes matérielles connaissables par l'œil, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les sons (...) les odeurs (...) les saveurs (...) et les choses tangibles (...) Cependant, quelque temps après, ayant compris selon la réalité l'apparition et la disparition des plaisirs sensuels, ayant compris la jouissance et le danger venant de ces plaisirs ; ayant compris comment on peut renoncer à ces plaisirs, ayant supprimé le désir concernant ces plaisirs ; ayant supprimé la fièvre concernant ces désirs, je demeurais ayant une pensée relaxée, dépourvue de soif. Alors je voyais les êtres qui n'avaient pas abandonné l'attachement aux plaisirs sensuels, mais qui couraient après des plaisirs sensuels, bien qu'ils soient dévorés par ces plaisirs, bien qu'ils soient brûlés par ces plaisirs. Je n'avais pas envie d'être à leur place, je n'avais pas envie de ces plaisirs sensuels, car j'avais un bonheur qui dépasse ces plaisirs sensuels (...) Supposons, ô Māgandīya, qu'il y ait un homme lépreux dont les membres soient putréfiés [par cette maladie], piqués par des parasites. Il déchirerait ses plaies avec ses propres ongles et brûlerait son corps auprès d'un puits de charbon. Alors ses amis, ses conseillers et ses proches parents lui trouveraient un médecin chirurgien. Ce médecin chirurgien lui préparerait un remède. L'ayant utilisé, l'homme lépreux se débarrasserait de la lèpre ; il retrouverait la santé ; il deviendrait heureux, libre de choisir [ce qu'il voudrait], indépendant et se promènerait là où il voudrait. Supposons que cet homme voit un autre lépreux dont les membres sont putréfiés, piqués par des parasites, qui déchire ses plaies de ses propres ongles et qui brûle son corps auprès d'un puits de charbon. Qu'en pensez-vous, ô Māgandīya ? L'homme guéri aurait-il envie d'être à la place de l'homme lépreux, ou envie de son puits de charbon ou de son remède ?

- Non, honorable Gotama. Non, parce que c'est seulement en cas de maladie qu'il y a quelque chose à faire avec des remèdes. Pourtant, lorsqu'il n'y a pas de maladie, il n'y a rien à faire avec des remèdes.

- De même, ô Māgandīya, autrefois, moi, lorsque j'étais quelqu'un qui avais un foyer, j'ai possédé cinq sortes d'objets sensuels et j'ai pris plaisir aux cinq sortes d'objets sensuels (...) Cependant, quelque temps après, ayant compris selon la réalité l'apparition et la disparition des plaisirs sensuels, ayant compris selon la réalité la jouissance et aussi le danger venant de ces plaisirs, ayant compris comment on peut renoncer à ces plaisirs, ayant supprimé le désir concernant ces plaisirs, ayant supprimé la fièvre concernant ces

plaisirs, je demeurais ayant une pensée relaxée, dépourvue de soif. Alors je voyais les êtres qui n'avaient pas abandonné l'attachement aux plaisirs sensuels, bien qu'ils soient dévorés par le désir, bien qu'ils soient brûlés par ces plaisirs. Je n'avais pas envie d'être à leur place, j'avais un bonheur qui dépasse ces plaisirs sensuels (...) Supposons, ô Māgandiya, qu'il y ait un homme lépreux dont les membres soient putréfiés, piqués par des parasites. Il déchirerait ses plaies avec ses propres ongles et brûlerait son corps auprès d'un puits de charbon. Alors ses amis, ses conseillers et ses proches parents lui trouveraient un médecin chirurgien. Ce médecin chirurgien lui préparerait un remède. L'ayant utilisé, l'homme lépreux se débarrasserait de la lèpre ; il retrouverait la santé ; il deviendrait heureux, libre de choisir [ce qu'il voudrait], indépendant et se promènerait là où il voudrait. Supposons que deux hommes forts s'en emparent et le traînent vers un puits de charbon. Qu'en pensez-vous, ô Māgandiya ? L'homme guéri ne se tortillera-t-il pas de côté et d'autre ?

- Si, honorable Gotama. Si, parce que le contact avec le feu est douloureux, il est brûlant et extrêmement pénible.

- Eh bien alors, qu'en pensez-vous, ô Māgandiya ? Le contact avec le feu est-il douloureux et est-il extrêmement pénible seulement maintenant, ou bien était-il douloureux et extrêmement pénible, aussi auparavant tout comme il est maintenant ?

- Le contact avec le feu est douloureux, extrêmement pénible non seulement maintenant, mais aussi auparavant. Pourtant, honorable Gotama, l'homme lépreux dont les membres sont putréfiés, piqués par des parasites, déchire ses plaies avec ses propres ongles en blessant ses organes sensoriels, il met son corps au contact du feu, et ainsi en considérant le contact avec le feu comme un plaisir bien qu'il soit douloureux, il éprouve des sensations inversées.

- De même, ô Māgandiya, les plaisirs sensuels étaient douloureux, extrêmement pénibles dans le passé tout comme ils le sont dans le présent. Cependant les êtres qui n'ont pas encore supprimé l'attachement aux plaisirs sensuels, tout en étant dévorés par le désir, tout en étant brûlés par la fièvre concernant ces plaisirs, abiment leurs hautes facultés à cause de ces plaisirs, et ainsi en considérant ces plaisirs comme des bonheurs bien qu'ils soient douloureux, ils éprouvent des sensations inversées. Supposons, ô Māgandiya, qu'il y ait un homme lépreux dont les membres soient putréfiés et piqués par des parasites, il déchire ses plaies avec ses propres ongles et brûle son corps auprès d'un puits de charbon. Plus il gratte ses plaies ouvertes, plus il brûle son corps auprès d'un puits de charbon, plus ses plaies s'infectent et donnent une mauvaise odeur, se putréfient et cet homme obtient une faible consolation, une maigre jouissance en grattant ses plaies ouvertes. De même, les êtres qui n'ont pas encore supprimé l'attachement aux plaisirs sensuels, tout en étant dévorés par le désir, tout en étant brûlés par la fièvre concernant les plaisirs sensuels, abiment leurs hautes facultés¹⁴ à cause de ces plaisirs, et

14. Les hautes facultés : la confiance sereine (*saddhā*), la maîtrise des sens (*silā*), l'attention (*sati*), la concentration (*samādhi*) et la sagesse (*paññā*).

ainsi, en considérant ces plaisirs comme des bonheurs bien qu'ils soient douloureux, ils éprouvent des sensations inversées. Qu'en pensez-vous, ô Māgandiya ? Avez-vous vu ou entendu parler d'un roi ou d'un ministre de roi, qui soit demeuré ou qui demeure ou qui demeurera avec une pensée relaxée, dépourvue de soif, tout en possédant les cinq sortes d'objets sensuels, tout en jouissant des cinq sortes d'objets sensuels, mais sans abandonner le désir des plaisirs sensuels, ni supprimer la fièvre les concernant ?

- Certainement non, honorable Gotama.

- Vous avez raison, ô Māgandiya. Moi non plus, je n'ai jamais rencontré, ni entendu parler d'un roi, ou d'un ministre de roi qui soit demeuré, ou qui demeure ou qui demeurera, avec la pensée relaxée, dépourvue de soif, tout en possédant les cinq sortes d'objets sensuels, tout en jouissant des cinq sortes d'objets sensuels, mais sans abandonner le désir des plaisirs sensuels, ni supprimer la fièvre les concernant. Cependant, ô Māgandiya, n'importe quel religieux ou brahmane ayant compris selon la réalité l'apparition et la disparition des plaisirs sensuels, ayant compris selon la réalité la jouissance et le danger de ces plaisirs, ayant compris comment on peut renoncer à ces plaisirs, ayant abandonné les désirs les concernant et ayant supprimé la fièvre concernant ces plaisirs, est demeuré [dans le passé], demeure [dans le présent] et demeurera [dans le futur] ayant une pensée relaxée, dépourvue de soif.

A ce moment, en disant cela, le Bienheureux s'exprima ainsi :

« La bonne santé est l'avantage le plus haut ;

le *nibbāna** est le bonheur suprême.

Parmi les voies diverses c'est la voie octuple
qui mène à l'immortalité, à la paix. »

Cela étant dit, le paribbājaka Māgandiya dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, honorable Gotama, c'est merveilleux. Vous avez bien dit, en exprimant : “La bonne santé est l'avantage le plus haut ; le *nibbāna* est le bonheur suprême.” Moi aussi, honorable Gotama, j'ai entendu que les maîtres des maîtres des anciens paribbājakas disaient cela “la bonne santé est l'avantage le plus haut ; le *nibbāna* est le bonheur suprême.” Dans ce cas, honorable Gotama, notre idée est en accord avec la vôtre !

- Cependant, ô Māgandiya, puisque les maîtres des maîtres des anciens paribbājakas disaient : “La bonne santé est l'avantage le plus haut ; le *nibbāna* est le bonheur suprême”, à votre avis, quelle est cette bonne santé, quel est ce *nibbāna* ? »

Le paribbājaka Māgandiya se frappant de ses propres mains sur les bras répondit : « Ceci est la bonne santé, honorable Gotama. Ceci est le *nibbāna*, honorable Gotama. Moi, honorable Gotama, pour l'instant, je suis en bonne santé. Je n'ai aucune maladie ! »

Le Bienheureux dit : « Supposons, ô Māgandiya, qu'il y ait un homme aveugle depuis sa naissance qui ne voit aucune des figures, ni noires, ni blanches, ni vertes, ni jaunes, ni rouges, ni orangées ni des choses égales ni inégales et qui ne voit ni les étoiles ni les lunes, ni les soleils. Si cet homme aveugle a entendu quelqu'un qui voit lui dire : “Vraiment, c'est une chance

d'avoir un beau tissu blanc pur et sans tache", alors l'homme aveugle part chercher un tissu blanc. Cependant quelqu'un peut le tromper en lui donnant un vêtement sale avec des taches d'huile tout en lui disant : "Cher ami, voici un beau tissu blanc, pur et sans tache." Alors l'homme aveugle l'accepte et il le porte et il peut même crier avec fierté : "Vraiment, c'est une chance d'avoir un beau tissu blanc, pur et sans tache." Qu'en pensez-vous, ô Māgandīya ? Si cet homme aveugle prend le vêtement sale avec des taches d'huile, puis s'il le porte et dit avec fierté : "Vraiment, c'est une chance d'avoir un beau tissu blanc, pur et sans tache" est-ce après avoir vu et su, ou bien tout simplement à cause de la foi en l'homme qui n'est pas aveugle ?

- Honorable Gotama, si cet homme, aveugle depuis sa naissance, prend le vêtement sale avec des taches d'huile, puis le porte, et dit avec fierté : « Vraiment c'est une chance d'avoir un beau tissu blanc, pur et sans tache », alors là c'est sans voir, sans savoir, mais seulement à cause de la foi en l'homme qui n'est pas aveugle.

- De même, ô Māgandīya, les paribbājakas, membres des autres systèmes sont des gens aveugles, sans vision réaliste, qui ne connaissent rien de la bonne santé, ni du *nibbāna*. Pourtant, ils disent : « La bonne santé est l'avantage le plus haut ; le *nibbāna* est le bonheur suprême. » Ce vers, « La bonne santé est l'avantage le plus haut (...) » a été exprimé dans un passé lointain par les Arahants, par les Éveillés parfaits. De nos jours, cela est même arrivé jusqu'aux *puthujjanas*. Vraiment, ô Māgandīya, ce corps est une chose malade ; il est un abcès ; il est une flèche pénétrée ; il est une chose minable ; il est assujéti à des graves infections. Cependant, à propos de ce corps vous dites : « Ceci est la bonne santé ; ceci est le *nibbāna*. » Vous n'avez pas, ô Māgandīya, la vision réaliste des êtres nobles pour que vous puissiez savoir réellement quelle est la bonne santé et quel est le *nibbāna*.

- Je suis content des paroles de l'honorable Gotama à tel point que je voudrais qu'il puisse m'enseigner la doctrine et ainsi je pourrais savoir ce qu'est la bonne santé et je pourrais voir ce *nibbāna*.

- Supposons, ô Māgandīya, qu'il y ait un homme aveugle depuis sa naissance, qui ne voit aucune des figures, ni noires, ni blanches, ni jaunes, ni rouges, ni orangées, ni des choses égales ni inégales et qui ne voit ni les étoiles ni la lune ni le soleil. Alors ses amis, ses conseillers, ses parents et ses proches lui trouveraient un médecin chirurgien. Celui-ci lui préparerait un remède, mais il ne réussirait pas à rendre la vue à cet aveugle ou à clarifier sa vision. Qu'en pensez-vous, ô Māgandīya ? Ce médecin chirurgien n'éprouverait-il pas fatigue et ennui ?

- Certainement oui, honorable Gotama.

- De même, ô Māgandīya, si je vous ai enseigné la doctrine en expliquant : « Voici la bonne santé, voici le *nibbāna* », et si vous ne compreniez pas cette bonne santé et ce *nibbāna*, alors ce serait pour moi fatigant et ennuyeux.

- Pourtant, je suis content des paroles de l'honorable Gotama à tel point que je voudrais qu'il puisse m'enseigner la doctrine et ainsi je pourrais savoir ce qu'est la bonne santé et je pourrais voir ce *nibbāna*.

- Supposons, ô Māgandiya, qu'il y ait un homme aveugle depuis sa naissance qui ne voit aucune des figures, ni noires, ni blanches, ni jaunes, ni rouges, ni orangées, ni des choses égales ni inégales et qui ne voit ni les étoiles ni la lune ni le soleil. Cet homme aveugle entend quelqu'un qui voit lui dire : « Vraiment, c'est une chance d'avoir un beau tissu blanc, pur et sans tache. » Alors l'homme aveugle part chercher un tissu blanc. Cependant quelqu'un le trompe en lui donnant un vêtement sale avec des taches d'huile mais en disant : « Cher ami, voici un beau tissu blanc, pur et sans tache. » Alors l'homme aveugle l'accepte, il le porte et peut même crier avec fierté : « Vraiment, c'est une chance d'avoir un beau tissu blanc, pur et sans taches. » Pendant ce temps, ses amis et ses conseillers, des parents et ses proches, lui trouveront un médecin chirurgien. Celui-ci lui prépare un médicament : des produits émétiques, des produits purgatifs, des collyres, des onguents et des produits pour respirer par le nez. Grâce à ces médicaments, l'homme aveugle obtient la vision, la clarification de la vision. Après avoir obtenu la vision, il abandonne le désir et l'attachement concernant ce vêtement sale qui a des taches d'huile et il ne considère plus l'homme [qui l'a donné] comme un ami, mais comme un ennemi, et il envisage même de le tuer, en pensant : « Pendant longtemps, j'ai été abusé, trompé par cet homme qui m'a fourni un vêtement sale avec des taches d'huile, tout en disant : "Cher ami, voici un beau tissu blanc, pur et sans tache". » De même, ô Māgandiya, si je vous enseigne la doctrine, en expliquant : « Voici la bonne santé, voici le *nibbāna* », vous pourriez connaître cette bonne santé et vous pourriez voir ce *nibbāna*. Lorsque la vision réaliste se produirait chez vous, vous abandonneriez le désir et l'attachement concernant les agrégats* d'appropriation et la connaissance suivante même vous viendrait : « Pendant longtemps, j'ai été abusé, trompé par la tendance dite d'appropriation et en conséquence, je me suis approprié des formes matérielles (*rūpa*) ; je me suis approprié des sensations (*vedanā*) ; je me suis approprié des perceptions (*saññā*) ; je me suis approprié des composants volitionnels (*sankhāra*) ; je me suis approprié des consciences (*viññāna*). Conditionné par l'appropriation, il y avait un processus de redevenir ; conditionnée par le processus du redevenir, il y avait la naissance ; conditionnés par la naissance, il y avait la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, les douleurs, les chagrins et les désespoirs. Telle est l'apparition de tout ce monceau de *dukkha*. »

- Pourtant, je suis content des paroles de l'honorable Gotama à tel point que je voudrais qu'il puisse m'enseigner la doctrine et ainsi je pourrais me lever de ce siège n'étant plus un "aveugle".

- Eh bien, ô Māgandiya, il faut que vous parliez avec des hommes raisonnables. Lorsque vous parlez avec des hommes raisonnables, vous entendez des choses raisonnables. Lorsque vous entendez des choses raisonnables, vous pouvez suivre les points majeurs et les points mineurs de leur enseignement. Lorsque vous suivrez les points majeurs et les points mineurs de l'enseignement, alors, ô Māgandiya, vous connaîtrez vous-même et vous verrez vous-même ainsi : « Voici des maladies, des abcès, des flèches pénétrées et voici comment ils cessent complètement. De cette façon, par la cessation de l'appropriation, cesse le processus du devenir ; par la cessation complète

du processus du devenir, cesse la naissance ; par la cessation complète de la naissance, cessent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, les douleurs, les chagrins et les désespoirs. Telle est la cessation de tout ce monde de *dukkha*. »

Cela étant dit, le paribbajaka Māgandiya dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, honorable Gotama, c'est merveilleux. 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 Gotama a rendu claire la doctrine de nombreuses façons. Alors moi, je prends refuge auprès du Bienheureux, auprès de l'enseignement et auprès de la communauté des disciples. Puissé-je obtenir l'Ordination mineure et l'Ordination majeure auprès du Bienheureux. »

[Le Bienheureux répondit] : « O Māgandiya, si quelqu'un qui était d'abord un adepte d'un autre système veut obtenir l'Ordination mineure et l'Ordination majeure ici dans cette doctrine et dans cette discipline, il lui faut passer une période de probation de quatre mois. Lorsqu'il a passé cette période de probation, à la fin des quatre mois, les bhikkhus* contents de lui lui confèrent délibérément l'Ordination mineure et l'Ordination majeure afin de le faire bhikkhu. Néanmoins je constate une différence entre les individus. »

Le paribbajaka Māgandiya dit : « Bienheureux, si quelqu'un qui était d'abord un adepte d'un autre système veut obtenir l'Ordination mineure et l'Ordination majeure ici dans cette doctrine et dans cette discipline, s'il passe une période de probation de quatre mois et si, lorsqu'il a passé cette période de probation, à la fin des quatre mois, les bhikkhus contents de lui lui donnent délibérément l'Ordination mineure et l'Ordination majeure afin de le faire bhikkhu, je suis prêt, Bienheureux, à passer une période de probation, même de quatre ans ! Après avoir passé ainsi une période de probation, à la fin de quatre ans, que les bhikkhus contents de moi me donnent délibérément l'Ordination mineure et l'Ordination majeure. »

Ainsi, le paribbajaka Māgandiya obtint auprès du Bienheureux l'Ordination mineure et l'Ordination majeure.

Peu de temps après son Ordination majeure, l'Āyasmanta Māgandiya, demeurant seul, retiré, vigilant, ardent, résolu, parvint rapidement à ce but pour la réalisation duquel les fils de famille quittent leur foyer pour la vie sans foyer ; cet incomparable but de la conduite pure, il le réalisa. Il comprit : « Toute naissance nouvelle est anéantie. La Conduite pure est vécue. Ce qui doit être achevé est achevé, plus rien ne demeure à accomplir. »

Ainsi, l'Āyasmanta Māgandiya parvint au nombre des Arahants.

(M. I, 501-513)

Ce texte nous indique plusieurs facteurs importants : premièrement, l'attitude d'un paribbajaka à l'égard du Bouddha. Deuxièmement, la doctrine de celui-ci sur la soif des plaisirs des sens. Troisièmement, l'explication du Bouddha sur le véritable bonheur et la bonne santé par rapport à la soif des plaisirs sensuels.

Le Bouddha était un ami du brahmane Bharadvāja et c’est pour-quoi lorsqu’il visitait de temps en temps le bourg de Kammāssadamma, il avait l’habitude de passer quelques jours chez ce brahmane. Cela ne signifie pas que tous les amis du brahmane Bhāradvāja étaient aussi des amis du Bouddha. Certains comme Māgandiya étaient très mécontents du Bouddha, notamment à cause de sa doctrine “à contre-courant”. Au début du *Māgandiya-sutta*, nous avons vu à quel point ce paribbājaka détestait le Bouddha. Il n’avait pas même voulu voir la place où le Bouddha demeurait, dans la salle du feu du brahmane Bhāradvāja. Il identifiait le Bouddha à un démolisseur du progrès¹⁵. Ce dénigrement explicite montre que l’attitude du Bouddha sur les plaisirs sensuels n’était pas celle de la plupart des brahmanes. Parfois, par certains brahmanes, le Bouddha était considéré comme un nihiliste (*venayika*). Dans de telles occasions, le Bouddha devait clarifier sa position par des mots : « Il y a des *samanas* et des brahmanes qui me traitent de nihiliste¹⁶. Je n’enseigne pas un nihilisme, mais si on utilise ce terme pour annihilation des souillures mentales (*kilesa*), alors, dans ce sens-là, je suis nihiliste. »

Lorsque le paribbājaka Māgandiya disait que le Bouddha était un démolisseur du progrès, la question posée par le Bouddha était la suivante : « Les organes sensoriels se réjouissent dans les objets sensoriels. Ces organes sensoriels sont domptés chez le Tathāgata. Ils ont été contrôlés, maîtrisés et le Tathāgata enseigne la doctrine qui permet d’atteindre cette maîtrise. Est-ce à ce propos que vous le traitez comme un démolisseur du progrès ? » La réponse de Māgandiya fut affirmative. Ainsi le Bouddha avait trouvé l’occasion de lui parler de la soif des plaisirs des sens et la discussion entre le Bouddha et le paribbājaka se déroula autour de ce thème.

Dans cette discussion, le Bouddha explique à quel point il avait été un bon vivant, bien avant son départ de la maison. C’est une très rare information à propos de sa vie quand il était encore au pays des Sākyas. Habituellement, les Écritures canoniques ne parlent pas beaucoup de la vie princière du futur Bouddha. Il semble que les premières générations de bouddhistes ne s’y soient pas intéressées. C’est beaucoup plus tard que l’on a commencé à écrire la “biographie” du Bouddha, en l’embellissant de nombreuses légendes¹⁷. Dans les textes très tardifs, il est dit parfois que Gotama, avant son grand départ, était un

15. Le progrès des six sphères sensorielles. Voir aussi : l’*Indriyabhāvanā-sutta* (M. III, 298-302). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir, M.W., *op.cit.*, pp. 229-237.

16. A. IV, 183-184 ; Vin. I, 235.

17. On peut citer par exemple, les ouvrages sanskrit : *Buddhacarita* d’Aśvaghoṣa et *Lalitavistara*.

roi. Cependant les textes anciens ne nous permettent pas de croire à ce mythe royal développé plus tard. Il est donc inutile d'écrire des pages pour prouver que le Bouddha n'était pas un ex-roi. Pour autant, nous ne pouvons dire que le futur Bouddha ait eu beaucoup de difficultés "économiques", ou qu'il soit issu d'une famille villageoise ou d'une famille de soldats pauvres. Les textes canoniques, comme le *Māgandiya-sutta*, rapportent que le Bouddha avant son grand départ vivait dans le luxe¹⁸. Vraisemblablement, son père était un chef politique du pays des Sākya. D'ailleurs, même si quelqu'un n'appartenait pas à une famille royale, n'avait-il pas le droit de goûter aux plaisirs sensuels ? Toutefois, puisque nous parlons ici de la philosophie du bouddhisme, il est inopportun de tenter de savoir quelles étaient la largeur et la longueur du palais du père du Bouddha ! Cependant, la vie de luxe du futur Bouddha, si tant est qu'elle ait existé, nous intéresse, notamment dans notre présente discussion sur la soif des plaisirs sensuels.

Quantité de sermons du Bouddha parlent des désavantages des plaisirs sensuels. Si le Bouddha n'appartenait pas à une famille aisée, ses paroles concernant les plaisirs sensuels auraient pu être critiquées par ses adversaires lui rétorquant : « Gotama critique les plaisirs sensuels, tout comme un clochard dénonce les repas chauds. » En outre, s'il avait parlé sans expérience, ses paroles n'auraient pas été considérées comme des arguments valables aux yeux de nombreux érudits qui étaient rassemblés autour de lui. Tout le monde aurait pu se moquer de ses explications, en demandant : « Si vous n'avez pas goûté les plaisirs sensuels, comment pourrez-vous parler de leur jouissance et de leurs désavantages ? »

Tout au long du Corpus canonique, ses sermons et ses discussions montrent que le Bouddha parlait en se fondant sur ses propres expériences, bonnes et mauvaises. Dès le premier sermon, il se présente comme quelqu'un qui a renoncé d'une part à une vie luxueuse, et d'autre part aux mortifications. Selon lui, ces deux extrêmes sont également "ignobles et engendrent de mauvaises conséquences." Dans la discussion avec le paribbājaka Māgandiya, en parlant des plaisirs sensuels, le Bouddha indique comment il est passé au milieu des plaisirs et comment plus tard il a compris l'insubstantialité de la sensualité. Afin de justifier sa position contre de tels plaisirs, il est normal que le Bouddha parle en présentant ses propres expériences. Il a ainsi réussi à convaincre son interlocuteur.

Nous avons noté plus haut pour quelle raison, selon le Bouddha, le *puṭhujjana** a recours aux plaisirs sensuels : c'est le moyen unique pour le *puṭhujjana* de s'évader des sensations désagréables. Lorsque le Boud-

18. Voir aussi M. I, 163 ; A. I, 145-146.

dha parle de la “soif” des plaisirs des sens (*kamā taṇhā*), ses observations ne se limitent pas à dénoncer les plaisirs sensuels. Il les analyse de plusieurs points de vue : premièrement, il montre quels sont les plaisirs sensuels. Deuxièmement, il affirme la jouissance venant de ces plaisirs. Troisièmement, il explique les désavantages et le danger de ces plaisirs. Finalement il montre comment on peut s'évader de ces plaisirs.

Comme nous l'avons vu dans le *Māgandiya-sutta*, il y a cinq sortes de plaisirs sensuels, et ils sont formés par les “cinq brins du désir” (*pañca kāma-guṇā*) : « les formes matérielles connaissables par l'œil, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les sons connaissables par l'oreille (...) les odeurs connaissables par le nez (...) les saveurs connaissables par la langue (...) et les choses tangibles connaissables par le corps (...) Ces cinq brins du plaisir sensuel constituent l'ensemble des objets grâce auxquels on arrive à obtenir l'un ou l'autre plaisir et en même temps ils représentent des objets sensoriels qui provoquent le désir. Les désirs concernant ces objets sont nommés par l'expression *vatthu-kāma*, c'est-à-dire la sensualité objective, et le désir en tant que phénomène mental provoqué par lesdits objets est désigné par l'expression *kilesa-kāma* : la sensualité subjective.

En dehors de ces cinq brins du désir sensuel, il y a un autre aspect lié à la soif : c'est la soif des idées (*dhamma taṇhā*). Lorsque le Bouddha parle de six sortes de désirs, il mentionne : la soif des formes matérielles (*rūpa taṇhā*), la soif des sons (*sadda taṇhā*), la soif des odeurs (*gandha taṇhā*), la soif des saveurs (*rasa taṇhā*), la soif des choses tangibles (*poṭṭhabba taṇhā*) et la soif des idées (*dhamma taṇhā*)¹⁹.

Soit parmi les cinq brins du désir, soit parmi les six sortes de désirs, on constate à première vue, une absence majeure : la sexualité. Il est vrai les désirs sexuels ne sont pas traités séparément en tant que désirs spécifiques²⁰. La raison est évidente : selon la psychologie bouddhiste, le plaisir sexuel est un mélange des jouissances venant des yeux, des oreilles, du nez, de la langue et du corps, y compris l'organe sexuel²¹.

19. S. II, 3, 248.

20. Cependant, dans les règles et les conseils présentés pour la vie religieuse des *bhikkhus** bouddhistes, la sexualité est considérée séparément comme un sujet important.

21. Cela ne signifie pas que le Bouddha avait sous-estimé l'attraction entre l'homme et la femme. Par exemple, il explique : « Je ne connais aucune autre forme physique, aucun autre son, aucune autre odeur, aucune autre saveur, aucun autre attouchement qui comme ceux de la femme, réduisent la pensée de l'homme en esclavage. La forme physique, la voix, l'odeur, la saveur et l'attouchement de la femme, obsèdent complètement la pensée de l'homme. De même, je ne connais aucune autre forme physique, aucun autre son, aucune autre odeur, aucune autre saveur et aucun autre attouchement qui comme ceux de l'homme, réduisent la pensée de la femme en esclavage. Les formes physiques, la voix, l'odeur, la saveur et l'attouchement de l'homme, obsèdent complètement la pensée de la femme » - A. I, 1-2.

Ainsi la sexualité n'est qu'une petite pièce de la grande maison appelée sensualité. C'est pourquoi, dans les descriptions des cinq brins du désir, le bouddhisme ne spécifie pas les zones érotiques. Pour lui les cinq organes sensoriels sont tous des "zones érotiques" d'une façon ou d'une autre. Cela ne signifie pas que le bouddhisme ne distingue pas les différentes capacités de ces organes. Par exemple, dans toutes les listes concernant les désirs sensuels, si la psychologie bouddhiste donne la priorité à l'œil et au champ visuel, c'est en rendant compte de la place prépondérante de cet organe sensoriel dans le domaine des réactions.

Le bouddhisme affirme non seulement l'existence des cinq sortes de plaisirs sensuels, mais encore, la satisfaction et le plaisir qu'on peut avoir à travers ces objets sensoriels. Les divers sermons montrent que le Bouddha avait une compréhension claire des tendances hédonistes des gens. Il affirme que si les gens ont un désir vis-à-vis de tel ou tel objet sensoriel, c'est parce qu'ils ont une satisfaction venant de tel ou tel organe sensoriel²². Si les yeux du *puthujjana** ont la soif des formes matérielles, c'est parce qu'il y a une jouissance pour lui. Pour la même raison, ses oreilles ont la soif des sons, son nez a la soif des odeurs, sa langue a la soif des saveurs, son corps a la soif des attachements et sa pensée a la soif des idées, des opinions et des concepts. Ses six organes cherchent constamment une satisfaction à travers ces sensations agréables. Le terme *gocara* (litt. la pâture d'une vache) employé pour cette "recherche" est même révélateur. Dans cette soif on cherche non seulement l'eau pour la dissiper, mais on cherche aussi à avoir soif pour consommer encore et encore. Finalement, c'est une soif d'avoir soif et c'est une faim d'avoir faim, sans laquelle il n'y aurait pas de bon appétit !

Lorsque le Bouddha parle des désavantages et du danger des plaisirs sensuels, il commence d'abord en indiquant des faits simples, par exemple, le travail quotidien pour avoir de l'argent, les fatigues, les accidents, les obligations et les soucis familiaux, etc. En deuxième lieu, il mentionne les efforts qu'on doit déployer pour protéger l'argent, la richesse, etc. Ensuite, il parle des querelles familiales et sociales nées à cause des plaisirs sensuels :

« (...) Lorsque la sensualité est la cause, lorsque la sensualité est l'origine, lorsque la sensualité est la raison, lorsque la sensualité est la véritable racine, les rois se disputent avec des rois, les notables se disputent avec des notables, les brahmanes se disputent avec des brahmanes, les chefs de famille se disputent avec des chefs de famille, une mère se dispute avec son fils, un fils se dispute avec sa mère, un père se dispute avec son fils,

22. A. I, 260 ; cf. S. II, 172-173 ; III, 69-71 ; IV, 10-11.

un fils se dispute avec son père, un frère se dispute avec son frère, un frère se dispute avec sa sœur, une sœur se dispute avec son frère, un ami se dispute avec son ami (...) et ainsi ceux qui entrent dans la querelle, dans la contestation, se battent et s'attaquent l'un l'autre à mains nues, ou avec des pierres, avec des bâtons et avec des armes ; ils meurent en souffrant ou bien ils éprouvent une douleur mortelle (...) Lorsque la sensualité est la cause (...) ayant pris des épées et des boucliers, portant des arcs et des carquois, les deux parties se rassemblent pour combattre et des flèches volent, des couteaux volent, des épées flamboient. Ici il y en a qui blessent avec des flèches, avec des couteaux, qui décapitent avec des épées. Là, il y en a qui souffrent et meurent, ou bien qui éprouvent une douleur mortelle (...) »²³

En troisième lieu, le Bouddha montre l'insubstantialité des plaisirs sensuels, comme un de leurs désavantages. Cette insubstantialité réside dans l'impermanence des plaisirs sensuels. Tout d'abord ni les plaisirs, ni les objets de plaisir, ni les organes sensoriels par lesquels on perçoit les plaisirs, ne sont permanents. Deuxièmement, sur le plan des sensations, les sensations agréables sont, comme les autres, impermanentes. C'est pour cette raison-là que, dans une discussion, le Bouddha compare les plaisirs sensuels au rêve d'un beau paysage qui disparaît quand on se lève. Également les plaisirs sensuels sont comparés à un os sans chair qui ne satisfait pas la faim d'un chien. Une telle comparaison insiste sur le fait que les plaisirs sensuels ne donnent pas une satisfaction définitive. Le terme métaphorique “soif” employé pour désigner les désirs sensuels montre également son aspect insatiable. Cette “soif” elle-même constitue un danger, car c'est elle qui conditionne l'appropriation²⁴. Ensuite celle-ci conditionne le processus du devenir, c'est-à-dire toutes sortes de projets pour l'avenir. De cette façon, le Bouddha pouvait aborder la coproduction conditionnée dans la discussion avec le paribbājaka Māgandiya.

Selon le Bouddha, ceux qui ne sont pas libérés des désirs sensuels, sont dévorés par les désirs sensuels ; ils brûlent de la fièvre de ces plaisirs et ils sont semblables aux personnes qui ont des plaies qui les démangent. Dans ce cas-là, se gratter n'est pas nécessairement une tendance masochiste. La question ici est la sensation agréable pour l'individu concerné, au moment où il se gratte. Il est vrai qu'il se sent mieux pendant cette expérience. Mais le fait de se gratter se termine par une aggravation du problème. Dans cette parabole, le plaisir qui

23. M. I, 132-133 ; 359-361 ; il faut noter que, dans certaines discussions, le Bouddha compare la sensualité à un morceau de viande pour lequel tous les oiseaux se battent entre eux. cf. *infra.*, p. 144.

24. « *Taṇhā paccaya upādānaṃ* » - cf. *supra.*, p. 78.

vient du grattement des plaies est la satisfaction des désirs sensuels, mais la douleur aggravée est le danger des plaisirs sensuels.

Pour qu'une satisfaction devienne suffisamment agréable, le *puthujjana** doit s'attacher autant que possible à tel ou tel objet sensoriel. Dans ce processus, naturellement, il juge, il pèse les choses, il choisit celles parmi lesquelles il y en a qu'il aime mais il y en a aussi qu'il n'aime pas. Il essaie de posséder les choses agréables et de rejeter celles qui sont désagréables²⁵. Aux choses agréables, il attribue une grande valeur. Quant aux choses désagréables, il les repousse. Ainsi se manifeste chez lui une dualité constante : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, l'accueil et le rejet, l'acquisition et l'abandon, bien entendu plus ou moins différemment, selon ses habitudes mentales, selon les circonstances, selon le degré de besoin présent. Il cherche constamment des objets, y compris des idées, non seulement à aimer, mais aussi à détester.

Nous avons dit plus haut que les trois types de désirs sont liés l'un à l'autre. Dans le domaine des plaisirs sensuels, comment pouvons-nous constater cette interdépendance ? Prenons un exemple : l'autre jour, je suis allé voir un film. Il y en avait deux au même programme. C'est quelques minutes seulement après être entré dans la salle que j'ai compris que j'avais déjà vu le film en projection (je l'ai vu dans sa version anglaise quand j'étais à Londres). De toutes façons ce n'était pas un film à revoir. Pourtant j'étais assis et je n'ai pas voulu sortir de la salle. Car j'ai pensé que le deuxième film serait bon. Ainsi, pendant mon existence dans la salle de cinéma, ma volonté était contradictoire : d'une part, j'avais une sorte de *vibhava-taṇhā*, un désir de ne pas être là, car je ne voulais pas rester regarder ce premier film, d'autre part, j'avais une *bhava-taṇhā*, c'est-à-dire un besoin d'être là, car sans être là, je n'aurais pas la possibilité de regarder le deuxième film. Ainsi, chez moi, persistait un besoin de ne pas exister avec le premier film et en même temps continuait un besoin d'exister dans l'espoir que le deuxième film serait celui que je dois voir. Sur quoi fonder ces deux sortes de désirs ? Evidemment sur le désir de regarder quelque chose qui me donne une sensation (proprement dit, une série de sensations) agréable, et ce besoin constitue mon désir sensuel, *kāma taṇhā*.

C'est de cette façon que les trois types de désirs sont liés l'un à l'autre et que la soif des plaisirs des sens donne la soif de l'existence et celle de la non-existence. En outre, la soif de l'existence et celle de la non-existence peuvent donner la soif des plaisirs des sens. En tout cas, chez le *puthujjana*, la question d'exister ou de ne pas exister est

25. Cf. S. I, 80-81.

fondée essentiellement sur les sphères sensorielles qui, à leur tour, produisent diverses sortes de sensations. Cela ne signifie pas qu'un désir d'exister ou de ne pas exister ne peut se produire en l'absence de désir pour les plaisirs sensuels. Chez un malade sur son lit de mort, qui n'a aucun désir sensuel présent, peut pourtant persister la soif de l'existence ou celle de la non-existence. Chez un sage qui a supprimé les désirs sensuels, ayant atteint un certain degré de recueillement, peut continuer la soif de l'existence ou celle de la non-existence. Cela dépend, non seulement de sa volonté, de ses espoirs et de ses souhaits, mais aussi de son point de vue sur l'existence, et de ses idées sur la présence et sur l'avenir de sa propre individualité. De cette façon, même chez un grand ascète dépourvu de la soif des plaisirs des sens, peut cependant persister la soif de l'existence et celle de la non-existence.

Ainsi, les divers degrés du plaisir peuvent se trouver dans cette triple “soif”. Cela veut dire que le bouddhisme affirme l'existence de divers niveaux de plaisir. C'est non seulement selon le souhait explicite et les besoins physiques mais aussi, selon le niveau intellectuel et spirituel de l'intéressé, que le plaisir varie. Des bonbons apportent un grand plaisir à l'enfant. En regardant un match de football, les adultes réagissent comme des enfants. En jouant Mozart le violoniste ressent un grand plaisir. C'est avec beaucoup de plaisir que je regarde *bhārata nāṭyam*. En grattant ses plaies un malade éprouve un plaisir immense. Lorsqu'il se gratte, le médecin ne lui demande pas de ne pas le faire, mais il lui prescrit tout d'abord certains calmants pour diminuer les irritations. Parce que c'est le problème immédiat. De même, l'approche du Bouddha est thérapeutique. Les “calmants” bouddhistes n'arrivent pas sous la forme d'interdictions mais ils se présentent comme des explications afin d'améliorer la compréhension pour que l'on puisse voir les choses telles qu'elles sont. Lorsque l'on voit la véritable nature des sensations (*vedanā*), surtout leur impermanence, on se trouve détaché vis-à-vis d'elles. Dès lors la question « Comment peut-on vivre sans plaisir ? » ne se pose plus. Car à ce stade on est arrivé à une certaine *upekkhā*, équanimité vis-à-vis des sensations agréables et des sensations désagréables.

Avant de terminer ce chapitre, il faut rappeler une fois de plus, pour éviter tout malentendu, que la doctrine de la “soif” (la deuxième vérité noble) du bouddhisme est une analyse qui se situe par rapport à la doctrine de *dukkha* (la première vérité noble). C'est pour expliquer l'apparition de *dukkha* que le Bouddha aborde le phénomène appelé la “soif”. « Comment peut-on se débarrasser d'elle ? » est la question de la fameuse voie du milieu (la quatrième vérité noble) et celle-ci est

directement destinée à la cessation de *dukkha* (la troisième vérité noble). Si quelqu'un pense que le *dukkha* n'est pas son problème, alors le bouddhisme n'a pas grand-chose à lui dire à propos de la "soif". Autrement dit, si quelqu'un rejette la première vérité noble, pour lui la deuxième vérité noble n'a aucun sens.

CHAPITRE IV

SAVOIR PAR EXPÉRIENCE

Lorsqu'une autorité ou une tradition révélée prétend être la source de la connaissance, dans n'importe quelle philosophie religieuse, se produisent des problèmes sérieux, surtout dans le domaine pratique concernant son *sumum bonum*. En effet, dans la plupart des religions du livre, le salut dépend de l'autorité d'une révélation. Nous avons signalé précédemment que le bouddhisme n'est pas une religion révélée et que le Bouddha n'avait pas attaché une grande importance aux révélations¹. Essayons de savoir quel est le fondement doctrinal du bouddhisme justifiant une telle attitude "anarchique".

Dans le brahmanisme védique qui était la religion prédominante à l'époque du Bouddha, les *Veda* furent considérés non seulement comme d'autorité divine, mais aussi comme la porte unique d'accès à toute connaissance. Pour les philosophes brahmaniques, l'origine de ces textes sacrés n'était autre que le Grand Etre qui était aussi le Créateur². Tout au long de son histoire la révélation resta le pivot de la théologie brahmanique et elle constitua également la base principale de l'épistémologie concernant l'*ātman** et le *brahman*³. De nombreux

1. Cf. *supra.*, p. 22.

2. Les plus anciennes *Upaniṣad* attribuent la paternité des *Veda* à Brahṁā : « Brahṁā a révélé à Prajāpati, Prajāpati à Manu et celui-ci a révélé aux hommes » (*Chāndogya Upaniṣad*, 8, 15). Selon un autre passage du même texte, Prajāpati qui était le Seigneur des êtres vivants a continué d'exercer son rôle d'auteur des *Veda* (*ibid.* I, 4.17. 1-2). Voir aussi : *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, 2, 4,10.

3. Même beaucoup plus tard, au VIII^e siècle, Çankara, le grand philosophe du système Advaita Vedānta écrit : « Le Texte [védique] est infaillible... il [est] moyen de connaissance » cf. ÇANKARA, *Prolégomènes au Védānta*, traduit par L. RENOU, Paris, 1977, p. 27.

savants brahmanes qui étaient venus discuter avec le Bouddha, exprimaient leur attachement à la révélation védique⁴.

Cependant tous les brahmanes de l'époque du Bouddha n'étaient pas des partisans inconditionnels de ces vérités révélées. Au contraire, parmi les rationalistes et les matérialistes de cette époque, il y avait des savants d'origine brahmanique. De nombreux jeunes brahmanes, notamment des paribbājakas (skt. parivrajakas)*, étaient des rationalistes ou plutôt des chercheurs en métaphysique. Cela veut dire qu'ils étaient parfois sceptiques à l'égard de l'autorité des *Veda*. Des paribbājakas n'hésitaient pas à aller discuter avec les membres des autres systèmes philosophico-religieux. Ils aimaient parler avec les gens prétendant avoir obtenu des connaissances diverses à travers des capacités extrasensorielles développées par les exercices mentaux. Les Écritures canoniques du bouddhisme rapportent de nombreuses discussions importantes entre le Bouddha et les paribbājakas⁵.

A l'époque du Bouddha, les brahmanes orthodoxes versés dans les *Veda* étaient considérés comme les gardiens de la vérité révélée. On peut constater plusieurs facteurs qui découlaient d'une telle autorité de la révélation : premièrement la croyance en des textes sacrés : les brahmanes orthodoxes louaient sans cesse la valeur de la foi en l'autorité des *Veda* et la force des formules sacrées. Deuxièmement l'ésotérisme lié aux enseignements : les brahmanes présentaient les *Veda* comme une doctrine ésotérique dont l'accès était réservé aux seuls initiés (et ceux-ci naturellement appartenaient aux castes supérieures). Troisièmement le ritualisme construit autour des textes sacrés : les brahmanes insistaient sur la valeur des rites, en présentant quantité de prescriptions pour effectuer "correctement" ces rites ; et ces prescriptions constituaient une partie importante des *Veda* et des *Brāhmaṇa*. Quatrièmement l'hostilité à l'égard des mouvements philosophico-religieux non-révélationnistes : les brahmanes dénigraient le jainisme et le bouddhisme en les dénonçant comme des mouvements anarchiques.

Aux yeux des brahmanes orthodoxes l'Éveil du Bouddha n'était qu'une connaissance humaine inférieure à la connaissance des *Veda* qui était *ipso facto* la connaissance divine. C'est probablement pour faire face à cette idée brahmanique que les bouddhistes avaient employé tellement d'épithètes pour désigner leur Éveillé parfait, dans

4. Cf. D. I, 235 ; M. II, 147, 169. (...) Pourtant, il faut noter que le Bouddha est né dans une région en dehors de l'influence brahmanique. Les Sākyas, parents du Bouddha, avaient l'habitude de vivre sans recourir à beaucoup de rites ou de formules sacrées et donc sans prêtres. Cependant, les Sākyas s'entendaient bien avec les ascètes qui se livraient à des exercices mentaux.

5. Cf. D. I, 178-203 ; 234-253 ; II, 148-151 ; III, 1-35 ; 36-57 ; M. I, 83-85, 175-76, 339, 482-524 ; II, 2, 23, 30, 41.

les Écritures canoniques⁶. Selon les brahmanes, le Bouddha parlait sans aucune autorité religieuse ; sa position était en dehors des traditions ; ses idées étaient sans valeur par rapport aux textes sacrés. D'ailleurs la plupart des brahmanes n'accordaient d'importance ni aux exercices mentaux ni aux connaissances extrasensorielles. Pour eux, de telles connaissances obtenues par des exercices mentaux n'étaient qu'une pure prétention insensée. Cependant le Bouddha et ses disciples ont nommé de telles capacités spirituelles par des termes comme "connaissances supra-mondaines" (*lokuttara-ñāṇa*), "connaissances spécifiques" (*abhiññā*), "connaissances logico-analytiques" (*paṭisambhidā*), etc. Dans ce domaine le terme le plus fréquent et le plus contestataire fut *tevijjā* (skt. *trividya*) employé pour désigner les "trois sciences" : la connaissance qui permet de connaître ses propres vies antérieures (*pubbenivāsānussati-ñāṇa*), la connaissance qui permet de constater comment les gens renaissent après leur mort (*cutūpapāta-ñāṇa*)⁷ et la connaissance qui permet 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 brahmanique relatif à la connaissance, les véritables "trois sciences" (*trayi vidyā*, *trividya*) n'étaient autres que l'érudition concernant les trois *Veda*. Pour le bouddhisme, le terme "science" (*vijjā*, skt. *vidyā*) signifie la connaissance vécue qui permet d'être sûr et d'éviter toute erreur. Rappelons que dans la coproduction conditionnée, l'ignorance (*avijjā*, skt. *avidyā*) était une des conditions de l'apparition de *dukkha*.

Puisque ses idées ne sont pas présentées comme des éléments d'une doctrine révélée, le bouddhisme ne peut pas donner une place importante à la foi. Le Bouddha a critiqué la valeur de la croyance et de ses dérivés dans plusieurs sermons. Par exemple, dans le texte intitulé *Canki-sutta* (M. II, 164-177)⁸ le Bouddha indique cinq facteurs qui constituent la base d'une croyance : la foi, l'inclination, la tradition, la considération de l'apparence et la spéculation sur les opinions. Ensuite le Bouddha explique que la véracité d'une chose ne peut pas

6. Par exemple nous pouvons citer la formule suivante : « Il est Bienheureux, l'Arahant, parfaitement et pleinement éveillé, parfait en sa sagesse et sa conduite, bien arrivé à son but, le connaisseur du monde, l'incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, l'instructeur des dieux et des humains, l'Éveillé et le Bienheureux » (*Iti pi so bhagavā araham sammā-sambuddho vijjācaraṇa-sampanno sugato lokavidū anuttaro purisa-damma-sārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhāgavā ti*) - D. I, 87, 110, 127-128, 235 ; M. I, 37, 290, 344, 401, 412, 502 ; II, 130 etc.

7. Dans les Écritures canoniques, atteindre ces "trois sciences" signifie arriver à l'état d'Arahant (cf. M. I, 21-23, 183-184, 278-279, 347-348 ; II, 20-21, 226-227, etc.). Au moment de son Éveil, le Bouddha atteint ces "trois sciences" (M. I, 23).

8. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, 1990, pp. 31-45.

être prouvée par le simple fait qu'il y ait une croyance basée sur l'un ou l'autre de ces facteurs. Le Bouddha l'explique :

« (...) ô Bhāradvāja, deux aspects peuvent être donnés manifestement par les cinq facteurs suivants : la foi, l'inclination, la tradition, la considération de l'apparence et la spéculation sur des opinions. Ce sont, ô Bhāradvāja, cinq facteurs qui donnent manifestement les deux aspects suivants : même si on a une foi forte en une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part, même si on n'a pas une foi forte en une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. Egalement, ô Bhāradvāja, même si on a une inclination forte vers une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part, même si on n'a pas une inclination forte vers une chose, celle-ci peut-être vraie, exacte et réelle. Egalement, ô Bhāradvāja, même si la tradition rapporte du bien d'une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part, même si la tradition ne rapporte pas de bien d'une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. Egalement, ô Bhāradvāja, même si on a bien considéré l'apparence d'une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part, même si on n'a pas bien considéré l'apparence d'une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. Egalement, ô Bhāradvāja, même si on a bien spéculé sur des opinions concernant une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part, même si on n'a pas bien spéculé sur des opinions concernant une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. Ainsi le fait de garder [ou soutenir] une "vérité" n'est pas un facteur suffisant pour qu'un homme intelligent puisse arriver à la conclusion finale en disant « cela seul est la vérité, mais le reste n'est qu'absurdité »⁹.

Evidemment le Bouddha veut dire que la véracité ou la fausseté d'une chose ne dépend pas d'une croyance ou de l'absence d'une croyance en cette chose, mais avant de dire "cela est la vérité", il faut qu'on le sache par sa propre compréhension vécue. Tout au long de sa vie, le Bouddha avait deux principes : 1. Sa parole était en accord avec ses actions (*yathā-vādi tathā-kārī*). Autrement dit il n'y avait pas de contradiction entre sa doctrine et son comportement. 2. Il a parlé des choses qu'il avait comprises lui-même correctement par l'expérience vécue. Pour indiquer ce dernier principe, les Écritures canoniques emploient souvent la phrase : « Ayant compris lui-même, par ses propres connaissances spécifiques, il explique » (*sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti*)¹⁰. Les points doctrinaux sont donc présentés par les termes : "j'ai vu", "j'ai compris", "je sais", etc. Dès son premier sermon¹¹, le Bouddha affirme à propos des Quatre Nobles vérités : « (...) Ainsi, dans les choses qui n'avaient pas été entendues auparavant,

9. M. II, 164.

10. M. I, 179, 267 ; II, 38, etc. ; S. I, 24 ; A. V, 38.

11. Cf. *supra*, p. 86, note 2.

s'est élevée [en moi] la vision, s'est élevée [en moi] la connaissance, s'est élevée [en moi] la sagesse, s'est élevée [en moi] la science, s'est élevée [en moi] la lumière (...) tant que cette vision réaliste et connaissance réelle des quatre noble vérités (...) n'était pas absolument claire en moi, aussi longtemps je n'ai pas proclamé à ce monde (...) que j'avais atteint l'incomparable et suprême connaissance (...) »¹². Il faut noter que dans cette phrase, tous les termes : vision, connaissance, sagesse, science et lumière, sont synonymes de compréhension vécue.

Le Bouddha reprochait aux savants brahmaniques de parler de choses et de faits simplement en se fondant sur leurs traditions. Un des bons exemples de cette approche est le *Tevijja-sutta* (D. I, 235-253). Dans ce long texte, deux jeunes érudits venus voir le Bouddha parlent avec lui des voies religieuses pour s'unir avec Brahmā selon leurs propres maîtres brahmaniques. Ils disent : « Honorable Gotama, tel ou tel maître affirme que telle ou telle est la voie directe vers le salut et aussi celle qui mène l'individu qui la suit à l'état d'union avec Brahmā. Dites-nous, honorable Gortama, parmi ces diverses voies, quelle est la plus correcte ? »

Devant cette question compliquée, l'attitude du Bouddha était pratique et pragmatique. Il disait qu'avant de parler de ces voies pour s'unir avec Brahmā, il fallait savoir suffisamment qui était ce Brahmā avec lequel on veut s'unir. Le *Tevijja-sutta*¹³ rapporte comment la discussion se déroula entre le Bouddha et deux brahmanes savants :

- Cependant, ô Vāsetṭha, y a-t-il un seul brahmane parmi les brahmanes versés dans les trois *Veda* qui ait vu Brahmā face à face personnellement ?
- Il n'y en a pas, honorable Gotama.
- Cependant, ô Vāsetṭha, y a-t-il un seul maître des brahmanes, parmi les maîtres des brahmanes versés dans les trois *Veda* qui ait vu Brahmā face à face personnellement ?
- Il n'y en a pas, honorable Gotama.
- Cependant, ô Vāsetṭha, y a-t-il un seul précepteur ou maître de précepteur, parmi les précepteurs et les maîtres de précepteurs des brahmanes versés dans les trois *Veda* qui ait vu Brahmā face à face personnellement ?
- Il n'y en a pas, honorable Gotama.

12. « (...) pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi (...). Yāvakiṇaṃ me bhikkhave imesu catusu ariya-saccesu (...) yathābhūtaṃ ñāṇaṃ na suvisuddhaṃ ahoṣi, nevata'haṃ bhikkhave (...) anutaraṃ sammāsambodhim abhisambuddho paccāññasim. (...) » - S.V, 422. cf. M. I, 23, 167.

13. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1988, pp. 147-170.

- Cependant, ô Vāseṭṭha, y a-t-il un seul brahmane, parmi les brahmanes versés dans les trois *Veda*, pendant les dernières générations jusqu'au septième Ācariya Mahāyuga, qui ait vu Brahmā face à face personnellement ?

- Il n'y en a pas, honorable Gotama.

- Cependant, ô Vaseṭṭha, est-ce que les anciens *ṛsi* des brahmanes, versés dans les trois *Veda*, les auteurs de formules sacrées, les faiseurs de formules sacrées, dans lesquelles des formes anciennes de mots sont chantées, émises ou composées, que les brahmanes de nos jours chantent encore et encore, ou répètent, des *ṛsi* comme Atṭhaka, Vāmaka, Vessamitta, Yamataggi, Aṅgīrasa, Bhāradvāja, Vāseṭṭha, Kassapa, Bhagu, ont-ils dit : « Nous savons qui est Brahmā ; nous savons d'où il vient et où il va » ?

- Non, honorable Gotama.

- Ainsi, ô Vāseṭṭha, vous affirmez qu'aucun brahmane versé dans les trois *Veda*, ni leurs maîtres, ni leurs précepteurs, ni leurs maîtres de précepteurs, même jusqu'à la septième génération, qu'aucun d'eux n'a jamais vu Brahmā face à face personnellement. Également, vous affirmez que les anciens *ṛsi* des brahmanes versés dans les trois *Veda* (...) n'ont jamais dit : « Nous savons qui est Brahmā ; nous savons d'où il vient et où il va ». Cependant les brahmanes versés dans les trois *Veda*, en disant par exemple : « Voici la voie directe pour le salut, celle qui mène [l'individu qui la suit] à l'état d'union avec Brahmā », disent en réalité ceci : « Nous montrons la voie de l'union avec quelqu'un dont nous ne savons rien, que nous n'avons pas vu ». Maintenant qu'en pensez-vous, ô Vāseṭṭha ? Selon les faits, la parole de ces brahmanes versés dans les trois *Veda* n'est-elle pas une parole insensée ? »

Dans ce dialogue, le Bouddha ne se pose pas la question de savoir si ce Brahmā est grand ou petit, ou bien s'il est éternel ou non-éternel, ou bien s'il existe ou n'existe pas. La question pour le Bouddha est de s'interroger sur la clarté de la connaissance des brahmanes théologiens qui prétendent connaître diverses voies pour s'unir avec Brahmā. Pour le Bouddha ce type de sujets doit être abordé en termes d'expérience personnelle. Si quelqu'un veut enseigner la voie pour s'unir avec Brahmā, tout d'abord l'enseignant doit savoir qui est ce Brahmā et ensuite il doit être quelqu'un qui a déjà parcouru avec succès la voie qu'il va montrer aux autres. Le Bouddha ne tolère pas que les brahmanes théologiens parlent de Brahmā et des voies pour s'unir avec Brahmā sans expérience mais uniquement selon leurs traditions révélées, selon ce qu'ils ont entendu dire simplement en s'appuyant sur la croyance.

Dans le *Vāseṭṭha-sutta* (M. II, 196-198) également, le Bouddha invite ses interlocuteurs à parler à partir d'une expérience directe, sans faire de spéculations théologiques. Sur ce fondement même, le Bouddha demande à ses interlocuteurs d'être prudents lorsqu'ils utilisent des noms, des épithètes comme la Lumière, l'Absolu, l'Un, etc., pour

qualifier une chose, une personne ou un état suprême qu'ils ne connaissent pas exactement. A ce propos le texte intitulé *Cūla-Sakuludāyi-sutta* (M. II, 29-39) rapporte une discussion très intéressante. Dans ce texte un paribbājaka* nommé Sakuludāyi, ami de longue date du Bouddha, discute avec ce dernier et au milieu du dialogue il parle d'une "Splendeur suprême"¹⁴. Le Bouddha demande à son ami d'expliquer quelle est cette Splendeur suprême. Sakuludāyi répond :

- Bienheureux, puisqu'il n'y a pas d'autre Splendeur supérieure à celle-là ni de Splendeur plus excellente que celle-là, alors celle-là est appelée la Splendeur suprême.

- Cependant, ô Udayi, dites-moi quelle est cette Splendeur qui est la Splendeur suprême. Dites-moi quelle est cette Splendeur plus excellente que toute autre Splendeur.

- Bienheureux, puisqu'il n'y a pas d'autre Splendeur supérieure à celle-là ni de Splendeur plus excellente que celle-là, alors celle-là est appelée la Splendeur suprême.

- O Udayi, vous pouvez continuer comme cela longtemps en disant « O Bienheureux, puisqu'il n'y a pas d'autre Splendeur supérieure ni plus excellente que cette Splendeur, alors celle-là est appelée la Splendeur la plus excellente ». Pour autant vous ne m'indiquez pas quelle est cette Splendeur suprême.

Ensuite le Bouddha compare l'idée de Sakuludāyi à celle d'un jeune homme qui parle d'une jeune fille qui est la plus belle, mais sans jamais avoir vu en réalité cette jeune fille, sans avoir jamais su où elle habite ni à quelle famille elle appartient¹⁵. Lorsque Sakuludāyi parlait

14. Justement, notons au passage que la *Chāndogya* et la *Bṛhadāraṇyaka* parlent d'une lumière « qui brille au-delà de l'univers, au-delà de tout (...) et celle-là même qui brille dans l'homme (...) » - *Chāndogya Upaniṣad*, III,13,7 ; *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV, 4, I. Cité par M. HULIN, *Le Principe de l'Ego dans la pensée indienne classique : la notion d'Ahaṃkāra*, Paris, 1978, p.28.

15. En lisant cette comparaison, nous nous souvenons de Don Quichotte, personnage principal du fameux ouvrage (*L'ingénieux hidalgo don Quichotte de la Mancha*) de CERVANTES. Don Quichotte voulait tomber amoureux d'une jeune fille, la plus belle, puisqu'il avait entendu dire que tous les grands héros avaient un tel amour. Il avait pensé à une jeune paysanne appelée Aldonza Lorenzo qu'il avait vue longtemps auparavant dans le village de Toboso. Il l'appela Dulcinea du Toboso. Cependant cette jeune paysanne ne savait rien de lui, ni de son amour, ni de ce nouveau nom donné par lui. Pendant ses aventures, don Quichotte avait l'habitude de penser souvent à elle. Un jour, ayant rencontré par hasard un groupe de gens sur le chemin isolé, il cria : « Arrêtez tout le monde. Vous devez confesser qu'il n'y a sur cette terre entière qu'une seule belle dame et c'est Dulcinea du Toboso. » Bien étonnés les gens lui répondirent : « Seigneur chevalier, nous ne connaissons pas cette belle dame dont vous parlez. Faites-nous la voir et si elle est vraiment belle, sans hésitation nous confesserons la vérité que vous voulez. » Mais don Quichotte dit : « Si je vous la faisais voir, ce serait trop facile pour vous de confesser une vérité si manifeste. Cependant l'important est que vous le confessiez sans la voir. Sinon, vous, gens orgueilleux et démesurés, serez l'objet de ma colère et de mon défi. »

de la Splendeur suprême, vraisemblablement il faisait allusion à un être suprême comme Brahmā ou à un Soi suprême. Dans l'un ou l'autre cas, avant d'attribuer une qualité telle que "il est le suprême", "il est l'Unique", "il est la Lumière éternelle" etc., Sakuludāyi aurait dû apporter trois preuves : premièrement, il aurait dû montrer que cette attribution "la Splendeur suprême", est significative et claire. Deuxièmement, avant de dire que cela est la "Splendeur suprême", il aurait dû montrer que cette attribution n'est pas contradictoire ni comparable. Troisièmement, il aurait dû montrer que cette attribution, la "Splendeur suprême", était établie expressément par des moyens d'expérience, car une telle attribution correspond à ce monde où il y a d'autres "Splendeurs". Non seulement le paribbājaka Sakuludāyi n'avait pas apporté ces preuves, mais encore, dans la discussion, il avait fait une grave erreur en comparant cette "Splendeur suprême" à une pierre précieuse bien taillée en ses huit côtés. Le Bouddha avait saisi cette occasion pour lui montrer qu'il y avait d'autres splendeurs encore plus brillantes qu'une telle pierre précieuse. Evidemment le but d'une telle démonstration était de montrer l'erreur de raisonnement des brahmanes s'appuyant sur les révélations.

CŪĻA-SUKULUDĀYI-SUTTA

Ainsi ai-je entendu : lorsque le Bienheureux séjournait à l'endroit appelé Kalandakanivapa, dans le bois de bambous, près de la ville de Rājagaha, le paribbājaka Sakuludāyi vivait avec un large groupe de paribbājakas dans leur résidence dite Paribbājakārāma, située à Moranivāpa.

En ce temps-là, un jour, le Bienheureux s'étant habillé de bon matin, prit son bol à aumône et son *civara*¹⁶ et entra dans la ville de Rājagaha, pour trouver de la nourriture. L'idée suivante vint alors au Bienheureux : « Il est trop tôt pour aller trouver la nourriture. Si je m'approchais de la résidence des paribbājakas, à Moranivāpa où se trouve le paribbājaka Sakuludāyi. »

Le Bienheureux s'approcha de la résidence des paribbājakas, à Moranivāpa. A ce moment, le paribbājaka Sakuludāyi était assis avec un groupe important de paribbājakas qui faisaient grand tapage, tout le monde parlant en même temps à voix haute sur des sujets vulgaires¹⁷, à savoir les conversations à propos des rois, des voleurs, des ministres, de l'armée, des périls, des batailles, de la nourriture, de la boisson, des vêtements, des lits, des guirlandes, des parfums, des parents, des véhicules, des bourgades, des marchés, des villes, des campagnes, des femmes, des hommes, des héros, des routes, des points d'eau, des morts et aussi des conversations à propos de sujets

16. Cf. *supra*., p. 91, note 12.

17. Les sujets vulgaires : les discussions qui n'ont pas de rapport avec le but de la Conduite pure*. De telles conversations étaient classées sous le nom de "propos sauvages" (*tiracchāṇa-kathā*: litt. propos bestiaux). cf. D. I, 178 ; III, 54, etc.

divers, relatifs aux choses de la nature, à l'océan et à propos de ce qui est et ce qui n'est pas, etc.

Le paribbajaka Sakuludāyi vit de loin le Bienheureux venir vers lui. L'ayant vu, il dit à son groupe : « Chers amis, taisez-vous ! Chers amis, ne faites pas de bruit ! Voici l'honorable samana Gotama qui vient vers nous. Ce monsieur n'aime pas entendre beaucoup de bruit et il loue le fait de faire peu de bruit. S'il voit notre groupe qui fait peu de bruit, il pensera utile de s'approcher. » Ainsi ces paribbajakas se turent. Le Bienheureux alors s'approcha du paribbajaka Sakuludāyi. Celui-ci dit au Bienheureux : « Venez, honorable Gotama. Bienvenue, honorable Bienheureux. Il y a longtemps que vous n'êtes venu en visite ici. Asseyez-vous, honorable Bienheureux. Voici un siège déjà préparé à votre intention. »

Le Bienheureux s'assit sur le siège déjà préparé à son intention. Le paribbajaka Sakuludāyi s'assit à l'écart sur un côté*, sur un siège plus bas [que celui du Bienheureux]. Lorsque le paribbajaka Sakuludāyi fut assis à l'écart sur un côté, le Bienheureux s'adressa à lui et dit : « O Udāyi, sur quels sujets étiez-vous en train de parler ? Quelles étaient les conversations interrompues [à cause de mon arrivée] ? »

Le paribbajaka Sakuludāyi répondit : « Laissons de côté, Bienheureux, ces conversations auxquelles nous étions occupés, nous étant réunis ici. Il ne sera pas difficile au Bienheureux d'en connaître plus tard la teneur. Lorsque je ne suis pas près d'eux, ils [les paribbajakas] s'asseyent ensemble et s'occupent de sujets vulgaires. Si je suis présent, alors, ils restent assis en regardant mon visage et disent : « Nous écouterons une doctrine prêchée pour nous par l'honorable Udāyi ». Cependant, maintenant, puisque le Bienheureux est près de moi et de ce groupe, alors, nous tous étant assis en regardant votre visage, nous vous disons ceci : « Nous écoutons une doctrine prêchée pour nous par le Bienheureux ».

Le Bienheureux dit : « Eh bien, ô Udāyi, s'il y a quelque chose que vous considérez utile à dire ici, racontez-le moi. »

« Il y a quelque temps, Bienheureux, un personnage, affirmant qu'il était omniscient, tout voyant et en possession de la connaissance et de la vision, dit ainsi : « Que je marche ou que je reste debout immobile, que je dorme ou sois éveillé, la connaissance et la vision existent chez moi constamment d'une façon permanente. » Pourtant, alors que je le questionnais sur un sujet concernant le passé, il éluda la question en me posant une autre question [sur une autre chose]. Puis il parla d'un autre sujet et en plus il manifesta sa mauvaise humeur, son aversion, son mécontentement. C'est pourquoi, ô Bienheureux, je suis enchanté de vous [voir] et pense : « C'est vraiment le Bienheureux, c'est vraiment le Bienvenu, qui est capable de répondre à de telles questions ».

- Cependant, ô Udāyi, qui était ce personnage affirmant qu'il était omniscient, tout voyant et en possession de la connaissance et de la vision (...) et qui manifesta sa mauvaise humeur, son aversion et son mécontentement ?

- Bienheureux, c'était le Nigaṇṭha Nāthaputta.

- O Uḍāyi, imaginons que quelqu'un puisse se rappeler ses vies antérieures, c'est-à-dire une naissance, deux naissances, trois, cinq, dix, vingt, trente, quarante, cinquante, cent, mille, cent mille, etc., et beaucoup d'autres naissances, et s'il peut ainsi se rappeler dans leurs modalités et leurs détails divers, de nombreuses vies antérieures, alors celui-là peut me questionner sur le passé, ou bien je peux lui poser des questions sur le passé ; il peut employer sa pensée pour répondre à la question concernant le passé ou bien je peux employer ma pensée pour répondre à la question concernant le passé. O Uḍāyi, imaginons que quelqu'un possède l'œil surhumain bien clair qui permet de voir ce qui n'est pas visible avec des yeux humains (ordinaires). Il voit comment les êtres vivants meurent et renaissent et pourquoi ils naissent dans des situations inférieures ou supérieures, avec une peau claire ou avec une peau laide, dans une destination heureuse ou malheureuse, selon les *kamma* [bons ou mauvais] qu'ils ont commis. Celui-là qui voit ainsi peut me questionner en ce qui concerne le futur, ou bien je peux le questionner en ce qui concerne le futur et il peut employer sa pensée pour répondre à ma question concernant le futur, ou bien je peux employer ma pensée pour répondre à sa question concernant le futur. Néanmoins, ô Uḍāyi, laissons de côté ces deux extrêmes : le passé et le futur. Je vous enseignerai la doctrine que voici : « Quand ceci est, cela est. Ceci apparaissant, cela apparaît. Quand ceci n'est pas, cela n'est pas. Ceci cessant, cela cesse. »

- Cependant, Bienheureux, même en ce qui concerne ma vie présente que je vis [que j'éprouve], je ne suis pas capable de me rappeler sa modalité et ses détails divers. Alors, comment serais-je capable de me rappeler mes diverses vies antérieures, comme une naissance, deux naissances (...) mille, cent mille, etc., et beaucoup d'autres naissances, dans leurs modalités et dans leurs détails, de nombreuses vies antérieures. Contrairement au Bienheureux, je ne suis même pas capable de voir un *pansupisācaka*¹⁸, alors comment pourrais-je voir la façon dont les êtres vivants meurent et renaissent et pourquoi ils renaissent (...) selon les *kamma* qu'ils ont commis ? Contrairement au Bienheureux, je ne suis pas capable de les voir. Bienheureux, vous avez dit : « Uḍāyi, laissons de côté ces deux extrêmes : le passé et le futur. Je vous enseignerai la doctrine que voici : quand ceci est, cela est. Ceci apparaissant, cela apparaît. Quand ceci n'est pas, cela n'est pas. Ceci cessant cela cesse. » Ce que vous m'avez dit de cette façon [brève] n'est pas clair pour moi. Quand même, Bienheureux, je peux vous contenter en abordant un enseignement qui se trouve chez nos propres maîtres.

