

MÔHAN WIJAYARATNA

le moine bouddhiste

La vie monastique selon les textes du Thèravâda

préface de André Bareau

Le moine bouddhiste

La vie monastique selon les textes du Thèravāda

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

MÔHAN WIJAYARATNA

Le moine bouddhiste

La vie monastique selon les textes du Thèravāda

Préface de André BAREAU

ÉDITIONS LIS

PARIS

Éditions LIS

E. mail : editionlis@hotmail.com

1^{er} édition 1983 Éditions du Cerf, Paris.

2^{ème} impression 2016 Éditions LIS, Paris.

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

© Môhan Wijyaratna

ISBN 2-912117-12-7

À
Monsieur Guy BUGAULT
(1917-2002)
Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

PRÉFACE

S'il commence à connaître assez bien la doctrine fondamentale du bouddhisme, le public cultivé français n'a encore qu'une vague idée de ce que sont exactement les vrais disciples du Bouddha, ceux que l'on désigne sous le nom ambigu de « moines », de ce que sont les règles auxquelles ils sont soumis, leur genre de vie et leurs activités. Il lui est bien difficile de comprendre quels sont leurs rapports avec les fidèles laïcs du bouddhisme, le rôle qu'ils assument auprès de ceux-ci, l'influence qu'ils ont exercé encore souvent sur la civilisation et l'histoire des pays d'Asie.

Il est donc fort utile que paraisse enfin un ouvrage en langue française donnant au public cultivé français une image exacte, tirée des meilleures sources, de ces « moines » bouddhistes. Nul sans doute mieux que M. Môhan Wijayaratna ne pouvait se charger d'une telle tâche. Savant singhalais, appartenant ainsi à un peuple dont la grande majorité est demeurée fidèle au bouddhisme depuis vingt-trois siècles, possédant en outre une vaste culture, tant occidentale qu'orientale, il a écrit ce petit livre clair et agréable à lire quoique fort sérieusement documenté et expliqué. La matière en est presque entièrement puisée au volumineux recueil des règles de discipline monastique des Theravādin, le Vinaya-piṭaka conserve en sa langue pālie originale, proche du sanskrit.

Pour commenter les multiples aspects de la vie des anciens ascètes bouddhistes, M. Wijayaratna a largement utilisé les nombreux récits anecdotiques par lesquels ce code de discipline justifie ces règles en contant comment, selon la tradition, le Bouddha fut amené à énoncer d'elles en des

circonstances précises. Par leur parfaite vraisemblance, leur frappante impression de « pris sur le vif », ces récits font le charme de cet ouvrage, tout en donnant des explications fort claires des innombrables lois et prescriptions qui gouvernaient la Communauté monastique. Leur ensemble extrêmement riche forme d'ailleurs l'une de nos meilleures sources pour la connaissance de la vie quotidienne dans l'Inde antique et de la mentalité de ses habitants. Comme on pourra le constater, ces règles ne devaient rien à l'arbitraire ni au fameux « Orient mystérieux », mais tout ou presque au plus robuste bon sens et à une saine morale, ce qui est tout à l'honneur du Maître qui les a sagement conçues et énoncées pour assurer la bonne entente entre ses disciples, leur progression sur la Voie de la Délivrance et L'édification des laïcs.

Cet ouvrage ne donne cependant pas une description complète de la vie des moines bouddhistes, valable pour tous les fils spirituels du Bouddha, de tous les pays, de toutes les sectes et écoles, si différentes les unes des autres. On ne trouvera ici que l'essentiel de ce qui était réglementaire pour ceux qui vivaient dans les trois derniers siècles avant notre ère et qui appartenaient à la secte des Theravādin, la seule qui, de toutes celles apparues à cette lointaine époque, ait survécu jusqu'à nos jours à Ceylan et en Asie sud-orientale. Les codes monastiques des autres sectes antiques ne différaient cependant du Vinaya-piṭaka pāli que par des détails et possédaient avec celui-ci un fonds commun très ancien. Cette forme archaïque du bouddhisme est très différente de celles qui sont nées après notre ère et qui subsistent encore au Japon, en Corée, à Taïwan, au Népal et au Bhoutan, ou qui existaient naguère en Chine, au Tibet et en Mongolie : les « moines » de ces autres sectes adhèrent à des doctrines plus ou moins éloignées de celle du bouddhisme antique et leur genre de vie est souvent fort différent de celui de leurs confrères de Sri Lanka ou de Thaïlande. Il convient aussi de savoir que, si le

Vinaya-piṭaka pāli demeure toujours pleinement en vigueur en principe pour ces derniers comme pour les autres moines theravādin et s'il leur est enseigné comme tel, les vicissitudes de l'histoire, nombre de circonstances nouvelles et imprévues par le Bouddha et ses premiers disciples, en un mot une inévitable évolution, ont obligé ces ascètes, comme ceux des autres sectes, à adapter pratiquement les règles antiques aux conditions propres aux temps et aux pays, à délaisser certaines d'entre elles devenues sans objet et à en adopter d'autres qu'ignore naturellement le Vinaya-piṭaka. Pourtant, dans l'ensemble, ces modifications ne constituent pas une trahison de l'esprit qui avait inspiré ce code de discipline à ses auteurs, voire au Bouddha lui-même.

Ainsi mis en garde contre une généralisation qui l'égarerait, le lecteur peut maintenant prendre connaissance de ce qu'étaient ces moines du bouddhisme des premiers siècles et qui servent toujours de modèle, d'idéal à ceux d'aujourd'hui, quels étaient leur façon de vivre, leurs devoirs et les principales règles qu'ils devaient observer pour avancer le mieux possible sur la longue et rude route conduisant au bienheureux et mystérieux Nirvāṇa.

André BAREAU
Professeur au Collège de France

June 22, 1983

REMERCIEMENTS

En dépit de la difficulté à résumer en quelques pages l'énorme quantité de détails fournis par les textes pâlis au sujet de la vie intérieur et extérieur du moine bouddhiste, je me suis efforcé d'en mettre en relief dans ce petit livre certains aspects peu connus en Occident. Tout d'abord, je dois exprimer ma profonde gratitude à M. le professeur André BAREAU qui a bien voulu écrire la préface de ce livre.

Je tiens remercier particulièrement le Père Nicolas-Jean SED et M^r. Bernard LAURET qui ont organisé la publication de ce livre pour la première fois en 1983. Il m'est aussi très agréable de remercier vivement Mlle Brigitte CARRIER et Mlle Marie-Thérèse DROUILLON (1931-2013) qui m'ont apporté leur aide dans l'accomplissement de ma tâche.

Concernant cette deuxième édition, aujourd'hui, je remercie Arlette Korine LLORCA et Janine COUDERT qui ont corrigé les épreuves et Nirōshā MADHUSANI pour ses travaux sérieux effectués dans le domaine de publication. La soutenance venue de la part de M^{re}. Yuno Roland RECH et M^r. Eric BLANC est très précieuse. J'exprime enfin ma gratitude aux éditions LIS pour leur accueil et leur soutien.

Môhan WIJAYARATNA

Paris, le 23 Octobre 2015.

ABBREVIATIONS

A.	<i>Aṅguttara-nikāya</i> , 6 vol., édition PTS, 1885-1910.
AA.	<i>Aṅguttara-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 5 vol., édition PTS, 1924-1975.
D.	<i>Dīgha-nikāya</i> , 3 vol., édition PTS, 1889-1910.
angl.	Anglais.
bsk.	sanskrit bouddhique.
DA.	<i>Dīgha-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 3 vol., édition PTS, 1886-1932.
Dhap.	<i>Dhammapada</i> , édition PTS, 1914.
DhapA.	<i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i> , 4 vol., édition PTS, 1906-1914.
Dhs.	<i>Dhammasaṅgani</i> , édition PTS, 1885.
Iti.	<i>Itivuttaka</i> , édition PTS, 1948.
litt.	littéralement
Kkvt.	<i>Kankhāvitaraṇī</i> ,
M.	<i>Majjhima-nikāya</i> , 3 vol., édition PTS, 1888-1902.
MA.	<i>Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 5 vol., édition PTS, 1892-1938.
Ps.	<i>Paṭisambhidāmagga</i> , 2 vol., édition PTS, 1905-1907.
PTS.	Pali Text Society de Londres.
S.	<i>Samyutta-nikāya</i> , 5 vol., édition PTS, 1884-1898.
SA.	<i>Samyutta-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 3 vol., édition PTS, 1829-1937.
skt.	Sanskrit
Sn.	<i>Sutta-nipāta</i> , édition PTS, 1913.
SnA.	<i>Sutta-nipāta-aṭṭhakathā</i> , 3 vol., édition PTS, 1883.
Ud.	<i>Udāna</i> , édition PTS, 1885.
UdA.	<i>Udāna-aṭṭhakathā</i> , édition PTS, 1926.
v(vv.)	verset(s).
Vin.	<i>Vinaya-piṭaka</i> , 5 vol., édition PTS, 1879-1883.
VinA.	<i>Vinaya-aṭṭhakathā</i> , 7 vol., édition PTS, 1924-1947.
Visum.	<i>Visuddhimagga</i> , Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

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

Prononciation des phonèmes pālis

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

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

- **ch** note le même son, mais sans mouillure et suivi d'un souffle.

- **d** correspond à une dentale rétroflexe, et se prononce « **d** » comme dans le mot « *dada* ».

- **e** se prononce comme « **è** » dans le mot « *père* ».

- **g** se prononce comme « **g** » dans « *gare* », jamais comme dans « *gîte* ».

- **j** se prononce comme « **dj** » dans « *djebci* » ; le terme *jāi* se prononce donc « *djāi* ».

- **ḷ** note un **ḷ** rétroflexe, et se prononce avec la langue pointée vers le haut du palais.

- **m** et **n** qui sont nasaux, se prononce « **n** » comme dans le mot « *an* » (*samyutta*).

- **ṇ** qui est cérébral, se prononce à peu près « **n** » comme dans le mot « *âne* » (*sarana*).

- **ṅ** correspond à un palatal, se prononce comme « **gne** » dans « *signe* », le mot « *ṅāpa* » se prononce donc comme « *gṅāna* ».

- **ṭ** note un **t** rétroflexe, se prononce comme « **t** » dans le mot anglais « *two* ».

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

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

INTRODUCTION

Le monachisme bouddhique est l'une des plus anciennes traditions monacales du monde : son histoire remonte au V^e siècle avant J.-C. À la source de ce mouvement se trouve un homme exceptionnel appelé Siddhatta Gōtama (skt. Siddhārtha Gautama) qui vécut dans le nord de l'Inde entre 560 et 480 avant J.-C. en louant « le vrai bonheur » et les moyens efficaces de l'atteindre. Dans les textes bouddhiques ainsi que dans la peinture et la sculpture, ce personnage est évoqué comme un Bouddha, comme un “grand renonçant” (*Mahā Samaṇa*), entouré de ses *auditeurs dont la plupart de ceux-ci était des hommes et femmes sans maison ni propriété privée, sans travail et sans famille. Dès le commencement les enseignements de cet homme devinrent intéressants pour les divers groupes des religieux errants de l'époque, notamment pour les *paribbājakas et *ājivakas.

Les renonçants bouddhistes connus sous le nom de *bhikkhus étaient dans le premier rang des auditeurs du Bouddha. Leur nombre s'accrut rapidement. Selon les rapports du **Vinaya-piṭaka* du vivant même du Bouddha, dans ses dernières années, il se produisit entre les disciples ordinaires des disputes verbales à propos de la discipline monastique. Toutefois ces controverses n'aboutirent pas à une scission grave. Au cours des siècles suivants, le monachisme bouddhique se propagea avec succès dans divers endroits, et certains bhikkhus nourrirent parfois des opinions différentes de celles des Anciens (*Thērās*) sur le sujet de la discipline.

C'est pour cette raison qu'eut lieu vers 375 avant J.-C., un conseil important ayant pour objectif la condamnation d'idées et

de pratiques inadmissibles. Quelques années plus tard, se tint un autre conseil qui eut pour conclusion un grave schisme entre défenseurs de thèses opposées sur quelques points psychologiques et philosophiques. Au fil du temps, le monachisme bouddhique se trouva représenté dans dix-huit écoles principales dont un des troncs importants le *Thèravāda (les dires des anciens = les opinions des anciens ou la tradition des anciens) dans lequel se trouvaient les idées doctrinales et les points philosophiques du *bouddhisme originel.

Certaines écoles exprimaient notamment des interprétations diverses de quelques aspects doctrinaux et disciplinaires, mais elles s'accordaient sur les enseignements les plus importants. Quelques-unes d'elles subsistèrent plus longtemps en Inde et hors de l'Inde avant de disparaître en laissant des vestiges archéologiques à l'emplacement de leurs monastères et de nombreux fragments de leurs textes originaux en sanskrit et en prākṛit¹. Heureusement, l'école du Thèravāda eut de la chance de s'installer dès le III^e siècle avant J.-C. à Ceylan où elle est devenue le grand bastion du Canon bouddhique pāli, respecté par les bhikkhus des autres pays du Thèravāda tels que la Birmanie, la Thaïlande, le Laos, le Cambodge et dans une partie de Vietnam. De nos jours encore, il existe aussi dans les pays bouddhistes des renonçants appartenant à diverses écoles du *Mahāyāna et du *Vajrayāna.

Dans les pages qui suivent, nous voulons rendre compte simplement des récits du **Sutta-piṭaka* et du **Vinaya-piṭaka* que les Thèravādins considèrent comme la *Doctrine (*dhamma*) et la Discipline (*vinaya*) de leur tradition. Leurs règles et leur manière de vivre ne relèvent pas seulement de l'histoire, mais aussi, hormis quelques légères modifications, de l'actualité : la

1. Seul, le Canon pāli nous est parvenu dans sa totalité et dans sa langue originelle.

Communauté des bhikkhus existe actuellement en Thaïlande, en Birmanie, au Cambodge, au Laos en Thaïlande, et au Sri Lanka².

Pour montrer la pratique des bhikkhus, les exemples qui se trouvent dans le *Sutta-piṭaka* et le *Vinaya-piṭaka* suffiront. Nous utiliserons parfois les Commentaires (*aṭṭhakathā*) pālis afin de mieux comprendre certains passages du Canon bouddhique pāli. Il est vrai qu'un certain espace de temps sépare les textes canoniques pālis et leurs Commentaires officiels : les textes canoniques pālis appartiennent au III^e siècle avant J.-C.³, tandis que les Commentaires pālis qui existent actuellement ont été définitivement rédigés au V^e siècle après J.-C. Nous attachons cependant une valeur aux Commentaires pālis pour deux raisons principalement. La première est une question de tradition. Les Commentaires pālis ne sont pas apparus soudainement au V^e siècle.

2. Sur l'aspect historique du monachisme bouddhique, voir E. W. ADIKARAM, *Early History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1953 ; A. BAREAU, *Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon, 1955 ; A. BAREAU, *Les Premiers Conciles bouddhiques*, Paris, 1966 ; D. BHAGAVAT, *Early Buddhist Jurisprudence : Theravada Vinaya Laws*, Poona, 1931 ; G. DE, *Democracy in Early Buddhist Sangha*, Calcutta, 1925 ; J. DHIRASEKHERA, *Buddhist Monastic Discipline*, Colombo, 1982 ; N. DUTT, *Early Buddhist Monasticism*, London, 1924, Reprinted : Bombay, 1960 ; I. B. HORNER, *The Book of the Discipline* (A translation of the *Vinaya-piṭaka* pāli), 6 volumes, London, 1949-1966 ; N. A. JAYAWICKRAMA, (trans) *The Inception of Discipline and the Vinaya Nidāna*, London, 1986 ; E. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien*, tome 1, Louvain, 1958 ; G. S. P. MISRA, *The Age of Vinaya*, Delhi, 1972 ; W. P. PACHOW, *A Comparative study of the Prātimokṣa on the Basis of Its Chinese, Tibetan, Sanskrit and Pali Versions*, Calcutta, 1955 ; P. OLIVELLE, *The Origin and Early Development of Buddhist Monasticism*, Colombo, 1974 ; TANISSARO BHIKKHU (Geoffrey de GRAFF), *The Buddhist Monastic Code*, California, 1994 ;

3. Les savants affirment que la plupart des textes canoniques pālis étaient déjà rédigés au III^e siècle avant J.-C. Voir André BAREAU, *Les Religions de l'Inde*, tome 1, *Bouddhisme*, Paris, Payot, 1966, pp. 30-40. Selon les Chroniques de Ceylan (par exemple, le *Mahāvamsa*, chap. XXXIII, v. 100), ces textes canoniques ont été transmis oralement jusqu'au I^{er} siècle avant J.-C. et ont été transcrits pour la première fois entre 104 et 88 avant J.-C.

Ils furent rédigés d'après les anciens Commentaires et les interprétations qui émanaient des Anciens (*Thērās*) et qui s'étaient transmis de génération en génération (*thēra-paramparā* = *ācariya-paramparā*)⁴. La deuxième raison est une question de compréhension. À mon avis, la tradition monacale des Thēravādins doit être comprise non pas dans la perspective du Mahāyāna, du Tantrayāna ou de l'Hindouisme, mais dans la perspective du Thēravāda. Pour cela, il est essentiel de comprendre les opinions et les attitudes particulières des Thēravādins ainsi que leurs interprétations traditionnelles⁵.

Nous n'essaierons pas dans ce livre de critiquer les opinions énoncées dans le *Sutta-piṭaka*, ni de rechercher l'époque à laquelle a été rédigé tel ou tel ouvrage appartenant aux cinq

4. En général, il est vrai, le Bhikkhu Buddhaghōsa est considéré comme le grand commentateur des Thēravādins. Mais comme il l'a dit nettement, il n'a pas créé les Commentaires, il les a seulement traduits en pāli et rédigé ceux qui existaient déjà. Buddhaghōsa mentionne lui-même bien souvent les titres des anciens Commentaires qu'il a utilisés pour traduire et rédiger les Commentaires pālis. Voir A. BAREAU, *op. cit.*, p. 97-98 ; G. MALALASEKARA, *The Pali Literature of Ceylon*, London, Royal Asiatic Society, London, reprinted Colombo, 1958, p. 90 ss. ; W. RAHULA, *History Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956, Introduction, p. XXV.

5. Sur l'aspect social du monachisme bouddhique, voir A. BAREAU, *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan*, Pondichéry, 1957 ; H. BECHERT, *Buddhismus : Staat Gesellschaft in des Landern Theravada-Buddhismus*, vol. I, Frankfurt and Berlin, 1966 ; S. BUTR-INDR, *The Social Philosophy of Theravada Buddhism*, Bangkok, 1968 ; H.D. EVERS, *Monks Priests and Peasants : A study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon*, Leiden, 1972 ; R. F. GOMBRICH, *Precept and Practice : Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, 1971 ; R. F. GOMBRICH, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares et Modern Colombo*, London, 1988 ; R.A.L.H. GUNAWARDHANA, *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest of Medieval Sri Lanka*, University of Arison Press, 1979 ; M. E. SPIRO, *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, London, 1970.

*Nikāyas*⁶. Quant au *Vinaya-piṭaka*, même dans le domaine de la discipline monacale dite *Vinaya*, il est probable que certaines règles ont été rédigées et arrangées plus tard, après le **parinibbāna* du Bouddha. L'établissement de chaque règle du *Vinaya* est cependant attribué au Bouddha. Pourtant ces préceptes et ces principes de la Communauté des bhikkhus ont vraisemblablement été élaborés pendant les premiers siècles de cette organisation.

Lorsque nous constatons que l'origine d'une règle est attribuée au Bouddha, nous pouvons en conclure qu'à l'époque à laquelle le code disciplinaire fut définitivement rédigé, cette règle était considérée comme un précepte établi par le Bouddha lui-même, ou qu'à cette époque, les bhikkhus avaient besoin de présenter ou de considérer telle règle comme venant du Bouddha. Que tel ou tel précepte ait été établi par le Bouddha lui-même ou non, l'important pour nous est le sentiment et l'interprétation donnés à ce précepte par le monachisme des bhikkhus du Théravāda. Dans une perspective anthropologique, cette méthode est féconde pour comprendre l'attitude d'une institution religieuse. Aussi, mentionnerons-nous les sermons et les règles qui se trouvent dans le *Canon pāli tels qu'ils sont.

On trouve généralement dans les ouvrages bouddhiques publiés en France ou en Belgique des termes sanskrits tels que *nirvaṇa*, *dharma*, *karma*, *bhikṣu*, etc., et les noms sanskrit comme Gautama, Śāriputra, Maudgalyāyana, etc. Mais ici, dans ce livre, nous allons intentionnellement utiliser les termes pālis : *nibbāna*, *dhamma*, *kamma*, *bhikkhu*, et les noms propres pālis comme Gōtama, Śāriputta, Moggallāna, etc., car le pāli constitue la langue « maternelle » du bouddhisme du Théravāda.

6. Les cinq *Nikāyas* : Le *Dīgha-nikāya*, le *Majjhima-nikāya*, le *Saṃyutta-nikāya*, l'*Aṅguttara-nikāya* et le *Khuddaka-nikāya*. L'ensemble du **Sutta-piṭaka* pāli est constitué de ces cinq *Nikāyas*. Voir Mōhan WIJAYARATNA (ci-après nommé M.W.), *Dīgha-nikāya*. Le Premier livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2007, tome 1, pp. 12-15.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

CHAPITRE PREMIER

L'ORIGINE DE LA COMMUNAUTÉ

Comme un lotus qui ne s'attache ni à l'eau ni à la boue, le sage ne s'attache ni aux plaisirs sensuels ni au monde ...

(Sn. v. 62)

Selon les rapports des textes canoniques, les premiers disciples du Bouddha étaient deux commerçants ambulants nommés Tapassu et Bhallika¹. Cette rencontre eut lieu seulement quelques jours après l'Éveil. Ensuite, au cours des mois suivants, de nombreux individus, hommes et femmes, devinrent ses *auditeurs. Ainsi, dès le commencement, la communauté bouddhiste comprenait des personnages arrivés à diverses étapes de la libération. L'ensemble de ces gens était appelé « communauté des êtres nobles » (*ariya saṅgha*). Dans les textes canoniques, ils étaient désignés par l'expression « les nobles êtres consistent en huit individus² ». L'autre expression

1. Vin. I, 3 ; voir *infra*, p. 215 note.1.

2. « Les nobles êtres consistent en huit individus » (*aṭṭha ariya-puggalā*) : les quatre paires d'êtres : 1-2. celui (ou celle) qui est dans la voie d'étape de *Sōtāpatti et celui (ou celle) qui est arrivé au résultat de cette étape. 3-4. celui (ou celle) qui est dans la voie d'étape de *Sakadāgāmi et celui (ou celle) qui est arrivé au résultat de cette étape. 5-6. celui (ou celle) qui est dans la voie d'étape d'*Anāgāmi et celui (ou celle) qui est arrivé au résultat de cette étape. 7-8. celui (ou celle) qui est dans la voie d'état d'*Arahant et celui (ou celle) qui est arrivé à cet état.

qui les désigne était la « communauté des auditeurs » (*sāvaka-saṅgha*). Le point important est que cette communauté n'était pas limitée aux renonçants. En effet, les laïcs aussi y étaient inclus puisque les hautes étapes de la libération telles que *Sōtāpatti, *Sakadāgāmi etc., étaient accessibles non seulement aux renonçants, mais aussi à ceux qui menaient une vie de foyer. Nous y reviendrons.

Le mot *saṅgha* désigne littéralement une multitude, une assemblée. Cependant, dans les textes pālis du *Thèravāda, ce terme est employé pour désigner plutôt l'Ordre des *bhikkhus (*Bhikkhu-saṅgha*). Il faut noter qu'au début la trinité bouddhiste était ces trois éléments : le Bouddha, le *Dhamma* et l'*Ariya-saṅgha*. Mais les textes pālis ont arrangé la terminologie pour que ce trinôme soit composé de ces trois éléments : le Bouddha, le *Dhamma et la *Bhikkhu-saṅgha*. C'était évidemment le résultat d'une évolution importante de l'organisation institutionnelle. Car, au cours du temps, notamment des décennies après le **parinibbāna* du Bouddha, le bouddhisme eut besoin d'une institution sociale au lieu d'une institution idéologique. Les textes ont commencé donc à donner l'idée que la communauté des êtres nobles (*Ariya-saṅgha*) était représentée par la communauté des bhikkhus. Celle-ci était nécessairement une communauté de renonçants.

Cette communauté est composée de deux groupes : *Bhikkhu-saṅgha* (l'Ordre des moines) et *Bhikkhunī-saṅgha* (l'Ordre des moniales)³. Lorsqu'ils veulent désigner ces deux groupes ensemble, les textes pālis utilisent l'expression *Ubhatō-saṅgha* : (la communauté sous ses deux faces). Les bhikkhus qui venaient de tous les coins du monde étaient désignés par l'expression « *cātuddasī bhikkhu-saṅgha* » la communauté des bhikkhus qui venaient de quatre coins ». Cette expression est employée dans les textes du *Vinaya* et dans les Inscriptions anciennes pour indiquer

3. Voir : M.W., *Les Moniales bouddhistes : naissance et développement du monachisme féminin*, 2^{ème} Impression : Éditions LIS, Paris, 2015.

l'esprit commun des renonçants bouddhistes et la propriété commune de leurs lieux de séjour⁴.

Quant à cette communauté, selon les textes du *Vinaya*, son origine eut lieu à Bénarès, dans le parc aux daims, après le premier sermon du Bouddha⁵. Les cinq ascètes auxquels le Bouddha avait parlé devinrent les membres fondateurs de cette communauté⁶. Quelques jours après, un jeune homme riche appelé Yasa et certains de ses amis entrèrent dans ce nouveau mouvement, suivis par un autre groupe de jeunes hommes également désireux de devenir des renonçants⁷. C'est de cette façon que dès la première année, la communauté des *bhikkhus* se composa de plusieurs centaines de membres. Ainsi les textes pâlis nous donnent l'impression que le bouddhisme est apparu comme un mouvement de « renonçants » parmi des mouvements contemporains semblables, à l'encontre du brāhmanisme qui louait par excellence la vie laïque et les cérémonies rituelles. De cette façon, l'origine de cette communauté monacale était attribuée au Bouddha. Celui-ci est désigné comme *Mahā Samāṇa* (le Grand renonçant) !

Pour faciliter la lecture, dès maintenant nous utilisons le terme 'Communauté' pour désigner cette organisation des renonçants hommes et femmes : les *bhikkhus* et les *bhikkhunīs*.

Nombreux étaient ceux qui, pour faire partie de la Communauté, avaient abandonné leur ancienne tradition religieuse, tels que cinq ascètes qui, après avoir écouté la parole du Bouddha, voulurent abandonner leurs pratiques ascétiques et cesser de s'infliger des mortifications en vue de suivre la discipline de la voie du milieu.

4. Vin. I, 305 ; II, 147. Karle Cave Inscription in *Epigraphia Indica*, VII, N°7, pp. 58-88 ; Inscription at Dambulla Temple, in *Indian Antiquary*, 1892, p. 139.

5. Vin. I, 12.

6. Ces cinq ascètes (Koṇḍañña, Vappa, Bhaddiya, Mahānāma et Assajī), étaient plus âgés que le Bouddha. D'origine brāhmane, ils étaient des renonçants depuis longtemps. Ils ont rencontré le Bōdhisatta Gōtama à l'époque où celui-ci pratiquait les mortifications. Voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, 2010, tome I, pp. 348-350.

7. Vin. I, 19.

De grands ascètes tels que Uruvèlā-Kassapa, Gayā-Kassapa et Nadi-Kassapa⁸, ainsi que leurs groupes de disciples abandonnèrent les sacrifices du feu qu'ils pratiquaient dans leurs ermitages et se joignirent à ce jeune mouvement religieux.

Le jeune brāhmane nommé Pippali (connu ensuite sous le nom de Mahā-Kassapa), était, avant de devenir le disciple du Bouddha, membre d'une autre congrégation ascétique, tout comme l'était son épouse nommée Bhaddā Kāpilānī (devenue plus tard l'éminente Bhikkhunī⁹).

Avant d'entrer dans la *Bhikkhu-saṅgha*, Sīvaka qui était un brāhmane de la ville de Rājagaha, avait renoncé à la vie séculière et vivait dans une communauté de *paribbājakas¹⁰. Un autre brāhmane nommé Vijaya habitant de la ville de Sāvatthī, avant d'entrer dans le *Bhikkhu-saṅgha*, vivait en tant qu'ascète dans la forêt¹¹.

En ce qui concerne Bhaddā Kuṇḍalakēsā, jeune femme d'une très riche famille, elle devint religieuse de la communauté *nigaṇṭha, à la suite des nombreuses aventures que lui créa son mariage, et par suite elle fut connue comme un grand orateur du jaïnisme. Mais elle fut surpassée par l'*Āyasmanta Sāriputta dans un débat public et en conséquence, elle devint membre de la communauté des bhikkhunīs bouddhistes¹². Nanduttarā, une brāhmanī, faisait également partie des disciples du jaïnisme et s'adonnait à d'austères pratiques, mais après avoir écouté une prédication de l'Āyasmanta Moggallāna, elle décida d'entrer dans la communauté des bhikkhunīs.

8. Ces trois frères menaient leur pratiques ascétiques en vivant avec leurs groupes de disciples, dans leurs propres ermitages situés au bord du fleuve de Nēraṇjarā. – Vin. I, 31-33.

9. Theg. vv. 63-66. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes : naissance et développement du monachisme féminin*, Éditions LIS, 2015, pp. 40, 142.

10. Theg vv. 183-184.

11. Theg. v. 92.

12. Les débats publics étaient fréquents en Inde ancienne parmi les hommes religieux, notamment parmi les paribbājakas. Voir Radha Kumud MOOKARJI, *Ancient Indian Education*, Delhi, 1947, reprint in 1974, p.133ss/

Vacchagotta, que nous rencontrons dans plusieurs textes des **Nikāyas*, était un **paribbājaka* avant de joindre le *Bhikkhu-saṅgha*. De même, Sāriputta et Moggallāna, les deux grands disciples du Bouddha, étaient, avant de se rallier à ce dernier, des *paribbājakas* connus sous le noms de Upatissa et Kōlita, dans la communauté religieuse de Saṅjaya Bèlatṭhiputta, et vivaient auprès de la ville de Rājagaha¹³.

Les personnages cités ci-dessus étaient membres de telle ou telle communauté religieuse ; ils avaient donc déjà renoncé à la vie séculière avant de devenir les disciples du Bouddha. Le bouddhisme, par conséquent, n'eut à l'origine aucune influence sur leur renoncement qui était antérieur à la connaissance de la doctrine bouddhique. Cependant, à un moment donné, la majeure partie de *Bhikkhu-saṅgha* était constituée par des gens qui abandonnaient la vie séculière en vue d'entrer dans la communauté des renonçants. La parole du Bouddha avait donc directement motivé leur renoncement¹⁴.

Au cours du temps, de nombreux jeunes gens renoncèrent à la vie de foyer afin de se joindre à la communauté des *bhikkhus*. Ils étaient d'ailleurs encouragés par le bouddhisme monastique à renoncer à la vie familiale le plus tôt possible avant de commencer une vie conjugale. Selon la perspective bouddhiste, le but final de la vie de renoncement était la libération complète de la pensée à travers l'élimination complète des *écoulements mentaux toxiques. La vie dans cette nouvelle communauté était considérée comme une période d'entraînement visant à cet objectif. D'autre part, chaque membre devait être parfait dans le domaine d'appréhension de la *Doctrina et de la Discipline (*dhamma-vinaya*). C'est pour

13. Vin. I, 38.

14. Par exemple, parmi les soixante premiers disciples réunis autour du Bouddha pendant les six premiers mois, cinquante-cinq étaient des jeunes venus directement de la vie séculière à la vie religieuse dans le *Bhikkhu-saṅgha*. – Vin. I, 23.

cette raison que les jeunes gens y étaient toujours mieux accueillis que les gens âgés. Car le renoncement et la pratique des vertus n'exigeaient plus la même force lorsqu'une personne devenait vieille et faible. Un passage canonique l'a remarqué : [...] Il est difficile de trouver chez les individus qui sont entrés dans la communauté (en renonçant à la vie de foyer) alors qu'ils étaient déjà âgés, les cinq qualités importantes : en effet, ils n'apprennent pas facilement, ils ne comprennent pas bien, ils ne prêchent pas bien et ils ne gardent pas bien en mémoire. [...] ¹⁵.