- Quel est, ô Uḍāyi, cet enseignement qui se trouve chez vos propres maîtres ?

- Bienheureux, chez nos propres maîtres se trouve cet enseignement : « Il est la Splendeur suprême, il est la Splendeur suprême. »

- Cependant, ô Uḍāyi, quant à cet enseignement qui se trouve chez vos propres maîtres : « Il est la Splendeur suprême, il est la Splendeur suprême », dites-moi, quelle est cette Splendeur suprême ?

18. Les *pansupisācakas* sont des esprits malins affamés vivant dans les endroits isolés, sombres, où se trouvent des ordures.

- Bienheureux, puisqu'il n'y a pas d'autre Splendeur supérieure à celle-là, ni de Splendeur plus excellente que celle-là, alors celle-là est appelée la Splendeur suprême.

- Cependant, ô Udāyi, dites-moi quelle est cette Splendeur qui est la Splendeur suprême. Dites-moi quelle est cette Splendeur plus excellente que toutes les autres Splendeurs.

- O Bienheureux, puisqu'il n'y a pas d'autre Splendeur supérieure à celle-là, ni de Splendeur plus excellente que celle-là, alors celle-là est appelée la Splendeur suprême.

- O Udāyi, vous pouvez continuer comme cela longtemps, en disant « Bienheureux, puisqu'il n'y a pas d'autre (...) alors celle-là est appelée la Splendeur suprême (...) la Splendeur la plus excellente ». Pour autant vous ne m'indiquez pas quelle est cette Splendeur. Supposons, ô Udayi, qu'un homme dise : « J'aime la plus belle fille de ce pays. Je veux l'avoir ». Les gens alors lui demanderaient : « Bien, cher ami, à propos de la plus belle jeune fille de ce pays que vous aimez et que vous désirez, savez-vous si cette personne a pour origine la caste des aristocrates, la caste des brahmanes, la caste des commerçants ou bien la caste des Sudras ? » Questionné ainsi, il répondrait : « Je ne sais pas ». Les gens lui demanderaient alors : « Eh bien, cher ami, la plus belle jeune fille de ce pays que vous aimez et que vous désirez, connaissez-vous son nom ou le nom de sa famille ? Cette jeune fille est-elle grande ou petite ou de taille moyenne ? Est-elle noire, ou brune, ou couleur d'or ? Savez-vous dans quel village ou quelle ville elle habite ? » Questionné ainsi, il répondrait : « Je ne sais pas ». Les gens alors lui demanderaient : « Eh bien, cher ami, n'est-il pas vrai que vous aimez et désirez la plus belle jeune fille que vous ne connaissez pas, que vous n'avez jamais vue ? » Questionné ainsi, il répondrait par l'affirmative. Maintenant, qu'en pensez-vous, ô Udāyi ? Selon les faits, la parole stupide de cet homme lui apporte-t-elle le succès ?

- Certainement non, Bienheureux. Selon les faits, la parole stupide de cet homme ne lui apporte pas le succès.

- De même, ô Udāyi, vous dites ceci : « Puisqu'il n'y a pas d'autre Splendeur supérieure à celle-là, alors celle-là est appelée la Splendeur suprême. » Pourtant, vous ne m'indiquez pas quelle est cette Splendeur la plus haute.

- Bienheureux, une pierre précieuse bénéfique et propice dite émeraude qui a été bien taillée en ses huit côtés, placée sur un tissu de couleur pâle, brille et respandit. De même est la Splendeur suprême. Le Soi dans sa forme réelle devient ainsi après la mort¹⁹.

- A ce propos, qu'en pensez-vous, ô Udāyi ? Entre les deux Splendeurs, les plus brillantes, les plus excellentes comme la pierre précieuse bénéfique appelée émeraude qui a été bien taillée en ses huit côtés (...) et le ver luisant ou la luciole qui est dans l'obscurité profonde de la nuit, quelle est la Splendeur la plus brillante, la plus excellente ?

19. Vraisemblablement, par ces mots, le paribbājaka affirme l'union éventuelle entre le Soi et la Splendeur suprême. Cf. *supra.*, p. 115, note 14.

- Bienheureux, de ces deux Splendeurs les plus excellentes et concurrentes, la plus excellente est celle du ver luisant ou celle de la luciole qui est dans l'obscurité profonde de la nuit.

- Maintenant, qu'en pensez-vous, ô Udāyi ? De ces deux Splendeurs les plus brillantes, les plus excellentes, d'une part le ver luisant ou la luciole, et, d'autre part, une lampe à huile allumée dans l'obscurité profonde de la nuit, quelle est la Splendeur la plus brillante, la plus excellente ?

- Bienheureux, de ces deux Splendeurs les plus excellentes et concurrentes, la plus excellente est la lampe à huile allumée dans l'obscurité profonde de la nuit.

- Maintenant, qu'en pensez-vous, ô Udāyi ? De ces deux Splendeurs les plus brillantes, les plus excellentes, d'une part la lampe à huile allumée dans l'obscurité de la nuit, et, d'autre part, une flambée de feu dans l'obscurité profonde de la nuit, quelle est la Splendeur la plus brillante, la plus excellente ?

- Bienheureux, de ces deux Splendeurs les plus excellentes et concurrentes, la plus excellente est la Splendeur d'une flambée de feu dans l'obscurité profonde de la nuit.

- Maintenant, qu'en pensez-vous, ô Udāyi ? De ces deux Splendeurs les plus brillantes, les plus excellentes, d'une part une flambée de feu dans l'obscurité profonde de la nuit, et, d'autre part l'étoile dite *Osadhi*²⁰ dans le ciel clair sans nuage, quelle est la Splendeur la plus brillante, la plus excellente ?

- Bienheureux, de ces deux Splendeurs les plus excellentes et concurrentes, l'étoile dite *Osadhi* dans le ciel sans nuage est la Splendeur la plus brillante, la plus excellente.

- Maintenant, qu'en pensez-vous, ô Udāyi ? De ces deux Splendeurs les plus brillantes, les plus excellentes, d'une part l'étoile dite *Osadhi* dans le ciel clair sans nuage, et, d'autre part, la lune qui est au milieu du ciel clair sans nuage dans la nuit d'*Uposatha*, la quinzième de la quinzaine, quelle est la Splendeur la plus brillante, la plus excellente ?

- Bienheureux, de ces deux splendeurs les plus brillantes et les plus excellentes, la lune qui est au milieu du ciel clair sans nuage dans la nuit d'*Uposatha*, la quinzième de la quinzaine, est la Splendeur la plus brillante, la plus excellente.

- Maintenant, qu'en pensez-vous, ô Udāyi ? De ces deux Splendeurs les plus brillantes, les plus excellentes, d'une part la lune (...) et d'autre part le soleil qui est au milieu d'un ciel clair sans nuage à midi, pendant le dernier mois de la saison des pluies de l'automne, quelle est la Splendeur la plus brillante, la plus excellente ?

- Bienheureux, de ces deux Splendeurs les plus brillantes et les plus excellentes, le soleil qui est au milieu d'un ciel sans nuage à midi, pendant le dernier mois de la saison des pluies de l'automne, est la Splendeur la plus brillante, la plus excellente.

20. *Osadhi* : une étoile qu'on voit à la fin de la nuit, c'est-à-dire très tôt le matin.

- O Udayi, les dieux dont la Splendeur dépasse la Splendeur de la lune et celle du soleil sont nombreux. Je sais ce fait moi-même, mais je ne dis pas pour autant qu'il n'y a pas d'autres Splendeurs plus excellentes que celles-là. Cependant, ô Udayi, à propos d'une Splendeur aussi inférieure et médiocre que celle du ver luisant ou celle de la luciole, vous dites qu'elle est la Splendeur suprême ! Tout de même, vous ne m'indiquez toujours pas quelle est cette Splendeur suprême [dont vous parlez].

- Le Bienheureux a mis au point la conversation ! Le Bienvenu a mis au point la conversation !

- Pourquoi, ô Udayi, dites-vous : « Le Bienheureux a mis au point la conversation, le Bienvenu a mis au point la conversation » ?

- Bienheureux, [comme j'ai dit], chez nos propres maîtres se trouve cet enseignement : « Il est la Splendeur suprême. Il est la Splendeur suprême », mais, questionnés et interrogés encore et encore, poussés par le Bienheureux à donner des raisons, nos propres maîtres deviennent nuls, vains et échouent à convaincre.

- Selon votre avis, ô Udayi, y a-t-il un monde uniquement heureux ? Y a-t-il une méthode bien fondée pour atteindre un tel monde uniquement heureux ?

- A ce propos, Bienheureux, chez nos propres maîtres se trouve cet enseignement : « Il existe un monde uniquement heureux. Il existe [aussi] une méthode bien fondée pour atteindre ce monde uniquement heureux. »

- Quelle est, ô Udayi, la méthode bien fondée pour atteindre ce monde uniquement heureux ?

- En ce qui concerne cela, Bienheureux, un individu, ayant abandonné le meurtre des êtres vivants, s'abstient du meurtre des êtres vivants. Ayant abandonné le vol, il s'abstient de prendre ce qu'on ne lui donne pas. Ayant abandonné les relations sexuelles illicites, il s'abstient d'entretenir des relations sexuelles illicites. Ayant abandonné la parole mensongère, il s'abstient de mensonge. Egalement, il adopte telle ou telle pratique ascétique. Telle est, Bienheureux, la méthode bien fondée pour atteindre le monde uniquement heureux.

- Qu'en pensez-vous, ô Udayi ? Au moment où il abandonne le meurtre et s'abstient du meurtre des êtres vivants, la vie de cet individu, est-elle uniquement heureuse, ou bien est-elle à la fois heureuse et pénible ?

- Elle est à la fois heureuse et pénible, Bienheureux.

- Qu'en pensez-vous, ô Udayi ? Au moment où il abandonne le vol et s'abstient de prendre ce qu'on ne lui donne pas, la vie de cet individu, est-elle uniquement heureuse, ou bien est-elle à la fois heureuse et pénible ?

- Elle est à la fois heureuse et pénible, Bienheureux. - Alors qu'en pensez-vous, ô Udayi ? Cette méthode pour atteindre un monde uniquement heureux, n'est-elle pas elle-même une méthode à la fois heureuse et pénible ?

[Le Bienheureux pose la même question à propos des autres vertus : s'abstenir d'entretenir des relations sexuelles illicites, s'abstenir de mentir. La même réponse est donnée par le paribbājaka Sakuludāyi.]

- Qu'en pensez-vous, ô Udāyi ? Au moment où il s'engage dans les pratiques ascétiques, sa vie est-elle uniquement heureuse ou bien est-elle à la fois heureuse et pénible ?

- Elle est à la fois heureuse et pénible, ô Bienheureux.

- Alors qu'en pensez-vous, ô Udāyi ? Cette méthode pour atteindre un monde uniquement heureux, n'est-elle pas elle-même une méthode à la fois heureuse et pénible ?

- Le Bienheureux a mis au point la conversation ! Le Bienheureux a mis au point la conversation !

- Pourquoi, ô Udāyi, dites-vous : « Le Bienheureux a mis au point la conversation, le bienheureux a mis au point la conversation » ?

- Bienheureux, [comme je l'ai déjà dit], chez nos propres maîtres se trouve cet enseignement : « Il existe un monde uniquement heureux. Il existe [aussi] une méthode bien fondée pour atteindre ce monde uniquement heureux », mais, questionnés et interrogés encore et encore, poussés par le Bienheureux à donner une réponse raisonnable, nos propres maîtres deviennent nuls, vains, et ils échouent à convaincre. Je vous demande, Bienheureux, y a-t-il vraiment un monde uniquement heureux ? Y a-t-il une méthode bien fondée pour atteindre un tel monde uniquement heureux ?

- Certainement, ô Udāyi, il existe un monde uniquement heureux. Il existe [aussi] une méthode bien fondée pour atteindre un tel monde uniquement heureux.

- Quelle est, Bienheureux, la méthode bien fondée pour atteindre un monde uniquement heureux ?

- En ce qui concerne cela, ô Udāyi, un renonçant s'étant séparé des désirs sensuels, s'étant séparé des pensées inefficaces, entre dans le premier *jhāna* pourvu de raisonnement et de réflexion, qui est joie et bonheur, né de la séparation [des choses inefficaces], et il y demeure. Après cela, ayant mis fin au raisonnement et à la réflexion, il entre et demeure dans le deuxième *jhāna*, qui est apaisement intérieur, unification de la pensée, qui est dépourvu de raisonnement et de réflexion, né de la concentration, et qui consiste en bonheur. Ensuite, se détournant du bonheur, ce renonçant vit dans l'indifférence, conscient et vigilant, il ressent dans son corps le bonheur, en sorte que les êtres nobles l'appellent : « Celui qui, indifférent et attentif, demeure heureux » ; il entre ainsi et demeure dans le troisième *jhāna*. Vraiment, ô Udāyi, c'est une méthode bien fondée pour atteindre un monde uniquement heureux.

- O Bienheureux, cela ne peut être une méthode bien fondée pour atteindre un monde uniquement heureux. Celui qui atteint cet état, atteint-il pour autant un monde uniquement heureux ?

- Non, ô Udāyi, pour autant il n'atteint pas un monde uniquement heureux. Pourtant, c'est une méthode bien fondée pour atteindre un monde uniquement heureux.

Cela étant dit, les autres membres du groupe du paribbājaka Sakuludāyi crièrent à voix haute, tous à la fois : « Jusqu'à ce point, nous avons entendu l'enseignement de la part de nos propres maîtres ! Jusqu'à ce point, nous avons entendu l'enseignement de la part de nos propres maîtres ! Nous ne reconnâtrons rien au-delà ».

Le paribbājaka Sakuludāyi apaisa ces paribbājakas, puis dit au Bienheureux : « Cependant, Bienheureux, jusqu'où peut-on atteindre un monde uniquement heureux ? »

Le Bienheureux répondit : « A ce propos, ô Udāyi, un renonçant s'étant débarrassé du bonheur et s'étant débarrassé de la peine, ayant supprimé la gaieté et la tristesse antérieures, entre et demeure dans le quatrième *jhāna* où n'existent ni plaisir ni douleur, mais qui est pureté parfaite d'attention et d'indifférence. Ainsi, dans un monde uniquement heureux où des dieux sont nés ce renonçant demeure, parle et s'engage dans des conversations avec ces dieux. Vraiment, ô Udāyi, à ce point, un monde uniquement heureux est déjà atteint par ce renonçant. »

- Est-ce dans le but d'atteindre ce monde uniquement heureux que les disciples suivent la Conduite pure^{*} sous la direction du Bienheureux ?

- Non, ô Udāyi, ce n'est pas pour atteindre ce monde uniquement heureux que les disciples suivent la Conduite pure sous ma direction. Il y a, ô Udāyi, d'autres choses plus excellentes, plus importantes, pour lesquelles les disciples suivent la Conduite pure sous ma direction.

- Quelles sont, Bienheureux, ces autres choses plus excellentes, plus importantes, pour lesquelles les disciples suivent la Conduite pure sous la direction du Bienheureux ?

- En ce qui concerne cela, écoutez, ô Udāyi : il apparaît [de temps en temps] dans le monde un Tathagata qui est Arahant, complètement et parfaitement éveillé, parfait en sagesse et parfait en conduite, correctement arrivé à son but, connaisseur du monde, incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, instructeur des dieux et des êtres humains, un Bouddha, un Bienheureux. Ayant connu lui-même par sa connaissance profonde le monde, y compris les dieux, les Māra(s), les Brahmā(s), les religieux et les brahmanes, les êtres célestes et humains, il les fait connaître. Il enseigne une doctrine, bonne en son début, bonne en son milieu, bonne en sa fin, bonne dans sa lettre et dans son esprit, il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Imaginons qu'un chef de famille, ou le fils d'un chef de famille, ou un individu né dans une famille quelconque entende cette doctrine. L'ayant entendue, il atteint la confiance sereine en le Tathagata. Parce qu'il a atteint cette confiance sereine et qu'il en est pourvu, il réfléchit ainsi : « Cette vie au foyer est pleine d'obstacles ; elle est un chemin poussiéreux ; la vie sans foyer est comparable à un plein air. Il n'est pas aisé de pratiquer la conduite pure entièrement pleine, entièrement pure, parfaite comme une conque gra-

vée, en demeurant dans un foyer. Il faut donc que, m'étant rasé la barbe et les cheveux, ayant couvert mon corps des vêtements ocres, je quitte ma maison pour mener une vie sans foyer ». Plus tard, ayant abandonné l'ensemble de ses biens quelle qu'en soit la valeur, ayant abandonné ses parents et son entourage quelqu'en soit le nombre, s'étant rasé la barbe et les cheveux, ayant couvert son corps des vêtements ocres, il quitte sa maison pour mener une vie sans foyer.

« Etant ainsi devenu renonçant, il mène ayant une vie vertueuse digne pour les religieux, en voyant un danger même dans les plus petits manquements. Ayant abandonné le meurtre des êtres vivants, il s'abstient de tuer des êtres vivants. Ayant déposé le bâton, déposé les armes, décent, compatissant, il demeure plein de bienveillance et de pitié envers tous les êtres vivants. Ayant abandonné le vol, il s'abstient de prendre ce qu'on ne lui donne pas. Il ne prend que ce qu'on lui donne. Il vit étant lui-même purifié. Ayant abandonné l'incontinence, il est chaste et continent : il se tient à l'écart, s'abstient de cette habitude vulgaire dite sexualité.

Ayant abandonné la parole mensongère, il s'abstient de mensonge. Il est partisan de la vérité. Attaché à la vérité, il est sûr, digne de confiance, sans tromper le monde par sa parole. Ayant abandonné la parole calomnieuse, il s'abstient de parole calomnieuse ; ce qu'il a entendu ici, il ne le raconte pas là-bas, pour séparer ceux-là de ceux-ci ; ce qu'il a entendu là-bas, il ne le raconte pas ici, pour séparer ceux-ci de ceux-là. Il ne parle qu'en vue de réconcilier ceux qui sont désunis ou d'accroître la concorde. Il se plaît dans l'harmonie, il trouve son plaisir dans l'harmonie, il trouve sa joie dans l'harmonie. Il ne parle que pour créer l'harmonie. Ayant abandonné la parole grossière, il s'abstient de parole grossière. Il ne prononce que des paroles irréprochables, agréables à l'oreille, affectueuses, allant au cœur, courtoises, aimables à beaucoup de gens, plaisantes à beaucoup. Ayant abandonné les paroles frivoles, il s'abstient de propos frivoles ; il ne prononce que des paroles opportunes, véridiques, sensées, conformes à la doctrine et à la discipline, dignes d'être conservées, raisonnables, correspondant au but final, profitable.

« Il s'abstient de détruire les graines et les plantes. Il ne prend qu'un seul repas par jour, s'abstient de manger pendant la nuit et hors du temps correct²¹. Il s'abstient de spectacles de danse, de chant, de musique ou d'agitation quelconque. Il s'abstient du port des guirlandes, de l'usage des parfums et des onguents, des ornements et décorations. Il s'abstient de lits grands et luxueux.

« Il s'abstient d'accepter de l'or et de l'argent, des graines crues et de la viande crue. Il s'abstient d'accepter des femmes et des jeunes filles, des esclaves d'un sexe ou de l'autre. Il s'abstient d'accepter des chèvres, des moutons, des coqs, des porcs, des éléphants, des bovins et des chevaux. Il s'abstient d'accepter des champs ou d'autres biens. Il s'abstient d'envoyer des messages ou d'en porter²². Il s'abstient d'acheter ou de vendre. Il s'abstient d'utiliser de faux poids, de la fausse monnaie et de fausses mesures. Il

21. Cf. *supra.*, p. 69, note 18.

22. Cf. *supra.*, p. 69, note 19.

s'abstient de fourberie, de tromperie, de fraude, de pratiques tortueuses. Il s'abstient de blesser en coupant ou en perçant, de lier, de pratiquer le vol à main armée ou par effraction, d'exercer une forme quelconque de violence.

« Il est pleinement satisfait d'un vêtement qui lui préserve le corps et d'une nourriture reçue [dans son bol à aumône] dont il sustente son ventre ; partout où il va, il va avec son vêtement et avec son bol à aumône. Tout comme un oiseau emporte ses ailes partout où il vole, de même ce renonçant qui est pleinement satisfait emporte seulement, partout où il va, le vêtement dont il protège son corps et le bol à aumône dont il sustente son ventre. Ainsi, pourvu de ce noble ensemble de vertus, il éprouve un bonheur intérieur irréprochable.

« Lorsqu'il voit une forme matérielle au moyen de ses yeux, il n'en saisit ni les apparences générales ni les détails, car, en conséquence de ce que l'organe de l'œil demeure non maîtrisé, des choses mauvaises et inefficaces (*pāpakā akusalā dhammā*), une convoitise (*abhiijhā*) et une frustration (*domanassa*) peuvent se produire ; il demeure alors avec l'organe de l'œil maîtrisé. Il contrôle l'organe de l'œil et il parvient à maîtriser son organe de l'œil.

[Même démonstration est faite en ce qui concerne les autres organes sensoriels : les oreilles, le nez, la langue et le corps. Le sermon continue :]

« Lorsqu'il conçoit un objet mental par la pensée, il n'en saisit ni les apparences générales ni les détails, car, en conséquence de ce que l'organe mental demeure non maîtrisé, des choses mauvaises et inefficaces, une convoitise et une frustration peuvent se produire ; il demeure alors avec l'organe mental maîtrisé. Il contrôle l'organe mental et il parvient à le maîtriser. Ainsi, pourvu de cette noble maîtrise des organes sensoriels, il éprouve intérieurement le bonheur qui n'a aucune souillure.

« En allant et en venant, il agit avec conscience et compréhension. En regardant devant ou autour de lui, il agit avec conscience et compréhension. En étendant ou pliant ses membres, il agit avec conscience et compréhension. Portant le bol à aumône [de la nourriture] et les vêtements, il agit avec conscience et compréhension. En mangeant ou en buvant, en mastiquant, en goûtant, il agit avec conscience et compréhension. En déféquant et en urinant, il agit avec conscience et compréhension. En étant debout, en s'asseyant, s'endormant, s'éveillant, parlant ou se taisant, il agit avec conscience et compréhension.

« Ainsi, pourvu de ce noble ensemble de vertus, pourvu de cette noble maîtrise des organes sensoriels, pourvu de cette noble attention et clarté de pensée, ce renonçant cherche et choisit une résidence à l'écart, dans un bois, au pied d'un arbre, dans une montagne, une grotte, une caverne, un cimetière, un plateau boisé, un endroit découvert, une meule de paille. Etant revenu de sa tournée d'aumône [de la nourriture], après son repas, il s'assied en repliant et croisant ses jambes, posant son corps bien droit, fixant son attention. Ainsi, ayant abandonné la convoitise (*kāmacchanda*) dans ce monde, il demeure

avec une pensée débarrassée de convoitise ; il purifie sa pensée de la convoitise. Ayant abandonné la haine et la méchanceté (*vyāpāda*), il demeure avec la pensée débarrassée de méchanceté : étant bienveillant et compatissant envers tous les êtres vivants, il purifie sa pensée de la haine et de la méchanceté. Ayant abandonné la paresse et la torpeur (*thinamiddha*), il demeure avec la pensée débarrassée de la paresse et de la torpeur : attentif, pleinement conscient de ce qu'il voit, il purifie sa pensée de la paresse et de la torpeur. Ayant abandonné l'agitation et le regret (*uddhaccakukkucca*), il demeure avec une pensée débarrassée de l'agitation et du regret : avec la pensée apaisée intérieurement, il purifie sa pensée de l'agitation et du regret. Ayant abandonné le doute (*vicikicchā*), il demeure ayant dépassé le doute : n'étant nullement perplexe à propos des choses à effectuer et de celles qu'il n'a pas effectuées, il purifie sa pensée du doute.

« De cette façon, ayant éliminé ces cinq entraves (*pañca nīvaraṇa*) qui sont des souillures mentales, qui sont nuisibles à la haute sagesse, s'étant séparé des désirs, s'étant séparé des pensées inefficaces, ce renonçant entre dans le premier *jhāna* pourvu de raisonnement et de réflexion, qui est joie et bonheur, né de la séparation [des choses mauvaises], et il y demeure. Cela, ô Uḍāyi, est une chose vraiment excellente, suprême, pour laquelle les disciples suivent la Conduite pure sous ma direction.

« Ensuite, ayant mis fin au raisonnement et à la réflexion, il entre et demeure dans le deuxième *jhāna* qui est apaisement intérieur, unification de la pensée, qui est dépourvu de raisonnement et de réflexion, né de la concentration et qui consiste en bonheur. Cela aussi, ô Uḍāyi, est une chose excellente, suprême, pour laquelle les disciples suivent la Conduite pure sous ma direction.

« Puis, se détournant du bonheur, il vit dans l'indifférence, conscient et vigilant, il ressent dans son corps le bonheur, en sorte que les êtres nobles l'appellent : « Celui qui, indifférent et attentif, demeure heureux » ; il entre ainsi et demeure dans le troisième *jhāna*. Cela aussi, ô Uḍāyi, est une chose excellente, suprême pour laquelle les disciples suivent la Conduite pure sous ma direction.

« Ensuite, s'étant débarrassé du bonheur et s'étant débarrassé de la peine, ayant supprimé la gaieté et la tristesse antérieures, il entre et demeure dans le quatrième *jhāna* où ne sont ni plaisir ni douleur, mais qui est pureté parfaite d'attention et d'indifférence. Cela aussi, ô Uḍāyi, est une chose excellente, suprême, pour laquelle les disciples suivent la Conduite pure sous ma direction.

« Puis, ayant une pensée réglée, ainsi purifiée, sans défauts, sans souillures, bien souple, maniable, stable, arrivée à l'impassibilité, ce renonçant dirige sa pensée vers la connaissance qui lui permet de se rappeler ses propres anciennes demeures²³. Il se rappelle ainsi une série d'anciennes demeures : une naissance, deux naissances, trois, cinq, dix, vingt, trente, quarante, cinquante, cent, mille, cent mille, etc. et beaucoup de naissances pendant un *kappa*²⁴

23. Les anciennes demeures (*pubbe-nivāsa*) : les vies antérieures.

24. *Kappa* (skt. *kalpa*) : un terme qui désigne une ère cosmique d'une durée de plusieurs millions d'années. cf. *supra*, p. 29, note 43.

d'intégration, et beaucoup de naissances pendant un *kappa* de désintégration, et beaucoup de naissances pendant un *kappa* d'intégration et de désintégration, en voyant : « Je fus connu par tel ou tel nom, étant né dans telle race, ayant telle ou telle couleur. J'ai été nourri de telle ou telle façon. J'ai ressenti telle ou telle sensation et de telle ou telle ma vie là-bas est arrivée à sa fin. Après la fin de ma vie là-bas, j'ai eu une autre naissance et une autre vie pendant laquelle j'ai été appelé par tel ou tel nom, dans telle ou telle race, ayant telle ou telle couleur (...) etc. Et ainsi de suite. Après la fin de la dernière vie, je suis né à nouveau ici-bas (...) » De cette façon, ce renonçant se rappelle ses diverses anciennes demeures en tous leurs modes et détails. Cela aussi ; ô Udayi, est une chose excellente, suprême, pour laquelle les disciples suivent la Conduite pure sous ma direction.

« Ensuite, ayant une pensée ainsi réglée, ainsi purifiée, sans défauts, sans souillures, bien souple, maniable, stable, arrivé à l'impassibilité, ce renonçant dirige sa pensée vers la connaissance qui lui permet de voir la manière dont les êtres meurent et naissent encore et encore. Ayant un œil surhumain très pur qui surpasse la vision ordinaire des êtres humains, il voit comment les êtres partent d'ici et comment ils renaissent. Il comprend que, si les êtres deviennent ainsi excellents ou ordinaires, laids ou élégants, heureux ou malheureux, c'est la conséquence de leurs propres actions (*kamma*) et il constate : « En vérité, tels ou tels êtres respectables, mais qui ont eu une mauvaise conduite avec leur corps, une mauvaise conduite en parole, une mauvaise conduite en pensée, qui ont adopté des opinions fausses, se sont engagés dans de mauvaises actions encouragées par des opinions fausses, ces êtres, après la dissolution de leur corps, après la mort, sont nés dans des destinations mauvaises, dans un état malheureux, dans le *niraya*. Cependant, tels ou tels êtres respectables, qui ont eu une bonne conduite avec leur corps, une bonne conduite en parole, une bonne conduite en leur pensée, qui ne se sont pas moqué des gens méritants, qui ont adopté des opinions correctes et ont fait de bonnes actions, encouragés par des opinions correctes, ces gens-là, après la dissolution de leur corps, après leur mort, sont nés dans des destinations bonnes, dans des états célestes. Cela aussi, ô Udayi, est une chose excellente, suprême, pour laquelle les disciples suivent la Conduite pure sous ma direction.

« Ensuite, ayant une pensée ainsi réglée, ainsi purifiée, sans défauts, sans souillures, bien souple, maniable, stable, arrivée à l'impassibilité, ce disciple dirige sa pensée vers la connaissance qui lui permet de détruire ses souillures mentales. Ainsi il comprend les choses telles qu'elles sont : « Voilà, ceci est *dukkha*, ceci est l'apparition de *dukkha*, ceci est la cessation de *dukkha*, ceci est la voie conduisant à la cessation de *dukkha*. » Il comprend les choses telles qu'elles sont : « Voilà, celles-ci sont des souillures mentales, ceci est l'apparition des souillures mentales, ceci est la cessation des souillures mentales, ceci est la voie conduisant à la cessation des souillures mentales. » Ayant compris ainsi, ayant vu ainsi, sa pensée se libère des souillures mentales concernant les désirs sensuels (*kamāsava*). Sa pensée se libère également des souillures mentales concernant la "ré-existence" et le "re-devenir" (*bhavasava*). Sa pensée se libère également des souillures mentales concernant l'ignorance

(*avijjāsava*). Quant il est libéré, vient la connaissance : « voici la libération » ; il sait que « toute naissance nouvelle est anéantie, la Conduite pure est vécue, ce qui devait être accompli est déjà accompli, plus rien ne demeure à accomplir ». Cela, ô Udayi, est la chose suprême, la chose la plus excellente pour laquelle les disciples suivent la Conduite pure sous ma direction.

« Telles sont, ô Udayi, les choses suprêmes, les plus excellentes pour lesquelles les disciples suivent la Conduite pure. »

Cela étant dit, le paribbājaka Sakuludāyi dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, honorable Gotama, c'est merveilleux. 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 Gotama a rendu claire la doctrine de nombreuses façons. Alors moi je prends refuge auprès de l'honorable Gotama, auprès de l'enseignement et auprès de la communauté des disciples. Puissé-je obtenir l'Ordination mineure et l'Ordination majeure auprès du Bienheureux. »

Lorsque le paribbājaka Sakuludāyi s'exprima ainsi, les autres membres du groupe de Sakuludāyi crièrent : « O vénérable Udayi, vous n'allez pas suivre l'enseignement du samana Gotama. Etant déjà un maître vous-même, vous n'allez pas vivre comme un élève [auprès de quelqu'un d'autre]. Votre acte deviendra semblable à un trou dans un pot à eau qui a été bien rempli²⁵. N'allez pas, ô vénérable Udayi, suivre l'enseignement du samana Gotama. Etant déjà un maître vous-même, n'allez pas vivre comme un élève [auprès de quelqu'un d'autre]. »

C'est ainsi que le groupe du paribbājaka Sakuludāyi lui créa un obstacle pour suivre la Conduite pure sous la direction du Bienheureux.

(M. II, 29-39)

Tout comme la plupart des sermons du Bouddha, sa discussion avec le paribbājaka Sakuludāyi se termine par l'insistance sur la nécessité de réaliser la cessation de *dukkha*. Cela montre une certaine particularité de la philosophie bouddhiste : les enseignements théoriques ne sont pas séparés des actions pratiques. Autrement dit les points doctrinaux doivent être compris par des expériences vécues. En parlant des méthodes pour réaliser la cessation de *dukkha*, le Bouddha indique à Sakuludāyi quelques hauts lieux de la concentration mentale : les quatre *jhāna* (skt. *dhyāna*)*, mais dans de nombreux sermons, le Bouddha ajoute à cette liste les quatre recueils dits *āyatana*, également appelés *āruppa* (skt. *ārūpya*)²⁶.

On peut se demander si ces états mentaux sont indispensables pour arriver à la cessation de *dukkha*. La réponse est "non". Les diverses

25. Ainsi, les paribbajakas se lamentent en disant que, à cause d'une désertion éventuelle de Sakuludāyi, leur groupe serait réduit à zéro.

26. D. I, 34, 183 ; II, 70, 112 ; III, 224, 262 ; M. I, 41.

étapes de la libération : *sotāpatti**, *sakadāgāmi**, *anāgāmi** et *arahant**, ne sont pas nécessairement fondées sur les quatre *jhāna* ni sur les quatre recueils. Autrement dit les Écritures canoniques parlent de quantités de gens qui ont atteint ces étapes sans pratiquer les *jhāna* ou les recueils*. De nombreux interlocuteurs ont atteint ces étapes simplement à la fin d'une discussion avec le Bouddha²⁷.

En outre, les *jhāna* et les recueils sont le résultat d'exercices mentaux* de la catégorie dite *samatha* (litt. la quiétude) qui ne conduisent pas nécessairement auxdites étapes de la libération. Ce sont les exercices mentaux de la catégorie de *vipassanā* (skt. *vipaśyanā*), les méthodes concernant la vision analytique et pénétrante, qui dirigent vers les étapes d'émancipation. Basées essentiellement sur l'attention, la vigilance et l'observation, ces méthodes aident à rester éveillé et à voir les choses selon la réalité. C'est par une telle observation qu'on peut arriver à la clarification de la compréhension. Même ceux qui fréquentent les *jhāna* et les recueils, doivent revenir à la voie de *vipassanā*, s'ils veulent atteindre les étapes comme *sotāpatti*, *sakadāgāmi*, etc. Ce sont des étapes de la destruction des souillures mentales nécessairement atteinte à travers une compréhension qui permet de voir les choses telles qu'elles sont, selon la réalité. Par exemple l'arrivée à l'étape de *sotāpatti* est désignée dans les Écritures canoniques par cette phrase très significative :

« [L'intéressé a compris] : "toutes les choses qui ont la nature de se produire, ont également la nature de cesser d'exister". De cette façon, naît chez lui l'œil de la réalité, sans poussières et sans souillures. »²⁸

Evidemment cela signifie un changement radical du point de vue de l'individu. Ce nouveau point de vue transforme la structure du savoir. L'arrivée à cette vision est une affaire de clarification de la compréhension, non pas d'habileté dans la concentration. Cependant pourquoi les textes bouddhiques parlent-ils souvent des *jhāna* et des recueils ? Nous reviendrons à cette question plus tard, mais pour le moment essayons de comprendre quels sont ces *jhāna* et ces recueils.

Tout d'abord il faut noter que les états "jhāniques" ou les recueils ne sont pas des découvertes du bouddhisme. Ils sont des résultats communs à tous ceux qui s'occupent ardemment de la concentration mentale. Le bouddhisme affirme que n'importe quelle personne

27. Les Écritures canoniques nous apprennent que le Bouddha savait parler aux gens selon leur caractère et leur niveau d'intelligence. C'était l'habileté des moyens salvifiques (*upāya kosalla* ; skt. *upāya kauśalya*) du Bouddha.

28. « *Virajaṃ vitamaḷaṃ dhammacakkhuṃ udapādi : yaṃ kiñci samudayaṃ dhammaṃ sabbam taṃ nirodha-dhammaṃ ti* » cf. D. I, 86, 110 ; II, 288 ; S. IV, 47 ; A. IV, 186.

qui a une détermination forte peut atteindre ces hauts états de la quiétude²⁹. Cependant la particularité du bouddhisme dans ce domaine est qu'il parle non seulement de l'utilité de ces expériences, mais encore qu'il insiste sur la nécessité de ne pas s'attacher, même au bonheur que produisent ces états mentaux³⁰.

Le progrès graduel qui arrive par les quatre *jhāna* pratiqués à la manière bouddhiste, peut être résumé ainsi : le premier *jhāna* est un état mental accompagné de "raisonnement et de réflexion"³¹ qui est la joie et le bonheur nés de la séparation [des pensées troublantes]. Après cela, ayant mis fin au raisonnement et à la réflexion, l'intéressé entre et demeure dans le deuxième *jhāna*, qui est apaisement intérieur, dépourvu de raisonnement et de réflexion, mais pourvu de bonheur. Ensuite, se détournant du bonheur, il entre et demeure dans le troisième *jhāna*, où il demeure dans l'équanimité, tout en étant conscient et vigilant. Dans cette étape, son bonheur consiste en équanimité. Enfin, s'étant débarrassé du bonheur et de la peine, ayant supprimé la gaieté et la tristesse antérieures, l'intéressé entre et demeure dans le quatrième *jhāna* qui est la pureté parfaite d'équanimité et d'attention.

Dans ce programme se trouvent plusieurs facteurs remarquables : le premier est le rejet graduel de toutes les sensations affectives, y compris le bonheur éprouvable en tant qu'expérience réfléchie. Le deuxième point est l'attitude que l'intéressé doit adopter à l'égard de telle ou telle sensation, c'est-à-dire que dans le premier *jhāna*, l'intéressé maintient une analyse profonde concernant les sensations éprouvées. Ensuite, dans les phases suivantes, il demeure un spectateur neutre qui observe les choses avec indifférence. Cette attitude devient parfaite au quatrième *jhāna*. En outre, dans le troisième ainsi que dans le quatrième *jhāna*, cette équanimité demeure la réaction centrale à toutes les expériences qu'il vit.

29. M. III, 37-44.

30. Nous savons que Gotama, bien avant son Éveil, alors qu'il était encore un chercheur de vérité (*saccagavesin*), fut l'élève du vieux maître *Ālāra-Kālāma*, et sous sa direction il obtint la possibilité d'entrer et de demeurer (quand il veut, comme il veut) dans le troisième recueillement dit la "Sphère du néant". Ensuite, Gotama devint l'élève du maître *Uddaka-Rāmaputta* et en suivant les méthodes de ce maître, il atteignit la possibilité d'entrer et de demeurer dans le quatrième recueillement : la Sphère sans perception ni non-perception. Ces maîtres étaient incapables de lui enseigner comment aller au-delà de ces recueils. N'étant pas satisfait, Gotama abandonna ses deux maîtres (M. I, 163-165, 240 ; II, 94, 212). Plus tard, après avoir atteint l'Éveil, ce fut avec beaucoup de reconnaissance que le Bouddha se rappela les noms de ces deux maîtres. Il voulait les rencontrer pour leur prêcher sa doctrine, mais ils étaient déjà morts. - M. I, 169-170.

31. Le raisonnement et la réflexion (*vitakka*, *vicāra*) sont deux parties d'un même déroulement de la pensée.

Le quatrième *jhāna* est non seulement une haute étape de la concentration de la pensée, mais aussi un “carrefour” important dans les méthodes du progrès intérieur : lorsque l’intéressé est parvenu au quatrième *jhāna*³², il peut se diriger vers l’état d’Éveil (*bodhi*) à travers les étapes comme *sotāpatti**, *sakadāgāmi**, etc. Sinon il peut se tourner vers des stades supérieurs de la concentration mentale dits “recueilements”, afin d’observer d’autres types d’expériences, avant d’atteindre les étapes comme *sotāpatti*, *sakadāgāmi*, etc. S’il choisit ce dernier chemin, après avoir atteint le quatrième *jhāna*, il est désormais capable de se diriger vers le recueillement appelé la “Sphère de l’espace infini” (*ākāśānañcāyatana*). Celle-ci est le premier recueillement appartenant au domaine mental “sans formes” (*arūpāvacara-bhūmi*). C’est une étape à laquelle l’intéressé ne peut jamais arriver sans renoncer aux notions concernant le domaine des formes (*rūpāvacara-bhūmi*), formes matérielles même subtiles. Dans cette étape, le mental de l’intéressé est occupé par une notion selon laquelle tout est espace infini. Ensuite, s’il veut, en sortant de cette étape, il peut développer sa concentration à tel point qu’il serait capable d’entrer et de demeurer dans le deuxième recueillement appelé la “Sphère de la conscience infinie” (*viññāṇaṇcāyatana*). Nous pouvons dire que même un mystique comme Maître Eckhart, ou saint Jean de la Croix aurait aimé connaître ce type de recueillement, et ils auraient pu interpréter cette expérience selon leur contexte théiste, en l’identifiant au bonheur infini, ou à la nature divine. Quant au Bouddha, il affirme que cette Sphère est un état mental plein de joie et de sérénité, mais en même temps il met en garde ceux qui chérissent cet état mental afin qu’ils ne se trompent pas en pensant que “cela est le but final”, ou que “cela est le bonheur éternel”³³. Au contraire, selon le Bouddha, l’intéressé doit savoir que « cette Sphère de la conscience infinie est une chose conditionnée par d’autres conditions et elle est une création mentale ». L’intéressé alors doit réfléchir selon la réalité : « Si quelque chose est une formation conditionnée par d’autres conditions et si cette chose est une création mentale, alors c’est une chose impermanente. Il est dans sa nature de cesser d’exister. » De même, à propos des autres recueilements : la Sphère du néant (*ākāśaṇṇāyatana*) et la Sphère sans perception ni non-perception (*nevasaññāsaññāyatana*), l’intéressé

32. Dans cette phase l’intéressé a la possibilité et l’habitude de planer entre les divers *jhāna*, c’est-à-dire, non seulement de monter graduellement depuis le premier *jhāna* jusqu’au quatrième *jhāna*, mais aussi de redescendre facilement depuis le quatrième *jhāna* jusqu’au premier comme il le veut et quand il le veut.

33. A. V, 346 ; cf. M. III, 245 ; en outre le Bouddha qualifie ainsi ces états mentaux : « Impermanents, *dukkha* et sujets au changement » (*aniccā, dukkhā, vipariṇāma-dhammā*) - M. I, 90.

doit comprendre qu'elles sont des productions des conditions et qu'elles sont des créations mentales. Par conséquent elles ne sont pas d'une existence éternelle. Pourquoi le Bouddha dévalue-t-il ainsi ces hautes étapes de la concentration ? A proprement parler il ne s'agit pas d'une dévaluation, mais d'une considération de faits.

Dans ce cas l'attitude du Bouddha est très catégorique. Après avoir longuement parlé du renoncement, dans le *Latukikopama-sutta* (M. I, 447-456), il explique sa position :

« (...) O Uḍāyi, quelle est cette transcendance ? A ce propos [comprenez-vous], ô Uḍāyi, un bhikkhu, en transcendant complètement la "Sphère de l'espace infini" et en développant sa pensée sur l'idée que la conscience est infinie, entre et demeure dans la "Sphère de la conscience infinie". Cela constitue la transcendance en cette matière. Cependant moi, ô Uḍāyi, je lui dis : « Cela n'est pas suffisant » et je lui donne ce conseil : « Débarrassez-vous de cela », et je lui demande : « Transcendez cela ». O Uḍāyi, quelle est cette transcendance ? A ce propos, [comprenez-vous], ô Uḍāyi, le bhikkhu, en transcendant complètement la Sphère de la conscience infinie et en développant sa pensée sur l'idée qu'il n'y a rien d'autre, entre et demeure dans la "Sphère du néant". Cela constitue la transcendance en cette matière. Cependant moi, ô Uḍāyi, je lui dis : « Cela n'est pas suffisant », et je lui donne ce conseil : « Débarrassez-vous de cela » et je lui demande aussi : « Transcendez cela » (...) »³⁴

Ici se pose une question importante : si ces états mentaux atteints difficilement doivent être abandonnés l'un après l'autre, pourquoi doit-on essayer de les atteindre ? Quelles sont la nécessité et l'utilité de ces expériences ?

Tout d'abord il faut justifier ce rejet systématique ; cela s'explique par deux facteurs importants : le premier est que la cessation de *dukkha* se produit en dehors de ces états mentaux. Autrement dit, ces étapes avancées du progrès intérieur ne sont pas le but final du bouddhisme, mais sont simplement des moyens d'atteindre certaines choses utiles (par exemple une concentration mentale, une vision analytique, etc.) dans la voie de la cessation de *dukkha*. Le deuxième facteur est le renoncement qu'on doit pratiquer même à très haut niveau : l'intéressé doit savoir non seulement comment il peut atteindre tel ou tel état mental, mais aussi comment il doit renoncer à ces états mentaux tellement purs. Ayant atteint ces états mentaux, l'intéressé accumule certains pouvoirs psychiques (par exemple l'habileté à faire des miracles) et ensuite, en y renonçant systématiquement, il accumule un pouvoir

34. M. I, 455-456 ; un autre sermon (cf. A. IV, 450-451) explique comment un *jhāna* constitue un obstacle pour atteindre le *jhāna* suivant, et également comment un recueillement devient un obstacle pour atteindre le recueillement suivant. Autrement dit, pour atteindre l'étape supérieure, il faut que l'on renonce à l'étape précédente.

d'abandonner les choses même si elles ont été acquises difficilement.

Bien que le bouddhisme demande ainsi de rester sans s'attacher à ces états mentaux, il ne nie pas leur valeur en tant que moyens pour obtenir un certain nombre de bons résultats : premièrement, les *jhāna* sont considérés comme un moyen pour supprimer systématiquement les souillures mentales³⁵. Deuxièmement les *jhāna* et les recueils améliorent la capacité de concentration mentale et la quiétude (*samatha*). En se situant dans ce calme et ce confort mental, l'intéressé peut, s'il le veut, se préoccuper des méthodes de développement de la haute sagesse (*paññā bhāvanā*) qui ne sont que des méthodes concernant la vision analytique et pénétrante (*vipassanā*)³⁶. Troisièmement, les *jhāna* et les recueils sont utiles à l'intéressé pour prendre un repos ; ce sont en quelque sorte des "stations" spirituelles. Quatrièmement, les *jhāna* sont utiles pour maîtriser la pensée afin qu'elle devienne "bien réglée, purifiée, sans défauts, sans souillures, bien souple, maniable et stable"³⁷. Cinquièmement, l'intéressé peut employer cette pensée maniable pour atteindre des capacités extra-sensorielles afin de vérifier certains points doctrinaux peu évidents³⁸.

Ainsi il est clair que ces exercices mentaux et leurs résultats (les *jhāna* et les recueils) ne sont pas des destinations finales où l'on doit s'arrêter, ou bien des bonheurs définitifs auxquels on doit s'attacher, mais qu'ils sont des moyens de se maîtriser soi-même afin d'avancer d'une certaine façon dans la voie de la cessation de *dukkha*. Rappelons que la voie à travers les *jhāna* n'est pas sans danger, car il y a toujours des contre-indications, comme par exemple les expériences visionnaires.

35. Cf. A. IV, 422-426, 465.

36. *Vipassanā* (skt. *vipaśyanā*) constitue les quatre bases de l'attention : demeurer en observant le corps selon les fonctions du corps (*kāyānupassanā*) ; demeurer attentivement en observant les sensations selon les fonctions des sensations (*vedanānupassanā*) ; demeurer attentivement en observant la pensée selon les fonctions de la pensée (*cittānupassanā*) et demeurer attentivement en observant les objets mentaux (idées, concepts, etc.) selon les fonctions des objets mentaux (*dhammānupassanā*). - D. II, 290-315 ; M. I, 55-63, 128-137 ; III, 78-88 ; S. IV, 211. Être attentif à l'inspiration et à l'expiration (*ānāpānasati*) est un sujet de réflexion pour "observer le corps selon les fonctions du corps". Cet exercice ne doit pas être confondu avec *prāṇāyāma* prescrit dans le Yoga. Pour éviter toute confusion, les Écritures canoniques pâlies n'emploient pas le terme *yoga* pour désigner les exercices mentaux bouddhiques. Si le bouddhiste dans les exercices mentaux "utilise" l'inspiration et l'expiration, ce n'est pas pour attribuer une valeur quelconque à l'air en mouvement, ni pour goûter la "félicité de l'espace", mais simplement comme sujet de réflexion facilement disponible pour "observer le corps selon les fonctions du corps" à travers l'attention dite *sati*.

37. Cf. M. I, 136.

38. Par exemple, les "trois sciences", dont nous avons parlé plus haut, permettent de vérifier les explications concernant les résultats des *kamma*, la renaissance, etc.

Or le bouddhisme n'attache aucune valeur aux "visions" qui se produisent pendant les exercices mentaux ou qui en résultent. Du point de vue bouddhiste, elles sont des créations mentales qui dépendent de la mentalité religieuse et de l'état psychologique de l'intéressé. Autrement dit un hindouiste, pendant ses exercices mentaux, peut avoir des visions concernant Śiva, Viṣṇu ou Kṛṣṇa. Une sainte Thérèse peut visionner les mains de Dieu et elle peut même être fascinée par leur beauté³⁹. Un Sakuludāyī peut avoir des visions de Lumière. Tandis qu'un bouddhiste peut avoir des visions de l'image du Bouddha ou d'autres images qu'il avait l'habitude d'admirer religieusement. Cependant, pour le bouddhisme, toutes ces "visions" sont trompeuses et l'attachement à ces expériences visionnaires est dangereux.

Les états jhāniques et les recueils sont définis par certains érudits comme des réalisations mystiques⁴⁰. Pour d'autres auteurs, à cause des prescriptions concernant des exercices mentaux, le bouddhisme est une religion mystique, contrairement aux religions prophétiques. Cette classification n'est pas très satisfaisante car les religions prophétiques ne sont dépourvues ni de mystères, ni de mystiques. Quoi qu'il en soit, à mon avis, dans le contexte des exercices mentaux bouddhiques, le terme "mystique" ne convient pas très bien⁴¹. Ces

39. Il est normal que dans la dimension croyante, notamment chez les théistes, les "visions" soient considérées comme des manifestations divines, voire des dons. Cependant, même parmi eux, certains comme saint Jean de la Croix ou Maître Eckhart, n'attachent pas de grande valeur aux expériences visionnaires.

40. Cf. R. C. ZAEHNER, *Mysticism : Sacred and Profane*, Oxford, 1957, p.85 ; pour Zaehner, tous les résultats venant des exercices mentaux bouddhiques sont des expériences de type dépressif et similaires à celles qui viennent de la mescaline, et pour atteindre la "vision béatifique" on doit au moins dépasser ces expériences (*ibid.* p.85). En ce qui concerne les exercices mentaux prescrits par les textes bouddhiques, l'assertion de cet auteur est inexacte pour deux raisons entre autres : premièrement ces exercices mentaux améliorent au fur et à mesure la sérénité, le calme et le bien-être. Lorsque le sujet de réflexion devient de plus en plus clair, le calme intérieur se ressent de plus en plus et les pensées inefficaces deviennent de moins en moins fréquentes. Deuxièmement, au niveau des résultats, comme nous l'avons noté plus haut, à chaque étape, c'est l'équanimité qui devient prédominante. Ainsi, il n'y a pas de place pour les pensées mélancoliques, dépressives, ou les expériences similaires à celles qui viennent de la mescaline. Le bouddhisme affirme constamment la difficulté à maîtriser la pensée. Elle est comparée au domptage d'un éléphant sauvage (M. I, 128-137). Notamment, au début des exercices mentaux, la maîtrise de la pensée est une entreprise difficile. En outre la plupart des problèmes psychosomatiques dans ce domaine surviennent à cause des exagérations de certains intéressés, mal dirigés par des "Gourous" incompetents et malhonnêtes.

41. Cependant des auteurs du bouddhisme Zen et des savants anglais se plaisent fort à utiliser souvent le terme "mystique" pour désigner les expériences de la vie contemplative. Même pour le traducteur anglais de l'*Āṅguttara-nikāya*, l'expression pâlie *samāpatti kusalatā* signifie "skill in mystique attainment" (*The Book of Gradual Sayings*, London, vol. I, p.82). A vrai dire, cette expression pâlie désigne tout simplement "l'habileté à atteindre les recueils."

exercices mentaux ne sont pas, il est vrai, pratiqués ou praticables fréquemment dans le monde entier, ni leurs résultats faciles à obtenir. Pourtant ce ne sont pas des raisons suffisantes pour que ces expériences contemplatives soient identifiées à des états mystiques. Doctринаirement parlant, le bouddhisme n'apprécie aucun mysticisme, que cela concerne des idées, des états ou des individus. Le bouddhisme ne prescrit aucune croyance ou pratique se donnant pour objet l'union de l'être individuel et d'un principe divin ou d'un état mystique. Même dans le cas de la libération - le *nibbāna** - le bouddhisme ne parle jamais d'une fusion de l'homme ni avec la nature, ni avec la Déité, ni avec Dieu, ni avec un Soi qu'il soit petit ou grand. Nous avons noté qu'à propos de tout état jhānique et des recueils, le bouddhisme dit qu'ils ne sont que des créations mentales. Non seulement qu'ils sont des créations mentales en fait, mais aussi, que l'intéressé doit les comprendre comme telles. De toute façon, des concepts dits mystiques ne sont pas compatibles avec la notion d'Éveil (*bodhi*)*, qui est fondée sur une compréhension claire et attentive.

CHAPITRE V

LE MOI, LE SOI ET LE NON-SOI

Dans le chapitre III, nous avons noté quel était le coût de la triple “soif” (*taṇhā*). On paie constamment très cher pour se désaltérer ! Il est vrai que cette “soif” est un produit des sensations (*vedanā*) et que celles-ci sont conditionnées par le contact (*phassa*) entre les organes sensoriels et leurs objets. Ainsi la coproduction conditionnée* est fonctionnelle à chaque moment de la vie¹. De toute façon la “soif” constitue la condition immédiate de *dukkha**. Pourtant, il n’y a ni “soif” ni *dukkha* s’il n’y a pas d’idées fausses comme “je suis”, “à moi” etc., construites sur la base de l’individualité. C’est un point très important dans la philosophie bouddhique, où des notions comme le Moi et le Soi sont classées sous l’expression *micchā dīṭṭhi*, points de vue erronés.

Tout d’abord il faut distinguer deux notions : le Soi (angl. *self*) et l’âme (angl. *soul*). Bien que la connotation de ces deux termes soit variable, le premier correspond en général à un principe vital individuel et immortel et le second est plutôt un principe spirituel et éternel venant d’en-haut. La première notion concerne le Je permanent et la seconde un substrat permanent et divin. Dans la philosophie bouddhique le premier terme correspond à la fausse idée du Moi ou du “mon Soi” (*me attā*), et le second à l’attachement à l’opinion fausse concernant un Soi spéculatif, qu’il soit personnel ou universel. Dans les Écritures canoniques cet attachement est appelé *attavādūpādāna*².

1. M. I, 66.

2. D. II, 58 ; III, 230 ; M. I, 51, 66-67 ; S. II, 3 ; IV, 258 ; V, 59.

Il n'est pas facile de dresser une ligne de démarcation entre le Moi et le Soi, entre l'ego et l'âme, ou entre l'*ātman* personnel et l'*ātman* universel. Dans presque tous les systèmes philosophico-religieux modernes ou anciens, ces notions ont un fonds commun : l'existence éternelle. Le Moi veut toujours être permanent. Dans le présent il est permanent, et s'il ne l'est pas, du moins veut-il s'unir à un grand Etre éternel ou une entité permanente, qu'elle s'appelle le Soi, l'âme, l'*ātman*, le *brahman*, l'Un, la Déité ou la Totalité. Rappelons la grande signification des énoncés brahmaniques : *tat tvam asi* (tu es Cela), *tat vai tad* (ceci est bien Cela) etc.

La pensée judéo-chrétienne parle de l'âme jugée par Dieu, donc du caractère spirituel et divin de l'âme. Pour Descartes, « l'âme est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé ». Peu importe le dualisme du corps et de l'âme, mais ici le point important est qu'ayant ou non un lien avec le corps, l'âme demeure l'un des éléments indispensables pour toutes les religions théistes. Selon le brahmanisme, c'est par son union avec le *brahman* que l'*ātman* devient immortel³. Beaucoup plus tard, Śankara, le grand maître du *Vedānta* du VIII^e siècle, disait : « C'est notre gloire que sitôt comprise l'identité du Soi et du *Brahman*, toute obligation disparaît, toute tâche est achevée »⁴. Pour Maître Eckhart, « Ici, l'âme est Dieu ; ici, elle jouit de toutes choses et dispose de toutes choses (...) C'est dans son propre Fonds qu'elle assume le monde entier ; ici enfin l'âme et la Déité sont Unité (...) De même que la Déité n'a ni nom, ni appellation, l'âme elle aussi est sans nom, tout comme Dieu, car elle est la même chose qu'il est (...) »⁵.

Quant à la position bouddhique sur ce sujet, elle est totalement à contre-courant. Notons tout d'abord que dans ce domaine, le bouddhisme a un seul terme pour tout usage : *attā* (skt. *ātman*) et dans les Écritures canoniques ce terme désigne non seulement le Soi, l'âme et le fameux *ātman*, mais aussi le Moi, l'ego et le Je⁶. En utilisant d'une

3. *Chāndogya Upaniṣad*, 6, 8, 7 ; *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1, 4, 10.

4. ÇANKARA, *Prolégomènes au Vedānta*, trad. L. RENOU, Paris, 1977, 23.

5. Maître ECKHART, *Traitées et Sermons*, trad. F. AUBIER et J. MOLITOR, Paris, 1942, pp. 251-252.

6. En outre, dans l'usage courant le mot pâli *attā* est employé dans les Écritures bouddhiques comme pronom réfléchi ou indéfini se traduisant par "soi-même", "vous-même", "lui-même" etc. (D. I, 195 ; II, 100 ; III, 231 ; M. I, 17, 185, 349 ; S. I, 22, 44, 72, 75 ; V, 421 ; A. II, 95 ; Dhap. vv. 157-166 ; voir W. RAHULA, *op.cit.*, p. 85). Même un terme sanskrit brahmanique important comme *adhyātma* (litt. l'*ātman* profond), qui signifie tout individu en tant que modèle réduit de l'univers, a perdu son sens propre lorsqu'il est entré dans le langage des bouddhistes. Ce mot en sa forme pâlie *ajjhatta*, est employé dans les textes du Corpus canonique du bouddhisme comme adjectif désignant simplement l'"intérieur" (d'un corps vivant ou d'une chose ou d'une salle) vis-à-vis de son extérieur (*bahiddha*). Par exemple, *ajjhattika āyatana* (sphères intérieures) : l'œil, l'oreille, le nez etc. ; *bahiddha āyatana* (sphères extérieures) : les formes matérielles, les sons, les odeurs, etc.

façon générale ce terme *attā*, le bouddhisme semble d'une part avoir banalisé toute idée concernant l'*ātman* brahmanique, et d'autre part avoir voulu faire tomber plusieurs grappes de spéculations sur ce sujet, d'une seule pierre. Enfin, pour le Bouddha, toutes les notions concernant le Soi, le Moi ou l'*ātman* sont rattachées à l'idée du Je⁷. Le *Brahmajāla-sutta*⁸ rapporte que le Bouddha a rejeté toutes sortes de thèses concernant l'*attā*. La plupart d'entre elles ont été condamnées sous l'étiquette de "théories éternalistes" (*sassata-vāda*)⁹. Le Bouddha a, bien entendu, également dénoncé la théorie d'un principe vital (*jīva*) soutenue par le jainisme¹⁰.

Ainsi, pour le bouddhisme, il n'y a nulle part de substance. Cette inexistence d'une entité permanente est décrite dans la philosophie bouddhique par cette fameuse phrase : « toutes les choses sont dépourvues de Soi » (*sabbe dhammā anattā*)¹¹. Selon cette conclusion, non seulement les conditions et les choses conditionnées, mais également les états non conditionnés et inexistants comme le *nibbāna*, sont dépourvus de Soi. La question est de savoir pour quelle raison le bouddhisme a rejeté toutes les théories du Soi et pourquoi il parlait sans cesse de l'absence de Soi.

En lisant différents textes canoniques et para-canoniques, nous constatons que la première préoccupation bouddhiste n'était pas de critiquer la ou les spéculations métaphysiques sur l'*ātman* formulées par divers systèmes philosophiques contemporains du Bouddha ; elle consistait plutôt à dénoncer la fausse idée de l'ego psychologique qui réside et est actif chez chacun, explicitement ou implicitement. Même la théorie de l'*ātman* éternel, en tant qu'opinion ou croyance, a, au niveau personnel, une relation indispensable avec la présomption de "Je suis" (*asmi māna*), puisque c'est le Je qui prétend exister éternellement. Ainsi soutenir une quelconque théorie du Soi suppose que l'on ait la prétention d'être, même si cette prétention ne dépend pas nécessairement d'une adhésion à l'une ou l'autre de ces théories du Soi. Le Bouddha remarque, dans le *Mahā-Malunkya-sutta*, que même chez le nourrisson cette prétention existe à l'état latent¹².

Autour de l'ego personnel, il est normal que l'on crée peu à peu diverses opinions ou bien que l'on commence à adhérer aux opinions

7. Cf. *supra.*, p. 40.

8. Cf. *supra.*, p. 34, note 62.

9. D. I, 44-46.

10. Pourtant il faut noter que le jainisme a lui aussi rejeté la théorie brahmanique de l'*ātman*. Cf. W. B. BOLLÉE, *Studien zum Suyagada*, Wiesbaden, 1977, p. 63 ; H. JACOBI, *Jaina Sutras*, Part II, Oxford, 1895, p. 237, note 2.

11. M. I, 228 ; S. III, 133 ; IV, 400 ; Dhap. v. 279.

12. M. I, 433.

déjà existantes sur le sujet. De telles notions, notamment les opinions éternalistes, nourrissent à leur tour l'égoïsme de l'individu. Selon le bouddhisme, il n'y a aucune théorie de Soi qui n'engendre le culte du Moi. De cette façon, pour dénoncer l'ego personnel, le bouddhisme pense qu'il est nécessaire d'indiquer le danger de ces opinions spéculatives.

Chez le *puthujjana**, l'ego ou le Soi n'est ni une situation hypothétique ni une simple notion ni une idée abstraite fondée sur une conclusion logique ; c'est, au contraire, un fait réel, fixe et existant. Pour lui son Soi est une chose affectueusement et étroitement liée à sa personne. Chaque expérience est pour lui une expérience "personnelle". Ainsi il crée un Soi pour lui, il le considère comme au-delà du changement, comme une chose fermée sur elle-même, dépendante d'elle-même, existant pour son propre compte, autonome, et existant éternellement avec lui et pour lui. De cette façon, pour lui, le Je constitue, bien entendu, le centre de son univers. Cet égoïsme persiste chez lui non seulement dans chaque expérience réfléchie, mais aussi dans chaque expérience immédiate dite spontanée. Comme nous l'avons noté précédemment, lorsque le *puthujjana* est face à une perception, il la considère en termes personnels de "Je", "Moi", "Mien" etc., et ce Je devient ensuite relatif à la perception. Cette relation peut se manifester de plusieurs manières : d'une façon possessive (à moi, mien) ; d'une façon identique (je suis, moi-même) ; ou d'une façon contrainte (ce n'est pas moi), etc. La subjectivité du Moi est inséparable de ses perceptions concernant la permanence (*nicca sañña*) et de celles qui concernent le plaisir (*sukha sañña*). Enfin cela donne une expérience incorporée à la subjectivité. A ce moment-là la présence d'une chose est considérée comme Moi ; c'est-à-dire qu'il y a une identification. Ainsi identifier cette chose avec moi-même est une expérience conçue comme « Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon Soi » (*etaṃ mama, eso'ham asmi, eso me attā*). Cette fameuse phrase englobe tous les niveaux possibles de l'attachement du *puthujjana* à son Soi.

Le *puthujjana* pense avoir de nombreuses raisons de penser : "J'existe et Je suis". Pourtant, autour de ce Je, de nombreuses questions restent posées : Qui suis-je ? D'où viens-je ? Pourquoi suis-je comme ceci, mais pourquoi ne suis-je pas comme cela ? Qu'ai-je fait pour arriver à cet état ?, etc. Albert Camus décrit cette situation ambiguë d'une façon pittoresque dans le *Mythe de Sisyphe* : « Ce cœur en moi, je puis l'éprouver et je juge qu'il existe. Ce monde, je puis l'éprouver et je juge qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction. Car si j'essaie de saisir ce moi dont je m'assure, si j'essaie de le définir et de le résumer, il n'est plus qu'une eau qui

coule entre mes doigts. (...) »¹³ Ainsi le Je s'achemine naturellement vers les opinions spéculatives à travers des doutes et des perplexités sur son passé, son avenir et son présent. Le Bouddha pour sa part explique cette ambiguïté existentielle et ses conséquences psychologiques :

« (...) Le *puthujjana* non instruit s'interroge ainsi de façon impropre : Ai-je existé dans le passé ? N'ai-je pas existé dans le passé ? Qui ai-je été dans le passé ? Comment ai-je été dans le passé ? Qu'est-ce qu'ayant été (antérieurement) j'ai 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 ? Qu'est-ce qu'ayant été (dans le futur) je serai dans le futur (plus lointain) ? Le présent, lui aussi, maintenant le rend perplexe sur lui-même : Suis-je ? Ne suis-je pas ? Que suis-je ? Comment suis-je ? Cet être, d'où est-il et où ira-t-il ? Ainsi, lorsqu'il pense d'une façon impropre, chez lui surgira l'une des six vues fausses : Il pense "J'ai un Soi" et pour lui cette idée est véridique et fixe. Ou il pense "Je n'ai pas de Soi" (...) Ou il pense "Par le Soi je connais le non-Soi" (...) Ou il pense "Par le non-Soi je connais le Soi" (...) Ou bien il pense "Ce Soi est mien s'exprimant et ressentant ce Soi, recevant ici et là les résultats des bons et mauvais *kamma*" et "Ce Soi qui est mien, permanent, fixe, éternel, de nature immuable, demeure ainsi pour l'éternité" et pour lui cette idée est véridique et fixe (...) »¹⁴

Il est vrai que dans les opinions spéculatives, le Soi a une subjectivité plus gonflée que celle du Je. C'est une subjectivité plus volontaire et plus délibérée. A ce niveau, évidemment, le Soi ne se présente pas simplement comme le Je, mais comme une croyance, une saisie d'opinion, une idée fortement ancrée. Des opinions spéculatives concernant le Soi peuvent se produire de maintes façons et, dans le contexte indi-

13. Camus continue : « Je puis dessiner un à un tous les visages qu'il sait prendre, tous ceux aussi qu'on lui a donnés, cette éducation, cette origine, cette ardeur ou ces silences, cette grandeur ou cette bassesse. Mais on n'additionne pas des visages. Ce cœur même qui est le mien me restera à jamais indéfinissable. Entre la certitude que j'ai de mon existence et le continu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même. En psychologie comme en logique, il y a des vérités mais point de vérité (...) Voici encore des arbres et je connais leur rugueux, de l'eau et j'éprouve sa saveur. Ces parfums d'herbe et d'étoiles, la nuit, certains soirs où le cœur se détend, comment nierais-je ce monde dont j'éprouve la puissance et les forces ? Pourtant toute la science de cette terre ne me donnera rien qui puisse m'assurer que ce monde est à moi. Vous me le décrivez et vous m'apprenez à le classer. Vous énumérez ses lois et dans ma soif de savoir je consens qu'elles soient vraies. Vous démontrez son mécanisme et mon espoir s'accroît. Au terme dernier, vous m'apprenez que cet univers prestigieux et bariolé se réduit à l'atome et que l'atome lui-même se réduit à l'électron. Tout ceci est bon et j'attends que vous continuiez. Mais vous me parlez d'un invisible système planétaire où des électrons gravitent autour d'un noyau. Vous m'expliquez ce monde avec une image. Je reconnais alors que vous en êtes venus à la poésie : je ne connaîtrai jamais. Ai-je le temps de m'en indigner ? Vous avez déjà changé de théorie. Ainsi cette science qui devait tout m'apprendre finit dans l'hypothèse (...) ». - *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942, pp. 36-37.

14. M. I, 8 ; cf. S. III, 46.

viduel, de telles opinions correspondent aux cinq agrégats d'appropriation. Le Bouddha le remarque :

« (...) Presque tous les religieux et les brahmanes qui voient de diverses manières l'existence d'un *atta*, le voient dans un seul agrégat d'appropriation ou dans l'ensemble des cinq agrégats d'appropriation (...) »¹⁵

Cette identification du Soi avec les cinq agrégats d'appropriation démasque la relation entre la notion de Soi et la fausse vue sur la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*). En effet, dans le contexte doctrinal, le terme *sakkāya* (litt. le corps propre) ne signifie pas simplement le corps matériel mais l'ensemble des cinq agrégats d'appropriation¹⁶. Ainsi l'expression *sakkāya diṭṭhi* désigne une « vue fausse sur la personnalité »¹⁷. Comme nous l'avons noté plus haut, cette fausse idée de "personne" est constituée naturellement des cinq agrégats appropriés par l'être individuel.

Les Écritures canoniques¹⁸ rapportent les vingt types d'opinions sur le Soi qui peuvent se produire chez un *puthujjana* dans le contexte de sa personnalité :

1-5 : Il croit que le Soi est identique à tel ou tel agrégat d'appropriation :

1. La forme matérielle est le Soi.
2. La sensation est le Soi.
3. La perception est le Soi.
4. Les composants volitionnels sont le Soi.
5. La conscience est le Soi.

6-10 : Il croit que le Soi possède tel ou tel agrégat d'appropriation :

6. Le Soi a la forme matérielle.
7. Le Soi a la sensation.
8. Le Soi a la perception.
9. Le Soi a les composants volitionnels.
10. Le Soi a la conscience.