Cependant, l'opinion générale considérait alors la vie de renoncement comme le lieu le meilleur pour les gens âgés qui en avaient fini avec tous les événements de la vie familiale. Lorsqu'une personne avait vieilli, elle était apte à la vie religieuse¹⁶. Un bon exemple illustrera cette idée populaire : un jour des jeunes bhikkhunīs bouddhistes se baignaient dans la rivière Aciravathī. Quelques courtisans qui se baignaient aux alentours se moquèrent des bhikkhunīs : « À quoi songez-vous, Révérendes, en pratiquant une abstinence des plaisirs sensuels pendant toute votre jeunesse ? Ne convient-il pas de se livrer au plaisir ? Attendez d'être vieilles pour embrasser la vie religieuse. [...] »¹⁷. Lorsque le jeune homme riche nommé Ratthapāla demanda la permission d'entrer dans la vie de renoncement, ses parents refusèrent de la lui accorder et posèrent cette question : « Pourquoi veux-tu entrer dans la vie religieuse ? Tes cheveux sont encore noirs et tu es encore jeune ? » Pourtant, en dépit de cette attitude générale, les jeunes hommes constituaient une grande partie de *Bhikkhu-saṅgha*. La majorité d'entre eux avaient, pour le rejoindre, abandonné la richesse, la vie luxueuse et même leur jeune épouse.

15. A. III, 78.

16. En effet, dans le brāhmanisme, les deux dernières étapes de la vie étaient nommées *sanyāsi* et *vāṇapastha*, des étapes de renoncement prescrites, pour arriver à ces phases il fallait dépasser les deux premières étapes : *brahmacaryā* et *grahastha*.

17. Vin. I, 290 ; IV, 278.

Parmi les membres de *Bhikkhu-saṅgha*, nombreux étaient ceux qui avaient renoncé à la vie séculière en raison de l'attraction de la parole du Bouddha. Après l'avoir écoutée, ils désirèrent suivre la vie contemplative que leur indiquait le Bouddha et renonçaient, par conséquent à la vie familiale. C'est cette impression que donne plusieurs anecdotes du *Canon bouddhique. Le **Vinaya* relate l'histoire amusante du « groupe de bons vivants » : ce jour-là, des jeunes hommes, une trentaine environ, étaient allés pique-niquer dans la forêt avec leurs épouses. Un jeune homme de ce groupe n'ayant pas d'épouse avait amené avec lui une courtisane. Quand tout le monde fut devenu gai, cette courtisane déroba des objets de valeur : bijoux, etc., et abandonna le groupe. Les jeunes hommes qui avaient entrepris de la chercher dans la forêt rencontrèrent par hasard le Bouddha au pied d'un arbre. Lorsqu'ils lui demandèrent s'il avait vu une femme s'enfuyant, il leur posa simplement cette question : « Qu'en pensez-vous, ô jeunes gens, est-il meilleur pour vous de chercher cette femme ou de vous chercher vous-même ? » Le résultat de cet entretien fut d'entraîner les jeunes gens à renoncer à la vie séculière pour entrer dans l'Ordre des *bhikkhus*.

Selon d'autres anecdotes, si deux jeunes gens riches, Raṭṭhapāla¹⁸ et Sunanda-Kalandakaputta¹⁹ renoncèrent à la richesse et à la vie séculière ce fut simplement après avoir écouté la parole du Bouddha. Un jeune marchand appelé Puṇṇa venu à la ville de Sāvatti pour faire du commerce, eut l'occasion d'y écouter la doctrine du Bouddha ; il renonça à la vie séculière²⁰. Le jeune Migajāla, un des fils de Visākhā Migāra-mātā, renonça à son foyer après avoir écouté la doctrine²¹. Il en fut de même pour Rājadatta, l'un des chefs commerçants de la ville de Rājagaha, le jour même où il alla parler avec le Bouddha²². De même, Kappa,

18. M. II, 61.

19. Vin. III, 12 ; cf. *infra*, pp. 141-142.

20. Theg. v. 70 ; ThegA. I, 156.

21. Theg. vv. 417-422 ; ThegA. I, 452.

22. Theg. vv. 315-319 ; ThegA. I, 402.

gouverneur départemental du pays des Magadhas²³, Kuṇḍadhāna, un brāhmane versé en trois *Vēdas*²⁴, Dhammavaniya, fils de famille bourgeoise²⁵, Kasī-Bhāradvāja, un brāhmane riche de Dakkhinagiri²⁶, renoncèrent à la vie de foyer pour une vie sans foyer, simplement après avoir entendu la parole du Bouddha.

De même, en écoutant une conversation entre le Bouddha et l'Āyasmanta Sāriputta, la nièce du général Sīha de Vesālī prit la décision de renoncer à la vie séculière²⁷, Khēmā, l'épouse du roi Bimbisāra du pays des Magadhas, prit la même décision en écoutant la parole du Bouddha. Ambapālī, la célèbre courtisane de Vesālī, décida après avoir écouté un sermon prêché par son fils l'Āyasmanta Vimala-Koṇḍañña, de renoncer à la vie séculière²⁸. Puṇṇā, une jeune fille de vingt ans qui vivait à Rājagaha, fit de même après avoir écouté la parole du Bouddha répétée par la bhikkhunī Mahā-Pajāpatī Gōtamī²⁹.

Tous ces personnages avaient eu une vie confortable voire luxueuse. Néanmoins, ils renoncèrent à la vie de foyer pour entrer dans une vie sans foyer simplement en raison de l'influence de la doctrine du Bouddha. Si une personne habituée au luxe veut y renoncer pour vivre selon une philosophie ou une doctrine qu'elle a choisie, c'est probablement qu'elle en éprouve intellectuellement le besoin. Ceux qui délaissèrent la vie séculière pour suivre la doctrine de renoncement ont certainement voulu adopter une méthode pour conduire leur vie de façon plus contemplative.

Leur changement d'optique est intervenu après qu'ils eurent écouté la doctrine du Bouddha, les paroles de celui-ci provoquant

23. Theg. vv.567-576 ; ThegA. I, 521.

24. Theg. v. 62 ; ThegA., I, 146.

25. Theg. v. 67 ; ThegA. I, 151.

26. Sn. p 12 ; SnA. P. 131.

27. Therig. vv. 77-81.

28. Therig. vv. 252-270. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes, op.cit.*, pp. 44-45.

29. Therig. v. 3 ; TherigA. 9-11.

en eux une évolution ou une révolution mentale qui les a conduits à changer complètement de vie, sans qu'il s'agisse là d'un phénomène anormal, supra-normal ou d'un miracle. Si quelqu'un prend conscience que telle doctrine est la seule voie pour atteindre la délivrance ou le salut, il va orienter sa vie dans cette direction en renonçant à tout le reste. Tel est le chemin suivi par les personnes évoquées dans les exemples cités ci-dessus.

Après avoir rencontré le Bouddha, voici le raisonnement qu'un interlocuteur avait : « [...] Si je comprends bien ce qu'a dit le Bienheureux, il n'est pas facile pour celui qui demeure dans la maison de mener la conduite pure dans sa plénitude absolue, sa pureté absolue, polie comme une conque. Il serait bon que je quitte la vie de foyer pour mener une vie sans foyer, après m'être coupé la barbe et les cheveux, et avoir revêtu des vêtements *kāsāya*. [...] » Cette réflexion est souvent mentionnée dans les anecdotes des *Nikāyas*³⁰.

Ils étaient nombreux également ceux qui avaient renoncé à la vie séculière à cause de la personnalité du Bouddha. Nous trouvons dans la psychologie occidentale de l'éducation, l'expression « culte du héros » (ang. *hero-worship*) qui désigne l'admiration pour un personnage influent. Cette tendance n'est pas limitée à la psychologie de l'éducation.

Dans toutes les religions, dans toutes les sociétés, des gens veulent suivre les traces d'un chef influent. D'après les textes canoniques, le Bouddha avait une personnalité très attirante. C'était un homme élancé, doux, toujours en bonne forme, que ses contemporains ont décrit comme étant toujours accueillant. À propos du Bouddha, voici la réputation qui s'est répandue : « Il est le Bienheureux, l'*Arahant, l'*Éveillé parfait, parfait en Savoir et parfait en Conduite, bien arrivé à son but, le connaisseur du monde, l'incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, l'instructeur

30. D. I, 60, 61, 63, 115 ; M. II, 55-56, 67 ; A I, 107, II, 208 ; IV, 118, 274, 280.

des dieux et des humains, l'Éveillé et le Bienheureux"³¹. Les élèves d'Uruvèlā-Kassapa disaient : « En vérité, il est beau ce Grand renonçant »³². Les gens de la ville de Rājagaha avaient la même opinion³³. Du reste, certains brāhmanes contemporains étaient tout spécialement attentifs aux caractères physiques du Bouddha³⁴. Afin de désigner le Bouddha, des brāhmanes tels que Sōṇadaṇḍa, Kūṭadanta, disaient à leurs collègues : "Vraiment, ô honorables amis, le Samana Gōtama est très beau, agréable à voir et charmant. Il possède une bonne complexion, une excellente couleur de peau, une grande taille et on peut le voir facilement. [...] Vraiment, ô honorables amis, le Samana Gōtama est pourvu des trente-deux marques corporelles des Hommes exceptionnels. Vraiment, ô honorables amis, le Samana Gōtama accueille tous ceux qui viennent le voir en disant : "Venez, vous êtes bienvenus", il est sympathique, conciliant, il n'est pas dédaigneux, il parle souvent et il parle d'abord"³⁵.

C'est pour cette raison même que certains religieux non-bouddhistes n'ont pas voulu que leurs adeptes rendent visite au Bouddha. Ainsi un dévot de Nigaṇṭha Nāthaputta était prêt un jour à aller voir le Bouddha pour discuter avec lui de certaines questions religieuses. Mais le religieux Dīgha-Tapassī, disciple de Nigaṇṭha Nāthaputta, conseilla à ce dernier : « Vénéré, ne laissez pas le dévot Upālī aller vers le Samana Gōtama. Le Samana Gōtama est un trompeur. Il possède un charme par lequel il attire les adeptes des autres traditions religieuses »³⁶.

Quelques autres exemples révèlent l'ascendant qu'exerça sur certaines personnes, le physique du Bouddha : Sujātā, jeune fille

31. D. I, 49, 88, 112; III, 5; M. I, 37, 69, 356, 502; S. II, 69; IV, 271; V, 197, 343, 352, 450; A. I, 207; II, 66; III, 10, 285, 312, 314, 329; IV, 271, 405; V, 15, 183, 197, 288, 324.

32. Vin. I, 25.

33. Vin. II, 195.

34. D. I, 88, 105-110.

35. D. I, 116-117; 132-133.

36. M. I, 375.

d'une famille commerçante de la ville de Sākēta, rencontra par hasard le Bouddha alors qu'elle rejoignait sa maison après un carnaval. Elle fut tellement impressionnée par son air doux et aimable qu'elle décida de renoncer à la vie séculière pour s'intégrer au groupe des bhikkhunis³⁷. Kaccāna, un des ministres du roi Caṇḍa-Pajjōta vint pour amener le Bouddha à Ujjain. Mais dès qu'il fut devant lui, il oublia sa mission et voulut renoncer à la vie séculière. Sundara-Samudda, fils de commerçants de la ville de Rājagaha, satisfait de l'apparence du Bouddha, décida aussi de devenir un des membres de la Communauté³⁸. L'élégance du Bouddha influença également l'attitude de Sigāla-Mātā, jeune dame riche de la ville de Rājagaha qui, dès qu'elle eut un enfant, demanda à son mari la permission de renoncer à la vie familiale pour entrer dans la Communauté.

Quant à Paripunṇaka de Kapilavatthu, alors qu'il avait l'habitude de vivre dans le luxe, il voulut, après avoir constaté la simplicité et la majesté du Bouddha, renoncer à la vie séculière³⁹. Par ailleurs, quatre amis appelés Uttiya, Gōdhika, Subāhu et Valliya, princes de Malalas du Pāvā, allèrent à Kapilavatthu pour régler une affaire politique. En chemin, ils rencontrèrent le Bouddha et, abandonnant leur mission, décidèrent de quitter la vie séculière. De même lorsque le Bouddha se trouva à Kapilavatthu, de très nombreux jeunes gens des familles sākyannes voulurent quitter la vie séculière. Le prince Nanda (le cousin du prince Gōtama) renonça à son foyer, non qu'il fut attiré par la vie religieuse ou la doctrine, mais en raison du respect que lui inspirait le Bouddha. En outre, l'anecdote de Pukkusāti⁴⁰ nous révèle que certains individus renonçaient à la vie séculière au nom de Bouddha sans l'avoir jamais vu ni écouté, mais à cause de ce qu'ils avaient entendu dire de sa réputation.

37. Therig. vv. 145-150.

38. Theg. vv. 459-465 ; TherG.A. I, 476.

39. Theg. v. 91 ; TherG.A. I, 190.

40. M. III, 237-247; Voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, tome V, pp. 1847-1860.

Si la réputation du Bouddha influençait directement certaines personnes, il arrivait également que certains renonçaient à la vie séculière pour suivre l'exemple d'amis ou de parents. Anthropologiquement, l'imitation est une tendance décisive qui fonctionne toujours, dans n'importe quelle société et dans toutes les fonctions sociales. Dans le domaine de la religion spécialement, cette tendance est évidente. Dans le bouddhisme monastique, le renoncement choisi par certains s'explique parfois par le seul désir de suivre l'exemple d'autrui. Prenons quelques exemples.

Après le renoncement du jeune homme riche Yasa plusieurs de ses amis décidèrent de faire de même⁴¹. Les trois sœurs de l'Āyasmanta Sāriputta : Cālā, Upacālā et Sisūpacālā, renoncèrent à la vie séculière en imitant leur frère qui était déjà entré dans la Communauté⁴². Lorsque Mahā-Pajāpatī Gōtamī et Yasōdharā (Rāhula-mātā) firent de même, de nombreuses femmes sākyannes décidèrent de suivre leur exemple. Parmi elles, il y avait la jeune Abhirūpī-Nandā, la plus belle fille de Kapilavatthu⁴³.

D'après le *Vinaya*⁴⁴, Upālī renonça à la vie séculière pour imiter ses patrons Ānanda et Anuruddha, etc. Lorsque le roi Kappina renonça à la vie séculière, ses femmes et ses amis l'imitèrent et sortirent du palais pour aller voir le Bouddha ; c'est ainsi qu'ils entrèrent à leur tour dans la Communauté.

Lorsque le chef d'un groupe religieux avait accepté l'enseignement du Bouddha, ses adeptes faisaient de même pour le suivre. Quand, par exemple, le grand ascète Jaṭila Uruvēlā-Kassapa décida de devenir disciple du Bouddha, non seulement des élèves, mais encore ses deux frères, Gayā-Kassapa et Nadi-Kassapa, ainsi que leurs élèves, prirent la même décision et suivirent l'exemple de leur chef⁴⁵. Le désir

41. Vin. I, 19.

42. Therig. vv182-203 ; TherigA. 162-168.

43. Therig. vv. 193-203 ; TherigA. 168.

44. Vin. II, 182.

45. Vin. I, 32.

d'imiter un chef ou des amis influents pouvait ainsi entraîner des renoncements en nombre important, par exemple celui de groupes de religieux ou de groupes d'amis. Cependant, il y avait parfois des exceptions. Par exemple, quand deux paribbājakas Upatissa et Kōlita voulurent devenir les disciples du Bouddha, leur maître Saṅjaya s'y opposa. Mais deux paribbājakas allèrent voir le Bouddha, sans tenir compte de leur maître Saṅjaya. De nombreux élèves de celui-ci suivirent d'ailleurs leur exemple⁴⁶.

Nous l'avons vu, certains individus renonçaient à la vie séculière sous l'influence du Bouddha. Ceux dont nous avons parlé en premier lieu ressentaient le besoin de suivre un idéal ou une conduite plus profonde et de mener une vie plus pure, bien qu'ils n'aient pas eu de problèmes dans leur vie. Au contraire, certaines personnes embrassaient la nouvelle doctrine ou une manière nouvelle de vivre à cause de leurs difficultés personnelles, comme une solution pour éviter ou résoudre ces problèmes dus à des expériences physiques ou mentales douloureuses, parfois même difficiles à oublier.

Ainsi Yasa, jeune homme d'une famille aisée de Bénarès, vint voir le Bouddha et lui fit part de son aversion pour la vie séculière. À première vue, son attitude étonne car il était riche et vivait dans le luxe – l'or ornait même ses sandales, il était marié, son père et sa mère l'aimaient. Quel était donc son problème ? La vie de luxe comporte elle aussi des expériences pénibles. Ainsi, d'après les textes canoniques, cet homme délicat avait vu, une nuit, des femmes allongées dans des postures humiliantes, ce qui avait constitué pour lui une pénible expérience. Il avait pris conscience du danger que faisait naître les plaisirs des sens et en avait éprouvé un profond dégoût. Son évolution intérieure peut être interprétée ainsi : Yasa était un jeune homme raffiné. Au début de la nuit, les plaisirs sensuels et l'atmosphère agréable créés autour de lui par

46. Vin. I, 41.

son entourage avaient éveillé sa sensibilité. Mais alors que la nuit se prolongeait, sa sensibilité n'avait pu supporter ce spectacle répugnant. Il avait alors quitté la maison.

Cette histoire n'est peut-être qu'une légende symbolique. Mais elle révèle que certains renonçaient à la vie séculière en raison d'expériences désagréables survenues brusquement dans leur vie, par ailleurs heureuse. Yasa ne retrouva sa sérénité qu'après avoir rencontré le Bouddha ; peu de temps après, il entra dans la Communauté.

D'autres expériences pouvaient être à l'origine du renoncement. Ce fut, par exemple, le chagrin insupportable causé à Kisā-Gōtamī de Sāvatti, jeune mère de famille, par la mort de son unique enfant, qui la détermina à renoncer à la vie séculière pour devenir membre de la Communauté⁴⁷. Quant à la princesse Ubbirī, femme du roi Pasēnadi des Kōsalas, elle ne pouvait se consoler de la mort de sa fille Jīvā, sur la tombe de laquelle elle allait régulièrement verser des larmes. Cette grande tristesse la décida finalement à renoncer à la vie séculière pour devenir une bhikkhunī⁴⁸. De même une jeune mère de Vēsālī appelée Vāsetthī s'évada de sa maison après la mort de son enfant, pour aller n'importe où. Elle erra dans les rues, sans savoir où diriger ses pas, jusqu'au jour où elle rencontra par hasard le Bouddha dans la ville de Mithilā : elle écouta sa parole et décida d'entrer dans la Communauté⁴⁹. Sāmā, une femme riche de Kōsambi, connut à la suite du décès d'une de ses amies un grand désespoir ; elle renonça elle aussi à la vie séculière pour devenir bhikkhunī⁵⁰.

Après plusieurs mariages qui tous se terminèrent mal du fait des mauvais traitements que ses maris lui infligeaient, Isidāsī eut l'occasion d'écouter le sermon prêché par la bhikkhunī Jinadattā ;

47. TherigA. 174 ; DhapA. I, 270.

48. Therig. vv.51-52 ; TherigA. 53-55.

49. Therig. vv. 133-138 ; TherigA. 124.

50. Therig. vv. 37-38 ; TherigA. 44.

alors elle décida de renoncer à la vie séculière pour embrasser la vie religieuse⁵¹. Muttā, fille d'un brāhmane du pays des Kōsalas, très déçue également par la vie conjugale, abandonna la vie séculière après en avoir reçu la permission de son époux⁵².

Le jour où Daṭṭa découvrit qu'il avait épousé sa mère sans le savoir, puis sa sœur, tout en l'ignorant, il alla immédiatement voir le Bouddha et renonça à la vie séculière⁵³. Après être entré dans la Communauté, cet « Œdipe bouddhiste » resta dans la forêt au bord du fleuve Gaṅgā pendant plusieurs années en menant une vie contemplative en tant que bhikkhu et fut connu comme Gaṅgātiriya Thèra.

Uppalavaṇṇā, fille d'un homme d'affaires de la ville de Sāvatti était d'une rare beauté et plusieurs jeunes hommes la désiraient comme épouse. Ce fait était devenu un problème et un danger pour elle. Aussi decida-t-elle de renoncer à la vie séculière pour devenir bhikkhunī⁵⁴.

Les histoires rappelées ci-dessus montrent que le renoncement à la vie séculière eut parfois à son origine les problèmes divers de la vie. On ne peut pas pourtant en déduire que ces gens ont changé

51. Therig. vv. 400-407 ; TherigA. 260.

52. Therig. v. 11 ; TherigA. 14.

53. Avant la naissance de Daṭṭa, la mère de celui-ci fut chassée par sa belle-mère. L'enfant naquit dans une auberge. La jeune mère, se joignant à une caravane de commerçants, partit à la recherche de son mari. Mais le chef de la caravane vola l'enfant, et la femme fut emmenée par un brigand dont elle eut une fille. Un jour, elle se disputa avec sa fille et la blessa à la tête ; prise de peur, elle s'enfuit et se réfugia dans la ville de Rājagaha. Là, elle se fit courtisane et, ignorant que c'était son fils, elle devint la maîtresse du riche Daṭṭa. Peu après ; Daṭṭa épousa la fille d'un brigand en ne sachant pas qu'il s'agissait de sa propre sœur. Un jour, la maîtresse de Daṭṭa arrangeait les cheveux de la jeune femme ; elle vit la cicatrice d'une blessure et demanda d'où elle venait. La jeune femme raconta son histoire et se fit ainsi reconnaître de sa mère. Cette dernière reconnut également que Daṭṭa n'était autre que son fils. Les deux femmes horrifiées quittèrent Daṭṭa et entrèrent dans l'Ordre des bhikkhunīs. Daṭṭa lui aussi, rempli de dégoût, entra dans l'Ordre des bhikkhus (Therig. v. 127 ; TherigA. I, 248).

54. Therig. v. 109.

de vie sans avoir compris la valeur de la Doctrine et celle de détachement, même s'ils paraissaient n'avoir été motivés que par le désir d'être débarrassés des soucis de l'existence.

De tels renoncements ont-ils une valeur profonde et peut-on considérer qu'ils sont importants et raisonnables ? Le bouddhisme monastique encourage-t-il les gens à fuir les difficultés de la vie dans le monde par la rupture avec celle-ci et l'entrée dans la vie religieuse ?

L'homme essaie toujours, par différents moyens, d'éviter le malheur et de trouver le bonheur. Le bouddhisme monastique reconnaît l'existence de problèmes, mais sur le plan du progrès intérieur, il ne cherche pas de solutions à ces tourments quotidiens, il essaie plutôt d'en éliminer les causes. Il explique à l'homme un point de vue différent et donne des conseils pour éviter les plus petites causes et travailler à éliminer les causes plus grandes. Selon le bouddhisme monastique, le renoncement à la vie séculière n'est pas une évasion, mais le commencement d'une série d'actions destinées à éliminer les causes véritables des problèmes principaux de la vie et du "cycle des existences" dit **samsāra*. Pour cette raison, la vie au sein de la Communauté ne constitue pas une solution de facilité, comme nous le montrerons dans les prochains chapitres.

Il semble ainsi que les motifs du renoncement étaient soit négatifs soit positifs. Cependant, le bouddhisme monastique n'admet pas cette classification. Il ne prend pas en considération la raison pour laquelle une personne a renoncé, mais considère plutôt ce qu'elle fait après avoir renoncé à la vie séculière.

Il faut d'ailleurs remarquer que certains sont entrés dans la vie monacale sans aucun « renoncement » ! En voici quelques exemples : Sunīta, balayeur de rues, était évidemment très pauvre ; selon la doctrine de la catégorie sociale des brāhmanes, c'était un « intouchable » (*śūdra*). Le Bouddha voulut le faire entrer dans la communauté et alla donc le voir dans la rue. Quand il s'approcha de lui, Sunīta se cacha près d'un mur en signe de respect pour le

Bouddha. Celui-ci vint près de lui et lui demanda s'il voulait entrer dans la Communauté. Sunīta exprima son accord, et dès lors il était parmi les bhikkhus sans avoir eu auparavant à renoncer au luxe ou à une belle situation⁵⁵.

Les textes pālis donnent de nombreux exemples semblables : Pilōtika était un brāhmane très pauvre et isolé dans la ville de Rājagaha. Sur le conseil du Bouddha, l'Āyasmanta Ānanda le fit entrer dans la Communauté où il put suivre correctement la vie religieuse⁵⁶. Potṭhapāda, fils d'une famille de pêcheurs, qui avait refusé de devenir lui-même pêcheur, fut chassé de sa maison. Devenu très pauvre, il dut survivre plusieurs jours sans manger. Puis l'Āyasmanta Ānanda lui donna de la nourriture, lui enseigna la Doctrine et le fit entrer dans la Communauté. Une jeune fille de famille de brāhmanes, appelée Candā, qui avait tout perdu car ses parents étaient morts d'une épidémie, se retrouva donc à la rue. Un jour, alors que la vénérable bhikkhunī Paṭācārā déjeunait, Candā vint vers elle. La bhikkhunī Paṭācārā lui donna à manger, lui enseigna la Doctrine et la fit entrer dans la Communauté où elle suivit les méthodes du progrès intérieur avec succès⁵⁷.

Les personnes que nous venons de citer n'étaient pas dans une situation économique ou sociale brillante et par conséquent n'ont pas eu à regretter la vie séculière. Mais pour le bouddhisme monastique cet aspect matériel des choses ne représentait pas un facteur important. Ce qui importait surtout, c'était la façon dont le « renonçant » menait la vie religieuse après être entré dans la Communauté. Pour mieux saisir cette orientation l'attention doit se porter sur les novices de la Communauté.

Lorsque quelqu'un demandait à être admis dans la Communauté, les bhikkhus le faisaient entrer. Mais ils n'attendaient pas toujours qu'une personne vienne demander l'admission et

55. Theg. vv. 620-631 ; TherigA. I, 540.

56. Dhapa. III, 84 ; cf. Vin. I, 55.

57. Therig. vv 122-126 ; TherigA. 120.

possède une bonne compréhension à la fois de la vie religieuse et de l'Enseignement. Au contraire, ils faisaient parfois entrer des gens très jeunes comme novices. Ce fut le cas par exemple pour Cūḷa-Panthaka⁵⁸, Dabba-Malalaputta⁵⁹, Mānava et Sānu⁶⁰. Sōpāka, un petit garçon orphelin de père était maltraité par son beau-père qui finalement l'abandonna dans un cimetière. Le Bouddha amena cet enfant et les bhikkhus le firent entrer dans le noviciat au sein de la Communauté⁶¹ ; Kumāra-Kassapa était aussi très jeune quand il entra dans le noviciat⁶². Le prince Rāhula était venu avec le Bouddha et l'Āyasmanta Sāriputta le fit entrer dans la Communauté comme novice⁶³.

Cela montre qu'il y avait une tendance à faire entrer dans la vie religieuse bien avant le début de la vie d'adulte. Sans doute les fondateurs du monachisme bouddhique avaient constaté que le renoncement est difficile après avoir commencé une vie séculière et qu'on y est bien installé. Parfois, certaines personnes voulaient renoncer à la vie de foyer, mais cela leur était impossible à cause de leur conjoint et de leurs enfants. Pour résoudre ce problème, un des moyens était de laisser entrer, ou de faire entrer les jeunes gens dans le noviciat, bien avant qu'ils ne commencent une vie conjugale. D'ailleurs, la jeunesse paraissait le meilleur âge pour apprendre à pratiquer la conduite pure requise par le noviciat.

Il est vrai que les jeunes novices n'avaient pas une idée claire ou une compréhension complète du but du renoncement ou de leur admission dans la Communauté. Simplement, ils avaient agi de la sorte soit volontairement pour imiter certains adultes, soit sous l'influence de leurs précepteurs. Comment apprécier cette tendance du monachisme bouddhique ? Non seulement, nous

58. DhapA. VI, 180.

59. Vin. II, 74 ; DhapA. III, 321.

60. ThegA. I, 113 ; DhapA. IV, 18.

61. Theg. v.480 ; ThegA. I, 477.

62. DhapA. III, 147 ; ThergA. I, 322 ; Jātaka. ; I, 147.

63. Vin. I, 83 ; DhapA. I, 98.

l'avons noté précédemment, le bouddhisme n'accorde guère d'importance au motif du renoncement, mais plus encore, il ne tient pas le renoncement lui-même pour essentiel. Dans l'esprit bouddhique, peu importe de savoir si le candidat a renoncé ou non, s'il a sacrifié ou non quelque chose, l'essentiel est d'entrer dans la vie religieuse. Autrement dit, le point de départ de la discipline (*vinaya*) et de la conduite pure (*brahmacariyā*) ne se situe pas lors de l'abandon de la vie de foyer, mais au moment de l'entrée dans la vie religieuse de la Communauté.

Pour cette raison même, les textes bouddhiques utilisent le terme pâli "*pabbajjā*" (skt. *pravrajyā*) pour indiquer l'admission dans la Communauté. Ce terme signifie littéralement « le départ de la vie de foyer ». Or, dans la terminologie monastique du bouddhisme, ce terme est employé pour désigner l'admission dans la Communauté comme novice, c'est-à-dire « l'ordination initiale » qui est souvent nommée comme « l'ordination mineure »⁶⁴

Le terme *pabbajjā* est employé dans les phrases ou expressions comme : *pabbajjaṃ yācati* (on demande l'admission) ; *pabbajjaṃ dētha* (donnez-moi l'admission) ; *pabbajjaṃ dēti* (on donne l'admission) ; *pabbajjāpekkhō* (le candidat pour l'admission), etc. L'usage du terme explique aussi assez bien le point de vue bouddhique sur le renoncement qui ne se situe pas au moment de l'abandon de la vie de foyer mais à celui de l'entrée dans la Communauté en tant que bhikkhu. Selon le point de vue de la Communauté monastique donc le véritable départ de foyer (*pabbajjā*) n'est autre que « l'ordination mineure »⁶⁵.

64. C'est plus tard que le candidat obtient « la position remplie » (*upasampadā*) qui est souvent appelée « l'Ordination majeure ». Nous y reviendrons dans le chapitre VIII.

65. L'admission des cinq ascètes (cf. *supra*, p.21 n.6) est désignée dans les textes par le terme *pabbajjā* (Vin. I, 12-13). Evidemment, ils avaient quitté la vie de foyer depuis longtemps puisqu'ils étaient ascètes avant leur *pabbajjā* dans la Communauté des bhikkhus.

La vie religieuse dans la Communauté (jusqu'à ce que la personne atteigne l'Éveil⁶⁶) est une éducation et un entraînement à la conduite pure. Toutes les règles disciplinaires de la Communauté sont considérées comme « les points de l'éducation » (*sikkhāpadāni*). Il n'est pas essentiel, pour entrer dans la Communauté, de bien comprendre le but de la vie religieuse : les enfants qui vont à l'école ne connaissent pas le but de l'éducation qu'on leur donne⁶⁷ !