11-15 : Il croit que tel ou tel agrégat d'appropriation est dans le Soi :

11. La forme matérielle est dans le Soi.

15. S. III, 46-47 ; précisément, nous voyons dans la littérature upanişadique que le brahmanisme avait parfois conçu la notion d'*ātman* en terme de fonction sensorielle. Par exemple, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* mentionne : « Il ne se manifeste jamais que partiellement, souffle quand il respire, voix quand il parle, œil quand il voit, oreille quand il entend, *manas* quand il pense. Ce sont seulement les noms de ses actes. Celui qui les considère isolément ne le connaît pas ; car il ne se manifeste que partiellement par l'un ou par l'autre. Il faut connaître l' *ātman* ; car en lui est l'unité de tous. - *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 47. Trad. E. SENART, cité par M. HULIN, *op.cit.*, pp. 22-23, note 7.

16. Cf. *supra.*, p. 53.

17. « (...) *katamo ca bhikkhave sakkāyo ? Pañcūpādānakkhanddhassa vacaniyaṃ* » - S. III, 159.

18. S. III, 2-4.

12. La sensation est dans le Soi.
13. La perception est dans le Soi.
14. Les composants volitionnels sont dans le Soi.
15. La conscience est dans le Soi.

16-20 : Il croit que le Soi est dans tel ou tel agrégat d'appropriation :

16. Le Soi est dans la forme matérielle.
17. Le Soi est dans la sensation.
18. Le Soi est dans la perception.
19. Le Soi est dans les composants volitionnels.
20. Le Soi est dans la conscience.

Bien entendu le champ d'expériences du *puthujjana* englobe ces cinq agrégats d'appropriation. Autrement dit toutes les expériences du passé, de l'avenir et du présent sont incluses dans ces cinq groupes d'attachement. Ce sont donc aussi cinq bases d'opinions. Pour autant le bouddhisme n'ignore pas que des opinions fausses peuvent se produire chez un *puthujjana* sur la base d'une existence extra-personnelle et extra-temporelle. Par exemple, le *puthujjana* peut se forger ses propres opinions métaphysiques ou adhérer à une opinion comme celle-ci : « l'univers et le Soi sont la même chose ». En se fondant sur cette base d'opinion, il peut souhaiter : « 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 »¹⁹. Le problème est que même si le *puthujjana* pense à une situation transcendantale, il est toujours avec son "corps propre" (*sakkāya*). C'est un projet pour lui d'exister éternellement. Autrement dit il ne conçoit rien en dehors de son "corps propre". Il faut bien noter qu'aux yeux du bouddhisme, les notions, les croyances, les idées, les espoirs et les souhaits soutenus par le *puthujjana* sont inclus dans le "corps propre" de ce dernier.

Le fameux *Alagaddūpama-sutta* (M. I, 130-142) fait partie des textes où le Bouddha parle de l'absence de Soi. Il est particulièrement intéressant car le Bouddha y aborde le sujet de *loka attā*, une allusion à l'enseignement brahmanique sur un *ātman* cosmique. Nous ne savons pas jusqu'à quel point cette croyance était populaire à l'époque du Bouddha. Avant d'arriver un peu plus tard dans la littérature upanişadique en tant que thèse centrale et formelle²⁰, il est possible qu'elle ait été limitée à quelques ermitages de renonçants brahmaniques. De toute façon, aux yeux du bouddhisme, l'*ātman* cosmique ou le Soi universel est une notion comme les autres. Le *puthujjana*

19. « (...) so loko so attā, so peccabhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tha'teva ṭhassāmi'ti (...) » M. I, 136 ; cf. *infra*, p. 152.

20. Par exemple, nous lisons dans la *Chāndogya Upaniṣad* (3, 14, 1, et 4) : « yathākṛatur asmilloke puroṣo bhavati tathetah pretya bhavati, sa kṛataṃ kurvitā (...) etaṃ itah pretyābhisambhavitāsmi (...) »

s'attache aussi à l'une ou à l'autre de ces opinions en disant : « Ceci est à moi, je suis ceci et ceci est mon *atta* ».

L'*Alagaddūpama-sutta* commence par un rapport concernant un incident provoqué par un "moine" peu sérieux. La première partie du texte est consacrée à cet incident. C'est dans la deuxième partie que le Bouddha parle de sa doctrine du "non-Soi".

ALAGADDŪPAMA-SUTTA

Ainsi ai-je entendu : Une fois le Bienheureux séjournait à la résidence fondée par Anāthapiṇḍika, au Parc Jeta, près de la ville de Sāvattī.

En ce temps là, un jour, un bhikkhu* nommé Ariṭṭha Gaddhabādhīpubba²¹, ancien chasseur de vautours, eut l'idée erronée suivante : « Des choses qui suscitent des entraves sont indiquées par le Bienheureux mais selon ma compréhension de son Enseignement, elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit ».

De nombreux bhikkhus avaient entendu dire qu'Ariṭṭha avait eu l'idée erronée suivante : « Des choses qui suscitent des entraves sont indiquées par le Bienheureux mais selon ma compréhension de son Enseignement, elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit. » Alors ces bhikkhus s'approchèrent du bhikkhu Ariṭṭha et ils lui dirent : « Est-il vrai, ô frère Ariṭṭha, que vous avez eu cette idée erronée : « Des choses qui suscitent des entraves sont indiquées par le Bienheureux, mais selon ma compréhension de son Enseignement, elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit » ?

Le bhikkhu Ariṭṭha répondit : « C'est vrai, ô frères. J'ai cette idée : « Des choses qui suscitent des entraves sont indiquées (...) mais (...) elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit. »

Ces bhikkhus alors, afin de détourner Ariṭṭha de cette idée erronée, l'avertirent, l'interrogèrent, le réinterrogèrent, le conseillèrent vivement en disant : « Ne parlez pas de cette façon, ô frère Ariṭṭha. N'interprétez pas d'une manière inexacte la parole du Bienheureux. Ce n'est pas correct de mal interpréter la parole du Bienheureux. Le Bienheureux ne dirait jamais cela. Par contre, de maintes façons, le Bienheureux a indiqué des choses qui suscitent des entraves et ces choses suscitent réellement des entraves pour celui qui les suit. Le Bienheureux dit que les plaisirs sensuels apportent peu de satisfaction, mais beaucoup de malaises, beaucoup d'insatisfaction et qu'ils présentent beaucoup de danger. Le Bienheureux dit que les plaisirs sensuels sont comparables à un os²², à un morceau de viande²³, à un flambeau de paille²⁴, à

21. Avant d'entrer dans la vie religieuse, Ariṭṭha était chasseur de vautours. C'est pourquoi, dans ce texte, il est appelé Gaddhabādhīpubba. Dans la traduction, dès à présent, nous mentionnerons seulement son nom Ariṭṭha afin de faciliter la lecture.

22. Un os sans chair mais avec le sang est donné à un chien. Cependant, l'os ne satisfait pas la faim du chien. De même, les plaisirs sensuels ne donnent jamais une satisfaction définitive.

un puits de charbon²⁵, à un rêve de beau paysage²⁶, aux choses empruntées²⁷, à un arbre chargé de fruits²⁸, à l'abattoir²⁹, à la pointe de l'épée³⁰ et à la tête d'un serpent³¹. Ces plaisirs sensuels apportent peu de satisfaction mais beaucoup de malaise, beaucoup d'insatisfaction, et présentent beaucoup de dangers. »

Malgré les avertissements, interrogations, réinterrogations et conseils de la part de ces bhikkhus, le bhikkhu Ariṭṭha maintenait toujours fermement son idée erronée : « Des choses qui suscitent des entraves sont indiquées par le Bienheureux, mais selon ma compréhension de son Enseignement, elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit ».

N'ayant pu détourner Ariṭṭha de son idée erronée, les bhikkhus s'approchèrent du Bienheureux. S'étant approchés du Bienheureux, ils lui rendirent hommage, puis s'assirent à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, ils dirent : « Bienheureux, à un bhikkhu nommé Ariṭṭha vint l'idée erronée suivante : « Des choses qui suscitent des entraves sont indiquées (...) mais (...) elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit ». Alors nous nous sommes approchés du bhikkhu Ariṭṭha et lui avons demandé : « Est-il vrai, ô frère Ariṭṭha, que vous avez l'idée erronée : « Des choses suscitant des entraves sont indiquées (...) mais (...) elles ne suscitent

23. Un morceau de viande pour lequel tous les oiseaux se battent. Si un oiseau réussit à l'attraper il court le risque de mourir ou d'avoir à souffrir des blessures mortelles infligées par les griffes des autres oiseaux. De même, les plaisirs sensuels sont communs à tout le monde, et les objets de plaisir sont recherchés par tous et en conséquence ils deviennent une cause de conflit mortel.

24. Un flambeau de paille porté contre le vent peut provoquer de sévères brûlures à qui le porte négligemment. S'il ne s'en défait pas tout de suite, sa vie est en péril. De même, les plaisirs sensuels "brûlent" gravement la pensée et le danger est plus grave que celui qui vient du flambeau de paille.

25. Un puits de charbon brûlant vers lequel un homme est entraîné de force par les autres. S'il n'est pas capable de se libérer lui-même de cette emprise, il sera sûrement jeté dans le feu. De même, les plaisirs sensuels sont une conflagration dans laquelle la victime est entraînée par de mauvaises compagnies ou par sa propre mauvaise conduite.

26. Le rêve d'un beau paysage qui disparaît quand on se réveille. Les plaisirs sensuels sont des choses passagères comme des rêves qui disparaissent quand le rêveur s'éveille à la réalité.

27. Les choses empruntées avec lesquelles l'emprunteur se glorifie vainement devant le public. De même, les plaisirs sensuels sont temporaires et ne sont jamais la propriété de l'homme qui essaie de les posséder et d'y trouver plaisir et vaine gloire.

28. Un arbre chargé de fruits : un homme qui aime les fruits y monte, tandis qu'un deuxième homme qui ne peut monter essaie de faire tomber l'arbre. Si le premier ne descend pas tout de suite, il risque de se casser les membres. De même les plaisirs sensuels abattent tous les membres physiques et mentaux et apportent de vives souffrances.

29. L'abattoir (ou le lieu d'exécution) : de même les plaisirs sensuels tuent la partie noble de l'homme et ils cassent son progrès intérieur.

30. La pointe de l'épée : tout comme la pointe de l'épée, les plaisirs sensuels pénètrent profondément et font des blessures. Les plaisirs non accomplis ou non satisfaits, la douleur de la jalousie sont aussi pénibles que l'ancienne torture par la pointe de l'épée.

31. La tête d'un serpent : si un homme marche sans vigilance, il sera mordu par un serpent. De même les plaisirs sensuels sont des risques graves pour le présent et pour l'avenir.

pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit » ? Il nous répondit : « C'est vrai, ô frères, j'ai cette idée : « Des choses suscitant des entraves sont indiquées (...) mais (...) elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit ». Puis, ô Bienheureux, afin de détourner le bhikkhu Ariṭṭha de cette idée erronée, nous lui avons dit : « Ne parlez pas de cette façon, ô frère Ariṭṭha (...) Malgré les avertissements, interrogations, ré-interrogations et conseils de notre part, le bhikkhu Ariṭṭha maintient toujours fermement son idée erronée : « Des choses qui suscitent des entraves sont indiquées (...) mais (...) elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit ». Bienheureux, maintenant, si nous rapportons ce cas au Bienheureux, c'est parce que nous n'avons pu détourner le bhikkhu Ariṭṭha de son idée erronée. »

Le Bienheureux dit alors à un bhikkhu : « Allez, convoquez le bhikkhu Ariṭṭha en mon nom, en disant : « Frère Ariṭṭha, le maître vous appelle ».

En répondant « entendu, ô Bienheureux », le bhikkhu s'approcha d'Ariṭṭha et l'informa : « Frère Ariṭṭha, le maître vous appelle ». « Entendu, frère » répondit Ariṭṭha, puis il s'approcha du Bienheureux. S'étant approché du Bienheureux, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté*. Lorsqu'il fut assis à l'écart sur un côté, le Bienheureux lui dit : « Est-il vrai, ô Ariṭṭha, que vous ayez eu cette idée erronée : « Des choses qui suscitent des entraves sont indiquées (...) mais (...) elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit » ?

Le bhikkhu Ariṭṭha répondit : « C'est vrai, Bienheureux. Il y a des choses indiquées par le Bienheureux comme suscitant des entraves. Mais, selon ma compréhension de son Enseignement, elles ne suscitent pas nécessairement des entraves pour celui qui les suit. »

Le Bienheureux dit : « De qui, ô homme stupide, avez-vous entendu que j'aie enseigné la doctrine de cette manière ? O homme stupide, n'ai-je pas indiqué de maintes façons les choses qui suscitent des entraves et dit qu'elles suscitent des entraves pour celui qui les suit ? Les plaisirs sensuels apportent peu de satisfaction, mais beaucoup de malaise, beaucoup d'insatisfaction, et présentent beaucoup de dangers. Les plaisirs sensuels sont comparables à un os (...), à la tête d'un serpent. Cependant vous, ô homme stupide, en présentant de façon erronée une idée que vous avez saisie de façon incorrecte, non seulement vous m'interprétez d'une manière injuste, mais aussi vous sapez votre avenir et vous laissez se produire beaucoup de démérites. Cela vous apportera, ô homme stupide, beaucoup de malaise, beaucoup de malheur, pendant longtemps. »

Ensuite, le Bienheureux s'adressa aux autres : « Qu'en pensez-vous, ô bhikkhus ? Ariṭṭha a-t-il trouvé la moindre chaleur de cette doctrine et de cette discipline ? »

Les bhikkhus répondirent : « Comment cela pourrait-il être, ô Bienheureux ? Certainement non, Bienheureux. »

Ceci étant dit, le bhikkhu Ariṭṭha restait assis en silence, honteux, les épaules tombantes, le visage baissé et incapable de parler.

Ayant compris la situation d'Ariṭṭha qui restait assis en silence, honteux, les épaules tombantes, le visage baissé et incapable de parler, le Bienheureux s'adressa à lui et dit : « Vous serez connu, ô homme stupide, par votre propre idée erronée. A ce propos je vais interroger les autres ».

Puis le Bienheureux s'adressa aux bhikkhus et dit : « O bhikkhus, connaissez-vous et comprenez-vous la doctrine enseignée par moi de la même façon qu'elle est comprise par le bhikkhu Ariṭṭha, qui a parlé contre moi en exprimant de façon erronée une idée incorrectement saisie ?

- Certainement non, ô Bienheureux. De maintes façons, le Bienheureux nous a expliqué quelles sont les choses qui suscitent des entraves, et qu'elles suscitent nécessairement des entraves pour celui qui les suit. Le Bienheureux nous dit que les plaisirs sensuels apportent peu de satisfaction, mais beaucoup de malaise, beaucoup d'insatisfaction, et présentent beaucoup de dangers. Les plaisirs sensuels sont comparables à un os, à un morceau de viande (...), à la tête d'un serpent. Ainsi le Bienheureux dit que les plaisirs sensuels apportent peu de satisfaction, mais beaucoup de malaise, beaucoup d'insatisfaction, et présentent beaucoup de dangers.

- Très bien, ô bhikkhus, c'est une très bonne chose que vous ayez ainsi compris la doctrine que j'ai enseignée. De maintes façons j'ai parlé des choses qui suscitent des entraves. Vraiment elles suscitent des entraves pour celui qui les suit. Les plaisirs sensuels, comme je le dis, apportent peu de satisfaction, mais beaucoup de malaise, beaucoup d'insatisfaction, et présentent beaucoup de dangers (...) Pourtant Ariṭṭha parle contre nous en présentant de façon erronée une idée qu'il a saisie de façon incorrecte. Il sape ainsi son propre avenir et il rassemble beaucoup de démérites. Cela apportera à cet homme stupide beaucoup de malheur et de souffrance pendant longtemps. Vraiment, ô bhikkhus, il n'est pas possible de chercher et de goûter les plaisirs sensuels sans avoir des désirs sensuels, sans avoir de perceptions concernant ces désirs sensuels, sans une pensée les concernant.

« Il existe ici, ô bhikkhus, certains individus stupides qui apprennent la doctrine prêchée par moi [dans laquelle se trouvent ces neuf sections] : *sutta*, *geyya*, *veyyākaraṇa*, *gāthā*, *udāna*, *itivuttaka*, *jātaka*, *abbhuta-dhamma* et *vedalla*³². L'ayant apprise, ils n'examinent pourtant pas soigneusement le but [de ces enseignements] avec perspicacité. Or, à ceux qui n'examinent pas soigneusement le but [de ces enseignements] avec perspicacité, ces enseignements n'apportent pas la compréhension. Ils apprennent ces enseignements seulement pour les utiliser en vue de critiquer ou de réfuter les autres dans les débats. Ils ne sentent pas le vrai but pour lequel ils auraient dû apprendre ces enseignements. A ceux qui les ont saisis d'une façon incorrecte, ces enseigne-

32. Les enseignements du Corpus canonique sont présentés de ces neuf manières : les textes autonomes de sermons et de discussions (*sutta*) ; les mélanges de proses et de vers (*geyya*) ; les exposés solennels (*veyyākaraṇa*) ; les stances (*gāthā*) ; les exclamations (*udāna*) ; les sections appelées "ainsi a-t-il dit" (*iti-vuttaka*) ; les récits des naissances antérieures (*jātaka*) ; les récits de merveilles (*abbhuta-dhamma*) et les longues explications (*vedalla*). L'ensemble de ces textes est traditionnellement appelé *navāṅga satthu-sāsana*, l'enseignement du Maître dans ses neuf sections.

ments apporteront le malheur et la souffrance pour longtemps. Quelle en est la raison ? La raison est leur saisie incorrecte des enseignements. Supposons, ô bhikkhus, qu'un homme qui a besoin d'un serpent, cherche un serpent et qu'il parte en chercher un. Il voit alors un long serpent et lorsqu'il l'attrape par le corps ou par la queue, le serpent se tourne vers lui et le mord à la main ou au bras, ou à une autre partie de son corps. L'homme éprouve alors la mort ou une douleur mortelle. Quelle en est la raison ? La raison est sa saisie incorrecte du serpent. De même, ô bhikkhus, il y a ici certains individus stupides qui apprennent la doctrine (...) mais n'examinent pas soigneusement le but [de ces enseignements] avec perspicacité (...) A ceux qui ont saisi ces enseignements d'une façon incorrecte, ceux-ci apportent le malheur et la souffrance pour longtemps. Quelle en est la raison ? La raison en est leur saisie incorrecte des enseignements.

« Cependant, ô bhikkhus, il existe ici certains fils de familles qui apprennent la doctrine (...) L'ayant apprise, ils examinent soigneusement le but [de ces enseignements] avec perspicacité. A ceux qui examinent soigneusement le but [de ces enseignements], ces enseignements apportent la compréhension. Ils n'apprennent pas ces enseignements afin de les utiliser pour critiquer ou réfuter les autres dans les débats. Ils sentent le vrai but pour lequel ils ont appris ces enseignements. A ceux qui les ont saisis d'une façon correcte, ces enseignements apporteront le bien-être et le bonheur pour longtemps. Quelle en est la raison ? La raison est leur saisie correcte des enseignements. Supposons, ô bhikkhus, qu'un homme qui a besoin d'un serpent, cherche un serpent et qu'il parte pour en chercher un. Il voit alors un serpent, il le maintient à terre à l'aide d'une fourche. L'ayant fait, il attrape le serpent fermement par le cou. Alors, bien que le serpent s'entortille autour de la main, ou du bras ou d'une autre partie du corps, avec ses anneaux, l'homme n'éprouve ni la mort ni douleur mortelle. Quelle en est la raison ? La raison est sa saisie correcte du serpent. De même, ô bhikkhus, il y a ici certains fils de famille qui apprennent la doctrine (...) L'ayant apprise ils examinent soigneusement le but [de ces enseignements] avec perspicacité. (...) A ceux qui les ont saisis d'une façon correcte, ces enseignements apporteront le bien-être et le bonheur pour longtemps. Quelle en est la raison ? La raison est leur saisie correcte des enseignements.

« Ainsi, ô bhikkhus, si vous connaissez le but de ce que j'ai enseigné, vous devez le garder comme tel dans votre mémoire. Par contre, si vous ne connaissez pas le but de ce que j'ai enseigné, dans ce cas-là, vous devez m'interroger ou bien vous devez interroger un disciple savant. Je vais enseigner, ô bhikkhus, la doctrine semblable à un radeau qui a pour but de traverser, mais non pas de s'en saisir. Ecoutez attentivement. Je vais vous en parler. »

« Oui, Bienheureux » répondirent les bhikkhus.

Le Bienheureux dit : « Supposons, ô bhikkhus, qu'un homme, au cours d'une longue route, voit une grande étendue d'eau dont cette rive est dangereuse et effrayante, tandis que l'autre rive est sûre et sans danger. Cependant, pour lui, il n'y a ni bateau pour traverser ni pont pour gagner l'autre rive. Alors l'homme pense : "C'est une grande étendue d'eau et cette rive est dan-

gereuse et effrayante, tandis que l'autre rive est sûre et sans danger. Pourtant il n'y a ni bateau pour traverser ni pont pour gagner l'autre rive. Si je rassemble des herbes, du bois, des branches et des feuillages et si je fabriquais un radeau ?" Et alors, ô bhikkhus, cet homme rassemble des herbes, des bois, des branches et des feuillages et il les attache ensemble et prépare un radeau. Puis, avec l'aide de ce radeau et celle de ses propres pieds et mains, cet homme parvient sain et sauf sur l'autre rive. A cet homme qui a ainsi traversé et est ainsi arrivé sur l'autre rive, vient cette idée : "Vraiment, ce radeau me fut très utile. C'est avec l'aide de ce radeau et celle de mes propres pieds et mains, que je suis parvenu sain et sauf sur cette rive. Il faut que j'emporte ce radeau avec moi là où je vais, en le portant sur ma tête ou sur mes épaules." Maintenant, qu'en pensez-vous, ô bhikkhus ? Réagissant ainsi, est-ce que cet homme ferait ce qu'il faut faire avec un radeau ?

- Certainement non, Bienheureux.

- Alors, ô bhikkhus, en réagissant de quelle façon cet homme fera-t-il ce qu'il faut avec ce radeau ? Ayant traversé et étant arrivé sur l'autre rive, cet homme pense : "Vraiment ce radeau me fut très utile. C'est avec l'aide de ce radeau et celle de mes propres pieds et mains que je suis parvenu sur cette rive. Maintenant, il faut que je tire ce radeau vers la terre ferme ou bien que je le laisse sur l'eau et puis que j'aille où je veux." C'est en réagissant ainsi, ô bhikkhus, que cet homme fera ce qu'il doit faire avec un radeau. De même, ô bhikkhus, j'ai enseigné une doctrine semblable à un radeau, afin de traverser, mais non pas de s'en saisir. Vous, ô bhikkhus, qui comprenez que l'enseignement est semblable à un radeau, vous devriez abandonner même les bonnes choses et combien plus encore les mauvaises³³ !

Il existe, ô bhikkhus, six bases pour les opinions erronées. Quelles sont-elles ? Il y a ici un *puthujjana** qui n'apprécie pas les êtres nobles, qui est incapable de suivre l'enseignement des êtres nobles, qui n'est pas entraîné dans l'enseignement des êtres nobles, qui n'apprécie pas les sages, qui est incapable de suivre l'enseignement des sages, qui n'est pas entraîné par l'enseignement des sages. En ce qui concerne la forme matérielle (*rūpa*), il considère : "Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon *attā*." En ce qui concerne la sensation (*vedanā*), il considère : "Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon *attā*." En ce qui concerne la perception (*saññā*), il considère : "Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon *attā*." En ce qui concerne les composants volitionnels (*saṅkhāra*), il considère : "Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon *attā*." En ce qui concerne tout ce qu'il a vu, entendu, tout ce qu'il a senti, tout ce qu'il a connu, atteint, retrouvé, cherché, tout ce à quoi il a réfléchi (*dittham, sutam, mutam, viññātam, pattam, pariyesitam, anuvicaritam manasā*), il considère : "Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon *attā*." [Pour lui], il existe aussi une autre base pour les opinions erronées, il dit : "Cet univers est cet *attā*, et 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" et en ce qui

33. *Kullupamaṃ vo bhikkhave ajānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pag'eva adhammā.*

concerne cette notion, il considère : “Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon *attā*.”

Cependant, ô bhikkhus, il y a ici un disciple bien instruit qui apprécie les êtres nobles, qui est capable de suivre l'enseignement des êtres nobles, qui est entraîné par l'enseignement des êtres nobles, qui apprécie les sages, qui est capable de suivre l'enseignement des sages, qui est entraîné par l'enseignement des sages. En ce qui concerne la forme matérielle il considère : “Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *attā*.” En ce qui concerne la sensation (...) En ce qui concerne la perception (...) En ce qui concerne les composants volitionnels (...) En ce qui concerne tout ce qu'il a vu, entendu, tout ce qu'il a rappelé, tout ce qu'il a connu, atteint, retrouvé, cherché, tout ce à quoi il a réfléchi, il considère : “Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *atta*.” En pensant ainsi il ne s'inquiète pas de ce qui concerne des choses inexistantes. »

Cela étant dit, un des bhikkhus [dans l'auditoire] demanda au Bienheureux : « Est-il possible, Bienheureux, qu'il existe une inquiétude concernant des choses extérieures et inexistantes ? »

« C'est possible, ô bhikkhu, répondit le Bienheureux. « Dans ce cas-là, supposons que quelqu'un pense ainsi : “Oh, je l'avais, mais hélas, je ne l'ai plus. Oh, si je pouvais l'avoir encore ! Mais hélas je ne peux pas l'avoir.” De cette façon il s'attriste, se lamente, se frappant la poitrine et gémissant, il s'égare. C'est ainsi, ô bhikkhu, qu'il existe une inquiétude concernant des choses extérieures et inexistantes. »

- Cependant, Bienheureux, est-il possible qu'il existe une absence d'inquiétude concernant des choses extérieures et inexistantes ?

- C'est possible, ô bhikkhu. Dans ce cas, supposons que quelqu'un ne pense pas ainsi : “Oh, je l'avais, mais hélas, je ne l'ai plus. Oh, si je pouvais l'avoir encore ! Mais hélas, je ne peux pas l'avoir.” Alors il ne s'attriste pas, ne se lamente pas ; il ne se frappe pas la poitrine, il ne gémit pas et ne s'égare pas. C'est ainsi, ô bhikkhu, qu'il existe une absence d'inquiétude concernant des choses extérieures et inexistantes.

- Cependant, ô Bienheureux, est-il possible qu'il existe une inquiétude concernant des choses intérieures et inexistantes ?

- C'est possible, ô bhikkhu. Dans ce cas, supposons que quelqu'un ait cette notion : “Cet univers est cet *attā*, et 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.” Puis il entend le Tathāgata³⁴ ou un de ses disciples prêchant la doctrine tendant à la destruction complète des opinions erronées, des préjugés, des obsessions, des dogmes, des inclinations et tendant à apaiser toutes les créations, de dogmes, des inclinations, et tendant à apaiser toutes les créations mentales, à supprimer tous les substrats de l'existence, tendant à l'extinction de la “soif”, tendant au détachement, à la cessation, au *nibbāna**. L'ayant entendu, cet homme pense : “Oh, je serai annihilé,

34. Ici le terme Tathāgata est employé pour désigner le Bouddha lui-même.

je serai détruit, je ne serai plus." Alors il s'attriste, se lamente, en se frappant la poitrine et en gémissant, il s'égare. C'est ainsi, ô bhikkhu, qu'il existe une inquiétude concernant des choses intérieures et inexistantes.

- Cependant, Bienheureux, est-il possible qu'il existe une absence d'inquiétude concernant des choses intérieures et inexistantes ?

- C'est possible, ô bhikkhu. Dans ce cas, supposons que quelqu'un n'ait pas cette pensée : "Cet univers est cet *attā* et 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." Puis il entend le Tathāgata ou un de ses disciples prêchant la doctrine tendant à la destruction complète des opinions erronées (...) tendant au détachement, à la cessation, au *nibbāna*. L'ayant entendu, cet homme ne pense pas : "Oh, je serai annihilé, je serai détruit, je ne serai plus !" Alors, il ne s'attriste pas, il ne se lamente pas, il ne se frappe pas la poitrine, il ne gémit pas et il ne s'égare pas. C'est ainsi, ô bhikkhu, qu'il existe une absence d'inquiétude concernant des choses intérieures et inexistantes.

[Ensuite, le Bouddha s'adresse aux bhikkhus] : « Saisissez-vous, ô bhikkhus, [si vous le voulez], d'une situation à condition qu'elle soit permanente, stable, immuable, telle qu'on puisse demeurer éternellement dans la même condition. Cependant, est-ce que vous voyez une situation permanente, stable, immuable, telle qu'on puisse y demeurer éternellement dans la même condition ? »

- Certainement non, Bienheureux.

- Moi non plus, ô bhikkhus, je ne vois nulle part de situation permanente, stable, immuable, telle qu'on puisse demeurer éternellement dans la même condition. Attachez-vous, ô bhikkhus, [si vous le voulez], à une théorie de l'*attā* à condition que cet attachement n'engendre ni malaise, ni lamentation, ni douleur, ni affliction, ni tribulations chez celui qui s'y attache. Cependant est-ce que vous voyez une théorie de l'*attā* dont l'attachement n'engendre ni malaise, ni lamentation, ni douleur, ni affliction, ni tribulation chez celui qui s'y attache ?

- Certainement non, Bienheureux.

- Moi non plus, ô bhikkhus, je ne vois nulle part de théorie de l'*attā* dont l'attachement n'engendre ni malaise, ni lamentation, ni douleur, ni affliction, ni tribulations chez celui qui s'y attache. Dépendez, ô bhikkhus, [si vous le voulez], d'une opinion à condition que cette dépendance n'engendre ni malaise, ni lamentation, ni douleur, ni tribulations chez celui qui en dépend. Cependant, est-ce que vous voyez une opinion dont la dépendance n'engendre ni malaise, ni lamentation, ni douleur, ni affliction, ni tribulation chez celui qui en dépend ?

- Certainement non, Bienheureux.

- Moi non plus, ô bhikkhus, je ne vois nulle part d'opinion dont la dépendance n'engendre ni malaise, ni lamentation, ni douleur, ni affliction, ni tribulation chez celui qui en dépend. Si quelqu'un a la notion de l'*attā*, n'est-ce pas alors qu'il lui vient cette idée : "Cette chose appartenant à l'*attā* est à moi" ?

- C'est exact, Bienheureux.

- O bhikkhus, si quelqu'un a cette idée : "Cette chose appartenant à l'*attā* est à moi", n'est-ce pas alors qu'il lui vient cette idée : "L'*attā* est à moi" ?

- C'est exact, Bienheureux.

- Cependant, en vérité et en réalité, ni *attā*, ni aucune chose appartenant à *attā* ne peut se trouver et par conséquent la base d'opinion erronée telle que "cet univers est cet *attā*, et 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", n'est-ce pas purement et simplement une idée stupide ?

- Elle ne peut être autrement, Bienheureux. C'est purement et simplement une idée stupide.

- Qu'en pensez-vous, ô bhikkhus ? Les formes matérielles sont-elles permanentes ou impermanentes ?

- Les formes matérielles sont impermanentes, Bienheureux.

- Si une chose est impermanente, est-elle insatisfaisante ou satisfaisante ?

- Elle est insatisfaisante, Bienheureux.

- Alors donc, de ce qui est impermanent, insatisfaisant, sujet au changement, peut-on dire : "Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon *attā*" ?

- Certainement non, Bienheureux.

[La même démonstration est faite avec les quatre autres agrégats : sensations, perceptions, composants volitionnels et consciences. Puis le Bienheureux explique :]

- Ainsi donc, ô bhikkhus, toutes les formes matérielles appartenant au passé, à l'avenir ou au futur, intérieures ou extérieures, grossières ou subtiles, inférieures ou supérieures, situées loin ou près, toutes les formes matérielles doivent être vues ainsi : "Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *attā*."

« Toutes les sensations (...) doivent être vues ainsi : "Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *attā*."

« Toutes les perceptions (...) doivent être vues ainsi : "Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *attā*."

« Tous les composants volitionnels (...) doivent être vus ainsi : "Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *attā*."

« Toutes les consciences (...) doivent être vues ainsi : "Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *attā*."

« En voyant ainsi, le disciple noble est dégoûté des formes matérielles ; il est dégoûté des sensations ; il est dégoûté des perceptions ; il est dégoûté des composants volitionnels ; il est dégoûté des consciences. Lorsqu'il est dégoûté, il se détache du désir ; lorsqu'il s'est détaché du désir, il se libère. Quand il est libéré, vient la connaissance "ceci est la libération". Il sait : "la

naissance est détruite, la Conduite pure* est vécue, ce qui devait être achevé est achevé, plus rien ne demeure à accomplir." Ainsi, ô bhikkhus, on peut dire aussi que ce renonçant a levé la barrière ; on peut dire aussi qu'il a comblé le fossé ; on peut dire aussi qu'il a arraché le poteau ; on peut dire aussi qu'il a retiré les verrous ; on peut dire aussi qu'il est un noble disciple qui a baissé pavillon, qui a laissé le fardeau à terre ; on peut dire aussi qu'il est devenu quelqu'un sans obstacle.

« Et comment, ô bhikkhus, ce renonçant est-il devenu quelqu'un qui a levé la barrière ? C'est que ce renonçant a abandonné l'ignorance (*avijjā*), il l'a tranchée à la racine, l'a rendue pareille à la souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. C'est ainsi, ô bhikkhus, que ce renonçant est devenu quelqu'un qui a levé la barrière.

« Et comment, ô bhikkhus, ce renonçant est-il devenu quelqu'un qui a comblé le fossé ? C'est que ce renonçant a abandonné la série des naissances qui produit le redevenir. Il l'a tranchée à la racine, rendue pareille à une souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. C'est ainsi, ô bhikkhus, que ce renonçant est devenu quelqu'un qui a comblé le fossé.

« Et comment, ô bhikkhus, ce renonçant est-il devenu quelqu'un qui a arraché le poteau ? C'est que ce renonçant a abandonné la "soif", il l'a tranchée à la racine, l'a rendue pareille à une souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. C'est ainsi, ô bhikkhus, que ce renonçant est devenu quelqu'un qui a arraché le poteau.

« Et comment, ô bhikkhus, ce renonçant est-il devenu quelqu'un qui a retiré les verrous ? C'est que ce renonçant a abandonné les cinq liens inférieurs, il les a tranchés à la racine, rendus pareille à la souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. C'est ainsi, ô bhikkhus, que ce renonçant est devenu quelqu'un qui a retiré les verrous.

« Et comment, ô bhikkhus, ce renonçant est-il devenu quelqu'un qui a baissé pavillon, qui a laissé le fardeau à terre, qui est devenu sans obstacle ? C'est que ce renonçant a abandonné la prétention de "Je suis" (*asmimāna*), et il l'a tranchée à la racine, l'a rendue pareille à une souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. C'est ainsi, ô bhikkhus, que ce renonçant est devenu un être noble qui a baissé pavillon, qui a laissé le fardeau à terre, qui est devenu sans obstacle.

« Lorsque la pensée est ainsi libérée, ni les dieux avec leur Indra, ni les dieux avec leur Brahmā, ni les dieux avec leur Pajāpati, ne réussissent à retrouver la place sur laquelle est fondée la conscience de ce Tathāgata³⁵. Quelle en est la raison ? Je dis, ô bhikkhus, que le Tathāgata n'est pas trouvable déjà dans cette vie même. Lorsque je dis cela, lorsque j'affirme cela, certains religieux et brahmanes m'accusent d'une façon incorrecte, vaine et

35. Ici le terme Tathāgata désigne l'être libéré. Ainsi le Bouddha généralise sa position et celle d'Arahant en ce qui concerne la libération. Autrement dit le disciple qui atteint l'état d'Arahant est aussi un Tathāgata. Par ailleurs, il faut noter que dans certains contextes, le terme "Tathāgata" est synonyme de *sattā*, c'est-à-dire, tout simplement, n'importe quel être individuel. Cf. MA. II, 117 ; III, 141.

fausse, en disant : “Le samana Gotama est un nihiliste. Il enseigne l’annihilation, la non-existence de l’être qui existe.” [Pourtant] c’est là, vraiment, ô bhikkhus, ce que je n’enseigne pas. Bien que je n’enseigne pas une chose pareille, bien que je n’affirme pas une chose pareille, certains religieux et brahmanes m’accusent d’une façon incorrecte, vaine et fausse, en disant : “Le samana Gotama est un nihiliste. Il enseigne l’annihilation, il enseigne la non-existence de l’être qui existe.” [Pourtant] moi, ô bhikkhus, maintenant tout comme avant, j’enseigne uniquement ces deux choses : *dukkha* et cessation de *dukkha*.

A cause de cela, si les autres le dénoncent, l’offensent, l’injurient et l’insultent, le Tathagata ne ressent ni malaise, ni découragement, ni insatisfaction. A cause de cela, si les autres le respectent, le révèrent, l’honorent, et le vénèrent, le Tathagata ne ressent ni joie, ni jubilation, ni exultation. Lorsque les autres le respectent, le révèrent, l’honorent et le vénèrent, le Tathagata pense : “S’ils se comportent de cette façon, c’est à l’égard de ce que j’ai bien compris auparavant”³⁶.

Alors, à cause de cela, vous aussi, ô bhikkhus, lorsque les autres vous dénoncent, vous offensent, vous injurient et vous insultent, vous ne devez ressentir ni malaise, ni découragement ni insatisfaction. A cause de cela, ô bhikkhus, lorsque les autres vous respectent, vous révèrent, vous honorent et vous vénèrent, vous ne devez ressentir ni joie, ni jubilation ni exultation. Lorsque les autres vous respectent, vous révèrent, vous honorent et vous vénèrent, vous devez penser : “S’ils se comportent de cette façon, c’est à l’égard de ce que nous avons bien compris auparavant”.

Alors donc, ô bhikkhus, ce qui n’est pas vôtre, abandonnez-le. Cet abandon vous apportera le bien-être et le bonheur pour longtemps. Qu’est-ce qui n’est pas vôtre ? La forme matérielle, ô bhikkhus, n’est pas vôtre. Abandonnez-la. Cet abandon vous apportera le bien-être et le bonheur pour longtemps.

[La même démonstration est faite avec les quatre autres agrégats : sensation, perception, composants volitionnels et conscience. Puis le Bouddha demande :]

- Qu’en pensez-vous, ô bhikkhus ? Si les gens emportent l’herbe, les pièces de bois, les branches et les feuillages de ce Parc Jeta³⁷, ou bien, si les gens les brûlent ou s’ils les détruisent comme bon leur semble, est-ce que vous pensez : “Ces gens-là nous emportent, ils nous brûlent, ils nous détruisent comme bon leur semble” ?

- Certainement non, Bienheureux.

36. C’est-à-dire, ils se comportent ainsi à l’égard des cinq agrégats.

37. Le Parc Jeta (Jetavana) où cette discussion eut lieu était le vaste terrain où se trouvaient les résidences du Bouddha et des disciples qui y séjournèrent de temps en temps, surtout pendant les saisons des pluies.

- Pourquoi non ?
- Parce que, Bienheureux, cette herbe etc., ne sont pas nôtres ni des éléments nous appartenant.
- De même, ô bhikkhus, ce qui n'est pas vôtre, abandonnez-le.

[La même démonstration est faite avec les quatre autres agrégats : sensation, perception, composants volitionnels et conscience. Puis le Bouddha dit :]

« La doctrine, ô bhikkhus, est bien expliquée par moi. La doctrine est évidente, ouverte, bien exposée et elle n'est pas comme un tissu fait de pièces et de morceaux. Dans cette doctrine, bien expliquée, évidente, ouverte, bien exposée, et qui n'est pas comme un tissu fait de pièces et de morceaux, il n'existe pas de cycle d'existence qui puisse être attribué aux renonçants Ara-hants libérés des souillures mentales, qui ont vécu la Conduite pure, qui ont achevé ce qu'ils devaient achever, qui ont laissé le fardeau à terre, qui sont arrivés à leur but, qui ont supprimé les liens attachant à l'existence et qui ont atteint la libération au moyen de leur connaissance.

« Dans cette doctrine bien expliquée (...) tous les disciples qui ont supprimé complètement les cinq liens inférieurs* auront une naissance spontanée (*opapātika*) et ils atteindront le *parinibbāna** là où ils sont nés de nouveau, car ils ne seront plus soumis à la nécessité de revenir en ce monde d'existence.

« Dans cette doctrine bien expliquée (...) tous les disciples qui ont supprimé partiellement les cinq liens inférieurs, qui ont diminué le désir, l'aversion et l'égarement, sont les *Sakadāgāmin**, et ils retournent en ce monde d'existence seulement une fois, ainsi ils en finiront avec ce qu'on nomme *dukkha*.

« Dans cette doctrine bien expliquée (...) tous les disciples qui ont supprimé les trois liens inférieurs, sont les *Sotāpanna** et ils sont destinés à ne jamais renaître dans un état malheureux et ils sont tous en voie d'atteindre la compréhension parfaite.

« Dans cette doctrine bien expliquée (...) tous les disciples qui suivent la voie selon la droiture et la confiance sereine sont en voie d'atteindre la compréhension parfaite.

« Dans cette doctrine bien expliquée (...) tous les disciples qui ont au moins une simple confiance sereine, sont destinés à renaître dans les états célestes. »

Ainsi parla le Bienheureux. Les bhikkhus, heureux, se réjouirent des paroles du Bienheureux.

(M. I, 130-142)

Comme c'est le cas dans de nombreux textes du Corpus canonique, l'*Alagaddūpama-sutta* que nous venons de lire analyse les éléments

des champs d'expérience de l'être individuel pour examiner s'il y a un Soi quelconque dans sa "personnalité" appartenant au passé, au présent ou au futur. Rappelons que pour le bouddhisme, la "personnalité" n'est autre que "l'ensemble des appropriations" (*upādānakkhandhā*) constitué de cinq groupes. Pour analyser le sujet, le bouddhisme pose plusieurs questions dont voici la première : tel ou tel agrégat d'appropriation ou l'ensemble des cinq agrégats d'appropriation constitue-t-il un Soi ?

TABLEAU N° 1

L'ENSEMBLE DE LA PERSONNALITÉ DU PASSÉ,
DU PRÉSENT ET DU FUTUR CONSISTE EN :

1. L'agrégat des formes matérielles.
2. L'agrégat des sensations.
3. L'agrégat des perceptions.
4. L'agrégat des composants volitionnels.
5. L'agrégat des consciences.

QUESTION : L'un de ces groupes d'appropriation
ou l'ensemble des cinq constitue-t-il le Soi ?

REPOSE : Non.

Les Écritures canoniques nous disent que le fait de voir ces divers éléments comme dépourvus de Soi est un moyen de se débarrasser de l'attachement à ces agrégats. Ces descriptions sont donc nécessaires pour prouver l'absence de Soi dans le sujet. Bien entendu, comme nous l'avons déjà noté, non seulement la personnalité, mais aussi chaque expérience de l'être individuel englobe ces cinq agrégats d'appropriation. Cependant, dans ses analyses sur la relation entre le sujet et les objets, le bouddhisme examine davantage les divers éléments du champ d'expérience, par exemple les organes sensoriels et leurs objets, y compris la pensée en tant qu'organe sensoriel, et les objets mentaux. Dans ce domaine également la question est de savoir si un ou l'ensemble des organes sensoriels, ou un ou l'ensemble des objets sensoriels, constituent un Soi. (Voir tableau n° 2.)

L'analyse va encore plus loin mais dans la même direction. Le bouddhisme trouve qu'il y a dix-huit éléments dans chaque champ d'expérience, divisés en six groupes. Dans ce domaine-là, la fonction de la conscience est très importante et variable selon les circonstances. (Voir tableau n° 3.)

TABLEAU N° 2

LES ORGANES SENSORIELS ET LES OBJETS SENSORIELS

- 1-2. L'œil et les formes.
- 3-4. L'oreille et les sons.
- 5-6. Le nez et les odeurs.
- 7-8. La langue et les saveurs.
- 9-10. Le corps et les choses tangibles.
- 11-12. La pensée et les objets mentaux.

QUESTION : L'un ou l'ensemble des organes sensoriels
ou l'un ou l'ensemble des objets sensoriels
constitue-t-il le Soi ?

REPONSE : Non.

Ces trois tableaux montrent deux cas importants :

1. L'analyse bouddhique tente de dépouiller la subjectivité pour savoir s'il y a quelque chose de permanent.

2. Au lieu de se focaliser sur les objets, le bouddhisme parle du sujet conçu comme un être individuel, mais sans lui attribuer aucune entité permanente. Pourtant, en voyant les analyses bouddhiques, quelqu'un peut arriver à la conclusion suivante : « Il est vrai que ceci ou cela ne constitue pas mon Soi. Mon *attā* doit être ailleurs. Sans un tel Soi comment suis-je ? Sans un tel Soi que suis-je ? Mon Soi est

TABLEAU N° 3

LES DIX-HUIT ÉLÉMENTS DES CHAMPS D'EXPÉRIENCE

- 1-2-3. L'œil, les formes et la conscience visuelle.
- 4-5-6. L'oreille, les sons et la conscience auditive.
- 7-8-9. Le nez, les odeurs et la conscience olfactive.
- 10-11-12. La langue, les saveurs et la conscience gustative.
- 13-14-15. Le corps, les choses tangibles et la conscience tactile.
- 16-17-18. La pensée, les objets mentaux et la conscience mentale.

QUESTION : L'un ou l'ensemble de ces six groupes
ou l'un ou l'ensemble de ces dix-huit éléments
constitue-t-il le Soi ?

REPONSE : Non.

peut être déjà une partie d'un grand ensemble. » Le bouddhisme n'a pas ignoré qu'une telle opinion pouvait se produire. D'ailleurs, très probablement, c'était la notion d'*ātman* la plus théologique qui existait parmi certains savants brahmanes. Nous avons déjà vu comment l'*Alagaddūpama-sutta* rapportait cette notion concernant un Soi universel : « Il est possible que quelqu'un ait cette base d'opinion : "Cet univers et le Soi sont la même chose. Après la mort, je serai Cela (...). J'existerai comme tel pour l'éternité"³⁸. » Cette notion : "le Soi et l'univers sont la même chose" (*so loko so attā*) désigne la relation d'identité entre un Soi cosmique et l'ego personnel. Selon cette croyance, il existe donc un Soi universel et dans chaque être individuel il y a quelque substrat appartenant à ce Soi universel³⁹. Dans l'*Alagaddūpama-sutta*, le Bouddha observe : « S'il y a un Soi universel, si on possède quelque chose appartenant à ce Soi universel, alors chacun est une partie de ce Soi universel. Si on a un Soi qui est une partie du Soi universel, cela signifie que chacun possède quelque chose qui constitue le Soi universel. Si c'est le cas chaque sensation agréable ou désagréable ressentie quelque part dans l'univers doit être ressentie de la même façon dans d'autres parties de l'univers. Mais, vous le savez, en réalité ce n'est pas le cas. »

Pour le Bouddha, chaque croyance en un Soi est non seulement une opinion erronée, mais aussi une source d'inquiétude. En considérant toujours "Ceci est à moi, je suis ceci et ceci est mon Soi", le *puṭhujāna* tente de maintes façon de s'approprier une chose, un état, une idée ou une situation qui ne lui appartiennent pas. En réalité, en tant que sujet, "lui-même n'est pas à lui" (*attā hi attano natthi*)⁴⁰, car il n'est "qu'un amas de conditions" (*saṅkhāra puñja*)⁴¹. Selon le Bouddha, la façon correcte de voir subjectivement et objectivement est "ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon Soi" (*n'etaṃ mama, n'eso'haṃ asmi, nam'eso attā*). C'est en considérant cela qu'on peut éviter de nouvelles inquiétudes sur les choses existantes. Dans la discussion d'*Alagaddūpama-sutta*, un des interlocuteurs demande alors si quelqu'un peut avoir une inquiétude à propos de choses extérieures inexistantes. La réponse du Bouddha est très claire : bien que les choses en question n'existent pas, ou n'existent plus, une idée erronée ou un faux espoir concernant cette chose peut

38. Cf. *supra.*, p. 149.

39. Le Commentaire du *Majjhima-nikāya* explique : « Chez quelqu'un vient cette opinion fausse : "mon Soi est grand". Ainsi, en pensant que le monde entier constitue le domaine de son Soi, il arrive à la conclusion que son Soi est dans tout et tous. De cette façon il s'attache à lui-même et à cause de cela chez lui se produisent l'orgueil et la "soif". » - MA. I, 38.

40. Dhap. v. 62.

41. S. I, 135.

provoquer une inquiétude. De même, à propos d'une chose intérieure et inexistante peut se produire une inquiétude : c'est le cas de celui qui a été troublé lorsqu'il a entendu dire qu'il n'a pas de Soi. Ensuite le Bouddha montre pourquoi les gens ne veulent pas entendre qu'ils sont dépourvus d'un Soi quelconque.

Les arguments du bouddhisme contre les théories du Soi concernent en principe trois domaines : premièrement, le caractère incontrôlable de telle ou telle chose présentée comme "moi", "Je" et "mon Soi". Deuxièmement, l'impermanence des choses présentées comme "moi", "Je" et "mon Soi". Troisièmement, l'impossibilité de trouver un postulat sur lequel situer "moi", "Je" et "mon Soi".

La première position est présentée ainsi dans l'*Anattalakkhaṇa-sutta* (S. III, 66)⁴² et dans bien d'autres passages canoniques⁴³ :

« (...) La forme matérielle n'est pas le Soi. Si la forme matérielle était le Soi, la forme matérielle ne serait pas sujette aux maladies et on aurait la possibilité de dire à propos de la forme matérielle : "que ma forme matérielle devienne ou ne devienne pas telle ou telle pour moi". Cependant, puisque la forme matérielle n'est pas le Soi, la forme matérielle est sujette aux maladies et l'on n'a pas la possibilité de dire à propos de la forme matérielle "que ma forme matérielle devienne ou ne devienne pas telle ou telle pour moi". [La même démonstration est faite à propos des quatre autres agrégats : sensations, perceptions, composants volitionnels et consciences.] »

Selon cet argument, même si l'on identifie le Soi avec n'importe quel agrégat (parmi les cinq) ou bien avec l'une des bases sensorielles comme l'œil, l'oreille ou la pensée, le problème réside dans le fait qu'on n'a pas de véritable maîtrise du processus naturel de leurs phénomènes et de leurs conditions. Autrement dit, aucun élément n'est libre ou indépendant mais bien au contraire, tout dépend de conditions diverses, donc tout est relatif. A cause de cette impossibilité de posséder ou de limiter, on ne peut considérer que "ceci est à moi, je suis ceci, ou ceci est mon Soi", et une telle position ou une telle identification n'est qu'une idée fausse.

Le deuxième argument est présenté dans divers sermons et discussions du Bouddha, de cette façon :

Le Bouddha demande à son auditoire : « La forme matérielle est-elle permanente ou impermanente ? » L'auditoire lui répond : « La forme matérielle est impermanente. » Le Bouddha demande à nouveau : « Si

42. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1988, pp. 119-126.

43. M. I, 137, 230-233 ; III, 19-20 ; S. II, 124-125, 244-253 ; III, 22-23, 66-68, 82-84, 104, 112, 120-123, 184-188 ; IV, 1-5, 24-26, 28, 34-35, 45, 88.

une chose est impermanente, est-elle satisfaisante ou insatisfaisante ? » L'auditoire répond : « Si une chose est impermanente, sûrement elle est insatisfaisante. » Enfin, le Bouddha demande : « Si une chose est insatisfaisante, peut-on la considérer comme son Soi ? » La réponse venant de l'auditoire est évidemment négative. [Ces questions sont posées de la même façon en ce qui concerne les quatre autres agrégats : sensations, perceptions, composants volitionnels et consciences.]

Ce raisonnement peut être formulé d'une autre façon :

Q. L'un ou l'ensemble des cinq agrégats d'appropriation ou l'une ou l'ensemble des bases sensorielles constitue-t-il un Soi ?

R. Non.

Q. Pourquoi non ?

R. Parce qu'ils sont insatisfaisants.

Q. Pourquoi sont-ils insatisfaisants ?

R. Parce qu'ils sont impermanents.

Enfin, on arrive à la conclusion : si une chose est impermanente, elle est insatisfaisante ; si une chose est insatisfaisante, elle est dépourvue de Soi⁴⁴ ; elle ne peut donc pas être considérée comme le Soi.

Cette argumentation elle-même montre que l'auditoire du Bouddha avait une connaissance préalable concernant les qualités essentielles du Soi hypothétique dont parlaient les non-bouddhistes ; pour eux, le Soi devait être permanent (*nicca*) et satisfaisant (*sukha*)⁴⁵. L'argument du Bouddha était alors le suivant : « Là où ces deux qualités sont absentes, il n'y a pas de Soi. »

Selon les rapports des Écritures canoniques, à l'époque du Bouddha, la plupart des théories concernant le Soi étaient plutôt fondées sur un état mental, ou sur un Esprit ou sur une expérience relative à l'un ou à l'autre des états spirituels dans lesquels le concept de permanence (*nicca saññā*) est un caractère indispensable⁴⁶. Dans l'*Algaddūpama-sutta*, nous l'avons vu, le Bouddha demande à son auditoire : « Saisissez-vous d'une situation à condition qu'elle soit permanente, stable, immuable, telle qu'on puisse demeurer éternellement dans la même condition. Mais, moi tout comme vous, je ne vois nulle part une telle situation permanente (...) pour qu'on puisse exister éternellement dans la même condition. »

44. « *yad'aniccam taṃ dukkhaṃ, yaṃ dukkhaṃ tad'anattā* ».

45. Cf. Le concept de permanence (*nicca saññā*) et le concept de plaisir (*sukha saññā*). voir, *supra.*, p. 140.

46. Il faut comprendre la différence entre l'idée de demeurer éternellement quelque part, et celle de la cessation complète (*parinibbana*)*. Cf. *infra.*, p. 200.

Le plus souvent, la question abordée était de savoir si le Soi pouvait être identifié avec le cinquième agrégat dit "conscience" (*viññāṇa*) ou même avec l'ensemble des quatre derniers agrégats (sensations, perceptions, composants volitionnels et consciences) aussi appelés par les noms communs *citta*, *mana* et *viññāṇa*. La réponse bouddhique était catégoriquement négative. Dans ce cas également, l'argument de l'impermanence devenait prioritaire. Dans l'*Assutavāsutta*, le Bouddha explique pourquoi le mental ou la conscience ne peuvent être considérés comme le Soi :

« (...) Le *puthujjana** non-instruit peut éprouver du dégoût pour son corps matériel composé des quatre éléments principaux⁴⁷. La raison en est qu'il peut voir le changement, la détérioration et la destruction arrivés à son corps matériel. Cependant, le *puthujjana* non-instruit est incapable d'éprouver du dégoût pour ce qui est appelé la "pensée", le "mental", la "conscience". Car depuis longtemps, le *puthujjana* non-instruit a l'habitude de le chérir, de s'y attacher et de l'admirer avec cette idée : "Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon Soi". Cependant, il vaut mieux que ce *puthujjana* non instruit considère ce corps matériel composé de quatre éléments principaux comme son Soi, au lieu de considérer ce qui est appelé la "pensée", le "mental", la "conscience" comme son Soi. Pourquoi ? Parce que ce corps matériel composé de quatre éléments principaux persiste un an, deux ans, trois ans, quatre ans, dix ans, vingt ans, trente ans, quarante ans, cinquante ans et persiste aussi cent ans ou même encore plus. Cependant, 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 (...). »⁴⁸

Le phénomène d'impermanence accompagne naturellement la non-identification. Le Bouddha le remarque : « Parler d'un Soi signifie l'identifier avec quelque chose ou avec quelqu'un. Dans une telle identification, il est impossible de considérer un Soi comme particulier ou absolu, personnel ou universel, grand ou petit, unique ou multiple. Dès qu'on identifie le Soi avec le Je ou avec une force vitale ou avec une chose infinie ou avec une autre personne ou un autre phénomène, dès qu'on le conçoit d'une façon ou d'une autre, on conçoit une autre chose⁴⁹.

47. Les quatre éléments principaux : *supra.*, p. 47.

48. S. II, 94-95 ; à une autre occasion, il explique : « O 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. » -A. I, 8.

49. « (...) *yena yena hi maññati, taṃ tato hoti aññatā* (...) » - Ud. p. 33.

Le troisième argument à l'encontre des théories du Soi concerne les sensations. En effet, certains savants et maîtres spirituels de l'époque du Bouddha voulaient attribuer une valeur importante aux sensations. Le plus souvent, certains ascètes avaient l'habitude de se réfugier dans une sensation qu'ils avaient choisie et ensuite ils prétendaient que cette sensation particulière constituait leur Soi. L'argument du Bouddha était le suivant :

« (...) Il y a trois espèces de sensations : les sensations agréables, les sensations désagréables et les sensations ni agréables ni désagréables. Chaque fois qu'on sent on ne peut ressentir qu'une seule sensation parmi ces trois. Alors identifiez-vous votre Soi avec une sensation agréable ou bien avec une sensation désagréable ou avec une sensation neutre ? »⁵⁰

Selon le Bouddha, le fait même qu'il y ait plusieurs types de sensations montre l'impermanence et l'instabilité des sensations et le fait qu'aucune sensation n'est absolue ni autonome. Pour certains, le Soi est dépourvu de toute sensation ; toutefois ils affirment que cet état sans sensation est leur Soi. Le Bouddha formule ainsi ses arguments :

« (...) Si quelqu'un s'exprime en disant que le Soi n'a rien à voir avec une sensation ou une autre, il faut lui demander : « Lorsqu'il n'y a pas de sensation, peut-on parler d'un Je qui possède le Soi ou bien peut-on parler de "Je suis" qui est dans le Soi ou identifiable avec un Soi ? A une telle question, il n'y aura pas de réponse affirmative. [Car, sans sensation, il n'y a pas d'expérience sur laquelle fonder l'idée fausse de Je.] Si quelqu'un dit : "l'inexistence d'une sensation ne signifie pas l'inexistence d'une expérience liée à une sensation, car on ressent l'existence du Soi et celui-ci est inséparable de l'idée de sensation", il faut lui demander : "Si la sensation a complètement cessé d'exister, peut-on encore parler de "je suis ceci". Pour cela il n'y aura pas de réponse affirmative [car sans sensation, il n'y a pas de base d'identification telle que "je suis ceci"] (...). »⁵¹

Ici se pose une question importante : avec tous ces arguments contre une entité substantielle, le bouddhisme ne présente-t-il pas une espèce de nihilisme ? Dans l'*Alagaddūpama-sutta* le Bouddha disait qu'il n'était pas nihiliste et qu'il parlait seulement de deux choses : *dukkha* et cessation de *dukkha*. Alors, le problème se pose de savoir qui a *dukkha*. S'il n'y a personne, s'il n'y a pas de principe vital, si l'existence est vide de Soi (*nissatto, nijjivo suñño*), est-il encore nécessaire de parler de cessation de *dukkha* ? Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre VIII.

50. D. II, 66-68 ; cf. *supra.*, p. 49.

51. D. II, 68.

CHAPITRE VI

LA BASE STRUCTURELLE DES CONCEPTIONS ERRONÉES

La matière (*rūpa*), la sensation (*vedanā*), la perception (*saññā*), les composants volitionnels (*saṅkhāra*) et la conscience (*viññāṇa*) jouent ensemble leurs divers rôles dans chaque situation cognitive. La relation entre la sensation et la perception, notamment, est très importante. Comme il est dit dans le *Mahā-Vedalla-sutta* (M. I, 292)¹, « Ce qu'on sent, on le perçoit ; ce qu'on perçoit, on le reconnaît ». Selon cette description, lorsqu'il y a une erreur dans la perception ou dans la sensation, cela se termine par une situation cognitive erronée.

Evidemment certaines de nos perceptions sont fondées sur des éléments fallacieux : nous percevons certaines choses, mais en réalité ce ne sont que des apparences. Par exemple nous percevons que certaines étoiles brillent. Or les scientifiques nous disent que ces étoiles n'existent plus depuis longtemps déjà et que c'est simplement leur lumière qui nous parvient depuis de nombreuses années-lumière. Quand nous regardons le ciel, la nuit, nous ne pouvons pas savoir quelle étoile est morte ou quelle étoile est encore vivante. Cependant il est plus prudent de penser que chaque lumière ne représente pas une étoile existante !

L'été nous percevons de loin une nappe d'eau s'étendant à l'horizon. Lorsque nous nous approchons, l'eau n'est pas là, mais elle est toujours visible à l'horizon. Celui qui ignore ce phénomène optique

1. M. I, 292.

peut se tromper. On peut dire la même chose à propos du soleil qui se couche le soir et qui se lève le matin : tout le monde sait maintenant que ce n'est qu'une apparence et que la vérité est autre. Quand je rentre chez moi, je perçois une bonne odeur et je conçois que ma sœur prépare un plat délicieux, mais en réalité cette odeur vient de la cuisine de mon voisin.

Ces exemples indiquent que le problème des perceptions ne s'arrête pas à la réalité ou à la non-réalité de l'objet. En effet la perception erronée, dans ces exemples, n'est pas simplement une affaire entre l'organe sensoriel et les données des sens (angl. *sense-data*). Pour qu'une perception erronée se transforme en erreur cognitive, l'ignorance joue un rôle très important. Toute perception n'est pas essentiellement vraie, d'une part à cause des objets trompeurs, et d'autre part à cause de la faiblesse ou des malformations des organes sensoriels, mais avant tout à cause d'un manque de compréhension véritable et préalable de la situation concernée. C'est ce dernier facteur qui engendre une tendance à tomber dans l'erreur encore et encore. La véritable connaissance distingue l'individu qui perçoit le mirage comme un mirage de celui qui le conçoit comme une nappe d'eau. Le premier sait qu'il voit un mirage et que la nappe d'eau n'est qu'une apparence. Pour lui il n'est pas question de nappe d'eau. Tandis que le second (un daim, par exemple) ne sait pas qu'il voit un mirage, mais il perçoit bel et bien l'eau et il conçoit l'eau, et il cherche l'eau si le besoin s'en fait sentir, il court vers cette eau. Cette ignorance est désignée dans les Écritures canoniques par le terme *avijjā* dont nous avons parlé plus haut². Notamment, à cause de certains composants volitionnels (*saṅkhāra*), des souvenirs, par exemple, nous nous trompons de façon répétitive, et aussi, à cause de cela, nous avons souvent besoin d'être trompés !

Or si le sujet connaissant ne se trompe en aucun cas (c'est-à-dire même dans les cas où des objets trompeurs existent), il n'y aura pas chez lui d'erreurs cognitives. Cependant la question est de savoir si le sujet connaissant est vraiment un connaisseur. Le plus souvent les perceptions erronées ne sont-elles pas fondées sur l'ignorance ? Par exemple, j'ai perçu un serpent dans mon garage et j'ai eu peur, mais en réalité c'était un morceau de corde noire. Dans ce cas, ce n'est pas exactement l'objet qui a provoqué une telle perception erronée, mais mon ignorance : j'ai confondu l'apparence de la corde avec un serpent qui est dans mon imagination. Je me demande pourquoi j'ai pensé à un serpent et pas à autre chose ! Chaque fois que je vois une pareille chose, il me vient automatiquement l'image d'un serpent. Pourquoi ?

2. Cf. *supra.*, p. 73, 80.

Parce que c'est une habitude mentale et que le serpent est un des éléments de mon stock d'images qui se mêlent à de telles situations.

J'ai, il est vrai, une connaissance quant à l'apparence d'un serpent. Il est vrai aussi que, sans cette connaissance préalable, je n'aurais pu arriver à cette perception du serpent dans mon garage. Cependant, d'une part, dans cette "connaissance" il manque une précision en ce qui concerne l'expérience en question, et d'autre part, c'est dans cette "connaissance" incomplète que se situe la véritable potentialité de la confusion. Pour le bouddhisme, la connaissance ne signifie pas n'importe quelle situation cognitive, mais une compréhension réelle de la chose concernée et de la situation présente. Cette connaissance est désignée par l'expression : *yathābhūta-ñāṇadassana*, la vision réaliste qui comprend une chose [exactement] telle qu'elle est³. De ce point de vue, si j'avais **vraiment** su que ce n'était pas un serpent, ou si j'avais **exactement** su qu'il s'agissait simplement d'une corde, je n'aurais pas eu cette perception erronée ni cette peur induite. Ce n'est que lorsque j'ai allumé la lumière que j'ai réalisé que ce n'était pas un serpent, mais une corde. Autrement dit la lumière m'a aidé à réexaminer la situation et à avoir plus de précision sur l'objet perçu incorrectement. Ainsi ma crainte s'est estompée, mais je ne peux pas dire que je n'aurai pas une telle peur dans une autre circonstance semblable où je percevrai un objet de façon erronée. Pourquoi ? Parce que dans les expériences réfléchies, toute la série de mes perceptions et de mes conceptions est fondée sur la notion du Je et que ce Je-là est susceptible d'avoir peur dans chaque circonstance où il y a un danger pour son existence. Pourtant le danger vient de l'ignorance. C'est pourquoi confondre une corde avec un serpent est aussi grave que confondre un serpent avec une corde !

Aussi longtemps que l'ignorance persiste, des perceptions erronées se produisent et elles évoluent vers des conceptions qui reposent sur la prétention du Je. Le plus souvent, c'est la négligence vis-à-vis de la compréhension ou l'inattention qui provoque les perceptions erronées. C'est un aspect inévitable de la fausse vue de "corps propre" (*sakkāya diṭṭhi*) dont nous avons parlé dans le chapitre précédent.

Pour savoir comment le bouddhisme analyse ce problème des perceptions erronées et de leurs conséquences, il existe un texte très utile : *Mūlapariyāya-sutta*, qui est le premier parmi les cent trente-deux *sutta(s)** du *Majjhima-nikāya*, et cette primauté à elle seule explique son importance, comme c'est le cas du *Brahmajāla-sutta*⁴ qui se trouve au début du *Dīgha-nikāya*. Pourtant le *Mūlapariyāya-sutta* est

3. S.V, 144 ; cf. D. I, 83, 162 ; S. IV, 188 ; V, 304 ; A. III, 19, 200 ; IV, 99, 336.

4. Cf. *supra.*, p. 70

un texte fatigant et plein de répétitions. Pour cette raison, avant de le lire, il est utile d'avoir une connaissance préalable de sa structure et de son contexte doctrinal.

L'intérêt du *Mūlapariyāya-sutta* est de montrer l'erreur cognitive qui provoque des conceptions erronées. Ce sermon a quatre parties et chacune d'elles montre la manière de réagir d'un type particulier d'individu : 1. Le *puthujjana** ; 2. Le disciple "étudiant" (*sekha*) ; 3. L'Arahant* ; 4. Le Bouddha.

En vue d'expliquer comment ces quatre personnes voient et perçoivent les choses et comment elles les apprécient différemment, le *Mūlapariyāya-sutta* présente, à titre d'exemple, un certain nombre de bases dites *vatthu*. Le premier groupe de ces bases est constitué des quatre éléments principaux : la terre, l'eau, le feu et l'air, qui représentent respectivement la solidité, la fluidité, la chaleur et la mobilité. Ainsi ce premier groupe concerne la matière, y compris les éléments du corps physique.

Le deuxième groupe de ces pivots comprend des êtres vivants (terrestres), des êtres célestes et des divinités de la croyance populaire comme par exemple Pajāpati et Brahmā, et aussi des brahmā(s) habitant dans les domaines matériels subtils. Les quatre recueils* concernant les quatre Sphères immatérielles dites *ārūpa* (sans formes) sont aussi incluses dans ce deuxième groupe.

Le troisième groupe de bases comporte les quatre sortes de données sensorielles, c'est-à-dire premièrement les choses vues, deuxièmement les choses entendues, troisièmement les choses comprises et senties (par le nez, par la langue et par le corps)⁵, enfin quatrièmement les choses connues (par l'organe mental).

Le quatrième et dernier groupe de bases est constitué des sujets perceptibles par des expériences dites spirituelles ou par la simple intelligence ou par raisonnement, des concepts comme l'Unicité, la Diversité, la Totalité et enfin du *nibbāna*, c'est-à-dire de l'émancipation conçue différemment par divers systèmes philosophico-religieux, y compris le *nibbāna** bouddhiste. Il faut rappeler que dans certaines religions, le *nibbāna* (skt. *nirvāṇa*) est considéré tantôt comme un

5. Selon la psychologie bouddhique, sauf l'acte de voir et celui d'écouter, les autres actes : sentir (par le nez) ou toucher (par n'importe quelle partie du corps) concernent toujours le contact direct entre l'organe sensoriel et les objets sensoriels. Ainsi ils sont mis dans la catégorie du "sentir". Cependant, pour voir et pour écouter, l'intéressé peut utiliser non seulement ses organes sensoriels, mais aussi ses pouvoirs extrasensoriels, s'il en a développé. En employant son habileté appelée la "connaissance qui permet de voir ce qui se passe ailleurs" (*dibba-cakkhu-ñāṇa*), il peut même "voir" les choses du passé et du futur, et en entrant dans le domaine mental dit *dibba-sota-dhātu*, il peut entendre les voix des autres, même de loin.

paradis, tantôt comme une terre pure ou un état mystique où l'on demeure éternellement⁶. Quant aux concepts comme l'Unicité, la Diversité et la Totalité, ils représentent les bases d'opinions liées à un haut niveau d'abstraction philosophique. Ils peuvent être aussi des conclusions logiques auxquelles on arrive sous l'effet d'expériences de concentration mentale, ou sous l'influence d'un produit narcotique (par exemple d'une substance hallucinogène), ou tout simplement de conclusions spéculatives qui dirigent souvent vers une ontologie moniste ou vers un attachement à une idée ou à un idéal imaginaire comme l'Absolu, l'Eternel, ou la Lumière infinie.