Nous pourrions penser que n'importe qui animé par n'importe quel mobile pouvait entrer dans l'Ordre des bhikkhus. Il n'en est rien. Au contraire. Par exemple, au temps d'une guerre à la frontière du pays des Magadhas, plusieurs généraux qui ne voulaient pas aller au champ de bataille, entrèrent dans la Communauté. Le *Vinaya* rapporte que le Bouddha, à la demande du roi Sēniya Bimbisāra, interdit aux bhikkhus de laisser entrer les soldats qui n'avaient pas dûment démissionné préalablement⁶⁸. Une autre fois un voleur qui s'était évadé de prison, entra dans la Communauté. Le peuple étant fort mécontent, le Bouddha interdit

66. L'Éveil en tant qu'auditeur du Bouddha (*sāvaka bōdhi*). Voir glossaire « Éveil ».

67. Un récit du *Milinda-paṇḥa* (pp. 31-32) est éloquent à cet égard. Un jeune garçon brāhmane appelé Nāgasēna entra dans le noviciat en raison de la grande influence de l'Āyasmanta Rōhaṇa. Ce dernier l'introduisit dans la Communauté bien qu'il fût très jeune et qu'il n'eût aucune connaissance ni de la vie séculière ni du but de la vie religieuse. D'après le récit du *Milinda-paṇḥa*, le roi Milinda lui demanda : L'honorable Nāgasēna, pourquoi êtes-vous entré dans la Communauté ? Pour quelle raison et dans quel but ? » L'Āyasmanta Nāgasēna lui expliqua que le but de la vie religieuse au sein de la Communauté des bhikkhus était d'obtenir la délivrance de **dukkha* et d'atteindre **nibbāna* dans cette vie même. Le roi Milinda voulut savoir si l'Āyasmanta Nāgasēna connaissait ce but quand il était entré au noviciat. Nāgasēna expliqua : « Je ne savais pas pourquoi j'entrais dans la Communauté, et n'avais pas davantage d'idée sur le but. Mais je pensais à ce moment-là : "Ces bhikkhus, les fils des Sākyas, sont savants, et ils vont me donner une éducation." J'ai reçu alors cette éducation et maintenant je sais le but de la vie religieuse. »

68. Vin. I, 73.

aux bhikkhus de laisser entrer les évadés⁶⁹. De même un homme couvert de dettes entra dans la Communauté et les gens commencèrent à émettre de vives critiques à ce sujet. À cette nouvelle, le Bouddha interdit aux bhikkhus d'admettre un débiteur dans la Communauté⁷⁰.

Si le monachisme bouddhique ne prend pas en considération le motif du renoncement, s'il ne prend en compte que les pratiques effectuées dans la Communauté, pourquoi a-t-il interdit l'entrée dans l'Ordre des bhikkhus à de tels individus ? Trois raisons peuvent expliquer cette attitude. Tout d'abord, la Communauté n'était pas un lieu qui permette aux gens de se cacher, d'éviter les punitions ou de vivre facilement. En second lieu, celui qui agit dans l'un de ces buts, à savoir échapper à la situation dans laquelle il s'est placé, n'est pas honnête avec lui-même. Or, sans honnêteté, il n'est pas possible de pratiquer la conduite pure et, de plus, l'honnêteté est l'un des premiers principes prônés par le bouddhisme monastique. Enfin, aux yeux des fidèles laïcs qui avaient voulu que progresse cette nouvelle Communauté, l'admission de prisonniers, d'évadés ou de débiteurs faisait problème. L'interdiction édictée par le monachisme bouddhique à l'encontre de ces personnes résultait de ces trois raisons entre autres⁷¹.

69. Vin. I, 75.

70. Vin. I, 76.

71. D'après le *Vinaya*, il y avait de nombreux individus qui n'avaient pas les qualités requises pour entrer dans la Communauté. Voir *infra*, pp. 182-183.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

CHAPITRE II

LE LOGEMENT

Sous aucun prétexte un bhikkhu ne doit de lui-même se réserver personnellement un logement. Celui qui fait cela commet une infraction à la loi.

(Vin. II, 165 ; IV, 41)

Au commencement, les bhikkhus n'avaient pas de demeure fixe. Ils ne restaient pas longtemps dans le même endroit. Les récits des *Nikāyas* et les anecdotes du *Vinaya* nous montrent le Bouddha voyageant avec un groupe de bhikkhus dans la région centrale de l'Inde ancienne. Il ne voyageait parfois qu'avec quelques bhikkhus, parfois avec un seul comme l'Āyasmanta Ānanda, parfois même tout seul.

Pendant la journée le Bouddha marchait et quand il faisait nuit, il se faisait héberger soit dans le hangar du potier¹, soit dans la salle de réunion de la ville où il se trouvait. Quand le Bouddha vint à Kapilavatthu pour la première fois, un de ses parents Mahānāma Sākya alla chercher un endroit où le Bouddha puisse se reposer ; ce fut finalement la salle de réunion des Sākyas nouvellement

1. Les hangars de potier (*kumbhakāra-sālā*) : ces endroits étaient, semble-t-il, ouverts aux religieux pour qu'ils y passent la nuit pendant leurs voyages. Ce sont des lieux évidemment chauds donc les ascètes voulaient y passer la nuit notamment durant l'hiver. Voir M. W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, 2011, tome 5, pp. 1847-1849.

construite². Auparavant il avait séjourné quelques jours dans l'ermitage de l'ascète Baraṇḍu Kālāma³. En effet, au cours de ses voyages il lui arrivait de loger dans l'ermitage de certains ascètes. Arrivé à la ville de Rājagaha, le Bouddha passa parfois la nuit dans le hangar du potier⁴.

Les textes canoniques mentionnent les noms de plusieurs bois dans lesquels le Bouddha se reposait pendant ses voyages. Il y avait aussi des jardins publics, comme Ambalaṭṭhikā (près de Rājagaha), qui étaient des lieux de séjour pour les ascètes errants du pays. C'est en séjournant dans de tels endroits que le Bouddha eut l'occasion de rencontrer les ascètes d'autres systèmes religieux et de parler avec eux.

Naturellement les bhikkhus suivirent l'exemple de ce "grand voyageur". Eux aussi voyageaient, soit avec le Bouddha, soit avec de grands disciples comme Sāriputta et Moggallāna.

À l'époque du Bouddha, les groupes de religieux étaient nombreux : les *paribbājakas, les *ājīvakas, les *nigaṇṭhas, etc., et aussi les ascètes indépendants. Notamment les paribbājakas étaient des religieux errants. Presque tous les religieux, sauf des anachorètes qui vivaient dans les forêts, voyageaient toujours en dehors de la saison des pluies. Pour eux ces déplacements étaient un moyen de pratiquer le détachement. Mais il n'en était pas de même pour le Bouddha et ses premiers disciples car, d'après les rapports des textes canoniques, ils ont commencé à voyager après s'être « libérés de tous les *liens divins et humains »⁵.

Quelques mois après son *Éveil, dès qu'il y eut des auditeurs bien informés, le Bouddha leur conseilla : « Ô bhikkhus, mettez-vous en route, et marchez pour le bien-être de beaucoup, pour le bonheur de beaucoup, avec compassion bienveillante faites connaître au monde cette conduite pure. » Ce conseil ou plutôt

2. M. I, 33.

3. A. I, 276-278.

4. M. III, 237.

5. « libérés de tous les *liens divins et humains » signifie libérés des toutes souillures mentales. Voir *infra*, pp. 197-198.

cet ordre montre clairement le motif et le but des voyages de ce nouveau groupe. Ils sont partis porter un message religieux à la société contemporaine « pour le bénéfice de beaucoup, pour le bonheur de beaucoup » (*bahujana hitāya, bahujana sukhāya*). Il n'y avait alors que soixante auditeurs et sans doute le Bouddha voulait-il les envoyer dans plusieurs régions pour que la Doctrine se propage⁶.

Cette vie vagabonde sur les chemins était une bonne publicité pour le jeune Maître et sa Doctrine⁷. En voyageant, les bhikkhus, par leur présentation personnelle, leur respectabilité, les discours où ils exposaient les concepts du Maître, attiraient les gens vers cette nouvelle « religion ». Les textes du *Vinaya-piṭaka* rapportent que tous les jours ces bhikkhus faisaient entrer de nombreux adeptes dans leur communauté⁸.

Ainsi au commencement, l'intention de propager la Doctrine rendit le voyage indispensable aux bhikkhus bouddhistes. Plus tard, non seulement les bhikkhus qui avaient atteint les hauts sommets du progrès intérieur, mais d'autres qui en étaient encore plus ou moins éloignés participèrent à ces voyages. Certains d'entre eux voyageaient pendant toute l'année, même pendant la saison des pluies. Le peuple les critiqua, d'après le rapport du *Vinaya-Mahāvagga*⁹ :

« [...] À cette époque-là, le Bienheureux n'avait pas encore imposé aux bhikkhus la règle de la retraite durant la saison des pluies ; les bhikkhus continuaient à voyager pendant l'été et également pendant la saison des pluies. Le peuple se fâchait, murmurait et était en colère ; il disait : "Comment se fait-il que ces samanas, fils des Sākyas, continuent leurs voyages durant l'été, l'hiver, et également pendant la saison des pluies. Ainsi ils foulent aux pieds les jeunes herbes, ils nuisent à la vie des plantes

6. Vin. I, 20-22.

7. À cette époque-là, le Bouddha avait seulement 35 ans.

8. Vin. I, 21.

9. Vin. I, 137.

et détruisent beaucoup de petits êtres vivants. Alors que ceux qui appartiennent à d'autres écoles, dont la discipline est pourtant pernicieuse, se retirent en certains endroits qu'ils ont organisés pour y vivre pendant la saison des pluies ; alors que les oiseaux font leurs nids au faite des arbres et les disposent pour y vivre pendant la saison des pluies, cependant ces samanas, fils des Sākyas, continuent à voyager durant l'été, l'hiver, et également pendant la saison des pluies. [...]" Alors ayant appris que la population était ennuyée, murmurait et était irritée, certains bhikkhus en avisèrent le Bienheureux. En conséquence et à cette occasion le Bienheureux après avoir prononcé un sermon dit : « Ô bhikkhus, j'approuve que vous entriez en retraite pendant la saison des pluies. [...] »

Il ne s'agissait pas simplement de mettre les bhikkhus à l'abri quand il pleuvait, mais d'interdire les voyages pendant la saison des pluies. Enfin, le *Vinaya* impose la règle suivante : « Un bhikkhu qui fait retraite pendant la saison des pluies ne doit pas voyager avant d'avoir terminé formellement sa retraite. »¹⁰

Dès lors tous les bhikkhus furent obligés de loger trois mois en un lieu fixe pendant la saison des pluies. Ils n'avaient pas le droit de loger n'importe où. Par exemple, ils ne devaient faire retraite ni dans le creux d'un arbre, ni dans un tombeau, ni sous un parapluie, ni dans un grand saloir en terre¹¹. Cependant, certaines formes d'abris étaient tolérées par les règles. Un bhikkhu pouvait, par exemple, loger et faire retraite pendant la saison des pluies dans un bateau ou en suivant la caravane de commerçants allant d'une province à une autre. Ce qui montre que les bhikkhus étaient autorisés d'une certaine façon à voyager avec des fidèles laïcs même pendant la saison des pluies.

10. La saison des pluies dure quatre mois (du mois de juin au mois d'octobre). Chaque bhikkhu peut choisir s'il observe la retraite pendant Juillet-Août-Septembre ou bien pendant Août-Septembre-Octobre, selon la région.

11. Le *Mahāvagga* (Vin. I. 151) rapporte que certains ascètes contemporains du Bouddha passaient la saison des pluies dans de tels abris.

Généralement, les bhikkhus faisaient leur retraite dans des cabanes construites par eux-mêmes ou par des fidèles laïcs à raison d'une pour un ou deux bhikkhus ; ces abris étaient des constructions provisoires dans une forêt, au bord d'une rivière, dans une vallée ou au pied d'une montagne, mais toujours près des habitations. On peut comparer ces groupes de cabanes à nos actuels villages de vacances.

À la fin de la retraite de la saison des pluies, les bhikkhus détruisaient ces cabanes et recommençaient à voyager. Le *Mahāvagga*¹² rapporte que certains bhikkhus auraient voulu rester sur place même après la retraite. Le bhikkhu Dhaniya, par exemple, ne détruisit pas sa cabane et voulut y vivre pendant l'été. Mais son intention ne fut approuvée ni par ses confrères ni par le Bouddha. Le bhikkhu Dhaniya fut obligé d'abandonner sa cabane. D'après les règles qui furent établies à la suite de cela, les bhikkhus n'eurent pas le droit de rester sans voyager après la retraite¹³.

Ainsi, selon le *Vinaya*, la vie des bhikkhus bouddhistes était une vie nomade. Cependant il y avait une vie sédentaire même au cours de leurs voyages. La question est de savoir comment la sédentarité s'est introduite dans la vie vagabonde des bhikkhus. Deux explications sont possibles. En premier lieu la coutume de rester dans un endroit fixe pendant la saison des pluies. D'autre part, la progression du nombre des fidèles laïcs qui souhaitaient le bien-être de ces bhikkhus.

Certains auteurs pensent que l'institution de la retraite de la saison des pluies a servi de pont pour passer de l'état errant à l'état sédentaire. Or, il semble bien qu'il ne s'agisse pas d'un changement ou de deux étapes différentes dans la vie des bhikkhus bouddhistes. À mon avis, l'institution de la retraite a plutôt servi de lien entre la coutume du voyage et celle de la résidence. D'après

12. Vin. I, 152.

13. Vin. III, 42.

les rapports du *Vinaya-piṭaka* et du *Sutta-piṭaka*, même après avoir reçu les résidences, le Maître et les bhikkhus n'ont pas abandonné le voyage. Nous reviendrons sur ce problème.

« Voyager » pour les bhikkhus ne signifie pas marcher sans cesse, jour et nuit. Quand un groupe de bhikkhus arrivait dans une ville ou dans une bourgade, il pouvait y rester plusieurs jours ou plusieurs semaines. S'il y avait des gens enthousiastes pour écouter l'enseignement du Bouddha, les bhikkhus y restaient un certain temps. Parfois les bhikkhus venaient à la ville où le Maître se trouvait ce jour-là pour lui rendre visite, et passer un certain temps auprès de lui. Parfois le Bouddha et quelques bhikkhus séjournèrent quelques jours dans l'ermitage d'un ascète ou dans un lieu public de la ville. De cette façon, même en dehors de la saison des pluies ils devaient trouver un endroit tranquille pour y passer la nuit.

On sait que plusieurs « parcs » (*ārāma*)¹⁴ étaient réservés au Bouddha et aux bhikkhus par les fidèles laïcs. D'après le *Mahāvagga*, le premier parc de ce genre fut donné par le roi Sēniya Bimbisāra du pays des Magadhas. Cette donation eut lieu quelques mois seulement après l'Éveil du Bouddha. Le *Mahāvagga*¹⁵ rend compte ainsi de l'événement :

« [...] Le roi du pays des Magadhas, Sēniya Bimbisāra, prit une aiguière d'or remplie d'eau, en versa le contenu sur la main du Bienheureux, et fit ainsi la donation : "Bienheureux, je donne ce bois de bambous à la Communauté qui a à sa tête le Bienheureux." Alors le Bienheureux accepta le bois. [...] »

Cela veut donc dire que dès le début la nouvelle communauté possédait des terrains. Cependant les bhikkhus n'avaient ni

14. *Ārāma* (parcs) : à cette époque-là, les « parcs » (*ārāma*) étaient des endroits fréquentés par des renonçants de diverses traditions. Certains « parcs » étaient réservés à tel ou tel groupe de religieux. Plus tard, le terme « parc » désigna un monastère de cénobites ou l'ermitage d'un anachorète et, dans les textes bouddhiques, le terme *ārāma* est souvent employé pour désigner le lieu où demeurent les bhikkhus bouddhistes.

15. Vin. I, 38.

l'habitude ni le droit de construire ou de faire construire des bâtiments pour y vivre en dehors du temps des pluies. Une fois arrivés à la ville de Rājagaha, ils se dispersaient ici et là. Le *Vinaya* (Vin. II, 146) le rapporte ainsi :

« [...] En ce temps-là, les résidences n'étaient pas permises aux bhikkhus par le Bienheureux. Alors les bhikkhus vivaient par-ci, par-là, dans un bois, au pied d'un arbre, dans une grotte en montagne, dans un cimetière, dans la clairière d'une forêt, en plein air, sur un amoncellement de paille et ils se déplaçaient de bonne heure le matin.

Alors, un grand commerçant de Rājagaha voulut faire construire des demeures pour les bhikkhus. Il demanda : "Ô honorables bhikkhus, si je fais construire des résidences pour vous, est-ce que vous pourrez y vivre ?" Les bhikkhus répondirent : "Non, ô chef de famille, les résidences ne sont pas permises par le Bienheureux."

Le grand commerçant dit aux bhikkhus : "Ô honorables bhikkhus, demandez au Bienheureux et dites-moi ce qu'il vous répondra. Les bhikkhus transmirent au Bienheureux ce que leur avait dit le grand commerçant. Le Bienheureux répondit : "Ô bhikkhus, je vous donne mon approbation pour cinq sortes de demeures : la résidence ordinaire (*vihāra*), la résidence ronde (*addhayōga*), la résidence longue (*pāsāda*) la résidence à plusieurs étages (*hammiya*) et la grotte (*guhā*)."
Fort de cette permission, le grand commerçant de Rājagaha fit construire plusieurs résidences et les donna à la Communauté qui a le Bienheureux à sa tête.[...] »

Ce fut la première occasion pour la Communauté d'accepter des résidences. Peu après, le grand commerçant de la ville de Sāvatti, Anāthapiṇḍika, acheta un terrain dans le bois du prince Jēta. Il y fit construire de grands bâtiments d'habitation, des cellules, des portiques, des salles de réunion, des salles de foyer, des lieux de promenade, des puits¹⁶, des salles

16. Les bhikkhus tiraient l'eau de ces puits pour boire ou pour se laver.

de puits¹⁷, des citernes et des étangs de lotus. Après avoir construit tout cela, Anāthapiṇḍika en fit don à la Communauté qui a le Bouddha à sa tête¹⁸. Le *Cullavagga*, le deuxième livre du *Vinaya-piṭaka*, rappelle que sur la route qui va de la ville de Rājagaha à la ville de Sāvattthi où le Bouddha était venu pour accepter la donation d'Anāthapiṇḍika, le peuple construisit de nombreuses résidences pour le Bouddha et les bhikkhus¹⁹. Le Bouddha fit au moins vingt fois le trajet entre ces deux villes, la distance en est à peu près la même qu'entre Paris et Bordeaux.

Le *Gaṇaka-Moggallāna-sutta*²⁰ signale que la résidence connue sous le nom de « Parc d'Est » (Pubbārāma) de Sāvattthi, dont la construction fut financée par Visākha Migāra-Mātā, était une demeure haute de sept étages ; sa réalisation prit de nombreuses années. Le grand parc connu sous le nom de Kukkuṭārāma, près de la ville de Kōsambi, fut construit par un grand commerçant appelé Kukkuṭa. Ce dernier construisit également plusieurs résidences sur le trajet de Sāvattthi à Kōsambi pour que le Bouddha et les bhikkhus puissent se reposer pendant le voyage de Sāvattthi à Kōsambi. D'après les calculs de Mgr. Etienne Lamotte, la Communauté avait 29 grands monastères à cette époque, à savoir : 18 monastères à Rājagaha, 4 à Vēsālī, 3 à Sāvattthi ; 4 à Kōsambi²¹. On imagine facilement qu'il y avait encore beaucoup de résidences monastiques, petites et grandes, dans toutes les provinces où les bhikkhus devaient voyager et séjourner.

Un mot ici sur l'atmosphère spéciale de ces résidences. Le roi Sēniya Bimbisāra qui donna le parc de bambous situé près de

17. Des salles de puits étaient des petites cellules construites autour ou à côté du puits. Dans ces lieux les bhikkhus pouvaient déposer leurs vêtements pendant leurs bains.

18. Vin. II, 164.

19. Vin. II, 158.

20. M.III, 1-7 ; Voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, 2011, tome 4, pp. 1469-1849.

21. E. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958. t. I, pp. 19-22.

Rājagaha et le grand homme d'affaires Anāthapiṇḍika qui fit construire une grande résidence située près de Sāvatti, pensaient : “Où donc le Bienheureux peut-il résider ? En un endroit qui ne soit ni trop près ni trop loin de la ville, qui soit pourvu d’entrées et de sorties, accessible aux gens désireux de s’y rendre, bien fréquenté le jour et peu bruyant la nuit, où l’on peut résider loin des gens, à l’abri du tapage, à l’abri de la foule et qui convienne à la vie religieuse”²². Ce récit atteste que les fidèles laïcs avaient une idée claire sur les résidences des « renonçants ». Les lieux de séjour des bhikkhus étaient bien situés en un endroit ni trop près ni trop loin d’une ville ou d’un village.

Les gens qui étaient contents de la conduite de cette nouvelle communauté de renonçants, commencèrent à construire des résidences. Le *Cullavagga* signale une augmentation rapide du nombre des résidences dès que la règle permit aux bhikkhus de les accepter. Dès lors il fallait des règles pour régir la construction de résidences convenables.

La plupart des règles concernant les résidences furent établies avec l’intention d’empêcher les bhikkhus de s’éloigner de la simplicité et d’exploiter la générosité des bienfaiteurs. Certains bhikkhus voulurent faire construire des cellules ou des grands bâtiments avec l’aide de donateurs. Cependant d’après les règles nouvellement édictées²³, il ne leur était pas permis de faire construire les résidences n’importe comment et n’importe où. Les bhikkhus étaient obligés de limiter leurs lieux de séjour aux données précisées dans le *Vinaya*. Le terrain à bâtir devait préalablement recevoir l’approbation de la Communauté réunie.

Si un bienfaiteur faisait construire un monastère ou des bâtiments dans le monastère, il le pouvait sans considérer les dimensions. Mais d’après les règles *Saṅghādisēsās*²⁴ n^{os} 6-7, la

22. Vin. I, 38 ; II, 158.

23. Vin. III, 150-152.

24. Les *Saṅghādisēsās* constituent une catégorie de règles concernant les fautes qui doivent être jugées par la Communauté solennellement réunie. →

construction d'une demeure ne devait jamais entraîner la destruction de la vie végétale ou celle d'anciens sanctuaires : un arbre vénéré par le peuple ou un lieu de culte d'autres traditions religieuses. Il devait y avoir un espace ouvert autour du bâtiment. Une fois les travaux de construction terminés, les bhikkhus n'avaient pas le droit d'importuner le bienfaiteur pour qu'il ajoute d'autres pièces au bâtiment déjà construit. Evidemment, ces règles visent à éviter des difficultés au donateur et à encourager les bhikkhus à garder leur simplicité.

Règles concernant l'ameublement

L'utilisation des articles de la société contemporaine était permise aux bhikkhus pour dormir ou pour s'asseoir.

D'après le *Cullavagga*²⁵, pour dormir, ils pouvaient choisir entre quatre sortes de lits et cinq sortes de matelas. Les quatre sortes de lits étaient : le lit long, le lit avec des lattes, le lit avec des pieds courbés et le lit avec des pieds détachables. Même un baldaquin était toléré. Les cinq sortes de matelas étaient : le matelas en laine, le matelas en coton, le matelas d'écorce, le matelas en paille appelé *tiṇa* et le matelas en feuilles.

Pour s'asseoir les bhikkhus pouvaient utiliser une chaise, un tabouret et un tissu spécial appelé *nisīdana*. Les tapis étaient permis également, mais il s'agissait obligatoirement de tapis en coton²⁶.

Quand le nombre des fidèles laïcs fut plus élevé, les monastères reçurent beaucoup de meubles. Certains laïcs riches trop généreux voulaient donner aux bhikkhus des meubles et des objets qui ne remplissaient pas les conditions de simplicité exigées. Quand certains bhikkhus utilisaient ces articles, les gens commencèrent à les critiquer. Ils disaient : « Voilà ces samanās, fils des Sākyas, qui utilisent des meubles de luxe

Dans chaque cas, pour appliquer la punition ou la modifier ou la supprimer, la Communauté doit se réunir dans sa totalité. Voir *infra*, pp. 194-195 ; 200-202.

25. Vin. II, 150 ; cf. Vin. IV, 39.

26. Vin. II, 150.

comme nous les laïcs qui consommons les plaisirs sensuels ! » À cause de ces critiques, des règles furent édictées selon lesquelles il était interdit aux bhikkhus d'utiliser certains articles dans les monastères, par exemple : les grands coussins, les divans, les couvre-lits avec des longues toisons, les couvre-lits en laine imprimés de fleurs, les couvre-lits en coton décorés de figures d'animaux, les descentes de lit, les tapis brochés d'or ou de soie, les tapis de haute laine, les peaux d'antilope ou de panthère, les lits surmontés d'un dais ou ornés de coussins cramoisés sur un ou deux côtés, etc.²⁷.

Quand la grand-mère du roi Pasènadi du pays des Kōsalas mourut, le souverain donna ses meubles à la Communauté, mais ces articles royaux n'étaient pas conformes à la règle. Sur l'instruction du *Vinaya*, les bhikkhus utilisèrent les sofas royaux après en avoir coupé les pieds, et les divans après en avoir retiré les matelas de crin²⁸. Selon la règle *Pācittiya*²⁹ n°87, il était interdit aux bhikkhus de se servir d'un grand lit ou d'une chaise avec des pieds de plus de 24cm de haut. Si ceux-ci étaient plus haut, ils devaient être coupés³⁰. En outre, parmi les dix préceptes applicables aux novices, le 7^{ème} était de s'abstenir d'utiliser des sièges et des lits luxueux et trop confortables³¹.

À propos des donations reçues, se pose la question de savoir qui était le véritable propriétaire de ces biens. À cause de ces terrains, bâtiments, meubles, etc., les bhikkhus bouddhistes étaient-ils devenus des « possédants » religieux ?

On pourrait penser que les bhikkhus qui avaient renoncé à tout et après avoir embrassé la vie sans foyer avaient désormais commencé à vivre dans un nouveau foyer appelé « monastère ».

27. Vin. I, 192.

28. Vin. II, 169.

29. Les *Pācittiya*s sont la catégorie des règles concernant les fautes relativement mineures entraînant une confession. Voir *infra*, pp. 203-206.

30. Vin. IV, 167.

31. Vin. I, 83-84.

Mais quand on observe plus attentivement leur vie on ne trouve pas de contradiction entre le fait de rester « renonçants » et d'accepter des dons de parcs, de résidences et de meubles. En aucune façon, les monastères, les cellules ou les meubles n'étaient la propriété privée des bhikkhus bouddhistes.

Il faut rappeler que d'après les textes du *Vinaya*, le roi Sèniya Bimbisāra fit sa donation de parc royal à la Communauté des bhikkhus. Le grand commerçant de Rājagaha qui avait fait construire des résidences monastiques fit sa donation à la Communauté. Le parc d'Anāthapiṇḍika situé dans le bois de Jèta, était aussi consacré à la Communauté. Ainsi, tous les exemples de donations que l'on trouve dans les textes canoniques comme dans les textes post-canoniques montrent qu'il ne s'agissait pas de dons personnels. Pour désigner les donations faites à la Communauté qui a le Bouddha à sa tête, les textes pâlis et les inscriptions de dons utilisent une expression spéciale : « À la communauté des bhikkhus des quatre coins du monde, présents et absents, qui a le Bouddha à sa tête » (*buddhapamukhassa āgatānāgatassa cātuddisassa bhikkhusaṅghassa*). Ainsi, les donateurs ont toujours fait cadeau de biens à la Communauté, non pas à tel ou tel bhikkhu.

Il est vrai qu'au commencement, il n'y avait pas de règles concernant la propriété et l'utilisation communes. Les choses étaient simples et claires chez les premiers membres de la Communauté. Ils étaient venus au monastère, ils y étaient restés quelques jours et ils étaient partis sans problème. Cependant, quelques temps après, lorsque le nombre des membres de la Communauté eut augmenté, de prétendus « renonçants » parmi eux voulurent s'approprier des demeures. Aussi une règle fut-elle établie : « Sous aucun prétexte un bhikkhu ne doit de lui-même se réserver personnellement un logement. Si un bhikkhu procède à de telles appropriations, il commet une infraction à la loi »³². De

32. Vin. II, 165 ; cf. Vin. IV, 41.

plus, pour éviter le renouvellement de semblables situations, la responsabilité de l'attribution de demeures fut confiée par la Communauté à un bhikkhu intègre et compétent. Quand les bhikkhus arrivaient, quel que soit l'éloignement de la province d'où ils venaient, c'était lui qui leur attribuait un logement³³. Il ne devait pas être accusé de partialité ou de favoritisme³⁴.

D'après la règle *Pācittiya* n°16, le bhikkhu qui arrive dans un monastère doit se conduire sans déranger les bhikkhus malades et âgés³⁵. D'après la règle *Pācittiya* n°17, aucun bhikkhu n'a le droit de jeter hors d'un monastère un autre bhikkhu³⁶. Pour les bhikkhunīs, la même règle se trouve sous le n° 35 de la catégorie *Pācittiya* du *Bhikkhunī-vibhaṅga*³⁷. Aucun bhikkhu (ou bhikkhunī) n'a le droit de retenir une place pour lui dans deux résidences monastiques³⁸.

Les bhikkhus qui arrivent au monastère doivent être accueillis avec la plus grande courtoisie. Les règles de respect de l'accueil sont nettement expliquées dans le *Vinaya*³⁹. Le bhikkhu qui vient dans un monastère doit y entrer avec le respect qui convient. Il peut entrer librement dans n'importe quel établissement de la Communauté. S'il y a une place il peut y rester. Il a le droit de se servir des meubles, mais il doit obligatoirement le faire avec prudence, car ces meubles sont propriété commune. D'après la règle *Pācittiya* n°14, avant de partir le bhikkhu doit remettre en ordre tout ce qu'il a utilisé⁴⁰. Il ne doit pas laisser les meubles en plein air ; il doit les remettre à l'intérieur du bâtiment monastique ou dans une cellule. S'il ne

33. Vin. II, 75 ; cf. Vin. IV, 291.

34. Vin. IV, 43.

35. Vin. IV, 41-42.

36. Vin. IV, 44.

37. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., pp.141-142.

38. Vin. II, 207.

39. Vin. II, 208-210.

40. Vin. IV, 38-39.

peut pas s'acquitter lui-même de cette tâche, il en chargera quelqu'un. D'après la règle *Pācittiya* n°15, le bhikkhu en s'en allant laissera tout propre et bien rangé⁴¹. Si une bhikkhunī quitte une résidence ou la cellule, elle doit confier la garde de cette demeure à une autre. D'après la règle *Pācittiya* n°48 de leur code disciplinaire, une bhikkhunī ne peut pas partir, même pour recueillir l'aumône, sans prendre cette disposition⁴².

Aucun objet appartenant à la Communauté ne peut devenir la propriété personnelle d'un particulier quel qu'il soit. D'après la règle *Pācittiya* n° 82, il est interdit aux bhikkhus de distribuer ou de transférer ou transmettre les biens de propriété commune⁴³. La réglementation du *Vinaya*⁴⁴ montre précisément l'attitude de la Communauté envers la propriété commune :

«[...] Il y a cinq choses, ô bhikkhus, qui ne peuvent pas être transférées et qui ne peuvent pas être distribuées par la Communauté, par un groupe de deux ou trois bhikkhus, ou par un seul bhikkhu. Quelles sont ces cinq choses ? Un monastère ou un terrain pour bâtir un monastère, c'est la première chose qui ne peut pas être transférée et qui ne peut pas être distribuée par la Communauté, par un groupe de deux ou trois bhikkhus, ou par un seul bhikkhu. S'il était transféré ou distribué, une telle distribution ne serait pas valide. Les bhikkhus qui l'auront distribuée seront coupables d'une faute grave. Une résidence ou un terrain à bâtir une résidence, c'est la deuxième chose [...]. Un lit, une chaise ou un matelas est la troisième chose [...]. Un grand vase en cuivre, une jarre en cuivre, un pot de cuivre, un rasoir, une hache, une hachette ou une houe est la quatrième chose [...]. Les plantes grimpantes, les bambous, les sortes d'herbes appelées *munja* et *bubbuja*, les herbes ordinaires, les argiles, les objets en bois ou les objets en terre forment la cinquième chose qui ne peut pas être transférée et

41. Vin. IV, 40.

42. Vin. IV, 303.

43. Vin. IV, 155.

44. Vin. II, 169.

qui ne peut pas être distribuée par la Communauté, par un groupe de deux ou trois bhikkhus, ou par un seul bhikkhu. Si elle était transférée ou distribuée, une telle distribution ne serait pas valide. Les bhikkhus qui l'auront distribuée seront coupables d'une faute grave. [...] »

Ainsi non seulement les monastères et leurs meubles, mais également les instruments et les arbres d'un terrain monastique étaient considérés comme la propriété commune. Les bhikkhus n'avaient pas le droit de les posséder personnellement, de les accepter ou de les distribuer. Nulle autorité ne pouvait changer ou discuter le caractère absolu de cette règle. Autrement dit, même avec l'accord unanime de la Communauté réunie, les biens mentionnés plus haut ne pouvaient pas être donnés ni distribués. Il n'y avait aucune transaction ou transmission possible.