De cette façon, l'ensemble de ces bases totalise vingt-quatre sujets représentant les objets (matériels ou mentaux) possibles que l'on conçoit d'une manière ou d'une autre, dans la vie quotidienne ou dans le domaine des expériences religieuses, dans le monde ici-bas ou dans les domaines dits transcendants, dans diverses circonstances de cette vie ou pendant une vie imaginaire, y compris dans une vie future.

Tout d'abord, le *Mūlapariyāya-sutta* montre le processus cognitif d'un *puthujjana* constitué de plusieurs types de réactions dans une ou diverses circonstances. Le sermon mentionne : « Le *puthujjana* perçoit la terre comme la terre. [Bien entendu, la terre en tant que mode de comportement de la matière, signifie ici la solidité intérieure ou extérieure et cela peut se représenter comme une chose solide, qu'elle soit grossière ou subtile, qu'elle soit dans le corps physique ou en dehors du corps physique.] Ayant perçu la terre comme la terre, il se conçoit lui-même comme la terre ; il se conçoit lui-même comme dans la terre ; il se conçoit lui-même venant de la terre et il pense : "la terre est à moi" et il se réjouit de la terre. Pourquoi ? Parce que la terre n'est pas bien comprise par cet individu. » Pour simplifier les choses nous pouvons présenter ce type de réaction de la façon suivante :

1. Le *puthujjana* perçoit B (ici B représente n'importe quelle personne ou chose).
2. Le *puthujjana* perçoit B comme B.
3. Ayant perçu B comme B, le *puthujjana* se conçoit lui-même comme dans B.
5. Il se conçoit lui-même comme venant de B.
6. Il pense : "B est à moi".
7. Il se réjouit de B.

6. Dans ce cas, rappelons l'attitude du paribbājaka Māgandiya. Il a identifié sa santé physique avec le *nibbāna*. (cf. *supra.*, p. 97)

Dans cette démonstration, ce n'est pas la qualité d'objet qui est intéressante, mais l'attitude du sujet connaissant. Dans ce processus, l'existence de B est un fait dépendant du Je du *puṭhujjana*. Lorsqu'il perçoit B, il ne reste pas un simple spectateur de B, mais il s'identifie avec B, il se compare à B ; il entre dans B ; il sort de B ; il l'accompagne partout, en bref, il se l'approprie. Pour établir la relation, il pense : "B est à moi". Tout comme une mère s'identifie à l'enfant qui est dans son utérus, il se réjouit de cette "conception". Dès qu'il conçoit B, il est "enceint", et cet "embryon" se développe rapidement, avec l'aide des "aliments"⁷.

Selon le *Mūlapariyāya-sutta*, cette situation n'existe pas chez les Arahants, ni chez les Bouddhas. Voici comment les choses se passent chez un Arahant :

1. L'Arahant perçoit B.
2. L'Arahant comprend correctement B comme B.
3. Ayant compris correctement B comme B, il ne se conçoit pas lui-même comme B.
4. Il ne se conçoit pas lui-même comme dans B.
5. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant de B.
6. Il ne pense pas : "B est à moi".
7. Il ne se réjouit pas de B.

Or, tout cet aspect "négatif" ne signifie pas que B soit allergique à l'Arahant ou que l'Arahant ait une aversion à l'égard de B ; cela veut simplement dire qu'il a une attitude neutre vis-à-vis de B. Si l'Arahant réagit de cette façon indifférente, c'est parce qu'il a compris directement B. Dans ce domaine, la position d'un Bouddha est la même : tous deux ont supprimé les souillures mentales et ainsi il est normal que leur manière de percevoir soit analogue. Cependant le *Mūlapariyāya-sutta* nous signale que la situation du Bouddha dépasse celle d'un Arahant sur deux plans : le premier plan concerne l'éventail de leurs connaissances. Par exemple, l'Arahant ne se conçoit pas lui-même comme B, parce qu'il l'a bien compris (*pariññatam*), tandis que le Bouddha ne se conçoit pas lui-même comme B, parce qu'il l'a bien

7. Comme nous l'avons vu plus haut, le terme "aliments" (*āhāra*) est employé dans les Écritures canoniques métaphoriquement en tant que "ravitaillement" nécessaire à l'existence et à la continuité des êtres et des expériences. Ces "aliments" sont de quatre sortes : 1. Le ravitaillement fourni par les nourritures matérielles (*kabalīṅkahāra*) ; 2. Le ravitaillement fourni par le contact entre les organes sensoriels et les objets sensoriels (*phasahāra*) ; 3. Le ravitaillement donné par le processus de la conscience (*viññāṇahāra*) ; 4. Le ravitaillement donné par les volitions (*manosañcetanāhāra*). cf. D. III, 228 ; M. I, 261 ; A. V., 53.

compris jusqu'au bout (*pariññatantaṃ*) à travers la coproduction conditionnée (*paṭiccasamuppāda*)*. Cela nous indique une certaine différence entre la compréhension du Bouddha et celle de l'Arahant : celui-ci atteint la libération à travers une connaissance du domaine limité des 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 la raison principale pour laquelle les Écritures canoniques l'appellent *sammā sambuddha*, c'est-à-dire l'Éveillé parfait. En effet, il a la possibilité et la capacité d'éveiller les autres en expliquant les choses selon le caractère de telle ou telle personne. Dans ce domaine, un Arahant n'a pas cette capacité. La deuxième 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.

Le *Mūlapariyāya-sutta* ne se contente pas de démontrer les positions du *puthujjana*, de l'Arahant et du Bouddha ; il suggère aussi au disciple non-Arahant, dit "*sekha*" (étudiant), comment celui-ci doit se conduire à l'égard des divers objets matériels et mentaux. L'"étudiant", il est vrai, comprend directement B comme B. Pourtant il doit se méfier. Car sa position est toujours délicate : à cause de sa propre négligence (*pamāda*), il pourrait tomber dans l'erreur. C'est-à-dire qu'il pourrait se concevoir lui-même comme B, et il pourrait se concevoir lui-même comme dans B, etc. Alors le Bouddha lui suggère :

- * Ayant compris correctement B comme B, que l'"étudiant" s'efforce de ne pas se concevoir lui-même comme B.
- * Qu'il s'efforce de ne pas se concevoir lui-même comme dans B.
- * Qu'il s'efforce de ne pas se concevoir lui-même comme venant de B.
- * Qu'il s'efforce de ne pas penser : « B est à moi ».
- * Qu'il s'efforce de ne pas se réjouir de B.

Enfin, le Bouddha aborde la question : pour quelle raison "l'étudiant" doit-il faire ces efforts ? Et il répond lui-même : « Parce que l'"étudiant" a encore à comprendre parfaitement B. » Cela nous signale qu'une grande partie du problème réside dans l'incompréhension. C'est pourquoi, comme nous l'avons noté plus haut, l'explica-

tion générale de la coproduction conditionnée commence avec l'ignorance.

MŪLAPARIYĀYA-SUTTA

Ainsi ai-je entendu : une fois, le Bienheureux séjournait au bourg d'Ukkata. En ce temps là, un jour, ayant séjourné au pied d'un grand arbre Sāla⁸ du parc de Subhaga, le Bienheureux s'adressa à un groupe de bhikkhus*, en disant : « O bhikkhus ».

« Vénéré » répondirent ces bhikkhus.

Le Bienheureux dit : « Je vais vous enseigner [l'explication concernant] la racine de toutes choses. Ecoutez cela avec attention. Je vais parler. »

« Oui, Vénéré » répondirent-ils.

Le Bienheureux dit : « Voici, ô bhikkhus, le *puthujjana* non instruit qui ne voit pas les êtres nobles, qui ne connaît pas la doctrine des êtres nobles, qui n'est pas discipliné dans la doctrine des êtres nobles, qui ne voit pas les sages, qui ne connaît pas la doctrine des sages, qui n'est pas discipliné dans la doctrine des sages, [1] ce *puthujjana* non instruit perçoit la terre (*paṭhavim*) comme la terre. Ayant perçu la terre comme la terre, il se conçoit lui-même comme la terre. Il se conçoit lui-même comme dans la terre ; il se conçoit lui-même comme venant de la terre. Il pense : "La terre est mienne" et il se réjouit de la terre. Parce que la terre n'est pas bien comprise par cet individu, je le dis.⁹

« [2] Cet individu perçoit l'eau (*āpam*)¹⁰ comme l'eau. Ayant perçu l'eau comme l'eau, il se conçoit lui-même comme l'eau. Il se conçoit lui-même comme dans l'eau. Il se conçoit lui-même comme venant de l'eau. Il pense : "L'eau est mienne" et il se réjouit de l'eau. Pourquoi ? Parce que l'eau n'est pas bien comprise par cet individu, je le dis.

« [3] Cet individu perçoit le feu (*tejaṃ*)¹¹ comme le feu. Ayant perçu le feu comme le feu, il se conçoit lui-même comme le feu. Il se conçoit lui-même comme dans le feu. Il se conçoit lui-même comme venant du feu. Il pense : "le feu est mien" et il se réjouit du feu. Pourquoi ? Parce que le feu n'est pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [4] Cet individu perçoit l'air (*vāyam*)¹² comme l'air. Ayant perçu l'air comme l'air, il se conçoit lui-même comme l'air. Il se conçoit lui-même comme dans l'air. Il se conçoit lui-même comme venant de l'air. Il pense : "l'air est mien" et il se réjouit de l'air. Pourquoi ? Parce que l'air n'est pas bien compris par cet individu, je le dis.

8. Sala : l'arbre dont le nom botanique est *shorea robusta*.

9. « *idha bhikkhave assutavā puthujjano ariyānaṃ adassāvi ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinito, sappurisānaṃ adassāvi sappurisdhamme akovido sappurisdhamme avinito paṭhavim paṭhavito sañjānāti. Paṭhavim paṭhavito saññatvā paṭhavim maññati, paṭhaviya maññati, paṭhavito maññati, paṭhavimmeti maññati, paṭhavim abhinandati. (...)* »

10. Cf. *supra*, p. 48.

11. *Ibid*.

12. *Ibid*.

« [5] Cet individu perçoit les êtres (*bhūtaṃ*) comme les êtres. Ayant perçu les êtres comme les êtres, il se conçoit lui-même comme un être. Il se conçoit lui-même comme dans les êtres. Il se conçoit lui-même comme venant des êtres. Il pense : “Les êtres sont miens” et il se réjouit des êtres. Pourquoi ? Parce que les êtres ne sont pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [6] Cet individu perçoit les dieux (*deva*) comme les dieux. Ayant perçu les dieux comme dieux, il se conçoit lui-même comme un dieu. Il se conçoit lui-même comme dans les dieux. Il se conçoit lui-même comme venant des dieux. Il pense : “les dieux sont miens” et il se réjouit des dieux. Pourquoi ? Parce que les dieux ne sont pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [7] Cet individu perçoit le dieu Pajāpati. Ayant perçu Pajāpati comme Pajāpati, il se conçoit lui-même comme Pajāpati. Il se conçoit lui-même comme dans Pajāpati. Il se conçoit lui-même comme venant de Pajāpati. Il pense : “Pajāpati est mien” et il se réjouit de Pajāpati. Pourquoi ? Parce que Pajāpati n’est pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [8] Cet individu perçoit Brahṃā comme Brahṃā. Ayant perçu Brahṃā comme Brahṃā, il se conçoit lui-même comme Brahṃā. Il se conçoit lui-même comme dans Brahṃā. Il se conçoit comme venant de Brahṃā. Il pense : “Brahṃā est mien”, et il se réjouit de Brahṃā. Pourquoi ? Parce que Brahṃā n’est pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [9] Cet individu perçoit les Ābhassaras¹³ comme Ābhassaras. Ayant perçu les Ābhassaras comme Ābhassaras, il se conçoit lui-même comme un Ābhassara. Il se conçoit lui-même comme dans les Ābhassaras. Il se conçoit lui-même comme venant des Ābhassaras. Il pense : “les Ābhassaras sont miens” et il se réjouit des Ābhassaras. Pourquoi ? Parce que les vbhassaras ne sont pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [10] Cet individu perçoit les Subhakinhas¹⁴ comme Subhakinhas. Ayant perçu les Subhakinhas comme Subhakinhas, il se conçoit lui-même comme un Subhakinha. Il se conçoit lui-même comme dans les Subhakinhas. Il se conçoit lui-même comme venant des Subhakinhas. Il pense : “les Subhakinhas sont miens” et il se réjouit des Subhakinhas. Pourquoi ? Parce que les Subhakinhas ne sont pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [11] Cet individu perçoit les Vehapphalas¹⁵ comme les Vehapphalas. Ayant perçu les Vehapphalas comme Vehapphalas, il se conçoit lui-même comme un Vehapphala. Il se conçoit lui-même comme dans les Vehapphalas. Il se conçoit lui-même comme venant des Vehapphalas. Il pense : “Les Vehapphalas sont miens” et il se réjouit des Vehapphalas. Pourquoi ? Parce que les Vehapphalas ne sont pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [12] Cet individu perçoit les Abhibhūs¹⁶ comme Abhibhūs. Ayant perçu les Abhibhūs comme Abhibhūs, il se conçoit lui-même comme un Abhibhū.

13. Ce sont des brahmā(s) habitant dans les domaines immatériels. Ceux qui pratiquent des *jhāna* immatériels sont capables de naître parmi ces brahmā(s).

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

Il se conçoit lui-même comme dans les Abhibhūs. Il se conçoit lui-même comme venant des Abhibhūs. Il pense : “Les Abhibhūs sont miens” et il se réjouit des Abhibhūs. Pourquoi ? Parce que les Abhibhūs ne sont pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [13] Cet individu perçoit la Sphère de l'espace infini (*ākāśanañcāyatanam*)¹⁷ comme Sphère de l'espace infini. Ayant perçu la Sphère de l'espace infini, il se conçoit lui-même comme Sphère de l'espace infini. Il se conçoit lui-même comme dans la Sphère de l'espace infini. Il se conçoit lui-même comme venant de la Sphère de l'espace infini. Il pense : “la sphère de l'espace infini est mienne” et il se réjouit de la Sphère de l'espace infini. Pourquoi ? Parce que la Sphère de l'espace infini n'est pas bien comprise par cet individu, je le dis.

« [14] Cet individu perçoit la Sphère de la conscience infinie (*viññānañcāyatanam*)¹⁸ comme Sphère de la conscience infinie. Ayant perçu la Sphère de la conscience infinie, il se conçoit lui-même comme Sphère de la conscience infinie. Il se conçoit lui-même comme dans la Sphère de la conscience infinie. Il se conçoit lui-même comme venant de la Sphère de la conscience infinie. Il pense : “la sphère de la conscience infinie est mienne” et il se réjouit de la Sphère de la conscience infinie. Pourquoi ? Parce que la Sphère de la conscience infinie n'est pas bien comprise par cet individu, je le dis.

« [15] Cet individu perçoit la Sphère du néant (*akiñcaññāyatanam*)¹⁹ comme Sphère du néant. Ayant perçu la Sphère du néant comme Sphère du néant, il se conçoit lui-même comme Sphère du néant. Il se conçoit lui-même comme dans la Sphère du néant. Il se conçoit lui-même comme venant de la Sphère du néant. Il pense : “la Sphère du néant est mienne” et il se réjouit de la Sphère du néant. Pourquoi ? Parce que la Sphère du néant n'est pas bien comprise par cet individu, je le dis.

« [16] Cet individu perçoit la Sphère sans perception ni non-perception (*nevasaññāsaññāyatanam*)²⁰ comme Sphère sans perception ni non-perception. Ayant perçu la Sphère sans perception ni non-perception, il se conçoit lui-même comme Sphère sans perception ni non-perception. Il se conçoit lui-même comme dans la Sphère sans perception ni non-perception. Il se conçoit lui-même comme venant de la Sphère sans perception ni non-perception. Il pense : “La sphère sans perception ni non-perception est mienne” et il se réjouit de la Sphère sans perception ni non-perception. Pourquoi ? Parce que la Sphère sans perception ni non-perception n'est pas bien comprise par cet individu, je le dis.

« [17] Cet individu perçoit “ce qui est vu” (*diṭṭham*) comme “ce qui est vu”. Ayant perçu “ce qui est vu” comme “ce qui est vu”, il se conçoit lui-même comme “ce qui est vu”. Il se conçoit lui-même comme dans “ce qui est

17. Le recueillement portant ce nom. cf. *supra.*, p. 131.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

vu". Il se conçoit lui-même comme venant de "ce qui est vu". Il pense : "ce qui est vu, est mien" et il se réjouit de "ce qui est vu". Pourquoi ? Parce que "ce qui est vu" n'est pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [18] Cet individu perçoit "ce qui est entendu" (*sutaṃ*) comme "ce qui est entendu". Ayant perçu "ce qui est entendu" comme "ce qui est entendu", il se conçoit lui-même comme "ce qui est entendu". Il se conçoit lui-même comme dans "ce qui est entendu". Il se conçoit lui-même comme venant de "ce qui est entendu". Il pense : "ce qui est entendu est mien" et il se réjouit de "ce qui est entendu". Pourquoi ? Parce que "ce qui est entendu" n'est pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [19] Cet individu perçoit "ce qui est senti" (*mutaṃ*) comme "ce qui est senti". Ayant perçu "ce qui est senti" comme "ce qui est senti", il se conçoit lui-même comme "ce qui est senti". Il se conçoit lui-même comme dans "ce qui est senti". Il se conçoit lui-même comme venant de "ce qui est senti". Il pense : "ce qui est senti" est mien et il se réjouit de "ce qui est senti". Pourquoi ? Parce que "ce qui est senti" n'est pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [20] Cet individu perçoit "ce qui est connu" (*viññātaṃ*) comme "ce qui est connu". Ayant perçu "ce qui est connu" comme "ce qui est connu", il se conçoit comme "ce qui est connu". Il se conçoit lui-même comme dans "ce qui est connu". Il se conçoit lui-même comme venant de "ce qui est connu". Il pense : "ce qui est connu" est mien et il se réjouit de "ce qui est connu". Pourquoi ? Parce que "ce qui est connu" n'est pas bien compris par cet individu, je le dis.

« [21] Cet individu perçoit l'Unicité (*ekattaṃ*) comme Unicité. Ayant perçu l'Unicité comme Unicité, il se perçoit lui-même comme l'Unicité. Il se conçoit lui-même comme dans l'Unicité. Il se conçoit lui-même comme venant de l'Unicité. Il pense : "l'Unicité est mienne" et il se réjouit de l'Unicité. Pourquoi ? Parce que l'Unicité n'est pas bien comprise par cet individu, je le dis.

« [22] Cet individu perçoit la Diversité (*nānattaṃ*) comme Diversité. Ayant perçu la Diversité comme Diversité, il se conçoit lui-même comme Diversité. Il se conçoit lui-même comme dans la Diversité. Il se conçoit lui-même comme venant de la Diversité. Il pense : "la Diversité est mienne" et il se réjouit de la Diversité. Pourquoi ? Parce que la Diversité n'est pas bien comprise par cet individu, je le dis.

« [23] Cet individu perçoit la Totalité (*sabbhaṃ*) comme Totalité. Ayant perçu la Totalité comme Totalité, il se conçoit lui-même comme Totalité. Il se conçoit lui-même comme dans la Totalité. Il se conçoit lui-même comme venant de la Totalité. Il pense : la Totalité est mienne et il se réjouit de la Totalité. Pourquoi ? Parce que la Totalité n'est pas bien comprise par cet individu, je le dis.

« [24] Cet individu perçoit le *nibbāna* comme *nibbāna*. Ayant perçu le *nibbāna* comme *nibbāna*, il se conçoit lui-même comme *nibbāna*. Il se conçoit lui-même dans le *nibbāna*. Il se conçoit lui-même comme venant du

nibbāna. Il pense : le *nibbāna* est mien et il se réjouit du *nibbāna*. Pourquoi ? Parce que le *nibbāna* n'est pas bien compris par cet individu, je le dis.

II

Cependant, ô bhikkhus, voici un "étudiant" (*sekha*) qui n'a pas encore atteint le but [c'est-à-dire] la libération suprême par rapport aux liens qu'il souhaite, mais qui travaille pour l'atteindre. Cet étudiant comprend correctement la terre comme terre. Ayant compris la terre comme terre, il faut qu'il s'efforce de ne pas se concevoir lui-même comme terre. Qu'il s'efforce de ne pas se concevoir lui-même comme dans la terre. Qu'il s'efforce de ne pas se concevoir lui-même comme venant de la terre. Qu'il s'efforce de ne pas penser : "la terre est mienne". Pourquoi ? Parce qu'il a encore à comprendre correctement la terre, je le dis.

[La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres bases comme l'eau, le feu, etc., jusqu'à la Totalité. Puis le sermon continue :]

Cet "étudiant" comprend correctement le *nibbāna* comme *nibbāna*. Ayant compris le *nibbāna* comme *nibbāna*, [il faut] qu'il s'efforce de ne pas se concevoir lui-même comme le *nibbāna*. Qu'il s'efforce de ne pas se concevoir lui-même comme dans le *nibbāna* ; qu'il s'efforce de ne pas se concevoir lui-même comme venant du *nibbāna* ; qu'il s'efforce de ne pas penser : "le *nibbāna* est mien" et qu'il s'efforce de ne pas se réjouir du *nibbāna*. Pourquoi ? Parce qu'il a encore à comprendre complètement le *nibbāna*, je le dis.

III

Cependant, ô bhikkhus, voici un Arahant qui a supprimé les entraves, a vécu la Conduite pure*, a accompli ce qui devait être accompli, a déposé son fardeau, est arrivé au but final, a détruit les liens de l'existence, et est libéré par la réalisation complète. Cet Arahant comprend correctement la terre comme terre. Ayant compris la terre comme terre, il ne se conçoit pas lui-même comme terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme dans la terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant de la terre. Il ne pense pas : "la terre est mienne", et il ne se réjouit pas de la terre. Pourquoi ? Parce que la terre est bien comprise par lui, je le dis.

[La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres bases comme l'eau, le feu etc., jusqu'à la Totalité. Puis le sermon continue :]

Cet Arahant comprend correctement le *nibbāna* comme *nibbāna*. Ayant compris le *nibbāna* comme *nibbāna*, il ne conçoit pas lui-même comme *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même dans le *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant du *nibbāna*. Il ne pense pas : "le *nibbāna* est mien"

et il ne se rejouit pas du *nibbāna*. Pourquoi ? Parce que le *nibbāna* est bien compris par lui, je le dis.

Cet Arahant qui a supprimé les entraves (...) est libéré par la réalisation complète. Il comprend correctement la terre comme terre. Ayant compris la terre comme terre, il ne se conçoit pas lui-même comme terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme dans la terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant de la terre. Il ne pense pas : "la terre est mienne" et il ne se réjouit pas de la terre. Pourquoi ? Parce qu'il est délivré de l'attachement (*rāga*) par la destruction de l'attachement, je le dis.

[La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres bases comme l'eau, le feu etc., jusqu'à la Totalité. Puis le sermon continue :]

Cet Arahant comprend correctement le *nibbāna* comme *nibbāna*. Ayant compris le *nibbāna* comme *nibbāna*, il ne se conçoit pas lui-même comme *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même dans le *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant du *nibbāna*. Il ne pense pas : "le *nibbāna* est mien" et il ne se rejouit pas du *nibbāna*. Pourquoi ? Parce qu'il est délivré de l'attachement par la destruction de l'attachement, je le dis.

Cet Arahant a également supprimé les entraves (...) et est libéré par la réalisation complète. Il comprend correctement la terre comme terre. Ayant compris correctement la terre comme terre, il ne se conçoit pas lui-même comme terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme dans la terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant de la terre. Il ne pense pas : "la terre est mienne", et il ne se réjouit pas de la terre. Pourquoi ? Parce qu'il est dépourvu d'aversion (*dosa*) par destruction de l'aversion, je le dis.

[La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres bases comme l'eau, le feu etc., jusqu'à la Totalité. Puis le sermon continue :]

Cet Arahant comprend correctement le *nibbāna* comme *nibbāna*. Ayant compris le *nibbāna* comme *nibbāna*, il ne conçoit pas lui-même comme *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même dans le *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant du *nibbāna*. Il ne pense pas : "le *nibbāna* est mien", et il ne se réjouit pas du *nibbāna*. Pourquoi ? Parce qu'il est dépourvu d'aversion par la destruction de l'aversion, je le dis.

Cet Arahant a également supprimé les entraves (...) et est libéré par la réalisation complète. Il comprend correctement la terre comme terre. Ayant compris correctement la terre comme terre, il ne se conçoit pas lui-même comme terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme dans la terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant de la terre. Il ne pense pas : « la terre est mienne », et il ne se réjouit pas de la terre. Pourquoi ? Parce qu'il est dépourvu d'égarement par destruction de l'égarement (*moha*), je le dis.

[La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres bases comme l'eau, le feu etc., jusqu'à la Totalité. Puis le sermon continue :]

Cet Arahant comprend correctement le *nibbāna* comme *nibbāna*. Ayant compris le *nibbāna* comme *nibbāna*, il ne conçoit pas lui-même comme *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même dans le *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant du *nibbāna*. Il ne pense pas : "le *nibbāna* est mien" et il ne se réjouit pas du *nibbāna*. Pourquoi ? Parce qu'il est dépourvu de l'égarement par destruction de l'égarement, je le dis.

IV

Quant au Tathāgata*, ô bhikkhus, qui est l'Arahant, l'Éveillé parfait, il comprend correctement la terre comme terre. Ayant compris la terre comme terre, il ne se conçoit pas lui-même comme terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme dans la terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant de la terre. Il ne pense pas : "la terre est mienne" et il ne se réjouit pas de la terre. Pourquoi ? Parce que la terre est comprise parfaitement par le Tathāgata, je le dis.

[La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres bases comme l'eau, le feu, etc., jusqu'à la Totalité. Puis le sermon continue :]

Ce Tathāgata comprend correctement le *nibbāna* comme *nibbāna*. Ayant compris le *nibbāna* comme *nibbāna*, il ne se conçoit pas lui-même comme *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même dans le *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant du *nibbāna*. Il ne pense pas : "le *nibbāna* est mien" et il ne se réjouit pas du *nibbāna*. Pourquoi ? Parce que le *nibbāna* est compris parfaitement par le Tathāgata, je le dis.

Ce Tathāgata, ô bhikkhus, qui est l'Arahant, l'Éveillé parfait, comprend correctement la terre comme terre. Ayant compris correctement la terre comme terre, il ne se conçoit pas lui-même comme terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme dans la terre. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant de la terre. Il ne dit pas : "la terre est mienne" et il ne se réjouit pas de la terre. Pourquoi ? Parce qu'il a compris : "L'attachement est la racine de *dukkha* et à cause du processus du redevenir (*bhava*) se produit la naissance, et pour celui qui est né, il y a la vieillesse et la mort". Ainsi, ô bhikkhus, par la destruction complète du désir, par le détachement, par l'extinction, par l'abandon et par le renoncement, le Tathāgata est parvenu à l'Éveil parfait, à la connaissance suprême, je le dis.

[La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres bases comme l'eau, le feu, etc., jusqu'à la Totalité. Puis le sermon continue :]

Ce Tathagata comprend correctement le *nibbāna* comme *nibbāna*. Ayant compris le *nibbāna* comme *nibbāna*, il ne se conçoit pas lui-même comme *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même dans le *nibbāna*. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant du *nibbāna*. Il ne pense pas : "le *nibbāna* est mien" et il ne se réjouit pas du *nibbāna*. Pourquoi ? Parce qu'il a compris : "L'attachement est la racine de *dukkha* et à cause du processus du redevenir se produit la naissance, et pour celui qui est né, il y a la vieillesse et la mort". Ainsi, ô bhikkhus, par la destruction complète du désir, par le détachement, par l'extinction, par l'abandon et par le renoncement, le Tathāgata est parvenu à l'Éveil parfait, à la connaissance suprême, je le dis.

Ainsi parla le Bienheureux. Cependant, les bhikkhus ne se réjouirent pas des paroles du Bienheureux.

(M. I, 1-6)

De cette façon la fin du *Mūlapariyāya-sutta* souligne que ce sermon ne fut pas accueilli favorablement par les auditeurs réunis. Selon le Commentaire du *Majjhima-nikāya*, ces bhikkhus, avant d'entrer dans la Communauté bouddhique, étaient des savants brahmanes versés dans les trois *Veda* et, à cause de leur mentalité orgueilleuse, ils n'ont pas pu se concentrer correctement sur les paroles du Bouddha. Bien qu'ils n'aient pu se débarrasser de leur notion du Je, leur orgueil fut ébranlé par ce sermon ; ils restèrent malgré tout dans la perplexité et c'est pourquoi ils ne furent pas satisfaits de l'analyse donnée dans le *Mūlapariyāya-sutta*²¹.

Pourtant ce ne fut pas la seule occasion où la parole du Bouddha fut désapprouvée par son auditoire²². Notamment lorsqu'il parlait de l'absence de Soi et de l'absence de substance permanente, au niveau personnel ou universel, dans la vie ou dans le monde, les brahmanes théologiens n'étaient pas très convaincus.

Dans le *Mūlapariyāya-sutta*, comme nous l'avons noté plus haut, pour démontrer l'erreur de l'égocentrisme, le Bouddha compare la base structurelle des perceptions du *puṭhujjana** avec celle du non-*puṭhujjana*. Dans chaque acte d'appropriation (*upādāna*), le *puṭhujjana* a une perception erronée d'après laquelle il multiplie les conceptions erronées dites *maññanā*. Le verbe pāli *maññati* peut être traduit en général par imaginer, penser, considérer ou avoir une opinion quelconque. Cependant ce terme est employé dans le *Mūlapariyāya-sutta*

21. Pourtant le Commentaire du *Majjhima-nikāya* nous console en annonçant qu'après ce sermon, ces auditeurs devinrent humbles, respectueux et consciencieux à l'égard de la doctrine et s'occupèrent activement d'exercices mentaux et que plus tard le Bouddha prononça pour eux un autre sermon (cf. *Gotamaka-sutta* dans A. I, 276) à l'issue duquel ils parvinrent à l'état d'Arahant. - MA. I, 56.

22. Cf. *supra.*, p. 128.

et dans d'autres sermons, comme le *Dhātuvibhaṅga-sutta* (M. III, 237-247)²³, pour désigner des appréciations égoïstes, des fantasmes, des produits de l'imagination sur soi-même, des idées prises d'une façon erronée ou tout simplement des erreurs conceptuelles.

Rappelons encore l'attitude du *puthujjana* à l'égard d'une chose qu'il perçoit, une table par exemple. Bien entendu ici la table doit être comprise comme un paradigme pouvant être remplacé par tout autre terme représentant un être, une chose matérielle, une image mentale, une idée ou même un idéal que le *puthujjana* s'approprie :

1. Le *puthujjana* perçoit la table.
2. Le *puthujjana* perçoit la table comme table.
3. Ayant perçu la table comme table, il se conçoit lui-même comme table.
4. Il se conçoit lui-même comme dans la table.
5. Il se conçoit lui-même comme se séparant de la table.
6. Il pense : "la table est à moi".
7. Il se réjouit de la table.

Cette liste qui est un simple "prélèvement" n'énumère pas les différentes étapes de la pensée se produisant l'une après l'autre, mais diverses conceptions qui constituent une expérience réfléchie. Pour qu'une telle expérience se produise, il suffit que deux aspects se réunissent : par exemple le *puthujjana* peut se réjouir en se concevant lui-même comme la table (n° 3 et 7) ou bien en se concevant lui-même comme dans la table (n° 4 et 7) ou bien en pensant : "la table est à moi" (n° 6 et 7). Cela veut dire que, sauf la première et la deuxième, les autres étapes de cette liste ne sont pas consécutives. Ils sont, ensemble ou séparément, les divers aspects de l'attitude conceptuelle qui donnent une base structurelle relative à l'acte d'appropriation.

Commençons par le premier aspect : le *puthujjana* perçoit la table. Cela constitue son expérience immédiate. Nous avons constaté que le texte du *Mūlapariyāya-sutta* n'en parle pas, car c'est un fait sous-entendu. En effet, sans avoir une expérience immédiate, personne ne peut se trouver dans une expérience réfléchie. L'expérience immédiate est simplement une perception concernant un objet physique, une image mentale ou même une sensation ou un sentiment perçu d'une façon indistincte, non délibérée, involontaire et spontanée. A ce stade, il n'y a pas d'impression mentale sur l'objet perçu. Si l'intéressé continue dans la même direction, alors l'impression est arrivée et l'objet devient un véritable objectif d'application. Ainsi le *puthujjana*

23. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, 1990, pp. 227-240.

entre dans le deuxième stade où la table devient une partie de son monde d'appropriation.

Cette description montre que, au niveau d'une expérience immédiate, la table ne signifie pas grand-chose, mais simplement un morceau de matière parmi bien d'autres, ou une simple perception parmi bien d'autres. Cependant, au niveau de l'expérience réfléchie, si je suis concerné, je définis la table par rapport à mon stock d'images et dès lors la table ne peut échapper à mes critères : son utilité ou son inutilité, son élégance ou sa laideur, sa couleur, sa taille, sa dimension, sa valeur historique ou commerciale etc., sont calculées et évaluées selon mes critères. En l'achetant ou en la transportant à la maison, en la manipulant ou en la montrant à mes amis, en la dressant ou en pensant à elle, c'est moi qui suis avec cette table. Dans ce cas, je ne peux dire : "Puisque j'existe, il y a une table pour moi" mais, à proprement parler, il faut que je dise : "Puisqu'il y a une table **pour moi** (ou appropriée par moi), j'existe (dans cette histoire de table)". Autrement dit, la perception d'existence (dans le temps présent) repose sur l'appropriation de cette table. Si je ne me l'étais pas appropriée (n° 2), il ne serait plus question de table, ni de moi avec cette table. La table, qui est un corps étranger, est devenue désormais une partie du "corps propre" que "je suis". Ainsi nous revenons à la fameuse description de la coproduction conditionnée : *upādāna paccayā bhavo*, c'est-à-dire, "conditionné par l'appropriation, se produit le processus du devenir"²⁴.

Rappelons que chaque perception constitue une réaction immédiate à un stimulus ; la nature d'une perception dépend donc entièrement de la manière dont il a été répondu à ce stimulus et cette réponse dépend du stock d'images mentales qui sont devenues une partie importante de l'agrégat des perceptions. De ce point de vue, nous pouvons comprendre la différence entre l'attitude du *puthujjana* et celle du non-*puthujjana*. Aux yeux de ces personnes, la table n'a pas la même valeur. Ces deux personnes ne la perçoivent pas de la même façon. Bien entendu, leurs conceptions sous-jacentes sont également différentes.

24. Cf. *supra.*, p. 79 ; Le *Mulapariyaya-sutta* ne parle pas de la perception en tant que donnée immédiate. Au contraire, il parle d'une situation perceptive évaluée avec un jugement suffisant sur une chose à laquelle on est habitué ou que l'on a mentalement fréquentée. Ce n'est pourtant pas une véritable compréhension, mais une conception identifiée à ses habitudes mentales. On perçoit la terre par exemple. Mais où est la terre (ou la solidité) ? C'est une perception qui se produit sous l'emprise de l'ignorance (*avijjā*). C'est pourquoi, on en vient à concevoir cette terre comme "sienne". S'il a la compréhension véritable à propos de la terre (ou de la solidité), son action (ou plutôt sa réaction) n'est pas décrite par les termes "il perçoit la terre comme la terre" (*paṭhavim paṭhavito maññati*), mais par les termes : "il comprend correctement la terre comme la terre" (*paṭhavim paṭhavito abhijānāti*). Or, lorsqu'on comprend correctement, l'identification ne se produit plus, l'appropriation ne se produit point.

Prenons un autre objet plus proche de la subjectivité du *puthujjana*, par exemple, les cheveux. Le *puthujjana* perçoit les cheveux comme cheveux. Il se réjouit des cheveux. "Concevoir les cheveux comme cheveux" signifie qu'il y attache la plus grande importance. A un moment donné, il pourrait penser : "Mes cheveux sont beaux et je suis beau avec mes cheveux", ou il pourrait penser : "Mes cheveux sont beaux donc je suis quelqu'un de race supérieure", ou bien en voyant quelqu'un qui a les mêmes cheveux, il pourrait penser : "Moi aussi j'ai les mêmes cheveux. Je suis donc égal à lui"²⁵. Ou bien en voyant quelqu'un qui a des cheveux beaucoup plus beaux que lui, il pourrait se dire : "Mes cheveux ne sont pas aussi beaux". Dans chaque situation, l'idée persistant est : "les cheveux sont à moi". Même en voyant que les cheveux tombent, il pourrait se dire : "Les cheveux qui tombent sont à moi". Cette séparation aussi est une partie de la dualité entre le *puthujjana* et ses cheveux. Lorsqu'il pense : "les cheveux sont à moi", cette dualité est explicite.

Après avoir perçu les cheveux comme cheveux, et étant toujours sous l'emprise de l'ignorance, le *puthujjana* peut réagir de plusieurs façons : il se conçoit lui-même comme ses cheveux, ou bien il se conçoit lui-même comme dans ses cheveux, ou bien il se conçoit lui-même comme se séparant de ses cheveux²⁶. Non seulement ces trois modes de conceptions, mais encore bien d'autres qui se produisent chez lui, sont des expressions de la relation entre l'objet et le sujet dont le centre n'est que le Je.

Le *puthujjana* tente de vivre de diverses façons avec les objets (mentaux ou matériels) choisis selon l'opportunité et l'utilité. Tout est évalué, identifié, classifié, défini, étiqueté, et organisé par rapport au Je. Désormais le Je n'est plus un simple concept mais une conception qui se multiplie avec chaque expérience réfléchie. Ce fait devient encore plus évident si nous prenons un objet avec lequel nous vivons activement au moins quelques heures par jour : par exemple une voiture, à laquelle le plus souvent le conducteur (ou la conductrice) s'identifie. En y entrant et en en sortant, en freinant ou en accélérant, en changeant de vitesse et en dépassant les autres sur la voie, pour le conducteur, lui-même et sa voiture sont une même chose. Lorsqu'il dit qu'il est fier de sa voiture, cela signifie qu'il est fier de lui-même

25. L'orgueil (*māna*), selon les Écritures canoniques, se divise en trois types : 1. L'orgueil avec une prétention de supériorité (*seyya-māna*) ; 2. L'orgueil avec une prétention d'égalité (*sadisa-māna*) ; 3. L'orgueil avec un sentiment d'infériorité (*hina-māna*). - cf. S. IV, 88.

26. Même la séparation de l'objet conçu et du *puthujjana* fortifie la volonté d'appropriation de celui-ci. A ce niveau également, le *puthujjana* pense : "il est à moi", ou bien avec une certaine tristesse, il pourrait dire : "il était à moi". Dans ce dernier cas, bien que l'objet en question n'existe plus, son appropriation est toujours d'actualité. Autrement dit, l'objet existe pour lui.

(d'avoir une telle voiture). Naturellement, concernant sa voiture, il pense : "ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon Soi". De cette façon, non seulement le conducteur est dans la voiture, mais aussi la voiture est dans le conducteur !

Tous ces phénomènes indiquent que quatre facteurs mentaux sont actifs chez le *puthujjana* : 1. La « soif » (*taṇhā*) ; 2. La prétention du Je (*māna*) ; 3. La tendance à saisir des idées erronées (*diṭṭhi*) ; 4. L'ignorance (*avijjā*), qui est omniprésente dans chaque expérience réfléchie²⁷. Le premier engendre le concept erroné selon lequel "ceci est à moi" (*etaṃ mama*), idée qui est le fondement même de l'appropriation. Le deuxième facteur concerne la conception erronée : "je suis ceci" (*eso'ham asmi*) qui est la racine de toutes sortes de jugements, de comparaisons, de critères, de classifications, de discriminations, de catégorisations et de dépassements par rapport au Je. Le troisième facteur conduit à la conception selon laquelle chaque objet approprié (par le *puthujjana*) est doté d'une valeur permanente et substantielle. Une telle conception est une raison de plus pour lui de rêver une existence "éternelle" avec l'objet qu'il a choisi. Quand il dit : "les cheveux sont à moi", ou "la table est à moi" ou "la voiture est à moi", cela veut dire : "cet objet et moi sommes la même chose et nous existons ensemble pour toujours". Dans chaque cas se manifeste son attachement à l'objet choisi ; le résultat est qu'il se réjouit de l'existence de tel ou tel objet²⁸. Or, aux yeux du bouddhisme, cette réjouissance n'est pas un simple phénomène passager, elle est une habitude mentale désignée par le terme péjoratif de "soif" (*taṇhā*). Nous l'avons noté, la qualité de cette "soif" était de se "réjouir tantôt ici et tantôt là" (*tatra tatrābhinandini*)²⁹. Ainsi, en se réjouissant de tel ou tel objet, on est dans tel ou tel endroit ["tantôt ici et tantôt là"].

Cela nous indique une chose très importante : le Bouddha ne dit pas que les objets n'existent pas ou qu'ils sont des illusions. Sa doctrine ne débute pas non plus par l'affirmation que tout est vide ou que tout est néant. Dans un sermon il dit : « La sensualité ne signifie pas les choses dans le monde, mais elle est la pensée de l'homme qui s'y attache. Les dessins (*citrāṇi*) existent comme tels dans le monde. Cependant, l'homme sage se débarrasse d'eux. »³⁰ Ainsi la table, les cheveux, la voiture sont des choses existantes, même en dehors de notre présence. En même temps elles sont des désignations (*paññatti*) établies par les intéressés selon leurs propres besoins. Par exemple, la

27. Ces quatre facteurs sont considérés dans les Écritures canoniques comme des *anusaya*, c'est-à-dire des tendances latentes. M. III, 31 ; S. III, 130 ; IV, 33, etc.

28. Cf. « *paṭhaviṃ abhinandati* » (il se réjouit de la terre), *supra.*, p. 170.

29. Cf. *supra.*, p. 86.

30. A. VI, 63 ; cf. S. III, 411.

table est la table pour moi, mais elle n'est pas une table pour mon petit neveu (de quinze mois), car celui-ci n'a aucun besoin d'une table ; au moins pour le moment, chez lui ne se produit pas la conscience de table. Pourtant il peut monter sur cette table ou il peut la bousculer. Ainsi la table existe en tant que pièce matérielle, mais c'est pour les intéressés qu'elle est une table. Son existence est-elle vraie ou fausse ? Ce type de questions n'est pas abordé dans les anciens sermons attribués au Bouddha. Le véritable problème pour le bouddhisme n'est pas celui d'existence ou d'inexistence des objets sensoriels, mais celui de l'attachement à tel ou tel objet sensoriel. Le problème de l'existence ou de l'inexistence de l'être individuel est lié à celui de l'attachement ou du non-attachement. Comme nous l'avons noté plus haut, puisqu'il y a des choses que je m'approprie, j'existe dans telle ou telle situation concernant ces choses. C'est dans cette perspective que le Bouddha parle souvent de l'existence de ce monde qui dépend de l'activité de nos facultés sensorielles. Rappelons le passage canonique que nous avons déjà cité : « (...) Où il y a des yeux, des vues, une conscience visuelle et des choses reconnues par la conscience visuelle, alors là se produit le monde ou bien le concept de monde ». [La même démonstration est faite en ce qui concerne l'activité des autres organes sensoriels, des objets sensoriels et des consciences concernant ces objets]. Dans un autre passage canonique se trouve cette description : « (...) Ce par quoi on est conscient du monde, ce par quoi on a la présomption du monde, cela est appelé le "monde", dans la discipline des êtres nobles. Par quoi est-on conscient du monde ? Par quoi a-t-on la présomption du monde ? C'est par l'œil, ô ami, qu'on est conscient du monde. C'est par l'œil, ô ami, qu'on a la présomption du monde » [la même démonstration est faite en ce qui concerne les autres organes sensoriels]³¹.

Ainsi, dans la perspective de la libération par rapport à *dukkha*, le monde est défini comme l'ensemble des impressions sensorielles reçues. Lorsque quelqu'un met définitivement un terme à ces impressions sensorielles, alors, en ce qui le concerne, c'est la fin du monde. En revanche, en multipliant les impressions sensorielles, il crée un monde où il est en répétant sans cesse "je suis". En bref, selon l'expression de la philosophie existentialiste : il est "au-milieu-du-

31. « (...) *kenac'āvuso lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī ? Chakkunā kho āvuso lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī* (...) *Yena kho āvuso lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī ayaṃ vuccatī ariyassa vinaye loko* (...) » - S. IV, 95-96 ; cf. S. I, 61-62 ; A. II, 47-49.

Une certaine similitude se trouve entre cette approche bouddhiste et la pensée de la philosophie existentialiste, lorsque Sartre écrit : « (...) En ce sens, nous avions défini le sens et l'organe sensible en général comme notre être dans le monde en tant que nous avons à l'être sous forme d'être-au-milieu-du-monde. » - J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, 1943, pp. 373-374.

monde". En s'adressant à un ascète savant nommé Bahiya Dārucīriya, le Bouddha dit comment on peut se passer de ce monde-là :

« (...) 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 Bahiya, 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 connaître, 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* (...) »³²

Evidemment le Bouddha y parle d'existence dans telle ou telle situation cognitive. Dans son explication, il décèle cinq endroits où l'être individuel peut se trouver "au-milieu-du-monde" : 1. provenance (*tena*) ; 2. là (*tattha*) ; 3. ici (*idham*) ; 4. là-bas (*huraṃ*) ; 5. entre ici et là-bas (*ubhayamantare*)³³. Comme beaucoup de savants l'ont fait traditionnellement, ces indications peuvent être amalgamées à la notion de renaissance : avant la naissance, après la naissance, avant la mort, après la mort, après la renaissance, etc. Cependant, puisque la naissance et la renaissance persistent même dans et pendant chaque expérience réfléchie, nous pouvons localiser ces indications dans un contexte plus existentiel. De ce point de vue, s'il y a un sens dans les "lieux" comme "là-bas", "ici" etc., c'est toujours lié à l'existence présente de la subjectivité. Dès que le sujet devient définitivement neutre, sa neutralité signifie qu'il n'est ni avec ses organes sensoriels, ni avec les objets sensoriels, ni avec les sensations, ni avec les conceptions, ni avec les composants volitionnels. C'est simplement la fin de *dukkha*. Dès lors, le verbe être et le verbe avoir n'ont plus aucun sens.

32. « (...) *evam te Bāhiya, sikkhitabbaṃ : (...) yato tvam Bāhiya diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissasi, sute sutamattaṃ bhavissasi, mūte mutamattaṃ bhavissasi, viññāte viññātamattaṃ bhavissasi, tato tvam Bāhiya na tena. Yato tvam Bāhiya na tena, tato tvam Bāhiya na tattha. Yatho tvam Bāhiya na tattha, tato tvam Bāhiya nevidha, nahuraṃ, na ubhayamantarena ; ehev'anto dukkhassa (...)* ». Ud. p.8 ; cf. S.V, 165.

33. Dans ce domaine, la similitude entre cette phrase attribuée au Bouddha et la pensée existentialiste de Sartre et de Heidegger est évidente. Pourtant, à la différence de ces philosophes, le Bouddha explique comment on pourrait ne pas être le Je par lequel on est ici et là, au-milieu-du-monde.

CHAPITRE VII

L'IGNORANCE

Nous avons noté dans le chapitre précédent, selon le *Mūlapariyāya-sutta*, la différence entre la situation cognitive d'un *puṭhujjana** et celle d'un Arahant* (ou d'un Bouddha). La base structurelle des expériences réfléchies du *puṭhujjana* est liée aux conceptions relatives à la subjectivité et naturellement celui-ci ne voit pas que les conditions ou les choses conditionnées sont impermanentes, insatisfaisantes et dépourvues de Soi. De même il n'a pas la compréhension claire des états inconditionnés (*asaṅkhārika*) ou incomposés (*asaṅkhata*), et souvent il est même incapable d'imaginer qu'une situation inconditionnée comme le *nibbāna** soit un but valable à atteindre.

En revanche, la base structurelle des expériences d'un Arahant ne relève pas de conceptions subjectives. Chez lui, non seulement la vue fausse de la personnalité (*sakkāya-diṭṭhi*), mais encore l'orgueil latent qui fait le Je et qui fait le Moi (*ahaṅkāra-mamaṅkāra-mānānusaya*)¹ est complètement déraciné. C'est pourquoi il n'a pas d'idées volontaires ou involontaires qui prétendent "ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon Soi" (*etaṃ mama, eso'haṃ asmi, eso me attā*). Ainsi chez lui ne se produisent ni images mentales ni projections liées, d'une façon ou d'une autre, à sa personne. Pour lui il n'y a rien de "personnel", car il n'est personne. Même dans le domaine du progrès intérieur, il n'a rien à quoi s'attacher. Il ne s'approprie aucun recueillement, si pur soit-il, comme la Sphère du néant ou la Sphère sans perception ni non-

1. M. I, 486 ; III, 18, 32 ; S. II, 253 ; III, 80, 136, 169 ; IV, 41, 197, 202 ; A. I, 132 ; III, 444 ; Ud. p. 70.

perception². Il ne s'attache point à un état mental, si pur soit-il, comme la "concentration de la pensée sans images mentales" (*animitta ceto samādhi*)³. Même à propos du *nibbāna*, le but qu'il a atteint, son attitude est complètement différente de celle d'un *puthujjana*. En effet, chez celui-ci, viennent des idées comme : "Je dois atteindre le *nibbāna*, je vais l'atteindre, je l'ai atteint", etc., mais l'Arahant n'a pas cette sorte d'appropriation⁴. Comme l'a expliqué le *Mūlapariyāya-sutta* :

1. L'Arahant comprend correctement le *nibbāna* comme *nibbāna*.
2. Ayant compris correctement le *nibbāna* comme *nibbāna*, il ne se conçoit pas lui-même comme *nibbāna*.
3. Il ne se conçoit pas lui-même comme dans le *nibbāna*.
4. Il ne se conçoit pas lui-même comme venant du *nibbāna*.
5. Il ne pense pas : "le *nibbāna* est à moi".
6. Il ne se réjouit pas du *nibbāna*.

Pourquoi cette neutralité ? Pour trois raisons : premièrement l'Arahant a bien compris le *nibbāna*. deuxièmement l'Arahant est dépourvu de désir, d'aversion et d'égarement. Enfin l'Arahant est dépourvu de désir (*rāga*), d'aversion (*dosa*) et d'égarement (*moha*), par destruction du désir, de l'aversion et de l'égarement⁵.

La première raison nous révèle une chose très importante : le *puthujjana* perçoit et conçoit telle ou telle chose, tandis que l'Arahant perçoit et en même temps il comprend directement telle ou telle chose et il la comprend selon la réalité exactement telle qu'elle est. Il n'a rien à saisir car il est dépourvu de toute sorte d'appropriation relative aux cinq agrégats. Autrement dit ses situations cognitives ne sont influencées par aucune tendance d'appropriation puisqu'elles sont basées sur une compréhension directe. Cette compréhension dite "vécue" est un point très important dans l'épistémologie bouddhique. D'ailleurs il faut bien noter que la "connaissance vécue" d'un Arahant (ou d'un Bouddha) ne représente pas une connaissance du passé ou du futur ; mais elle est la connaissance du présent ; elle est la connaissance présente. L'Arahant voit (dans le présent) les choses telles qu'elles sont (dans le présent). Ainsi il vit dans le moment présent, mais jamais dans le passé ni dans le futur. Toutes ses expériences

2. Cf. *supra.*, p. 131.

3. M. III, 109.

4. Le philosophe bouddhiste de la tradition Mādhyamaka dit :

« *Nirvāsyamanupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati
iti yeśāṃ grahaṭeṣāṃ upādāna mahāgrahaḥ* » - (*Mādhyamakakārikā*, 16, 9)

5. Cf. *supra.*, pp. 175, 176.

appartiennent au présent, sont fondées sur la compréhension directe sans s'appuyer sur le passé ou sur le futur. Par conséquent, il n'a aucune projection, et ses actions ne constituent pas non plus des *kamma*^{*}, mais de simples actes (*kiriya matta*)⁶.

La connaissance vécue (*paññā*) est considérée dans les Écritures canoniques comme une des facultés (*indriya*) qui a été développée par l'Arahant quand il était encore sur la voie du progrès intérieur⁷ ; elle est aussi un des "pouvoirs" (*bala*) qui a été réalisé⁸ et une "richesse" (*dhana*) qui a été acquise⁹. Toute valeur attachée systématiquement à la connaissance vécue est une attaque à l'encontre de l'ignorance dite *avijjā* (litt. l'absence de science, « inscience ») L'antonyme d'*avijjā* est naturellement *vijjā* (litt. science) dont le Bouddha parle souvent dès son premier sermon¹⁰. Ce terme est employé dans les Écritures canoniques comme synonyme de connaissance vécue et de haute sagesse¹¹.

Nous avons souligné la place que l'ignorance occupe dans la coproduction conditionnée en tant que condition importante des expériences réfléchies du *puthujjana*. Elle y représente aussi une des conditions de *dukkha*, tantôt lointaine, tantôt très proche. Selon la coproduction conditionnée, l'influence de l'ignorance est considérable, car c'est elle qui engendre les compositions mentales (*avijjā paccayā saṅkharā*)¹². La même théorie est présentée avec d'autres mots : "Par l'existence de quoi les compositions mentales existent-elles ? C'est par l'existence de l'ignorance que les compositions mentales existent"¹³. En outre c'est l'ignorance qui stimule la "soif" sensuelle et la "soif" d'existence¹⁴.

Le Bouddha affirme l'importance de l'influence de l'ignorance : « En tant qu'élément, ô Kaccāna, l'ignorance est une chose immense »¹⁵. Pour autant l'ignorance n'est pas le point central ni la cause première de l'existence de l'être individuel. D'ailleurs il faut rappeler que la notion d'une telle cause première est tout à fait étrangère à la doc-

6. Nous reviendrons sur ce sujet dans les chapitres VIII et IX.

7. D. I, 239, 278 ; S. V, 193-203.

8. D. III, 191, 229, 253 ; M. III, 72 ; S. V, 219, 249 ; A. IV, 363.

9. D. III, 163, 251 ; A. III, 53.

10. Le premier sermon : *Dhammacakkappavattana-sutta* ; pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1988, pp. 103-108.

11. D. III, 278 ; M. I, 111 ; S. II, 124 ; III, 28, 162, 171 ; V, 424, 429 ; A. II, 211.

12. S. II, 2-4 ; III, 17 ; cf. *supra.*, p. 73.

13. S. II, 7-8.

14. A. V, 116.

15. « (...) *Mahatī kho kaccāna dhātu yadidaṃ avijjadhātu* (...) » - S. II, 153 ; cf. S. II, 263.

trine bouddhique. L'ignorance n'est qu'une condition conditionnée parmi d'autres conditions. Le Bouddha l'explique :

« (...) O bhikkhus, le point de départ de l'ignorance ne se voit pas et on ne peut pas dire : "avant ceci, il n'y avait pas d'ignorance", ou bien "après ceci, l'ignorance est arrivée à l'existence". De toute façon, évidemment, l'ignorance se produit lorsqu'il y a telle ou telle raison (...) »¹⁶

« (...) Je dis que l'ignorance se produit lorsqu'il y a des "aliments", mais qu'elle ne se produit pas lorsqu'il n'y a pas d'aliments. Quels sont les aliments de l'ignorance ? On peut les appeler les "cinq entraves"¹⁷. Je dis que les cinq entraves se produisent lorsqu'il y a des aliments, mais qu'ils ne se produisent pas lorsqu'il n'y a pas d'aliments. Quels sont les aliments des cinq entraves ? On peut les appeler le "triple mode de mauvais comportement"¹⁸. Je dis que le triple mode de mauvais comportement se produit lorsqu'il y a des aliments, mais qu'il ne se produit pas lorsqu'il n'y a pas d'aliments. Quel est l'aliment des trois modes de mauvais comportement ? On peut l'appeler la "non-maîtrise des organes sensoriels". Je dis que la non-maîtrise des organes sensoriels se produit lorsqu'il y a des aliments, mais qu'elle ne se produit pas lorsqu'il n'y a pas d'aliments. Quel est l'aliment de la non-maîtrise des organes sensoriels ? On peut l'appeler "l'absence d'attention et de compréhension claire". Je dis que l'absence d'attention et de compréhension se produisent lorsqu'il y a des aliments, mais qu'elle ne se produit pas lorsqu'il n'y a pas d'aliments. Quel est l'aliment de l'absence d'attention et de compréhension claire ? On peut l'appeler la "réflexion incorrecte" (...) »¹⁹

On peut ainsi constater que l'ignorance, elle aussi, a une histoire derrière elle et qu'à un moment donné on se trouve dans un cercle vicieux : l'ignorance se produit lorsqu'il y a des souillures mentales et les souillures mentales se produisent lorsqu'il y a ignorance. Par exemple, l'attachement se produit lorsqu'il y a ignorance, et l'ignorance se produit lorsqu'il y a attachement. Enfin l'ignorance elle-même constitue un écoulement mental toxique appelé *avijjā āsava* qui doit être éliminé avec les deux autres écoulements mentaux toxiques semblables : le désir sensuel (*kāma āsava*) et le désir de l'existence (*bhava āsava*)²⁰.

16. « (...) *Purimā bhikkhave koṭi na paññāyati avijjāya : ito pubbe nāhosi, atha pacchā sambhavā'ti (...) atha ca pana paññāyati 'idappaccayā avijjā' ti (...)* » - A.V,113.

17. Les cinq entraves (*pañca nivarāṇa*) : voir le glossaire, *infra.*, p. 295.

18. Le "triple mode de mauvais comportement" : 1. Le mauvais comportement par le corps ; 2. Le mauvais comportement par la parole ; 3. Le mauvais comportement par la pensée.

19. A. V, 144 ; S. II, 178 ; III, 149.

20. M. I, 155 ; S. IV, 256 ; V, 56, 184 ; A. I, 165 ; III, 414 ; en outre il faut y ajouter un quatrième écoulement mental toxique du même type : *diṭṭhi āsava*, c'est-à-dire la tendance à chérir des opinions spéculatives. D. II, 81, 84, 91, 94, 98, 123, 126 ; A. I, 165, 196 ; II, 211 ; III, 93, 414, IV, 79. Ps. I, 94, 117 ; Dhs. 1099, 1448.

Le point le plus remarquable est que l'ignorance est un phénomène qui s'alimente lui-même, c'est-à-dire que l'ignorance conforte l'ignorance. Par exemple à cause de l'ignorance j'arrive à diverses opinions, et ces opinions m'amènent à des conclusions erronées ; de cette manière, l'ignorance grandit et devient comme une cataracte avec laquelle je ne vois plus clairement les choses. Justement, comme nous l'avons vu dans le *Māgandiya-sutta*, l'ignorance est comparée à une situation d'aveuglement²¹. Un jour cette question a été posée : « Par l'élimination de quelle chose unique, l'ignorance s'estompe-t-elle et la connaissance se produit-elle ? » Le Bouddha répondit : « Pour que l'ignorance s'estompe et pour que la connaissance se produise, s'il y a une seule chose à éliminer, c'est l'ignorance »²². On peut présenter la même idée d'une façon inverse : pour estomper l'ignorance et pour améliorer la connaissance, s'il y a une seule chose à améliorer, c'est la connaissance.

Mais la question est de savoir dans quelle direction on doit améliorer la connaissance ? Puisque le problème est placé dans la perspective de *dukkha*, la connaissance est expliquée par rapport aux quatre vérités concernant ce problème : la connaissance de *dukkha*, la connaissance de l'apparition de *dukkha*, la connaissance de la cessation de *dukkha* et la connaissance de la voie de la cessation de *dukkha*²³. L'ignorance aussi est expliquée du même point de vue : l'ignorance est la non-connaissance de *dukkha*, la non-connaissance de l'apparition de *dukkha*, la non-connaissance de la cessation de *dukkha* et la non-connaissance de la voie de la cessation de *dukkha*²⁴. Ces quatre aspects (1. L'analyse du problème ; 2. La prise de conscience de la raison immédiate du problème ; 3. L'identification de la solution du problème ; 4. La méthode pour résoudre le problème) sont présentés dans de nombreux textes du Corpus canonique pour désigner d'autres situations du même type : par exemple, lorsqu'on a posé cette question : « Bienheureux, on répète l'ignorance, l'ignorance ! Qu'appelle-t-on l'ignorance ? Par quoi peut-on devenir un ignorant ? », le Bouddha répond : « O bhikkhu, le *puthujjana* non-instruit ne reconnaît pas la forme matérielle (*rūpa*), il ne reconnaît pas l'apparition de la forme matérielle, il ne reconnaît pas la cessation de la forme matérielle ; il ne reconnaît pas le chemin de la cessation de la forme matérielle. Cela, ô

21. *Supra.*, p. 97-98.

22. S. IV, 49-50.

23. D. II, 312 ; S. IV, 256 ; V, 8, 198-199, 429, 431.

24. S. III, 163 ; V, 429, 433 : « *dukkha, dukkha samudaya, dukkha nirodha, dukkha nirodha-gāmini-paṭipadā* ».

bhikkhu, est appelé l'ignorance. Avec une telle non-connaissance, on devient un ignorant. » [La même démonstration est faite à propos des quatre autres agrégats : la sensation (*vedanā*), la perception (*saññā*), les composants volitionnels (*saṅkhāra*) et la conscience (*viññāṇa*)]²⁵. Dans ces deux explications, la définition ne comporte aucune contradiction : l'ignorance concernant *dukkha* et celle concernant les cinq agrégats sont la même inconnaissance, car *dukkha* est synonyme des cinq agrégats d'appropriation²⁶.

Rappelons que dans les Écritures canoniques, le modèle des "quatre vérités" est employé pour désigner beaucoup d'autres cas : par exemple, selon un sermon du *Samyutta-nikāya*, les quatre vérités qu'on doit comprendre sont les suivantes : les *kamma*, l'apparition des *kamma*, la cessation des *kamma* et le chemin de la destruction des *kamma*²⁷. Dans un autre registre, les quatre vérités concernent : les conditions, l'apparition des conditions, la cessation des conditions et le chemin de la cessation des conditions²⁸. Les quatre vérités indiquées dans le *Cūla-Sakuludāyi-sutta* et dans certains sermons sont les suivantes : « Ceux-ci sont les écoulements mentaux toxiques, ceci est l'apparition des écoulements mentaux toxiques, ceci est la cessation des écoulements mentaux toxiques et ceci est le chemin de la cessation des écoulements mentaux toxiques »²⁹. Dans plusieurs sermons, les quatre vérités sont les quatre aspects des cinq agrégats : la forme matérielle, l'apparition de la forme matérielle, la cessation de la forme matérielle, le chemin de la cessation de la forme matérielle [la même démonstration est faite en ce qui concerne les quatre autres agrégats : la sensation, la perception, les composants volitionnels et la conscience]³⁰. Selon un autre registre, les quatre vérités sont focalisées sur le "corps propre" : « le corps propre, l'apparition du "corps propre", la cessation du "corps propre" et le chemin de la cessation du "corps propre" »³¹. Dans le *Sammādiṭṭhi-sutta*, (M. I, 46-55) ainsi que dans plusieurs sermons du *Samyutta-nikāya*, les quatre vérités constituent les quatre aspects de chaque élément de la coproduction conditionnée : l'ignorance (*avijjā*), l'apparition de l'ignorance (*avijjā samudaya*), la

25. S. III, 171-173.

26. S. V, 421 ; cf. S. III, 158 ; 250.

27. S. IV, 133.

28. S. II, 43 ; « *saṅkhāra, saṅkhāra samudaya, saṅkhāra nirodha, saṅkhāra nirodha-gaṃini-paṭipadā* ».

29. « *āsava, āsava samudaya, āsava nirodha, āsava nirodha-gāmini-paṭipadā* » - M. II, 38-39 ; S. II, 39 ; A. IV, 179.

30. S. III, 59, 63, 65, 171-173.

31. « *sakkāyaṇ ca, sakkāya samudayaṇ ca, sakkāya nirodhaṇ ca, sakkāya nirodha-gaṃini-paṭipadāṇ ca* » - S. III, 159.

cessation de l'ignorance (*avijjā nirodha*) et le chemin de la cessation de l'ignorance (*avijjā nirodhagāmini-paṭipadā*). [La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres éléments : les compositions mentales (*saṅkhāra*), la conscience (*viññāṇa*), les phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa*), les six sphères sensorielles (*saḷāyatana*), le contact (*phassa*), la sensation (*vedanā*), la « soif » (*taṇhā*), la saisie (*upādāna*), le devenir (*bhava*), la naissance (*jāti*), la décrépitude et la mort (*jarā-maraṇa*)]³². Dans un autre registre nous lisons : « Il faut comprendre correctement : “ceci est le monde, ceci est l'apparition du monde, ceci est la cessation du monde, ceci est le chemin de la cessation du monde”. »³³ Dans cette citation, comme nous l'avons déjà noté, le “monde” signifie l'ensemble des cinq agrégats d'appropriation. Il faut comprendre cette métaphore en la juxtaposant à la définition donnée au “monde” (*loka*) par la philosophie bouddhique. Rappelons, par exemple, une fois de plus, la citation suivante : « (...) Moi, j'enseigne ces quatre choses : le monde, l'apparition du monde, la cessation du monde et le chemin de la cessation du monde, et ces quatre choses sont contenues dans ce corps lui-même long d'une aune (...) »³⁴.

A travers ces exemples nous pouvons constater que l'ignorance signifie l'incompréhension des quatre aspects résidant en toutes choses (mentales ou matérielles). La vraie nature de chaque chose doit être vue de cette façon : “ceci est la chose, ceci est son apparition, ceci est sa cessation, ceci est le chemin de sa cessation”. C'est en voyant ainsi que l'on voit qu'aucune chose n'est “soi-même”. C'est-à-dire qu'aucune chose, aucun fait ou aucune expérience n'a d'existence autonome.

Il est tout à fait normal que dans le contexte de la doctrine de la libération par rapport à *dukkha*, l'ignorance soit définie comme l'inconnaissance des quatre nobles vérités. L'adjectif noble (pāli. *ariya*, skt. *ārya**) lui-même est révélateur : il est employé dans les sermons du Bouddha pour préciser l'importance, la véracité, la primauté et l'utilité des quatre aspects concernant *dukkha* ainsi que leur place incontestable vis-à-vis des autres “vérités” quelles qu'elles soient. Par exemple si nous disons que la Tour Eiffel se trouve à Paris, évidemment c'est une vérité bien visible et mondialement connue ! Le Bouddha aurait pu reconnaître volontiers cette vérité, mais, à ses yeux, ce n'est une vérité ni essentielle, ni noble, car l'existence d'une Tour Eif-

32. M. I, 46 ; S. II, 43-46, 129-131 ; III, 174, 176.

33. S. IV, 86-87, 90.

34. S. II, 73-74 ; III, 135 ; IV, 86.

fel à Paris, ou son inexistence à Londres, n'a rien avoir avec le problème fondamental : *dukkha*. Prenons plutôt un exemple spirituel : si on dit que le recueillement appelé la "concentration de la pensée sans images mentales" (*animitta ceto samādhi*) est un état de bonheur suprême, le Bouddha aurait pu être d'accord, parce que c'est une vérité. Cependant, à ses yeux, ce n'est pas une vérité "noble" car la suprématie d'une telle concentration mentale ne résoud pas définitivement le problème de *dukkha*. Pour ses contemporains qui proclamaient diverses théories comme étant leurs vérités, le Bouddha aurait pu répondre : Messieurs, vos théories, vos spéculations et vos déclarations sont peut-être vraies, mais ce ne sont pas des vérités essentielles desquelles il faille rendre compte. Car il y a une autre chose à savoir nécessairement : c'est la réalité concernant *dukkha*. Disons plutôt que c'est une vérité noble, parce que la connaissance de cette vérité est liée directement à la libération par rapport à *dukkha* et parce que c'est une vérité à laquelle les êtres nobles s'intéressent.

Ainsi, la vérité de *dukkha* n'est pas une explication sainte à respecter, ni une opinion à accepter, ni une vérité mystique, ou ésotérique, mais une constatation que n'importe quel être intéressé peut faire, voir et sentir. Le résultat d'une telle compréhension serait la nécessité d'éliminer les éléments qui produisent *dukkha*. Puisque *dukkha* signifie les cinq agrégats d'appropriation, toute explication concernant l'ignorance tourne autour de ces deux thèmes : les quatre nobles vérités et les cinq agrégats d'appropriation. Si quelqu'un s'intéresse aux diverses opinions spéculatives au lieu de focaliser sa volonté de savoir sur ces deux aspects du véritable problème, cela aussi est considéré comme un symptôme de l'ignorance. Dans une de ses discussions avec un paribbājaka* nommé Vacchagotta, le Bouddha explique :

« (...) O Vaccha, par l'ignorance de la forme matérielle, par l'ignorance de l'apparition de la forme matérielle, par l'ignorance de la cessation de la forme matérielle, par l'ignorance de la voie de la cessation de la forme matérielle, se produisent des opinions comme "l'univers est éternel, l'univers n'est pas éternel, l'univers a une limite, l'univers n'a pas de limite", etc. [La même démonstration est faite à propos des quatre autres agrégats : la sensation, la perception, les composants volitionnels et la conscience.] »³⁵

Nous trouvons une discussion intéressante entre le même paribbājaka et le Bouddha dans l'*Aggi-Vacchagotta-sutta* (M. I, 483-489) qui rapporte que cet interlocuteur s'était toujours intéressé aux questions sur l'éternité ou la non-éternité de l'univers :

35. S. III, 257-259 ; cf. S. IV, 386-388, 391, 398.

AGGI-VACCHAGOTTA-SUTTA

Ainsi ai-je entendu : une fois, le Bienheureux séjournait à la résidence fondée par Anāthapiṇḍika, au Parc Jeta, près de la ville de Sāvaththi.

En ce temps là, un jour, le paribbājaka Vacchagotta rendit visite au Bienheureux. S'étant approché, il échangea avec le Bienheureux 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 dit : « Honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : "l'univers est éternel, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité" ? »

Le Bienheureux répondit : « Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle "l'univers est éternel, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité". »

[Le paribbājaka Vacchagotta demanda à nouveau] : « Alors, honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : "l'univers n'est pas éternel, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité" ? »

- Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle "l'univers n'est pas éternel, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité".

- Alors, honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : "l'univers a une limite, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité" ?

- Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle "l'univers a une limite, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité".

- Alors, honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : "l'univers est sans limite, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité" ?

- Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle "l'univers est sans limite, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité".

- Alors, honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : "le principe vital (*jīva*) et le corps sont la même chose, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité" ?

- Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle "le principe vital et le corps sont la même chose, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité".

- Alors, honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : "le principe vital et le corps sont deux choses différentes, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité" ?

- Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle "le principe vital et le corps sont deux choses différentes, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité".

- Alors, honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : "le Tathāgata* existe après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité" ?

- Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle "le Tathāgata existe après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité".

- Alors, honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : “le Tathāgata n'existe plus après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité” ?

- Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle “le Tathāgata n'existe plus après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité”.

- Alors, honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : “le Tathāgata à la fois existe et n'existe pas après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité” ?

- Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle “le Tathāgata à la fois existe et n'existe pas après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité”.

- Alors, honorable Gotama, soutenez-vous cette opinion : “le Tathāgata n'est ni existant ni non-existant après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité” ?

- Non, ô Vaccha, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle “le Tathāgata n'est ni existant ni non-existant après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité”.

- Alors, honorable Gotama, questionné sur le point de savoir s'il soutient cette opinion : “l'univers est éternel, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité”, l'honorable Gotama répond, en disant : « Je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle “l'univers est éternel, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité”. » Puis, questionné sur le point de savoir s'il soutient cette opinion : “l'univers n'est pas éternel, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité”, l'honorable Gotama répond, en disant : « Je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle “l'univers n'est pas éternel, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité” » (...) Puis, questionné sur le point de savoir s'il soutient cette opinion : “le Tathāgata n'est ni existant ni non-existant après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité”, l'honorable Gotama répond en disant : « Je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle “le Tathāgata n'est ni existant ni non-existant après la mort, cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité”. » Quel danger a-t-il constaté pour que l'honorable Gotama ne soutienne aucune de ces opinions ?

- O Vaccha, avoir l'opinion selon laquelle “l'univers est éternel” signifie avoir recours aux opinions spéculatives. C'est un fourré d'opinions, un désert d'opinions, un cirque d'opinions, un frémissement d'opinions, un lien d'opinions qui s'accompagne de chagrin, d'affliction, de trouble, de peine, mais qui ne conduit pas au dégoût, ni au détachement, ni à l'extinction, ni au calme, ni à la connaissance, ni à la sagesse parfaite, ni au *nibbāna*.

[La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres opinions spéculatives : l'univers n'est pas éternel ; l'univers a une limite ; l'univers est sans limite ; la vie et le corps sont la même chose ; la vie et le corps sont deux choses différentes ; le Tathāgata existe après la mort ; le Tathāgata n'existe pas après la mort ; le Tathāgata à la fois existe et n'existe pas après la mort. Puis, le Bouddha continue :]

En outre, ô Vaccha, avoir l'opinion selon laquelle "le Tathāgata n'est ni existant ni non-existant après la mort" signifie avoir recours aux opinions spéculatives. C'est un fourré d'opinions, un désert d'opinions, un cirque d'opinions, un frétillement d'opinions, un lien d'opinions qui s'accompagne de chagrin, d'affliction, de trouble, de peine, mais qui ne conduit pas au dégoût, ni au détachement, ni à l'extinction, ni au calme, ni à la connaissance, ni à la sagesse parfaite, ni au *nibbāna*. C'est en constatant ce danger que je ne soutiens aucune de ces opinions.

- Eh bien, l'honorable Gotama soutient-il une opinion quelconque ?

- Non, ô Vaccha, la tendance à avoir recours à une opinion quelconque a été abandonnée par le Tathāgata. Pourtant, ô Vaccha, voici ce que le Tathāgata a vu [précisément] : ceci est la forme matérielle (*rūpa*), ceci est l'apparition de la forme matérielle, ceci est la disparition de la forme matérielle ; ceci est la sensation (*vedanā*), ceci est l'apparition de la sensation, ceci est la disparition de la sensation ; ceci est la perception (*saññā*), ceci est l'apparition de la perception, ceci est la disparition de la perception ; ceci est les composants volitionnels (*saṅkhāra*), ceci est l'apparition des composants volitionnels, ceci est la disparition des composants volitionnels ; ceci est la conscience (*viññāṇa*), ceci est l'apparition de la conscience, ceci est la disparition de la conscience. Ainsi, ô Vaccha, je peux dire que par la destruction, par le détachement, par la cessation, par l'abandon, par le rejet de toutes les idées imaginaires, de toutes les suppositions, de tout orgueil latent qui fait le Je, qui fait le Moi³⁶, le Tathāgata est libre de toute appropriation.

- Cependant, honorable Gotama, où renaîtra-t-il, le renonçant dont la pensée est ainsi libérée ?

- O Vaccha, dire "qu'il renaîtra" n'est pas correct.

- Alors, honorable Gotama, ne renaîtra-t-il pas ?

- O Vaccha, dire "qu'il ne renaîtra pas" n'est pas correct.

- Alors, honorable Gotama, ce renonçant à la fois renaîtra-t-il et ne renaîtra-t-il pas ?

- O Vaccha, dire "qu'à la fois il renaîtra et ne renaîtra pas" n'est pas correct.

- Alors, honorable Gotama, est-ce que ce renonçant ni ne renaîtra ni ne restera sans renaître ?

- O Vaccha, dire "qu'il ne renaîtra ni ne restera sans renaître" n'est pas correct.

- Honorable Gotama, questionné sur le point de savoir l'endroit où renaîtrait le renonçant dont la pensée est libérée, l'honorable Gotama répond, en disant "dire qu'il renaîtra n'est pas correct" (...) Questionné sur le point de savoir si ce renonçant "ni ne renaîtra ni ne restera sans renaître", l'honorable Gotama répond en disant : « Dire "qu'il ne renaîtra ni ne restera sans renaître", n'est pas correct. » Dans ce cas, ô honorable Gotama, je suis bouleversé, je suis perdu. Si j'avais une satisfaction née de la conversation du début avec l'honorable Gotama, maintenant j'ai perdu même cette satisfaction.

36. « *ahāṅkāra mamaṅkāra mānānusaṃsāra* »

- O Vaccha, ne soyez pas bouleversé, ne soyez pas perdu. C'est vrai, ô Vaccha, la doctrine est profonde, difficile à voir, difficile à pénétrer, mais paisible et excellente. C'est une doctrine qui est située en dehors des polémiques, subtile, compréhensible par une personne intelligente. Cependant cette doctrine est difficilement intelligible à quelqu'un comme vous qui possédez d'autres opinions, qui avez une autre fidélité, qui avez un autre intérêt, qui avez une autre pratique, qui êtes sous la direction d'un autre maître. Quand même, ô Vaccha, je vous poserai une question. Répondez comme vous le voulez. Qu'en pensez-vous, ô Vaccha ? Si un feu s'allume devant vous, saurez-vous : "ce feu s'allume devant moi" ?

- Oui, honorable Gotama. Si un feu s'allume devant moi, je saurai "ce feu s'allume devant moi".

- Eh bien, ô Vaccha, supposons que quelqu'un vous demande : « Le feu s'allume devant vous. Quelle sont les conditions d'allumage de ce feu ? » Questionné ainsi, quelle serait votre réponse ?

- Honorable Gotama, supposons que quelqu'un me demande : « Le feu s'allume devant vous. Quelles sont les conditions d'allumage de ce feu ? » Etant questionné ainsi, je lui répondrai : « Le feu s'allume devant moi, et il s'allume à cause de la paille et du bois à brûler. »

- Eh bien, ô Vaccha, si le feu qui s'allumait devant vous s'est éteint, sauriez-vous : "ce feu qui s'allumait devant moi s'est éteint" ?

- Oui, honorable Gotama. Si le feu qui s'allumait devant moi s'est éteint, je le saurais : "ce feu qui s'allumait devant moi s'est éteint."

- Cependant, ô Vaccha, supposons que quelqu'un vous demande : « Le feu qui s'allumait devant vous s'est déjà éteint. Dans quelle direction est-il parti ? A l'est ou à l'ouest ou au nord ou au sud ? » Questionné ainsi, quelle serait votre réponse ?

- Honorable Gotama, évidemment il n'est pas correct de dire que le feu est allé à l'est, etc. Le feu s'allumait à cause de la provision de paille et de bois à brûler. Les ayant complètement consumés, n'étant pas approvisionné [faute de combustible], le feu s'est éteint.

- Il en serait de même, ô Vaccha, si l'on voulait concevoir la forme matérielle (*rūpa*) du Tathāgata. Cette forme matérielle-là a été abandonnée par le Tathāgata. Elle a été écartée, tranchée à la racine, rendue pareille à une souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. Le Tathāgata, ô Vaccha, ne voit pas en s'identifiant à cette forme matérielle. C'est pourquoi il est profond, immense, insondable comme le grand océan. Dire que "le Tathāgata renaîtra après la mort" n'est pas correct. Dire "qu'il ne renaîtra pas" n'est pas correct. Dire "qu'il renaîtra et ne renaîtra pas à la fois" n'est pas correct. Dire "qu'il ne renaîtra ni ne restera sans renaître" n'est pas correct.

[La même démonstration est faite en ce qui concerne les autres agrégats de l'être libéré : la sensation (*vedanā*), la perception (*saññā*), les composants volitionnels (*saṅkhāra*). Puis le sermon continue :]

- Il en serait de même, ô Vaccha, si l'on voulait concevoir la conscience (*viññāṇa*) du Tathāgata. Cette conscience-là a été abandonnée par le Tathāgata. Elle a été écartée, tranchée à la racine, rendue pareille à une souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. Le Tathāgata, ô Vaccha, ne voit pas en s'identifiant à cette conscience. C'est pourquoi il est profond, immense, insondable comme le grand océan. Dire que "le Tathāgata renaîtra après la mort" n'est pas correct. Dire "qu'il ne renaîtra pas" n'est pas correct. Dire "qu'il renaîtra et ne renaîtra pas à la fois" n'est pas correct. Dire "qu'il ni ne renaîtra ni ne restera sans renaître" n'est pas correct.

Cela étant dit, le paribbājaka Vacchagotta dit au Bienheureux : « Honorable Gotama, [si je comprends bien], c'est comme un grand arbre *sāla*³⁷ situé près d'un village ou près d'un bourg, dont les branches et les feuilles, l'écorce, les jeunes pousses et l'aubier disparaissent à cause de la nature de l'impermanence ; puis quelque temps après les branches, les feuilles, l'écorce, les jeunes pousses et l'aubier ayant disparu, c'est seulement le cœur dudit arbre *sāla* qui se manifeste. C'est merveilleux, honorable Gotama, vraiment c'est merveilleux ; comme si l'on indiquait 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 Gotama a rendu claire la doctrine de maintes façons. Je prends donc refuge auprès de l'honorable Gotama, auprès de l'Enseignement et auprès de la Communauté des disciples. Que l'honorable Gotama veuille bien m'accepter comme disciple laïc de ce jour jusqu'à la fin de ma vie ».

(M. I, 483-489)

Le paribbājaka Vacchagotta qui discute avec le Bouddha dans ce texte est un savant connu dans les Écritures canoniques où son nom revient plusieurs fois, car il avait l'habitude de rendre visite au Bouddha et aux grands disciples pour les interroger sur un certain nombre de sujets métaphysiques³⁸.

Les questions abordées dans la première partie de cette discussion sont identiques à celles du *Cūḷa-Māluṅkya-sutta* (M.I,426-432)³⁹ que nous avons évoquées dans l'Introduction⁴⁰. Cependant, il y a une différence entre les deux interlocuteurs sur le plan de leur exigence : dans le *Cūḷa-Māluṅkya-sutta*, l'intéressé demande au Bouddha des réponses directes à des questions concernant par exemple l'éternité ou la non-éternité de l'univers. Tandis que dans l'*Aggi-Vacchagotta-sutta*, Vacchagotta demande au Bouddha s'il soutient des opinions telles que "l'univers est éternel" ou "l'univers n'est pas éternel", etc. Au premier

37. Cf. *supra.*, p. 170, note 8.

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

39. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *op.cit.*, pp.109-117.

40. Cf. *supra.*, p. 17.

interlocuteur, le Bouddha répond en disant que ces questions sont inutiles par rapport au but de sa doctrine et donc qu'elles doivent être considérées comme des propos inexpliqués par lui. Mais à Vacchagotta, le Bouddha explique pour quelle raison il ne soutient pas telle ou telle opinion.

L'autre point important de l'*Aggi-Vacchagotta-sutta* est constitué par les questions de Vacchagotta concernant la vie future d'un être libéré (un Arahant ou un Bouddha). Le sujet est directement abordé sous quatre angles différents : Après sa mort l'être libéré renaîtra-t-il ? Ne renaîtra-t-il pas ? Renaîtra-t-il et à la fois ne renaîtra-t-il pas ? Ou bien ne renaîtra-t-il pas ni ne restera-t-il sans renaître ? Des questions ainsi divisées en quatre "extrêmes" (pāli. *catukkoṭṭi* ; skt. *catuṣkoṭi*) sont fréquentes dans les Écritures canoniques ; il y est répondu toujours négativement.

Tout d'abord lorsque le Bouddha répond aux deux premières questions par "non", on s'étonne et on dit que le Bouddha est en contradiction avec lui-même. Quant aux deux dernières questions concernant l'existence de l'être libéré (un Arahant ou un Bouddha) après la mort, elles paraissent bizarres aux Occidentaux habitués à la logique aristotélicienne selon laquelle il n'y a que deux possibilités : soit "il est" soit "il n'est pas" ; soit "il sera" soit "il ne sera pas" ; tout simplement, soit "oui" soit "non". Or du point de vue bouddhiste, répondre seulement aux deux premières questions serait incomplet⁴¹. En effet on peut envisager deux autres questions appelant une réponse : 1. Existera-t-il (partiellement) et à la fois n'existera-t-il pas (partiellement) ? 2. Ne sera-t-il ni existant ni non-existant ?

Lorsqu'on pose seulement les deux premières questions ou les deux dernières questions et lorsqu'on y répond, des difficultés inattendues surviennent, au moins dans certains cas⁴². Notamment, si la question n'est pas correctement posée, une réponse par "oui" ou par "non" n'est pas suffisante ; il faut aussi une explication. Par exemple, si quelqu'un me demande si je fume, je peux lui répondre par "oui" ou par "non". C'est très simple. Supposons que je ne fume jamais. Si

41. Par exemple, on peut répondre à propos de l'état mental d'un individu de quatre manières : 1. Il est content (complètement). 2. Il est mécontent (complètement). 3. Il est content (partiellement) et mécontent (partiellement). 4. Il n'est ni content ni mécontent.

42. Le physicien renommé J.R. OPPENHEIMER écrit : « If we ask, for instance, whether the position of the electron remains the same, we must say "no" ; if we ask whether the electron's position changes with time, we must say "no" ; if we ask whether the electron is at rest, we must say "no" ; if we ask whether it is in motion, we must say "no". The Buddha has given such answers when interrogated as to the conditions of a man's self after his death ; but they are not familiar answers for the tradition of seventeenth and eighteenth century science. » - *Science and the Common Understanding*, New-York, 1954, pp. 42-43.

quelqu'un me demande : « Avez-vous arrêté de fumer ? » Pour lui répondre je ne peux pas (ou je ne dois pas) utiliser les mots “oui” ou “non”. Car, si je réponds par “oui”, cela signifie que j'ai fumé et je ne fume plus. Si je répond par “non”, cela veut dire que je fume toujours. En outre, si quelqu'un me demande : « Est-ce que vous n'avez pas arrêté de fumer ? », je ne peux lui donner une réponse ni négative ni affirmative. A vrai dire je n'ai pas arrêté de fumer, car pour arrêter il aurait fallu que je fume. D'une certaine façon, la question de l'existence future d'un Arahant ou d'un Bouddha est analogue. Chez l'être libéré il n'y a personne pour continuer à exister, ou re-devenir ou renaître ou à la fois renaître et ne pas renaître, ou bien pour demeurer dans une situation intermédiaire entre “ne pas renaître et ne pas rester sans renaître”. Ainsi, pour démontrer la situation du Tathāgata (ou de l'Arahant) après la mort, les Écritures canoniques abordent ces quatre possibilités non seulement afin de les nier, mais encore pour expliquer pourquoi on ne peut utiliser les réponses “il renaîtra” ou “il ne renaîtra pas” ou “il existera” ou “il n'existera pas”, etc.

Reprenons cette petite conversation d'une autre façon :

Q. A deviendra-t-il B ?

R. Votre question n'est pas correcte.

Q. A ne deviendra-t-il pas B ?

R. Votre question n'est pas correcte.

Q. A deviendra-t-il et ne deviendra-t-il pas, à la fois, B ?

R. Votre question n'est pas correcte.

Q. A ne deviendra-t-il pas B ni ne restera-t-il sans devenir B ?

R. Votre question n'est pas correcte.

Si vous avez répondu positivement à la troisième question, alors j'arriverai naïvement à la conclusion qu'une moitié de A deviendra B et l'autre moitié ne deviendra pas B. Si vous avez répondu positivement à la quatrième question, je comprendrai que A ne deviendra pas B ni ne restera sans devenir B, c'est-à-dire que A existera quand même.

Or, dans ce débat-là, pour le Bouddha le véritable problème est de savoir qui est cet A ? Ainsi il met en question l'existence présente même de A avant de considérer son avenir⁴³. Autrement dit, comme nous l'avons dit dans les chapitres précédents, A est simplement une manifestation de l'assemblage des cinq agrégats et rien d'autre. Si cet ensemble se meut sous l'identité de A, c'est à cause de l'attachement

43. S. III, 109-112.

(*upādāna*) de celui-ci à ces cinq agrégats. Rappelons que chez le *puṭhujjana* ces cinq groupes ne sont pas les cinq agrégats (*pañca-kkhandhā*), mais qu'ils sont les cinq agrégats d'appropriation (*pañcū-pādānakkhandhā*). Lorsqu'un jour l'appropriation concernant ces cinq agrégats disparaît, alors l'identité de ces cinq agrégats disparaît également et il n'y a plus personne appelé A.

Cependant la question intéressante est de savoir s'il y a jamais eu quelqu'un appelé A au moins avant la disparition de l'appropriation concernant les cinq agrégats ? Était-il un non A sous l'identité de A ? Si nous disons que A était un non-A, une telle affirmation est contraire à la logique de la pensée. Tout simplement il n'y a jamais eu de A, même avant la disparition de l'appropriation concernant les cinq agrégats. Mais, à cause de la tendance à l'appropriation conditionnée par la "soif", il y avait une fausse identité que l'on s'était appropriée. A pensait à tort qu'il était A ! Lorsqu'on a compris que son identité était fausse, et que c'était une simple désignation, alors la notion de "Je suis A" disparaît. Autrement dit, dès lors A ne se trouve nulle part dans les cinq agrégats de cet être libéré. S'il n'y a pas de A, comment pourrait-il mourir ?⁴⁴ S'il ne meurt plus comment pourrait-il renaître ? Puisqu'il n'y a pas de mort pour le Tathagata (ou pour l'Arahant), parler "d'après sa mort" n'a aucun sens. C'est pourquoi, en ce qui concerne l'existence future de l'individu libéré, le bouddhisme ne s'arrête à aucun de ces quatre "extrêmes"⁴⁵. En outre, il faut noter que le terme "mort" (pāli. *marāṇa*) n'est jamais employé pour désigner la fin de la vie d'un Arahant ni d'un Bouddha ou d'un Bouddha solitaire. Pour eux, il n'y a pas de mort, mais une cessation complète (*parinibbāna* ; skt. *parinirvāṇa*)*. Cela veut dire que la mort d'un être non libéré n'est pas une cessation complète, mais simplement une coupure provisoire avant de renaître quelque part. Nous y reviendrons dans le chapitre VIII.

44. Dans le *Dhātuvibhaṅga-sutta* (M. III, 237-247), le Bouddha dit : « (...) Lorsque, ô bhikkhu, le sage a dépassé toutes ces idées imaginaires, on dit qu'il est en paix. O bhikkhu, le sage qui est devenu ainsi en paix ne naît plus ; il ne vieillit plus ; il ne s'agite plus ; il ne s'inquiète plus. Puisqu'il n'y a rien par quoi il puisse naître, comment y aurait-il, ô bhikkhu, une naissance pour lui ? S'il n'y a plus de naissance pour lui, comment pourrait-il vieillir ? S'il ne vieillit plus, comment pourrait-il mourir ? S'il ne meurt plus, comment pourrait-il s'agiter ? S'il ne s'agite plus, comment pourrait-il s'inquiéter ? C'est à ce propos qu'on dit : « Là où les idées imaginaires se sont arrêtées définitivement, là où les idées imaginaires n'existent plus, lorsque les idées imaginaires n'existent plus, alors on peut dire que le sage est en paix. (...) » Pour une traduction intégrale du *Dhātuvibhaṅga-sutta*, voir : M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, 1990, pp. 227-240.

45. Certains érudits, comme Rudolf OTTO, y voient une attitude mystique de la part du bouddhisme (cf. *Mysticism East and West*, London, 1932, p.143). A mon avis, tout mysticisme commence là où l'on affirme l'existence invisible d'un être ou d'une chose. Puisque A n'existe nulle part, y a-t-il une place pour un mysticisme quelconque ? Peut-on construire un mysticisme autour de A qui n'existe nulle part ?

Il y a un autre aspect de ce problème : du point de vue du bouddhisme les questions comme "renaîtra-t-il" ou "ne renaîtra-t-il pas" etc., sont fondées sur les fausses opinions du *puthujjana* qui considère que son existence est éternelle ou au moins qu'il y a quelque chose d'éternel en lui. Consciemment ou inconsciemment, il veut exister éternellement et en plus il cherche une existence éternelle même pour l'individu libéré. Ainsi lorsque le *puthujjana* demande ce qui arrive à l'Arahant après la mort, sa véritable question est : "Si je deviens Arahant, que m'arrivera-t-il après ma mort ?" La "soif" d'existence du *puthujjana* est si intense qu'il ne veut qu'un salut où il puisse exister éternellement !

Pour éviter tout malentendu, le Bouddha présente dans l'*Aggi-Vacchagotta-sutta* une parabole intéressante : le Bouddha y compare l'Arahant disparu à un feu qui s'est éteint. Il fait cette comparaison seulement après avoir rejeté les questions des "quatre extrêmes" posées par Vacchagotta. Bien que l'existence après la mort d'un individu libéré soit considérée comme un propos laissé sans réponse (*avyākata*)⁴⁶ par le Bouddha, il mentionne toujours la fin de la vie d'un tel être libéré comme une "cessation complète" (*parinibbāna*)⁴⁷. Autrement dit, en terminant sa vie présente, l'être libéré devient quelqu'un "d'entièrement éteint" (*parinibbuta*), d'entièrement soufflé parce qu'il n'a plus de réexistence ou de redevenir.

"Un feu s'est éteint" est une métaphore employée fréquemment dans les Écritures canoniques pour désigner la "cessation complète" du Bouddha et des Arahants. Parfois l'idée est exposée ainsi :

« [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 du désir [de "redevenir"], s'éteignent tout comme une lampe s'éteint »⁴⁸.

Dans divers passages des Écritures canoniques, la même idée est présentée par ces mots : « ayant épuisé le combustible, le feu s'éteint »⁴⁹.

Dans l'hindouisme, notamment dans des *Upaniṣad* tardives, se trouve également la métaphore du "feu qui s'est éteint" présentée pour désigner la délivrance. Certains érudits comme Keith, Sharder et Schmithausen pensaient que, dans ce domaine-là, la position du bouddhisme était la même que celle de l'hindouisme. Certes le même sym-

46. Cf. *supra.*, p. 18, note 11.

47. D. I. 204 ; S. I. 158 ; II, 191 ; V, 172, 201, 237, etc.

48. « *Khiṇaṃ purāṇaṃ navam natthi sambhavaṃ - viratta-cittā āyatike bhavaṃsmiṃ, te khiṇabijā avirūlhiṇchanda, - nibbanti dhirā yathāyampadipo* »
- Sn. v. 235 ; cf. S. IV, 213.

49. S. I, 236 ; II, 85 ; IV, 102 ; A. IV, 68 ; cf. Sn. vv. 1074, 1094 ; Ud. p. 93.

bolisme peut se trouver dans deux ou plusieurs systèmes philosophico-religieux, mais la connotation de ce symbole ne serait pas essentiellement la même. Pour comprendre le sens réel qui est derrière des mots symboliques, il faut soigneusement examiner les enseignements relatifs au problème posé. Lorsque, par exemple, les textes sacrés de l'hindouisme utilisent le "feu qui s'est éteint" comme métaphore, ils ne se réfèrent sûrement pas à une "cessation complète" (*parinibbāna*). Pour eux, le "feu qui s'éteint" s'en va rejoindre sa place primitive et parfaitement pure et de même l'individu libéré s'en va s'unir à son état d'origine pur et parfait⁵⁰. Or, dans le bouddhisme, il s'agit d'autre chose. Comme nous l'avons noté plus haut, toutes sortes d'unions ou de réunions quelles qu'elles soient, sont tout à fait étrangères au concept de *nibbāna* et de *parinibbāna*. Pourtant l'auteur d'un livre sur la "réincarnation" écrit récemment : « (...) Au terme, l'étincelle divine de l'esprit ayant enfin échappé à la roue des renaissances, retrouvera le Feu divin originel et s'y fondra comme la goutte d'eau dans l'océan. C'est *Nirvana*, dans le bouddhisme (...) ». C'est une interprétation tout à fait fausse. Volontairement ou involontairement, cet auteur confond le *nirvāṇa* du bouddhisme avec les idées hindouistes. Dans le bouddhisme, d'ailleurs, il n'y a jamais eu de Feu divin.

Devant un interlocuteur comme Vacchagotta, le Bouddha était obligé de parler de la situation au-delà de la fin de la vie d'un être libéré. Cependant, en général, le Bouddha parlait plus volontiers de la situation de l'être libéré dans cette vie présente. Selon le Bouddha, avant même d'atteindre la cessation complète, l'individu libéré est déjà insondable. Pourquoi ? Le Bouddha l'explique : « Quant aux cinq agrégats avec lesquels l'être libéré est identifié, ils sont abandonnés par l'être libéré. Ils sont écartés, tranchés à la racine, rendus pareil à la souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie »⁵¹.

Le Bouddha parle-t-il d'une absence nécessaire à atteindre ? En effet, *dukkha* se produit toujours et partout lorsqu'il y a présence d'une ou de plusieurs choses appropriées par quelqu'un. D'une certaine façon, le *nibbāna* est l'absence de ces choses appropriées. Dès le premier sermon, le *nibbāna* est expliqué comme l'absence de la triple "soif"⁵². Il est défini également comme l'absence de l'avidité, de l'aversion et de l'égarement⁵³. On peut multiplier la liste : il est l'absence de la naissance, l'absence de la vieillesse, l'absence de la mort, l'absence des *kamma*, l'absence des résultats des *kamma*, l'absence

50. Cf. *Maṭṭreyi Upaniṣad*, I, 3.

51. Cf. *supra.*, p. 196.

52. S. V, 421.

53. S. IV, 252, 253, 261 ; IV, 359, 371 ; V, 8.

des souillures mentales (*kilesa*), l'absence des écoulements mentaux toxiques (*āsava*), l'absence des liens (*samyojana*), l'absence des conditions (*saṅkhāra*), l'absence des choses conditionnées, l'absence des compositions, l'absence du Je, l'absence du Moi, en bref, l'absence de *dukkha*⁵⁴. L'ensemble de ces diverses formes d'absence est très marqué dans la description suivante :

« (...) Il y a, ô bhikkhus, une [situation] non-née, non-produite, non-construite, non-composée. S'il n'y avait pas cette [situation] non-née, non-produite, non-construite et non-composée, il n'y aurait pas de libération de celui qui est né, qui s'est produit, qui est construit et qui est composé. Cependant, ô bhikkhus, puisqu'il y a une [situation] non-née, non-produite, non-construite et non-composée, se manifeste la libération de celui qui est né, qui s'est produit, qui est construit et qui est composé. »⁵⁵

Que signifient tous ces adjectifs employés négativement : "non-née", "non-produite", "non-construite" et "non-composée" ? Ils soulignent bien sûr une absence, mais une absence par rapport à la naissance, par rapport à la production, par rapport à la construction et par rapport à la composition.

Dans un autre registre nous lisons :

« (...) Il est, ô bhikkhus, une sphère où il n'y a ni terre [= solidité], ni eau [= fluidité], ni feu [= chaleur], ni air [= mouvement] ; ce n'est ni la Sphère de la conscience infinie, ni la Sphère de l'espace infini, ni la Sphère du néant, ni la Sphère de la perception ni non-perception, et ce n'est pas dans ce monde, ni dans un autre, ni dans le couple du Soleil et de la Lune. Là, ô bhikkhus, il n'y a ni arrivée, ni départ, ni séjour, ni mort, ni naissance. C'est sans origine, sans progrès, sans destination. C'est simplement la fin de *dukkha*. »⁵⁶

Dans un troisième texte se trouve cette description :

« (...) 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 abolis. 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*. »⁵⁷

Pourtant le *nibbāna* est-il un concept tellement négatif ? Ne comporte-t-il rien de positif ? Comme Walpola Rahula l'a bien indiqué, un

54. S. III, 24-25.

55. Ud. 80-81 ; Iti. p. 37 ; cf. Ud. 9.

56. Ud. p. 80.

57. Ud. p. 80.

terme ou une conception négative ne signifie pas nécessairement un état ou une situation négative : la santé signifie l'absence de maladie, la liberté signifie l'absence de liens ou d'obstacles. Ainsi la négation de valeurs négatives n'a pas un sens négatif⁵⁸. Cette explication est prise d'une façon incorrecte par certains érudits et ils concluent alors en sens inverse que le *nibbāna* est un état de béatitude éternelle où l'on est dans une vie immortelle. Or une vie immortelle est un concept tout à fait étranger au bouddhisme.

Si il y a un aspect positif du *nibbāna*, c'est la présence de l'absence de *dukkha*. Pour expliquer cette présence de l'absence, le Bouddha présente la parabole d'un homme qui souffre d'eczéma. Lorsqu'on a une telle affection cutanée, on se gratte, et lorsqu'on se gratte on éprouve du plaisir. Cela ne signifie pas que se gratter ne fasse pas de mal. C'est pour oublier l'irritation que l'on se gratte, mais ensuite l'irritation s'aggrave. Si un jour on est complètement guéri, cela signifie que le problème est terminé et on ne se gratte plus. Le Bouddha demande : est-ce que cette absence d'affection cutanée est un désavantage pour vous ? Cette inutilité de se gratter constitue-t-elle un malheur ? Est-ce que vous vous lamentez en disant que vous n'avez plus d'eczéma à gratter ? C'est de cette façon que le Bouddha voulait définir l'aspect positif de l'absence dite le "bonheur de la délivrance" (*vimutti sukha*).

Lorsqu'un jour Sāriputta, le plus éminent disciple du Bouddha, définit le *nibbāna* comme le bonheur, un de ses confrères, étonné, lui dit : « Comment peut-on dire que le *nibbāna* est le bonheur puisqu'il n'y a pas de sensation ? » Sāriputta répondit : « Justement, ô frère, ce qui fait le bonheur du *nibbāna*, c'est précisément l'absence de sensation.⁵⁹ » On peut comprendre cette explication hautement philosophique si on la rapproche de la situation de quelqu'un qui souffre. Celui-ci n'est pas dans le bonheur, puisqu'il a des sensations désagréables. Son souhait n'est pas simplement une absence de sensations désagréables, mais aussi une présence abondante de sensations agréables. Comme on l'a dit : Si l'on vous frappe sur la tête, vous êtes insatisfait ; si l'on cesse, vous cessez d'avoir mal, mais vous n'êtes pas satisfait pour autant. Car, comme nous l'avons noté plus haut, il existe toujours une dualité entre les sensations agréables et les sensations désagréables⁶⁰. Plus on est habitué à goûter les sensations agréables, plus on améliore une sensibilité sensorielle dans laquelle les sensations désagréables sont ressenties aussi d'une façon intense.

58. W. RAHULA, *op.cit.*, p. 60.

59. S. IV, 414-415 ; cf. A. IV, 414-418.

60. Cf. S. I, 80-81.

Autrement dit celui qui est dans le bonheur lorsqu'il a des sensations agréables, est naturellement malheureux et souffre lorsqu'il y a des sensations désagréables. Dans ce dernier cas, une bonne anesthésie ou quelques comprimés sédatifs ne seront-ils pas une solution ? Ni une anesthésie, ni des tranquillisants ne constituent une solution durable, car il y a toujours une reproduction autour d'un Je qui s'approprie son existence. Après la diminution des effets anesthésiants, le Je émerge en s'appropriant les sensations désagréables. Après avoir dormi grâce aux calmants, le Je se réveille en s'appropriant tous les projets enthousiastes qu'il a organisés la veille. Dans chaque cas, la présence du Je et celle de la tendance d'appropriation cheminent ensemble. Le Je grossit à cause de ses appropriations et celles-ci se multiplient à cause du Je gonflé. Même la mort n'est pas une solution durable, car il y a un redevenir du Je. C'est de ce point que nous allons discuter dans le prochain chapitre.

CHAPITRE VIII

LA RENAISSANCE ET LES KAMMA

Il faut affirmer tout d'abord qu'on ne peut pas philosopher sur des thèmes comme la renaissance ou la loi des *kamma*¹. Ce sont simplement des éléments dont on doit rendre compte comme tels afin de comprendre les explications données par n'importe quel système philosophico-religieux à propos de l'être individuel et de son comportement. Par ailleurs, du point de vue de la religion, de telles explications sont importantes, car une grande partie de la philosophie de la vie de millions de bouddhistes est fondée sur ces deux notions : la renaissance et l'effet causal des *kamma*.

Pour comprendre la position du bouddhisme sur ces deux sujets, il faut d'abord penser à la doctrine de *dukkha* sur laquelle le Bouddha a attiré l'attention de ses interlocuteurs. Dès son premier sermon², il a qualifié les diverses situations de l'existence de la façon suivante : « (...) La naissance est *dukkha*, le vieillissement aussi est *dukkha*, la maladie aussi est *dukkha*, la mort aussi est *dukkha*, être uni à ce que l'on n'aime pas est aussi *dukkha*. être séparé de ce que l'on aime est aussi *dukkha*, ne pas avoir ce que l'on souhaite est aussi *dukkha*. »³ Ensuite, en résumant toutes les expériences de l'existence, le Bouddha affirme : « En bref, les cinq agrégats d'appropriation sont *dukkha*. » Cela veut dire qu'aux yeux du Bouddha, des expériences telles que la

1. Le *kamma* (skt. *karman*) : les actions délibérées.

2. Le premier sermon : le *Dhammacakkapavattana-sutta* (S. V, 420-424) : pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1987, pp. 101-108.

3. S. V, 420.

naissance, le vieillissement, les maladies etc., sont des maux liés essentiellement aux cinq agrégats d'appropriation.

Bien entendu personne ne peut dire que les maladies et la mort sont des choses agréables, et personne ne peut contester qu'elles sont 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, comme nous l'avons noté plus haut, la mort est un sujet de réflexion important. Pourtant un problème se pose lorsque le Bouddha désigne la naissance ainsi que la mort par le même adjectif : *dukkha*. C'est-à-dire, aux yeux du Bouddha, la naissance est un mal de l'existence. A 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 ? Le bouddhisme prêche-t-il une sorte de "contrôle des naissances" ?

En qualifiant la naissance de *dukkha*, le bouddhisme ne s'élève pas du tout contre la procréation ni contre la vie, mais seulement contre la naissance, ou pour mieux dire contre la 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., pour organiser divers rites en attribuant un caractère sacré à ces incidents. 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. Bien que le bouddhisme affirme que la naissance en tant qu'être humain avec toutes ses facultés est une occasion rarissime (dans le *sansāra**) et très difficile à obtenir⁴, 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

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

physiquement beaucoup plus résistant à la nature que notre petit qui reste pendant des semaines allongé à la merci de son entourage⁵.

Tandis que les parents et les amis de la famille sont dans la joie, l'enfant 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, mais du point de vue du bébé 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, et crie et recrie. Même dans l'utérus de la mère, le petit être n'était pas souvent dans une position confortable. Pendant sept, huit ou neuf mois, il grandit, sans aucune autonomie, mais grâce à sa mère, et parfois, malgré l'hostilité de celle-ci à son égard. Naître n'est donc une expérience ni facile ni agréable du point de vue de l'être individuel qui vient de naître !

Selon le bouddhisme, il y a d'autres problèmes liées 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 dans un pays et à une époque où il n'y a pas de guerre, de sécheresses, d'inondations, ou de dictature. 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 aller !

Même si l'on est né sans aucun défaut physique, même si l'on est né dans un pays prospère, dans une famille riche, dans un château au milieu du luxe, du point de vue du bouddhisme, toujours et partout la

5. 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 œuf (*aṇḍaja*) : 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 (*samsedaja*) : par exemple certains petits êtres vivants ; 4. ceux qui sont nés spontanément (*opapātika*), les dieux (*deva*) y compris les brahma(s), les esprits malins (*yakkhā*) et les esprits malheureux affamés (*petā*) appartiennent 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.

naissance est *dukkha*, car lorsqu'on est né, on rencontre 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 la mort. Le Bouddha, dans une discussion avec le roi Pasenadi des Kosalas, explique :

« (...) O 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 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 brahmanes qui possèdent des trésors, (...) pour ces brahmanes 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 (...) »⁶

Dans une autre discussion avec le même interlocuteur, le Bouddha compare le vieillissement et la mort à une avalanche dangereuse qui suit la naissance⁷.

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 retraite, avec une bonne assurance-maladie, entouré de petits-enfants et aussi (si possible) d'arrière-petits enfants, n'est-elle pas une période heureuse ? Bien entendu, le bouddhisme affirme que la longévité est un bonheur⁸, tout comme la bonne santé est un bonheur, 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.

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

7. S. I, 100-101.

8. La longévité peut être un résultat des bons *kamma*. Cf. *infra*, p. 224.

Bien que le vieillissement soit un gros problème de l'existence, les philosophes d'Occident (sauf Platon, les Stoïciens et Schopenhauer), n'ont pas suffisamment médité sur ce point⁹. Pourtant, toujours et partout, le "Je pense donc Je suis" est bel et bien susceptible d'être vieux et d'avoir des rides !

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**. 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 (...) »¹⁰

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 vieillie¹¹.

Bien entendu, comme nous l'avons noté plus haut, le Bouddha n'avait aucune pensée d'appropriation* 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 ancien insiste sur le problème de l'impermanence commun à tous les corps matériels, fut-ce celui du Bouddha.

9. 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.

10. S. V, 216-217 ; cf. M. I, 82.

11. D. I, 100-101 ; S. V, 153 ; 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. Cf. *supra.*, p. 26, note 31.

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 brahmanes, ou d'une famille de chefs de familles, qui est 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. A 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 voie 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-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 (...) »¹².

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

« (...) une femme ou un homme, un membre du 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 jeu-

nesse, 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 qui-conque médite souvent sur la vieillesse voit son orgueil de jeunesse complètement écarté, ou tout au moins diminué. C'est dans ce but que l'on doit méditer souvent sur la vieillesse (...) »¹³

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 vie¹⁴.

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 cette 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, puisqu'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 des solutions provisoires. Car celui qui a vécu pendant quatre vingts ans dans une société ultramoderne dotée d'une haute technologie, avec tout le confort possible, pourrait ensuite renaître 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 bidonville 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*.

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

13. A. III, 71-75 ; cf. S. III, 155 ; A. I, 147.

14. Actuellement il existe, aux Etats-Unis, un comité pour l'abolition de la mort, et en France depuis 1976 une société immortaliste. Leur but est d'approfondir les recherches biologiques permettant à tout le monde une vie indéfiniment prolongée. Tandis qu'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 !

telle vieillesse et pendant telle ou telle mort, et d'autre part parce qu'il rend compte du caractère dangereusement répétitif de ces phénomènes : renaître encore et encore, vieillir encore et encore, tomber malade encore et encore et mourir encore et encore, etc. Cela est évidemment exprimé dans les 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.

Les enseignements bouddhiques destinés à venir à bout de *dukkha* constituent donc, d'une certaine façon, une doctrine pour mettre fin aux renaissances. Comme nous l'avons noté plus haut, en effet, le *nibbāna*, *summum bonum* du bouddhisme, est désigné comme l'arrêt total de toute nouvelle naissance¹⁵. C'est de cette façon que le bouddhisme est impliqué étroitement dans ces deux notions délicates : la renaissance et les *kamma*. En outre ces deux notions étaient très utiles au bouddhisme pour bâtir une religion à sa propre mesure. Par conséquent une grande partie de la "religion" des bouddhistes est fondée sur ces deux notions.

Toutefois on peut se demander si le Bouddha s'est intéressé à parler de la renaissance. 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 une fois de plus sa parole dans le *Sabbāsava-sutta* (M. I, 6-12) où il dénonce toutes sortes de questions posées pour ou contre une vie passée, présente ou future. Il dit :

« (...) Le *puthujjana** 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 ?" "Que suis-je ?" "Comment suis-je ?" (...) »¹⁶

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-Tanḥāsāṅkhaya-sutta* : « O bhikkhus, ainsi sachant et ainsi voyant [la coproduction conditionnée], est-

15. 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.

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

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 ?” (...) O 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 ?” (...) O 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 ?” (...) »¹⁷ Heureusement son auditoire avait une compréhension suffisamment bonne pour répondre négativement aux questions du Bouddha. Selon lui, 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”¹⁸. Autrement dit, celui qui a dépassé cet état ordinaire ne se pose plus ces questions.

Deuxièmement, nous pouvons citer l’*Acela-Kassapa-sutta* (S. II, 18-19)¹⁹ 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’œuvre 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 créé 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 selon laquelle la mort

17. Cf. *supra.*, p. 66.

18. Bien que J.-P. SARTRE ne partage pas l’idée d’une survie après la mort, il s’inquiète du passé. Il écrit : « (...) Car enfin ce fœtus c’était moi, il représente la limite de fait de ma mémoire mais non la limite de droit de mon passé. Il y a un problème métaphysique de la naissance dans la mesure où je peux m’inquiéter de savoir comment c’est d’un tel embryon que je suis né ; et ce problème est peut-être insoluble (...) ». Un peu plus haut il écrit : « (...) Il paraît en effet scandaleux que la conscience “apparaisse” à quelque moment, qu’elle vienne “habiter” l’embryon, bref qu’il y ait un moment où le vivant en formation soit sans conscience et un moment où une conscience sans passé s’y emprisonne. Mais le scandale cessera s’il apparaît qu’il ne saurait y avoir de conscience sans passé (...) » - *L’être et le néant*, Paris, 1943, p. 178.

19. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *op.cit.*, pp. 127-135.

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

Troisièmement, nous pouvons citer un passage du *Cūḷa-Sakuludāyisutta* dont la traduction complète est présentée plus haut²⁰. Dans cette discussion, le paribbājaka* Sakuludāyi 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 permettrait de les voir. Le Bouddha lui répond : « O Udāyi, laissons 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 apparaissant, cela apparaît ; quand ceci n'est pas, cela n'est pas ; ceci cessant, cela cesse". »²¹ Rappelons que cette fameuse phrase est la maxime de la coproduction conditionnée*. 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-Tanḥāsāṅkhaya-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 de la continuation d'un être individuel hypothétique et conditionné par diverses conditions*. Enfin l'être individuel dans le *samsāra** n'est autre qu'un monceau de *dukkha* (*dukkhakkhandha*)²² 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.

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

20. M. I, 264-265 ; cf. *supra.*, p. 116.

21. Cf. *supra.*, p. 83, note 46 et p. 118..

22. M. I, 83-90

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-soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsā sambhavanti*)²³. 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 avait-il jugé important de parler de ce qui se passe après la mort ? Comme nous venons de le noter, le Bouddha ne s'y était pas intéressé, parce qu'il a donné la priorité à l'explication de la situation présente, sans aller aux deux extrêmes : le passé et le futur. Pourtant, il s'était intéressé à ce sujet uniquement pour montrer d'une part l'absurdité de l'annihilationisme, et d'autre part le danger présenté par le cycle des événements, l'apparition de ce cycle et la solution pour l'arrêter, y compris les *kamma* et leurs résultats. Nous y reviendrons plus tard.

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 dīṭṭhi*). 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 fantaisie, 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. L'un des moyens pour connaître ce phénomène est appelé "la connaissance qui permet de constater comment les gens meurent et renaissent" (*cutūpapāta-ñāṇa*) et l'autre est nommé "la connaissance qui permet de se rappeler ses propres demeures antérieures" (*pubbe-nivāsānussati-ñāṇa*). Ces deux connaissances, ou plus exactement ces deux "savoir-faire", permettent à l'intéressé de dissiper ses doutes concernant sa propre existence et le problème de *dukkha* lié au *sansāra* (skt. *saṃsāra*)*, 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 d'améliorer la compréhension sur l'impermanence (*anicca*), l'absence de satisfaction (*dukkha*) et l'absence d'entité permanente (*anatta*) dans le processus du redeve-

23. Cf. *supra*, p. 68 ; S. II, 92-93.

nir. 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'existence²⁴. Bien que le bouddhisme affirme une continuité, il nie l'existence de l'âme, de l'*ātman*, de l'égo, 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, dans ce cas, les Écritures canoniques utilisent un terme plus prudent : *punabbhava*, c'est-à-dire le redevenir²⁵, ou bien une expression comme *punabbhavābhiniḥṣatti*²⁶ 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

24. Cf. *supra.*, p. 161.

25. D. II, 15 ; S. I, 133 ; V, 420. Les philosophes comme A.J. AYER, de l'école positiviste, ne voient pas d'inconvénient à envisager une renaissance, tout en niant l'existence d'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.

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

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 résurrection²⁷.

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 renaissances²⁸. Ainsi, pour le bouddhisme, la renaissance en tant que manifestation 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 maux-là afin de donner des leçons et des châtiements à ses sujets. Puisque le bouddhisme n'a pas de telle doctrine, à ses yeux la renaissance, les maladies, la vieillesse et la mort n'ont pas d'objectif, mais simplement elles sont 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" finale²⁹. Le maître religieux le plus célèbre qui enseignait cette sorte de doctrine était Makkhali Gosāla dont nous avons parlé plus haut. Le Bouddha n'a pas hésité à le critiquer sévèrement et à dire : « Avec ce type de doctrine, Makkhali Gosāla trompe les gens

27. 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, sont impermanentes, 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 énoncées plus haut.

28. M. I, 80, 82.

29. 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 *bodhisatta* (skt. *bodhisattva*)* de haut niveau.

innocents de la même manière qu'un pêcheur à la ligne trompe beaucoup de poissons. »³⁰ Cette critique sévère montre également que la doctrine de Makkhali Gosāla était très populaire à l'époque du Bouddha et aussi pendant les deux ou trois siècles qui suivirent³¹.

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. C'est pourquoi pour le bouddhisme il n'existe pas d'ascension automatique constante de l'être individuel. Dans ce cas l'explication bouddhiste est la suivante : si on veut, si on le 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 quelque part et, par conséquent, on est toujours dans le *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 que l'être individuel gravite petit à petit l'échelle de l'évolution spirituelle. Tantôt il monte, tantôt il descend. Par exemple celui qui a été sage pendant quarante 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. De même, celui qui a été très mauvais pendant longtemps, pourrait un jour devenir sage, ou même un homme 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

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

31. A.L. BASHAM, *op. cit.*, p. 243.

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 moins fréquentes que les occasions défavorables. En tout cas le progrès intérieur n'est pas automatique.

Enfin on peut se demander pourquoi on renaît. Pourquoi ne peut-on pas s'abstenir de renaître ? 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 qu'on veut retourner encore et encore à ces souvenirs du plaisir ; parce qu'on a le besoin de recommencer les choses et les faits ; parce qu'on a toujours l'espoir qu'on peut faire mieux la prochaine fois, en bref, parce qu'on a des projets pour l'avenir.

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 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 la maîtriser au dernier moment de la vie³². 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 *sotāpatti**, *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 premiers liens³³.

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

32. A. IV, 210.

33. Cinq premiers liens = cinq liens inférieurs*.

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 et pour l'autre moitié des volontés implicites, les circonstances de la renaissance d'un *puthujjana* dépendent de l'ignorance (*avijjā*) et de la "soif" (*taṇhā*)³⁴. Puisque sa pensée est en dehors de son contrôle, c'est l'ignorance et la "soif" qui conditionnent beaucoup d'éléments de son redevenir.

Cette situation dangereuse, instable et imprévisible du processus du redevenir est désignée métaphoriquement par l'expression : *bhava-ogha*³⁵, c'est-à-dire "l'inondation de redevenirs". La même image est présentée dans les textes para-canoniques qui comparent le *sansāra* à l'Océan (*sansāra sāgara*)³⁶ où le *puthujjana* est en train de surnager sans voir de terre à proximité et sans savoir quand il peut en trouver, et souvent sans avoir et sans connaître les moyens d'en trouver ! Dans ces textes le *sansāra* est également présenté comme une roue (*sansāra cakka* = *bhava cakka*)³⁷ qui n'est autre que le cercle vicieux mis en mouvement par la coproduction conditionnée.

Les sermons du Bouddha n'expliquent pas exactement comment on renaît, sauf 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 explication³⁸. Ici le mot pâli *gandhabbo*³⁹ ou *gantabbo* est révélateur. Ces mots désignent un type de renifleur ou un visiteur, c'est-à-dire quel-

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

35. 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 (*diṭṭhi*). 3. L'ignorance (*avijjā*).

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

37. *Visuddhimagga*, 198, 201 ; *Vimāṇavatthu aṭṭhakathā*, cf. S. IV, 157 ; cf. *Visuddhimagga*, 529, 576 ; *Vibhaṅga aṭṭhakathā*, 138

38. M. I, 265 ; *Milinda-pañha*, 123.

39. Dans les textes bouddhiques, le terme *gandhabba* est aussi employé pour désigner des musiciens, des musiciens divins et des divinités habitant dans certains états célestes. Par exemple, un texte explique : "Les Gandhabbas sont les divinités qui habitent le parfum des racines, le parfum de l'aubier, le parfum de l'écorce, le parfum de la sève, le parfum des fleurs, le parfum des fruits, le parfum des feuilles (...)." S. III, 77, 250 ; cf. D. II, 88.

qu'un qui arrive pour rester quelque temps et s'en aller ensuite. D'utérus en utérus, de naissance en naissance, il est un visiteur. Pour utiliser un mot politiquement moins sympathique, il est un immigrant ! Pourtant il n'est pas simplement un immigrant, mais il est aussi un émigrant. Il est constamment 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 3^e personne par *sansarati* (litt. on se promène sans cesse).

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 *kamma*. La volonté d'effectuer des *kamma* procure l'énergie nécessaire à la persistance de cette promenade.

Nous voilà maintenant au cœur du problème du *kamma*. Ce sujet est abordé dans deux *sutta** que nous allons lire dans les pages suivantes : le premier texte explique pourquoi il existe une différence si importante entre les êtres individuels. Le deuxième démontre comment varient les résultats des *kamma* selon les circonstances.

1. CŪĻA-KAMMAVIBHAṄGA-SUTTA

Ainsi ai-je entendu* : une fois le Bienheureux séjournait dans la résidence fondée par Anāthapiṇḍika, au Parc Jeta, près de la ville de Savatthi.

En ce temps là, un jour, un jeune brahmane nommé Subha Todeyyaputta 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 brahmane Subha Todeyyaputta dit au Bienheureux : « Dites-moi, honorable Gotama, 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 inférieures⁴⁰ et des gens appartenant aux familles supérieures⁴¹ ; se voient des gens non intelligents et des gens très intelligents. Dites-moi, honorable Gotama, 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 : « O jeune homme, les êtres vivants ont les *kamma* (actions) pour biens ; ils ont les *kamma* pour héritage ; ils ont les *kamma* pour matrice ; ils ont les *kamma* pour parents ; ils ont les *kamma* pour recours. Ce sont les *kamma* qui catégorisent les êtres vivants en inférieurs ou supérieurs. »

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

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

« Oui, honorable », répondit le jeune brahmane Subha Todeyyaputta.

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 *kamma* 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 le *niraya*. 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. »

« 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 *kamma* 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.

40. *hinakulā* (litt. familles inférieures) : ce terme peut être traduit par "les castes inférieures".

41. *uccakulā* (litt. familles supérieures) : ce terme peut être traduit par "les castes supérieures".

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 *kamma* 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 le *niraya*. 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. 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 brahmane, 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 *kamma* 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 il ne soit pas né dans une destination heureuse, ni dans un des états célestes, mais qu'elle ou 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 maladies⁴². 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 *kamma* 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 le *niraya*. 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

42. *appābādha* (litt. peu de maladies) : selon la conception bouddhique personne n'est parfaitement en bonne santé. Ainsi, le bouddhisme considère une vie avec "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 rogā* (la faim est la pire des maladies) : Dhap. v. 203.

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 *kamma* 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, 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 *kamma* 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 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 de 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 *kamma* 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 il ne soit pas né dans une telle destination heureuse (...) 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 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 religieux et les brahmanes ; elle ou il ne leur 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 *kamma* accomplis ainsi avec une forte adhésion à l'avarice, elle ou il, après la destruction de son corps, près la 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. 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 religieux et les brahmanes, 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 religieux et les brahmanes : elle ou il leur 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 *kamma* 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 il ne soit pas né dans une telle destination heureuse, mais qu'elle ou il soit né dans l'état humain. Ainsi, si elle ou il est né en prenant 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 religieux et les brahmanes, qui leur 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 *kamma* 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 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 *kamma* 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 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 religieux ou d'un brahmane ; 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 *kamma* 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 religieux ou d'un brahmane, 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 religieux, d'un brahmane et qui l'interroge (...). En conséquence de ses *kamma* 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 religieux ou d'un brahmane et qui l'interroge : "ô révérend, quelle est la chose efficace et quelle est la chose inefficace ? (...) Quelle 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 chemin conduisant 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 moyens et celui conduisant à une vie ayant beaucoup de moyens. 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 *kamma* pour biens ; ils ont les *kamma* pour héritage ; ils ont les *kamma* pour matrice ; ils ont les *kamma* pour parents ; ils ont les *kamma* pour recours. »

Cela étant dit, le jeune brahmane Subha Todeyyaputta dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, honorable Gotama, c'est merveilleux. 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 Gotama a rendu claire la doctrine de nombreuses façons. Alors, moi, je prends refuge auprès de l'honorable Gotama, auprès de l'enseignement et auprès de la communauté des disciples. Que l'honorable Gotama veuille m'accepter comme disciple laïc de ce jour jusqu'à la fin de ma vie. »

(M. III, 202-206)

2. MAHĀ-KAMMAVIBHAṄGA-SUTTA

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

En ce temps-là, l'Āyasmanta Samiddhi demeurait dans la cabane de bois⁴³. Un jour, le paribbājaka* Potaliyaputta, 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 Potaliyaputta dit à l'Āyasmanta Samiddhi : « En face du samana* Gotama j'ai entendu, en face du samana Gotama j'ai appris cela : "l'acte corporel est

43. Une cabane utilisée par les bhikkhus* pratiquant les exercices mentaux.

absurde, l'acte verbal est absurde, mais ce qui est vrai 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 : « O ami Potaliyaputta, ne déformez pas la parole du Bienheureux ! O ami Potaliyaputta, ne déformez pas la parole du Bienheureux !! Il est injuste de mal interpréter le Bienheureux. Le Bienheureux ne dit pas ainsi : « l'acte corporel est absurde, l'acte verbal est absurde, mais ce qui est vrai 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 religieuse », demanda le paribbājaka Potaliyaputta.

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

- Alors il n'y a pas de raison pour nous d'interroger des disciples plus anciens, puisque même un jeune disciple pense qu'il doit défendre ainsi son maître. O 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 ?

- O ami Potaliyaputta, lorsqu'on commet délibérément un acte corporel, un acte verbal ou un acte mental, on éprouve une sensation désagréable.

Le paribbājaka Potaliyaputta 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 Potaliyaputta 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 Potaliyaputta. 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.

Ensuite, 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 Potaliyaputta.

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 Potaliyaputta. Alors comment suivrais-je une conversation comme celle-là ? A la question du paribbājaka Potaliyaputta, ce Samiddhi qui est un homme stupide 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 Udayi qui est un homme stupide ? Je savais, ô Ānanda, que cet Udayi voulant intervenir commencerait à le faire sans bien réfléchir. Si le paribbājaka Potaliyaputta a questionné [Samiddhi], c'est exactement à propos de trois sortes de sensations. O Ānanda, ce Samiddhi qui est un homme stupide aurait dû répondre : « O ami Potaliyaputta, 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 fait une bonne réponse au paribbājaka Potaliyaputta. Pourtant, ô Ānanda, si vous écoutez [maintenant] la parole du Tathāgata concernant les divisions de la grande analyse des *kamma*, 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, Bienvenu, pour que le Bienheureux explique les divisions de la grande analyse concernant les *kamma*. Ayant écouté les paroles du Bienheureux, les disciples 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 calomnieuses, des paroles grossières, des propos 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 le *niraya*.

« [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 calomnieuses, des paroles grossières, des propos frivoles. Il s'abstient de convoiter, 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 le *niraya*.

« [Dans ces quatre domaines-là], ô Ānanda, il peut arriver ceci : un religieux ou un brahmane, 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 le *niraya*. Alors [ce religieux ou ce brahmane] 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 le *niraya*. » Ensuite ce religieux ou ce brahmane 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 le *niraya*. Si quelqu'un comprend ainsi, il a bien compris. La compréhension de ceux qui comprennent autrement n'est pas correcte. » De cette façon, ce religieux ou ce brahmane s'attache aux faits qu'il a vus lui-même et il affirme les faits qu'il a compris lui-même, en pensant : « Seul ceci est la vérité, le reste n'est qu'absurdité. »

« Il peut aussi, ô Ānanda, arriver ceci : un religieux ou un brahmane, au moyen de ses pratiques ardentes (...) , aux moyens 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 religieux ou ce brahmane 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 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 religieux ou ce brahmane 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 religieux ou ce brahmane

s'attache aux faits qu'il a vus lui-même et il affirme les faits qu'il a compris lui-même, en pensant : « Seul ceci est la vérité, le reste n'est qu'absurdité. »

« Il peut aussi, ô Ānanda, arriver ceci : un religieux ou un brahmane, 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 religieux ou ce brahmane se dit : « Vraiment il existe des actes moralement bons. Il y a des résultats bons après 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 religieux ou ce brahmane 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 religieux ou ce brahmane 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 religieux ou un brahmane, 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 le *niraya*. Alors ce religieux ou ce brahmane se dit : « Vraiment, il n'existe pas d'actes moralement bons. Il n'y a pas de bons résultats après 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 le *niraya*. » Ensuite ce religieux ou ce brahmane 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 leur corps, après leur mort, renaissent dans une situation ruinée, dans une destination malheureuse, dans un état de souffrance, dans le *niraya*. Si quelqu'un comprend ainsi, il a bien compris. La compréhension de ceux qui comprennent autrement n'est pas correcte. » De cette façon ce religieux ou ce brahmane 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. »

« O Ānanda, dans un cas où un religieux ou un brahmane dit : « Vraiment il existe des actes moralement mauvais et il y a des résultats [mauvais] à 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, né dans une situation ruinée (...) dans le *niraya* », 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 leur corps, après leur mort, renaissent dans une situation ruinée (...) dans le *niraya* », 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 *kamma* est vraiment différente [de celle de ces religieux et de ces brahmanes].

« O Ānanda, dans le cas où un religieux ou un brahmane dit : « Vraiment il n'existe pas d'actes moralement mauvais, il n'y a pas de résultats [mauvais] à 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, né 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 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'absurdité », je ne suis pas d'accord avec lui. Pourquoi ? Parce que, ô Ānanda, la connaissance du Tathāgata concernant le grand processus des *kamma* est vraiment différente [de celle de ces religieux et de ces brahmanes].

« O Ānanda, dans le cas où un religieux ou un brahmane dit : « Vraiment il existe des *kamma* moralement bons, il y a de bons résultats à 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 est désormais né 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 com-

mettre 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'absurdité », je ne suis pas d'accord avec lui. Pourquoi ? Parce que, ô Ānanda, la connaissance du Tathāgata concernant le grand processus des *kamma* est vraiment différente [de celle de ces religieux et de ces brahmanes].

« O Ānanda, dans un cas où un religieux ou un brahmane dit : « Vraiment il n'existe pas de *kamma* moralement bons, il n'y a pas de bons résultats à 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, 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 est rené dans une situation ruinée (...) dans le *niraya* », 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 le *niraya* », 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 *kamma* est vraiment différente [de celle de ces religieux et de ces brahmanes].

« O 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 le *niraya*. 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 est né ainsi dans une situation ruinée (...) dans le *niraya*. 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 [se produisant] au-delà de la vie suivante⁴⁴.

44. « *diṭṭhevadhamme vipākaṃ paṭisaṇvedeti, upapajje vā aparapariye vā* » ; ces trois occasions (1. *Diṭṭhadhammavedaniya*, 2. *Upapajjavedaniya*, 3. *Aparapariyavedaniya*) correspondent à trois niveaux de résultats en rapport avec la gravité de tel ou tel *kamma* commis. cf. *infra.*, p. 249.

« O 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 est né dans une destination heureuse, dans un des états célestes. Cependant, 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 [se produisant] au-delà de la vie suivante.

« O 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 est né 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 non fausses, obtient des résultats [agréables], qui se produisent [tantôt] dans cette vie même, [tantôt] dans la vie suivante, [tantôt] dans d'autres occasions [se produisant] au-delà de la vie suivante.

« O 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 le *niraya*. 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 est né ainsi dans une situation ruinée (...) dans le *niraya*. 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 [se produisant] au-delà de la vie suivante.

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

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

Les deux textes canoniques que nous venons de lire indiquent quelques aspects significatifs de la théorie des *kamma* qui accompagne la théorie des renaissances. Ces deux sujets ensemble constituent un des critères importants pour définir le Bien et le Mal, selon le bouddhisme.

Il faut noter tout d'abord qu'en insistant sur la valeur de l'effet causal des *kamma*, le Bouddha a rejeté deux théories : l'*issaranimmāṇa-vāda* selon laquelle la vie et le monde dépendent de la volonté et du plan d'un Créateur tout-puissant, et l'*ahetu-vāda* selon laquelle tout arrive par hasard⁴⁵. La théorie des *kamma* était aussi une doctrine naturellement opposée aux enseignements des maîtres contemporains du Bouddha qui disaient qu'il n'y avait pas de résultats bons ou mauvais pour les actions qu'on avait commises.

Le terme pāli *kamma* (skt. *karman*) signifie littéralement : un acte, une action, une œuvre ou un fait accompli. En général, le mot *kamma* est employé dans l'usage ordinaire pour désigner non seulement n'importe quelle action, mais aussi son fruit, comme c'est le cas pour le terme français "action".

Dans le contexte de la théorie des *kamma*, 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 dans (ou pendant) une action, celle-ci n'est pas définie comme un *kamma* mais comme un simple acte (*kiriya mattam*) 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 sa montre : n'est-ce pas une action avec 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 vers lequel je manifeste ma colère. En renouvelant mon mécontentement ancien et en regardant l'individu avec colère non seulement je renouvelle mon ancien Je,

45. S. III, 69.

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 »⁴⁶. 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 choses⁴⁷. Cela signifie qu'il n'y a pas de cohabitation possible entre la colère et la connaissance de la réalité des choses. 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 saṅkhāra*) dont nous avons parlé plus haut. Dans la doctrine de *kamma*, les actions méritoires (*puñña*), déméritoires (*apuñña*) ou neutres (*aneñja*) sont classées sous le titre de compositions mentales (*saṅkhāra*). 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 pas eu de *kamma* mauvais. Autrement dit pour qu'une action soit un mauvais *kamma*, l'intention doit nécessairement être mauvaise⁴⁸. Ici nous utilisons le terme "intention" au sens de la loi de *kamma* et non pas dans son sens socio-juridique. Par exemple imaginons que l'on vole avec l'intention de donner aux pauvres. A première vue l'intention est bonne, car subvenir aux besoins des pauvres

46. A. III, 415 ; selon cette description, regarder quelqu'un avec colère est une action corporelle (*kāya kamma*) ; parler à quelqu'un avec colère est une action verbale (*vacī kamma*) et penser à quelqu'un avec colère est une action mentale (*mano kamma*).

47. Cf. *supra*, p. 200, note 44.

48. 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*.

est une bonne chose. Mais la loi de *kamma* 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 résultats.

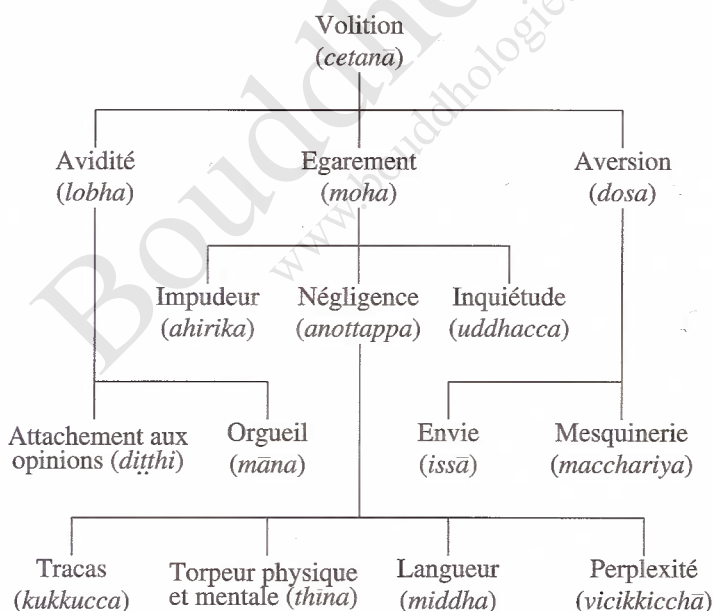
Donc, dans le cas d'une "faute", l'absence d'intention signifie tout simplement l'absence d'une mauvaise volonté au moment où l'action est accomplie. Imaginons que j'aie besoin d'un stylo. Je prends le stylo de ma petite sœur, dans sa chambre, pendant qu'elle est absente. Evidemment cela ne constitue 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] pensée 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 que j'évite de dépenser.

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 cetanā*) dépourvue d'avidité et d'aversion. L'action que j'effectue dans 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 de l'action qu'on va commettre ou qu'on est en train de commettre. En effet une bonne intention mêlée à l'égarement (*moha*) 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 employée dans cette action doit être dépourvue

d'égarement et de confusion⁴⁹. 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 (*moha*) est considéré comme l'une des trois racines des actions inefficaces, les deux autres étant l'avidité (*lobha*) et l'aversion (*dosa*)⁵⁰. La liste concernant les mauvaises volitions ne se limite pas à ces trois souillures mentales. Dans les Écritures canoniques, il est longuement expliqué comment la volition (*cetanā*) se divise en divers facteurs mentaux (*cetasika*).

Voici une présentation de la répartition de quatorze facteurs mentaux qui donnent naissance aux actions inefficaces :



49. 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.

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

A côté de ces facteurs mentaux inefficaces (*akusala cetasika*), il y a, du côté positif, des facteurs mentaux efficaces appelés *sobhana cetasika* (litt. les facteurs mentaux élégants). Tous ces détails montrent une chose très importante : la théorie des *kamma* 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 *kamma*, ils ne sont que des réactions des 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 *kamma* sont bons, mauvais ou neutres, les résultats aussi sont bons, mauvais et neutres. Tout comme les *kamma* sont mentaux, leurs résultats également sont mentaux. Ceux-ci sont éprouvés en qualité de sensations (*vedanā*) bonnes, mauvaises et neutres, selon le *kamma* accompli.

Il est important de remarquer que les réactions d'une bonne ou d'une mauvaise action ont les caractéristiques de la volition employée dans cette action. Par exemple, comme il est expliqué dans le *Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta*, si on est souvent en colère et si on commet des actions sous l'influence de cette volition coléreuse, alors on aura de mauvais résultats selon le degré de ses *kamma*, 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 en 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 (*mano 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 *kamma* bons, il renaît dans une famille aisée avec une situation importante, une bonne santé, une apparence agréable, une belle voix, etc. En revanche, une autre personne, à cause de ses mauvais *kamma*, 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 *kamma* influencés par une volition de discernement : volition de distinguer le bien du mal, par exemple. La longévité est le résultat de *kamma* bienveillants qu'on a effectués pour protéger la vie d'autrui, tandis qu'une vie courte est le résultat de *kamma* malveillants comme par exemple tuer des êtres vivants. Naître dans une famille pauvre est le résultat de *kamma* 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 *kamma* influencés par l'orgueil, le non-respect et le caractère arrogant, tandis que naître dans une caste supérieure est le résultat de *kamma* 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 encouragé le système des classes ni le systèmes des castes⁵¹.