Ces règles donnent une idée assez claire sur les conditions de vie et l'attitude du « renonçant » bouddhiste envers les choses matérielles, en particulier le logement. Il reste une question importante. Les bhikkhus ont-ils abandonné leurs voyages à partir du moment où ils ont eu possibilité de se fixer ?

La vie vagabonde dans la vie sédentaire

Les bhikkhus bouddhistes, dans les débuts, se présentaient comme un groupe de religieux errants. Ils sont devenus des errants non pas pour pratiquer la vertu du voyage, ni pour imiter les autres groupes de religieux errants, mais sur les conseils du Maître, avec la mission de diffuser la *conduite pure. Dans ces conditions, même après avoir reçu des résidences et des monastères, il n'y avait pas de raison pour eux d'abandonner le devoir de voyager. Avec ou sans monastère, le motif des déplacements demeurait.

Les premières lignes de chaque discours du Bouddha rapporté dans le **Sutta-piṭaka* et de chaque anecdote mentionnée dans le **Vinaya-piṭaka* témoignent que le Bouddha ainsi que les bhikkhus voyageaient toujours, bien qu'ayant des résidences à leur disposition. À vrai dire, les résidences facilitaient leurs voyages,

s'ils se sentaient fatigués ou s'il faisait nuit ou s'il pleuvait, les bhikkhus pouvaient se réfugier dans la résidence monastique la plus proche. Le *Vinaya* montre que les bhikkhus arrivant à Rājagaha même très tard dans la nuit, le bhikkhu responsable de la distribution des logements était toujours prêt à les accueillir et à s'occuper d'eux⁴⁵.

Normalement, toutes les résidences monastiques étaient occupées pendant la saison des pluies par les bhikkhus. C'était aussi le cas de tous les couvents des bhikkhunīs. Après la retraite de la saison des pluies, ils partaient pour leur voyage. Certains allaient voir le Bouddha⁴⁶ pour le consulter, ou pour obtenir une explication détaillée sur les points doctrinaux ou pour résoudre les problèmes en matière de Doctrine et de Discipline⁴⁷. Les novices y allaient avec leurs précepteurs, puisque ces déplacements ne constituaient pas un obstacle à l'entraînement, ni au *progrès intérieur.

Les élèves de tel *précepteur qui voyageaient dans les provinces lointaines souhaitaient connaître le Bouddha. Par exemple, le jeune bhikkhu nommé Sōṇa Kōlīvisa, élève du célèbre l'Āyasmanta Mahā-Kaccāna, se disait : « J'ai bien entendu parler du Bienheureux : 'il est comme ceci, il est comme cela', etc., mais je ne l'ai jamais vu face à face. Je veux aller le voir, si mon précepteur me le permet. » Ainsi, avec la permission et avec un message important de son précepteur il alla d'Avanti à Sāketa pour voir le Bouddha⁴⁸.

Après la saison des pluies le Bouddha lui aussi partait en voyage avec un groupe de bhikkhus, ou avec l'Āyasmanta Ānanda ou parfois tout seul. De temps en temps, il visitait ses auditeurs⁴⁹.

45. Vin. II, 75.

46. Cf. Vin. I, 158, 253.

47. Ces deux mots « la Doctrine et la Discipline » (*dhmma-vinaya*) restent toujours ensemble. Voir glossaire, « doctrine et discipline ».

48. Vin. I, 195.

49. Vin. I, 294 ; M.I, 205 ; voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*. Éditions LIS, 2011, tome 2, pp. 435-444.

Lorsque le Bouddha et son groupe parcouraient une longue distance, ils pouvaient se reposer dans un établissement proche de leur chemin. De cette façon, le monastère était devenu plutôt un élément de leurs voyages. En même temps, il devenait le centre bouddhique de telle ou telle région, car les bhikkhus y venaient assez souvent comme hôtes de passage. Enfin, la religiosité des laïcs s'organisait autour de ces lieux.

Une autre preuve de ce que les bhikkhus continuèrent à voyager après avoir reçu les monastères est la phrase traditionnelle de donation de monastères ou de résidences aux bhikkhus par les fidèles laïcs : « Aux bhikkhus des quatre coins du monde présents et absents ayant le Bouddha à leur tête ». Cela indique de façon évidente deux choses : que les bhikkhus voyageaient même après avoir reçu les monastères ; que tous les monastères étaient ouverts à tous les bhikkhus présents ou absents, au présent et au futur⁵⁰.

On ne peut cependant dire que, si les bhikkhus de passage n'étaient pas venus, les monastères auraient été complètement vides la plupart du temps. En effet, dans les monastères, se trouvaient les bhikkhus résidents et les bhikkhus de passage. Par exemple, un bhikkhu qui était malade ou très âgé n'était pas obligé de voyager et il pouvait rester à demeure autant qu'il le voulait. De même, les bhikkhus qui servaient dans la Communauté, qui distribuaient les demeures, etc., avaient aussi le droit de séjourner de façon plus ou moins continue dans un monastère.

Par contre si quelqu'un n'était ni malade ni âgé, on ne l'encourageait pas à rester sans voyager⁵¹. À la fin de la retraite

50. Voici comment un « monastère » est défini dans le Commentaire de l'*Aṅguttara-nikāya* : « Qu'elle soit même une petite cabane fabriquée en feuilles de palmier, s'il y a un **thūpa*, s'il y a une audience [des laïcs pour écouter la Doctrine], si les bhikkhus y viennent des « quatre coins du monde », même sans permission s'ils y entrent, après s'être lavés les pieds et après avoir ouvert la porte avec la clef, s'ils y arrangent les lits, y demeurent et s'en vont quand ils veulent, on peut dire que c'est un monastère bâti pour « les bhikkhus des quatre coins du monde ». (AA. IV, 186). Voir *supra*, p. 52.

51. A. III, 258.

de la saison des pluies, même les bhikkhunīs devaient quitter les résidences. D'après la règle *Pācittiya* n°40 du *Bhikkhunī-vibhaṅga*, la bhikkhunī après avoir fini sa retraite était obligée de partir pour voyager, et même à une certaine distance⁵². Pour régir les voyages des bhikkhunīs, plusieurs règles sont édictées dans le **Pātimokkha*. Les règles *Pācittiya*s n°s 37, 38 et 39 en particulier montrent comment elles doivent voyager, où elles doivent voyager, etc⁵³.

Ainsi, même après avoir reçu des monastères, les bhikkhus bouddhistes n'ont pas eu d'habitation fixe, car ils n'ont pas abandonné le devoir de voyager. Le mode de logement et la propriété commune étaient conçus pour n'être pas un obstacle au principe de non-attachement des bhikkhus et des bhikkhunīs bouddhistes.

52. Vin. IN, 296.

53. Vin. IV, 294-295.

CHAPITRE III

L'HABILLEMENT

Tout comme un oiseau avec ses ailes, partout où il vole, vole tout chargé de ses plumes ; le bhikkhu est pleinement satisfait d'un cīvara qui lui préserve le corps et d'un bol à aumône qui lui préserve le ventre ; partout où il va, il va avec son cīvara et son bol à aumône.

(D. I, 71 ; M. III, 35 ; A. II, 209)

Les habits religieux sont l'un des symboles fondamentaux de la vie religieuse. Certains passages des **Nikāyas* indiquent ce qu'était l'habillement de ceux qui ont renoncé à la vie séculière : « je veux me laisser couper les cheveux et la barbe, revêtir les vêtements *kāsāya*, quitter la vie de foyer pour l'état sans foyer »¹. D'après ce récit, les « vêtements *kāsāya* » étaient en général l'habillement du « renonçant » dans la société du temps du Bouddha. Mais l'expression « vêtements *kāsāya* » (*kāsāyāni vatthāni*) est peu explicite : l'adjectif pāli *kāsāyāni* désigne la couleur jaune ou ocre et le terme *vatthāni* désigne des étoffes ou des vêtements. Qu'est-ce donc que ces étoffes ou des vêtements ocres ? Quelles sont leurs dimensions ? Les *Nikāyas* ne le disent

1. « *Ypppūnā'haṃ kēsamassuṃ ṭhāretvā kāsāyāni vatthāni accādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbāḍeyyūṃ'hi* » (D. I, 60, 61, 63, 115 ; M. II, 67 ; A. I, 107 ; II, 208 ; IV, 118, 274, 290).

pas. La couleur ocre était probablement l'unique apparence des habits de certains ascètes contemporains du Bouddha.

Des passages du **Vinaya* montrent qu'il y avait une façon bien déterminée de se vêtir dans le monachisme bouddhique. En effet, les règles portant sur cette question vestimentaire sont beaucoup plus nombreuses que celles concernant le logement et la nourriture. Dans le **Pātimokkha*, 19 règles de la catégorie *Nissaggiyā-Pācittiyā* et 7 règles de la catégorie *Pācittiyā* traitent des habits du bhikkhu bouddhiste. Dans le *Vinaya-Mahāvagga*, trois chapitres sont consacrés à des détails spécifiques sur l'habillement. Sans doute ces règles et ces explications ont-elles été établies lors d'une étape précise de l'évolution de la Communauté. D'après le *Vinaya*, les prescriptions spécifiques relatives aux vêtements des bhikkhus datent d'une vingtaine d'années après l'Éveil du Bouddha.

Le *Vinaya-Mahāvagga* rapporte qu'au début, pendant les vingt premières années, les membres de cette nouvelle organisation religieuse revêtaient une toge appelée *paṃsukūla cīvara*². C'était un *cīvara*³ confectionné avec des haillons. Quant aux ascètes des autres systèmes religieux, certains, d'après le *Mahāvagga*, portaient des vêtements faits d'herbes, d'écorces d'herbes tandis que d'autres étaient revêtus de cheveux, de plumes de hibou, de peau d'antilope, etc.⁴. D'autres encore, par exemple les **nigaṇṭhas*, les membres de la communauté de Nigaṇṭha Nāthaputta alias Jina Vardhamāna Mahāvīra, restaient complètement nus⁵. Cependant, les membres de la communauté bouddhique et son fondateur n'ont pas voulu accepter la nudité comme une vertu, ni imiter l'une des modes vestimentaires des autres ascètes. Pour résoudre

2. Vin. I, 280.

3. *Cīvara*. Ce mot est employé généralement pour désigner les diverses pièces du costume des bhikkhus et des bhikkhunīs, notamment les trois premières pièces : le *saṅghāṭī*, l'*uttarāsaṅga* et l'*antarāvāsaka*. Voir *infra*, p. 64.

4. Vin. I, 305.

5. Vin. I, 282.

le problème, ils adoptèrent un vêtement confectionné avec les haillons qu'ils avaient ramassés.

Selon le *Vinaya*, deux sortes de haillons étaient utilisées pour fabriquer les vêtements des bhikkhus. D'une part, des pièces de tissu ramassées dans les cimetières et d'autre part, des lambeaux ramassés dans les rues ou du côté des boutiques. Nous ne connaissons pas l'origine des premières. Ces tissus étaient peut-être ceux dont étaient vêtus les cadavres, ou bien des pièces de tissu laissées par les gens dans les cimetières pour que les ascètes les ramassent. Le *Vinaya* rapporte qu'au début les bhikkhus en voyage avaient coutume, lorsqu'ils rencontraient sur leur chemin un lieu de crémation, d'y recueillir des lambeaux d'étoffe. Le sachant, peut-être les gens laissaient-ils des pièces de tissu dans les cimetières. Néanmoins, le fait d'utiliser les tissus ramassés dans les cimetières ne signifie pas que ces bhikkhus avaient l'habitude de porter des vêtements sales ou que cela était considéré comme une vertu spéciale. Au contraire, le *Vinaya* montre que les bhikkhus avaient l'habitude de laver ces tissus avant de les utiliser. Avec cette sorte d'habillement, les bhikkhus bouddhistes ont évité deux tendances : d'une part la nudité pratiquée chez les bhikkhus du *jainisme et d'autre part la demande aux laïcs de fournir un habillement quelconque.

Nous ignorons toutefois l'origine des pièces de tissu que les bhikkhus ramassaient dans les rues et devant les boutiques. Peut-être s'agissait-il de vieilles étoffes usées, ou de pièces de tissu laissées intentionnellement pour servir aux bhikkhus. En tout cas, les bhikkhus portaient des vêtements faits de chiffons. Ce type de vêtement était sans doute une solution simple et économique. Pour le logement, comme nous l'avons vu, le bhikkhu se reposait sur les fidèles laïcs. De même, comme nous le verrons, en ce qui concerne la nourriture quotidienne. Pour l'habillement toutefois, il ne semble pas les avoir mis directement à contribution. Autrement dit, sur la question de leurs vêtements religieux, les bhikkhus ont voulu se débrouiller tout seuls !

Cependant, vingt ans après le début de la Communauté, survint un événement qui permit aux bhikkhus d'accepter les habits et les étoffes (pour préparer les habits), donnés par les fidèles laïcs. Le *Mahāvagga* le relate en ces termes :

« [...] En ce temps-là, tous les bhikkhus s'habillaient avec les *paṃsukūla-cīvaras*⁶. Un jour que le Bienheureux était à Rājagaha, il tomba malade. Il fut alors visité par le médecin royal appelé Jīvaka Kōmārabhacca. Grâce au remède qu'il lui donna, le Bouddha guérit. Peu après, le médecin royal revient le voir avec une étoffe précieuse qu'il voulait lui offrir, et dit au Bouddha : « Vénéré, tu t'habilles seulement avec *paṃsukūla-cīvara* et la Communauté des bhikkhus suit ton exemple. Maintenant, Vénéré, cette étoffe appelée 'Siveyyaka' que j'ai reçue en cadeau du roi Pajjōta est la meilleure des étoffes. Je te prie, Bienheureux, d'accepter ces deux pièces d'étoffe pour t'habiller. Je te prie également d'autoriser la Communauté des bhikkhus à accepter des étoffes données par les fidèles laïcs. » Le Bouddha accepta l'étoffe offerte par Jīvaka Kōmārabhacca. À cette occasion il s'adressa aux bhikkhus et dit : « Ô bhikkhus, je vous permets d'accepter les étoffes données par les fidèles laïcs, et de porter des *cīvaras* préparés avec ces étoffes. Ô bhikkhus, je vous permets de porter des *cīvaras* préparés avec des étoffes données par les fidèles laïcs ou de continuer à porter des *cīvaras* confectionnés avec des haillons qu'on a ramassés. [...] »⁷

Avec cette déclaration commence la réglementation de l'habillement des bhikkhus, d'après le *Vinaya*, il n'y avait auparavant aucune règle précise à ce sujet.

À première vue, on peut penser que les bhikkhus, en acceptant les dons d'étoffes offertes par les fidèles laïcs, sont sortis de la voie du renoncement, et se demander pourquoi le Bouddha accepta

6. Les *paṃsukūla-cīvaras* (les *cīvaras* fabriqués avec des haillons)

7. Vin. I, 280.

la proposition de Jīvaka Kōmārabhacca. Médecin, ce dernier est sans doute intervenu dans la question du vêtement en fonction de la santé physique du Bouddha et des bhikkhus. Bien que le *Vinaya* ne le mentionne pas, les circonstances dans lesquelles Jīvaka Kōmārabhacca a apporté au Bouddha l'étoffe suggèrent qu'il y avait une relation entre la maladie du Bouddha et la nouvelle étoffe.

De plus, lorsque le nombre des bhikkhus eut augmenté, il devint sans doute difficile de trouver des haillons en quantité suffisante pour tout le monde. Il était juste et convenable d'admettre un nouveau moyen de se procurer des étoffes pour se vêtir. Il est clair que le législateur attendait une invitation pour commencer à porter les *cīvaras* donnés par les fidèles laïcs. Il est important de souligner que, dans la société contemporaine du Bouddha, des membres de certains systèmes religieux n'avaient pas l'habitude d'accepter les *cīvaras* ou les tissus pour les *cīvaras* donnés par les fidèles laïcs, et la nudité adoptée par les religieux était même admirée par beaucoup de laïcs. Dans ces conditions, si le Bouddha ou les bhikkhus, au début, avaient commencé à chercher et à accepter des *cīvaras* faits de tissus neufs, leur comportement aurait sans doute fait obstacle à leur popularité. Au bout de vingt ans d'existence, les gens pouvaient plus facilement accepter que porter un vêtement cousu avec des tissus donnés par les fidèles laïcs n'était pas un obstacle au progrès intérieur, ni au principe de renoncement. Et en plus, ce sont eux qui désormais demandent aux bhikkhus de porter les vêtements qu'ils donnent, ou les *cīvaras* confectionnés avec les tissus qu'ils donnent. Pour le *Vinaya*, le temps était venu de changer les habitudes de la Communauté et d'accepter désormais des tissus neufs pour les vêtements.

Cependant, les bhikkhus n'abandonnèrent pas complètement leur costume confectionné de haillons. Celui qui le voulait, pouvait toujours s'habiller ainsi. De nouvelles règles concernant la *gahapati-cīvara* (le vêtement confectionné avec des tissus neufs donnés par les fidèles laïcs), fixèrent toutefois les dimensions précises, la couleur, etc., de la *paṃsukūla-cīvara* (le vêtement confectionné avec des haillons).

En ce qui concerne l'apparence générale des *cīvaras*, certains estiment qu'au début, la dimension et la forme des vêtements du bhikkhu bouddhiste n'étaient guère différentes de celles des laïcs. Un bhikkhu appelé Upananda voulut obtenir une des pièces d'étoffe portées par le fils d'un grand homme d'affaires de la ville de Sāvatti⁸. Si les vêtements de ce jeune homme riche n'avaient pas été de même genre que ceux des bhikkhus, Upananda n'aurait pu faire cette demande. À mon avis, cette anecdote n'est pas une preuve suffisante pour conclure à la similitude entre l'habit des bhikkhus bouddhistes et celui des laïcs de l'époque. Si Upananda réclama cette pièce d'étoffe, ce n'était pas pour s'habiller de façon originale mais pour en faire un *cīvara* convenable pour un bhikkhu, d'après les dimensions et les formes indiquées par les règles du *Vinaya*. Il est logique de penser qu'après avoir permis aux bhikkhus d'accepter les étoffes et les *cīvaras* donnés par les fidèles laïcs, le *Vinaya* imposa certaines particularités pour les vêtements des bhikkhus. Il est difficile de penser que ces « renonçants », qui portaient habituellement un *cīvara* fait de haillons, aient pu adopter des vêtements exactement similaires à ceux des laïcs.

⁸ Dāṇḍaka, le fils de Mahābhaddika, un riche marchand de Sāvatti.

Ces trois *cīvaras* maintenaient symboliquement un lien apparent avec le *paṃsukūla-cīvara*. Celui-ci, en effet, était constitué de morceaux de tissu cousus les uns aux autres. Désormais, le vêtement appelé *gahapati-cīvara* ne serait pas non plus d'une seule pièce. Il serait réalisé de la même manière avec des morceaux de tissu assemblés. Comme le montre le *Mahāvagga*¹², les bhikkhus bouddhistes n'avaient pas le droit de s'habiller d'une seule étoffe. Ils n'avaient pas davantage la permission de revêtir des *cīvaras* sans couture. C'est pourquoi l'étoffe donnée par les fidèles laïcs ne convenait pas telle quelle et devait être coupée en plusieurs morceaux aux dimensions données par le *Vinaya* ; ces morceaux devaient ensuite être cousus ensemble. L'étoffe originelle quelles qu'en fussent les dimensions, après avoir été taillée et cousue aux dimensions réglementaires devenait un *cīvara* convenable¹³.

Les trois *cīvaras* du bhikkhu bouddhiste étaient rectangulaires. Ici une question se pose. Pour apprêter un tel *cīvara*, pourquoi donc les bhikkhus coupaient-ils une étoffe nouvelle en plusieurs petits morceaux ? Pourquoi n'utilisaient-ils pas une étoffe de la bonne dimension sans la couper en morceaux ? Il ne s'agissait évidemment pas du confort ou de l'agrément des bhikkhus. Or, l'intention de ce découpage était de réduire au minimum la valeur initiale de l'étoffe : une pièce de tissu coupée en petits morceaux, même très précieuse, perd sa valeur commerciale. C'étaient en effet des étoffes de valeur que les fidèles laïcs donnaient aux bhikkhus : ces derniers ne pouvaient refuser des tissus précieux qui n'étaient pas convenables pour eux, ils n'avaient que la

12. Vin. I, 287.

13. Le *Mahāvagga* (Vin. I, 287) attribue au Bouddha la paternité de dessin du *cīvara* : un jour il conseilla à l'Āyasmanta Ānanda de préparer un patron pour les *cīvaras* des bhikkhus, en prenant modèle sur une rizière située en pays des Magadhas et divisée en sections par des levées de terre. Ānanda prépara avec beaucoup de soin un patron ayant l'apparence de cette rizière, et le Bouddha l'approuva. Pour préparer un tel *cīvara*, il fallait couper au préalable l'étoffe en plusieurs morceaux.

possibilité de les accepter et d'en détruire ensuite la valeur marchande avant de les utiliser. Ils en faisaient ainsi des vêtements en accord avec l'esprit de renoncement ; et de tels vêtements ne convenaient ni aux laïcs ni aux voleurs !

Le costume des bhikkhunīs comportait de même trois *cīvaras* semblables à ceux des bhikkhus, mais comprenait en plus deux pièces obligatoires. L'habit complet des bhikkhunīs était composé donc de cinq pièces : *saṅghāṭī*, *uttarāsaṅga*, *antarāvāsaka*, une guimpe appelée *samkacchikā* et un tissu de bain appelé *udakasāṭikā*¹⁴. D'après la règle *Pācittiya* n° 96 du *Bhikkhunī-vibhaṅga*, il était interdit aux bhikkhunīs d'aller en ville ou dans un village sans revêtir une guimpe¹⁵. D'après la règle *Pācittiya* n° 21, il était interdit de prendre des bains nue¹⁶.

D'après les textes du *Vinaya* et quelques récits des *Nikāyas*, la couleur des *cīvaras* était en général l'ocre ou le jaune foncé. Si l'expression *kāśāya-vattha* signifie un vêtement convenable pour les « renonçants », sans doute le *paṃsukūla-cīvara* était-il de couleur ocre. Au commencement nombreux étaient les bhikkhus bouddhistes qui s'habillaient avec des *cīvaras* de cette couleur. Au début, la couleur convenable pour les *cīvaras* n'est précisée par aucune règle. Mais les règles stipulent les couleurs non convenables. Le *Mahāvagga*¹⁷ indique qu'au commencement de la Communauté, certains bhikkhus ont essayé de porter des *cīvaras* bleus, marrons, jaune, jaune clair, jaune sombre, cramoisis et aussi noirs. Les gens ayant critiqué de telles couleurs, le Bouddha les interdit aux bhikkhus et aux bhikkhunīs. Ceux-ci n'avaient pas non plus le droit de porter de *cīvara* blanc. Le *Mahāvagga*¹⁸ indique certaines teintures appropriées pour donner aux *cīvaras*

14. Vin. II, 272 ; IV, 280-282. Voir *infra*, p. 84.

15. Vin. IV, 345.

16. Vin. IV, 278 ; cf. Vin. I, 293 ; II, 280.

17. Vin. I, 306 ; cf. Vin. II, 268.

18. Vin. I, 281.

une couleur convenable¹⁹. Cette coloration avait aussi pour but de minimiser la valeur commerciale du tissu originel.

La qualité des étoffes

Il résultait de l'autorisation d'accepter les dons d'étoffes faits par des laïcs que la Communauté recevait différentes sortes de tissus pour confectionner ses *cīvaras*. En ce qui concernait ces étoffes, le Bouddha avait un point de vue plus large que les autres chefs religieux de son époque. Il n'hésitait pas à accepter des tissus même précieux. Il permit aux bhikkhus d'utiliser six sortes de tissus : les tissus de toile, de coton, de soie, de laine, de grosse toile et de chanvre²⁰. Les quatre premières sortes d'étoffes étaient considérées, même au temps du Bouddha, comme des étoffes de valeur et étaient données à la Communauté par les fidèles riches. Pour le Bouddha, la qualité des étoffes de valeur ne constituait pas un obstacle dans la voie du renoncement. De toute façon, les *cīvaras* des bhikkhus n'étaient pas de riches vêtements car ils étaient formés de plusieurs morceaux et ces *cīvaras* étaient de couleur *kāsāya* convenable pour les renonçants, et non convenable pour les laïcs.

D'après la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n° 27, il était toutefois interdit aux bhikkhus d'inciter les tisserands à faire une étoffe meilleure et plus belle. Les bhikkhus n'avaient le droit de faire faire une étoffe par des tisserands qu'à condition que ceux-ci fussent très fidèles à la Communauté ou bien des parents très proches du bhikkhu²¹. D'après la règle *Pācittiya* n° 43 du

19. Il existait plusieurs sortes de teintures : la teinture à base de racines, la teinture faite d'écorces d'arbres, la teinture de feuilles, la teinture de fleurs, la teinture préparée à partir de tiges. L'un de ces éléments ou plusieurs d'entre eux sont mis dans un grand pot, avec de l'eau portée à ébullition jusqu'à ce qu'elle devienne bien colorée. Cette mixture est alors utilisée pour donner aux étoffes ou aux *cīvaras* le coloris convenable.

20. Vin. I, 281.

21. Vin. III, 256-260.

Bhikkhunī-vibhaṅga, les bhikkhunīs n'avaient pas le droit de filer ou de fabriquer elles-mêmes les tissus²².

Le vêtement spécial appelé « *kāṭhina-cīvara* »

Le septième chapitre du *Mahāvagga* est entièrement consacré à la description de ce *cīvara* spécial.

À vrai dire, il ne s'agit pas simplement d'un *cīvara*, mais d'une cérémonie concernant cette pièce de vêtement. Ce *cīvara* et cette cérémonie sont nécessairement liés à la retraite de la saison des pluies. Selon les rapports du *Vinaya-Mahavagga*, cet élément nouveau fut introduit par le Bouddha lors de la retraite des saisons des pluies, lorsqu'un groupe de bhikkhus vint le voir à Sāvattī, à la fin de la retraite. Leurs *cīvaras* étaient sales, mouillés, souillés, gâtés et élimés car ces bhikkhus avaient voyagé depuis Sāketa dans des chemins boueux et parfois sous la pluie. Le Bouddha constata la nécessité de nouveaux *cīvaras* pour ces bhikkhus et voulut donner à ces derniers la permission d'accepter un *cīvara* (ou une étoffe pour fabriquer un *cīvara*) à la fin de la retraite de la saison des pluies²³.

Littéralement, le terme pāli *kāṭhina* veut dire « dur »²⁴. Mais dans le contexte *kāṭhina-cīvara*, cet adjectif désigne un *cīvara* préparé avec une étoffe donnée par les fidèles laïcs pour la Communauté, à la fin de la retraite de la saison des pluies. L'étoffe de ce *cīvara* était aussi appelée *kāṭhina-vattha* (« le tissu dur »). Tous les tissus apportés par les laïcs à cette occasion ne sont pas considérés comme des *kāṭhina-vattha*, mais seulement l'étoffe approuvée par la Communauté pour confectionner le *Kāṭhina-cīvara*. Pour être admise par la Communauté, l'étoffe doit avoir les conditions exigées :

22. Vin. IV, 299.

23. Vin. I, 253.

24. Selon le Commentaire du *Vinaya*, ce *cīvara* et cette cérémonie sont désignés avec l'adjectif *kāṭhina* parce que le don de ce *cīvara* est une action méritoire dure comme le diamant.

- a) Ce doit être une étoffe neuve. Les tissus qui ont été utilisés pour recouvrir un cadavre ou qui ont été abandonnés dans un cimetière ou dans les rues ne sont pas acceptés. Cependant un *cīvara* porté individuellement par un bhikkhu ou une étoffe utilisée par un (ou une) laïc peut être accepté en tant que *kaṭhina-vattha* s'il est en bon état et conforme aux normes.
- b) De la part du ou des donateurs, l'initiative du don doit être libre : les bhikkhus n'ont pas le droit d'obtenir l'étoffe par la suggestion ou la flatterie, encore moins par la flagornerie, des insinuations ou des menaces.
- c) Enfin, l'étoffe doit être apprêtée, c'est-à-dire bien lavée et étendue par un « étendeur » formellement nommé par la Communauté ; elle doit être mesurée, bordée et proprement ourlée.

Une fois l'étoffe ainsi préparée et approuvée par la Communauté comme *kaṭhina-vattha*, elle pourra servir à faire un *cīvara*. Si celui-ci est de grandeur et de forme correctes, elle sera admise comme *kaṭhina-cīvara* par la Communauté.

Les dimensions et l'apparence de ce *cīvara* n'étaient pas différentes de celles des autres *cīvaras*. Il était offert à la Communauté à la fin de la retraite de la saison des pluies lors d'une cérémonie organisée par les fidèles laïcs. Ces derniers assistaient à la consécration du *kaṭhina-cīvara* ; c'était pour eux une action méritoire et une occasion rare. Les bhikkhus (ou les bhikkhunīs) qui prenaient part à la cérémonie représentaient la Communauté. Ils décidaient unanimement de donner ce nouveau *cīvara* au bhikkhu qui avait passé sa retraite selon les règles, à condition que son *cīvara* soit trop usé. Pour les bhikkhus cette cérémonie était un acte officiel de la Communauté ; pour les fidèles laïcs, elle symbolisait le point culminant de leur hospitalité envers les bhikkhus pendant la saison des pluies.

Ainsi, on peut voir que les compilateurs du *Vinaya* ont arrangé les choses pour que les bhikkhus (et les bhikkhunīs) obtiennent chaque année, un nouveau *cīvara* (ou une étoffe pour fabriquer un nouveau *cīvara*) à la fin de la retraite de la saison des pluies.

Le sens de l'habillement

Comme nous l'avons noté plus haut, au commencement de leur organisation, les bhikkhus portaient un *cīvara* fait des haillons qu'ils avaient ramassés. Un tel vêtement rendait manifeste le détachement et la modestie de vie du « renonçant » de cette nouvelle communauté religieuse. Lorsque les bhikkhus acceptèrent les dons des *cīvaras* offerts par les fidèles laïcs, ils les utilisèrent selon l'esprit de détachement.

Cet habillement du monachisme bouddhique était pourtant à l'opposé de la notion de détachement des « renonçants » des autres systèmes religieux de l'époque. Comme cela a été dit, certains ascètes revêtaient des écorces d'arbres ou des peaux d'animaux, d'autres pratiquaient même la nudité en signe de détachement. Comme pour le logement et la nourriture, le *Vinaya* du bouddhisme monastique ne voulut pas adopter pour l'habillement une solution extrême. D'après la doctrine, de telles pratiques extrêmes ne facilitaient pas l'accès au progrès intérieur. Même le *paṃsukūla-cīvara* du bhikkhu n'était pas un signe d'extrémisme. C'était la solution la meilleure et la plus facile pour résoudre la question de vêtement, en accord avec le contexte religieux de ce temps-là. Quand la situation évolua, la Communauté adopta une solution meilleure : les dons des *cīvaras* offerts par les fidèles laïcs.