Du point de vue de la loi de *kamma*, 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 qu'on naît dans une famille pauvre à cause de ses *kamma* 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

51. 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 Brahṃa pour maintenir l'ordre social. Le Bouddha a critiqué et rejeté le système des castes dans plusieurs sermons, notamment dans la discussion intitulée l'*Assallāyana-sutta* (M. II, 147-157) ; pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, 1990, pp. 117-131.

choses se passent dans le *sansāra* : 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 *kamma* 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-même⁵².

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 *kamma*" 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 humains⁵³, 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 *kamma* qui produisent de bons résultats pour leurs auteurs. Même dans la description du *Cūla-Kammavibhaṅga-sutta*, nous avons vu 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.

52. Certains auteurs pensent que la doctrine des *kamma* représente une attitude vengeresse et injuste. Ils oublient que les résultats des *kamma* n'appartiennent pas à une régulation fixée venant d'une divinité dictatoriale. Dans les résultats des *kamma*, retrouver "la même situation" n'est pas une vengeance de la part de la loi des *kamma*. 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 *kamma*, 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 *kamma*, mon adversaire et moi-même sommes le même individu. Mon hostilité à son bonheur a donc pour 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.

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

Pour un jeune interlocuteur comme Subha Todeyyaputta qui n'avait aucune idée sur l'effet causal des actions, le Bouddha était obligé d'insister sur la valeur des *kamma*, en disant :

« (...) O jeune homme, les êtres vivants ont les *kamma* pour biens, ils ont les *kamma* pour héritage ; ils ont les *kamma* pour matrice ; ils ont les *kamma* pour parents ; ils ont les *kamma* pour recours. Ces sont les *kamma* qui catégorisent les êtres vivants pour que ceux-ci soient inférieurs ou supérieurs (...) »⁵⁴

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 *kamma* ; mon héritage est mes *kamma* ; ma matrice est mes *kamma* ; mes parents sont mes *kamma* ; mon recours est mes *kamma*. Si j'effectue un *kamma* bon ou mauvais, je deviendrai l'héritier de ce que j'ai fait" (...) »⁵⁵

En lisant ces passages canoniques, on peut constater la place prépondérante des *kamma* 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 *kamma* ? 2. Les résultats des *kamma* 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 *kamma* signifierait que la vie est prédéterminée par la loi des *kamma*. 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-religieux de son époque. Les Écritures canoniques nous apprennent également qu'il a dénoncé le *pubbakata-hetu-vāda*, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle tout arrive à cause des anciens *kamma* qu'on a effectués⁵⁶. 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 *kamma*. A ce propos, un des meilleurs exemples concerne l'explication bouddhiste des maladies. Nous trouvons la description suivante, dans le *Girimā-nanda-sutta* : certaines maladies sont causées par d'anciens *kamma*, 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 de la

54. Cf. *supra.*, p. 224.

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

56. A. I, 173.

lymphe (*semha-samutṭhānā ābādhā*), à cause de l'air (*vāta-samutṭhānā ābādhā*), à cause de l'union des diverses humeurs (*san-nipātaja ābādhā*), à cause du changement de saisons (*utuparināmaja ābādhā*), à cause de raisons spasmodiques (*opakkamikā ābādhā*) et à cause d'un comportement mal équilibré (*visamapariharaja ābādhā*)⁵⁷.

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

« (...) O Sīvaka, il y a aussi des sensations qui se produisent à cause de la bile et à cause de la lymphe 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 *kamma*. Des religieux et des brahmanes proclament que toutes les sensations, agréables ou désagréables, éprouvées par tel ou tel individu dépendent des anciens *kamma* qu'il a commis. Mais je dis que ces religieux et ces brahmanes qui parlent ainsi sont trop loin des faits réels (...) »⁵⁸

De cette façon, pour le bouddhisme, les résultats des anciens *kamma* ne constituent pas le facteur unique qui conditionne la vie et l'existence entière de l'être individuel. Cet aspect doctrinal est encore mieux expliqué dans l'*Abhidhamma* selon lequel la loi de *kamma* 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 (*bija 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 (*dhamma 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 télésthésie, etc.⁵⁹. 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.

57. A. V, 109-110.

58. S V, 230-231 ; pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *op.cit.*, pp. 137-144.

59. *Dhammasaṅgani* A. 145, 272, 304. Cf. D. II, 11.

Ainsi lorsque le Bouddha dit que les êtres vivants ont les *kamma* pour biens, qu'ils ont les *kamma* 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 *kamma*. D'ailleurs si le Bouddha dit que "tout dépend des *kamma*", un tel énoncé est d'une certaine façon exact 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 : *saṅkhāra*, un des facteurs importants de la coproduction conditionnée*.

Revenons à la seconde question : les résultats des anciens *kamma* sont-ils évitables ? La réponse est affirmative. En Occident une idée généralement répandue dit que les résultats des *kamma* 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 *kamma*. »⁶⁰

A 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 imminents⁶¹. 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 de *kamma* 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 *kamma* 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,

60. Dhap. v. 127.

61. DhapA. III, 38-44.

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 (*kamma*) présentes infléchissent beaucoup non seulement l'avenir, mais aussi les résultats présents des anciens *kamma* ou des *kamma* en voie de maturation. En bref, les actions volitives qu'on a effectuées dans le passé arrivent à maturité en fonction de 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 passé⁶².

Si on les lit avec attention on constate que le *Cūla-Kammavibhaṅga-sutta* et le *Mahā-Kammavibhaṅga-sutta* 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 *kamma* anciens soient inévitables. Ce serait un déterminisme et une telle théorie signifierait qu'on est obligé de faire face aux résultats de tous les *kamma* anciennement commis. Alors personne ne pourrait sortir du *sansāra* jusqu'à ce que tous les résultats des *kamma* anciens soient épuisés. Les Écritures canoniques rapportent que le grand chef religieux du jainisme appelé Nigaṇṭha Nāthaputta (Jina Mahāvira), 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 s'infligeaient des pénitences et des mortifications sévères. Ils expliquèrent un jour au Bouddha : « Honorable Gotama, si nous avons commis un mauvais *kamma* dans le passé, nous l'effaçons au moyen de cette sévère austérité. Ainsi, en effaçant les anciens *kamma*, en les épuisant et en nous abstenant de commettre de nouveaux *kamma*, pour nous il n'y aura pas d'écoulement des existences dans l'avenir. »⁶³

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

62. Souvent l'apparition d'anciens *kamma* dépend de nouveaux *kamma* que l'on est en train d'effectuer. Cf. S. IV, 133.

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

pouvait atteindre la libération du cycle de renaissance sans en finir, par les mortifications, avec les mauvais *kamma* qu'on a commis dans ses vies antérieures, alors on ne pourrait pas non plus atteindre la libération sans en finir avec les rétributions heureuses des *kamma* 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"⁶⁴. Deuxièmement ces mortifications ne sont pas des moyens pour épuiser les 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 de ne pas s'occuper des anciens *kamma* mais de donner la priorité aux actions du présent⁶⁵. 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 canoniques⁶⁶, 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 (*virīya 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 *kamma* :

« (...) 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 les actions présentes, 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* (...) »⁶⁷

Dans cet énoncé le Bouddha distingue deux idées : 1. On doit récolter ce qu'on a semé, c'est-à-dire selon les anciens *kamma*. 2. On récolte selon les actions d'aujourd'hui. 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

64. S. V, 420.

65. A 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.

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

67. A. I, 249, 253.

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 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 maturité dépend des autres *kamma*, notamment des actions présentes.

A ce propos un autre point doit être souligné : c'est la diversité des *kamma*. Selon le bouddhisme, tous les *kamma* 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 *kamma* commis varie. Selon cette explication, il y a naturellement des *kamma* forts et des *kamma* faibles, et les résultats de ces deux sortes de *kamma* sont différents. En outre tous les *kamma* volitifs commis ne donnent pas les mêmes résultats toujours et partout. Selon le *Mahā-Kammavibhaṅga-sutta* que nous venons de lire⁶⁸, il existe trois types de *kamma* caractérisés par leurs résultats : premièrement, il y a des *kamma* commis dans la vie présente dont les résultats sont limités à cette vie ; ils sont appelés *ditṭhadhammavedaniya*. S'ils ne trouvent pas d'occasion pour donner des résultats avant la mort de leur auteur, l'énergie potentielle de ces *kamma* devient nulle et non avenue. Deuxièmement, il y a des *kamma* (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 *kamma* sont appelés *upapajjavedaniya*. S'ils ne trouvent pas d'occasion pour donner des résultats pendant la vie suivante, l'énergie potentielle de ces *kamma* devient nulle et non avenue et par conséquent ils ne donnent jamais de résultats. Troisièmement, il y a des *kamma* très forts qui sont capables de donner des résultats à n'importe quel moment favorable, dans n'importe quelle vie prochaine, et ces *kamma* sont appelés *apṛāpariyavedaniya*, c'est-à-dire les *kamma* 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*)*.

68. Et aussi selon d'autres textes canoniques (cf. A. III, 415).

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

« (...) Il y a des *kamma* invalides qui se présentent comme des *kamma* invalides. Il y a aussi des *kamma* invalides en réalité, mais qui sont apparemment des *kamma* valides. Il y a aussi des *kamma* valides qui se présentent bien comme des *kamma* valides. Enfin il y a des *kamma* valides, mais qui sont apparemment des *kamma* invalides (...) »⁶⁹

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 *kamma* (voir le tableau en page suivante). Le Bouddha y rappelle que certains religieux et brahmanes 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 *kamma* n'est ni un déterminisme ni un fatalisme, à cause de la présence de deux raisons pratiques : d'une part, il existe des *kamma* où les résultats diminuent ou augmentent à cause de contre-*kamma* plus forts⁷⁰, et d'autre part, tous les *kamma* qu'on a commis ne donnent pas obligatoirement des résultats. En effet il y a des *kamma* qui n'atteignent jamais une maturité suffisante pour produire des “fruits” ; il y a aussi des *kamma* qui ne donnent pas de résultats à cause d'un changement dans l'existence de leur auteur. Par exemple les résultats de tous les *kamma* anciens d'un 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 *kamma* n'ont plus l'occasion de donner de résultats au-delà de sa mort. Ajoutons que le domaine des *kamma* est celui des cinq agrégats d'appropriation. Lorsque ceux-ci ont disparu définitivement, il n'y a plus de base pour les *kamma* ni pour leurs résultats.

69. Cf. *supra.*, p. 236.

70. 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 *kamma* 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 *kamma* ne donnent pas de résultats heureux à cause d'obstacles provenant des mauvais *kamma*. De même certains mauvais *kamma* n'entraînent pas de résultats défavorables à cause d'obstacles issus des résultats des bons *kamma*. Un tel *kamma* resté sans résultat est appelé *ahosi kamma* (litt. “une action qu'il y avait eue”), c'est-à-dire un *kamma* qui n'a pas eu de résultat (*nāhosi kamma vipāko*), qui n'aura pas de résultat (*na bhavissati kamma-vipāko*), ou qui n'a pas de résultat (*natthi kamma-vipāko*).

Selon le *Mahā-Kammavibhaṅga-sutta*,
voici la position du Bouddha par rapport aux opinions
de certains religieux et brahmanes
sur la loi des *kamma* :

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

Comme nous venons de le noter, le bouddhisme ne parle jamais de la nécessité d'épuisement des anciens *kamma*. Il parle uniquement des moyens pour éviter la production des nouveaux *kamma*⁷¹. Lorsqu'on met fin à la renaissance, les anciens *kamma* deviennent nuls et non avenus. Certains auteurs non bouddhistes qui discutent de la loi des *kamma* parlent de la nécessité de renaître pour épuiser les *kamma*. Des spiritistes et des théosophes, notamment, pensent que chaque naissance est l'occasion de purifier des *kamma* 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 *kamma* anciens au moyen des renaissances, car chaque nouvelle naissance provoque de nouveaux *kamma* et ainsi, au lieu d'épuiser les *kamma*, on en accumule davantage. Autrement dit, à chaque nouvelle naissance on reçoit les résultats des *kamma* et on commet aussi de nouveaux *kamma*. 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 *kamma*, mais aussi des résultats bons ou mauvais, tout en engendrant de nouvelles naissances.

Toutes ces descriptions et explications montrent que la loi des *kamma* 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 *kamma* constituent un domaine inconcevable"⁷² pour les êtres ordinaires. Toutefois elles ont essayé de l'expliquer le mieux possible.

En présentant la théorie des *kamma*, 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 *kamma* et d'effectuer de bons *kamma*.

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.

71. M. I, 115.

72. A. II, 80.

Troisièmement, le bouddhisme encourage par la théorie des *kamma* 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 *kamma*. Au contraire le moindre ennui causé aux autres, même aux animaux, est considéré comme un mauvais *kamma*.

Quatrièmement, par la théorie des *kamma*, 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 *kamma*, 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 *kamma*, 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 *kamma* montre elle-même l'universalité de l'effet causal des actions : les résultats des *kamma* bons et mauvais concernent tout le monde, sans aucune discrimination religieuse. Quant aux causes des bons et mauvais *kamma*, 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 *kamma* est tout à fait impersonnelle, il n'y a personne pour juger, pour châtier ou pour pardonner⁷³. En effet le *kamma* est une énergie potentielle qui est produite par 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 long chapitre, il faut dire un mot sur la personne responsable des *kamma*. De nombreuses descriptions canoniques, comme les deux *sutta* dont nous avons présenté la traduction dans ce chapitre, donnent l'impression que les résultats "kammiques" retournent à la même personne qui a commis telle ou telle action déli-

73. Si nous n'avons pas employé dans notre discussion le terme "péché" pour désigner les mauvais *kamma*, c'est délibérément. En fait les mauvais *kamma* 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 *kamma*. Si la volonté haineuse est une des racines des *kamma* 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 *kamma* 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 le classant généralement comme "indian doctrine of karma" (cf. *The Sociology of Religion*, 1963, p. 144 ; *The Social Psychology of World Religions*, 1958, p. 274). Or, comme dans beaucoup d'autres cas, le fonctionnement des *kamma* est expliqué différemment dans le bouddhisme et dans l'hindouisme.

bérée. Dans notre discussion, nous avons suivi le même “usage du langage ordinaire” : celui qui a effectué des *kamma*, reçoit leurs résultats. A ce propos on peut se demander si la loi des *kamma* 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 même⁷⁴. Bien entendu, les Écritures canoniques n’ont pas ignoré la tension paradoxale entre la théorie des *kamma* 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 Acela-Kassapa, le Bouddha répond :

« (...) O 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 d’un autre, une telle affirmation se réduit à la théorie annihiliste. Dans ce cas, ô Kassapa, le Tathagata 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* (...) »⁷⁵

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.

74. 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 de bons et de mauvais *kamma*, mais du point de vue de la vérité ultime, cet individu est simplement une désignation (*paññatti*) et les *kamma* (y compris leurs résultats) ne sont autres que les compositions mentales (*saṅkhāra*) conditionnées par l’ignorance (*avijjā*).

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

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 constitutants. Sur ce sujet, cela est la vue correcte. »⁷⁶

Non seulement par des idées de renaissance, mais aussi avec le sujet des *kamma*, le plus souvent on arrive 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 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" s'installe. Ainsi la volition (*cetanā*) elle-même constitue à la fois les *kamma* et l'auteur des *kamma*. 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 *kamma* ou des résultats "kammiques". De toute façon le Bouddha insiste sur la nécessité d'organiser correctement la volition pour qu'il n'y ait plus aucune volition ou, pour mieux dire, aucune composition mentale (*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 *kamma* de toutes sortes et aussi aux résultats "kammiques". Nous aborderons cette question dans le chapitre suivant.

76. « *Kamassa kāraṇa natthi -vipākassa ca vedako
suddhadhammā pavattanti - evetaṃ sammdassanaṃ* » - *Visuddhimagga*, p. 602.

CHAPITRE IX

LE BIEN ET LE MAL

Après avoir longuement abordé le problème des *kamma* bons et mauvais, y a-t-il encore quelque chose à dire à propos du bien et du mal ? Cette question peut se poser autrement : le problème du Bien et du Mal peut-il être examiné en dehors de la doctrine des *kamma* ? La réponse est affirmative. En ce qui concerne, notamment, le *summum bonum* du bouddhisme, les descriptions des Écritures canoniques ne parlent ni de la valeur, ni de l'utilité, ni de la nécessité des *kamma*, qu'ils soient bons ou mauvais. Nous y reviendrons ultérieurement.

Afin de distinguer le bien du mal, en dehors de la doctrine de *kamma*, les Écritures canoniques ont plusieurs critères applicables dans diverses situations socio-religieuses. La caractéristique principale dans ce domaine est qu'aucun de ces critères ne se fonde sur une volonté divine, sur une révélation, sur l'autorité d'un texte sacré, ou même sur la parole du Bouddha¹. Par exemple, comme nous l'avons signalé plus haut, si la haine (*dosa*)² est mauvaise, ce n'est pas parce que le Bouddha l'a dit, mais parce que la haine elle-même n'est pas bonne en tant qu'état mental. La question est donc bien ouverte et il revient à chacun d'estimer et de s'interroger : la haine est-elle vraiment mauvaise, et si "oui", par rapport à quoi l'est-elle ? etc. D'ailleurs le Bouddha lui-même encourage ce type de libre-examen qui peut être

1. Dans ce cas, la seule exception est la discipline monastique où le Bien et le Mal, la justice et l'injustice sont définis selon des règles établies.

2. Dans les Écritures canoniques, le terme *dosa* désigne non seulement la haine et l'aver-sion en général, mais même le moindre mécontentement vis-à-vis de soi-même.

mené à partir d'un raisonnement, d'une constatation personnelle ou d'une preuve factuelle. Nous lisons dans le fameux *Kālāma-sutta*³ :

« (...) O Kālāmas, lorsque vous savez vous-mêmes que certaines choses sont inefficaces (*akusala*), que telles choses sont dites blâmables par les sages et que, lorsqu'on les met en pratique, ces choses conduisent au mal et au malheur, alors abandonnez-les (...) Par contre, lorsque vous savez vous-mêmes que certaines choses sont efficaces (*kusala*) et que ces choses louables sont pratiquées par les sages, que lorsqu'on les met en pratique, elles conduisent au bien et au bonheur, alors pénétrez-vous de telles choses et pratiquez-les (...) »⁴

Comment peut-on savoir ce que l'on doit faire et ce que l'on ne doit pas faire ? Dans chaque cas, le critère bouddhiste est tout à fait empirique, comme la citation précédente le laisse entendre par ces mots : "lorsque vous savez vous-mêmes". C'est un appel à l'intelligence et au bon sens et une invitation à réfléchir profondément, pour examiner, pour comprendre les choses selon les faits, selon ce que l'on a entendu, vu et appris, en bref pour vérifier par soi-même. Prenons, par exemple, le premier principe de la vie bouddhiste : "s'abstenir de tuer les êtres vivants"⁵. Pourquoi doit-on s'abstenir de tuer ? Parce que cette abstinence est bonne en soi. Pour justifier ce bon principe, le bouddhiste fait deux constats : le premier concerne une considération personnelle de la douleur et le deuxième consiste en une preuve factuelle de la douleur. Le premier est défini ainsi : "En comparant la douleur de sa propre personne avec celle de la victime, on ne doit pas la harceler ni la tuer"⁶. Telle est la considération personnelle de la douleur. La considération factuelle de la douleur est plus générale : "Tout le monde a peur des punitions, tout le monde aime la vie et tout le monde a peur de mourir"⁷. Il ne faut donc ni harceler ni tuer un être vivant. Savoir si toutes les victimes ont conscience qu'elles vont mourir est une autre question. Un animal, par exemple, n'a pas l'idée de sa mort éventuelle, mais dans le domaine de certaines douleurs, il est certainement aussi sensible qu'un être humain. L'animal a peur, mais peur de quoi ? Il n'a aucune idée précise à ce sujet, car il est dans l'ignorance (*avijjā*) au sens le plus ordinaire et le plus profond du terme. Cependant, lorsqu'on le torture, il souffre et pendant qu'on le tue, il éprouve la douleur mortelle. Tous ces raisonne-

3. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Sermons du Bouddha*, Paris, 1988, pp. 23-30.

4. A.I, 188.

5. D. III, 68, 70, 82, 149, 182, 235 ; M. I, 361 ; III, 23.

6. « *attānaṃ upamaṃ katvā, na haneyya na ghātaye* » - Dhap. v.129.

7. « *sabbe tasanti dandassa, sabbesaṃ jivitaṃ piyaṃ* (...) » « *sabbe bhāyanti macchuno* (...) » - Dhap. vv. 129, 130.

ments constituent la considération factuelle de la douleur concernant n'importe quel être vivant. Le résultat d'un tel constat est un encouragement à ne pas torturer ou tuer.

Dans ce cas-là ce qui est important dans l'approche bouddhiste est qu'elle demande d'être sensible à la douleur des autres. Cette idée est plus explicitement abordée dans le *Veludvāreyya-sutta* (S. V, 352-356)⁸ où le Bouddha présente le modèle suivant de raisonnement :

« [le disciple noble constate] : "J'aime la vie et je ne veux pas mourir. J'aime la joie et répugne à la douleur. Si je suis privé de la vie par quelqu'un, c'est un fait qui n'est ni agréable, ni plaisant pour moi. Si moi, je prive quelqu'un d'autre de sa vie, ce ne sera un fait ni agréable ni plaisant pour lui. Car il ne veut pas qu'on le tue, il aime la joie et il répugne à la douleur. Ainsi un fait qui n'est ni agréable ni plaisant pour moi doit être un fait qui ne soit ni agréable ni plaisant pour quelqu'un d'autre. Donc un fait qui n'est ni agréable ni plaisant pour moi, comment puis-je l'infliger à quelqu'un d'autre ?" Le résultat d'une telle réflexion est que le disciple noble lui-même s'abstient de tuer les êtres vivants. Il encourage les autres aussi à s'abstenir de tuer les êtres vivants. Il parle et fait l'éloge d'une telle abstinence (...) »⁹

En ce qui concerne les autres principes comme s'abstenir de voler, s'abstenir de proférer des mensonges, etc., le *Veludvāreyya-sutta* présente le même critère, c'est-à-dire comparer le préjudice des autres avec le sien propre. A propos de s'abstenir de voler, il suggère :

« [le disciple noble constate] : si quelqu'un prenait avec l'intention de la voler une chose m'appartenant sans que je la lui aie donnée, ce ne serait un fait ni agréable ni plaisant pour moi. Si moi, je prenais avec l'intention de la voler une chose appartenant à quelqu'un d'autre sans qu'il me l'ait donnée, ce ne serait un fait ni agréable ni plaisant pour lui. Ainsi un fait qui n'est ni agréable ni plaisant pour moi doit être un fait qui n'est ni agréable ni plaisant pour quelqu'un d'autre. Donc un fait qui n'est ni agréable ni plaisant pour moi, comment puis-je l'infliger à quelqu'un d'autre ? (...) »

Ce type de raisonnement décourage de commettre des actions qui font du mal aux autres, ou bien des actions désavantageuses pour les autres.

Les Écritures canoniques donnent un autre critère pour distinguer le Bien du Mal, il consiste en une réflexion sur l'utilité d'une action non seulement pour son auteur, mais aussi pour son entourage. Cette réflexion concerne la capacité intellectuelle de chaque individu à évaluer honnêtement la valeur de l'acte qu'il a commis, qu'il est en train de commettre ou qu'il va commettre. Par exemple, selon le sermon

8. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *op.cit.*, pp. 55-61.

9. S. V, 353.

intitulé *Ambalaṭṭhikā-Rāhulovāda-sutta* (M. I, 414-420)¹⁰, avant de commettre un acte (corporel, verbal ou mental), il est utile qu'on réfléchisse ainsi :

« (...) Cette action que je veux accomplir contribuera-t-elle à mon propre mal, ou au mal des autres, ou bien au mal des deux parties (moi-même et les autres) ? Si l'on constate que l'action contribuera à son propre mal, ou au mal des autres, ou bien au mal des deux parties, alors, une telle action ne doit pas être accomplie (...) [par contre, si on constate que] "cette action que je veux accomplir ne contribuera ni à mon propre mal, ni au mal des autres, ni au mal des deux parties" alors, en fait, c'est une action juste et elle apporte le bonheur et elle produit le bonheur ; on doit donc accomplir une telle action encore et encore (...) »¹¹

Ce sermon conseille de réfléchir de la même façon, pendant une action, et aussi après l'accomplissement de cette action. Une telle réflexion est utile non seulement pour éviter une mauvaise action éventuelle, mais aussi pour répéter fréquemment une bonne action.

Ici se posent de nombreuses questions : pourquoi l'*Ambalaṭṭhikā-Rāhulovāda-sutta* n'insiste-t-il pas uniquement sur le bien-être des autres ? Pourquoi doit-on prendre aussi en considération son propre bien-être ? Une telle approche n'est-elle pas contradictoire avec la doctrine du non-Soi ? L'éthique bouddhique est-elle téléologique ou déontologique ?

Il est vrai que les divers sermons insistent sur le bien-être de chaque être individuel, et également, selon ces sermons, il est vrai que le bien-être et le bonheur doivent débiter en chaque individu, pour des raisons simples et pratiques : sans avoir soi-même un état mental satisfait, on ne peut donner de satisfaction aux autres ; sans avoir une mentalité bienveillante, on ne peut aller aider les autres ; si l'on est frustré, on ne peut contribuer à éliminer la frustration des autres parce que, dans ce cas, on n'a ni l'envie ni la possibilité de le faire. Les malheurs sont toujours et partout créés par les individus qui sont malheureux et mentalement malades. Autrement dit celui qui est insatisfait crée une situation nuisible autour de lui. L'origine de la haine envers les autres se trouve chez celui qui a la haine. Ainsi on doit tout d'abord être heureux, satisfait, exempt de haine et aussi doté d'un minimum de santé physique. Toutes ces conditions réunies constituent un certain perfectionnement.

Or si l'on veut rendre service aux autres, on doit d'abord avoir atteint un certain perfectionnement. Prenons un exemple de la vie quo-

10. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *op.cit.*, pp. 91-99.

11. M. I, 415.

tidienne : si l'on est très fatigué (après s'être longuement promené), comment peut-on donner sa place (dans l'autobus ou dans le métro) à quelqu'un d'autre ? Si l'on veut être vraiment altruiste, dans ce cas, on doit avoir deux perfectionnements : 1. on doit être en bonne santé pour pouvoir rester debout et laisser sa place. 2. on doit développer une mentalité compatissante qui donne le courage de rester debout, malgré la fatigue physique. Ces deux perfectionnements consistent, d'une certaine façon, à s'occuper d'abord de soi-même avant d'aller aider quelqu'un d'autre. Si l'on n'a pas l'un ou l'autre de ces perfectionnements, cela signifie que l'on est faible (physiquement et mentalement) et par conséquent incapable de laisser sa place à quelqu'un d'autre ou bien que l'on se bat pour avoir une place.

Il existe aussi quelques passages canoniques qui indiquent la nécessité de s'occuper de soi-même, parfois même malgré les autres. Par exemple, dans le fameux *Dhammapada* se trouve cette idée : « A cause du bien-être des autres, si important soit-il, son propre bien-être ne doit pas être négligé. Percevant bien son propre bien-être, que l'on soit fortement appliqué au but. »¹² A première vue, ce type d'approche paraît plutôt "égoïste". Cependant, dans cet énoncé, deux éléments doivent être pris en considération : premièrement, la valeur particulière de ce type de conseils ; deuxièmement, l'attitude bouddhique vis-à-vis d'une conception bipolaire qui oppose l'égoïsme à l'altruisme.

La particularité de ce type de conseil se situe dans le contexte de tel ou tel énoncé, car leur valeur pratique et pédagogique concerne seulement des circonstances comparables à celles dans lesquelles ils furent prononcés. Par exemple, à un moine qui prêchait sans cesse la doctrine aux autres, mais qui ne s'engageait pas lui-même dans cette doctrine, le Bouddha donna cet avertissement : « Avant d'aller prêcher, essayez de pratiquer vous-même »¹³.

Quant à la dichotomie que nous venons de signaler, il faut noter tout d'abord que l'attitude bouddhique n'est ni tout à fait égoïste ni tout à fait altruiste. Sur les plans philosophique et doctrinal, dans la mesure où le bouddhisme affirme l'absence d'un Soi quelconque, il ne tombe ni dans l'égoïsme ni dans l'altruisme. Ces deux pôles sont également exclus pour une raison à la fois logique et simple : s'il n'y a pas de Moi, il n'y a pas d'autres. S'il y a quelqu'un partout, c'est le "Je". Autrement dit, dans le domaine psychologique, s'il y a des "autres", c'est seulement lorsqu'on a le concept de "Je" et réciproquement, s'il y a le "Je", c'est seulement par rapport aux "autres". Puisqu'il n'existe pas de notions comme Je, Moi, Mien, chez les

12. Dhap. v. 166 ; DhapA. III, 158-159.

13. Dhap. vv. 19-20 ; cf. A. III, 79-81 ; 86-87 ; IV, 113-114.

Bouddha(s) ou chez les Arahant(s), la notion d'“autres” n'existe pas non plus. C'est pourquoi les actions d'un Bouddha ou d'un Arahant (ou même celles d'un *bodhisatta* de haut niveau) ne sont considérées ni comme égoïstes ni comme altruistes. Leurs actions ne tombent pas même dans la catégorie de la déontologie en termes kantien ; ce sont de simples actions qui ne tombent ni du côté méritoire (*puñña*) ni du côté déméritoire (*pāpa*). Nous y reviendrons ultérieurement.

Il est normal qu'au niveau pratique, le Bouddha, qui est un grand enseignant, commence par évoquer un perfectionnement individuel comme la maîtrise de soi-même, plutôt que les pratiques altruistes. Dans le *Sallekha-sutta* (M. I, 40-46), il l'explique par cette parabole : « Si quelqu'un est noyé et coincé dans la boue, en y restant, il est incapable d'aider quelqu'un qui se trouve dans la même situation difficile. Seul celui qui est déjà sorti de la boue est capable d'aider quelqu'un d'autre à s'en sortir. »¹⁴ Ce raisonnement défie le faux altruisme : si quelqu'un ne connaît pas lui-même la voie, comment peut-il la montrer aux autres ? Sans savoir nager, comment peut-on aller sauver quelqu'un qui se noie ? Ainsi le fait d'aider les autres dépend non seulement d'un courage et d'une volonté d'aider, mais aussi de la possibilité de le faire et d'un savoir-faire.

Fidèles à ce principe pratique, les Écritures canoniques encouragent chacun à être parfait. C'est sur cette ligne que se situe l'idéal de l'état d'Arahant. Le plus souvent, en Occident, une telle démarche est perçue comme un projet égoïste. Cependant il faut bien noter que, dans ce cas, s'occuper de soi-même signifie s'engager à se débarrasser des souillures mentales, y compris la tendance latente qui fait le Je et qui fait le Moi (*ahaṅkāra mamaṅkāra mānānusaya*), dont nous avons parlé plus haut¹⁵. La poursuite de ce but n'est donc pas destinée à gonfler le Je, mais au contraire, graduellement, à le dégonfler. En outre les Écritures canoniques rappellent comment les renonçants et les laïcs bouddhistes qui avaient atteint les états les plus hauts (comme *Sakadāgāmi**, *Anāgāmi** etc.), s'occupaient “du bonheur de beaucoup de monde et du bien-être de beaucoup de monde”.

Dans un sermon de l'*Aṅguttara-nikāya*, le Bouddha établit cette classification : « Il y a dans le monde quatre types d'individus : 1. celui qui ne s'occupe ni de son propre bien-être ni de celui des autres ; 2. celui qui ne s'occupe pas du bien-être des autres, mais qui s'occupe de son propre bien-être ; 3. celui qui ne s'occupe pas de son propre bien-être, mais qui s'occupe du bien-être des autres ; 4. celui qui s'occupe de son propre bien-être et aussi du bien-être des autres. »

14. M. I, 45-46.

15. Cf. *supra.*, p. 139.

Pour le Bouddha, c'est ce quatrième type d'individu qui est le plus raisonnable¹⁶.

Viser le bien-être de tous est donc considéré comme l'objectif le plus utile. En tant que critère pour distinguer le Bien du Mal, il présente un double aspect : en premier lieu, il concerne le niveau de la plus haute sagesse où on doit être utile à la fois à soi-même et aux autres. Mais être utile à quoi, pour quoi et comment ? Le bouddhisme répond : être utile pour se libérer de *dukkha* et en même temps être utile aux autres en les aidant pour atteindre la même libération. En second lieu, il concerne le niveau le plus ordinaire où l'effet causal des actions prend une place importante. Par exemple donner (aux pauvres et aux renonçants) est une action juste et bonne, car d'une part un tel acte répond au besoin du récepteur, et d'autre part il produit de bons résultats "kammiques" pour le donateur. Donner est un acte qui apporte donc bien-être et bonheur à soi-même et aux autres. En revanche, tuer un être vivant est un acte mauvais car non seulement cet acte nuit à la victime, mais de plus il produit de mauvais résultats "kammiques" pour le tueur. Parfois, au niveau du bonheur à "court terme", notamment du point de vue des chasseurs, tuer un être vivant paraît un acte heureux, voire une réussite ! Dans le cas de la corrida, c'est un acte qui procure une "satisfaction" à des milliers de spectateurs. Cependant, même de ce point de vue plutôt "myope", ce n'est une action ni bonne ni irréprochable, ni héroïque, car si le torero et les spectateurs sont satisfaits, c'est en incitant une bête innocente à la haine et en lui infligeant un mal immense et une douleur mortelle. Or inciter quelqu'un à la haine ne peut être fait avec une pensée bienveillante. Enfin c'est une action qui apporte le mal à son auteur et à la victime. Dans l'arène se trouvent donc deux êtres également malheureux et également ignorants ; ignorants parce qu'ils ne savent pas pourquoi ils sont là, dans cette situation sadique ! En les regardant et en appréciant leur "combat", les spectateurs aussi cultivent une habitude mentale qui se retrouvera dans leurs futures naissances : par exemple assister ou participer activement à un tel carnage en tant que tortionnaire, victime et spectateur, selon les circonstances obtenues.

Mais les pensées qui découragent ce type d'actes ne sont pas toujours évaluées selon le critère de la doctrine de *kamma*. Dans l'hypothèse où les actions n'auraient pas de résultats "kammiques" ou de prolongement après la mort, le bouddhisme utilise un autre critère pour distinguer le Bien du Mal : le calme et la tranquillité de la pensée que le bien procure ici et maintenant : une vie quotidienne sans tensions, sans stress mental. Par exemple la fin du *Kālama-sutta* mentionne :

16. A.II, 95.

« (...) Supposons qu'il n'y ait pas, après la mort, de résultats pour les *kamma* bons ou mauvais [accomplis avant la mort]. Tout de même, grâce à ces actes bons, on demeure sain et sauf, ici et maintenant, avec une pensée heureuse, libérée de la haine et de la malveillance (...) »¹⁷

Dans le domaine purement psychologique, des états mentaux comme l'avidité (*lobha*), la haine (*dosa*) et l'égarement (*moha*) sont considérés comme mauvais, car ils engendrent d'autres états mentaux inefficaces et nuisibles ainsi que des tensions qui font naître divers problèmes physiques et mentaux. Rappelons que, selon le Bouddha, les maladies mentales sont plus graves que celles du corps¹⁸.

Le critère bouddhiste le plus important pour distinguer le Bien du Mal se situe par rapport au *summum bonum* du bouddhisme qui n'est autre que le *nibbāna*. Ce critère concerne donc les projets pour atteindre la cessation de *dukkha*. De ce point de vue le Bien n'est plus défini en termes de niveau "kammique", mais de niveau "nibbānique". En effet, à ce niveau, l'auteur des actes bons ne s'intéresse pas aux bons résultats "kammiques". Reprenons, par exemple, l'acte de don : c'est une actions méritoire (*puñña kamma*) qui, au niveau "kammique", est effectuée dans le but d'obtenir de bons résultats "kammiques" dans cette vie et dans les prochaines. En revanche, au niveau "nibbānique", donner est un acte bon à condition que cela soit fait sans aucune arrière-pensée, simplement pour pratiquer le renoncement. Autrement dit, au niveau "nibbānique", si le don est un acte bon, ce n'est pas parce qu'il est une action méritoire, mais parce qu'il constitue un moyen pour déraciner l'avidité, pour abandonner l'attachement, pour enlever le désir de tel ou tel objet et pour éviter la "soif" notamment dans deux domaines : la soif des plaisirs sensuels (*kāma taṇhā*), la soif de l'existence (*bhava taṇhā*)¹⁹.

D'ailleurs la voie vers la libération est définie comme un chemin où l'on ne s'occupe plus de la valeur des *kamma* ou des résultats "kammiques". C'est pourquoi chaque élément de la Noble Voie octuple* peut être expliqué à deux niveaux : d'abord d'une façon valable au niveau "kammique", ensuite d'une façon efficace au niveau "nibbānique". Par exemple, dans le sermon intitulé *Mahā-Cattārisaka-sutta* (M. III, 71-78), nous avons cette explication du point de vue correct (*sammā diṭṭhi*) qui est le premier élément de la Noble Voie octuple :

« (...) Maintenant, quel est le point de vue correct ? Je dis que le point de vue correct est de deux sortes : [d'une part] il y a un point de vue correct qui est mêlé à des souillures mentales (*sāsava*), qui s'associe à des actes

17. A. I, 91.

18. S. III, 1 ; A. III, 142-143.

19. Cf. *supra*, p. 86.

méritoires (*puññabhāgiyā*) et qui évolue vers un substrat à la renaissance (*upadhivepakkhā*). Et [d'autre part], il y a un point de vue correct qui est noble (*ariyā*), dépourvu des souillures mentales (*anasavā*), qui est supra-mondain et fait partie de la voie (*lokuttara-maggaṅgā*) de la libération (...) »

Ce texte explique ensuite la différence entre ces deux points de vue corrects. Le premier concerne des opinions dites « correctes » à propos de la loi des *kamma*, de la renaissance, de la valeur des dons, de la valeur des vertus, etc., et le deuxième implique tout simplement une compréhension atteinte en regardant les choses présentes, selon la réalité qui n'est autre que la triple caractéristique : le changement constant (*aniccatā*), l'absence de situation satisfaisante (*dukkhatā*) et l'absence de substance permanente (*anattatā*).

MAHA-CATTARISAKA-SUTTA

Ainsi ai-je entendu* : une fois le Bienheureux séjournait à la résidence fondée par Anathapiṇḍika, dans le Parc Jeta, près de la ville de Savatthi. En ce temps là il s'adressa à un groupe de bhikkhus* en disant, « O bhikkhus ».

« Bienheureux », répondirent-ils.

Le Bienheureux dit : « Je vous enseignerai, ô bhikkhus, la concentration correcte (*sammā samādhi*) dotée de toutes ses conditions et compositions. Ecoutez cela et considérez-le bien. Je vais parler.

« Oui, Bienheureux », répondirent-ils.

Le Bienheureux parla ainsi : « Quelle est, ô bhikkhus, la noble concentration correcte dotée de ses conditions et compositions ? Ces conditions et compositions sont le point de vue correct, la pensée correcte, la parole correcte, l'action correcte, le moyen d'existence correct, l'effort correct et l'attention correcte. La concentration de la pensée dotée de ces sept facteurs est appelée la noble concentration correcte pourvue de toutes ses conditions et compositions.

« Chez le disciple, ô bhikkhus, le point de vue correct (*sammā diṭṭhi*) occupe la première place. Comment le point de vue correct occupe-t-il la première place ? Il reconnaît le point de vue incorrect (*micchā diṭṭhi*) comme le point de vue incorrect et il reconnaît le point de vue correct comme le point de vue correct.

« Quel est, ô bhikkhus, le point de vue incorrect ? Des opinions erronées comme : « les dons n'apportent point de résultats, les offrandes n'apportent point de résultats, les sacrifices n'apportent point de résultats, il n'y a pas maturation des actions bien faites ou mal faites, il n'y a ni cette vie, ni une vie prochaine, il n'y a pas de mère, ni de père, il n'y a pas d'êtres qui naissent spontanément²⁰, il n'y a pas en ce monde de religieux ou de brahmanes qui se conduisent correctement, il n'y a pas de religieux ou de brahmanes qui ayant

20. Cf. *supra.*, p. 209 note 5.

connu par eux-mêmes, par leur propre compréhension, ce monde-ci et le monde de l'au-delà, les font connaître". Tel est le point de vue incorrect.

« Maintenant quel est, ô bhikkhus, le point de vue correct ? Je dis que le point de vue correct est de deux sortes : [d'une part], il y a un point de vue correct qui est mêlé à des souillures, qui s'associe à des actes méritoires et qui évolue vers un substrat [au redevenir]. Et [d'autre part], il y a un point de vue correct qui est noble, dépourvu de souillures, qui est supra-mondain et qui fait partie de la voie [de la libération]. Alors quel est le point de vue correct qui est mêlé à des souillures, qui s'associe à des actes méritoires et qui évolue vers un substrat [au redevenir] ? Ce sont des opinions comme : "les dons apportent des résultats, les offrandes apportent des résultats, les sacrifices apportent des résultats, il y a une maturation des actions bien faites et mal faites, il y a cette vie et une vie prochaine, il y a une mère, un père, il y a des êtres qui naissent spontanément, il y a dans ce monde des religieux et des brahmanes qui se conduisent correctement, il y a des religieux et des brahmanes qui ayant connu par eux-mêmes, par leur propre compréhension, ce monde-ci et le monde de l'au-delà, les font connaître". Tel est le point de vue correct, qui est mêlé à des souillures, qui s'associe à des actes méritoires, qui évolue vers un substrat [au redevenir]. Maintenant, quel est le point de vue correct qui est noble, dépourvu de souillures, qui est supra-mondain et qui fait partie de la voie [de la libération] ? S'il existe chez le disciple, une sagesse en tant que faculté, en tant que capacité, en tant que facteur d'Éveil dit "investigation des choses"²¹, cette sagesse est le point de vue correct atteint au moyen du développement de la voie noble, par celui qui est doté de la pensée noble, doté de la pensée dépourvue de souillures et doté de la voie noble, cela est le point de vue correct qui est noble, dépourvu de souillures, qui est supra-mondain et qui fait partie de la voie [de la libération]. Le disciple alors fait un effort pour éliminer le point de vue incorrect et pour améliorer le point de vue correct. Cela constitue son effort correct (*sammā vāyāma*). Ainsi, avec l'attention, il élimine le point de vue incorrect et demeure avec l'attention, en améliorant le point de vue correct. Cela constitue son attention correcte (*sammā sati*). De cette manière, ces trois choses, c'est-à-dire le point de vue correct, l'effort correct et l'attention correcte, suivent le point de vue correct et elles se maintiennent selon le point de vue correct.

« Chez le disciple le point de vue correct occupe la première place. Comment le point de vue correct occupe-t-il la première place chez le disciple ? Il reconnaît la pensée incorrecte (*micchā saṅkappa*) comme pensée incorrecte et il reconnaît la pensée correcte (*sammā saṅkappa*) comme pensée correcte. Cela constitue son point de vue correct.

« Maintenant, ô bhikkhus, quelle est la pensée incorrecte ? C'est la pensée liée aux désirs sensuels, la pensée liée à la malveillance et la pensée liée à la violence. Alors quelle est la pensée correcte ? Je dis que la pensée correcte est de deux sortes : [d'une part] il y a une pensée correcte qui est mêlée à des souillures, qui s'associe à des actes méritoires et évolue vers un substrat [au

21. « *dhmma-vicaya-sambojjhaṅga* »

redevenir]. Et [d'autre part], il existe une pensée correcte qui est noble, dépourvue de souillures, qui est supra-mondaine et qui fait partie de la voie [de la libération]. Maintenant quelle est la pensée correcte mêlée à des souillures qui s'associe à des actes bons et qui évolue vers un substrat [au redevenir] ? C'est la pensée dépourvue de désirs sensuels, la pensée dépourvue de malveillance, la pensée dépourvue de violence. Telle est la pensée correcte mêlée à des souillures (...) qui évolue vers un substrat [au redevenir]. Quelle est la pensée qui est noble, dépourvue de souillures, qui est supra-mondaine et qui fait partie de la voie [de la libération] ? S'il existe, chez le disciple, un raisonnement, une réflexion et une pensée fixée qui engendre une parole exprimée après mûre réflexion, cela est une pensée correcte atteinte au moyen du développement de la voie noble, par celui qui est doté de pensée noble, doté de pensée dépourvue de souillures et doté de la voie noble. Telle est la pensée correcte qui est noble, dépourvue de souillures, qui est supra-mondaine et qui fait partie de la voie [de la libération]. Le disciple fait un effort pour éliminer la pensée incorrecte et pour cultiver la pensée correcte. Cela constitue son effort correct. Ainsi, avec attention, il élimine la pensée incorrecte et avec attention il demeure en cultivant la pensée correcte. Cela constitue son attention correcte. De cette façon les trois choses, à savoir le point de vue correct, l'effort correct et l'attention correcte, suivent le point de vue correct et elles se maintiennent selon le point de vue correct.

« Chez le disciple, le point de vue correct occupe la première place. Comment le point de vue correct occupe-t-il la première place ? Il reconnaît la parole incorrecte (*micchā vācā*) comme parole incorrecte et il reconnaît la parole correcte (*sammā vācā*) comme parole correcte. Cela constitue son point de vue correct.

« Maintenant, ô bhikkhus, quelle est la parole incorrecte ? C'est de préférer des mensonges, des paroles calomnieuses, des paroles grossières et des paroles frivoles. Alors quelle est la parole correcte ? Je dis que la parole correcte est de deux sortes : [d'une part] il y a une parole correcte qui est mêlée à des souillures, qui s'associe à des actes méritoires et qui évolue vers un substrat [au redevenir]. Et [d'autre part], il y a une parole correcte, qui est noble, dépourvue de souillures, qui est supra-mondaine et qui fait partie de la voie noble [de la libération]. Maintenant quelle est la parole correcte qui est mêlée à des souillures, qui s'associe à des actes bons et évolue vers un substrat [au redevenir] ? S'abstenir de mensonge, s'abstenir de paroles calomnieuses, s'abstenir de paroles grossières et s'abstenir de paroles frivoles, cette abstinence constitue la parole correcte qui est mêlée à des souillures (...), qui évolue vers un substrat [au redevenir]. Maintenant, quelle est la parole correcte qui est noble, dépourvue de souillures, qui est supra-mondaine et qui fait partie de la voie [de la libération] ? S'il existe, chez le disciple une abstinence, un refus, une mise à l'écart, un renoncement complet aux quatre mauvais comportements en paroles, qui sont atteints au moyen du développement de la voie noble, par celui qui est doté de la pensée noble, doté de la pensée dépourvue de souillures et doté de la voie noble, cela est la parole correcte qui est noble (...) qui fait partie de la voie [de la libération]. Le disciple fait un effort pour s'abstenir de la parole incorrecte et pour pratiquer la parole

correcte. Cela constitue son effort correct. Ainsi, avec attention, il s'abstient de la parole incorrecte et avec attention il demeure en prononçant les paroles correctes. Cela constitue son attention correcte. De cette façon ces trois choses, à savoir le point de vue correct, l'effort correct et l'attention correcte suivent le point de vue correct et elles se maintiennent selon le point de vue correct.

« Chez le disciple le point de vue correct occupe la première place. Comment le point de vue correct occupe-t-il la première place chez le disciple ? Il reconnaît l'action incorrecte (*micchā kammanta*) comme action incorrecte et il reconnaît l'action correcte (*sammā kammanta*) comme action correcte. Cela constitue son point de vue correct.

« Maintenant, ô bhikkhus, quelle est l'action incorrecte ? L'action incorrecte consiste à tuer les êtres vivants, à voler, à s'engager dans les relations sexuelles illicites. Alors quelle est l'action correcte ? Je dis que l'action correcte est de deux sortes : [d'une part] il existe une action correcte qui est mêlée à des souillures, qui s'associe à des actes méritoires et qui évolue vers un substrat [au redevenir]. Et [d'autre part], il existe une action correcte qui est noble, dépourvue de souillures, qui est supra-mondaine et qui fait partie de la voie [de la libération]. Maintenant quelle est l'action correcte mêlée à des souillures (...), qui évolue vers un substrat [au redevenir] ? S'il y a une abstinence, un refus, une mise à l'écart, un renoncement complet à l'action incorrecte, qui consiste à s'abstenir de tuer les êtres vivants, à s'abstenir de voler et à s'abstenir d'entretenir des relations sexuelles illicites, cette abstinence constitue l'action correcte qui est mêlée à des souillures (...), qui évolue vers un substrat [au redevenir]. Maintenant quelle est l'action correcte qui est noble, dépourvue de souillures, qui est supra-mondaine et qui fait partie de la voie [de la libération] ? S'il existe, chez le disciple, une abstinence, un refus, une mise à l'écart et un renoncement complet aux trois sortes de mauvais comportements du corps, qui sont atteints au moyen du développement de la voie noble, par celui qui est doté de la pensée noble, doté de la pensée dépourvue de souillures et doté de la voie noble, cela est l'action correcte qui est noble (...), qui fait partie de la voie [de la libération]. Le disciple fait alors un effort pour s'abstenir de l'action incorrecte et pour pratiquer l'action correcte. Cela constitue son effort correct. Ainsi, avec attention, il s'abstient de l'action incorrecte et avec attention il demeure en pratiquant l'action correcte. De cette façon ces trois choses, à savoir le point de vue correct, l'effort correct et l'attention correcte, suivent le point de vue correct et elles se maintiennent selon le point de vue correct.

« Chez le disciple le point de vue correct occupe la première place. Comment le point de vue correct occupe-t-il la première place chez le disciple ? Il reconnaît le moyen d'existence incorrect (*micchā ājiva*) comme moyen d'existence incorrect, et il reconnaît le moyen d'existence correct (*sammā ājiva*) comme moyen d'existence correct. Cela constitue son point de vue correct.

« Maintenant, ô bhikkhus, quel est le moyen d'existence incorrect ? Pratiquer la supercherie, la cajolerie, faire des pronostics, pratiquer la jonglerie,

chercher toujours plus de profits. Cela est le moyen d'existence incorrect. Alors quel est le moyen d'existence correct ? Je dis que le moyen d'existence correct est de deux sortes : [d'une part], il existe un moyen d'existence correct qui est mêlé de souillures, qui s'associe à des actes méritoires et qui évolue vers un substrat [au redevenir]. Et [d'autre part], il existe un moyen d'existence correct qui est noble, dépourvu de souillures, qui est supra-mondain et qui fait partie de la voie [de la libération]. Maintenant quel est le moyen d'existence correct qui est mêlé de souillures (...) qui évolue vers un substrat [au redevenir] ? Dans ce cas le disciple noble, en s'abstenant de moyen d'existence incorrect, gagne sa vie par des moyens d'existence corrects. Cela est le moyen d'existence correct qui est mêlé à des souillures (...) et qui évolue vers un substrat [au redevenir]. Maintenant quel est le moyen d'existence correct qui est noble, dépourvu de souillures, qui est supra-mondain et qui fait partie de la voie [de la libération] ? S'il existe chez le disciple une abstinence, un refus, une mise à l'écart, un renoncement complet aux moyens d'existence incorrects, qui sont atteints au moyen du développement de la voie noble, par celui qui est doté de la pensée noble, doté de la pensée sans souillures et doté de la voie noble, cela est le moyen d'existence correct qui est noble (...), qui fait partie de la voie [de la libération]. Le disciple fait alors un effort pour s'abstenir du moyen d'existence incorrect et pour pratiquer le moyen d'existence correct. Cela constitue son effort correct. Ainsi, avec attention, il s'abstient du moyens d'existence incorrects et il demeure avec attention à gagner sa vie par des moyens d'existence corrects. Cela constitue son attention correcte. De cette façon ces trois choses, à savoir le point de vue correct, l'effort correct et l'attention correcte, suivent le point de vue correct et elles se maintiennent selon le point de vue correct.

« Chez le disciple, ô bhikkhus, le point de vue correct occupe la première place. Comment le point de vue correct occupe-t-il la première place chez le disciple ? Chez celui qui a le point de vue correct se produit la pensée correcte ; chez celui qui a la pensée correcte se produite la parole correcte ; chez celui qui a la parole correcte se produit l'action correcte ; chez celui qui a l'action correcte se produit le moyen d'existence correct ; chez celui qui a le moyen d'existence correct se produit l'effort correct ; chez celui qui a l'effort correct se produit l'attention correcte ; chez celui qui a l'attention correcte se produit la concentration correcte ; chez celui qui a la concentration correcte se produit la connaissance correcte (*sammā ñāṇa*) ; chez celui qui a la connaissance correcte se produit la libération correcte (*sammā vimutti*). De cette façon le programme du disciple "étudiant" (*sekha paṭipadā*) comporte huit facteurs et le programme du "méritant" comporte dix facteurs.

« Chez le disciple, ô bhikkhus, le point de vue correct occupe la première place. Comment le point de vue correct occupe-t-il la première place ? Le point de vue incorrect est épuisé chez celui qui a le point de vue correct. Egalement d'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause du point de vue incorrect, sont épuisées chez celui qui a le point de vue correct. Ensuite, chez lui, d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause du point de vue correct se développent et arrivent à leur perfection.

« La pensée incorrecte va s'amointrissant chez celui qui a la pensée correcte. D'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause de la pensée incorrecte, sont également épuisées chez celui qui a la pensée correcte. Ensuite, chez lui, d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause de la pensée correcte se développent et arrivent à leur perfection.

« La parole incorrecte est épuisée chez celui qui a la parole correcte. D'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause de la parole incorrecte, sont également épuisées chez celui qui a la parole correcte. Ensuite, chez lui, d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause de la pensée correcte se développent et arrivent à leur perfection.

« L'action incorrecte est épuisée chez celui qui a l'action correcte. D'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause de l'action incorrecte, sont également épuisées chez celui qui a l'action correcte. Ensuite, chez lui, d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause de l'action correcte se développent et arrivent à leur perfection.

« Le moyen d'existence incorrect est épuisé chez celui qui a le moyen d'existence correct. Egalement d'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause du moyen d'existence incorrect, sont épuisées chez celui qui a le moyen d'existence correct. Ensuite, chez lui, d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause du moyen d'existence correct se développent et arrivent à leur perfection.

« L'effort incorrect est épuisé chez celui qui fait l'effort correct. D'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause de l'effort incorrect, sont également épuisées chez celui qui a l'effort correct. Ensuite, chez lui, d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause de l'effort correct se développent et arrivent à leur perfection.

« L'attention incorrecte est épuisée chez celui qui a l'attention correcte. D'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause de l'attention incorrecte, sont également épuisées chez celui qui a l'attention correcte. Ensuite, chez lui, d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause de l'attention correcte se développent et arrivent à leur perfection.

« La concentration incorrecte est épuisée chez celui qui possède la concentration correcte. D'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause de la concentration incorrecte, sont également épuisées chez celui qui a la concentration correcte. Ensuite, chez lui, d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause de la concentration correcte, se développent et arrivent à leur perfection.

« La connaissance incorrecte (*micchā ñāṇa*) est épuisée chez celui qui a la connaissance correcte (*sammā ñāṇa*). D'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause de la connaissance incorrecte, sont également épuisées chez celui qui a la connaissance correcte.

Ensuite, chez lui, d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause de la connaissance correcte, se développent et arrivent à leur perfection.

« La libération incorrecte (*micchā vimutti*) est épuisée chez celui qui a la libération correcte (*sammā vimutti*). D'innombrables choses déméritoires et inefficaces qui ont été produites [auparavant] à cause de la libération incorrecte, sont également épuisées chez celui qui a la libération correcte. Ensuite, chez lui d'innombrables choses efficaces qui se sont produites à cause de la libération correcte, se développent et arrivent à leur perfection.

« Tels sont les vingt éléments du bon côté et les vingt éléments du mauvais côté. L'explication systématique de la doctrine concernant ces quarante points importants ainsi présentée, ne pourrait être dénoncée par aucun religieux, brahmane, dieu, Māra, Brahmā, ou autre en ce monde.

« O bhikkhus, si un religieux ou un brahmane pense que cette "explication systématique de la doctrine concernant les quarante points importants" est blâmable et méprisable, alors, afin de le critiquer selon la droiture, voici dix manières de parler logiquement [et vous pouvez lui dire] : "Monsieur, si vous blâmez la pensée correcte, alors les religieux et les brahmanes dont la pensée est incorrecte méritent d'être honorés et loués ! Monsieur, si vous blâmez la pensée correcte, alors les religieux et brahmanes dont la pensée est incorrecte méritent d'être honorés et loués ! [le même argument est utilisé pour les huit autres points : la parole correcte, l'action correcte, le moyen d'existence correct, l'effort correct, l'attention correcte, la concentration correcte, la connaissance correcte et la libération correcte. Le Bouddha dit ensuite] : O bhikkhus, nous ne pensons pas que même les gens habitant les pays des Okkalas, des Vassas, des Bannas, qui professent des opinions comme la théorie qui nie la cause et son effet, la théorie qui nie la valeur des actes et leurs résultats, la théorie nihiliste, considèrent que cette "explication systématique de la doctrine concernant les quarante points importants" soit blâmable ou méprisable. Pour quelle raison ? Parce qu'ils ont peur d'être blâmés. Parce qu'ils ont peur d'être critiqués. Parce qu'ils ont peur qu'on leur fasse des reproches ».

Ainsi parla le Bienheureux. Les bhikkhus, heureux, se réjouirent des paroles du Bienheureux.

(M. III, 71-78)

L'intérêt particulier de ce texte tient à trois raisons principales : la première est son insistance sur la nécessité d'avoir dans chaque cas un point de vue correct (*sammā diṭṭhi*). La deuxième est son interprétation distinctive de chaque facteur de la Noble voie octuple. La troisième raison réside dans la division de la Noble voie en deux : une voie correcte qui attache de l'importance aux bons *kamma* et une autre voie encore plus correcte qui a pour "destination" la cessation de *dukkha*.

Essayons d'abord de savoir quelle est la valeur attachée à un point de vue correct. Tout en indiquant les relations réciproques entre les divers facteurs de la Noble voie octuple, le *Mahā-Cattārikasaka-sutta* désigne le point de vue correct comme l'élément moteur de chaque étape de la Noble voie : le point de vue correct suit le point de vue correct ; le point de vue correct continue à créer des points de vue corrects ; et enfin c'est le point de vue correct qui fait naître d'autres éléments du bon côté, par exemple, la pensée correcte (*sammā saṅkappa*), la parole correcte (*sammā vācā*) etc.

On peut en dire autant du point de vue incorrect (*micchā dīṭṭhi*) : en se situant d'un point de vue incorrect, on multiplie les points de vue incorrects, et par conséquent la manière de penser, la manière de parler, la manière de faire des choses, etc., deviennent aussi incorrectes.

Un passage de l'*Aṅguttara-nikāya* indique comment une opinion correcte ou une opinion incorrecte peut se produire chez quelqu'un : « Un point de vue incorrect peut se produire à cause de l'union de ces deux facteurs : la parole de quelqu'un et une réflexion impropre de la part de celui qui l'écoute. En revanche un point de vue correct peut se produire en raison de l'union de ces deux facteurs : la parole de quelqu'un et une réflexion correcte de la part de celui qui l'écoute. »²²

Ici "la parole de quelqu'un" signifie "une parole entendue sous la forme d'une révélation, d'une explication, d'une analyse ou d'un conseil"²³. Nous l'avons noté plus haut, le Bouddha demande d'être prudent à l'égard des « paroles entendues ». Rappelons ce qu'il a dit dans le *Kālama-sutta* : « O Kālāmas, ne vous laissez pas guider par des rapports, par la tradition ou par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par l'autorité de textes religieux, ni par les simples logiques ou l'inférence, ni par les apparences, ni par le plaisir de spéculer sur des opinions, ni par des vraisemblances, ni par la pensée : "Il est notre maître bien-aimé." (...) »²⁴

22. A. I, 87.

23. Dans la société contemporaine du Bouddha, pour s'instruire en tout, sauf dans des disciplines comme l'art martial et les métiers artisanaux, le moyen indispensable était de prêter l'oreille et de mémoriser ce qu'on avait entendu. Ainsi, "celui qui a beaucoup entendu" (*bahussuto*) était considéré comme un érudit. Aujourd'hui, avec le développement des médias, nous pouvons dire "une parole lue" (dans les livres, dans les journaux ou même à la télévision ou au minitel) ou "une parole lue, vue et entendue" (à la télévision ou dans un film) ou tout simplement "une parole entendue" (à la radio ou au téléphone).

24. A. I, 189 ; II, 191 ; en présentant cette citation, certains auteurs essayent d'interpréter à tort le bouddhisme comme une religion qui demande à chacun de trouver sa propre voie. Or le bouddhisme ne demande pas de chercher une voie mais il demande d'aller dans la voie déjà retrouvée par le Bouddha afin de savoir si cette voie est correcte. Selon les résultats, si l'on trouve que cette voie n'est pas correcte, on est libre d'en chercher une autre.

Cet énoncé peut être interprété de deux façons : 1. Même pour examiner la véracité d'un fait, on ne doit pas accepter ou considérer sérieusement les opinions, les énoncés ou les conseils des autres, mais on doit se fonder uniquement sur sa propre méthode, idée et découvrir la vérité en soi-même et par soi-même. 2. On ne doit pas accepter une opinion, un énoncé ou un conseil de quelqu'un sur son autorité, mais on doit les écouter, en étudier les conséquences à la lumière de sa propre intelligence et de ses propres expériences en vue de vérifier s'ils sont corrects ou non. Le Bouddha demande dans le *Kālama-sutta* d'adopter cette deuxième attitude qui consiste à examiner et à vérifier un propos avant d'arriver à une conclusion quelconque. Le passage de l'*Āṅguttara-nikāya* que nous venons de citer souligne aussi la même idée : tout ce que l'on entend ou tout ce que l'on apprend doit faire l'objet d'une réflexion approfondie et soigneuse ; une opinion correcte ne peut découler que d'une réflexion correcte.

Bien entendu une opinion qui se fonde sur la parole sage de quelqu'un et sur une réflexion correcte menée à partir de cette parole fait naître un point de vue correct. Mais celui-ci n'entraîne pas pour autant une compréhension correcte. Nous avons déjà vu comment le point de vue correct est désigné dans le *Mahā-Cattārisaka-sutta* : il consiste, par exemple, à soutenir les opinions suivantes : "il y a des résultats kammiques", "il y a la renaissance après la mort", "il y a des êtres qui naissent spontanément" etc. Bien que le Bouddha affirme que ces idées constituent des opinions relativement correctes, il ne les apprécie pas pour autant et ne demande pas d'y rester attaché. Il parle de l'importance d'un autre type de point de vue, qui doit naître de la compréhension vécue. Cela constitue une sagesse en tant que "facteur d'Éveil dit investigation des choses" (*dharmavicaya sambojjhaṅga*) et un tel "point de vue" signifie le non-attachement à toute opinion qui résulte d'un regard sur les choses telles qu'elles sont en la réalité.

Lorsqu'on est libre par rapport à toutes les opinions, on dépasse les notions ordinaires et l'on modifie son point de vue, même à l'égard du Bien et du Mal. Savoir distinguer le bien du mal, les choses utiles des choses inutiles, les profits des pertes, l'existence d'une chose de son inexistence etc., est le résultat de l'appréhension, mais cette possibilité de discernement n'apporte pas un point de vue correct au niveau de la Noble voie (de la libération). Par exemple, dans l'appréhension générale, le *puthujjana** ne voit pas une chose, un fait, un incident ou une personne à leur "juste valeur", mais il les voit selon l'utilité, le caractère désirable ou l'avantage qu'ils présentent par rapport à son "Je". Des notions qui jaillissent à partir d'une telle appréhension égocentrique ne sont que des réactions à l'attitude subjective du besoin de

rester attaché à elles. C'est pourquoi dans le *Mahā-Cattārisika-sutta*, elles sont classées sous l'adjectif *upadhivepakkhā*, c'est-à-dire [les choses] qui évoluent vers un substrat [au redevenir]. Naturellement ces choses sont liées aux cinq agrégats d'appropriation dont nous avons déjà parlé. Chez celui qui a le véritable point de vue correct, qui fait partie de la noble voie [de la libération], une telle attitude d'appropriation n'existe plus.

Pour mieux comprendre cette approche, nous pouvons nous servir d'un extrait d'une discussion importante entre le Bouddha et l'Ayasmanta Kaccāyana : un jour celui-ci rend visite au Bouddha et lui demande : « Les gens disent "le point de vue correct, le point de vue correct". Bienheureux, dans quelle mesure un point de vue correct peut-il se produire ? » Le Bouddha lui répond :

« Les gens, ô Kaccāyana, s'intéressent le plus souvent à ces deux [opinions] extrêmes : l'existence et la non-existence. Cependant celui qui voit l'apparition du monde selon la sagesse réaliste ne s'attache pas à l'opinion que le monde n'existe pas. Et celui qui voit la cessation du monde selon la sagesse réaliste ne s'attache pas à l'opinion que le monde existe. Les gens, ô Kaccāyana, se réfugient le plus souvent dans des idées d'appropriation et ils sont habitués à s'attacher aux objets sensoriels. Cependant l'être noble ne se réfugie pas dans ces idées d'appropriation ni ne s'attache aux objets sensoriels en disant "ceci est mon Soi". Mais il voit : "S'il y a quelque chose existant, c'est simplement [le phénomène appelé] *dukkha*. S'il y a quelque chose qui cesse d'exister, c'est simplement [le phénomène appelé] *dukkha*". L'être noble qui voit ainsi n'est plus dans le doute ni dans la perplexité. Car il comprend lui-même sans se fonder sur la parole de quelqu'un d'autre. Dans cette mesure, ô Kaccāyana, cette compréhension vécue constitue le point de vue correct.

« O Kaccāyana, l'idée que "tout existe" est un extrême et l'idée que "rien n'existe" est l'autre extrême. En évitant ces deux extrêmes, le Tathāgata* enseigne la doctrine du chemin du milieu que voici : "Conditionnées par l'ignorance se produisent les compositions mentales ; conditionnée par les compositions mentales se produit [telle ou telle] conscience (...) C'est ainsi que se produit tout ce monceau de *dukkha*. Par contre, par la cessation complète de la même ignorance, cessent les compositions mentales ; par la cessation des compositions mentales, cesse [telle ou telle] conscience (...) De cette façon, cesse tout ce monceau de *dukkha*. (...) »²⁵

Ici le Bouddha ne donne pas une réponse du type "ni ni" (*neti neti*), mais il rejette simplement les deux ornières : l'existence du monde et l'inexistence du monde. Le Bouddha invite à voir le problème sous un

25. S. II, 17 ; cf. S. II, 76-77 ; plus tard, vers II^e siècle après J.-C., le grand philosophe Nāgārjuna a développé cette doctrine dans ses ouvrages, notamment dans les *Mūla-Madhyamakakarika*.

autre angle : c'est-à-dire à voir comment le monde se produit (à chaque moment) et comment il cesse d'exister (à chaque moment). Si quelqu'un voit cela vraiment dans sa réalité, sans s'attacher à l'explication de quelqu'un d'autre (y compris à celle du Bouddha), cela constitue le véritable point de vue correct. Un tel point de vue ne constitue ni une simple opinion, ni une affirmation hypothétique ni une idée reçue, mais une constatation. En bref cela constitue une capacité à voir les choses correctement.

Une discussion importante entre l'Āyasmanta Sāriputta et ses confrères dans le *Sammāditṭhi-sutta* (M. I, 46-55) indique comment un point de vue correct peut être défini à plusieurs niveaux : au tout début, le point de vue correct signifie des opinions relativement correctes, mais dans le domaine de la plus haute sagesse, le véritable point de vue correct représente la capacité à voir les choses selon leurs quatre aspects : un fait, son apparition, sa cessation et la voie vers sa cessation. Par exemple, le monde, l'apparition du monde, la cessation du monde et la voie vers la cessation du monde²⁶.

Comme nous l'avons noté plus haut, pour le Bouddha le monde est synonyme de l'individu ; l'individu est synonyme des cinq agrégats d'appropriation. L'ensemble des cinq agrégats d'appropriation est synonyme de *dukkha*. Or, à ses yeux, s'il y a une chose dont il est utile de parler c'est le phénomène de *dukkha*. Ainsi, non seulement le Bouddha dans sa discussion avec Kaccāyana, revient au thème central de sa doctrine, mais aussi, une fois de plus, il utilise la théorie de la coproduction conditionnée pour l'expliquer. Selon lui c'est sous cet angle que se situe le véritable point de vue correct.

Rappelons que tous les points de vue corrects évitent les opinions extrêmes. La coproduction conditionnée est notamment présentée comme une analyse qui évite les théories philosophiques extrêmes que sont par exemple l'éternalisme (*sassata vāda*) et l'annihilationisme (*ucceda vāda*). En présentant la même analyse, le Bouddha évite deux opinions : on existe après la mort, on n'existe pas après la mort. Comme nous l'avons noté plus haut, la théorie de la coproduction conditionnée est également employée pour montrer que celui qui commet des *kamma* (bons ou mauvais) et celui qui obtient les résultats ne sont pas le même individu, et en même temps pour montrer l'erreur de l'opinion selon laquelle on obtient des résultats "kammiques" pour les *kamma* effectués par quelqu'un d'autre. La même analyse évite également deux opinions extrêmes : la souffrance de l'individu est créée par lui-même et la souffrance de l'individu est créée par quelqu'un d'autre²⁷.