Pour sauvegarder l'esprit du détachement religieux, il était interdit aux bhikkhus par plusieurs règles qui se trouvent dans le *Vinaya-Cullavagga*²⁵ de décorer ou de peindre leur *cīvara*. Si un bhikkhu décorait son *cīvara*, s'il y ajoutait des motifs en or ou en argent, etc. il commettait une infraction à la règle du *Vinaya*. Par cette interdiction, le vêtement religieux des bhikkhus rend égaux tous les membres de la Communauté, y compris les novices, sans aucun signe spécial. De plus, le *Vinaya* a clairement proscrit aux bhikkhus la mode et la vanité ou une expression ostentatoire. Les bhikkhus ne pouvaient pas non plus porter d'ornement²⁶. D'après

25. Vin. II, 136.

26. Vin. II, 106.

les règles *Pācitti* n°86 et 87 du *Bhikkhunī-vibhaṅga*, il était interdit également aux bhikkhunīs d'utiliser un quelconque ornement des femmes laïques²⁷.

D'après la réglementation du *Cullavagga*²⁸, l'usage d'un peigne, d'un miroir ou d'un onguent était interdit aux bhikkhus, car ils se rasaient complètement la tête. Laisser pousser les cheveux de plus de deux pouces n'était pas chose admise chez les bhikkhus ou chez les bhikkhunīs. Ce principe concrétisait évidemment le refus de toutes les futilités mondaines. D'une part, la Doctrine s'est opposée à l'austérité ascétique, et d'autre part, le *Vinaya* a rejeté la mode et la vanité. En effet, le *Vinaya* a prohibé l'accumulation des étoffes. Ainsi l'habit des bhikkhus était limité à trois *cīvaras*. Cette limitation était nécessaire, car certains bhikkhus voulaient posséder un grand nombre de *cīvaras*. Le *Mahāvagga* rapporte le cas suivant : une fois, le Bouddha qui voyageait entre Rājagaha et Vēsālī vit passer sur la route quelques bhikkhus avec des paquets de *cīvaras* sur leurs épaules. À cette vue, il pensa : « Ces hommes stupides accordent une grande importance aux détails d'habillement. Il serait bon que je confirme le nombre limite des *cīvaras* qu'un bhikkhu peut posséder »²⁹. Ainsi le Bouddha permet aux bhikkhus de posséder trois *cīvaras* en considérant leur bien-être physique, mais il interdit d'ajouter d'autres pièces à ces trois *cīvaras*.

Ces trois *cīvaras* en constituent quatre en fait, car l'un d'entre eux, appelé *Saṅghāṭī*, était en doublure³⁰. Voici le récit justificatif attribué au Bouddha :

« [...] En ce temps-là, ô bhikkhus, pendant les nuits froides d'hiver, quand il y avait pluies et neiges, j'étais en plein air vêtu d'un seul *cīvara*, je n'ai pas senti le froid. Mais après la première

27. Vin. IV, 338-340. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., p.126.

28. Vin. II, 107.

29. Vin. I, 288.

30. Voir *supra*, p. 64, note 9.

partie de la nuit, j'ai senti le froid. J'ai mis sur moi un deuxième *cīvara*. Alors je n'ai plus eu froid. Et après la deuxième partie de la nuit, j'ai encore senti le froid. J'ai mis sur moi un troisième *cīvara*. Alors je n'ai plus eu froid. À la fin de la nuit, au lever du soleil, dans l'éclat de la lumière, j'ai senti le froid. J'ai mis sur moi un quatrième *cīvara*. Alors je n'ai plus senti le froid. À ce moment-là, ô bhikkhus, voici ce que j'ai pensé : « Ceux qui vivent selon cette Doctrine et cette Discipline, ceux qui ont été fils de famille, même ceux qui sont susceptibles d'attraper froid et ceux qui ont peur du froid peuvent se préserver avec trois *cīvaras*. Je vous permets donc, ô bhikkhus, trois *cīvaras* : *saṅghāṇi*, *uttarāsaṅga* et *antarāvāsaka*. [...] »³¹.

Cela veut dire que le *Vinaya* valorisait le détachement des valeurs matérielles, mais en même temps, il prenait en considération le bien-être physique des bhikkhus. D'ailleurs, il n'existait aucune pénitence liée à l'habillement. Les *cīvaras* étaient considérés comme un moyen de « préserver le corps du froid, de la chaleur, des moustiques, des insectes et du vent »³². Ainsi, en ce qui concerne *paṃsukūla-cīvara* ou *gahapati-cīvara*, les premières considérations étaient non seulement le détachement, mais aussi le bien-être physique des bhikkhus.

Plus tard, le bhikkhu Dēvadatta demanda au Bouddha d'établir une règle pour habiller les bhikkhus des *paṃsukūla-cīvara*, de façon définitive et obligatoire. Le Bouddha rejeta la proposition de Dēvadatta³³. Une des raisons de ce refus était évidemment le souci qu'avait le Bouddha du bien-être des bhikkhus. Si une règle obligeait à n'utiliser que le *paṃsukūla-cīvara*, cela serait un grand obstacle au confort des intéressés. L'observation de semblables principes était tenue pour une vertu importante chez certains autres ascètes contemporains. Le Bouddha, au contraire, avait rejeté les pratiques et principes extrêmes. Selon sa doctrine de la « voie du

31. Vin. I, 288.

32. « *Sīlassa paṭiḡhātāya, uṇhassa paṭiḡhātāya...* »

33. Vin. II, 196.

milieu », il avait écarté la vie de luxe, mais il avait admis la nécessité d'un minimum de confort. Cette même attitude s'observe pour le logement³⁴ et la nourriture³⁵. Si un élément de confort ne devient pas un obstacle à la vie de renoncement, il n'est pas considéré, dans le monachisme bouddhique, comme non convenable pour les « renonçants ». Bien plus, dans plusieurs cas, le Bouddha a indiqué que l'inconfort est un obstacle dans la voie du progrès intérieur. Les règles au sujet des vêtements monastiques traduisent donc le sentiment du *Vinaya* sur le bien-être physique des bhikkhus.

Il faut souligner que l'un des motifs du choix de pareils habits fut la nécessité de distinguer les bhikkhus bouddhistes des ascètes d'autres systèmes religieux. Quand le petit groupe des bhikkhus se développa, il devint nécessaire d'instituer une conduite spéciale de ses membres dans tous les domaines pour maintenir la distinction entre eux et les autres ascètes contemporains. Là, les fidèles laïcs jouèrent un rôle important. Par leurs critiques et par leurs louanges, les bienfaiteurs laïcs encouragèrent les bhikkhus à se conduire différemment des autres religieux. S'ils avaient remarqué une mauvaise conduite chez un bhikkhu, ils disaient : « Voilà que ces samanās, fils des Sākyas, se conduisent mal, eux aussi, tout comme les autres ascètes. » Si, au contraire, ils avaient vu un bhikkhu bien se conduire, ils disaient que les samanās, fils des Sākyas, vivaient selon la conduite droite, selon la vraie conduite, selon la juste conduite, etc. De telles expressions reviennent en plusieurs endroits dans les *Nikāyas* ainsi que dans le *Vinaya*³⁶.

Il semble que les compilateurs du *Vinaya* aient voulu aussi maintenir une distinction entre les bhikkhus et les autres ascètes contemporains. Par exemple, cette anecdote se trouve dans le *Mahāvagga*³⁷ : un bhikkhu admirait les vertus des *nigaṇṭhas pour ce qui est de l'habillement, et demanda au Bouddha la permission

34. Voir *supra*, p. 41.

35. Voir *infra*, p. 91.

36. D. III, 5, 227 ; M. I, 446 ; III, 80 ; S. I, 220 ; V, 343, 363, 382 ; A. I, 244 ; II, 34, 56, 113 ; III, 158, 248, 279, 387 ; IV, 10, 292.

37. Vin. I, 305 ; cf. Vin. II, 121.

de pratiquer la nudité. Le bhikkhu explique son intention au Bouddha : « Vénéré, vous avez loué de plusieurs façons les personnes modérées dans leurs désirs qui se contentent de peu. Vous avez loué aussi celui qui a déraciné les souillures mentales, qui a ébranlé ses passions ; qui est énergique et respectueux. Maintenant cette nudité, Vénéré, est efficace de plusieurs façons pour être modéré et se contenter de peu, pour déraciner les souillures mentales, pour ébranler les passions, pour être pur, respectueux et ardent. Il serait bon, Vénéré, de la prescrire à la Communauté des bhikkhus. » Le Bouddha rejeta aussitôt cette proposition en disant : « Ce n'est pas correct, ô homme immature. Ce ne serait pas convenable mais indigne d'un religieux. Ce n'est pas une chose à pratiquer. Comment vous, ô homme immature, pouvez-vous adopter la nudité que pratiquent les autres ascètes ? »

En d'autres occasions, le Bouddha interdit aux bhikkhus non seulement de pratiquer la nudité comme une vertu, mais même de se baigner nus en public³⁸.

Les façons de s'habiller en usage chez les autres ascètes avaient également été interdites pour les bhikkhus et bhikkhunīs³⁹. Sans habits différents, sans une manière de s'habiller, ils risquaient d'être confondus avec des autres ascètes. Cette crainte n'était pas complètement imaginaire.

À plusieurs reprises, les bhikkhus bouddhistes furent confondus avec les nigaṇṭhas. Cela se produisit un jour où ils étaient en train de se baigner nus⁴⁰ et une autre occasion quand les *cīvaras* de certains bhikkhus furent volés par des bandits sur la grande route reliant Sākēta à Sāvattthi⁴¹. D'après la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°6, il était interdit aux bhikkhus de demander aux laïcs *cīvaras* ou des ou des étoffes (pour un *cīvara*), sauf si ces laïcs étaient de très proches parents ou de très fidèles adeptes⁴². C'est

38. Vin. II, 122.

39. Vin. I, 305.

40. Vin. I, 291.

41. Vin. III, 211-212.

42. Vin. III, 211.

pourquoi une fois leurs *cīvaras* volés par des brigands, les bhikkhus continuèrent leur marche nus, car ils ne trouvèrent pas de laïcs à qui il aurait été permis de demander des *cīvaras* (ou des étoffes pour des *cīvaras*). Apprenant cela, le Bouddha modifia la règle et déclara :

« Ô bhikkhus, quand les *cīvaras* sont volés ou que les *cīvaras* sont détruits, dans ce cas-là, je permets que vous en demandiez à un homme ou à une femme même s'ils ne sont pas proches parents ou très fidèles. S'il y a dans un tel endroit des résidences pour la Communauté, il faut que vous vous rendiez dans la résidence la plus proche d'entre elles et que vous preniez un '*vihāra-cīvara*' ou un couvre-lit (*uttarattarana*) ou un tissu utilisé comme un tapis ou comme dessus de matelas. Je vous permets de les prendre pour vous habiller provisoirement. (...). S'il n'y a pas dans un tel endroit de résidences pour la Communauté, ou si vous ne trouvez pas un *vihāra-cīvara* ou un couvre-lit (*uttarattarana*) ou un tissu utilisé comme un tapis ou comme dessus de matelas, dans ce cas-là, il faut que vous vous couvriez avec des herbes ou des feuilles provisoirement. En aucun cas, il ne faut que vous alliez nus. Si un bhikkhu va nu, il commet une infraction à la loi. »⁴³.

Cette réglementation montre bien avec quelle fermeté le monachisme bouddhique évitait la confusion de ses membres avec les autres ascètes, spécialement avec les ascètes nus. Il était interdit aux bhikkhus de donner le *pabbajjā*⁴⁴ ou l'*upasampadā*⁴⁵, aux candidats qui se présentaient sans bol à aumône et sans *cīvaras* complets : trois *cīvaras*⁴⁶. Si un ascète nu venait solliciter l'entrée dans la Communauté, celle-ci devait d'abord nommer un bhikkhu compétent comme précepteur. Ce précepteur avait entre autres

43. Vin. III, 212.

44. *Pabbajjā* : voir *infra*, pp. 165-167.

45. *Upasampadā* : voir *infra*, pp. 167-169.

46. Vin. I, 90.

pour tâche de rechercher des *cīvaras* pour le nouveau venu⁴⁷. Si un ascète d'un autre système religieux demandait à entrer dans la Communauté, il était obligé de subir une période probatoire d'une durée de quatre mois au moins, afin d'apprendre les habitudes de conduite de la Communauté⁴⁸. Cela veut dire que, par une discipline générale et un mode d'habillement convenable, le monachisme bouddhique évitait que ses membres ne fussent confondus avec des autres ascètes.

La bienséance

Une autre caractéristique spécifique se manifeste par le moyen de l'habillement du bhikkhu bouddhiste : le sentiment des compilateurs du *Vinaya* sur la bienséance à observer par les bhikkhus. D'après le *Mahāvagga*, c'est par son comportement que le bhikkhu témoigne de sa sobriété. En toutes les occasions où il devait comparaître devant les laïcs en dehors du monastère ou de la résidence monastique, le bhikkhu était tenu de s'habiller complètement, de revêtir ses trois *cīvaras*. Cette règle est la suivante : « Un bhikkhu ne doit pas entrer dans le village avec seulement l'*uttarāsaṅga*, ou l'*antarāvāsaka*. Si un bhikkhu y pénètre sans porter ses trois *cīvaras*, il commet une faute »⁴⁹. Revêtir seulement un ou deux *cīvaras* n'était permis que dans certaines circonstances : quand on reste seul dans la résidence monastique, quand on traverse une rivière, quand on tombe malade ou quand on se repose dans une chambre ou dans une cellule dont la porte est fermée et aussi pendant le temps où l'on cherche un nouveau *cīvara*⁵⁰.

47. Vin. I, 71.

48. Vin. I, 69.

49. Vin. I, 298.

50. D'après la règle *Nissaggiyā-Pācittiyā* n° 2, le bhikkhu était obligé de garder toujours ses trois *cīvaras*. Il ne pouvait pas laisser ses *cīvaras* n'importe où. Il pouvait sortir du monastère avec seulement deux *cīvaras* s'il était malade ou s'il avait la permission de la Communauté pour aller ainsi. (Vin. III, 198-200).

Pour que leurs *cīvaras* ne puissent être relevés par le vent, les bhikkhus et les bhikkhunīs, avant de sortir du monastère, étaient obligés de lier par un nœud les deux coins inférieurs de leur *Uttarāsaṅga*⁵¹. Une bande de tissu appelée '*Kāyabandhana*' tenait lieu de ceinture, l'usage en fut prescrit à la suite d'un incident plutôt amusant : un bhikkhu marchait un jour dans la rue, quand son vêtement de dessous (*Antarāvāsaka*) tomba par terre. Voyant cela, les gens éclatèrent de rire et le bhikkhu fut fort embarrassé. Ayant eu connaissance de cela, le Bouddha obligea tous les bhikkhus à porter une ceinture faite d'une bande de tissu⁵².

Selon la règle *Pācittiya* n° 96 du *Bhikkhunī-vibhaṅga*, il était interdit aux bhikkhunīs de sortir de leur couvent sans porter de guimpe⁵³. L'origine de cette règle fut provoquée par un incident aussi plaisant que le précédent : un jour, une bhikkhunī était entrée dans un village pour recevoir la nourriture offerte dans son bol à aumône, sans mettre sa guimpe. Elle était dans la rue, son *cīvara* de dessus, *Uttarāsaṅga*, fut soufflé par un coup de vent. Les jeunes gens s'écrièrent : « Oh ! c'est très beau une poitrine de moniale. » La bhikkhunī ainsi ridiculisée fut tout honteuse. Informé de ce fait, le Bouddha conseilla d'établir la règle disciplinaire suivante : « Si une bhikkhunī entre dans un village sans sa guimpe, c'est une faute de la catégorie de *Pācittiya*. »⁵⁴

Toute négligence de la conduite quotidienne dans l'aspect extérieur, et dans l'habillement en particulier, était rigoureusement réprimée. Dans le **Pāṭimokkha*, parmi les 75 règles spéciales de bon comportement⁵⁵ les premières soulignent la bienséance que doit respecter l'habillement des bhikkhus et des bhikkhunīs. Elles

51. Vin. II, 136-137.

52. Vin. II, 185.

53. Vin. IV, 185.

54. Vin. IV, 344-345 ; voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., p. 124 ; M.W., *Buddhist Nuns: The Birth and Development of a Women's Monastic Order*, Kandy, 2010, p. 91.

55. Ces règles de bon comportement sont appelées '*Sēkhiyā dhammās*', c'est-à-dire, « les points d'éducation de bon entraînement ».

précisent les détails suivants : le *cāvara* de dessous doit être enroulé autour des hanches proprement. Si quelqu'un sans respect, met le *cāvara* de dessous de façon qu'il pende devant ou derrière, il commet une faute. Le *cāvara* de dessus doit être mis autour du corps de façon que les deux lisières arrivent au même niveau. Si quelqu'un, sans respect, met le *cāvara* de dessus en le faisant pendre devant ou derrière, il commet une faute. On doit aller parmi les maisons (pour recevoir la nourriture mise dans son bol à aumône), en étant proprement vêtu de ses *cāvaras*. Si quelqu'un sans respect, va parmi les maisons sans être proprement revêtu, il commet une faute. (...). Ces règles de bon comportement étaient expressément prescrites non seulement pour les bhikkhus qui habitaient dans un monastère ou une résidence située près d'un village ou d'une ville, mais aussi pour ceux qui demeuraient dans les résidences forestières. (M. I, 470-473).

Quand un *cāvara* était déchiré, ou usé, le bhikkhu n'avait pas le droit de le mettre sans le recoudre. Pour respecter cette obligation, les bhikkhus et les bhikkhunīs avaient la permission de posséder un nécessaire de couture : du fil, une aiguille à coudre, un patron pour couper les étoffes, etc.

Les règles pour accepter et posséder les *cāvaras*

En raison de la popularité de la Communauté, et aussi avec la permission du Bouddha d'accepter les *cāvaras* ou les étoffes données par les fidèles laïcs, toutes sortes d'étoffes affluèrent dans la Communauté. Le *Vinaya-Mahāvagga* montre avec quel enthousiasme les fidèles laïcs ont acclamé la permission du Bouddha :

« [...] Le peuple de la ville de Rājagaha entendit dire que le Bienheureux avait permis aux bhikkhus d'accepter les *cāvaras* donnés par les chefs de famille (*gahapati-cāvara*), donnés par les laïcs, il fut content, joyeux, exultant, à cette pensée : "Maintenant, nous faisons don de *cāvaras*, nous gagnerons des mérites (...). Et en un seul jour plusieurs milliers de *cāvaras*

parvinrent à la Communauté de la ville de Rājagaha. Même les gens qui habitaient aux environs, entendant parler de cette permission du Bouddha, donnèrent plusieurs centaines de *cīvaras* pour les bhikkhus. [...] »⁵⁶.

Comme dans le cas du logement et de la nourriture, le don de *cvaras*

le don de *cīvaras* aux bhikkhus (et aux bhikkhunīs) était considéré par les fidèles laïcs comme une action méritoire. À la fin d'un sermon des bhikkhus, parfois les fidèles laïcs témoignaient leur satisfaction par un don de *cīvaras* ou d'étoffes destinées à leur confection⁵⁷. Cette générosité des laïcs se développa rapidement. Les bhikkhus reçurent chaque jour une grande quantité de dons. Pour éviter l'abus de ces donations et pour déterminer clairement la manière dont on pouvait profiter correctement et convenablement de cette générosité, des règles devinrent nécessaires.

Dans ce domaine, la règle fondamentale et générale était qu'un bhikkhu ne devait pas demander de *cīvaras* ou d'étoffe pour les *cīvaras* aux laïcs. Dans le *Bhikkhu-vibhaṅga* sept amendements spéciaux expliquent l'évolution de cette règle principale⁵⁸.

En aucun cas, et même quand il n'avait pas reçu assez de tissu pour confectionner un *cīvara*, le bhikkhu n'avait le droit de faire

56 Vin. I, 280.

57. Le *Vinaya* rapporte cet incident : un jour les femmes du roi Udēna de Kōsambī vinrent voir l'Āyasmanta Ānanda et, après avoir écouté la Doctrine, lui donnèrent 500 *cīvaras*. Le roi Udēna, l'apprenant, s'irrita d'une telle prodigalité, puis demanda calmement à Ananda quelle était l'utilité d'une telle quantité de *cīvaras*. Ānanda lui expliqua que ces *cīvaras* seraient partagés entre les bhikkhus qui en avaient besoin et que ceux-ci les utiliseraient avec le maximum d'ingéniosité jusqu'à ce qu'ils soient réduits par l'usage en charpie. Charmé, le roi fit don à Ānanda de 500 autres *cīvaras* (Vin. II, 291). Ce récit signale indirectement comment les bhikkhus (et les bhikkhunīs) devaient utiliser au maximum les *cīvaras* donnés par les laïcs. André BAREAU l'a fait remarquer, c'est en somme une leçon de morale pratique destinée à combattre le gaspillage (cf. *Les Premiers Conciles bouddhiques*, Paris, 1955, p. 26).

58. Vin. III, 210-212.

de suggestion ni de demande aux laïcs. En matière de tissu ou de *cīvaras*, il était interdit au bhikkhu de dire à qui que ce fut ses préférences. Le bhikkhu n'était pas non plus en droit de rechercher l'aide de plusieurs donateurs pour obtenir un meilleur *cīvara*⁵⁹.

D'après la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n° 10, il était interdit aux bhikkhus d'accepter de l'argent à la place d'un *cīvara*. Si un fidèle laïc offrait de l'argent à un bhikkhu, ce dernier devait nommer un serviteur laïc pour accepter l'argent à sa place et pour agir dans le respect de l'intention du donateur. Ce bhikkhu n'avait pas le droit d'expliquer au serviteur sa préférence quant à la qualité du *cīvara*. Si le serviteur n'exécutait pas la transaction conformément à l'esprit du donateur, c'est-à-dire si par exemple le serviteur ne donnait pas un *cīvara* au bhikkhu, ce dernier n'avait pas le droit de se quereller avec le serviteur⁶⁰. La règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n° 26 interdit aux bhikkhus de demander de l'étoffe ou du fil⁶¹. Si un donateur donnait aux tisserands du fil pour fabriquer un *cīvara* (ou une étoffe pour un *cīvara*), le bhikkhu à qui ce *cīvara* était destiné n'avait pas le droit de corrompre ou de conseiller les tisserands pour que le *cīvara* soit à son goût.

Ces différentes prescriptions n'étaient pas simplement destinées à protéger les bhikkhus d'une générosité des fidèles laïcs par trop encombrante. Elles avaient aussi pour but de sauvegarder l'essence de renoncement par le détachement des choses matérielles. Il était en effet défendu aux bhikkhus de posséder plus que les *cīvaras* strictement nécessaires. D'après la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n° 1, l'usage d'un *cīvara* supplémentaire est une faute⁶². Si un bhikkhu acceptait un *cīvara* supplémentaire, il avait la permission de le donner à un autre bhikkhu qui avait besoin d'un nouveau *cīvara* (à condition que le sien soit vieilli ou abîmé). Une fois ce *cīvara* neuf attribué, il devait le remettre à

59. Vin. III, 216.

60. Vin. III, 218-222.

61. Vin. III, 256.

62. Vin. III, 195. Dans certaines conditions, le bhikkhu peut porter un *cīvara* supplémentaire pendant dix jours au maximum.

l'intéressé dans un délai maximal de dix jours⁶³. De même un bhikkhu ne pouvait garder plus de trente jours une étoffe offerte pour en faire un *cīvara*⁶⁴. De nombreuses règles insistent pour que le bhikkhu se limite et ne possède pas plus de trois *cīvaras*.

Propriété personnelle et propriété commune

Comme nous l'avons noté plus haut, le logement des bhikkhus et leurs meubles appartenaient à la Communauté. Au contraire, les *cīvaras* appartenaient à celui ou celle qui les portait.

Le bhikkhu avait le droit d'accepter personnellement les *cīvaras* donnés par les fidèles laïcs. Ses trois *cīvaras* étaient considérés comme sa propriété personnelle. D'après la règle *Pācittiya* n° 59, tous les *cīvaras* nouveau devaient être marqués pour que chacun puisse identifier ses propres *cīvaras*⁶⁵. En ce qui concernait les étoffes, les bhikkhus et les bhikkhunīs avaient la permission non seulement de les accepter pour eux-mêmes, mais aussi de les donner comme présent personnel à leur père ou à leur mère si ceux-ci étaient pauvres et âgés⁶⁶.

Bien que le *cīvara* utilisé par chacun soit considéré comme sa propriété personnelle, il était habituel d'échanger des *cīvaras* entre confrères. Le Bouddha lui-même donna son très vieux *cīvara* à l'Āyasmanta Mahā-Kassapa et voulut avoir le nouveau *cīvara* de ce dernier. Mahā-Kassapa le donna au Bouddha et accepta le sien avec un grand respect⁶⁷. L'Āyasmanta Ānanda aussi s'habilla pendant quelques jours d'un *cīvara* appartenant à l'Āyasmanta Sāriputta⁶⁸. D'après la règle *Nissaggiya-Pācittiya* n° 3 du

63. Vin. I, 289 ; Vin. III, 195.

64. Vin. III, 203.

65. Vin. IV, 120.

66. Vin. I, 297.

67. S. II, 221. L'Āyasmanta Mahā-Kassapa rappelait bien souvent cet événement avec grande joie et respect (SA. II, 130).

68. Vin. I, 289.

Bhikkhunī-vibhaṅga, les bhikkhunīs avaient la permission d'échanger leurs *cīvaras* entre elles. Mais elles n'avaient pas le droit de revenir sur l'échange déjà fait⁶⁹. La même règle existe pour les bhikkhus sous la *Nissaggiyā-Pācittiya* n° 25 du *Bhikkhu-vibhaṅga*⁷⁰. D'après la règle *Pācittiya* n° 25 du *Bhikkhunī-vibhaṅga*, il était interdit aux bhikkhunīs de porter le *cīvara* d'une autre bhikkhunī sans permission de cette dernière⁷¹.

Les gens donnant de plus en plus de *cīvaras* pour les bhikkhus, il devint nécessaire d'établir un principe commun à propos de ces dons. L'histoire de la propriété commune des *cīvaras* est expliquée longuement dans le *Vinaya*. À bien des égards, ces détails sont semblables à ceux qui furent adoptés pour la nourriture pendant les temps de famine de Rājagaha. Voici comment il est rapporté dans le *Vinaya* : l'habillement des bhikkhus était limité à trois *cīvaras*, et aucun bhikkhu ne voulait accepter les *cīvaras* supplémentaires offerts par les fidèles laïcs. Ces derniers en étaient mécontents et critiquaient l'attitude des bhikkhus. L'ayant appris, le Bouddha donna la permission aux bhikkhus de nommer un responsable chargé de recevoir les *cīvaras*. Le nom officiel d'un tel responsable était '*cīvara-paṭiggāhaka*'. Ces responsables élus acceptèrent les dons de *cīvara* et les laissèrent n'importe où. Aussi, les *cīvaras* et étoffes pour les *cīvaras* s'abîmaient et les gens critiquèrent cette attitude. Le Bouddha permit alors aux bhikkhus de nommer des responsables chargés de garder les *cīvaras* (*cīvara-nidahaka*). Ceux-ci tenaient les *cīvaras* à l'ombre, au pied des arbres ou dans le creux des écorces, car ils n'avaient pas le droit de les garder à l'intérieur des monastères. Mais les *cīvaras* étaient mangés par les rats et les fourmis blanches. Les gens renouvelèrent leurs critiques. Le Bouddha permit aux bhikkhus d'aménager

69. Vin. III, 246.

70. Vin. III, 253.

71. Vin. IV, 281.

une réserve au monastère pour y entreposer les *cīvaras* ou les étoffes pour les *cīvaras*. Une telle réserve ayant l'approbation formelle de la Communauté, les *cīvaras* y furent déposés. Mais les *cīvaras* s'y détérioraient au fil du temps. Aussi, le Bouddha autorisa les bhikkhus à nommer un bhikkhu responsable de la réserve (*bhaṇḍāgārika*). Les *cīvaras* qui étaient destinés à la Communauté furent entassés dans la réserve, car il n'y avait personne pour les distribuer. Le Bouddha autorisa alors les bhikkhus à nommer un bhikkhu chargé de distribuer les *cīvaras* (*cīvara-bhājaka*), de les répartir entre les membres qui n'en avaient pas suffisamment. Tous ces responsables étaient élus par la Communauté, parmi les bhikkhus qui possédaient cinq qualités : les bhikkhus qui ne se conduisent pas d'une façon incorrecte dans le partage des *cīvaras*, par partialité, par haine, par crainte ou par stupidité, et qui savent ce qu'ils doivent faire comme ce qu'ils ne doivent pas faire⁷².

Les *cīvaras* supplémentaires étaient considérés comme propriété commune. Personne n'avait le droit de les utiliser, de les distribuer ou de les donner à titre personnel. Les fidèles laïcs s'habituèrent de plus à donner des *cīvaras* ou des étoffes à la Communauté au lieu de les donner individuellement. Le *Vinaya* encouragea cette tendance. Une anecdote attribuée au Bouddha rapporte l'incident suivant : un jour que Mahā-Pajāpatī-Gōtamī, mère nourricière du Bouddha, apportait à celui-ci une étoffe précieuse pour la lui offrir, le Bouddha, au lieu de l'accepter personnellement, insista pour qu'elle la donne à la Communauté et lui expliqua que le don à la Communauté est toujours plus important que le don à une personne privée⁷³.

Selon la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n° 30, il était interdit aux bhikkhus de s'approprier les objets donnés à la Communauté⁷⁴.

72. Vin. I, 283-285.

73. M. III, 253-254.

74. Vin. III, 265.

Cette règle fut établie après qu'un bhikkhu eut essayé de s'attribuer des étoffes offertes par des laïcs à la Communauté.

Les accessoires pour l'habillement

Les draps de bain, etc. : se baigner nu était inconvenant pour les bhikkhus et les bhikkhunīs. À la demande de Visākhā Migāra-Mātā, la plus grande bienfaitrice de la Communauté, le Bouddha prescrivit aux bhikkhunīs l'usage d'un drap de bain. Cet article était appelé '*Udakasāṭikā*' (litt. 'le drap de l'eau'). D'ailleurs le *Vinaya* rapporte que Visākhā Migāra-Mātā était toujours prête à fournir des tissus de bain pour les bhikkhunīs⁷⁵. Pour elle, en effet, « la nudité chez la femme est une chose honteuse et condamnable ». Elle proposa au Bouddha : « Bienheureux, je désire ma vie durant fournir des vêtements de bain aux bhikkhunīs. » La règle *Pācittiya* n°21 interdit aux bhikkhunīs de se baigner nues⁷⁶. Cette règle fut établie parce que certaines jeunes bhikkhunīs se baignaient nues dans la rivière Aciravatī, et que cela mécontentait certaines gens⁷⁷.

La bienfaitrice critiqua également la nudité chez les hommes. Si bien qu'elle voulut fournir des draps de pluies (*Vassakasāṭikā*) aux bhikkhus ; il semble que ces draps aient été utilisés pour le bain. D'après la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°24, ces draps devaient être préparés un mois avant le commencement de la saison des pluies⁷⁸. Cette règle donne à penser que ce drap de pluies servait seulement pendant la saison des pluies, en guise de *cīvara*. Mais les circonstances dans lesquelles naquit l'usage de « drap de pluies » montrent que ce drap était en fait destiné au bain. Selon le *Vinaya*, l'emploi de ce drap fut établi à la suite d'un bain que les bhikkhus avaient pris nus pendant la saison des pluies

75. Vin. I, 293.

76. Vin. IV, 278 ; cf. Vin. I, 293.

77. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., p. 124.

78. Vin. III, 252.

dans la cour de leur monastère. Au récit de cette scène, Visākhā Migāra-Mātā voulut fournir aux bhikkhus des draps de pluies ; le Bouddha approuva cet accessoire pour les bhikkhus.⁷⁹ La règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°24 évoque l'époque à laquelle ce drap devait être préparé : un mois avant la saison des pluies. Il semble que le motif de ce délai fût d'éviter que les bhikkhus ne cherchent de nouveaux tissus tout au long de l'année.