26. S. II, 70 ; cf. A. IV, 45 ; II, 47-49.

27. S. II, 18-19.

Dans un autre registre, le Bouddha parle de deux opinions qu'il évite : « "Tout est unifié" et "tout est séparé" sont deux extrêmes. Moi, je les évite tous les deux par la voie moyenne. »²⁸

En outre, puisque la théorie de la coproduction conditionnée parle des phénomènes mentaux ainsi que des phénomènes physiques, elle évite également ces deux tendances : l'idéalisme extrême qui nie ou ignore l'existence de la matière, et le matérialisme extrême qui rejette toute valeur des phénomènes mentaux. Tout au long de l'histoire de la philosophie, nous savons que ces deux extrêmes ont créé un grand nombre de mauvaises compréhensions. Cependant la voie du milieu tracée par l'analyse de la coproduction conditionnée permet aux bouddhistes de voir comment se déroulent les choses, qu'elles soient mentales ou matérielles, selon un fonctionnement réciproque, conditionné et relatif. Comme Guy Bugault l'a remarqué justement, à chaque occasion qui se présente, un bouddhiste peut être "centriste" en prenant une voie moyenne qui évite les extrêmes²⁹.

Le *Mahā-Cattārisaka-sutta* répète que tous les éléments de la voie du milieu dépendent du point de vue correct. En effet c'est le véritable point de départ de la Noble Voie de la libération³⁰. On trouve la même insistance sur la valeur du point de vue correct dans plusieurs passages des Écritures canoniques. Par exemple, selon le *Dārakkhandha-sutta* (S. IV, 179-181)³¹, en montrant un tronc de bois descendant le Gange, le Bouddha dit à ses auditeurs : « De même que ce tronc de bois descend vers l'océan, le point de vue correct coule vers le *nibbāna*, il descend vers le *nibbāna*, il se dirige vers le *nibbāna*. »³²

Le deuxième point important du *Mahā-Cattārisaka-sutta* concerne son explication particulière de la Noble Voie octuple. Dans les Écritures canoniques, la Noble Voie octuple est toujours définie comme le chemin conduisant à la cessation de *dukkha* (*dukkha-nirodha-gāmini patipadā*). Cependant, le *Mahā-Cattārisaka-sutta* présente le même chemin en y ajoutant deux autres éléments : la connaissance correcte (*sammā ñāṇa*) et la libération correcte (*sammā vimutti*). Même sans ajouter ces deux thèmes, la Noble Voie octuple reste la voie de la libération correcte³³. On peut alors se demander pourquoi le *Mahā-*

28. S. II, 77.

29. G. BUGAULT, "Logic and Dialectics in the *Madhyamakakārikās*" in *Journal of Indian Philosophy*, II, 1983, p. 27.

30. S. V, 420.

31. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *op.cit.*, pp. 185-189.

32. Cf. S. I, 88.

33. S. V, 420-424 ; il est révélateur que dans l'*Āṅguttara-nikāya* qui classe les points doctrinaux numériquement, la Noble Voie octuple ne se trouve pas dans son *Livre des Huit*, mais dans le *Livre des Dix*, en tant que Noble Voie ayant dix facteurs. - A. V, 244-248 ; cf. S.V, 384.

Cattārisaka-sutta présente cette voie comme ayant désormais dix facteurs au lieu de huit. Evidemment cette présentation a pour but de mieux expliquer les choses, c'est-à-dire de montrer une Noble Voie à "deux vitesses" ! Toutes les deux sont correctes, mais l'une est plus correcte que l'autre !

La première de ces deux voies permet d'accomplir des actions méritoires et l'autre mène à la sortie du *sansāra* ; l'une engendre des renaissances et l'autre est destinée à la cessation de *dukkha* ; aucun facteur de la première voie n'est complètement séparé des souillures mentales, tandis que tous les facteurs de la deuxième voie sont considérés comme étant "dépourvu de souillure". La première voie s'arrête à une concentration mentale relativement correcte, mais la deuxième voie, sans s'arrêter à la concentration, se dirige directement vers la libération correcte à travers la connaissance correcte. En bref la première est une voie noble pour ceux qui veulent rester dans le *sansāra* encore quelque temps, et la deuxième voie est destinée à ceux qui veulent arriver rapidement à la cessation de *dukkha*.

Nous venons de signaler que la Noble voie de la libération ne s'arrête pas à la concentration correcte. C'est un point très important, car, selon le bouddhisme, même les domaines plus subtils et purs de la concentration mentale comme par exemple "la Sphère sans perception ni non-perception" (*nevasaññānāsaññāyatana*), ne constituent pas le but final. D'ailleurs, dès le début du *Mahā-Cattārisaka-sutta*, le Bouddha signale à son auditoire qu'il va parler de la concentration correcte dotée de toutes ses conditions et compositions. Pourquoi donne-t-il une telle précision ? Dans ce texte, le Bouddha fait allusion au fait qu'il y a trois sortes de concentration mentale : 1. La concentration incorrecte, 2. La concentration correcte mais qui ne se dirige pas nécessairement vers la libération. 3. La concentration correcte qui fait partie de la voie de la libération. Chacune de ces trois concentration mentales est capable de produire des *jhāna** et des recueilsments*. Mais le problème est que les deux premières concentrations ne font pas partie de la voie conduisant à la libération car elles sont fondées sur l'attachement aux opinions (*diṭṭhi*) tantôt incorrectes, tantôt relativement correctes. L'autre point important de cette description est qu'une concentration mentale qui produit tout simplement des *jhāna* et des recueilsments n'est pas nécessairement une partie de la noble voie de la libération et cela pour deux raisons : premièrement, même quelqu'un de méchant ou d'injuste peut atteindre ces états mentaux³⁴ ;

34. M. III, 37-44. cf. *supra.*, pp. 130-131. Le bouddhisme affirme qu'un *puthujjana* a la capacité de faire des miracles et il peut devenir aussi un illusionniste grâce aux méthodes contemplatives. Or, telles habiletés du *puthujjana* ne sont pas synonymes d'un état psychique dépourvu de souillures mentales.

deuxièmement, bien que ces *jhāna* et ces recueils soient de hauts lieux de la concentration, ils sont toujours des affaires du monde. Dans une discussion avec un groupe de brahmanes, le Bouddha l'explique :

« Imaginez, ô brahmanes, qu'un religieux ait atteint le premier *jhāna*. Certains disent de lui : "Il est arrivé au bout du monde." Mais moi je dis qu'il est encore lié au monde. [la même idée est exprimée à propos des deuxième, troisième et quatrième *jhāna*]. [Ensuite le Bouddha dit] : Imaginez, ô brahmanes, qu'un religieux ait atteint le premier recueillement. Certains disent de lui : "Il est arrivé au bout du monde." Mais moi je dis qu'il est encore lié au monde. » [La même idée est exprimée à propos des deuxième, troisième et quatrième recueils.]³⁵

Ces états mentaux ne doivent donc pas être confondus avec la cessation de *dukkha*. Autrement dit, pour réaliser la libération correcte, il faut abandonner aussi l'attachement à ces *jhāna* et à ces recueils³⁶. Dans le sermon intitulé *Mahā-Sāropama-sutta* (M. I 192-197)³⁷, le Bouddha parle du but essentiel de sa doctrine :

« (...) Le but de cet enseignement n'est ni d'obtenir des profits matériels, ni d'obtenir la vénération, ni de posséder la haute moralité (*sīla*), ni de posséder la haute concentration (*samādhi*). Le but ultime de cet enseignement est la libération de la pensée. C'est l'essentiel, c'est la destination finale(...) »³⁸

Dans ce contexte-là, le Bouddha ne loue pas non plus les actions méritoires qui sont désignées dans le *Mahā-Cattārisaka-sutta* par l'adjectif : *puññabhāgiyā*. Car chez les êtres ordinaires les actions méritoires sont effectuées le plus souvent avec l'espoir de bons résultats multiples, tout comme on dépose de l'argent dans une banque pour le retrouver plus tard avec beaucoup d'intérêts. Ainsi s'engager dans des actions méritoires est une préparation pour exister dans le *samsāra* (skt. *saṃsāra*)*. C'est pourquoi, bien qu'ils soient méritoires, ces bons *kamma* ne sont pas dépourvus de souillures mais mêlés à des souillures ; ils ne sont pas des éléments supra-mondains, mais constituent des sortes de "devises", échangeables et utiles dans le cadre du *samsāra* ; ils ne font pas partie de la noble voie (de la libération), mais ils sont des éléments qui évoluent vers un substrat (au redevenir). Rappelons que les *kamma* (bons et mauvais) fournissent l'énergie nécessaire pour continuer le "redevenir". Qu'est-ce qui favorise donc les *kamma* ? Ce sont les souillures mentales, notamment l'ignorance (*avijjā*)

35. A. IV, 429-432.

36. Cf. *supra.*, p. 132

37. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *op.cit.*, p. 251-263.

38. M. I, 197.

et la “soif” (*taṇhā*). Comme nous l’avons noté plus haut, dans la coproduction conditionnée, le terme d’ignorance est employé dans son sens plus large. La relation entre ignorance et *kamma* y est indiquée par l’expression : “par l’ignorance sont conditionnées les compositions mentales” (*avijjā paccayā saṅkhārā*)³⁹. Celles-ci sont synonymes de volitions (*cetanā*) et ces dernières constituent la base des *kamma*⁴⁰.

Si le *puṭhujjana* effectue constamment divers *kamma*, actions méritoires et démeritoires, c’est à cause de l’inconnaissance et de la “soif”. En revanche, un Arahant (ou un Bouddha) qui a déraciné complètement ces deux facteurs importants, ne s’occupe plus des actions méritoires, même s’il ne commet pas pour autant d’actions démeritoires. En effet l’Arahant est désigné dans les Écritures canoniques comme quelqu’un qui a abandonné les mérites ainsi que les démerites (*puñña-pāpa-pahīna*)⁴¹. Cela ne signifie pas que la conduite d’un tel personnage est immorale ou bien qu’il ne distingue plus le Bien et le Mal. Tout en étant intérieurement indifférent et neutre vis-à-vis du monde phénoménal, il respecte au niveau institutionnel et conventionnel toutes les normes de la société et les lois civiles raisonnables. Il n’observe pas les vertus, mais par nature même il est vertueux. Il n’hésite pas à accomplir des actes utiles et irréprochables pour le bien-être de son entourage, mais ses actes sont de simples devoirs (*kiriya matta*) qui ne lui donnent aucun résultat “kammique”. Comme nous l’avons vu dans le *Mahā-Cattārisaka-sutta*, la Noble voie vers cet état parfait est également désignée comme un projet qui ignore et même dénonce la valeur accordée aux résultats “kammiques”.

Ici la perspective du bouddhisme concernant les actes méritoires et démeritoires paraît très significative. Dans la plupart des religions historiques, le salut est une récompense pour les actions méritoires. Ce n’est pas le cas dans le bouddhisme où le salut (ou pour mieux dire la cessation de *dukkha*) n’est pas une récompense. Certes, celui qui commet des actions démeritoires n’a pas la possibilité d’atteindre cette délivrance car, en conséquence de ses mauvais *kamma*, il renaît dans des existences défavorables ; ainsi, il n’a pas l’occasion de développer ses capacités intérieures et les facteurs d’Éveil (*bojjhaṅga*)* qui lui permettent d’arriver à la compréhension parfaite afin de réaliser la cessation de *dukkha*. Quant à celui qui s’engage dans des actions méritoires (évoquées même dans le bouddhisme), lui aussi a peu de chance d’atteindre ce salut, car en conséquence des actions méritoires qu’il est en train d’accomplir, il continue à renaître dans les existences heu-

39. Cf. *supra.*, p. 73.

40. Cf. *supra.*, p. 246.

41. Dhap. v. 39, 412.

reuses auxquelles il reste attaché. Cet attachement n'est pas surprenant puisque celui qui accomplit des actions méritoires, les fait en espérant obtenir des plaisirs et le bonheur dans ces existences. Ainsi, non seulement il souhaite qu'il y ait des existences prochaines pour lui, mais aussi il se prépare pour être dans telle existence au milieu de bonheur. Or le salut bouddhiste dit *nibbāna* est possible à celui qui veut sortir de ce cycle des existences. Alors, s'il ne doit pas commettre de *kamma* déméritoires, il n'est pas obligé non plus de passer son temps à effectuer davantage de *kamma* méritoires mais il doit plutôt s'engager dans des actions qui dépassent ces deux pôles : mérites et démérites. De telles actions sont appelées *kusala-kamma*, c'est-à-dire actions efficaces.

A ce stade, nous devons comprendre la différence entre les actions méritoires (*puñña kamma*) et les actions efficaces (*kusala kamma*) : il est vrai que dans les Écritures canoniques et dans la littérature post-canonique, l'expression *akusala kamma* est employée comme synonyme de *pāpa kamma* (actions déméritoires) et l'expression *kusala kamma* est employée comme synonyme de *puñña kamma* (actions méritoires). Cependant, entre les adjectifs *kusala* et *puñña* il existe une nuance sensible selon le contexte doctrinal dans lequel ils sont employés⁴². Autrement dit, au niveau spirituel le plus élevé, le terme *kusala* ne désigne pas de simples mérites ou des actions méritoires, mais plutôt des actions efficaces, qu'elles soient méritoires ou non.

Quand le bouddhisme parle de l'efficacité (*kusalatā*) de telle ou telle action, cela dépend du but recherché. Les actions efficaces qui permettent de renaître dans les existences du plaisir sensuel (*kāma loka*) ne sont pas des actions efficaces pour renaître dans les existences des formes matérielles subtiles (*rūpa loka*) ; les actions efficaces qui permettent de naître dans ces existences ne sont pas des actions efficaces pour renaître dans les existences sans formes (*arūpa loka*) ; les actions efficaces qui permettent de renaître dans ces existences, ne sont pas des actions efficaces pour la cessation complète de *dukkha* dès cette vie présente.

Si toutes les actions déméritoires sont classées nécessairement comme des actions inefficaces (*akusala kamma*), il peut y avoir des actions inefficaces même en dehors des actions déméritoires. Pour comprendre l'effet spécifique des actions inefficaces, prenons un exemple dans le domaine familial : imaginons que j'embrasse ma petite sœur alors qu'elle souffre d'une grippe. Je deviens à mon tour grippé et je dois garder la chambre pendant plusieurs jours, malgré mes rendez-vous importants. Ai-je commis une faute ? Du point de vue de la loi des *kamma*, la réponse est évidemment négative. Embrasser ma sœur

42. Cf. A. I, 54-55.

n'est pas une action déméritoire mais simplement une action inefficace (*akusala kamma*), surtout à cause des microbes. J'aurais dû être prudent ! Dans ce contexte, être prudent est une action efficace.

De même, le plus souvent, une action qui n'est pas nécessairement un *kamma* déméritoire constitue un fait inefficace par rapport à la cessation de *dukkha*. Par exemple, si j'apprécie la beauté d'une personne que je vois, la mélodie d'une belle musique que j'écoute, l'odeur d'un parfum que je sens, la saveur d'un plat délicieux que j'ai goûté ou l'attouchement d'une peau douce que je sens, aucune de ces appréciations ne constitue une action déméritoire. Cependant mon adoration pour ces objets sensoriels est un fait inefficace, car cela risque de devenir une partie importante de mes habitudes mentales, qui m'encourage à plonger dans les plaisirs sensuels lors de mes diverses existences et à ignorer tout *dukkha*.

En outre toutes les actions méritoires ne constituent pas non plus nécessairement des actions efficaces. Autrement dit une bonne action peut être commise de deux façons : soit comme une action méritoire qui donne de bons résultats "kammiques" ; soit comme une action efficace qui permet tout simplement de se débarrasser de l'avidité (*lobha*), de la haine (*dosa*) et de l'égarement (*moha*). Par exemple si quelqu'un pratique le don à l'égard des pauvres, c'est une action indéniablement bonne à tous points de vue. S'il effectue cette action dans l'espoir de recevoir de bons résultats "kammiques", c'est une action méritoire mais non une action efficace par rapport à la cessation de *dukkha*. En revanche s'il pratique le don, non pas pour obtenir de bons résultats "kammiques", mais tout simplement pour renoncer au désir concernant tel ou tel objet qu'il donne, cela constitue une action efficace. Cette définition explique la nuance psychologique qui existe entre deux sortes d'actions. En effet non seulement les actions efficaces dépassent les deux pôles des mérites et des démérites, mais elles entravent aussi la potentialité des *kamma* (bons ou mauvais). C'est pourquoi les *kusala* sont considérées comme des actions qui conduisent à la dévastation des *kamma*. Le Bouddha l'explique :

« (...) O Puṇṇa, par ma propre connaissance supra-mondaine, j'ai compris qu'il y a quatre sortes d'actions et je les explique ainsi : les actions noires qui ont des résultats noirs ; les actions blanches qui ont des résultats blancs ; les actions noires et blanches qui ont de résultats noirs et blancs ; les actions ni noires ni blanches qui n'ont des résultats ni noirs ni blancs. Ces [dernières] sont des actions qui conduisent à la destruction des *kamma* (...) »⁴³

43. M. I, 387 ; cf. A. II, 230-237. Il faut noter que la Noble Voie octuple est indiquée comme le sentier de la cessation des *kamma* (*kamma-nirodhagāmini-paṭipadā*) - S. IV, 133.

Dans cette description, bien entendu, les termes noir et blanc sont employés métaphoriquement pour désigner les *kamma* déméritoires et méritoires.

Il nous faut évoquer enfin le troisième point important du *Mahā-Cattārisaka-sutta* selon lequel il existe deux chemins : la voie "kam-mique" et la voie "nibbānique". Ces deux voies représentent, d'une certaine façon, un bouddhisme "kammique" et un bouddhisme "nibbānique". Ces deux dernières expressions sont employées par les sociologues pour désigner le bouddhisme pratiqué dans les pays du Sud-Est asiatique. Ces auteurs ont essayé de classer la religiosité de ces pays en deux sortes d'aspirations : celles qui aspirent aux bons résultats "kam-miques" et celles qui ont l'espoir d'atteindre le *nibbāna*. Précisons que cette définition des sociologues n'est pas nouvelle ; la distinction est déjà présente dans les Écritures canoniques. La description explicite des deux voies dans le *Mahā-Cattārisaka-sutta* en est la preuve⁴⁴.

La double voie présentée dans ce texte est très importante pour deux raisons : d'une part, elle montre la différence entre le *summum bonum* bouddhique et les aspirations religieuses ordinaires, comme, par exemple, le fait que les bons *kamma* donnent de bons résultats dans cette vie-même et dans les vies suivantes ; et d'autre part, la même explication laisse ouverte une porte pour ceux qui aspirent à accumuler des bons *kamma* tout en restant bouddhistes.

Bien que le but principal reste toujours la cessation de *dukkha*, le bouddhisme ne rejette point une chose qui a une moindre valeur. Les actions méritoires sont meilleures que les actions déméritoires. Les actions visant la cessation de *dukkha* sont meilleures que les actions méritoires. Ainsi éviter tous les *kamma* déméritoires n'est autre qu'une première étape. La deuxième étape consiste à se tourner vers les *kamma* méritoires. La troisième étape constitue une transformation de ces *kamma* méritoires en faits efficaces (*kusala*) qui constituent des moyens pour maîtriser la pensée et pour améliorer la sagesse (*paññā*)⁴⁵ afin de comprendre comment les choses se produisent et comment elles cessent d'exister. C'est de cette façon qu'on peut réaliser la cessation de *dukkha*.

Or la cessation de *dukkha* n'est pas un commandement ou une exigence à laquelle tous les "bouddhistes" doivent obéir. Une telle exigence n'a jamais existé dans le bouddhisme. D'ailleurs, il n'y a pas ici de haute autorité divine ou humaine qui imposerait une telle obliga-

44. Toutefois cela ne signifie pas qu'il y ait deux bouddhismes, mais simplement deux voies disponibles selon le choix de chacun.

45. Rappelons que les quatre bases d'attention (*cattaro satipaṭṭhāna*) sont définies par l'expression "l'accumulation des actions efficaces" (*kusala-rāsi*). - S. V, 186-192.

tion. S'il est vrai que le point de départ de l'analyse bouddhique est le phénomène de *dukkha*, s'il est vrai aussi que ce phénomène est un problème personnel autant qu'universel, la doctrine de la cessation de *dukkha*, à son plus haut niveau philosophico-religieux, est un message destiné seulement à ceux qui voient le phénomène de *dukkha* comme un véritable problème. Le Bouddha le précise :

« (...) C'est à celui qui peut sentir, ô bhikkhus, que j'explique : ceci est *dukkha*, ceci est l'apparition de *dukkha* ; ceci est la cessation de *dukkha*, ceci est le chemin conduisant à la cessation de *dukkha* (...) »⁴⁶

Cela veut dire que pour celui qui ne sent pas qu'il y a un problème appelé *dukkha*, ou pour celui qui refuse de le voir comme tel, ou pour celui qui n'éprouve pas le besoin d'en sortir, le bouddhisme n'essaie pas de forcer cette analyse. D'ailleurs, de nombreuses personnes venues discuter avec le Bouddha souhaitaient parler avec lui d'autre chose que de *dukkha*. Le résultat est qu'il existe dans les Écritures canoniques une quantité de sermons expliquant comment on doit mieux organiser cette vie et aussi la vie après la mort. De nombreux sermons attribués au Bouddha montrent également comment il parlait de la valeur des actions méritoires⁴⁷. Y a-t-il là un changement de paradigme ? S'agit-il d'une modification de la structure interne du bouddhisme afin qu'il puisse devenir une religion universelle ? Il est certain que les enseignements qui encouragent les actions méritoires ont largement contribué à faire du bouddhisme une religion de masse⁴⁸. Mais on ne peut pas dire pour autant que les idées concernant les actions méritoires constituent un changement de paradigme ou bien qu'elles correspondent à un développement tardif. Rappelons que la doctrine initiale affirme déjà que les actions (*kamma*), qu'elles

46. « *Vediyamānassa kho panā'haṃ bhikkhave idaṃ dukkhan'ti paññāpemi, ayaṃ dukkhasamudayo'ti paññāpemi, ayaṃ dukkhanirodho'ti paññāpemi, ayaṃ dukkhanirodhagaminī paṭipadā'ti paññāpemi* (...) » - A I, 176.

47. A. II, 64-65 ; III, 37 ; IV, 236-237 ; 251-255.

48. Dès le commencement, la doctrine bouddhique de *kamma* était en désaccord avec les aspects principaux de la religiosité du peuple, des rois et des prêtres brahmanes. Par exemple, dans la tradition brahmanique, les sacrifices d'animaux étaient courants et étaient considérés comme des actions méritoires. Certains rois dépensaient beaucoup pour organiser de tels sacrifices, non seulement pour prolonger leur pouvoir politique, mais encore dans l'espoir de renaître dans les états célestes, après leur mort. Traditionnellement, ils avaient des officiants brahmaniques pour effectuer ces sacrifices. Selon le bouddhisme, de tels sacrifices étaient complètement démeritoires. Dans ce cas, le bouddhisme a mis en cause non seulement le sacrifice lui-même, mais aussi l'état psychologique du sacrificateur. Car, au moment où il effectue ce rite, ou bien pendant qu'il le prépare, l'auteur est toujours plein de malveillance à l'égard des êtres vivants qu'il va immoler. Pour le bouddhisme, la haine, la malveillance, l'aversion sont des états mentaux qui produisent des actions démeritoires. Dans l'*Aggi-sutta* (A. IV, 41-46) et aussi dans quelques autres sermons (D. I, 142, 143 ; S. I, 76 ; A. II, 42-42 ; Sn. v. 307), le Bouddha dénonce les sacrifices sanglants.

soient méritoires (*puñña*) ou déméritoires (*pāpa*), ont une grande influence sur l'existence des êtres individuels⁴⁹. Cette influence fait partie intégrante de la coproduction conditionnée* qui fonctionne à chaque moment de la vie. Pour sortir du cycle des existences, il faut abolir la production de nouveaux *kamma*. Autrement dit, il faut abolir la production de nouveaux *saṅkhāra**. Or, si pour une raison quelconque, on ne veut pas ou on ne peut pas abolir cette reproduction, il faut qu'il y ait une autre possibilité : il s'agit de faire en sorte que ces actions soient méritoires, mais non pas déméritoires. Car, avec les résultats des actions déméritoires, l'existence devient pénible, mais avec les résultats des actions méritoires l'existence devient moins pénible ou relativement heureuse⁵⁰. Ainsi accepter la valeur des *kamma* ou les négliger dépend de la nécessité que l'on a de rester dans le cycle des existences ou d'en sortir.

49. Bien entendu, plus tard, certains aspects culturels comme le culte des reliques du Bouddha, ou les pèlerinages, sont entrés dans les listes des actions méritoires des bouddhistes. Dans ce cas également, les faits sont définis selon la psychologie bouddhique : le culte des reliques, les pèlerinages sont des actions qui aident à garder une certaine pureté de la pensée.

50. Ainsi, pour le bouddhisme, les *kamma* méritoires sont une sorte de "devises étrangères" (angl. *foreign currency*) qui facilitent les vies suivantes. En se situant dans cette optique, plus tard les textes post-canoniques attachèrent une valeur salvatrice à la loi des *kamma*, ils encouragèrent les gens à effectuer des *kamma* méritoires et donnèrent des conseils : "Faites de bons *kamma*, ils seront utiles pour renaître à une époque où un Bouddha se trouvera dans le monde ; ils seront utiles pour naître avec l'intelligence nécessaire pour comprendre facilement la doctrine ; ils seront utiles pour naître comme un être qui a suffisamment de liberté pour suivre la doctrine", etc. De cette façon, selon ces textes, les bons *kamma* aident indirectement à sortir du cycle des renaissances, à condition que l'intéressé veuille atteindre ce but.

CONCLUSION

Tout au long des chapitres précédents nous avons pu constater trois points importants : 1. La doctrine du Bouddha donne la priorité à l'analyse du phénomène appelé *dukkha** et vise aussi à expliquer comment celui-ci peut être totalement éliminé. 2. Cette élimination est présentée comme un but réalisable ici et maintenant, dans cette vie même. 3. Toutes les explications concernant *dukkha* et sa cessation ont une approche nécessairement psychologique.

En analysant le fait de *dukkha*, le Bouddha parle des cinq groupes d'appropriation (*pañcakkhandha*) qui constituent la "personnalité" de l'être individuel, c'est-à-dire des phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa*) se déroulant tout au long de chaque expérience de la vie quotidienne ainsi que dans l'existence entière de l'être. Pour expliquer ce processus, le Bouddha utilise sa "théorie du milieu" dite coproduction conditionnée (*paṭicca-samuppāda*)*. L'ensemble des cinq groupes d'appropriation et cette coproduction conditionnée présentent, l'un comme l'autre, quatre aspects importants du problème : 1. *Dukkha* n'est autre que le déroulement d'une série de choses et de faits. 2. La source principale de *dukkha* n'est autre que l'attachement de l'être individuel à ces choses et à ces faits. 3. Cette appropriation est le résultat d'une grande incompréhension quant au déroulement de ces choses et de ces faits. 4. Dans la continuation des faits et des choses, ce n'est pas seulement le mental actif qui s'engage mais aussi une partie du mental qui est en état de demi-sommeil, tout en s'activant implicitement, selon les circonstances données.

A travers ses pensées, ses volontés, ses souvenirs de plaisir, ses souhaits explicites et implicites, ses habitudes mentales, ses espoirs et ses projets pour l'avenir proche ou lointain, l'être s'attache aux faits et aux choses et se les approprie. Enfin, c'est lui qui est le centre de tous

les événements (heureux, malheureux ou neutres) dans son univers dont le créateur n'est autre que lui-même. Ainsi, à ses yeux, son Soi continue.

Ce type d'approche prend naturellement l'allure d'une analyse thérapeutique. Justement, de nos jours, le bouddhisme est comparé par les érudits à un traitement psychosomatique et, déjà, dans les Écritures canoniques, le Bouddha est comparé à un médecin¹. Aux yeux d'un médecin, une pathologie peut être à la fois individuelle et sociale. Il est également possible que les symptômes d'une maladie soient communs, mais en fin de compte, toute maladie est un problème individuel qui nécessite des analyses et des diagnostics adaptés à chaque cas et des traitements et remèdes individualisés. De même, d'une certaine façon, le *dukkha* étant un problème individuel, la cessation de ce phénomène est un but à atteindre "individuellement". Les explications bouddhiques concernant les divers sujets philosophico-religieux constituent donc une doctrine "personnelle". Dès lors les objections suivantes sont souvent soulevées : le bouddhisme n'est-il pas une espèce de pessimisme spirituel qui enferme chaque être dans ses aspirations égoïstes ? N'incite-t-il pas chaque être à atteindre son propre salut, malgré la souffrance d'autrui ? N'est-il pas une doctrine qui ne donne aucun espoir aux êtres humains ?

Or, pour trois raisons notamment, la doctrine du Bouddha ne cède pas à un quelconque égoïsme : la première raison tient au fait que le bouddhisme ne cesse de répéter que la source principale de *dukkha* réside dans les tendances égoïstes dont le noyau dur n'est autre que la notion de Je. Pour le détruire il faut donc éliminer nécessairement cet égocentrisme, y compris la tendance latente qui fait le Je, qui fait le Moi (*ahañkāra-mamañkāra mananusaya*). Cependant le bouddhisme ne fait pas l'éloge d'un simple altruisme, car celui-ci n'est pas obligatoirement un remède à l'égoïsme. En effet des tendances égoïstes peuvent souvent rester déguisées sous la forme d'idées altruistes ; ainsi, dans certains cas, la notion de Je se manifeste d'une façon plus "étendue" et "généreuse" lorsqu'on pense : "ma famille", "ma patrie", "mes enfants", "mes frères et sœurs", "mes devoirs", etc. Elle peut s'étendre à des domaines encore plus vastes et "pieux" comme "ma religion", "ma famille spirituelle", "ma communauté", "ma tradition", "mon maître religieux", "ma vie ancienne", "ma vie prochaine" etc., etc. Dans chacun de ces cas, c'est toujours le Moi (= Je) qui est le centre. Du point de vue bouddhiste, aucun acte "altruiste" fondé sur la notion de Moi-Je n'est tout à fait altruiste. Cela montre la rigueur de l'analyse bouddhique de l'égoïsme.

1. M. I, 429 ; II, 252, 260 ; A. III, 238 ; IV, 340 ; Iti. 101.

La deuxième raison pour laquelle la doctrine bouddhique ne peut être qualifiée d'égoïste, est l'attitude non égoïste de l'individu qui est dans la voie de la cessation de *dukkha* : dans la mesure où il ne s'approprie pas quoi que ce soit et, reste en dehors de toutes les compétitions, de tous les concours, de toutes les querelles, il laisse volontiers "sa place" aux autres ; il ne peut donc nullement être soupçonné d'égoïsme. Tenter d'atteindre la cessation de *dukkha* n'est pas une entreprise égoïste non plus : il consiste à se retirer de la grande "consommation" du *sansāra* (skt. *saṃsāra*)* et représente donc non seulement un acte difficile et courageux mais aussi, au moins à court terme, un service rendu aux autres². En effet l'existence même d'un être en tant qu'individu animé de buts égoïstes est un danger potentiel pour autrui, car chez lui peuvent s'éveiller à n'importe quel moment les racines du malheur : l'avidité (*lobha*), l'aversion (*doṣa*) et l'égarement (*moha*), et lorsqu'il est dominé par ces états mentaux malsains, il ne réagit pas avec compassion à l'égard d'autrui. Or, d'une certaine façon, la cessation de *dukkha* est synonyme de l'élimination de ces trois caractéristiques d'une mentalité égoïste. De ce fait leur éradication constitue elle-même la dissolution de l'être en tant qu'individu égoïste et cette dissolution est un facteur qui contribue non seulement à sa propre délivrance mais aussi au bien-être des autres puisque dès lors il n'est plus source d'aucun danger, même pour un petit être vivant.

La troisième raison est l'universalité du message. Bien que la doctrine de *dukkha* constitue une approche personnelle sans explication cosmique ni caractéristique d'une voie de salut collectif, elle concerne "tout le monde", c'est-à-dire tous les êtres vivants, toujours et partout. En effet les problèmes posés par le phénomène de *dukkha* sont communs à tout le monde. Ainsi celui qui voit correctement sa propre situation en *dukkha*, voit nécessairement le *dukkha* des autres. Il voit le *dukkha* des autres en l'identifiant avec le sien propre et *vice versa*³. Une telle vision, large et pénétrante, lui permet de s'éloigner de son égocentrisme au point qu'il comprend que, dans ce domaine, si quelque chose existe c'est seulement *dukkha* et que c'est celui-ci qui

2. C'est en restant attaché à la consommation du *sansāra* qu'on demeure égoïste, non pas en se retirant.

3. Une telle sensibilité peut se manifester même dans le domaine de la souffrance générale : un père, dont l'enfant est mort à cause d'une malformation cardiaque, tente de faire améliorer le traitement des maladies congénitales des enfants du monde entier. Une star de cinéma dont l'ami est mort du SIDA s'engage à apporter une consolation aux autres personnes atteintes de la même maladie. Un otage qui vient d'être libéré, tente de faire libérer les autres otages avec lesquels il a vécu pendant des mois en captivité. Dans chacun de ces cas on constate une compassion et une sympathie à l'égard de ceux auxquels on peut directement ou indirectement s'identifier.

se manifeste de diverses façons : sous des noms divers et sous des apparences variées. Là où il y a une telle vision s'arrête l'exclusion et commencent la tolérance, la sympathie et la bienveillance à l'égard de tous les êtres vivants.

Du point de vue pratique, la doctrine de *dukkha* est une prise de conscience qui produit deux effets selon la sensibilité, l'intelligence, la compréhension et le caractère de tel ou tel individu intéressé : 1 Dans la vie quotidienne, lorsqu'on a bien compris que *dukkha* est un problème malheureux qui concerne tout le monde, on tente de vivre sans exploiter les autres, car par toutes sortes d'exploitations non seulement on aggrave son propre *dukkha* mais également on ajoute davantage de *dukkha* au *dukkha* des autres. 2 Au niveau de l'intelligence la plus élevée, lorsqu'on a bien compris que *dukkha* est un problème malheureux commun à tous, on tente non seulement de s'en libérer, mais aussi d'aider les autres à le faire. Une telle démarche est nécessairement fondée sur la compassion et la sagesse ; toutes deux réunies constituent une mentalité infiniment bonne dont la désignation bouddhiste n'est autre que l'"amour universel" dans lequel il n'y a aucune frontière ni discrimination, mais où tout le monde est traité avec bienveillance. Celui qui cultive une telle attitude fait tout son possible pour le bien-être et le bonheur des autres. C'est pour encourager une stabilité de caractère et un équilibre mental que les sermons donnent systématiquement des conseils pour cultiver ces quatre attitudes : la bienveillance (*mettā*) sans limite à l'égard de tous les êtres vivants, la pitié (*karuṇā*) à l'égard des personnes en difficulté, la joie sympathique (*muditā*) pour le succès des autres et l'équanimité (*upekkhā*) vis-à-vis de ses propres expériences, qu'elles soient agréables ou désagréables. Cela signifie bien que la doctrine bouddhique n'est pas une négation du vouloir vivre, ni un pessimisme spirituel, mais plutôt une discipline ou une philosophie qui permet de vivre d'une façon sereine, harmonieuse, heureuse, utile et avant tout sans illusion.

En présentant son projet visant à éliminer *dukkha*, le bouddhisme, il est vrai, parle de l'utilité du renoncement. Le renoncement aux divers plaisirs est un moyen pour éliminer l'aspect grossier de l'égoïsme. Pour atteindre la véritable délivrance, il faut enfin renoncer même aux *jhāna** et aux hauts recueils*. L'attachement au Bouddha ou à sa doctrine constitue aussi un obstacle dans la voie de la cessation de *dukkha*. C'est pourquoi sa doctrine est comparée à un radeau permettant d'effectuer une traversée. Après avoir traversé, il faut donc renoncer au radeau lui-même !

Dans le cours général de la vie, qu'on le veuille ou non, on renonce constamment aux choses. Mais le problème est que tout en renonçant à certaines choses, on s'en approprie d'autres. Autrement dit c'est afin

d'acquérir d'autres choses que l'on renonce à celles qui sont déjà acquises. C'est un résultat de la "soif" d'être et de ne pas être (dans telle ou telle situation), c'est un résultat de la "soif" d'avoir et de ne pas avoir (telle ou telle chose). Pour éviter cette habitude mentale qui provoque tantôt des souvenirs (= le passé) et tantôt des projets (= l'avenir), la voie du milieu bouddhique propose une méthode qui consiste à vivre au présent, c'est-à-dire à regarder constamment les quatre aspects d'actualité qui résident dans chaque cas : 1. Prendre conscience du fait ou de l'expérience présente. 2. Voir comment ce fait ou cette expérience se produit. 3. Constaté la cessation de ce fait ou de cette expérience. 4. Voir comment, de quelle façon et par quel moyen ce fait ou cette expérience s'estompe.

On peut facilement constater que ces quatre aspects correspondent aux quatre vérités constituant le point central de l'analyse bouddhique. Enfin chaque situation, chaque chose ou chaque expérience peut se réduire à ces deux phénomènes : l'apparition (*samudaya*) et la cessation (*nirodha*). Evidemment elles n'ont pas d'existence éternelle, puisqu'elles sont des conditions (*sankhara*) qui conditionnent d'autres conditions ; en même temps, elles sont des faits conditionnés, des choses conditionnées et des expériences conditionnées. Tous les faits, choses ou expériences conditionnés sont impermanents. Dans la philosophie bouddhique, ce phénomène est décrit par ces mots : "tout ce qui a la nature de l'apparition, tout cela a la nature de la cessation" (*yañkiñci samudayaṃ dhammaṃ sabbam taṃ nirodha-dhammaṃ*). Lorsqu'on a vraiment compris cette réalité, elle constitue une connaissance vécue et elle est désignée comme l'œil de la réalité sans poussières et sans souillures (*virajaṃ vitamalaṃ dhamma-cakkhum*), une sagesse salvatrice.

Les divers textes du Corpus canonique rapportent que des milliers d'êtres - laïcs et renonçants - atteignirent cette connaissance : certains à la fin d'une série d'exercices mentaux, d'autres simplement au terme d'une discussion avec le Bouddha ou en écoutant un sermon prononcé par lui. Cela montre deux aspects importants de la spiritualité de ce système philosophico-religieux : premièrement, l'enseignement du Bouddha a visé un changement radical de la manière de penser. En second lieu, ce changement n'est limité ni aux renonçants, ni aux personnes qui s'engagent dans les exercices mentaux, mais des laïcs qui vivent dans leurs foyers ont également la possibilité d'y accéder⁴. Une

4. En effet, les deux expressions : *ariya saṅgha* (la communauté des êtres nobles) et *savaka saṅgha* (la communauté des disciples) sont employées dans les Écritures canoniques, notamment dans le *Sutta-piṭaka* pour désigner toutes les personnes - laïcs et renonçants - qui ont atteint les diverses hautes étapes comme *Sotāpatti*^{*}, *Sakadāgami*^{*}, etc.

question se pose : pourquoi donc certains individus devaient-ils suivre une longue série d'exercices mentaux pour atteindre cette sagesse, tandis que d'autres l'ont atteinte à la fin d'une discussion avec le Bouddha ? Cette différence dépendait de la maturité intellectuelle et spirituelle de l'individu concerné. Un renonçant pouvait avoir de nombreux problèmes psychologiques, tandis qu'un simple laïc pouvait être dans une situation spirituellement beaucoup plus avancée. A ceux qui ne pouvaient pas maîtriser leur pensée, le Bouddha proposait une vie séparée du monde. Ils pouvaient ainsi mener une vie monastique, tandis que ceux qui avaient une compréhension profonde pouvaient arriver aux diverses étapes de la délivrance tout en vivant à leur domicile, sans porter de vêtement ascétique. Ces deux voies demandaient à chaque individu concerné un jugement honnête sur lui-même : chacun devait connaître ses points faibles et savoir choisir la voie adéquate selon le but qu'il s'était fixé.

D'une certaine façon, la cessation de *dukkha* signifie la fin de tout fantasme, la sortie définitive du *sansāra*. En ce qui concerne cet aspect de la délivrance, les textes canoniques ont une attitude paradoxale : par exemple certains sermons insistent sur la nécessité de la délivrance du *sansāra* dans cette vie même, alors que d'autres parlent de la valeur des bons *kamma* afin d'avoir des existences futures confortables. De telles contradictions délibérées montrent d'une part que la cessation de *dukkha* n'est pas un commandement auquel tous les bouddhistes doivent obéir et d'autre part qu'il est possible de choisir un but, selon l'intelligence, la volonté et la disponibilité de chaque individu intéressé. En même temps cette diversité montre le respect du pluralisme manifesté par la doctrine bouddhique, puisqu'en réalité une seule voie ne convient pas à tout le monde. Certes, la cessation de *dukkha* reste le meilleur but, mais si quelqu'un ne veut pas atteindre cet objectif rapidement, s'il ne s'aperçoit pas que l'ensemble des cinq agrégats d'appropriation constitue un monceau de *dukkha*, s'il ne veut pas voir que l'existence dans le *sansāra* est *dukkha*, ou s'il est incapable de le voir comme tel, ou s'il ne jouit pas de la disponibilité nécessaire pour écouter et entendre la doctrine concernant la cessation de *dukkha*, alors sa place est naturellement dans le *sansāra*. Dans ce cas-là, le bouddhisme lui donne des conseils pour chercher les "provisions" nécessaires, c'est-à-dire de bons *kamma* qui donnent des résultats relativement heureux pendant ce long voyage qu'est celui des renaissances. Ainsi le bouddhisme a tenté de donner une certaine dimension éthique au désir de l'existence dans le *sansāra*.

Or le souhait de rester dans le cycle des renaissances est lié à deux perspectives différentes selon le caractère, la compréhension et la volonté de la personne concernée : 1. Rester dans le *sansāra* pour goû-

ter longtemps le bonheur et les plaisirs. 2. Rester dans le *sansāra* non pas pour goûter les plaisirs, mais pour le bien-être des autres.

Le premier souhait représente le but égoïste, lié notamment aux trois types de “soif” : [le désir des plaisirs sensuels, le désir de l’existence et le désir de la non-existence]. Le deuxième souhait représente la volonté d’un être courageux qui veut renaître encore et encore pour être utile aux autres et c’est le cas d’un *bodhisatta* (skt. *bodhisattva*)*. Tout en sachant que l’existence dans le *sansāra* est *dukkha*, il choisit d’y rester et tente d’aider les autres à sortir de *dukkha*. Le succès de l’entreprise d’un bodhisatta dépend de sa capacité à maintenir un équilibre entre la compassion (*karuṇā*) et la sagesse (*paññā*). Ces deux vertus ensemble lui permettent de rester sans s’attacher à personne, sans abandonner personne. En tout cas, il sait qu’il n’y a personne, mais simplement des monceaux de *dukkha*. Ainsi, en présentant l’idéal de *bodhisatta*, la philosophie bouddhique a donné une autre dimension éthique, plus noble, au maintien de l’être dans le cycle des événements.

GLOSSAIRE

11

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 comprend les sept ouvrages suivants :

1. *Dhammasaṅgani*, 2. *Vibhaṅga*, 3. *Dhātukatha*, 4. *Puggalapaññatti*, 5. *Kathāvatthu*, 6. *Yamaka*, 7. *Paṭṭhāna*.

Agrégats : (*khandha*, skt. *skandha*) : 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 (*viññāṇakkhandha*). Ces cinq agrégats se rassemblent pour produire chaque expérience de l'être individuel.

Ainsi ai-je entendu : (*evaṃ me sutaṃ*) : la plupart des *sutta** du Corpus canonique commencent par cette formule attribuée à l'Aysmanta Ananda. Selon la tradition, quelques mois après le *parinibbāna** du Bouddha, c'est par cette formule qu'Ananda rapporta au premier Concile les sermons et les discussions qu'il avait entendus de la bouche du Bouddha alors que celui-ci était encore vivant.

Ajivakas : groupe de religieux dont le chef était Makkhali Gosāla, contemporain du Bouddha.

Amour universel (*mettā* ; skt. *maitrī*) : bienveillance à l'égard de tous les êtres vivants ; amitié même à l'égard des ennemis ; la première parmi les quatre demeures sublimes (*brahma vihāra*)*.

Anatta : non-Soi, non-Moi ; **Anatta-vāda** : la théorie bouddhique niant l'existence d'une substance permanente quelconque chez les êtres, dans les

choses ou dans les états mentaux. Ainsi, le bouddhisme a rejeté la notion de l'*ātman* personnel ou l'*ātman* universel.

Anāgāmi : troisième et avant-dernière étape de la voie de la libération*. C'est en se débarrassant complètement de l'attachement aux plaisirs des sens (*kāma-rāga*) et de la haine (*paṭigha*) qu'on accède à cette étape.

Appropriation (*upādāna*) : attachement ; 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".

Arahant (litt. "méritant") : celui ou celle qui est libéré de toute souillure mentale et entrave* ; celui ou celle qui a atteint la quatrième et dernière étape de la voie de la libération ; le but final du disciple. Celui-ci arrive à cette étape en se débarrassant complètement des cinq dernières souillures : l'attachement pour les existences matérielles subtiles (*rūpa rāga*), l'attachement pour les existences immatérielles (*arūpa rāga*), l'orgueil (*māna*), l'inquiétude (*uddhacca*) et l'ignorance (*avijja*). Voir *Sotāpatti**, *Sakadāgāmi** et *Anāgāmi**.

Aruppa (skt. *arupya*) : quatre recueils* concernant les Sphères sans formes matérielles dites *arūpāyatana*.

Asseoir à l'écart sur un côté (s') : une 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 venu discuter avec le Bouddha "s'assit à l'écart sur un côté" (*ekam'antaṃ nisidī*).

Ātman (pāli. *attā*) : âme ; Soi ; substance ; essence permanente personnelle ou universelle, niée par le bouddhisme.

Attention (*sati*, skt. *smṛti*) : vigilance, présence de la pensée. Dans le sens ordinaire du moi, *sati* signifie la mémoire. Cependant, 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.

Avidité (*lobha*) : convoitise ; une des trois racines des mauvais *kamma**. L'absence de convoitise (*alobha*) est une des trois racines des *kamma* méritoires (*puñña kamma*) et des *kamma* efficaces (*kusala kamma*).

Bhikkhu (litt. "celui qui mendie sa nourriture") : nom commun pour identifier les renonçants bouddhistes par rapport aux autres religieux comme Nigaṇṭhas*, Paribbajakas* et Ajīvaka* etc. Le terme *bhikkhu* (fém. *bhikkhuni*) fait référence au détachement pour les choses du monde et à

une vie ascétique que le renonçant bouddhiste devait mener. Pour eux, la manière ordinaire d'obtenir la nourriture était d'aller quêter devant les maisons des fidèles laïcs. Cette quête prescrite dans leur discipline avait des caractéristiques spéciales la différenciant de la mendicité des vagabonds ou des clochards. 1. les *bhikkhus* (et *bhikkhunīs*) allaient quêter seulement 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, au plus une heure par jour, et elle avait toujours lieu avant midi. Ainsi la vie d'un *bhikkhu* dépendait 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 *bhikkhu* par "moine" ou par "bonze". Le *bhikkhu* bouddhiste n'est pas un bonze (portugais *bonzo*, du japonais *bozu*), car il n'a aucune fonction sacerdotale ; au sens étymologique du terme, le nom "moine" ne lui convient pas non plus puisqu'il n'est pas un solitaire.

Bodhisatta (skt. *bodhisattva*) : personnage voué à l'Éveil* ; nom commun employé pour désigner la personne héroïque qui est en train d'améliorer ses qualités intérieures dites "perfections" (*pāramitā*)*, dont l'achèvement est nécessaire pour devenir un jour Bouddha.

Canon bouddhique : Corpus canonique ; l'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 ; 3. L'*Abhidhamma-piṭaka* qui traite des aspects philosophiques et psychologiques de la doctrine.

Chemin du milieu (*majjhima paṭipada*) : un autre nom pour la Noble Voie octuple*.

Choses composées (*saṅkhata*) : choses conditionnées, choses interdépendantes ; choses existant par des conditions interdépendantes. Selon la philosophie bouddhique, toutes les choses, sauf *nibbāna** sont conditionnées, et elles sont des conditions qui conditionnent les autres conditions. Les caractères importants de toutes les conditions ou choses conditionnées sont l'impermanence (*aniccatā*), l'absence d'un état satisfaisant (*dukkhatā*) et l'insubstantialité (*anattatā*).

Cinq agrégats : Voir Agrégats.

Cinq entraves (*pañca nivarāṇa*) : 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 tracasserie (*uddhaccakukkucca*), 5. le doute (*vicikicchā*).

Cinq liens inférieurs (*orambhāgiya saṃyojana*) : substrats qui engendrent la renaissance dans les existences (spirituellement) inférieures : 1. la fausse opinion de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*) ; 2. le doute (*vicikicchā*) ; 3. l'attachement aux préceptes et pratiques diverses (*silabbata parāmāsa*) ; 4. le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*) ; 5. l'aversion (*paṭigha*). Les trois premiers substrats sont détruits partiellement lorsqu'on atteint l'étape de *Sotāpatti** ; deux derniers sont éliminés en arrivant à l'étape de *Sakadāgāmi**. En arrivant à l'étape d'*Anāgāmi**, on élimine complètement ces deux derniers substrats.

Cinq liens supérieurs (*uddhambhāgiya saṃyojana*) : substrats qui existent même chez les êtres qui ont atteint l'étape d'*Anāgāmi** : 1. le désir pour les existences subtiles (*rūpa rāga*) ; 2. le désir pour les existences immatérielles (*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 disciple noble détruit ces cinq liens supérieurs.

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

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*).

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

Conduite pure (*brahma-cariyā*) : l'ensemble de l'Enseignement ; l'ensemble des pratiques visant à la libération de la pensée. Dans les textes concernant la vie monastique uniquement, l'expression *brahma-cariyā* est employée pour désigner précisément la continence absolue.

Confiance sereine (*saddhā* ; skt. *śraddhā*) : conviction née de la compréhension d'un ou plusieurs points doctrinaux. Tout en refusant la nécessité d'une dévotion, le bouddhisme affirme la valeur d'une confiance sereine.

Co-production conditionnée (*paṭicca-samuppāda*, skt. *pratitya-samutpāda*) : production conditionnée ; conditions de *dukkha* ; le processus des phénomènes mentaux et physiques qui constituent chaque expérience.

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

Désir (*taṇhā*, skt. *trṣṇā*) : “soif”, la source principale de l’état d’insatisfaction (*dukkha*) ; l’un des éléments principaux qui lie l’être à la série des existences.

Dhamma (skt. *dharma*) : terme diversement employé selon le contexte :
1. l’enseignement du Bouddha ; 2. la vérité ; 3. la droiture ; 4. la justice ;
5. la moralité ; 6. la nature de n’importe quelle chose.

Dhammā (skt. *dharmā*) : c’est la forme plurielle du terme *dhamma*, et il désigne aussi selon le contexte doctrinal : lois naturelles, phénomènes mentaux, choses matérielles ou immatérielles, éléments, conditions, choses conditionnées et inconditionnées.

Disciples (*sāvaka*, skt. *śrāvaka*) : disciples - laïcs et religieux - du Bouddha. Dans le sens littéraire le mot *sāvaka* signifie les auditeurs. Pourtant, le terme *sāvaka* ne désigne pas simplement des personnes qui écoutent, mais plutôt celles qui vivent en suivant l’enseignement qu’elles ont entendu et qu’elles ont appris. Dans le contexte bouddhique, ils sont quatre catégories : 1. mendiants religieux (*bhikkhus*) ; 2. les mendiante religieuses (*bhikkhunīs*) ; 3. les fidèles laïcs (*upāsaka*) ; 4. les fidèles laïques (*upāsikā*).

Disciple noble (*ariya sāvaka*) : expression canonique souvent employé pour désigner les disciples laïcs qui avaient une compréhension de la doctrine ; *sutavā ariyasāvako* (le disciple noble bien instruit) antonyme d’*asssutavā puthujjano* (le *puthujjana** non instruit).

Dukkha (skt. *duḥkha*) : 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, 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 la première noble vérité de l’enseignement du Bouddha. Ainsi, même la concentration mentale très pure est qualifiée de *dukkha*, à cause de son impermanence et de son incapacité de donner une satisfaction définitive.

Égarement (*moha*) : 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 : Voir Cinq Entraves.

Équanimité (*upekkhā* ; skt. *upekṣā*) : impossibilité ; indifférence à l’égard des profits et pertes (*lābha, alābha*), des gloires et déshonneurs (*yasa, ayasa*), des éloges et blâmes (*pasamsā, nindā*), des bonheurs et malheurs (*sukha, dukkha*) ; indifférence à l’égard de toute sensation agréable ou désagréable. L’équanimité est la dernière des Quatre demeures sublimes*.

Éveil (*bodhi*) : état d'Éveil ; la bouddhité ; ensemble des connaissances et des capacités mentales obtenues par un bodhisatta* lorsqu'il atteint l'état d'Éveil.

Éveillé (Buddha) : celui qui atteint l'état d'Éveil ; celui qui est arrivé à la plénitude de la sagesse (*pañña*) et de la libération (*vimutti*) après avoir pratiqué les "perfections" (*pāramī*)* 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. Par contre, un *pacceka buddha* ("Éveillé pour soi-même") est aussi un Bouddha, mais sans capacité d'expliquer la voie qu'il a parcourue pour arriver à cet état, il est donc sans disciples et cela explique pourquoi il est appelé "Bouddha solitaire". Les bouddhas solitaires existent seulement dans les époques où la Doctrine (*Dhamma*) est complètement disparue. La Doctrine d'un Bouddha ne dure pas plus de trois ou quatre mille ans, selon les calculs de notre époque.

Exercices mentaux (*bhāvanā*) : exercices pour développer les capacités de la pensée bien entraînée soit par des "méthodes fondées sur la forte concentration et quiétude" (*samatha*), soit par des "méthodes fondées sur la vision analytique et pénétrante" (*vipassanā*) ; les méthodes *samatha* donnent comme résultats les *jhāna** et les recueils*, tandis que la libération de la pensée (*citta vimutti*) peut être réalisée seulement par les méthodes de *vipassanā*, même sans aller à travers les *jhāna* et les recueils. Les méthodes de *vipassanā* sont fondées sur les quatre bases d'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 d'attention**.

Facteurs d'Éveil (*bodhi-anga* = *bojjhanga*, skt. *bodhyanga*) : qualités mentales constituant le moyen à atteindre la sagesse parfaite dite Éveil. Ils sont sept : l'attention (*sati*) ; l'analyse des choses (*dhamma-vicaya*) ; l'effort (*virīya*) ; la joie (*pīti*) ; la sérénité (*passaddhi*), la concentration mentale (*samādhi*) ; l'équanimité (*upekkhā*).

Haine (*dosa*) : mauvaise volonté, aversion, colère, y compris même le moindre mécontentement vis-à-vis de soi-même ; la haine est une des trois racines des mauvais *kamma* et des *kamma* inefficaces (*akusala kamma*).

Jhāna (skt. *dhyāna*) : absorptions, quatre états mentaux qu'on atteint par la haute concentration.

Jainisme/Jinisme : religion non brahmanique contemporaine du Bouddha dont le chef était célèbre Jina Mahāvira. Cette religion est toujours florissante en Inde. Voir **Niganthas**.

Kamma (skt. *karma*) : 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 déméritoires, actes négatifs. *Puñña kamma* : actes méritoires, actes positifs. *Kamma vipāka* = *kamma phala* : fruits (résultats) des actes commis.

Libération (*vimutti*, skt. *vimukti*) : libération par rapport aux souillures mentales ; synonyme de *nibbāna** ; libération par rapport au *sansāra** ; libération de *dukkha*.

Naissance (*jāti*) : apparition, résultat du processus du redevenir (*bhava*). Dans la coproduction conditionnée* il est expliqué : “conditionnée par le processus du redevenir se produit la naissance” (*bhava paccaya jāti*).

Nibbāna (skt. *nirvāṇa*) : “extinction” de toutes souillures mentales ; “extinction” de *dukkha* ; *summum bonum* du bouddhisme. Voir *Parinibbana*.

Nigaṇṭhas : disciples du grand chef religieux Jina Mahāvira (connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Nigaṇṭha Nāthaputta), contemporain du Bouddha.

Noble (*ariya*, skt. *ārya*) : adjectif employé souvent dans les Écritures canoniques, pour indiquer ce qui est sublime, correct, juste et pur au sens philosophico-religieux, sans aucune connotation raciale. Par exemple : noble vérité (*ariya sacca*)*, noble voie octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*)*, nobles êtres (*ariya puṅgala*)*, etc.

Nobles êtres (*ariya puṅgala*) : épithète s’appliquant aux Bouddha(s), Bouddha(s) solitaires, et aux individus qui ont atteint une des quatre étapes : *soṭāpatti**, *sakadāgāmi**, *anāgāmi** et *arahant** ; dans certains textes, les *bodhisattvas* du plus haut niveau sont aussi considérés comme des êtres nobles (*ārya*).

Nobles vérités (*ariya sacca*) : quatre nobles vérités : *dukkha*, apparition de *dukkha*, cessation de *dukkha*, chemin de la cessation de *dukkha*.

Noble Voie octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*) : le chemin de la cessation de *dukkha* avec ses huit sections : le point de vue correct (*sammā diṭṭhi*), la pensée correcte (*sammā saṅkappa*), la parole correcte (*sammā vaca*), l’action correcte (*sammā kammanta*), le moyen d’existence correct (*sammā ājiva*), l’effort correct (*sammā vayama*), l’attention* correcte (*sammā sati*), la concentration correcte (*sammā samādhi*). La voie est une expression figurative. Les huit étapes signifient les huit facteurs mentaux. Ils sont inter-dépendants et inter-relatifs et dans leur niveau le plus haut, ils fonctionnent simultanément, mais non pas l’un après l’autre. La noble voie octuple est aussi appelée le chemin du milieu (*majjhima paṭipadā*).

Paribbajakas : groupe d'ascètes "brahmaniques" contemporains du bouddha. Ceux-ci appartenaient à plusieurs écoles. Certains jeunes brahmanes ayant terminé leur éducation traditionnelle devinrent parfois Paribbajakas à titre provisoire, avant d'entrer définitivement dans la vie séculière. Cependant, le plus souvent, les Paribbajakas demeuraient perpétuellement des religieux errants. En général, les Paribbajakas 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 Bouddha(s), des Bouddha(s) solitaires et des Arhants. Pour celui qui a atteint la cessation complète, il n'y a plus de redevenir (*puṇabbhava*) ou de renaissance.

Perfections (*pārami*, *pāramitā*) : pratiques effectuées par un bodhisatta* afin d'atteindre l'Éveil*.

Plaisir des sens (*kāma*) : plaisir des cinq sens ; plaisirs sensuels. *Kāma taṇhā* : la "soif" des plaisirs sensuels.

Processus de redevenir (*bhava*) : continuité de la série des existences ; continuité des expériences que le *puṭhujjana** s'est "appropriées" ; 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 bhavo*).

Progrès intérieur : progrès spirituel ; progrès dans la vie intérieure atteinte par une compréhension permettant un changement radical du point de vue vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis du monde extérieur.

Puthujjana (skt. *prātagjana*) : "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 *Sotāpatti**. *Assutavā puthujjano* : individu non instruit [dans le *dhamma*]. L'antonyme de cette expression est *sutavā ariyasāvako* (le disciple noble bien instruit).

Quatre bases d'attention (*cattāro satipattānā*) : demeurer attentivement en observant le corps physique selon les fonctions du corps physique (*kāyānupassanā*), en observant les sensations selon les fonctions des sensations (*vedanānupassanā*), en observant la pensée selon les fonctions de la pensée (*cittānupassanā*), en observant les objets mentaux selon les fonctions des objets mentaux (*dhammānupassanā*).

Quatre demeures sublimes (*brahma vihāra*) : quatre états mentaux sublimes sans limites (*aparimāṇa*) qu'un bouddhiste (laïque ou religieux) doit développer : la bienveillance et l'amitié (*mettā*) à l'égard des tous les êtres

vivants ; la pitié (*karuṇā*) à l'égard des personnes en difficulté ; la joie sympathique (*muditā*) pour le succès des autres ; l'équanimité (*upekkhā*)* vis-à-vis de ses propres expériences, qu'elles soient agréables ou désagréables.

Quatre nobles vérités : Voir **Nobles vérités**.

Recueils (*āyatana, samāpatti*) : quatre Sphères atteintes par la haute concentration mentale fondée sur les exercices mentaux : 1. la Sphère de l'espace infini (*ākāśañāṇācāyatana*), 2. la Sphère de la conscience infinie (*viññāṇañāṇācāyatana*), 3. la Sphère du néant (*ākāśañāṇācāyatana*), 4. la Sphère sans perception ni non-perception (*nevasaññānāsaññācāyatana*). Ces quatre états mentaux concernent les Sphères sans formes matérielles. C'est pourquoi ils sont appelés aussi par le nom *aruppa* (skt. *arūpya*). Pour atteindre ces Sphères mentales, il faut dépasser les quatre *jhāna**. Pourtant, ni *jhāna(s)**, ni recueils ne sont des étapes essentielles pour atteindre le *nibbāna**.

Redevenir (*punabbhava* ; skt. *punarbhava*) : Voir : **Renaissance**.

Renaissance : redevenir ; réexistence, réapparition des phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa santati*) selon les conditions présentées et selon les circonstances données. La renaissance du bouddhisme correspond, d'une part, à la notion de la continuité de la série des existences (*samsāra*), et d'autre part, à la doctrine de 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.

Sakadāgāmi : deuxième étape de la libération. On arrive à cette étape en se débarrassant partiellement de deux souillures mentales (parmi les cinq liens inférieurs*) : 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.

Samsāra (skt. *saṃsāra*) : le cycle des renaissances ; la transmigration ; la série des existences, l'errance dans le cycle des événements en s'appropriant des sensations agréables et désagréables.

Sensations (*vedanā*) : trois sortes de sensations : agréables (*sukha vedanā*), désagréables (*dukkha vedanā*) et neutres (*adukkhamasukha vedanā*).

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*).

Sotāpatti : première étape de la libération. En se débarrassant des trois premiers des cinq liens inférieurs* [la fausse opinion de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*), le doute (*vicikicchā*) et l'adoration des préceptes et pratiques ascétiques divers (*silabbataparāmāsa*)], on arrive à cette étape.

Sphères extérieures (*bāhirāyatana*) : six objets sensoriels : 1. la forme ; 2. le son ; 3. l'odeur ; 4. la saveur ; 5. choses tangibles ; 6. les pensées.

Sphères intérieures (*ajjhattikāyatana*) : six organes sensoriels : 1. l'œil ; 2. l'oreille ; 3. le nez ; 4. la langue ; 5. le corps ; 6. la pensée (*mana*).

Sutta (skt. *sūtra*) : sermon ; texte canonique contenant un sermon ou une discussion du Bouddha ou de l'un de ses disciples laïc ou religieux.

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 l'être individuel (*sattā*).

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. le non-Soi (*anatta*). Dans la philosophie bouddhique ces trois caractéristiques correspondent à ces trois théories : toutes les conditions et toutes les choses conditionnées sont impermanentes (*sabbe saṅkhārā aniccā*) ; toutes les conditions et toutes les choses conditionnées sont insatisfaisantes ; (*sabbe saṅkhārā dukkhā*) ; toutes les choses conditionnées ou non conditionnées sont dépourvues de Soi (*sabbe dhammā anattā*).

Voie du milieu : Voir Noble voie octuple.

BIBLIOGRAPHIE

Ceux qui veulent étudier divers aspects de la philosophie du bouddhisme peuvent consulter les ouvrages et les articles suivants :

- AMANO H., *A Study on the Abhisamayālaṃkāra-kārikā-vṛtti*, Tokyo, 1975.
- ANACKER S., *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, 1984.
- ANDERSON D. & SMITH H., (ed.), *Suttanipāta*, London, 1913.
- ANESAKI M. & TAKAKUSU J., "The Abhidhamma Literature of the Sarvāstivādin" *Journal of Pali Text Society*, London, 1904-5, pp. 67-146.
- ANURUDDHA, *Abhidhammattha-saṅgaha : Compendium of Philosophy* (Eng. Transl. by S. Z. AUNG), London, 1963.
- ARONSON H.B., *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, Delhi, 1980.
- ĀRYADEVA, *Cittaviśuddhiprakaraṇa* (ed. P. PATEL), Calcutta, 1949.
- ĀRYADEVA, *The Catuḥśataka of Āryadeva : chapter XI and XII with commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti* (Eng. Transl. by T.J.F. TILLEMANS), 2 vol., Wein, 1990.
- ĀRYASURA, *Āryasura's Aspirations and Meditation on Compassion*, New-Delhi, 1985.
- ĀRYA VIMUKTISENA, *Abhisamayālaṃkāravṛtti* (ed. C. PENSA), Roma, 1967.
- ASAṅGA, *Yogācārabhūmiśāstra* (ed. U. WOGIHR), Tokyo, 1930-36 ; *The Yogācārabhūmiśāstra of Ācārya Asaṅga* (Eng. Transl.) V. BHATTACHARYA), Calcutta, 1957.
- ASAṅGA, *Abhidharmasamuccaya : Le Compendium de la super-doctrine d'Asaṅga* (trad. W. RAHULA), Paris, 1971.
- ASAṅGA, *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (éd. et trad. S. LÉVI), t. I, Paris, 1911.
- ASAṅGA, *Madhyantavibhaṅga : Discours on Discrimination between Middle and Extremes desired to Bodhisattva Maitreya* (Eng. Transl. by TH. STCHER-

- BATSKY), Leningrad, 1936 ; *Madhyantavibhaṅga*, texte (ed. by S. YAMAGUCHI), 2 vol., Nagoya, 1934.
- AUNG S.Z., RHYS DAVIDS C.W.F., (Eng. Transl.) *Kathāvatthu : Points of Controversy*, London, 1915.
- AUNG S.Z., (Eng. Transl.) *Abhidhammattha-saṅgaha : The Compendium of Philosophy*, London, 1963.
- AUNG S.Z., "Abhidhamma Literature in Burma" in *Journal of Pali Text Society*, 1910-12, pp. 112-132.
- BAGCHI S., *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra of Asaṅga*, Darbanga, 1930.
- BANERGEE A.C., *Sarvāstivāda Literature*, Calcutta, 1957.
- BAPAT L.S., *Buddhist Logic : A Fresh Study of Dharmakīrti's Philosophy*, New-Delhi, 1989.
- BAREAU A., *L'Absolu en philosophie bouddhique : évolution de la notion d'Asaṃkṛta*, Paris, 1951.
- BAREAU A., (trad.) *Dhammasaṅgani*, Centre de Documentation universitaire, Paris, 1951.
- BAREAU A., "Absolute as the Unconditioned" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, vol. 1, pp. 148-150.
- BAREAU A., "Richesse et diversité de la pensée bouddhique ancienne" in *Présence du Bouddhisme* (éd. R. de BÉVAL), Paris, 1987, pp. 151-164.
- BAREAU A., "Les Relations entre la causalité du monde physique et la causalité du monde spirituel dans le Hinayāna" *Liebethal Festschrift, Sino-Indian Studies*, Santiniketan, 1957, vol. V, n° 3, pp. 14-20.
- BAREAU A., "Quelques aspects de la psychologie du bouddhisme antique" in *Académie nationale de psychologie*, Paris, 1981, pp. 35-41.
- BARUA A., *Mind and Mental Factors in Early Buddhist Psychology*, Delhi, 1990.
- BARUA B., *Prolegomena to History of Buddhist Philosophy*, New-Delhi, 1974.
- BECHERT H., "Mahāyāna Literature in Sri-Lanka : the Early Phase" in *Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honour of Edward Conze* (ed. L. LANCASTER), Berkeley, 1977, pp. 361-368.
- BENDALL C., (ed.) *Śikṣāsamuccaya*, St.Petersbourg, 1912.
- BENDALL C., Rouse W.H.D., (Eng. Transl.) *Śikṣāsamuccaya : A Compendium of Buddha's Doctrine*, Delhi, 1990.
- BHATTACHARIYA B., (ed.) *Jñānasiddhi*, in *Two Vajrayāna Works*, Calcutta, 1929.
- BHATTACHARYA K., *L'Ātman-Brahman dans le bouddhisme ancien*, Paris, 1973.
- BHATTACHARYA K., "On the Relationship between the Vigrahvyāvartanī and the Nyāyasūtras" in *Journal of Indo-European Studies*, vol. 5, n° 3 (1977), pp. 265-273.
- BHATTACHARYA K. (Eng. Transl.) *Vigrahvyāvartanī : The Dialectical Methode of Nāgārjuna ; The Vigrahvyāvartanī* (ed. by F.H. JOHNSTON & A.KUNST), Delhi, 1986.