Bhikkhus et bhikkhunīs, quand ils avaient une maladie de peau, avaient la permission d'utiliser une autre pièce de tissu connue dans le *Vinaya* sous le nom de *Kaṇḍupaṭicchādi*. D'après la règle *Pācittiya* n° 90, les dimensions de ce tissu étaient : 0,916 m de long et 0,458 m de large⁸⁰. Le *Vinaya* rapporte cet incident : un jour où le Maître faisait un tour avec l'Āyasmanta Ānanda dans les monastères et les résidences des bhikkhus, il vit que les lits étaient très sales. Ayant su la raison, il permit aux bhikkhus de se servir d'une pièce de tissu pour protéger leur corps ainsi que les lits⁸¹.

Les couvertures et les étoffes de laine : Peu de temps après que le Bouddha eut permis aux bhikkhus d'accepter *cīvaras* et étoffes, un manteau fut offert à la Communauté ainsi qu'une étoffe de soie et un couvre-pieds en tissu floconneux. Le Bouddha autorisa les bhikkhus à les accepter⁸². Un jour, Jīvaka Kōmārabhaccha, médecin royal, apporta au Bouddha une étoffe de laine qui avait été envoyée par le roi du pays des Kāsis. Le Bouddha la reçut et permit d'accepter les étoffes de laine. De telles étoffes devaient servir à préparer les *cīvaras* d'hiver, car

79. Vin. I, 292. Les dimensions de cette pièce de tissu rectangulaire étaient : 1,374 m de long et 0,678 m de large.

80. Vin. IV, 295.

81 Selon la règle *Pācittiya* n° 89, cette pièce de tissu mesurait 0,458 m de long et 0,343 de long (Vin. IV, 171). Plus tard, cette règle fut modifiée. Cf. Vin. I, 295.

82 Vin. I, 281.

déjà la permission avait été donnée de confectionner des *cīvaras* avec des lainages.

Les bhikkhus et les bhikkhunīs pouvaient faire usage de couverture quand ils en avaient besoin. Pour sauvegarder la modestie, il fallait en limiter la valeur. Si une bhikkhunī cherchait une couverture pour l'hiver, celle-ci ne devait pas dépasser 16 Kahāpaṇas. Une couverture pour les autres saisons devait valoir 10 Kahāpaṇas. Ces règlements concernent plutôt les bhikkhunīs. Une bhikkhunī qui utilisait une couverture plus chère, d'après la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°11 et n°12, commettait une faute⁸³. Nous ne savons pas si ces couvertures étaient propriété personnelle ou non. Rien ne permet non plus d'établir que les bhikkhus et les bhikkhunīs les emportaient en voyage. Ainsi, nous pouvons penser que les couvertures et articles semblables étaient plutôt la propriété commune et ils étaient déposés dans les réserves des monastères ou des résidences monastiques.

Les chaussures et les sandales : Un chapitre complet du *Vinaya-Mahāvagga*, intitulé "*Chammakkhandhaka*", est consacré à la question des chaussures. Au début, bhikkhus et bhikkhunīs n'avaient pas l'habitude d'en utiliser. D'après le *Mahāvagga*, la permission d'en porter fut accordée pour la première fois à un bhikkhu nommé Sōṇa Kōlīvisa en raison d'un problème personnel. Celui-ci, jeune homme venant d'une famille très riche, entré dans la vie monacale, se montrait très courageux et pratiquant ardent dans les méthodes contemplatives. Mais, il avait les pieds très fragiles et se blessait continuellement quand il faisait sa méditation en se promenant. Le sang de ses pieds se répandait dans le promenoir. Ce que voyant, le Maître lui permit l'usage de sandales faites d'une seule corde. Mais, seul dans la Communauté à bénéficier d'un tel privilège, Sōṇa Kōlīvisa hésita à porter ses sandales. Pour le mettre à l'aise, le Maître étendit la

83. Vin. IV, 255-257.

règle à tous les bhikkhus⁸⁴. Toutefois, cette permission fut modifiée plusieurs fois par la suite.

En principe, il était interdit aux bhikkhus de porter des sandales à l'intérieur du monastère, y compris la cour et le jardin. Le *Vinaya-Mahāvagga* en donne la raison : l'usage de sandales dans le monastère pouvait être un signe d'irrévérence envers les bhikkhus les plus âgés. Et le bruit des sandales pouvait les déranger dans leur méditation. Cependant si quelqu'un avait mal aux pieds ou était malade, il avait toujours la permission de porter des sandales, même à l'intérieur de la résidence monastique⁸⁵.

Pour que les lits ne soient pas crasseux, les bhikkhus pouvaient utiliser des sandales, après s'être lavé les pieds, pour aller au lit. S'ils devaient marcher dans la cour du monastère, dans l'obscurité, ils pouvaient mettre des sandales pour ne pas s'abîmer les pieds en buttant contre des racines d'arbres.

Sandales de bois ou sabots étaient, par contre, rigoureusement interdits : leur bruit dérangeait le silence du monastère, brisait la contemplation des bhikkhus et la matière de telles sandales risquait de blesser les petits êtres vivants. Quant aux sandales en feuilles de bambous ou de palmier, elles étaient interdites pour des raisons écologiques : elles supposaient la destruction de ces plantes.

D'après le *Vinaya*, le bhikkhu ne doit pas aller recueillir l'aumône chaussé de sandales, sauf s'il est malade⁸⁶. Ceux qui habitaient dans les résidences forestières devaient, en entrant dans un village pour recueillir l'aumône, ôter leurs sandales. Ils possédaient un sac appelé '*Upāhanatthavikā*' pour y mettre leurs sandales et les porter pendant ce déplacement⁸⁷. En cas de maladie cependant, le bhikkhu pouvait garder ses sandales aux pieds même dans le village⁸⁸.

84. Vin. I, 182-184.

85. Vin. I, 187.

86. Vin. I, 194.

87. Vin. II, 217.

88. Vin. I, 194.

Ces permissions et ces interdictions au sujet des chaussures sont de nature purement pratique et sociologique. Une autre raison intervient pour proscrire certain type de sandales. Le *Vinaya-Mahāvagga* rapporte qu'un groupe de bhikkhus de la ville de Bhaddiya utilisait des sandales faites d'herbes ou de bois ainsi que des souliers ornés d'or, de pierres précieuses, de cristal, etc. L'ayant entendu, le Bouddha interrogea les autres bhikkhus : « Comment se fait-il que ces bhikkhus de la ville de Bhaddiya utilisent de telles sandales et de tels souliers ornés ... et négligent la discipline, la haute moralité, la haute sagesse ? » Il rappela à cette occasion qu'il faut suivre le « chemin du milieu » : l'habitude de mettre de semblables chaussures ne mène pas à la modestie ni ne favorise le progrès intérieur. Le Bouddha alors interdit aux bhikkhus les chaussures ornées⁸⁹. Les sandales multicolores étaient également interdites même faites d'une seule corde⁹⁰.

Les rapports du *Vinaya* signalent que le Bouddha n'hésita pas à modifier les règles disciplinaires pour faciliter la vie des bhikkhus selon les conditions climatiques et sociales de telle ou telle région. L'Āyasmanta Mahā-Kaccāna vivait en Avanti et demanda au Bouddha de modifier certaines règles pour s'adapter aux conditions climatiques et aux coutumes sociales de cette province. D'après la règle originelle, les bhikkhus ne pouvaient mettre que des sandales faites d'une seule corde. Un élève de Mahā-Kaccāna, appelé Sōṇa-Kuṭikaṇa, alla d'Avanti à Sāvatti voir le Bouddha et lui demanda de la part de son précepteur : « Vénéré, la terre en Avanti est noire et dure, elle est tassée par les pieds des bestiaux. Les chemins y sont très rugueux. Et les sandales faites d'une seule corde ne sont pas suffisantes. Il serait bon, Vénéré, que tu autorises les sandales faites avec plus d'une corde. » Le Bouddha réunit les bhikkhus et modifia plusieurs règles, pour que telles modifications soient valables non seulement pour Avanti mais aussi

89. Vin. I, 190.

90. Vin. I, 185.

pour d'autres régions⁹¹. Dès lors, les bhikkhus purent mettre des sandales fabriquées avec plusieurs cordes.

La permission d'utiliser un parasol avait été donnée au début ; elle fut ensuite limitée à la cour du monastère à la suite de critiques formulées par des fidèles laïcs. L'usage du parasol était en général signe de luxe et de puissance dans la société d'alors. Un jour, un groupe de bhikkhus marchait dans la rue avec des parasols. L'ayant vu, un ascète nu dit ironiquement à un fidèle bouddhiste : « Ami, voilà vos vénérables qui viennent avec des parasols comme de grands ministres. » Cet incident provoqua l'interdiction du parasol en dehors de la cour du monastère⁹². Les bhikkhus malades avaient cependant le droit de se servir de parasols même dans la rue, pendant leurs déplacements.

La canne et les bâtons n'étaient permis que dans certains cas très rares. Les bhikkhus malades et les faibles pouvaient s'en servir à condition d'en avoir reçu la permission de la Communauté. Les intéressés devaient adresser leur demande rédigée selon la formule du *Vinaya*. Devant la Communauté réunie formellement, le bhikkhu se présentait avec respect : « Vénérables, je suis malade ; je ne suis pas capable de me promener et de marcher sans canne. Je voudrais, vénérables, que la Communauté m'accepte comme « un usager de la canne », et je vous demande la permission d'utiliser celle-ci ». Ainsi, avec l'accord de la Communauté, le bhikkhu pouvait marcher avec une canne dans la cour du monastère et aussi dans la rue⁹³.

Cette restriction est compréhensible : la canne ou le bâton dans la rue était signe de puissance. C'était également un moyen de violence et elle ne convenait pas à un bhikkhu adepte de la non-

91. Vin. I, 195.

92. Vin. II, 130. D'après la règle *Pācittiya* n° 84 du *Bhikkhunī-vibhaṅga*, il était permis aux bhikkhunīs d'utiliser des parasols si elles étaient malades (Vin. IV, 337).

93. Vin. II, 131.

violence. Les *Nikāyas* désignent le bhikkhu comme celui qui a délaissé le bâton et les armes (*nihita daṇḍō, nihita satthō*)⁹⁴. Or, avant que cette restriction soit établie, un bhikkhu avec une canne avait un jour été pris pour un voleur dans un village⁹⁵. Par conséquence la règle fut établie et dès lors le libre usage de la canne n'était plus possible pour les bhikkhus bouddhistes.

94. D. I, 63 ; A. II, 208.

95. Vin. II, 131.

CHAPITRE IV

LA NOURRITURE

*« Une abeille, sans nuire à la fleur, à sa couleur
ou à son parfum s'envole, en emportant seulement
le nectar. De même, le sage parcourt le village
[pour recueillir la nourriture]. »*

(Dhammapada, v. 49)

D'après l'expression des textes canoniques, le *bhikkhu bouddhiste a embrassé la vie monacale « après avoir mis de côté la faucille et le fléau »¹. Cette expression symbolique signifie que le membre du monachisme bouddhiste se présente comme un personnage sans travail. Du point de vue de la vie de renoncement, travailler pour gagner sa vie n'est pas essentiel, c'est plutôt un lien et une source d'attachement aux biens matériels ; se préoccuper des affaires du siècle présente les mêmes dangers.

De l'avis des spécialistes, les renonçants contemporains du Bouddha ne pratiquaient pas le travail manuel ; le monachisme bouddhique se conformait donc aux principes des autres traditions religieuses. Sans doute, à l'époque, y avait-il de nombreux renonçants qui ne travaillaient pas manuellement. On ne saurait cependant généraliser. Les textes canoniques font état d'ascètes riches qui vivaient d'un travail lucratif. Les anecdotes du *Jātaka

1. M. III, 180 ; A. III, 5.

mentionnent des ascètes habitant les forêts, loin de toute habitation, et vivant de racines qu'ils déterraient, de fruits. Ainsi, parfois ils faisaient de l'agriculture. Certains récits mettent en scène des ascètes qui élevaient des vaches pour avoir du lait, du beurre, etc.².

En fait, le bouddhisme monastique n'a pas interdit le travail manuel en soi, mais le travail en vue de gagner sa vie, qu'il soit manuel ou non ; tout travail lucratif est en contradiction avec la vie de renoncement.

D'après les textes canoniques, des *samanas et des brāhmanes, dans la société contemporaine du Bouddha, gagnaient leur vie de diverses façons en dehors du travail manuel. Par exemple, le *Sāmaññaphala-sutta*³ montre des samanas et des brāhmanes après avoir mangé les aliments qui leur sont offerts en confiance sereine, vivent en assurant leur subsistance par des activités telles que réconcilier, désunir, faire rentrer de l'argent, prêter de l'argent, rendre heureux, rendre malheureux, faire avorter, paralyser la langue, bloquer les mâchoires, conjurer les mains, conjurer les oreilles, consulter le miroir, consulter les vierges, consulter les dieux, adorer le soleil, adorer le Mahā-Brahmā, souffler le feu, invoquer la déesse de la fortune, l'interprétation des signes du corps, des rêves, des plaies causées par les rats et par des sacrifices, etc.⁴ Ces moyens étaient tenus par le monachisme bouddhique pour des « sciences vulgaires » (*tiracchāṇa vijjā*) et pour des « mauvais moyens de gagner sa vie » (*micchā ājīva*). Il a indiqué à plusieurs reprises que la vie contemplative en serait obscurcie et en deviendrait « impure »⁵.

Gagner de l'argent et des biens, faire des bénéfices par des procédés lucratifs, et aussi exploiter les capacités du progrès

2. Des religieux acceptaient le bétail et la richesse donnés par leurs dévots (D. I, 9). Sans doute faisaient-ils de l'agriculture.

3. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Dīgha-nikāya*. Le Premier livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2007, Tome I. pp. 69-112.

4. Ibid., p. 95.

5. Vin. II, 295 : M. III, 75 : A. II, 53.

intérieur pour en tirer bénéfices et biens matériels, tout cela était récusé par le monachisme bouddhique. L'Āyasmanta Piṇḍōla Bhāradvāja, par exemple, montra un jour son pouvoir miraculeux à une foule de la ville de Rājagaha. Cette exhibition avait pour but de gagner le bol à aumône fabriqué en bois de santal et placé en haut d'un haut bambou par un grand homme d'affaires de Rājagaha. Plusieurs ascètes essayèrent sans succès d'attraper le bol. Piṇḍōla Bhāradvāja essaya à son tour et prit le bol. Les spectateurs furent très contents. Mais le Bouddha critiqua fermement la conduite de son disciple :

«[...] Ce n'est pas une chose à faire. Ce n'était pas convenable pour un samana. Comment as-tu pu, ô Bhāradvāja, pour une misérable coupe de bois, manifester devant des laïcs ton extraordinaire pouvoir miraculeux ? De même qu'une prostituée consent à s'exhiber pour une vulgaire pièce de monnaie, de même toi, tu as manifesté aux laïcs tes pouvoirs miraculeux pour une misérable coupe de bois. [...] »

Après cet incident, le Bouddha interdit aux bhikkhus de montrer leurs pouvoirs miraculeux au public⁶. Cette interdiction est compréhensible. Le Bouddha ne voulut pas encourager les bhikkhus à tirer profit des pouvoirs extraordinaires que confère le *progrès intérieur. Cela veut dire qu'il voulut empêcher les bhikkhus de pratiquer les méthodes du progrès intérieur dans le but d'avoir des pouvoirs miraculeux leur permettant de faire des bénéfices à l'instar des « magiciens ». Le *Mahā-Sārōpama-sutta*⁷ précise explicitement que la vie monastique ne vise pas à obtenir des bénéfices et des profits. Ce texte mentionne : « [...] Ainsi, ô bhikkhus, cette *conduite pure n'a pas pour but d'acquérir des avantages matériels, du respect, et de la popularité ; elle n'a pas

6. Vin. II, 112.

7. Pour une traduction intégrale de ce texte voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*. Éditions LIS, Paris, 2010, Tome II, pp. 405-416.

pour but d'obtenir la maîtrise des sens, ni la concentration mentale, ni la connaissance fondée sur la vision correcte, mais cette conduite pure a pour but la libération inébranlable de la pensée. C'est le cœur, c'est la fin totale.⁸»

Certains moyens de gagner sa vie reconnus comme plus ascétiques par la pensée populaire étaient aussi interdits aux bhikkhus bouddhistes. Par exemple, un bhikkhu très sérieux en pratiques ascétiques avait élu domicile dans un cimetière ; il y menait une vie contemplative, se nourrissant des aliments posés sous les arbres par les visiteurs pour leurs ancêtres. Vivre ainsi était, à ses yeux, une consommation irréprochable, voire une grande vertu. Mais pour le bouddhisme monastique, cette façon de vivre ne convenait pas pour un renonçant. Le *Vinaya* interdit donc aux bhikkhus de manger la nourriture trouvée dans les cimetières⁹ ou la nourriture donnée par un inconnu dans les forêts dangereuses¹⁰.

Si un bhikkhu ne devait pas effectuer de travaux lucratifs ni exercer de métier, comment pouvait-il donc se nourrir ? La règle *Pācittiya* n°40 apporte la réponse à cette question. Voici la règle :

« Un bhikkhu ne doit pas porter à sa bouche une nourriture qu'il n'a pas reçue de la main d'un autre. Si un bhikkhu porte à sa bouche une chose mangeable qu'il n'a pas reçue de la main d'un autre, il commet une faute de la catégorie de *Pācittiya*. »

C'est très net. Le bhikkhu ne devait manger que ce qui lui avait été donné. Il lui était interdit de se procurer lui-même des aliments. Et même s'il trouvait devant lui quelque chose de comestible, il ne pouvait pas le prendre lui-même pour le manger.

8. « (...) *Na'idaṃ bhikkhavè brahmacariyaṃ lābha-sakkāra-silōkānisamsaṃ, na sīla-sampadānisamsaṃ, na samādhi-sampadānisamsaṃ, yā ca khō bhikkhavè akuppā cētō-vimutti, èthad'atthaṃ'idaṃ bhikkhavè brahmacariyaṃ ; èthaṃsāraṃ, ètaṃ pariyōsānaṃ'ti* (...) » M. I, 197 ; cf. M. I, 204-205.

9. Vin. IV, 90.

10. Vin. IV, 182-183.

En matière de nourriture le bhikkhu était totalement dépendant des autres, tout comme un petit enfant !

Comme une solution pour maintenir cette dépendance, le *Vinaya* lui prescrit le bol à aumône. Quotidiennement il devait aller avec ce bol recueillir l'aumône¹¹ que les donateurs offriraient.

Aller recueillir l'aumône

Nous ne savons pas exactement si tous les samanas contemporains du Bouddha allaient recueillir l'aumône de porte en porte. Cependant il est certain qu'une partie d'entre eux étaient des « religieux mendiants ».

D'après les textes canoniques, le Samana Gōtama, était venu pour la première fois à Rājagaha, avant son Éveil, et avant même la période des austérités, il était allé recueillir l'aumône dans les rues de la ville. Le *Sutta-nipāta* rapporte que les citoyens de Rājagaha s'étonnaient de ce jeune homme vêtu en religieux¹². Après son Éveil, le Bouddha se rendit à Kapilavatthu, il recueillit l'aumône devant les maisons des orgueilleux Sākyas, ses parents.

Les textes pālis montrent que la mendicité des ascètes n'était pas une coutume nouvelle pour la société d'alors. Mais ce n'était pas non plus considéré par tous les membres de la société laïque comme une façon honorable d'assurer la subsistance. Quand le Bouddha, par exemple, alla recueillir l'aumône dans les rues de Kapilavatthu, son père exprima son mécontentement : pour lui, « aller recueillir la nourriture de porte en porte n'était pas bon pour la réputation des Sākyas ». Dans une autre occasion, quand le Bouddha se présenta devant la demeure d'un riche brāhmane nommé Kasī Bhāradvāja qui était en train de célébrer un sacrifice d'action de grâce pour la moisson, au lieu de lui donner quelque chose, le brāhmane dit avec colère : « Ô tête rasée, il vaudrait

11. Chaque fois que nous disons aller recueillir l'aumône, cela signifie seulement recueillir la nourriture, mais jamais pour chercher l'argent. Voir *infra*, p. 122.

12. Sn. v. 408.

mieux travailler que mendier. Moi, je laboure et je sème ; quand je laboure et je sème, je mange. Si toi aussi tu agissais de la sorte, tu aurais de quoi manger »¹³. Le *Piṇḍa-sutta* rapporte un incident où le Bouddha ne reçut aucune nourriture dans un village de brāhmanes¹⁴. L'Āyasmanta Ratthapāla alla recueillir la nourriture dans sa ville natale ; son père, un riche chef de famille, le vit et fut très triste de la situation « misérable » de son fils unique¹⁵. Quand l'Āyasmanta Sāriputta rendit visite à sa mère avec son élève, le novice Rāhula, la vieille brāhmanī se répandit en lamentation puis traita son fils de « mangeur de débris »¹⁶. Un autre brāhmane demanda avec colère à sa fille : « Pourquoi donnes-tu à manger à cette prêtraille à tête rasée qui ne travaille pas et ne gagne pas sa vie ? »¹⁷. Ainsi, une certaine opinion était hostile à la mendicité. Beaucoup, notamment les brāhmanes orthodoxes, pensaient qu'elle dégradait l'individu. Certains brāhmanes âgés qui venaient d'entrer dans la Communauté ne voulaient pas aller recueillir l'aumône¹⁸. Mais ils durent se conformer aux usages de la discipline du bouddhisme monastique selon laquelle la mendicité était le moyen correct de vivre (*sammā ājīva*) pour un renonçant.

Cette « mendicité » était bien réglementée dans les diverses prescriptions du *Vinaya* : le bhikkhu va quêter avec son bol. Il reste silencieux, debout devant la porte de la maison du donateur. Si l'on met une nourriture dans son bol, il l'accepte sans considération de qualité ou de quantité. S'il ne reçoit rien, il n'éprouve ni mécontentement, ni tristesse, ni frustration. Quand il reçoit quelque chose, il ne doit pas regarder le visage du donateur (ou de la donatrice), ni essayer d'identifier si c'est une femme ou un homme. Le bhikkhu doit mettre correctement son *cīvara*, lorsqu'il fait sa tournée d'aumône, et son *cīvara* ne doit pas être

13. Sn. p. 12.

14. S. I, 167.

15. M. II, 61.

16. DhapA. IV, 164.

17. Therig. v. 273.

18. Vin. I, 57.

sale ni abîmé. Il doit marcher en contrôlant ses sens, et pratiquer l'attention de conscience¹⁹. Lorsque le bhikkhu quête, il lui est interdit de s'asseoir dans la maison des donateurs²⁰. Cette interdiction était destinée à empêcher que s'établissent des relations d'amitié non convenables avec les donateurs et les donatrices. Selon un passage du *Samyutta-nikāya*, le bhikkhu doit être toujours un "étranger" pour les familles, comme la lune²¹.

Aux yeux des fidèles laïcs, le bhikkhu bouddhiste n'était pas un simple mendiant, ou un vagabond, mais un personnage qui essayait d'atteindre le sommet du progrès intérieur ou qui l'avait déjà atteint. Ils lui donnaient donc à manger avec respect. Ils s'adressaient à lui en usant des termes les plus respectueux. À ses vêtements et à son comportement, on voyait à l'évidence que le bhikkhu ne se présentait pas comme un mendiant ou un clochard. Le bhikkhu pour sa part ne cherchait en aucune façon à stimuler la générosité des donateurs envers lui, et quand il allait quêter, il ne formulait aucune demande, ni manifestait en rien ses préférences. Au sens ordinaire du mot, le bhikkhu n'était donc pas un mendiant.

Aller manger dans les maisons sur invitation

Dans les textes canoniques et post-canoniques, le renonçant bouddhiste était couramment désigné par le terme *bhikkhu* (skt. *bhikṣu*), c'est-à-dire « celui qui mendie sa nourriture »

Une question se pose : bien que le renonçant bouddhiste ait été couramment appelé *bhikkhu*, allait-il toujours mendier la nourriture ? Non, car il avait aussi coutume d'aller manger chez les fidèles laïcs qui l'y invitaient.

Si le renonçant bouddhiste n'allait pas toujours recueillir la nourriture, pourquoi l'appelait-on "*bhikkhu*" ? Ce terme, tout

19. Vin. II, 215-216 ; M. III, 293.

20. Vin. IV, 94.

21. S. II, 197.

comme le terme *bhikkhunī*, fait référence au détachement pour les choses du monde plutôt qu'à la mendicité et la pauvreté qui sont les conséquences du renoncement pratiqué par ces *bhikkhus* et *bhikkhunīs*²². Selon les textes canoniques, aller recueillir l'aumône n'était pas une obligation pour les *bhikkhus*. Aucune règle dans le *Vinaya* n'insiste là-dessus. Cependant cette coutume était symboliquement rappelée à tous ceux qui étaient candidats à l'Ordination majeure pour leur signifier la simplicité de la vie de renoncement dans la Communauté²³.

Le fameux *bhikkhu* Dēvadatta poussa l'extrémisme jusqu'à demander au Bouddha de prescrire la règle suivante : « Tout *bhikkhu* doit vivre uniquement de la nourriture qu'il a recueillie dans son bol à aumône et il lui est interdit d'accepter une invitation à déjeuner. »

Mais le Bouddha refusa la proposition de Dēvadatta²⁴. Cela veut dire que le *Vinaya* ne voulut pas établir de règle obligeant les *bhikkhus* à se limiter à la tournée d'aumône. Les *bhikkhus* avaient donc l'habitude d'aller déjeuner dans les maisons sur invitation.

Quand le Bouddha arriva à la ville de Rājagaha peu après son Éveil, il fut invité à déjeuner avec ses disciples par le roi Sēniya Bimbisāra du pays des Magadhas, il accepta²⁵. On trouve dans les textes canoniques maintes preuves du fait que le Bouddha et les *bhikkhus* acceptaient les invitations à déjeuner qui leur étaient adressées par des fidèles.

Les discussions qui avaient lieu entre le Bouddha et les laïcs ou les *brāhmanes* se terminaient fréquemment par une invitation à

22. T.W. RHYS-DAVIDS, *Dialogues of the Buddha*, Part II, 1966, p. 81, n° 2. Colette CAILLAT montre que dans le jaïnisme non plus le terme 'bhikkhu' n'était pas employé pour désigner un mendiant religieux, mais un homme qui aspire à la délivrance, sens également accrédité chez les bouddhistes. Voir « L'ascétisme chez les jaïna » dans *Archives de sociologie des religions*, 1964, n° 18, p. 49 ; Voir aussi, du même auteur, *Les Expiations dans le rituel ancien des religieux jaïna*, Paris, 1955, p. 44 s.

23. Vin. I, 58.

24. Vin. II, 197.

25. Vin. I, 38.

déjeuner. Les adversaires vaincus ou les zélateurs du Bouddha le priaient de venir chez eux le jour suivant avec ses disciples prendre le repas : « Puisses-tu, Vénéré, accepter de venir demain déjeuner chez moi avec des bhikkhus. » Par son silence le Bouddha montrait qu'il acceptait l'invitation²⁶. Le lendemain avant midi, quand le repas était prêt, l'hôte venait lui-même, ou envoyait un messenger au Bouddha : « Bienheureux, il est temps, le repas est prêt. » Le Bouddha prenait alors son *cīvara* doublé et son bol à aumône, se rendait avec ses disciples à la demeure de l'hôte, dans la ville ou le village.

La maison de certains laïcs riches était toujours prête pour recevoir à déjeuner des bhikkhus et des bhikkhunīs même nombreux. Visākhā Migāra-Mātā, par exemple, la grande donatrice de la nouvelle communauté nourrissait une centaine de bhikkhus venus sans invitation avant midi dans son manoir²⁷. Elle voulut sa vie durant offrir des repas aux bhikkhus qui arrivaient à l'improviste à la ville de Sāvatthi de l'extérieur et à ceux qui étaient de passage²⁸.

Il semble que ce soit la volonté croissante d'acquérir des mérites qui soit à l'origine de cette générosité des fidèles laïcs envers les bhikkhus et les bhikkhunīs. Ils les ont invités à venir déjeuner chez eux bien avant qu'ils (ou elles) viennent devant la porte pour recueillir la nourriture. Pour les laïcs c'était un acte plus méritoire que d'offrir la nourriture pendant la tournée d'aumône des bhikkhus et des bhikkhunīs. En outre, l'invitation à déjeuner était une marque d'estime des laïcs envers la Communauté²⁹. Le Bouddha n'a pas manqué de préciser les résultats de tels dons. Un jour, le grand ministre de Bārāṇasī a invité le Bouddha et les bhikkhus à déjeuner. Dans cette occasion, voici la parole attribuée au Bouddha : « Ami, au moment où vous invitez à déjeuner la Communauté, à ce

26. S'il était invité par quelqu'un d'autre, il déclinait la deuxième invitation (Vin. I, 232).

27. Dhapa. I, 28.

28. Vin. I, 290.

29. M. II, 380.

moment vous acquérez beaucoup de mérites. Et au moment où les bhikkhus reçoivent une boule de riz de votre main, à ce moment vous acquérez beaucoup de mérites. Vous aurez les états célestes comme héritage »³⁰.

Ici, se pose une question : comment le bhikkhu bouddhiste peut-il rester fidèle à son idéal de renoncement avec cette coutume d'aller manger dans les maisons ? Pourquoi se rend-il chez ceux qui l'ont invité au lieu d'aller recueillir la nourriture quotidiennement ?

Du point de vue du bouddhisme monastique, la coutume d'accepter une invitation à déjeuner est aussi bonne que celle de recueillir la nourriture, car la principale obligation du bhikkhu est d'accepter et de consommer seulement la nourriture donnée par autrui. Comme nous l'avons noté plus haut, la règle *Pācittiya* n°40 interdit de porter à la bouche la nourriture qui n'a pas été reçue de la main d'un autre. Le bhikkhu qui va de porte en porte recueillir l'aumône accepte et consomme ce qui est déposé dans son bol ; s'il va déjeuner chez quelqu'un qui l'a invité, il accepte et consomme seulement les aliments que son hôte met dans son bol. Ces deux coutumes sont donc également légitimes et pratiquement correctes. Notons bien que le bhikkhu dans les deux cas est muni obligatoirement de son bol à aumône. Celui-ci était le symbole de cette mendicité spéciale.

En ce qui concerne l'invitation à déjeuner, tous les détails sont prévus et codifiés dans le *Vinaya*. L'invitation adressée personnellement n'est pas acceptable. Les fidèles laïcs ne peuvent pas inviter un bhikkhu, quelques bhikkhus ou un groupe de bhikkhus ; l'invitation doit être adressée à la Communauté, et c'est elle qui choisit les bhikkhus à envoyer tel jour dans telle maison³¹. Cette règle (*Pācittiya* n°32) fut modifiée plusieurs fois en fonction des changements d'atmosphère religieuse.

30. Vin. I, 223 ; M. I, 33.

31. Vin. IV, 71.

Selon la dernière révision de cette règle, les bhikkhus ont la permission d'accepter l'invitation d'aller déjeuner en groupe de deux ou trois, mais à condition que ce soit au « temps correct ». Dans ce cas, le « temps correct » est le temps de la maladie, le temps de la distribution des *cīvaras*, le temps de préparation des *cīvaras*, le temps des voyages, le temps d'embarquement dans un bateau et le temps de famine.

Les règlements du *Pāṭimokkha* établissent des priorités dans les invitations. Après avoir accepté une invitation, le bhikkhu qui ne peut pas y aller doit envoyer quelqu'un d'autre à sa place. S'il n'y va pas lui-même, s'il n'envoie pas quelqu'un d'autre et que cependant il ait accepté une autre invitation, par là, il commet une faute d'après le règlement *Pācittiya* n°33³².