- BHATTACHARYA V., "Evolution of Vijñānavāda" in *Indian Historical Quarterly*, 10 (1934), pp. 1-11.
- BOYD J.W., *Satan and Māra : Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden, 1975.
- BROWN B.E., *The Buddha Nature : A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*, Delhi, 1991.
- BUDDHADATTA A.P., (ed.) *Nāmarūpariccheda*, in *Journal of Pali Text Society*, 1913-14.
- BUDDHADATTA A.P., (ed.) *Vibhaṅga aṭṭhakathā*, London, 1923.
- BUDDHADATTA A.P., (ed.) *Abhidhammāvatāra*, London, 1980.
- BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga* (ed. by H. WARREN & D. KOSAMBI), Cambridge, Mass. 1950 ; *Visuddhimagga : The Path of Purity* (Eng. Transl. by T. Nanamoli), Colombo, 1986 ; *Der Weg zur Reinheit* (trad. allemande by Nyanatiloka), 2 vol., München, 1931.
- BUGAULT G., *La Notion de prajñā ou de la sagesse selon les perspectives du Mahāyāna*, Paris, 1968 (réimpression 1982).
- BUGAULT G., "Anthropologie bouddhiste face à la philosophie moderne et à la neurophysiologie contemporaine" in *Revue de l'Histoire des Religions*, CCIII/4, 1986, pp. 381-393.
- BUGAULT G., "Logic and dialectic in the *Madhyamakakārika*" in *Journal of Indian Philosophy*, II (1983), pp. 7-76.
- BUGAULT G., "Nāgārjuna : examen critique du nirvāṇa (*nirvāṇa-parikṣā*)" in *Etudes Asiatiques*, XLVI, 1, 1992, pp. 82-146.
- BUGAULT G., "Logique et mystique dans la *Vajracchedikā*" in *Etudes Asiatiques*, XLVII, 4, 1993.
- BURNOUF E., (trad.) *Saddharmapūṇḍarika : le Lotus de la bonne loi*, 2 vol., Paris, 1852, rééd. Paris, 1974.
- CANDRAKIRTI, *Prasannapadā Madhyamakavṛtti* : 12 chapitres (trad. J. MAY), Paris, 1959 ; *Prasannapadā Madhyamakavṛtti* (trad. J.W. de JONG), Paris, 1949.
- CHATTERJI D., *The Problem of Knowledge and Four Schools of Later Buddhism*, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, vol. XII, pp. 205-215.
- CHANG G.G., *The Buddhist Teaching of Totality : The Philosophy of Hwa-yen Buddhism*, Pennsylvania, 1971.
- CHENG H.-L., *Empty Logic : Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*, Delhi, 1991.
- CHINCHORE M.R., *Vādanayāya : A Glimps of Nyāya-Buddhist Controversy*, Delhi, 1988.
- CHI R.S.Y., *Buddhist Formal Logic : A Study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa*, 1990.

- COLLINS S., *Selfless Persons : Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge, 1982.
- CONE M. & GOMBRICH R.F., *The Perfect Generosity of Prince Vessantara*, Oxford, 1977.
- CONZE E., (ed.) *Vajracchedikā-Prajñāpāramitā*, London, 1970.
- CONZE E., (Eng. Transl.) *Abhisamayālaṃkāra : The Large Sutra on Perfect Wisdom*, London, 1975.
- CONZE E., *The Prajñāpāramitā Literature*, Leyden, 1979.
- DAYAL H., *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London, 1931.
- DE JONG J.W., (ed.) *Mūlamādhyamakakārikāh*, Madras, 1977.
- DE JONG J.W., "The Problem of the Absolute in the Mādhyamaka School" in *Journal of Indian Philosophy*, 2 (1972), pp. 1-6.
- DE JONG J.W., "Fa-hsien and Buddhist Texts in Ceylon" in *Journal of the Pali Text Society*, IX, pp. 105-116.
- DE LA VALLEE POUSSIN L., (trad.) *Bodhicaryāvatāra : Introduction à la pratique des futurs Buddhas*, Louvain, 1907.
- DE LA VALLEE POUSSIN L., (trad.) *Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 vol., Paris, 1923-31.
- DE LA VALLEE POUSSIN L., (trad.), *Vijñaptimātratāsiddhi* de Hiuan-tsong, 2 tomes, Paris, 1928-1948.
- DEMIEVILLE P., (trad.), "Les versions chinoises du Milindapañha in *B.E.F.E.O.*, Hanoi, XXIV, 1924, pp. 1-264.
- DEMIEVILLE P., (trad.), "Yogācārabhūmi de Saṃgharakṣa" in *B.E.F.E.O.*, n° 44, 1954, pp. 339-436.
- DE LUBAC H., *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952.
- DHARMAKĪRTI, *Nyāyabindu with Nyāyabindu-tīka of Dharmottara* (sanskrit, text ed. by Th. STCHEBATSKY), Leningrad, 1918.
- DHARMAKĪRTI, *Pramāṇavārtika*, the First Chapter with the Auto-Commentary (ed. by R. GNOLI), Roma, 1960.
- DHARMAKĪRTI, *Pramāṇaviniścaya* (ed. & trad. by I. KAPITEL), Wein, 1966.
- DHARMAKĪRTI, *Vādanyāyaprakaraṇa of Ācārya Dharmakīrti*, with the commentary Vipañcītārtha of Ācārya Śāntarakṣita and Sambandhapariṁśā with commentary of Āchārya Prabhākarachandra (ed. D. SHASTRI), Varanasi, 1972.
- DHARMAŚRĪ, *Abhidharmahradaśāstra : Le Cœur de la loi suprême, traité de Ta-Cheing* (trad. par I. ARMELIN), Paris, 1978.
- DHARMOTTARA, *Nyāyabindu-tīkā* (sanskrit text ed. by Th. STCHERBATSKY), Leningrad, 1918.
- DIGNĀGA, *Nyāyamukha : The Oldest Buddhist text on Logic after Chinese and Tibetan Materials*, (trad. G. TUCCI), Heidelberg, 1930.

- DIGNĀGA, *Ālambaṇaparikṣa* (tibetan text restorted into sanskrit by A. SASTRI), Madras, 1942 ;(textes tibétains et chinois et traduction des stances et du commentaire, éclaircissements et notes d'après le commentaire tibétain de Vinitadeva, par S. YAMAGICHI, en collaboration avec H. MEYER) in *Journal asiatique*, janv.-mars 1929, pp. 1-65 ; (Tibetan ed. and Transl. by E. FRAUWALLNER) in *Wiener Zeitschrift für the Kunde des Morgenlandes*, Vienna, 1930.
- DIGNĀGA, *Nayāyapraveṣa* (ed. by A.B. DHARUVA), Delhi, 1987.
- DUERLINGER J., "Reductionist and Nonreductionist theories of Persons in Indian Buddhist Philosophy" in *Journal of Indian Philosophy*, 1 (1993), pp. 78-101.
- DUTT N., "The Dhammasaṅgani" in *Indian Historical Quarterly*, Calcutta, vol. XV, 1939, pp. 345-372.
- EMMERICK R.E., (Eng. Transl.) *Suvarṇaprabhāsottamasūtra : The Sutra of Golden Light*, London, 1970.
- FAURE B., (trad. et comm.) *Le Traité de Bodhidharma, Première anthologie du bouddhisme chan*, Paris, 1986.
- FEER L., (ed.) *Samyutta-nikāya*, 5 vol., London, 1884-1898.
- FERNANDO A., SWIDLER L., *Buddhism Made Plain*, New York, 1985.
- FERNAND T., CARMEN D., "The Triśvabhavakārikā of Vasubandhu" in *Journal of Indian Philosophy*, II/1983, pp. 125-226.
- FILLIOZAT J., "The psychological discoveries of Buddhism" in *University of Ceylon Review*, vol. XIII, 1955, pp. 69-82.
- FILLIOZAT J. & RENOU L., *L'Inde Classique*, t. II, Paris-Hanoi, 1953.
- FINDLY E. B., "Ānanda's Hindrance : Faith (*saddhā*) in Early Buddhism", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 20, n° 3 (1992), pp. 253-274.
- FINOT L., (trad) *Bodhicaryavatara de Śāntideva : La Marche à la Lumière*, Paris, 1920, réimpression, Paris, 1987.
- FINOT L., (trad) *Milindapañha : les questions de Milinda*, Paris, 1923 ; réédition (Intro. E. NOLOT), Paris, 1992.
- FOLEY C.A., "The Vedalla Sutta as illustrating the Psychological basis of Buddhist Ethics" in *Journal of Royal Asiatic Society*, London, 1894, pp. 321-333.
- FRAUWALLNER E., "On the Date of the Buddhist Master of Law : Vasubandhu", *Serie Orientale* III, Roma, 1951.
- FRAUWALLNER E., "Dignāga, seine Werk und seine Entwicklung" in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens*, n° 3, 1959, pp. 83-164.
- FRAUWALLNER E., *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969.
- FROMM E., SUZUKI D.T. & MARTINO R de., *Bouddhisme Zen et Psychanalyse*, Paris, 1971.

- GHOSE R.N., *The Dialectics of Nāgārjuna*, Allahabad, 1987.
- GHOSH P., (ed) *Śatasāhasrikā-parjñāparamitā-śāstra*, Calcutta, 1914.
- GLASENAPP H. von., *Buddhism : A Non-Theistic Religion*, London, 1966.
- GLASENAPP H. von., "Contribution du bouddhisme à la philosophie" in *France Asie*, Saigon, 1958, t. XV, n° 144, pp. 177-188.
- GNOLI R. (trad. italienne), *Nāgārjuna : Madhyamika-Kārikā, Vighraha Vyāvartani, Catuhsatva*, Torino, 1961.
- GOKHALE V., (ed.) *Abhidharmakośakārikā*, in *Journal of Royal Asiatic Society* (Bombay Branch), New Series, vol. 22, 1946, pp. 73-102.
- GOMBRICH R., (compte rendu) "L'Ātman-Brahman dans le bouddhisme ancien" (de K. BHATTACHARYA) in *Archives Internationales d'Histoire de Sciences*, 1978, pp. 128-129.
- GOMBRICH R., "The Signification of Former Buddhas in Theravāda Tradition" in the *Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula*, London, 1980, pp. 62-72.
- GOMBRICH R., "How the Mahāyāna began" in *Buddhist Forum*, London, 1990, vol. I, pp. 21-30.
- GOONARATNE E.R., (ed.) *Dhātukathā*, London, 1963.
- GOVINDA A.B., *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy and its Systematic Representation according to Abhidhamma Tradition*, Delhi, 1975.
- GRIMM G., *La Religion du Bouddha, la Religion de la Connaissance*, Paris, 1959.
- GUENTHER H.V., *Tibetan Buddhism without mystification*, Leiden, 1966.
- GUENTHER H.V., *Philosophy and Psychology in the Abhidhamma*, London, 1976.
- GUENTHER H.V., *Treasures on the Tibetan Middle Way*, Leiden, 1966.
- GUENTHER H.V., *The Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Berkeley, 1971.
- GUNARATNA H., *The Path of Serenity and Insight : an Explanation of Buddhist Jhāna*, Delhi, 1985.
- HALDER A., *Some Psychological Aspects of Early Buddhist Philosophy based on Abhidharmakośa of Vasubandhu*, Calcutta, 1981.
- HARDY E., (ed.) *Nettipakaraṇa*, London, 1902.
- HATTORI M., *Dignāga on Perception : Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, transl. from the Sanskrit fragments and tibetan versions, Cambridge, Mass., 1968.
- HOPKINS J., "A Tibetan Contribution on the Question of Mind Only in the Early Yogic Practical School" in *Journal of Indian Philosophy*, vol. 20, n° 3 (1992), pp. 275-343.
- HOPKINS J., *Compassion in Tibetan Buddhism*, London, 1980.
- HORNER I. B., *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*, London, 1930.

- HORNER I. B., "Le Concept de liberté dans le Canon pāli" in *Présence du bouddhisme* (éd. R. de BÉVAL), Paris, 1987 ; "The Concept of Freedom in Pāli Canon" in *France-Asie*, n° 153-157 (1959), pp. 337-347.
- HORNER I. B., (Eng. Transl.) *Milindapañha* : Milinda's Questions, 2 vol., London, 1963-64.
- HOSAKA G., "Āśrava", *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, vol. II, pp. 202-214.
- HULIN M., *Le Principe de l'Ego dans la pensée indienne classique : la notion d'Ahaṃkāra*, Paris, 1978.
- HULIN M., *Face cachée du Temps : L'imaginaire de l'au-delà*, Paris, 1990.
- INADA K.K., *Nāgārjuna : A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā, with an Introductory Essay*, Tokyo, 1970.
- INADA K.K., *Guide to Buddhist Philosophy - a bibliography*, Boston, 1985.
- IRELAND J.D., (Eng. Transl.) *Itivuttaka : Buddha's Sayings*, Kandy, 1990.
- JACOBSON N. P., *Buddhism : The Religion of Analysis*, London, 1966.
- JAYASURIYA W. F., *The Psychology and Philosophy of Buddhism*, Colombo, 1963.
- JAYATILLEKE K. N., *The Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963.
- JAYATILLEKE K. N., *The Facets of Buddhist Thought*, Kandy, 1971.
- JAYAWICKRAMA N. A., *A Critical Analysis of the Pāli Sutta-nipāta illustrating its gradual Growth* (Ph. D. thesis, unpublished), University of London, 1947.
- JAYAWICKRAMA N. A., (ed.) *Kathāvatthu aṭṭhakathā*, London, 1979.
- JHA G., (Eng. Transl) *The Tatvasaṃgraha of Śāntarakṣita, with the Commentary of Kamalaśīla*, 2 vol., Baroda, 1937-39.
- JOHANSON E.A.R., *The Psychology of Nirvana*, London, 1969.
- JOSHI C.V., (ed.) *Paṭisambhidāmagga aṭṭhakathā (Saddhammappakasini)*, 3 vol., London, 1933-47.
- JOSHI L.M., *Discerning the Buddha : A Study of Buddhism and of the Brahmanical Hindu attitude to it*, Delhi, 1983.
- KAJIYAMA Y., "An Introduction to Buddhist Philosophy, an Annotated translation of the Tarkabhāṣa of Mokṣakaragupta", in *Memoirs of the Faculty of Letters*, n° 10, Kyoto University, pp. 1-173, 1966.
- KALANSURIYA A.D.P., *A Philosophical Analysis of Buddhist Notions : The Buddha and Wittgenstein*, Delhi, 1987.
- KALUPAHANA D. J., *Causality : The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu, 1975.

- KALUPAHANA D. J., *Nāgārjuna : the Philosophy of the Middle Way*, New York, 1986.
- KALUPAHANA D. J., "Dhamma" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, vol. IV, pp. 439-453.
- KALUPAHANA D. J., *The Principales of Buddhist Philosophy*, New York, 1987.
- KALUPAHANA D. J., *A History of Buddhist Philosophy, Continuities and Discontinuities*, Honolulu, 1992.
- KAMALAŚILA, *The Commentary for the Tatvasaṅgraha of Śāntarakṣita* (ed. by E. KRISNAMACHARYYA), 2 vol., Baroda 1926 ; (Eng. Transl. by G. JHA), 2 vol., Baroda, 1937-39.
- KAPLAN S., "The Yogācāra Roots of Advaita Idealism : Nothing a similarity between Vasubandhu and Gaudapada" in *Journal of Indian Philosophy*, vol. 20, n° 2 (1992), pp. 191-218.
- KAPANI L., *La notion de Saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, 2 vol., Paris, 1992-93.
- KARUNADASA Y., *Buddhist Analysis of Matter*, Colombo, 1967.
- KARUNARATNA U., "Dhamma" in *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. IV, pp. 453-469.
- KARUNARATNE W.S., "Abhidhamma" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, fascicule A-Aca, pp. 37-42, 44-45.
- KARUNARATNE W.S., "The concept of Freedom and Responsibility in Theravāda Buddhism" in *University of Ceylon Review*, vol. XVII, 1959, n° 3, pp. 73-89.
- KARUNARATNE W.S., *The Theory of Causality in Early Buddhism*, Colombo, 1988.
- KARUNATILLEKE A.G. S., "Concept" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, vol. IV, pp. 208-218.
- KASYAP J., *The Abhidhamma philosophy*, Delhi, 1982.
- KEITH A.B., *Buddhist Philosophy of India and Ceylon*, Oxford, 1923.
- KERN H., (Eng. Transl.) *Saddharmapuṇḍarika : The Lotus of the True Law*, Oxford, 1909.
- KERN H. and NANJIO B., (ed.) *Saddharmapuṇḍarika*, St. Petersburg, 1912.
- KIRTI A. & RATNAKARA S., *Six Buddhist Nyāya Tracts* (ed. by H. SASTRI), Delhi, 1989.
- KOCHUMUTTOM T.M., *A Buddhist Doctrine of Experience : A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu*, Delhi, 1983.
- KONDO R., (ed.) *Dasa-bhūmika-śāstra*, Tokyo, 1936.
- KUNST A., "The concept of the principale of Excluded Middle in Buddhism" in *Rocznik Orientalistyczny*, 1957, pp. 141-147.
- LABH B., *Paññā in Early Buddhism : Philosophical Analysis with Special Reference to the Visuddhimagga*, Delhi, 1991.

- LAMOTTE E., (trad.) *Karmasiddhiprakaraṇa : le traité de l'acte de Vasubandhu*, Bruxelles, 1936.
- LAMOTTE E., *L'Histoire du bouddhisme indien*, t. I : *De l'origine à l'éra Saka*, Louvain, 1962.
- LAMOTTE E., (trad.) *Vimalakīrtinirdeśa : l'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962.
- LAMOTTE E., (trad.) *Mahāyānasamgraha : La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, Louvain, 1973.
- LAMOTTE E., (trad.) *Mahāprajñāpāramitāsāstra : Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, Louvain, 5 vol., 1944-1980.
- LAW B.C., (Engl. Transl.) *Puggalapāṇṇatti : The designations of Human types*, London, 1922.
- LAW B.C., (Engl. Transl.) *Kathāvatthu aṭṭhakathā : The Debates Commentary*, London, 1940.
- LAW N.N., (éd.) *Abhidharmakośavyākya* (Ch. I-III), Calcutta Oriental Series, n° 31, London, 1949.
- LÉVI S., (éd.) *Mahāyanasūtrālaṃkāra d'Asaṅga*, t. I, Paris, 1911.
- LÉVI S., (trad.) *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu : Viṃśatikā et Trimsikā*, Paris, 1925.
- LÉVI S., *Matériaux pour l'Etude du système Vijñaptimātratā*, Paris, 1932.
- LÉVI S., (éd.) *Mahākarmavibhaṅga* (la grande classification des actes) et *Karmavibhaṅgopadeśa* (Discours sur le Mahākarmavibhaṅga), Paris, 1932.
- LEDI SAYADAW, "On the Philosophy of Relations" in *Journal of Pali Text Society*, 1915-16, pp. 21-34.
- LEDI SAYADAW, "Some points of Buddhist Doctrine" in *Journal of Pali Text Society*, 1913-14, pp. 115-163.
- LEDI SAYADAW, *L'Enseignement de Ledi Sayadaw* (trad. C. ANDRIEU), Paris, 1961.
- LINDTNER CH., "Candrakīrti's Pañcaskandhprakarāṇa", I, (Tibetan text), in *Acta Orientalia*, n° 40, pp. 87-145, 1979.
- LINDTNER CH., "Aśiṣa's introduction to the two truths and its sources", in *Journal of Indian Philosophy*, n° 9 (1981), pp. 161-214.
- LINDTNER CH., *Nagarjuniana : Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen, 1982.
- LING T.O., *Buddhism and Mythological Evil*, London, 1962.
- LUONG C.-L., *Bouddhisme et Psychiatrie*, Paris, 1992.
- MCGOVERN W. M. A., *Manual of Buddhist Philosophy*, Delhi, 1979.
- MAITREYANĀTHA, *The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya : Abhisamayālaṃkāra* (Eng. Transl. by E. OBERMILLER), Leiden, 1933.

- MALALASEKERE G.P., "Ādi Buddha" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, fascicule I, pp. 213-214.
- MALALASEKERE G.P., "Anatta" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, fascicule I, pp. 567-576.
- MALALASEKERE G.P. & JAYATILLEKE K.N., *Le Bouddhisme et la question raciale*, Paris, 1966.
- MÄLL L., "Une approche possible du śūnyavāda" in *Tel Quel*, n° 32, 1968, pp. 54-62.
- MASSON J., *Le Bouddhisme, chemin de libération*, Paris, 1975, réédition, 1992.
- MATILAL B. K., "A Critique of Buddhist Idealism" in *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner* (ed. L. COUSINS), Dordrecht, 1974.
- MATILAL B. K., "Nagation and the Madhymika Dialectic" in *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague, 1971, pp. 146-167.
- MAUNG TIN PE., (Eng. Transl.) *Atthaśālini : The Expositor*, 2 vol., London, 1958.
- MAY J., "Recherche sur un système de philosophie bouddhique", *Bulletin annuel de la Fondation suisse*, n° 3, Paris, 1954, pp. 21-33.
- MAY J., "Kant et Madhyamaka" in *Indo-Iranian Journal*, III, 1959, n° 2.
- MAY J., (trad.) *Prasannapadā Madhyamakavṛtti : Commentaire limpide au Traité du Milieu*, Paris, 1959.
- MAY J., "La Philosophie bouddhique idéaliste" in *Etudes Asiatiques*, XXV, 1971, pp. 265-323.
- MAY J., "On Madhyamaka Philosophy" in *Journal of Indian Philosophy*, 6, 1978, pp. 233-241.
- MAY J., "Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence" (I), in *Indianisme et Bouddhisme*, Mélanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte, Louvain, 1980, pp. 215-232 ; "Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence" (II), in *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. LXIX à la mémoire de Paul Demiéville, 1981, pp. 75-96 ; "Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence" (III), in *Etudes Asiatiques* 35, 2, 1981, pp. 49-76 ; "Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence" (IV) in *Etudes de Lettres*, n° 3, 1982, pp. 45-76 ; "Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence" (V), in *Acta Indologica*, VI, 1984, pp. 115-144.
- MAZUNO K., "Abhidhamma Literature" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, fascicule A-Ach, pp. 64-80.
- MIMAKI K., *La Réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthira-siddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣanabhaṅga-siddhi)*, Paris, 1976.
- MIMAKI K. et MAY J., "Chūdo" (Voie du Milieu) in *Hôbôgirin*, V° fascicule, 1979, pp. 456-470.

- MIMAKI K., *Blo Gsal Grub Miha* : chapitre IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités, et chapitre XII (Madhyamika), édité et traduit par K. MIMAKI, Kyoto, 1982.
- MINAYEEF P., (ed.) *Bodhicaryāvatāra*, St-Petersbourg, 1890.
- MISRA G.S.P., *Development of Buddhist Ethics*, New-Delhi, 1976.
- MOOKERJEE S., *The Buddhist Philosophy of Universal Flux : An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignāga*, Delhi, 1980.
- MORRIS R., (ed.) *Puggalapaññatti*, London, 1977.
- MORRIS R. & HARDY E., *Anguttara-nikāya*, 6 vol., London, 1885-1900.
- MÜLLER E. (ed.) *Vajracchedikā*, London, 1981.
- MÜLLER E., (ed.) *Dhammasaṅgani*, London, 1885.
- MÜLLER E., (ed.) *Dhammasaṅgani atṭhakathā (Atthasālini)*, London, 1897, reprint 1979.
- MURTI T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism*, London, 1968.
- NĀGĀRJUNA, *Mūlamādhyamakakārika* de Nāgārjuna avec la *Prasannapadā*, commentaire de Chandrakīrti, ed. L. De La VALLÉE POUSSIN, in *Bibl. Buddhica*, n° 4, St. Pétersbourg, 1903-13.
- NĀGĀRJUNA, "Ratnāvali of Nāgārjuna" (ed. G. TUCCI), in *Journal of Royal Asiatic Society* (1934), pp. 307-325 (1936), pp. 237-252 and 423-435.
- NĀGĀRJUNA, *Madhyamikaśāstram* (ed. by R. PANDEYA), 2 vol., Delhi, 1973.
- NĀGĀRJUNA, *Mahāprajñāpāramitāśāstra : Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna* (trad. E. LAMOTTE), 5 vol., Louvain, 1944-1977.
- NĀGĀRJUNA, *Suḥrillekhā : Nāgārjuna's Letter to a Friend* (Engl. Transl. R. JE) New-Delhi, 1986 ; *La Lettre à un ami du Supérieur Nāgārjuna* (Trad. G. DRIESSENS), Jujurieux, 1981.
- NAGAO G.M., (ed.) *Madhyantavibhāgaśāstra*, Tokyo, 1964.
- NANAJIVAKO B., *Schopenhauer and Buddhism*, Colombo, 1970.
- NANAMOLI B., "Anicca" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, vol. I, pp. 657-663.
- NANAMOLI B., (Engl. Transl.) *Nettipakaraṇa : The Guide*, London, 1962.
- NANAMOLI B., (Engl. Transl.) *Paṭisambhidamagga : The Path of Discrimination*, London, 1982.
- NANAMOLI B., (Engl. Transl.) *Visuddhimagga : The Path of Purification*, Colombo, 1986.
- NANANANDA B., *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*, Kandy, 1986.
- NANJIO B., (ed.) *Laṅkāvatārasūtra*, Kyoto, 1923.
- NARADA U., (Engl. Transl.) *Dhātukathā : Discours on Elements*, London, 1962.

- NARADA U., (Engl. Transl.) *Tika-paṭṭhāna : Conditional Relations*, 2 vol., London, 1969-81.
- NARADA T., "La doctrine du Kamma" in *Présence du bouddhisme* (éd. R. de BÉVAL), Paris, 1987, pp. 123-133.
- NARADA T., *La Doctrine bouddhique de la re-naissance*, Paris, 1979.
- NOBEL J., (ed.) *Suvraṇaprabhāsottamasūtra*, Leipzig, 1937.
- NYANAPONIKA T., *Abhidhamma Studies*, Colombo, 1979.
- NYANATILOKA M., *Guide Through the Abhidhamma-piṭaka* (ed. T. NYANAPONIKA), Colombo, 1957.
- OBERMILLER E., *Prajñāpāramitā in Tibetan Buddhism*, Delhi, 1989.
- OLDENBERG H., *Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine et sa Communauté* (trad. A. FOUCHER), Paris, 1934.
- PADHYE A.M., *The Framework of Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi, 1988.
- PADMASIRI DE SILVA M.W., *Buddhist and Freudian Psychology*, Colombo, 1973.
- PANDEYA Raghunath (ed.) *The Mādhyamika-Śāstram of Nāgārjuna*, 2 vol., Delhi, 1988-89.
- PANDEYA Ramachandra., (ed) *Madhayanta-vibhāga-Śāstra*, containing the Kārikās of Maitreya Bhāṣya of Vasubandhu and Tika of Sthiramati, Delhi, 1971.
- PANDEYA Ramachandra., *Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity*, with Philosophical Translation of *Madhaymika-kārikā*, *Śūnyatā-Saptati* and *Vigra-havyavartani*, Delhi, 1991.
- PATHAK M.N., *Human Life and the Teaching of the Buddha*, New-Delhi, 1988.
- PATEL P., (ed.) *Cittaviśuddhipprākaraṇa d'Āryadeva*, Santiniketan, 1949.
- PIO E., *Buddhist Psychology : A Modern Perspective*, New-Delhi, 1988.
- PARANAVITANA S., "Mahāyānism in Ceylon" in *Ceylon Journal of Science*, Section G., vol. II, Colombo, 1928, pp. 35-71 ; in *France-Asie*, Saigon, 1959, t. XVI, n° 153-157.
- PENSA C., (ed.) *Abhisamayālaṃkāravṛtti d'Ārya-Vimuktisena*, Roma, 1967.
- PIYADASSI T., *The Buddha's Ancient Path*, Kandy, 1964.
- PRZYLUCKI J., "Dr̥ṣṭhāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin" in *Indian Historical Quarterly*, XVI, 1940, pp. 246-254.
- RAHULA W., (trad.) *Abhidharmasamuccaya d'Asaṅga : Le Compendium de la Supra-doctrine (philosophie)*, Paris, 1971.
- RAHULA W., *L'Enseignement du Bouddha*, Paris, 1961.

- RAHULA W., "Asaṅga" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, vol. II, pp. 133-146.
- RAHULA W., "Vijñaptimātrata philosophy in the Yogācāra Systeme and some Wrong Notions" in *Mahabodhi (Journal of Mahabodhi Society)*, 80, 1972.
- REGAMEY C., *Philosophy in the Samādhirajasūtra* : Three Chapters from the Samādhirajasūtra Delhi, 1990.
- RENDAVA J., (Engl. Transl.) *Suhrllekhā : Nāgārjuna's Letter to a Friend*, Delhi, 1979.
- RENOU L. & FILLIOZAT J., *L'Inde Classique*, t. II, Paris, 1953.
- RHYS DAVIDS C.A.F., (ed.) *Paṭṭhāna : Duka-paṭṭhāna*, London, 1906 ; *Tika-paṭṭhāna*, 3 vol., London, 1921-23.
- RHYS DAVIDS C.A.F., *To Become or not to Become (that is the question)*, London, 1937.
- RHYS DAVIDS C.A.F., (Eng. Transl.) *Dhammasaṅgani : Buddhist Manual of Psychological Ethics*, London, 1923.
- RHYS DAVIDS C.A.F., *Buddhist Psychology*, London, 1914, New-Delhi, reprint, 1975.
- RHYS DAVIDS T.W., (ed.) "Abhidhammattha-Saṅgaha", in *Journal of Pali Text Society*, 1884.
- RHYS DAVIDS T.W. & CARPENTER J.E., (ed.) *Dīgha-nikāya*, 3 vol., London, 1889-1910.
- RHYS DAVIDS T.W. & CARPENTER J.E., (ed.) *Dīgha-nikāya aṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsini)*, 3 vol., London, 1886-1937.
- ROBERT J.-N., *Les Doctrines de l'Ecole Japonaise Tendai au debut du X^e siècle*, Paris, 1990.
- ROBINSON R.H., "Did Nāgārjuna Really Refute All Philosophical Views ?" in *Philosophy East and West*, 22 (1972), pp. 325-331.
- RUEGG D.S., *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra : Etude sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme*, Paris, 1969.
- RUEGG D.S., "The Uses of the Four Positions of the Catuskoṭi and the Problem of the Description of Reality in Māhāyāna Buddhism" in *Journal of Indian Philosophy*, 5 (1977), pp. 1-71.
- RUEGG D.S., "Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought : The Case of Zero and śūnyatā" in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien*, 22 (1978), pp. 171-181.
- RUEGG D.S., *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, 1981.
- RUEGG D.S., "Does the Madhyamika have a thesis and philosophical position ?" in *Buddhist Logic and Epistemology* (ed. B. K. MATILAL & R. D. EVANS), London, 1986, pp. 229-237.

- SAILLEY R., *Le bouddhisme "tantrique" indo-tibétain ou "Véhicule de diamant"*, Paris, 1980.
- SAMGHARAKṢA, "Yogācarabhūmi" (trad. P. DEMIAVILLE), in *B.E.F.E.O.*, n° 44, 1954, pp. 339-436.
- SĀNKRATYĀYANA R., "Dharmakīrti's Vadanyāya, with the Commentary of Śaṅgharakṣita", in *Journal of the Bihar and Orissa Research Society (JBORS)*, n° 21, 1935, pp. 1-73 ; *JBORS*, n° 22, 1936, pp. 73-143.
- SĀNKRATYĀYANA R., *Pramāṇavārtikam* of Dharmakīrti, Svārthanumāna, pariccheda, with the author's Vṛtti and sub-commentary of Karmakagomin, Allahabad, 1949.
- SĀNKRATYĀYANA R., *Pramāṇavārtika-bhāṣya* of Prajñākaragupta, *Tibetan Sanskrit Works*, series n° 1, Patna, 1953.
- ŚĀNTARAKṢITA, *Tatvasaṅgraha with Commentary of Kamalaśīla* (ed. by K. KRISHNAMACHARYA), 2 vol., Baroda, 1926 (Engl. Transl. by G. JHA), 2 vol., Baroda, 1937-39.
- ŚĀNTIDEVA, *Bodhicaryāvatāra : Introduction à la pratique des futurs Buddhas* (trad. L. De la VALLÉE POUSSIN, 1907) ; *La Marche à la Lumière* (trad. L. FINOT, Paris, 1987) ; *A Guide to Bodhisatva's Way of Life* (Engl. Transl. S. BATCHELOR), Dharmasala, 1979.
- ŚĀNTIDEVA, *Śikṣāsamuccaya* (ed. by C. BENDALL, St. Petersburg, 1902) ; *Compendium of Buddhist Doctrine* (Engl. Transl. by C. BENDALL & W.H.D. ROUSE), London, 1902.
- SARACCHANDRA E.R., "The Abhidhamma psychology of Perception and the Yogācāra Theory of Mind" in *University of Ceylon Review*, n° 4, Oct. 1946, pp. 49-57.
- SARACCHANDRA E.R., *Buddhist Psychology of Perception*, Colombo, 1958.
- SARACCHANDRA E.R., "From Vasubandhu to Śāntarakṣita" in *Journal of Indian Philosophy*, 4 (1976), pp. 67-107.
- SARKAR A.K., *Changing Phase of Buddhist Thought : A Study in the Background of East-West Philosophy*, Delhi, 1983.
- SASTRI D.N., *The Philosophy of Nyāya Vaiśeṣika and its conflict with the Buddhist Dignāga School*, Delhi, 1976.
- SASTRI Y.S., *Mahāyānasūtrālaṅkāra : A Study in Vijñānavāda Buddhism*, Delhi,
- SCHMITHAUSEN L., *Ālayavijñāna : On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 vol., Tokyo, 1987.
- SHARMA P., *Śāntideva's Bodhicaryāvatāra : Original Sanskrit Text with English Translation and Exposition based on Prajñākaramati's Pañcikā*, 2 vol., Delhi, 1990.
- SHAW J.L., "Negation and the Buddhist Theory of Meaning", in *Journal of Indian Philosophy*, 6 (1978), pp. 59-77.
- ŚILABHADRA, *Buddhabhūmivyākaraṇa* (ed. K. NISHIO), Tokyo, 1982.

- SILBURN L., *Instant et Cause : Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, 1955.
- SILBURN L., *Le Bouddhisme*, Paris, 1977.
- SILVA C.L., *A Treatise on Buddhist Philosophy of Abhidhamma*, Bibliothèque Indo-Buddhica Series, n° 56, Delhi, 1988.
- SINGHA A., *Heart of Buddhist Philosophy : Dignāga and Dharmakīrti*, New-Delhi, 1984.
- SINHA B.M., *Time and Temporality in Samkya, Yoga and Abhidhamma Buddhism*, New-Delhi, 1983.
- SKANDHILA, *Abhidharmāvatāra-śāstra : Traité de la descente de la profonde loi* (trad. M. Van Velthem), Louvain, 1977.
- SMITH H., (ed.) *Sutta-nipāta atthakathā (Paramattajotikā II)*, 3 vol., London, 1916-1918.
- SPRUNG M., "Non-Cognitive Language in Madhyamika Buddhism" in *Buddhist Thought and Asian Civilization*, Berkeley, 1977.
- SPRUNG M., "Being and the Middle Way" in *The Question of Being*, Pennsylvania, 1978.
- SPRUNG M., *Lucid Exposition of the Middle Way : The Essential Chapters from the Pañnapāda of Candrakīrti*, London, 1979.
- STCHERBATSKY TH., *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927.
- STCHERBATSKY TH., *The Central Conception of the Buddha*, London, 1923.
- STCHERBATSKY TH., "The 'Dharma' of Buddhists and the 'Gunas' of Samkhyas" in *Indian Historical Quarterly*, X, 1934, pp. 737-760.
- STCHERBATSKY TH., *Buddhist Logic*, 2 vol., New York, 1962.
- STEINTHAL P., (ed.) *Udāna*, London, 1885.
- STHIRAMATI, *Madhyantavibhaṅgaṭikā* (ed. S. YAMAGUCHI & S. LÉVI), Nagoya, 1934.
- STRENG F.J., *Emptiness : A Study in Religious Meaning*, New-York, 1967.
- SUZUKI D.T., *Essays in Zen Buddhism*, 3 vol., London, 1949-51.
- SUZUKI D.T., *Studies in the Lankāvatāra Sutra*, London, 1930.
- SUZUKI D.T., *The Zen Doctrine of No-Mind*, London, 1949.
- SUZUKI D.T., FROMM E. et DE MARTINO R., *Bouddhisme Zen et Psychanalyse*, Paris, 1971.
- TACHIBANA S., *The Ethics of Buddhism*, London, 1926.
- TAKAKUSU J., *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu, 1947 ; reprint Conn, 1973.
- TAKAKUSU J. & ANESAKI P.M., "Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins" in *Journal of Pali Text Society*, 1904-5, pp. 67-146.
- TAMURA Y., "Absolute" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, pp. 144-148.

- TEUNDROUP L. D., *Le Dharma du Bouddha : une voie d'amour et de connaissance*, Arvillard, 1992.
- TEUNDROUP L. D., *Le Dharma et la vie*, Paris, 1993.
- THOMAS E.J., *History of Buddhist Thought*, London, 1933.
- THURMAN R.A.F., *The Holy Teaching of Vimalakirti : A Mahāyāna Scripture*, Pennsylvania, 1976.
- TILLEMANS T.J.F., *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti : the Catuḥśataka of Āryadeva : Chapter XII and XX with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti*, 2 vol., Wien, 1990.
- TITTLA U., (Eng. Transl.) *Vibhaṅga : The Book of Analysis*, London, 1969.
- TRENCKNER V., (ed.) *Milindapañha*, London, 1880.
- TRENCKNER V. & CHALMERS R., *Majjhima-nikāya*, 4 vol., London, 1888-1925.
- TUCCI G., *The Nyāyamukha of Dignāga : The Oldest Buddhist Text of Logic after Chinese and Tibetan Material*, Heidelberg, 1930.
- TYLOR A.C., (ed.) *Kathāvatthu*, London, 1897.
- TYLOR A.C., (ed.) *Paṭisambhidāmagga*, 2 vol., London, 1905-1907.
- UPADYAYA K.N., *Early Buddhism and Bhagavad Gita*, Delhi, 1983.
- UPATISSA, *Vimuttimaggā : The Path of Freedom* (Engl. Transl. by N.R.M EHARA., T. SOMA and T. KHEMINDA), Colombo, 1961.
- VAIDYA P.L., *Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka*, Paris, 1923.
- VASUBANDHU, *Abhidharmakośa* (trad. L. de La VALLÉE POUSSIN), 6 vol., Paris, 1923-1931.
- VASUBANDHU, *Abhidharmakośakārikā* (ed. V.V. GOKHALE), in *Journal of Royal Asiatic Society* (Bombay Branch), New Series, vol. XXII, 1946, pp. 73-102.
- VASUBANDHU, *Vijñaptimātratāsiddhi : Deux traités de Vasubandhu : Viṃsatikā et Trīṃsatikā* (éd. S. LÉVI), Paris, 1925.
- VASUBANDHU, *Vijñaptimātratāsiddhi : Viṃsatikā, The treatise in Twenty Stanzas on Representation Only* (Transl. C.H. HAMILTON), American Oriental Series, vol. 13, 1938.
- VASUBANDHU, *Karmasiddhprakaraṇa : le traité de l'acte de Vasubandhu* (trad. E. LAMOTTE), Bruxelles, 1936.
- VASUBANDHU, *Madhyantavibhāga-bhāṣya de Vasubandhu* (éd. G.M. NAGAO) Tokyo, 1964.
- VASUBANDHU, "Trisvabhāvakārika of Vasubandhu" (ed. T. FERNAND & D. CARTMEN) in *Journal of Indian Philosophy*, II (1983), pp. 125-226.
- VENKATA RAMANAN K., *Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra*, Tokyo, 1966.

- VIDYABHUSANA S.C., *History of Mādhyamaka Philosophy of Nāgārjuna*, Calcutta, 1897.
- VIJAYA R., *The Buddhist Philosophy as presented in Mimamsa Śloka-vārtikā*, Delhi, 1982.
- VIMALAKĪRTI, *Vimalakīrtinirdeśa, l'Enseignement de Vimalakīrti*, (trad. E. LAMOTTE), Louvain, 1962. (Engl. Transl. by S. BOIN), London, 1976.
- VYAS C.C., *Buddhist Theory of Perception*, Delhi, 1991.
- WALLESEER M. & KOPP H., (ed) *Āṅguttara-nikāya aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)*, 5 vol., London, 1924-1957.
- WAYMAN A., "Yogācāra idealism" in *Philosophy East and West*, 15 (1965), pp. 65-73.
- WAYMAN A., "Contributions to the Mādhyamika Schools of Buddhism" in *Journal of American Oriental Society*, 89 (1969), pp. 141-152.
- WAYMAN A., "Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts ?" in *Philosophy East and West*, 27 (1977), pp. 3-2.
- WAYMAN A., "Vasubandhu : Teacher Extraordinary" in *Studia Missionalia*, 37, 1988.
- WELBON G.R., *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpretations*, Chicago, 1968.
- WHALIN F., "Śāṅkara and Buddhism" in *Journal of Indian Philosophy*, 7 (1979), pp. 16-20.
- WIJAYARATNA M., *Sermons du Bouddha : avec la traduction intégrale de 25 sermons du Canon bouddhique*, Paris, 1989.
- WIJAYARATNA M., *Le Bouddha et ses Disciples : avec la traduction intégrale de 27 textes du Canon bouddhique*, Paris, 1990.
- WILLS J.D., *Knowing Reality : The Tatvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, Delhi, 1982.
- WILSON J.B., *Candrakīrti's Sevenfold Reasoning Meditation on the Selflessness of Persons*, Delhi, 1990.
- WOGIHARA U., (ed.) *Abhisamayālaṅkāra-loka Prajñāpāramitāvyākhyā*, Tokyo, 1934.
- WOGIHARA U., (ed.) *Bodhisattvabhūmi*, Tokyo, 1930-36.
- WOODS J.H., KOSAMBI D., HORNER I. B., (ed.) *Majjhima-nikāya aṭṭhakathā (Paṇācasudāni)*, 5 vol., London, 1922-1938.
- WOODWARD F.L., (ed.) *Samyutta-nikāya aṭṭhakathā (Sārattappakāsini)*, 3 vol., London, 1921-37.
- WOODWARD F.L., (ed.) *Udāna aṭṭhakathā*, London, 1926.
- YAMAGUCHI S.(trad.), Vigrahavyavartani : "Traité de Nāgārjuna : pour écarter les vaines discussions" in *Journal Asiatique*, t. 225, 1929, pp. 1-86.

YAMAGUCHI S., *Madhyantavibhaṅga d'Asaṅga-Maitreya*, Nagoya, 1934.

YAMAGUCHI S. & LEVI S., (ed.) *Madhyantavibhaṅgaṭikā*, Nagoya, 1934.

YASOMITRA, *Spuṭhārthā Abhidharmakoṣavyākya* (ed. U. WOGIHARA), Tokyo, 1932 ; *Abhidharmakoṣa and Bhāṣya, with Spuṭhārthā commentary of Acārya Yaśomitra* (ed. D. SHASTRI), Varanasi, 1970-1973.

ZEYST H.G.A. Van., "Agnosticism and Buddhism" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, vol. I, pp. 272-276.

ZEYST H.G.A. Van., "Absolute" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, vol. I, pp. 140-144.

ZEYST H.G.A. Van., "Abhiññā" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, vol. I, pp. 97-102.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abhidhamma-piṭaka*, 239 n.49, 241, 245, 293, 295.
Acela Kassapa, 83, 254.
Acela-sutta, 83, 215.
Aggi-sutta, 283 n.48.
Aggi-Vacchagotta-sutta, 192-197.
Aggivessana, 42 n.19.
Ajita Kesakambali, 38.
Alagaddupama-sutta, 143, 144-155, 158, 160, 162.
Ālāra-Kālāma, 130 n.30.
Ambalaṭṭhika-Rāhulovāda-sutta, 260.
Ananda (Āyasmanta), 33, 77, 211, 230-236, 293.
Anāthapiṇḍika, 59, 144, 193, 223, 265.
Anattalakkhaṇa-sutta, 159.
Apragoyana(s), 28.
Aritṭha Gaddhabādhīpubba, 144-146.
Āryadeva, 26.
Asaṅga, 26.
Assallāyana-sutta, 242 n.51.
Aśvaghoṣa, 101 n.17.
Aubier F., 138 n.5.
Ayer A.J., 218 n.25.

Bāhiya Dārucīriya, 182-183.
Basham A.L., 38 n.3, 220 n.31.
Bhāradvāja, 112.
Bhāradvājagotta (Brahmane), 91-93.
Bloch J., 34 n.62.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 19, 109 n.2, 115 n.14, 138 n.3.
Brahmajāla-sutta, 34, 40, 82, 83, 139, 165.
Brāhmaṇa, 110.
Buddhacarita, 101 n.17.
Bugault G., 17, 276.

Camus A., 140, 141 n.13.
Canki-sutta, 41-42, 111.
Cārvāka, 34.
Cervantes, 115 n.15.
Chāndogya Upaniṣad, 109 n.3, 115 n.14, 138 n.3.
Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta, 223-229, 241, 242, 243.
Cūḷa-Mālunkya-sutta, 17 n.10, 197.
Cūḷa-Sakuludāyi-sutta, 115, 116-128, 190, 216.

Dārukkhandha-sutta, 276.
Delage J., 36 n.65.
Delumeau J., 16 n.8.
Descartes, 138.
Deussen P., 19 n.18.
Dhammacakkappavattana-sutta, 86 n.2, 187 n.10, 207 n.2.
Dhammapada, 246, 261.
Dharmakīrti, 26.
Dhātuvibhaṅga-sutta, 178, 200 n.44.
Dignāga, 26.

- Dighanakha (Paribbajaka), 42-46, 47, 51.
Dighanakha-sutta, 42-45, 49.
 Don Quichotte, 115 n.15.
Dvyatānupassanā-sutta, 82.
- Fichte, 19.
 Filliozat J., 34 n. 62.
 Fromm E., 47.
- Gotamaka-sutta*, 177 n.21.
 Govinda, 36 n.65.
- Hegel, 19.
 Hesse H., 36.
 Heidegger, 183 n.33, 208.
 Hulin M., 115 n.14, 142 n.15.
 Hume, 19, 35.
- Inde, 242.
 Indra, 153.
Indriyabhāvanā-sutta, 101 n.15.
- Japon, 15 n.7, 213 n.14.
 Jacobi H., 19 n.16.
 Jayatilke K.N., 243 n.53.
 Jina Mahāvira, V. Nigaṇṭha Nātha-putta.
- Kaccāna, Kaccāyana (Āyasmanta), 187, 274.
Kalāma-sutta, 22, 41, 258, 263, 272, 273.
 Kalandakanivāpa, 229.
 Kammāsadamma, 91.
Kāṇakaccapa-sutta, 208 n.4.
 Kant, 18, 19.
 Kapani L., 55 n.7.
 Keith A.B., 18, 201.
 Kierkegaard, 208.
 Klossowski P., 20 n.20.
 Kṛṣṇa, 134.
- Laos, 15, n.7.
Laṭukikopama-sutta, 132.
Lalitavistara, 101 n. 17.
 Laroche S., 47 n.24.
 Londres, 106, 192.
- Māgandiya, 91-102, 105, 167 n.6.
Māgandiya-sutta, 91-100, 101, 102, 103, 189.
Mahā-Cattārisaka-sutta, 264, 265-271, 272, 273, 274, 276, 278, 279, 282.
Mahā-Kammavibhaṅga-sutta, 229-236, 247, 250.
Mahā-Māluṅkyā-sutta, 139.
Mahā-Nidāna-sutta, 76, 78, 82.
Mahā-Sāropama-sutta, 278.
Mahā-Tanhāsankhaya-sutta, 57, 59-72, 82, 214, 216.
Mahā-Vedalla-sutta, 163.
 Maître Eckhart, 131, 134 n.39, 138.
Māitreyi Upaniṣad, 202 n.50.
 Makkhali Gosāla, 37, 38, 219-220.
 Malalasekere G.P., 243 n.53.
 Māluṅkyaputta, 17-19, 21, 22, 23, 24, 34, 35.
 Manu, 109 n.2.
 Moggallāna (Āyasmanta), 19
 Molitor J., 138 n. 5.
 Moranivāpa, 116.
 Mozart, 107.
Mulapariyāya-sutta, 165, 167, 168, 170-177, 178, 185, 186.
- Nigaṇṭha Nātha-putta, 3, 117, 247, 299.
 Nāgārjuna, 26, 274 n.25.
- Oppenheimer J.R., 198 n.42.
 Otto R., 200 n.45.
- Pajāpati, 53, 166, 171.
 Pakudha Kaccāyana, 39.
 Paris, 191.
 Pasenadi (roi des Kosalas), 210.
 Platon, 211.
 Pokkarasāti, 3R
 Potaliyaputta, 229-230.
 Prajapati, 109 n.2.
 Pubbavideha(s), 28.
 Puṇṇa, 281.
 Purāṇa Kassapa, 37, 38.

- Rahula W., 88 n.7, 138 n.6, 203, 204 n.58.
 Rajagaha, 42, 116, 229.
 Renou L., 34 n.62, 109 n.3, 138 n.5.
Rg-veda, 19 n.15.
 Russell B., 19.

Sabbāsava-sutta, 214.
 Saint Jean de la Croix, 131, 134 n.39.
 Sainte Thérèse, 134.
 Sakuludāyi, 83, 115, 116-128, 134, 216.
 Sakyas, 101, 102, 110 n.4.
Samaññaphala-sutta, 37.
 Samiddhi (Āyasmanta), 32, 229-230.
Sammāditthi-sutta, 190, 275.
 Sañjaya Bellatthiputta, 19, 39.
Sallekha-sutta, 262.
Saṅgārava-sutta, 23.
 Śaṅkara, 109 n.3, 138.
 Sāriputta (Āyasmanta), 19, 42 n.18, 45 n.23, 275.
 Sartre J.-P., 182 n.31, 183 n.33, 215 n.18.
 Sati Kavattṭhaputta, 59-61, 72.
 Savatthi, 193, 223, 265.
 Schmithusen, 201.
 Schopenhauer, 211.
 Sharder, 201.
Siddhartha, 36.
 Śiva, 134.

Sivaka-sutta, 83, 245.
 Subha Todeyyaputta, 223-229, 244.

 Tarukka, 39.
Tevijja-sutta, 113.
 Thaïlande, 15, n.7.
 Thuan T.X., 29 n.44.
Timbaruka-sutta, 83.
 Tour Eiffel, 191-192.

 Udayi, V. Sakuludāyi.
 Uddaka-Rāmaputta, 130 n.30.
 Ukkāṭa, 170.
Upaniṣad, 19 n.17, 31, 109 n.2, 200.
 Uttarakuru(s), 28.

 Vacchagotta, 25, 34, 192-198.
 Vāseṭṭha, 113-114.
Vāseṭṭha-sutta, 114.
 Vasubandhu, 26, 34.
Veda, 23, 109, 110, 113-114, 177.
Védānta, 73, 138.
Veludvāreyya-sutta, 259.
 Viṣṇu, 134.

 Weber M., 13, 253 n.73.
 Wittgenstein, 20.

 Yajñavalkya, 19, 20.
 Yoga, 133 n.36.

 Zaehner, R.C., 134 n.40.

INDEX GÉNÉRAL DES MATIÈRES

- Absolu, 114.
 Actes (*kamma*), 16, 20 n.19, 38, V.
 Kamma.
 Actions efficaces (*kusala*), 280-281,
 282 n.45.
 Advaita Vedānta, 109 n.3.
 Agnostiques, 19, 39, 40.
 Agrégats, V. Cinq agrégats.
 Ājivakas, 19, 293, 294.
 Ahāṅkāra, 195 n.36, 262.
 Aliment (métaphore), 61-62, 63,
 168 n.7, 188-189.
 Altruisme, 261-262, 286.
 Ambiguïté existentielle, 141.
 Ame, 14, 137, 138, 218.
 Amour universel (*mettā*), 30, 288,
 293.
 Anāgāmi, 129, 262, 294, 299.
 Animaux, 15, 29, 30, 208, 209 n.5,
 258, 259, 263, 283 n.48.
 Appropriation, 58, 63-64, 68, 78-79,
 82, 85, 87, 99, 105, 177, 186,
 192, 195-196, 205, 211, 214,
 237, 285.
 Arāhant, 129, 153 n.35, 166, 168,
 169, 174, 177 n.21, 185, 186,
 198-200, 210, 250, 262, 279,
 294, 299.
 Ātman, 19, 20, 27, 31, 40, 109, 138,
 139, 158, 218 ; Ātman universel,
 20, 143, 158, 293.
 Attā, 138 n.6, 139, 149-152, 157.
 Attention, 84 n.49, 133 n.38, 294.
 Autorité divine, 15.
 Aversion (*dosa*), 186, 240, 257 n.2,
 287.
 Avidité (*lobha*), 239, 240, 242, 264,
 281, 287, 294.
 Bien et Mal, 237, 253, 257-291.
 Bienveillance, 288.
 Big bang, 35.
 Bodhisatta (*Bodhisattva*), 219 n.29,
 262, 291, 295, 299.
 Bouddhisme, un athéisme spirituel,
 16.
 Bouddhisme indien, 27 n.38.
 Brahmā, 109 n.2, 113-114, 153,
 166, 171, 242 n.51.
 Brahmā Créateur, 14, 20, 34, 39,
 109, 271.
 Brahman, 20, 31, 109, 138.
 Brahmanas théologiens, 114, 177.
 Brahma(s), 29, 68, 123, 166, 171 n.
 13.
 Castes, 224 n.40 et 41, 242-243.
 Cérémonies, 14.
 Cérémonies des dieux, 14, 15, 16.
 Cessation de *dukkha*, 25, 36, 65-66,
 69 n.17, 71, 80, 90 n.8, 100, 108,
 127, 128, 132, 133, 183, 189,

- 264, 271, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 290, 299.
- Cinq agrégats, 46, 53, 58, 74, 79, 152, 154 n.36, 156, 159, 160, 186, 190, 192, 195-197, 199-200, 202, 214, 237, 250, 274, 275, 285, 290, 293.
- Cinq brins du désir, 95, 103-104.
- Cinq entraves, 71, 126. V. Entraves.
- Cinq liens inférieurs, 155, 221, 295.
- Cinq liens supérieurs, 296.
- Compassion (*karuṇā*), 240, 287 n.3, 291, 296.
- Composants volitionnels (*saṅkhāra*), 46, 49, 55-56, 57, 58, 74, 99, 152, 156, 159, 163, 164, 183, 190, 192, 195-196, 255, 293.
- Compositions mentales (*saṅkhāra*), 55 n.7,8, 153, 209 n.5, 271.
- Concentration mentale, 82, 217, 265, 277-278.
- Conceptions erronées, 163, 177.
- Conduite pure, 45, 68, 116 n.17, 123, 126, 153, 155, 174, 296.
- Confiance sereine, 14 n.5, 82, 296.
- Connaissance supra-mondaine, 111.
- Conscience (*viññāṇa*), 46, 49, 53, 56-58, 59-62, 63-65, 72, 73, 74, 99, 152, 156, 159, 161, 163, 190, 191, 192, 195-196, 216, 254, 293, 296.
- Contact (*phassa*), 50, 63-65, 76-78, 82, 85, 137, 254.
- Continence, 124.
- Co-production conditionnée, 55 n.7, 66, 72-84, 111, 169, 215-216, 222, 238, 254, 274, 279, 284, 285, 296.
- Corps, 44, 46, 47, 48.
- Corrida, 263.
- Création, 16, 35.
- Créations mentales, 131, 135.
- Culte des reliques du Bouddha, 284 n.49.
- Cultes des ancêtres, 14, 15, 209 n.5.
- Cultes des Nats, 15.
- Cultes des Phi, 15.
- Cultes shintoïstes, 15.
- Deité, 135, 138.
- Demeures sublimes, 293.
- Deux langages du bouddhisme, 254 n.74.
- Dévotion, 14.
- Dieu Créateur, 14, 16, 135, 208, 237.
- Dieux, 14, 29, 68, 121, 153, 209 n.5, 271.
- Disciple «étudiant», 166, 169, 174, 269.
- Divinités, 14.
- Dix pouvoirs du Bouddha, 20, n.19.
- Dix questions, 18, 41, 193-194.
- Doctrine du non-Soi, 20, 41, 144, 148-162, 254, 293, 302.
- Doute, 24, 61, 71, 217, 295.
- Dukkha**, 15, 24, 25, 30, 31, 32, 36, 51, 63, 65, 66, 69 n.17, 71, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90 n.8, 99, 107-108, 111, 127, 128, 131 n.33, 132, 133, 137, 154, 162, 176, 177, 182, 183, 187, 189, 190, 191, 192, 202-203, 204, 207, 208, 210, 213, 215, 216, 263, 264, 271, 274, 275, 278, 279, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 297, 299, 302.
- Écoulements mentaux toxiques, 188, 190.
- Eczéma, 105, 204.
- Égarement (*moha*), 186, 239, 240, 264, 281, 287, 297.
- Égoïsme, 261, 286, 287, 291.
- Égotisme, 47-48.
- Empiristes d'Occident, 35.
- Entraves (*nivaraṇa*), 24, 175, 294, 295.
- Épistémologie bouddhique, 186.
- Équanimité, 107, 130, 134 n.40, 288, 297.
- Esprits affamés (*peta*), 29, 118 n.18, 209 n.5.
- Esprits malins, 29, 209 n.5.
- Éternalisme, 38-39, 86, 87, 275.
- Éthique bouddhique, 260.
- Euthanasie, 213.

- Éveil, 81, 110, 130 n.30, 131, 135.
 297-298.
 Éveillé (Buddha), 298.
 Exercices mentaux, 23, 129, 133,
 134 n. 40, 289, 298.
 Facteurs d'Éveil, 266, 273, 279,
 298.
 Facteurs mentaux, 55 n.7, 240-241.
 Fatalisme, 38, 40, 83, 244, 250.
 Fausse vue de la personnalité, 40.
 V. *Sakkāya-diṭṭhi*.
 Fêtes, 14, 15.
 Flèche empoisonnée, 24, 35, 248 n.65.
 Foetus, 67, 215 n.18.
 Foi, 14, 111-112.
 Formes matérielles, 46, 53, 58, 152,
 156, 159, 189, 190, 192, 195.

Gandhabba, 222.
 Générosité, 239, 240, 242,
 Gérontologie psychanalytique, 211
 n.9.
 Grâce divine, 14.

 Habitudes mentales, 54, 243.
 Haine, 257, 260, 264, 281, 298.
 Hindouisme, 201, 218, 242 n.51,
 253 n.73, 283 n.48.

 Idées imaginaires, 200 n.44, 178.
 Ignorance, 63, 74, 81, 82, 111, 164,
 179 n.24, 181, 187, 188, 189,
 190, 191, 222, 238, 252, 254,
 258, 278, 279.
 Illusionnistes, 277 n.34.
 Impermanence, 28, 29 n.43, 211,
 217, 302.

Jhāna, 71, 122, 126, 128-135, 277-
 278, 288, 298.
 Jaïnisme, 19, 139 n.10, 247, 298.

Kamma, 16, 20 n.19, 38, 55 n.7, 73,
 83, 118, 190, 202, 207, 210 n.8,
 214, 217, 223-255, 257, 263,
 265, 275, 278, 279, 280, 281,
 282, 284, 290, 294, 298, 299.
 Kurus, 91.

 Libération, 20 n.19, 31, 24, 31, 41,
 45, 81, 82, 129, 135, 169, 182,
 263-264, 265, 269, 271, 273,
 274, 276, 277, 278, 294, 299.
 Logiciens bouddhistes, 26 n.37.
 Logique aristotélicienne, 198.
 Longévitité, 210 n.8, 242.

 Magie, 20.
 Mahā-Brahmā, 39.
 Maladies, 244.
 Mara(s), 68, 123, 271.
 Mariage, 208.
Maya, 73.
 Matérialisme, 35.
 Médias, 272 n.23.
 Mental, 161.
 Mescaline, 134 n.40.
 Métaphysiciens rationalistes, 23.
 Miracles, 277 n.34.
 Monde selon le bouddhisme, 28-33,
 50 n.29, 182-183, 191, 274-275.
 Mort, 63, 65, 66-68, 71, 80, 84, 87,
 88, 176, 191, 200, 201, 205,
 207, 208, 210, 212, 241, 254,
 283 n. 48. 287 n.3.
 Mortifications, 247-248.
 Morts, 15-16, 111, 283 n.48.
 Mysticisme, 134 n.40, 135, 200 n.45.

 Naissance (*jāti*), 63-65, 79-80, 88,
 191, 200 n.44, 207, 208, 214,
 254, 299.
 Neuf sections d'Enseignement, 147.
Nibbāna (skt. *nirvāṇa*), 15, 24, 90,
 97-99, 135, 139, 150, 151, 166,
 174, 175, 176, 177, 185, 186,
 194, 202, 203, 204, 264, 276,
 280, 282, 295, 299.
 Nigaṇṭhas, 294.
 Nihilisme, 162.
 Noble Voie octuple, 14, 264, 271,
 272, 276, 277, 281 n.43, 294,
 295, 299.
 Noms et formes (*nāma-rūpa*), 74-76.

- Opinions annihilistes, 86, 87.
 Opinions spéculatives, 41.
 Orgueil, 180 n.25, 195.
- Pagodes, 14.
 Paribbājakas, 19 n.17, 20, 42, 91, 97, 100, 110, 115, 294, 299.
Parinibbāna, 13, 155, 160 n.46, 200, 201, 202, 211, 300.
 Pauvreté, 242-243.
 Pensée, 161.
 Perception erronée, 164.
 Perceptions (*saññā*), 46, 49, 53-55, 74, 99, 152, 156, 159, 163, 190, 192, 195, 255, 293.
 Personnalité, 53, 58.
 Pessimisme, 286.
 Phénomènes mentaux et physiques, 30, 46, 63, 74-78, 82, 88, 191, 241, 254, 276, 285.
 Philosophie analytique, 17.
 Philosophes empiristes, 35.
 Philosophes existentialistes, 182 n.31, 183 n.33.
 Plaisirs sensuels, 67, 86, 88, 94-98, 101, 102, 103, 104, 105, 144-147.
 Point de vue correct (*sammā diṭṭhi*), V. vue correcte.
 Positivisme logique, 17.
 Principe vital (*jīva*), 18 n.11, 39, 139, 193, 218.
 Processus du devenir, 63-65, 68, 79, 99, 176, 216, 218, 219 n.27, 254, 300.
 Produits narcotiques, 167.
 Profane, 13.
 Progrès intérieur, 23, 24, 38, 41, 46, 131, 185, 300.
 Psychogériatrie, 211 n.9.
 Psychologie bouddhique, 166 n.5, 284 n.49.
Puthujjana, 46, 47, 48, 53, 73, 79, 88, 91, 98, 102, 104, 106, 140, 143, 149, 158, 161, 166, 167, 168, 170, 177-178, 180, 181, 185, 186, 187, 189, 200, 214, 215, 222, 273, 277 n.34, 300.
- Quatre bases d'attention, 84 n.49, 133 n.36, 282 n.44, 300.
 Quatre demeures sublimes, 296, 300.
 Quatre extrêmes, 198.
 Quatre grands éléments, 47-49, 75 n.27, 161.
 Quatre nobles vérités, 112, 189, 289, 301.
 Querelles, 41, 104-105.
- Racines du mal, 287.
 Recueils (*āyatana*), 90 n.9, 128, 129, 130 n.30, 131, 132, 133, 172 n.17, 18, 19, 20, 185, 277-278, 288.
 Religieux et brahmanes (*Samāna-brāhmaṇa*), 41, 42 n.20, 68, 123.
 Religion du bouddhisme, 13-15.
 Religions monothéistes, 16.
 Renaissance, 15, 30 n.45, 20 n.19, 79-80, 84, 88, 183, 207, 213, 214, 217, 218, 252, 255, 273, 279, 284, 290-291, 300.
 Résultats des *kamma*, 20, 223-255, 263-264, 265-271, 273-275, 278-284.
 Révélationnistes, 23.
- Sacré, 13.
 Sadisme, 263.
Sakadagāmi, 129, 131, 155, 221, 262, 289 n.4, 299, 301.
Sakkāya-diṭṭhi, 40, 47, 86, 142-165, 185.
 Sākyas, 101, 102, 110 n.4.
Samsāra (skt. *saṃsāra*), 15, 20 n.19, 79, 88, 90, 208, 216, 217, 219, 221, 223, 243, 277, 278, 287, 290, 291, 299, 301.
Samatha, 133. V. Exercices mentaux.
Self, 137.
 Sensations (*vedanā*), 44, 46, 49-51, 53, 63-65, 68, 74, 78, 82, 85, 88 n.5, 90, 99, 105, 107, 133, 152, 156, 158, 159, 162, 163, 183, 190, 191, 192, 195, 204-205, 254, 255, 293, 301.

- Sensualité, 102, 103, 104-105, 181,
Sense deta, 35, 164.
 Sida, 287 n.3.
 Spéculations métaphysiques, 25, 192.
 Sexualité, 103-104, 124,
 Silence du Bouddha, 20-21.
 Six sphères extérieures, 50-51, 302.
 Six sphères (sensorielles) intérieures,
 50, 63, 76, 85, 254, 302.
 Soi (*attā*, skt. *ātman*), 20, 28, 41, 44,
 135, 137, 139, 140, 143, 156,
 157, 158, 159, 161, 177, 185, 261
 Soif, 32, 50 n.29, 63-65, 78-79, 81,
 82, 85-108, 137, 181, 187, 191,
 222, 252, 254, 255, 264, 279,
 289, 301.
Sotapatti, 45 n.23, 129, 131, 155,
 221, 289 n.4, 299, 302.
 Souillures mentales, 20, n.19, 24, 81
 n.34, 101, 111, 127, 155, 168,
 240, 277 n.34, 277, 278.
Soul, 137.
 Stoïciens, 211.
 Stress mental, 263.
Stūpa, 14.
 Substances hallucinogènes, 167.
 Suicide, 89, 90, 213.
Summum bonum du bouddhisme, 24,
 51, 109, 214, 257, 264, 282, 299.
 Systèmes planétaires, 28, 29.
 Tathagata, 26 n.31, 32, 68, 93, 101,
 123, 150, 153, 176, 193-197, 199,
 234-235, 254, 274, 302.
 Télépathie, 245.
 Télésthésie, 245.
 Tendances latentes, 181 n.27.
 Tensions, 263-264.
 Théologiens brahmaniques, 34, 39,
 114, 158, 177.
 Théorie de la vécuté, 26.
 Théorie idéaliste, 26.
 Théories éternalistes, 38, 139, 215.
 Théories nihilistes, 38, 87, 101.
 Trois caractéristiques, 28, 302.
 Trois sciences (*tevijjā*), 111, 133 n.38.
 Univers, 17, 18 n.11, 21 n.25, 22, 25,
 28-29, 31, 32, 143, 158, 193-194,
 197, 214, 286.
 Univers parallèles, 29 n.44.
 Vieillesse, 210-213.
 Vies antérieures, 84, 126.
Vipassanā, 129, 133. V. Exercices
 mentaux.
 Visions, 134.
 Voie du milieu, 83, 84 n.49, 107, 299.
 Volitions, 56, 73, 237-238, 240,
 241, 279.
 Vue correcte (*sammā diṭṭhi*), 41,
 264, 265, 271, 275.
Yoga, 133 n.36.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	9
Remerciements	11
Abréviations	12
Introduction	13
Chapitre premier	
Le Bouddha face aux opinions diverses / <i>Dighanakha-sutta</i>	37
Chapitre II	
La “personnalité” selon le bouddhisme / <i>Mahā-Taṇhāsaṅkhaya-sutta</i>	53
Chapitre III	
“Soif” / <i>Māgandiya-sutta</i>	85
Chapitre IV	
Savoir par expérience / <i>Cūḷa-Sakuludāyi-sutta</i>	109
Chapitre V	
Le Moi, le Soi et le non-Soi / <i>Alagaddūpama-sutta</i>	137
Chapitre VI	
La base structurelle des conceptions erronées / <i>Mūlapariyāya-sutta</i>	163
Chapitre VII	
L’Ignorance / <i>Aggi-Vacchagotta-sutta</i>	185
Chapitre VIII	
La renaissance et les <i>kamma</i> / <i>Cūḷa-Kammavibhaṅga-sutta</i> et <i>Mahā-Kammavibhaṅga-sutta</i>	207
Chapitre IX	
Le Bien et le Mal / <i>Mahā-Cattārisaka-sutta</i>	257
Conclusion	285
Glossaire	293
Bibliographie	303
Index des noms propres	321
Index général des matières	324
Table des matières	329

Imprimé en France
Composition, mise en pages, impression, brochage :
Imprimerie Perfect, 94200 Ivry-sur-Seine

Dépôt légal : Septembre 2000

La philosophie du Bouddha

Dans cet ouvrage, l'auteur donne la traduction intégrale de dix textes du Corpus canonique et, en même temps, il discute longuement plusieurs points fondamentaux de la philosophie bouddhique communs à toutes les écoles de cette religion. C'est la première fois que ces textes anciens sont traduits en français. L'auteur porte ainsi à la connaissance des lecteurs francophones les enseignements doctrinaux qu'ils contiennent et les témoignages qu'ils offrent, avec tant de vie et de fraîcheur. Le lecteur trouvera aussi ici un chapitre très intéressant qui donne des éclaircissements sur la renaissance et les *karma*, sujets souvent mal compris en Occident.

Ce livre, par son approche, son contenu et sa bibliographie, constitue un ouvrage de référence qui a sa place dans toutes les bibliothèques consacrées aux sciences humaines en général et au bouddhisme en particulier.

L'auteur :

Môhan WIJAYARATNA, anthropologue et bouddhologue, docteur d'Etat ès Lettres, est l'auteur de nombreux livres en français et en anglais.

Pendant de nombreuses années, il a travaillé sous la direction du professeur André BAREAU (1921-1993) du Collège de France. Aujourd'hui, il est reconnu par les milieux universitaires, ainsi que par les communautés bouddhiques en Occident, comme l'un des grands spécialistes du bouddhisme ancien et moderne.



Prix : 120 F

ISBN 2-912117-02-X