Le bhikkhu, nous l'avons noté, qu'il soit invité à manger ou qu'il aille recueillir l'aumône, emporte son bol à aumône. Avant d'aller plus loin, il nous faut dire un mot de cet ustensile important. Les bhikkhus utilisaient le bol à aumône non seulement pour recevoir la nourriture mais pour la manger. Il était interdit aux bhikkhus de recevoir l'aumône autrement que dans le bol. Cette interdiction visait à différencier les bhikkhus non seulement des religieux d'autres communautés, mais aussi des mendiants et des clochards.

Des ascètes d'autres systèmes religieux employaient, en effet, dans ce cas des coutumes surprenantes : certains acceptaient la nourriture dans la main, d'autres par terre, d'autres encore dans un pot à eau, certains même utilisaient un crâne pour recevoir la nourriture. Le Bouddha interdit ces pratiques à ses disciples, les obligeant à prendre leur nourriture dans leur bol. Selon les prescriptions du *Vinaya*, ce récipient devait être en fer ou en terre. Il ne devait être ni en or, ni en argent, ni en bronze, ni en verre, ni en bois.

32. Vin. IV, 76.

Quand son bol à aumône était usé, le bhikkhu pouvait en recevoir un autre de la Communauté. D'après les règles *Nissaggiyā-Pācittiya* n°s 21 et 22, il fallait, pour avoir un nouveau bol que l'ancien soit très vieux et qu'il ait nettement des trous en cinq endroits³³. En outre il était défendu aux bhikkhus de faire entrer dans la Communauté quelqu'un qui n'avait pas le bol à aumône ou qui n'avait qu'un bol emprunté³⁴.

Finalement, il faut dire que le bol à aumône était considéré comme un élément indispensable du costume des bhikkhus et des bhikkhunīs. Ainsi, d'une certaine façon, ce bol destiné à la nourriture donnée par les autres était un symbole d'amitié et d'ouverture à l'égard d'autrui, sans aucune discrimination de classe, de caste, de catégorie sociale, de sexe ou de nation. Cette ouverture au monde extérieur doit être comprise dans le contexte socio-politique de l'époque dominée par les idées brāhmaniques, selon lesquelles mourir de faim était considéré comme plus digne que manger une nourriture donnée par quelqu'un d'inférieur ou d'inconnu.

Le développement des règles

Avec le temps le nombre des membres de la Communauté augmenta et il devint nécessaire de modifier les anciennes règles du *Vinaya* en fonction de conditions climatiques ou sociales variées. Il apparaît souvent que le législateur a tenu compte des moindres demandes de la Communauté, et n'a pas hésité à réviser et modifier les règles existantes. Deux raisons à cela : il a toujours considéré le bien-être des membres de la Communauté ; il n'a pas voulu les conduire dans la voie des mortifications.

Les compilateurs du *Vinaya* avaient compris très tôt que l'homme ne pouvait pas vivre seulement d'interdictions. Il fallait aussi une « fin d'interdiction », fut-ce de temps en temps.

33. Vin.III, 242-247. Voir *infra.*, p.217 ; cf. M.W., *Les Moniales bouddhistes*, *op.cit.*, p.114.

34. Vin. I, 90.

Heureusement, dans la discipline du « renonçant » bouddhiste, il y avait des interdictions et des fins d'interdiction bien marquées. C'est particulièrement remarquable dans la section appelée *Khandhaka-vinaya* (qui contient deux livres intitulés le *Mahāvagga* et le *Cullavagga*) du *Vinaya-piṭaka*.

À propos de la nourriture les modifications du *Khandhaka-vinaya* peuvent être envisagées sous trois aspects : celui des responsables chargés de la nourriture ; celui des autorisations de conserver et cuisiner les aliments ; enfin, celui des autorisations de chercher et d'emporter la nourriture.

a) Les responsables chargés de la nourriture

D'après le *Vinaya-Cullavagga*, des responsables étaient élus parmi les bhikkhus à l'unanimité de la Communauté pour résoudre certains problèmes de nourriture. L'un des plus important était le « distributeur des repas » (*bhattuddēsaka*). Nous avons vu que si un fidèle laïc voulait inviter les bhikkhus à déjeuner, il devait adresser l'invitation à la Communauté. On choisissait alors un certain nombre de ses membres suivant ce qui convenait à la maison où les bhikkhus allaient déjeuner. Aucun bhikkhu ne devait choisir lui-même la maison où il devait aller manger. En outre, le fidèle laïc avait le droit d'inviter les bhikkhus en groupe de deux ou trois à condition que le temps soit « correct » : temps de maladie, temps de famine, etc.,³⁵ mais il n'avait pas le droit de choisir ou de nommer les bhikkhus à inviter. Naturellement, s'il y avait eu un choix préférentiel, cela aurait pu produire des désaccords entre les bhikkhus et même entre les laïcs qui invitaient. Pour les éviter il était nécessaire de s'en remettre à un bhikkhu impartial et prudent dans son jugement. Ce bhikkhu appelé « distributeur des repas » avait la responsabilité de choisir et d'envoyer les bhikkhus dans telle ou telle maison³⁶.

35. Voir *supra*, pp. 100-101.

36. Vin. II, 175.

D'autres responsables étaient chargés de la distribution du gruaud de riz (*yāgu-bhājaka*), des aliments solides (*khajja-bhājaka*), des fruits (*phala-bhājaka*). Il y avait enfin un garde-magasin (*bhaṇḍāgārika*). Les responsabilités de ces bhikkhus « intendants » posent une autre question : si les bhikkhus vivaient simplement de la nourriture reçue en allant quêter ou déjeuner dans les maisons sur invitation, pourquoi de tels responsables pour distribuer fruits, aliments solides, etc. ? C'est ici un autre aspect important du monachisme bouddhique. C'est-à-dire qu'il y avait un autre moyen que l'aumône et l'invitation à déjeuner pour recevoir la nourriture. Celle-ci pouvait être apportée au monastère par des fidèles laïcs³⁷. Il semble que cette coutume ait commencé dans un temps de détresse. Les premiers détails sur les responsables chargés de la nourriture figurent ainsi dans le *Vinaya-Cullavagga* : « En ce temps-là il n'y avait pas suffisamment de nourriture à Rājagaha, à cause d'une sécheresse. » C'est dans cette circonstance que les responsables étaient apparus.

b) La permission de garder et de cuisiner la nourriture

Au commencement, garder des aliments ou cuisiner des repas ne se faisait pas chez les bhikkhus. Après le déjeuner on ne conservait pas d'aliments pour le lendemain. D'ailleurs, d'après la règle *Pācittiya* n°38, garder de la nourriture était défendu. Cette interdiction fut établie à la suite de la malversation d'un bhikkhu qui vivait souvent dans une résidence forestière. Ce bhikkhu, nommé Ballaṭṭhisīsa, ne voulait pas faire sa tournée d'aumône quotidiennement. Il allait certains jours seulement, et ensuite séchait le riz pour s'en nourrir les autres jours. Cette mauvaise conduite provoqua la règle n°38 : « Un bhikkhu qui mange ou partage la nourriture qu'il a conservée, commet une faute de la catégorie de *Pācittiya* »³⁸. Par contre, d'après la règle

37. Vin. I, 220-221.

38. Vin. IV, 66.

Nissaggiyā-Pācittiya n°23, un bhikkhu malade a le droit de mettre en réserve même les cinq aliments : beurre fondu clarifié, beurre frais, huile de sésame, miel et mélasse, pour une consommation d'une semaine au maximum³⁹.

Tout au début, garder la nourriture et cuisiner était interdit. Un jour l'Āyasmanta Ānanda prépara un gruau pour le Maître ; celui-ci ne le félicita pas. Selon lui il n'était pas convenable pour des bhikkhus de faire la cuisine. La règle stipule : « Un bhikkhu ne doit pas consommer la nourriture cuisinée dans le monastère. Si un bhikkhu cuisine dans le monastère ou s'il mange ce qu'il a cuisiné, il commet une infraction à la loi »⁴⁰. Mais quand vint la famine à Rājagaha, toutes ces règles durent être modifiées. Le *Vinaya Mahāvagga* le rapporte : En ce temps-là, il y eut la disette à Rājagaha. Des laïcs apportèrent au monastère sel, huile, riz décortiqué et des aliments solides. Les bhikkhus les séchèrent hors de l'enceinte du monastère. Mais les chats, les souris et les lézards les mangèrent et même les voleurs en enlevèrent. Les bhikkhus en informèrent Maître qui répondit : « Dans ce cas, ô bhikkhus, je vous permets de les faire sécher dans l'enceinte du monastère. » Les bhikkhus alors commencèrent à les faire sécher dans l'enceinte du monastère, mais ils les faisaient cuire à l'extérieur et les gens qui habitaient là se rassemblèrent autour de la nourriture. Les bhikkhus le signalèrent au Maître qui déclara : « Dans ce cas là, ô bhikkhus je vous permets de faire la cuisine dans le monastère. »

La cuisine pour les bhikkhus était alors faite par certains laïcs. Peut-être était-il déjà permis aux bhikkhus de réchauffer les aliments. Pendant cette période de famine, par suite de l'insuffisance de nourriture, les aides laïcs se servirent. Alors une autre fin d'interdiction apparut : « Je vous permets de cuisiner vous-mêmes ; je vous permets aussi ce qui a été séché et cuisiné dans le monastère, et ce qui a été cuisiné par vous-

39. Vin. III, 251.

40. Vin. I, 211.

mêmes »⁴¹. Avec cette permission, les bhikkhus purent faire cuire les produits alimentaires que les fidèles laïcs avaient apportés pendant le temps de famine. L'apparition des responsables pour la distribution des aliments, la permission de garder les produits alimentaires et la permission de cuisiner dans le monastère sont les trois aspects de la solution au problème posé par les conditions climatiques. Cela explique aussi la création de gardes des magasins pour conserver ce que les fidèles avaient apporté parfois de très loin. Il semble que les fidèles aient continué à apporter aux monastères, même après les temps difficiles.

Enfin, les bhikkhus recevaient parfois plus de nourriture qu'ils n'en avaient besoin. Les fidèles laïcs de Vēsālī, par exemple, en apportaient beaucoup, et les bhikkhus bouddhistes prirent alors l'habitude d'en donner aux ascètes d'autres systèmes religieux⁴².

c) La permission de chercher et d'emporter la nourriture

D'après les textes du *Vinaya*, au commencement, les bhikkhus et les bhikkhunis n'avaient pas l'habitude de chercher les produits alimentaires. Quand ils restaient dans le monastère ou qu'ils voyageaient à travers les villes ou les villages, c'étaient les fidèles laïcs qui les approvisionnaient en nourriture. Mais s'ils traversaient de grandes forêts ou des déserts il leur fallait nécessairement en emporter avec eux.

Selon le *Vinaya-Mahāvagga*, cette nécessité fut exprimée au Bouddha non pas par les bhikkhus, mais par un fidèle laïc, un grand homme d'affaires nommé Menḍaka. Celui-ci expliqua au Bouddha : « Bienheureux, il y a des routes dans les déserts où l'on trouve peu d'eau, peu d'aliments. Il n'est pas facile pour les bhikkhus de voyager en de semblables endroits sans provisions pour le voyage. Bienheureux, il serait utile de permettre aux bhikkhus de faire des provisions pour le voyage. » Menḍaka avait

41. Vin. I, 212.

raison. Il fit cette proposition tandis que le Bouddha et un grand groupe de bhikkhus allaient de la ville de Bhaddiya à Āṅguttarāpa. L'homme d'affaires Meṇḍaka avait mis des produits alimentaires dans plusieurs caravanes et emmené plusieurs assistants pour préparer la nourriture du Bouddha et du groupe de bhikkhus, pendant la traversée de la grande forêt entre la ville de Bhaddiya et celle d'Āṅguttarāpa⁴³. Sur la proposition de Meṇḍaka, le Bouddha accorda l'autorisation suivante :

« Ô bhikkhus, je vous permets les cinq produits de la vache : lait, lait caillé, lait de beurre, beurre fondu clarifié. Il y a des routes dans le désert où l'on trouve peu d'eau, peu d'aliments. Il n'est pas facile pour les bhikkhus de voyager en de semblables endroits sans provisions pour le voyage. Ô bhikkhus, je vous permets d'emporter des provisions pour le voyage. Si quelqu'un a besoin de riz décortiqué qu'il prenne du riz décortiqué ; si quelqu'un a besoin de haricots nains qu'il prenne des haricots nains ; si quelqu'un a besoin de sel qu'il prenne du sel ; si quelqu'un a besoin de sucre qu'il prenne du sucre ; si quelqu'un a besoin d'huile qu'il prenne de l'huile ; si quelqu'un a besoin de beurre fondu clarifié qu'il prenne du beurre fondu clarifié. (...) »

Cette permission ne signifie pas que les bhikkhus et les bhikkhunīs étaient toujours en quête de produits alimentaires. Le *Vinaya* précise que chercher habituellement ou garder des produits alimentaires n'était pas considéré comme convenable pour les bhikkhus⁴⁴. Garder et cuisiner la nourriture dans les monastères était aussi interdit aux bhikkhus hors des temps de famine.

42. Vin. IV, 91.

43. Vin. I, 244.

44. Le *Vinaya Cullavagga* rapporte que dans le deuxième Grand Concile qui avait eu lieu à Vēsālī, les Anciens ont condamné même la pratique de garder du sel habituellement pendant le voyage (Vin. II, 300).

En général, les bhikkhus n'avaient pas de difficultés pour la nourriture. Ils recevaient beaucoup, ils recevaient même des repas délicieux⁴⁵. Si bien que d'autres ascètes contemporains en arrivaient à penser que les bhikkhus bouddhistes étaient loin de l'idéal du renoncement. Le *Vinaya* rapporte cet incident amusant : un religieux de la communauté jaïna traita les bhikkhus bouddhistes de *muṇḍa gahapati* (litt. maîtres de maison à tête rasée)⁴⁶. À leurs yeux, les bhikkhus bouddhistes vivaient dans le luxe. Ceux-ci, il est vrai, ne pratiquaient pas un régime bien sévère. S'étaient-ils pour autant adonnés à la gourmandise ? N'y avait-il pas de limites posées par les règles en ce qui concerne la nourriture ?

Les règles de limitation

D'après la règle *Pācittiya* n°37, le bhikkhu ne pouvait manger qu'une fois par jour : « Si un bhikkhu mange de la nourriture ou d'un aliment solide en dehors du temps correct, il fait une faute de la catégorie de *Pācittiya* »⁴⁷. Selon le Commentaire du *Vinaya*, le « temps correct » va du lever du soleil à midi. « L'aliment solide » comprend les produits suivants : les racines, les feuilles, les fleurs,

45. L'homme d'affaires de la ville de Rājagaha était en train d'organiser le repas pour le Bouddha et les bhikkhus qui venaient déjeuner le lendemain. Justement un de ses amis riche de la ville de Sāvattthi lui rendit visite ce jour-là. Sans savoir le but exact des préparatifs, il lui demanda : « Mon ami, prépares-tu la cérémonie de mariage d'un fils ou d'une fille, ou bien organises-tu une grande oblation, ou bien vas-tu accueillir le roi du pays des Magadhas et ses ministres à déjeuner demain ? » (Vin. II, 155). Lorsque Kēniya Jaṭila était en train de faire préparer le déjeuner pour le Bouddha et les bhikkhus, le brāhmane Sēla qui venait d'arriver demanda : « Est-ce que tu prépares la cérémonie de mariage d'un fils ou d'une fille ? » (Vin. I, 245). L'anecdote de Kēniya Jaṭila se trouve dans le *Sēla-sutta*. Pour une traduction intégrale de texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, *op.cit.*, Tome IV, pp. 1255-1266.

46. Vin IV, 91.

47. Vin. IV, 85. Pour les bhikkhunīs, la règle *Pācittiya* n°120.

les noyaux des fruits, les provisions faites de farines séchées. « La nourriture » signifie les cinq sortes d'aliments : le riz, la farine d'orge, les aliments préparés avec de la farine, le poisson et la viande.

La règle stipulant de ne manger qu'une fois par jour ne concerne pas seulement le bhikkhu ou la bhikkhunī qui a reçu l'Ordination majeure, mais aussi le novice⁴⁸. À première vue c'est une pratique assez rigoureuse : il est pénible de rester sans manger de midi jusqu'au lendemain matin. Plusieurs explications sont possibles. La limitation de la nourriture est une pratique générale chez tous les ascètes. C'est un principe essentiel de l'ascétisme. Mais cela ne signifie pas que tous les ascètes s'abstenaient de prendre des repas après midi. Même dans la Communauté, avant l'établissement de la règle interdisant de prendre des repas en dehors du « temps correct », des bhikkhus avaient l'habitude de manger l'après-midi⁴⁹. Un bhikkhu nommé Bhaddāli dit ouvertement qu'il ne pouvait pas vivre sans prendre un repas la nuit⁵⁰. Les bhikkhus qui habitaient à Kīṭāgiri mangeaient le soir. Le Bouddha leur expliqua les avantages qu'il y avait à éviter le repas du soir⁵¹. Après l'établissement de la règle interdisant de prendre des repas après midi, ces bhikkhus furent obligés de ne manger qu'une fois par jour.

Une autre restriction importante est l'objet de la règle *Pācittiya* n°39, interdisant de demander, de commander ou de signaler les nourritures que l'on désire, et de manger les aliments qu'on aurait reçus par de tels moyens :

« Si un bhikkhu, sans être malade, commande et mange des aliments délicieux tels que caillé, beurre frais, huile de sésame,

48. Vin. I, 83. Pour la différence entre le novice et la postulante, voir notre étude sur les bhikkhunīs : *les Moniales bouddhistes*, op.cit., pp. 63-65.

49. Vin. IV, 85.

50. M. I, 124 ; cf. M. I, 448. Pour cet incident voir, M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Tome. III, 845-854.

51. Voir *infra*, pp. 116-117.

miel et mélasse, poisson, viande, lait, etc., il commet une faute de la catégorie de *Pācittiya* »⁵².

Aux bhikkhunīs également, huit règles intitulées « fautes entraînant déclaration et confession » (*Pāṭidesanīya āpatti*), interdisaient de commander des aliments particuliers⁵³. D'après ces huit règles, il leur était défendu d'indiquer leur préférence pour tels ou tels aliments, de les demander et de les manger. Pour les bhikkhus, il y avait quatre règles de cette catégorie qui concernaient les repas indûment obtenus.

Ces règles s'opposaient à la gourmandise des bhikkhus et des bhikkhunīs, obligés de se contenter de ce qu'ils avaient reçu et de manger avec sobriété. Un autre but de ces règles était d'épargner les difficultés aux bienfaiteurs et donateurs de la Communauté qui étaient naturellement des fidèles laïcs très dévoués. Il s'agissait d'empêcher bhikkhus et bhikkhunīs d'exploiter la générosité de leurs bienfaiteurs, et de les encourager à garder la modération.

Toujours au sujet des limitations de la nourriture, une autre question se pose : est-il permis de manger de la viande ou du poisson ? Il y a une règle selon laquelle un bhikkhu ou une bhikkhunī ne doit pas manger de viande, si la bête a été tuée pour lui. Si quelqu'un en mange il commet une infraction à la loi⁵⁴. D'après cette règle, il n'y a manifestement pas d'interdit total de manger de la viande. Cependant, quelques autres règles du *Vinaya-Mahāvagga* interdisent aux bhikkhus de manger la chair de certains animaux : éléphant, cheval, lion, serpent et chien. À première vue, les règles interdisant de manger ces viandes signifient qu'il était permis de manger les autres sortes de viandes !

Mais si l'on se place du point de vue moral, la permission de manger de la viande est-elle en accord avec le principe de l'amour

52. Vin. IV, 88.

53. Voir, M.W., *les Moniales bouddhistes*, op.cit., p. 139 n.71, 237-238.

54. Vin. I, 238.

universel, cher au bouddhisme ? On trouve dans le *Metta-sutta*, ce récit : « [...] Tous les êtres vivants, faibles ou forts, visibles ou invisibles, ceux qui sont près ou ceux qui sont loin, déjà nés ou encore à naître, que tous ces êtres soient heureux. (...) Tout comme une mère au péril de sa vie surveille et protège son unique enfant, de même, une pensée bienveillante, sans limite, doit être gardée à l'égard de tous les êtres vivants dans l'univers entier. [...] »⁵⁵. Ici le bouddhisme respecte non seulement les êtres humains mais tous les êtres vivants ; non seulement les êtres qui sont nés, mais aussi les êtres qui vont naître. En tenant compte de ce principe de l'amour universel, peut-on manger de la viande ? Pourquoi les règles du *Vinaya* n'ont pas établi une interdiction totale ?

Le bouddhisme monastique insiste, en effet, sur l'amour universel. La règle *Pācittiya* n°61 interdit aux bhikkhus de tuer les animaux⁵⁶ ; la règle n°62, d'utiliser l'eau dans laquelle se trouve de petits êtres vivants tels que les vers⁵⁷. Des dix préceptes destinés aux novices, le premier était « s'abstenir de détruire la vie ». Selon le *Vinaya Mahāvagga*, les bhikkhus doivent expulser du noviciat et du monastère le novice qui tue des animaux⁵⁸. Dans plusieurs sermons, le Bouddha parle contre les pêcheurs, les marchands de poissons⁵⁹ et les bouchers. De plus il a sérieusement critiqué la coutume religieuse du sacrifice d'animaux pratiqué dans le brāhmanisme contemporain⁶⁰. Vivre dans « l'amour universel » est prescrit dans plusieurs passages des *Nikāyas* comme un « mode de vie sublime ». En effet, il est la première des quatre *brahmavihāras* (* quatre demeures sublimes). Selon le

55. Sn. vv. 143-152.

56. Vin. IV, 124.

57. Vin IV, 125. Des six préceptes destinés aux postulantes, le premier était « s'abstenir de détruire la vie ».

58. Vin. I, 85.

59. A. III, 300 ; S. IV, 308 ; Ud. 51-56.

60. D. III, 147 ; A. I, 151 ; II, 42 ; IV, 41-42 ; S. I, 76 ; Sn. vv. 79-86, 303 ; Dhap. v. 261.

Dhammapada (v. 270), un homme qui maltraite des êtres vivants n'est pas un *Ariya* (skt. *Āryan*)⁶¹. Au contraire celui qui est compatissant à l'égard de tous les êtres vivants mérite d'être appelé un *Ariya*. Alors on peut poser cette question : pourquoi n'y a-t-il pas pour les « renonçants » bouddhistes d'interdiction totale de manger de la viande ?

Cela doit se comprendre en fonction du principe de l'aumône et de l'invitation à manger chez les fidèles laïcs. Les bhikkhus ne devaient rien demander aux donateurs. Ils acceptaient ce qui leur était offert. Ils n'indiquaient jamais leur préférence. Ils ne pouvaient influencer sur la manière de faire la cuisine dans les maisons des laïcs. En outre, le bhikkhu qui recueillait l'aumône était souvent étranger à la ville ou au village. Le donateur ne connaissait donc pas ses préférences. Au bhikkhu ou à la bhikkhunī qui venait par hasard pour recevoir l'aumône, les gens donnaient toujours une part de ce qu'ils avaient déjà préparé à manger. Le bhikkhu ou la bhikkhunī qui reçoit de la viande n'a donc aucune responsabilité dans l'abattage éventuel d'animaux.

Des Cinq Préceptes destinés aux laïcs bouddhistes, le premier était « s'abstenir de détruire la vie ». Naturellement le fidèle laïc qui observe ces préceptes ne tue pas les animaux pour les donner à manger aux bhikkhus. Les bhikkhus peuvent ainsi considérer que la viande qu'ils ont reçue par hasard n'est pas la viande d'une bête tuée exprès pour eux⁶². Ils sont sûrs de n'avoir aucune relation avec l'abattage des animaux. Dans ce cas, il n'y a logiquement aucune différence entre la viande et les légumes.

Le *Vinaya* rapporte que la proposition de Dēvadatta d'établir une règle de « végétarisme absolu » ne fut pas acceptée par le

61. Voir glossaire, « *Ariya* ».

62. Sur ce sujet, une discussion entre le Bouddha et le médecin royal Jīvaka Kōmārabhacca se trouve dans le *Jīvaka-sutta* (M. I, 368-371). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le Deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2010. Tome II, p. 735.

Bouddha⁶³. Une règle aussi extrémiste aurait mis en difficulté les bhikkhus et les bhikkhunīs qui allaient recueillir l'aumône dans des villes et des villages. Le *Vinaya* l'a expliqué à l'encontre de la suggestion de Dēvadatta : si le bhikkhu qui a reçu de la viande et le donateur (ou la donatrice) qui la lui a donnée n'ont pas de responsabilité dans l'abattage, s'ils ne savent rien de cet abattage, s'ils n'ont pas entendu parler de l'abattage, cette viande est pure⁶⁴. Cela veut dire que le bouddhisme monastique considère la question objectivement. Il examine s'il y a une relation entre l'abattage de l'animal et la personne qui consomme la viande. S'il n'y a aucune relation directe ou indirecte, manger de la viande n'est pas une faute pour le bhikkhu. C'est pour cela qu'il n'y a pas d'interdiction totale dans ce domaine.

D'autres règles interdisaient aux bhikkhus d'aller manger à certains endroits. Par exemple, le bhikkhu n'a pas le droit d'aller manger dans un lieu où est organisée une distribution de nourriture par les gens d'une ville ou d'un village, pour les personnes âgées, pour les malades, pour les pauvres ainsi que pour les renonçants appartenant aux autres traditions religieuses.

D'après la règle *Pācittiya* n°32, un bhikkhu ne peut en bénéficier que s'il est lui-même malade, et cette permission n'est valable qu'une seule fois⁶⁵. Cette règle avait pour but non de limiter la nourriture mais de garder le prestige de la Communauté et d'éviter les critiques des laïcs.

D'après la règle *Pāṭidēsanyā* n°4, un bhikkhu qui réside dans une forêt dangereuse ne doit pas accepter une nourriture donnée par un inconnu⁶⁶. Cette interdiction était destinée à protéger la santé du bhikkhu.

63. Vin. II, 197.

64. Ici « pure » signifie juste, convenable, sans reproche et sans faute. Pour la nourriture, le bouddhisme monastique utilise le terme de pureté dans le sens de convenable, correctement obtenue, sans faute, etc., la qualité matérielle de la nourriture n'intervient pas.

65. Vin. IV, 69-70.

66. Vin. IV, 181.

Les conseils de limitation

Le *Vinaya* n'entendait pas limiter rigoureusement la nourriture des bhikkhus et des bhikkhunīs. Un régime insuffisant ne serait pas en accord avec le « chemin du milieu » du Bouddha. Nous le savons, quand il pratiquait les mortifications en qualité d'ascète, Gōtama, quelques années avant son Éveil, avait limité sa nourriture jusqu'à atteindre les portes de la mort⁶⁷. Mais après avoir compris que l'ascétisme traditionnel et les mortifications ne donnaient aucun bon résultat, il avait recommencé à prendre de la nourriture en quantité normale et suffisante. Après son Éveil, il donna à ses auditeurs ces conseils : un régime insuffisant est un excès, et la gourmandise en est un autre.

Lorsque les bhikkhus arrivaient de loin, après avoir passé la saison des pluies et leur retraite pour rendre visite au Bouddha, il leur demandait s'ils avaient eu suffisamment d'aliments et s'ils avaient des problèmes d'aumône de nourriture⁶⁸. Ce simple exemple montre que le Bouddha avait des idées larges au sujet de la nourriture et de la santé physique des bhikkhus. En principe, il est toujours considéré que sans une nourriture suffisante on ne saurait pratiquer la vie contemplative. En effet, la nourriture du bhikkhu est considérée comme une nécessité pour maintenir sa conduite pure⁶⁹.

Mais d'un autre côté le Bouddha n'a pas encouragé la gourmandise. Il l'a au contraire toujours critiquée. Il blâme le bhikkhu Upananda⁷⁰ et la bhikkhunī Thulla-Nandā⁷¹ qui recherchaient la nourriture avec voracité. Tout comme les autres désirs, la gourmandise était considérée comme un obstacle au progrès intérieur. Le bhikkhu donc devait s'efforcer de renoncer

67. Voir M. I, 246

68. Cf. Vin. I, 158, 253, 351 ; M. I, 206, III, 155-156.

69. M. III, 2 ; A. III, 388.

70. Vin. II, 165.

71. Vin. IV, 211-212.

à la pensée de la gourmandise et même éviter de parler de nourriture avec ses confrères.

Dans l'enseignement graduel dispensé aux bhikkhus qui se trouve dans les textes canoniques, le Bouddha mentionne la nécessité de contrôler la gourmandise. Dans le *Gaṇaka-Moggallāna-sutta*, il l'explique :

« (...) Lorsque, ô brāhmaṇe, le bhikkhu a maîtrisé ses organes sensoriels, le Tathāgata alors l'entraîne à nouveau, en disant : "Venez, ô bhikkhu, soyez modéré lorsque vous mangez. Mangez attentivement en réfléchissant : "Je me sers de cette nourriture non pas pour le plaisir, non pas pour l'exagération de la vigueur, non pas pour l'esthétique, non pas pour la beauté, mais uniquement pour maintenir l'existence de ce corps, pour supprimer *dukkha*, pour favoriser la *conduite pure car, ainsi, à cause de cette nourriture je mettrai fin aux sensations désagréables anciennes, je ne produirai pas de sensations désagréables nouvelles et, de cette façon, mon existence sera irréprochable et confortable". (...) »⁷²

Le bhikkhu donc devait se satisfaire de peu de nourriture : assez pour maintenir le corps. Il devait aller quêter sa nourriture dans les villages ou dans les villes comme une guêpe va de fleur en fleur collectant le nectar sans abîmer les fleurs⁷³. Ces recommandations avaient aussi un but social. Si le bhikkhu ne cherche pas à manger sans cesse, s'il mange seulement une fois par jour, il est moins difficile pour les donateurs de faire subsister la Communauté. D'après plusieurs sermons attribués au Bouddha, le vie du bhikkhu ne devait pas être un embarras pour la société, au contraire le bhikkhu devait être facilement nourri par la population.

Si le bhikkhu avait pris plusieurs repas par jour, il aurait perdu beaucoup de temps à recueillir la nourriture ou à aller manger

72. M. III, 2-3 ; pour une traduction intégrale de ce texte, voir. M.W., *Majjhima-nikāya*. Le Deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2010, Tome IV, 1469-1478.

73. Dhap.v.49.

dans les maisons le jour et aussi la nuit. Ce serait devenu automatiquement un obstacle dans la réalisation du progrès intérieur. De plus si le bhikkhu était resté debout devant les maisons dans l'obscurité, pour recueillir l'aumône, les gens auraient pu prendre peur. Le *Vinaya* raconte qu'une fois, voyant un bhikkhu qui se tenait devant sa maison dans l'obscurité, une femme prit peur et commença à crier, pensant que c'était un fantôme⁷⁴.

Manger peu est bon pour la santé du bhikkhu. Si le corps grossit, il ressent facilement la fatigue et a besoin de sommeil. Le *Kīṭāgiri-sutta* donne le maintien en bonne santé comme raison pour éviter les repas de nuit. Le Bouddha disait aux bhikkhus habitant Kīṭāgiri : « (...) Ô bhikkhus, je ne mange pas la nuit. En évitant les repas dans la nuit, j'obtiens la bonne santé, la légèreté du corps, l'énergie

74. Vin. II, 115. Le *Laṭṭikikōpama-sutta* (M. III, 448) rapporte le témoignage suivant : (...) L'Āyasmanta Udāyī dit au Bouddha : « Autrefois, Vénéré, les bhikkhus allaient recueillir la nourriture dans l'obscurité totale de la nuit et certains s'étaient parfois avancés vers le cloaque, parfois certains étaient tombés dans un égout, parfois certains allaient vers le buisson d'épines, et certains tombèrent sur une vache endormie ; certains se trouvaient en face de truands qui venaient de commettre un crime et ceux qui étaient en train d'en organiser un autre ; certains étaient séduits sexuellement par des femmes. Une fois, moi, Vénéré, je suis allé pour recueillir la nourriture dans l'obscurité totale de la nuit. Une femme qui faisait la vaisselle m'avait vu par la lumière d'éclairage et ayant peur elle hurlait en criant : "Quelle horreur, un esprit affamé est venu m'attaquer". Vénéré, moi, j'ai dit à cette femme : "Non, sœur, je ne suis pas un esprit affamé, je suis un bhikkhu qui attend pour recevoir la nourriture". Elle cria alors : "Le père du bhikkhu est-il mort ? La mère du bhikkhu est-elle morte ? Tu aurais plutôt dû couper ton ventre avec un couteau bien tranchant du boucher, au lieu d'aller recueillir la nourriture dans cette obscurité totale de la nuit pour subvenir à la nécessité de ton ventre." Plus tard, lorsque je me rappelai cet incident, je me suis dit : "Vraiment, le Bienheureux nous a évité beaucoup de choses désagréables. Vraiment le Bienheureux nous a apporté beaucoup de choses agréables. Vraiment, le Bienheureux nous a évité beaucoup de choses inefficaces et négatives. Vraiment le Bienheureux nous a apporté beaucoup de choses efficaces et positives". » Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le Deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2010, Tome III, pp. 893-906.

et le confort. Vous aussi, ô bhikkhus, évitez des repas dans la nuit et vous obtiendrez une bonne santé. (...). »⁷⁵

Les repas copieux et le sommeil de plomb qui s'ensuivait étaient des obstacles dans la voie du renoncement car cela empêchait la méditation, la vigilance, le progrès intérieur. Pour bien contempler, pratiquer longtemps l'unification mentale sans être somnolent et rester en bonne santé, le « renonçant » devait restreindre sa nourriture. Cependant les textes canoniques ne détaillent jamais la quantité précise de nourriture prescrite au bhikkhu. Cela veut dire que celui-ci avait le droit de choisir la quantité convenable selon son besoin et son intelligence.

L'alcool et les autres boissons

D'après la règle *Pācittiya* n°51, il était interdit aux bhikkhus de boire de l'alcool et des liqueurs fermentées⁷⁶. La raison d'être de cette interdiction est mentionnée dans le *Vinaya* avec l'anecdote suivante : un bhikkhu qui possédait une capacité miraculeuse était allé passer quelques jours dans une grotte, malgré l'avertissement des gens du village voisin car dans cette grotte il y avait un cobra royal très dangereux. Le bhikkhu avait dompté le serpent et il l'avait mis dans son bol à aumône et le montrait aux gens du village. Emmerveillés par le pouvoir miraculeux du bhikkhu, les villageois lui donnèrent à boire un alcool du village nommé *Kāpōtikā*. Le Bouddha était arrivé dans cet endroit par hasard, et le bhikkhu était ivre à tel point qu'il n'avait pas reconnu le Bouddha, et son comportement était irrévérencieux à l'égard du Bouddha.

75. M. I, 473. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir. M. W., *Majjhima-nikāya*. Le Deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2010, Tome III, 939-951.

76. Vin. IV, 110. Cette même règle fut invoquée encore une fois au Concile de Vésālī, cent ans après le **parinibbāna* du Bouddha, par les Anciens pour condamner l'opinion de certains bhikkhus qui disaient qu'il était convenable de boire du jus de palmier qui n'a pas encore atteint l'état de boisson enivrante. Voir André BAREAU, *Les Premiers Conciles bouddhiques*, p. 68 ss.

Il était évident que sous l'effet de l'alcool, l'individu en question avait perdu son attention mentale ainsi que la concentration et par conséquence toutes ses capacités extraordinaires. Le résultat de cet incident fut la règle *Pācittiya* n°51 interdisant l'alcool.⁷⁷

Pour les novices aussi, parmi les dix préceptes, le cinquième est de s'abstenir de boissons enivrantes qui causent l'égarement et l'inattention⁷⁸. Dans un code de discipline monastique la prohibition totale de liqueurs et de boissons alcoolisées est tout à fait explicite. Toutefois quand un bhikkhu prépare de l'huile comme médicament pour un confrère malade, il lui est permis d'y mettre de l'alcool, si c'est nécessaire. Mais si par hasard il a mis trop d'alcool dans l'huile, elle n'est plus bonne à boire ; il doit l'utiliser comme onguent⁷⁹.

Les autres boissons ne posent pas vraiment de problèmes. Les bhikkhus et les bhikkhunīs avaient la permission d'en boire même l'après-midi. Une longue liste du *Vinaya-Mahāvagga* énumère les boissons convenables : les jus de plantes, faites avec les feuilles, les fleurs, les fruits, etc., à l'exception des jus de blé, de réglisse et de canne à sucre⁸⁰.

Les médicaments

Parmi les règles du *Vinaya*, de nombreux amendements concernent les bhikkhus et les bhikkhunīs malades. Les règles *Pācittiya*s n°s 31, 32, 33, 39, 47 et 56, les préceptes de bon comportement⁸¹, et les huit règles *Pāṭiḍesaṇyās* qui se trouvent dans le *Bhikkhu-vbhaṅga* ainsi que le *Bhikkhu-vibhaṅga*

77. Pour les bhikkhunīs, la règle *Pācittiya* N° 132.

78. Vin. I, 83. Même pour les laïcs, parmi les Cinq préceptes, le cinquième indique : « s'abstenir de boissons enivrantes qui causent l'égarement et l'inattention. »

79. Vin. I, 205.

80. Vin. I, 246.

81. Les préceptes de bon comportement (*sēkhiyā dhammā*) : ces préceptes concernent les bhikkhunīs.

peuvent être transgressés en cas de maladie. Un grand chapitre intitulé « *Bhēsajjakkhandhaka* » (section de médication) dans le *Vinaya-Mahāvagga* est consacré entièrement aux malades et aux médicaments. Il est évident que le *Vinaya* fait passer la santé des membres de la Communauté avant les règles de la nourriture.

Pour conserver la santé, il était permis aux bhikkhus et aux bhikkhunīs d'utiliser des médicaments à valeur nutritive. Selon le *Vinaya-Mahāvagga*, un jour d'automne, le Maître vit des bhikkhus maigres et d'apparence malade. Il leur dit : « Ô bhikkhus, il y a cinq aliments, à savoir le beurre fondu clarifié, le beurre frais, l'huile de sésame, le miel et la mélasse, qui sont considérés comme des médicaments par tout le monde. Bien que ce soient des aliments nutritifs, ils ne sont cependant pas comptés comme repas substantiels. Je vous donne mon accord pour accepter ces cinq médicaments dans le "temps correct" et de les utiliser pendant les "temps corrects". »⁸²

Quelques jours après, le Maître lui-même modifia cette permission : « Ô bhikkhus, je vous donne mon accord pour accepter les cinq médicaments et les utiliser dans le "temps correct" et aussi hors du "temps correct". »

Après cet amendement les bhikkhus et les bhikkhunīs ont pu consommer le beurre fondu clarifié, le miel, etc., même l'après-midi.

Les médicaments mentionnés dans le *Vinaya Mahāvagga* sont préparés avec des herbes, des racines, des fruits, des feuilles, etc. Toutes sortes de fruits, de sels, de racines, d'huiles et d'onguents et les ustensiles pour les préparer étaient permis aux bhikkhus et aux bhikkhunīs. Les malades pouvaient prendre ces médicaments même hors du "temps correct".

82. Vin. I, 199.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

CHAPITRE V

LE PROBLÈME DE L'ARGENT

« Vraiment ô honorables amis, le Samana Gōtama est quelqu'un qui a renoncé à une grande quantité d'or oeuvré et non oeuvré qui se trouvait dans le sous-sol ainsi que sur la terre. »

(D. I, 115, 133)

Le bhikkhu bouddhiste ne travaillait pas pour gagner sa vie. Il se reposait complètement sur les fidèles laïcs. Il n'avait donc pas besoin d'argent. En renonçant à la vie séculière pour embrasser la vie religieuse, il renonçait aussi à la richesse et à la propriété privée. Était-il alors question d'argent chez les bhikkhus ?

Les fidèles laïcs fournissaient les vêtements (**cīvaras*), la nourriture, etc., aux bhikkhus. Certains laïcs voulaient même leur donner de l'argent pour qu'ils puissent faire des achats. La question est de savoir s'ils pouvaient accepter ces dons ?

Toutes les règles sur ce sujet se trouvent dans le **Vinaya-piṭaka* pāli et touchent trois domaines distincts :

- (1) l'interdiction d'accepter de l'or et de l'argent,
- (2) de faire du commerce,
- (3) de faire du troc.

Dans les textes canoniques l'expression « l'or et l'argent » (pāli. *jāta-rūpa-rajata*) désigne une unité de valeur, un moyen d'échange en même temps que les métaux précieux.

(1) l'interdiction d'accepter de l'or et de l'argent

La règle qui interdit aux bhikkhus d'accepter de l'or et de l'argent est la suivante :

« Un bhikkhu qui accepterait de l'or et de l'argent ou qui en ferait accepter par un autre (à sa place), ou consentirait à ce qu'il soit mis en dépôt pour lui, commettrait une faute de la catégorie de **Nissaggiyā-Pācittiya*. »¹

Cette règle est la conséquence d'un incident dans lequel le bhikkhu Upananda était impliqué : un jour il allait de porte en porte recueillir la nourriture ; un fidèle laïc lui donna quelques pièces de monnaie. Upananda les accepta. Peu après, le même fidèle laïc critiqua l'attitude du bhikkhu à l'égard de l'argent. De concert avec d'autres fidèles laïcs, il disait : « Voilà que ces samanas, fils des Sākyas, acceptent de l'or et de l'argent comme nous, laïcs »². Le résultat de ces critiques fut la nécessité de ladite interdiction que nous avons citée.

L'autre règle se rapportant à la question de l'or et de l'argent, la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°10, a aussi été établie suite à un incident survenu au bhikkhu Upananda : d'après cet incident, il accepta de l'argent donné par un fidèle laïc à la place d'un *cīvara*³. Par rapport aux autres règles du code disciplinaire, la *Nissaggiyā-Pācittiya* n°10 est très catégorique et précise. Elle montre clairement comment la Communauté devait se comporter vis-à-vis de l'argent qu'un bhikkhu avait obtenu. Par sa longue

1. Cette interdiction se trouve dans la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°18. (Pour les bhikkhunis dans la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°21 du *Bhikkhuni Pātimokkha*.) Accepter de l'or et de l'argent est interdit aux novices (Vin. I, 83-84). Cependant selon les règlements de la Communauté des bhikkhunis, les postulantes (*sikkhamānā*) avaient le droit d'accepter de l'or et de l'argent. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes, op.cit.*, p. 64.

2. Vin. III, 237.

3. Vin. III, 219-223.

explication, elle est la plus longue règle du code disciplinaire du monachisme bouddhique :

« Si un roi, ou quelqu'un de sa suite, un brāhmane, un chef de famille, envoie par un messenger de l'argent pour acheter un civara en disant : « Ayant échangé cet argent contre un *cīvara*, donnez-le à tel bhikkhu », et supposons que ce messenger, s'approchant du bhikkhu dise : « ô Révérend, cet argent a été apporté pour vous, afin de vous acheter un *cīvara*, acceptez cet argent », alors ce bhikkhu doit répondre ainsi au messenger : « Ô ami, nous n'acceptons pas d'argent pour acheter des *cīvaras*. Mais nous acceptons un *cīvara* si c'est le moment opportun et si ce *cīvara* est proportionnellement correct. »

Si ce messenger dit au bhikkhu : « Mais, ô Révérend, y a-t-il un serviteur ? », le bhikkhu qui a besoin d'un *cīvara* doit lui montrer un serviteur, soit un serviteur du monastère, soit un fidèle laïc, en disant : « C'est un serviteur des bhikkhus. » Si le messenger donne des instructions à ce serviteur, puis s'approche du bhikkhu et parle ainsi : « Révérend, j'ai donné des instructions à celui que le Révérend m'a indiqué comme le serviteur ; que le Révérend s'approche au moment opportun, (et) il lui donnera un *cīvara* », alors ce bhikkhu, lorsqu'il a besoin d'un *cīvara*, s'approchant de ce serviteur, doit le lui dire, et le répéter deux ou trois fois, en employant ces mots : « Ô ami, j'ai besoin d'un *cīvara*. »

Si en lui disant cela, et en le répétant deux ou trois fois, il réussit à obtenir ce *cīvara*, c'est bien. S'il ne réussit pas, il doit rester là (devant la porte du messenger) en silence quatre, cinq ou six fois au plus, et ainsi s'il réussit à obtenir ce *cīvara*, c'est bien. Mais s'il persiste encore (plus de six fois) et réussit à obtenir ce *cīvara*, il fait une faute entraînant l'abandon d'un objet indûment obtenu. S'il ne réussit pas (au bout de six fois) à l'obtenir, il doit aller lui-même voir les personnes qui lui ont envoyé l'argent pour le *cīvara*, ou bien il doit leur envoyer un messenger pour dire : « Amis, l'argent que vous avez envoyé afin d'acheter un *cīvara* pour un bhikkhu ne sert pas à ce bhikkhu. Récupérez et utilisez votre argent et ne le perdez pas. » Dans ce domaine, voilà ce que le bhikkhu doit faire. »

Telle est la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°10 du *Bhikkhu Pātimokkha*⁴. On peut la résumer ainsi : « Acceptez un *cāvara* si vous en avez besoin. Mais n'acceptez jamais l'argent pour l'acheter. »

En principe, le bhikkhu (ou la bhikkhunī) était autorisé à accepter des choses matérielles à condition qu'elles conviennent à la vie monacale. Comme nous l'avons noté plus haut, dans plusieurs occasions, le *Vinaya Mahāvagga* a permis aux bhikkhus et aux bhikkhunīs d'accepter et aussi de chercher les choses nécessaires aux voyages, etc. Ils avaient la permission de demander des *cāvaras* aux laïcs pourvu que ceux-ci soient extrêmement fidèles à la Communauté ou soient de proches parents. Mais jamais ils ne devaient demander de l'argent ou leur repas préféré. Seulement un bhikkhu malade pouvait choisir ses mets. Mais pour ce qui est de l'argent, il ne pouvait en demander ni en accepter sous aucun prétexte.

Un récit du *Vinaya Cullavagga* illustre ce principe : le bhikkhu a la permission de demander les choses matérielles nécessaires pour bâtir une résidence monastique, mais jamais de l'argent. Sur ce sujet, le chef d'un village nommé Maṇicūḷaka avait voulu connaître l'avis du Bouddha. Voici la réponse attribuée à ce dernier :

« C'est vrai, ô Maṇicūḷaka, j'ai dit de chercher l'herbe à qui a besoin d'herbe, de chercher du bois à qui a besoin de bois, de chercher un moyen de transport à qui a besoin de moyen de transport, de chercher un serviteur à qui a besoin d'un serviteur. Cependant, j'ai toujours dit de ne chercher ni accepter en aucune façon de l'or et de l'argent. »⁵

Les prescriptions concernant l'obtention des *cāvaras*, des résidences monastiques, etc., caractérisent bien la Communauté

4. Pour les bhikkhunīs, la même règle se trouve sous la *Nissaggiyā-Pācittiya* n°20 du *Bhikkhunī-Pātimokkha*. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., pp. 151-152, 220-221.

5. Vin. II, 297.

en ses débuts. À cette époque, il n'y avait pas de règles : il n'y en avait pas besoin. Lorsque la Communauté s'est étendue et que le nombre des fidèles laïcs et des donateurs a augmenté, des relations plus étroites entre les bhikkhus et les laïcs se sont inévitablement tissées. Pour s'adapter aux situations sociales, et en même temps résoudre le problème des besoins fondamentaux, il devint nécessaire de trouver de nouvelles solutions et méthodes. Mais ces derniers ne devaient pas troubler l'esprit de renoncement de la Communauté.

Nous avons vu dans des précédents chapitres comment des responsables – bhikkhus et bhikkhunīs – furent nommés par la Communauté et chargés de distribuer les *cāvaras*, les logements, etc. Un besoin nouveau se fit sentir et l'on nomma un responsable laïc pour aider les bhikkhus dans certaines situations difficiles. Un jour, par exemple, un bhikkhu fut mordu par un serpent ; les bhikkhus n'allèrent pas chercher les médicaments indispensables. Le Bouddha conseilla alors et donna son approbation aux bhikkhus pour s'adjoindre l'aide d'un laïc⁶.

« *Kappiya-kāraka* »

Un fidèle laïc intelligent qui aide la Communauté est officiellement appelé “Kappiya-kāraka”. Celui-ci peut être un laïc, un chef de famille, par exemple, qui vient voir régulièrement les bhikkhus ou un serviteur du monastère. Les textes du *Vinaya* précisent ses responsabilités : fournir et préparer les choses pour les bhikkhus selon leurs besoins. Si son aide est acceptée par la Communauté, il rend ces services bénévolement, ainsi les bhikkhus se sentent libres de l'informer de leurs besoins. De plus, les bhikkhus lui font confiance et sont sûrs qu'il ne prend jamais de dispositions contraires aux règles du *Vinaya* et conventions du peuple. Car le Kappiya-kāraka est un homme qui sait ce qui est

6. Vin. I, 260 ; IV, 166.

convenable et non-convenable pour les bhikkhus d'après le code disciplinaire. Cela veut dire qu'il a une idée claire de la discipline monastique du *Vinaya*. Il aide ainsi les bhikkhus à se conduire correctement dans la vie monacale. En effet, la nomination de ce Kappiya-kṛaka est en relation étroite avec la question de l'or et de l'argent. Le *Vinaya* rapporte cet incident : une fois, le Bouddha, après avoir accepté une proposition d'un homme d'affaires nommé Meṇḍaka, dit aux bhikkhus :

« Ô bhikkhus, il y a des gens convertis, très dévoués qui déposent de l'or et de l'argent chez un Kappiya-kāṛaka avec ces conseils : "Avec cette somme, fournissez les bhikkhus suivant leurs besoins et convenablement pour eux." Ô bhikkhus, je vous donne mon approbation d'accepter que ce qui est convenable vous soit fourni par le Kappiya-kāṛaka. Mais en aucune façon, vous ne devez accepter ou chercher de l'or ou de l'argent »⁷.

D'après le *Vinaya*, le Bouddha prononça ces mots quand il se rendit de la ville de Bhaddiya à Āṅguttarāpa avec un groupe important de bhikkhus. Meṇḍaka le persuada qu'il était utile de permettre aux bhikkhus d'accepter les services d'un Kappiya-kāṛaka. Grâce à cette autorisation, dès lors les bhikkhus purent accepter les choses préparées par le Kappiya-kāṛaka avec l'argent que les fidèles déposaient chez lui.

La responsabilité et le devoir du Kappiya-kāṛaka envers la Communauté étaient de rendre convenable pour les bhikkhus ce qui était non convenable : les fidèles laïcs déposaient l'or et l'argent qu'ils voulaient offrir, chez le Kappiya-kāṛaka ; il se chargeait ensuite de tout arranger. Les bhikkhus n'avaient pas de relations directes ou indirectes avec l'or et l'argent reçus et dépensés par le Kappiya-kāṛaka. Ainsi, d'après le *Vinaya*, les bhikkhus restaient à l'écart du problème de l'or et de l'argent.

7. Vin. I, 244.

(2) L'interdiction de faire du commerce

Nous avons vu que la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°18 interdisait aux bhikkhus d'accepter l'or et l'argent donnés par les fidèles laïcs. En réalité, cette règle n'empêchait pas les bhikkhus de s'engager dans le commerce. Il semble que certains d'entre eux en aient profité et aient fait du commerce. Les gens disaient : « Comment ces samanas, fils des Sākyas, font-ils du commerce comme nous laïcs ? » En conséquence, la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°19 fut établie : « Un bhikkhu qui s'engage dans diverses sortes de transactions, commettrait une faute de la catégorie de *Nissaggiyā-Pācittiya* ». Ainsi, les bhikkhus devaient s'abstenir de toute sorte de commerce et des affaires concernant les métaux précieux, les ornements ou les métaux non ouvrés⁸.

(3) L'interdiction de faire du troc

La règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°20, interdit toute sorte de trocs⁹. Elle fut établie lors d'un litige entre le bhikkhu Upananda et un religieux errant (paribbājaka). Le bhikkhu Upananda échangea une étoffe qui lui appartenait contre une étoffe qui appartenait à ce paribbājaka. Or, quelques jours après, ce dernier voulut reprendre son étoffe et la demanda à Upananda, qui ne voulut pas la lui rendre. À cause du refus d'Upananda, les paribbājakas critiquèrent les bhikkhus bouddhistes. De ces critiques, vient la défense du troc pour les bhikkhus et les bhikkhunīs.

Toutefois, cette règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°20 n'interdit pas l'échange entre confrères de la Communauté. D'après la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°5, un bhikkhu peut accepter un *cīvara*

8. Vin. III, 239. Pour les bhikkhunīs, la même règle sous le nom : *Nissaggiyā-Pācittiya* n°22.

9. Vin. III, 241. Pour les bhikkhunīs, la même règle sous le nom : *Nissaggiyā-Pācittiya* n°23.

donné par une bhikkhunī à condition qu'il lui donne quelque chose en échange, même de peu de valeur¹⁰. Réciproquement, d'après la règle *Pācittiya* n°25, un bhikkhu peut donner un *cīvāra* à une bhikkhunī à condition qu'il reçoive de cette même bhikkhunī une petite chose¹¹. Plusieurs règles du *Vinaya* montrent indirectement le droit des bhikkhus et des bhikkhunīs à échanger des objets. Le Bouddha lui-même n'échangea-t-il pas son *cīvāra* avec celui de l'Āyasmanta Mahā-Kassapa ?¹² Selon une anecdote du *Vinaya*, lorsqu'un jour la Communauté reçut une couverture de valeur, les bhikkhus furent autorisés à l'échanger contre un article plus utile et matériellement de moindre valeur¹³.

L'attitude particulière des Anciens

Nous ne cherchons pas à comparer les écoles bouddhiques au sujet du monachisme, mais il est utile de préciser l'attitude spécifique du Thèravāda (Skt. Sthaviravāda) au sujet de l'or et de l'argent, parce que les Thèravādins lui accordaient une grande importance.

La position spéciale de l'école du Thèravāda sur la règle *Nissaggiya-Pācittiya* n°18 ressort des interprétations diverses faites par les autres écoles bouddhiques. Jacques Gernet¹⁴ a comparé admirablement les interprétations variées qu'en ont données les différentes écoles non Thèravādins : les Mahāsāṅghikas sont les plus libéraux, les Sarvāstivādins et les Mūla-Sarvāstivādins donnent une interprétation plus libre et plus ouverte que celle des Dharmaguptikas et Mahīśāsakas¹⁵.

§

10. Vin. III, 209.

11. Vin. IV, 59-60.

12. S. II, 221. Cf. *supra*, p. 81 n.67.

13. Vin. II, 174.

14. Jacques GERNET, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, Ecole française d'Extrême-Orient, 1956. Saigon, p. 150-151.

15. Pour l'histoire de ces écoles bouddhiques, voir André BAREAU, *Les Premiers Conciles bouddhiques*, p. 33 s.

Cependant, la prohibition qui se trouve dans le *Vinaya* des Theravādins, dont nous avons traité, est beaucoup plus précise, catégorique et stricte.

Selon les interprétations variées de cette règle par des écoles non Thèravādins, il est permis d'utiliser l'or et l'argent indûment obtenus, pour l'acquisition de logement, de *cīvaras*, etc. Mais d'après la version du *Vinaya* pāli, il n'y a que deux solutions pour employer l'or et l'argent ainsi obtenus : soit les utiliser pour acheter des médicaments (beurre exclu), soit les mettre au rebut. Il faut rappeler que selon les autres règles de la catégorie de *Nissaggiyā-Pācittiyā* (sauf la règle n°22)¹⁶, l'objet indûment obtenu et abandonné à la Communauté doit être rendu au bhikkhu coupable après sa confession¹⁷. Mais cela ne concerne ni l'or ni l'argent qui ne peuvent être rendus au bhikkhu coupable. Même les médicaments achetés avec l'or et l'argent ne doivent pas être consommés par le bhikkhu fautif.

La règle *Nissaggiyā-Pācittiyā* n°18 et son interprétation concrétisent l'attitude des Thèravādins envers l'or et l'argent :

La règle : « Un bhikkhu qui accepterait de l'or et de l'argent ou qui en ferait accepter par un autre (à sa place), ou consentirait à ce qu'ils soient mis en dépôt pour lui, commettrait une faute de la catégorie de *Nissaggiyā-Pācittiyā*. »

L'interprétation : « Consentirait à ce qu'ils soient mis en dépôt » signifie le fait suivant : si le donateur dit que cela soit pour le bhikkhu ou s'il consent à ce que l'or et l'argent soient mis en dépôt, ils doivent être confisqués. Ils doivent être remis à la Communauté. Ainsi, au cas où l'argent et l'or seraient confisqués, le bhikkhu, s'approchant de la Communauté, ajustant son *cīvara* de dessus sur une seule épaule, honorant

16. Voir *supra*, p. 102 : voir aussi M.W. *Les Moniales bouddhistes*, *op.cit.*, p. 114 note 50.

17. La confession, voir *infra*, pp. 205-206 ; voir aussi M.W., *Les Moniales bouddhistes*, *op.cit.*, pp. 94-95.

les pieds des bhikkhus anciens, en posture *ukkuṭṭika*, saluant les mains jointes sur le front, devrait parler ainsi : « Vénérables, j'ai accepté de l'or et de l'argent qui doivent être confisqués. Je les donne à la Communauté. ». Les ayant donnés, le bhikkhu doit confesser sa faute. La faute doit être reconnue par un bhikkhu compétent et expérimenté.

« Si un serviteur du monastère ou un fidèle laïc entre, les bhikkhus doivent lui dire : « Ami, de cet or et de cet argent, faites ce que vous voulez. » S'il questionne : « Que peut-on faire avec cela ? » On ne doit pas lui dire « apportez ceci ou cela », toutefois de l'huile, du miel ou de la mélasse peuvent être mentionnés, car c'est permis. L'or et l'argent une fois échangés contre ces produits, et ce qui est permis ayant été apporté, tout le monde, sauf le bhikkhu qui avait accepté l'or et l'argent, peut s'en servir. Si tout se passe ainsi, c'est bien. Si un serviteur du monastère ou un fidèle laïc ne peut faire ainsi, on doit lui dire : « Ami, enlevez cet or et cet argent. » S'il le fait, c'est bien. Sinon, un bhikkhu qui possède les cinq qualités¹⁸ doit être nommé par la Communauté comme « enleveur d'argent ». L'or et l'argent doivent être enlevés puis jetés par le bhikkhu nommé comme « enleveur d'argent » sans qu'il fasse aucun signe [pour identifier l'endroit où l'or et l'argent tombent]. S'il les jette en faisant un signe, cela constitue une faute.

Si un bhikkhu croit que c'est de l'or et de l'argent quand en effet c'est de cela qu'il s'agit et qu'il les accepte, c'est une faute de la catégorie de *Nissaggiyā-Pācittiyā*. S'il accepte de l'or et de l'argent en pensant que ce n'en est pas, c'est une faute de la catégorie de *Nissaggiyā-Pācittiyā*. Il n'y a pas de faute si, les apportant ou les faisant apporter par un autre à l'intérieur d'un monastère ou d'une maison, il les met de côté en pensant : « C'est pour celui qui les prendra ». Si le bhikkhu

18. Un bhikkhu qui possède cinq qualités : le bhikkhu qui ne se conduit pas de façon incorrecte, qui n'est pas injuste par partialité, par haine, par crainte, par stupidité et qui sait bien ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire.

en question est dans un état insane ou s'il est « la première personne responsable »¹⁹, il n'est pas coupable non plus. »

De ce long exposé il ressort que, malgré l'interprétation stricte du *Vinaya* pāli, celui-ci n'attribue aucune impureté au contact physique avec l'or et l'argent. Au contraire, d'après l'interprétation des Mahāsaṅghikas, le bhikkhu n'a pas le droit de toucher de l'or et de l'argent de ses mains²⁰. D'après eux, l'argent, l'or ou la monnaie doivent être acceptés dans un récipient préparé à cet effet ou après qu'on se soit enveloppé les mains dans un morceau de tissu, c'est-à-dire avec des gants. Certains bhikkhus de la ville de Vēsālī ne recevaient de l'argent que dans un grand bol rempli d'eau.

L'approche du *Vinaya-piṭaka* pāli est dans ce cas complètement différente. Si l'on admet que l'or et l'argent sont des éléments non convenables pour l'idéal de renoncement du bhikkhu, la question ne se pose pas de savoir s'il est bien ou non de **toucher** de Il semble que, d'après les textes du *Vinaya* non pāli, le fait de savoir s'il est ou non convenable de toucher de l'or et de l'argent (skt. *jātarūparajata sparśana*)²¹ soit pris en considération. Or, d'après les textes du *Vinaya* pāli, toucher l'or et l'argent n'est pas un problème. Ces textes s'opposent à ce que les bhikkhus acceptent de l'or et de l'argent (skt. *jātarūparajata pratigrahaṇa*) que ce soit en y touchant ou bien sans y toucher. Ainsi, les textes pālis vont au fond de la question concernant véritablement l'esprit de la règle du *Vinaya*.

D'après le *Vinaya-piṭaka* pāli ou son Commentaire, le bouddhisme monastique n'a attribué aucun pouvoir magique ni aucune impureté à l'or et à l'argent. Du point de vue de la vie de renoncement, si l'or et l'argent sont impurs, cette impureté ne

19. L'expression « la première personne responsable » (*ādi kammika*) désigne le bhikkhu à cause duquel la règle fut établie. Il en est de même pour toutes les règles du code disciplinaire du *Vinaya*.

20. Cf. Jacques GERNET, *op.cit.*, p. 150-151.

21. *Ibid.*, p. 149.

concerne pas le corps, mais le mental : elle est un obstacle à la simplicité, au non attachement et au renoncement.

Il existe, chez les brāhmanes, une tendance bien connue à s'abstenir de toucher les choses définies comme impures. Pour eux, celui qui touche une chose « impure », devient lui aussi impur. De nombreuses purifications rituelles prescrites dans les livres sacrés brāhmaniques sont fondées sur cette notion d'impureté. L'intouchabilité dans l'Inde ancienne et contemporaine, peut, d'une certaine façon, trouver son fondement dans cette attitude religieuse. Par sa connotation sociale et religieuse, l'intouchabilité, en Inde, impose non seulement de s'abstenir de "toucher" les parias, mais encore de n'entretenir avec eux aucune relation. Nous ne savons pas de façon certaine si les bhikkhus de l'école du Mahāsaṅghika et autres étaient aussi influencés par une telle idée brāhmanique envers l'argent. Ont-ils considéré l'argent comme une chose intouchable à cause de son impureté ? Si c'est le cas, pourquoi n'avoir pas renoncé complètement à l'argent ? Or, dans le bouddhisme, autant que nous sachions, la pureté et l'impureté ne doivent pas être interprétées de façon matérielle, corporelle et extérieure. Au contraire, la pureté est toujours interprétée comme une chose intérieure et qui rapporte à la pensée²². Il n'y a donc pas de raison de croire que l'argent soit chose intouchable et impure pour le corps humain.

En effet, d'après l'interprétation de la *Nissaggiyā-Pācittiya* n°18 par le *Vinaya-piṭaka* pāli, les bhikkhus avaient le droit de toucher l'or et l'argent. Pour enlever l'or et l'argent, par exemple, le *Vinaya* pāli ne conseillait pas aux bhikkhus de mettre un gant ni rien de semblable. La règle *Pācittiya* n°84 montre catégoriquement que les bhikkhus ont la permission de ramasser ou de faire ramasser n'importe quel objet de valeur, comme des bijoux, se trouvant dans le monastère ou dans la cour, à condition de les mettre de côté pour que les propriétaires de ces objets les

22. Voir glossaire, « Souillures mentales ».

23. Vin. IV, 162.

recupèrent²³. Cette permission est répétée dans l'interprétation de la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°18²⁴.

Ainsi chez les bhikkhus de l'école du Thèravāda, nous trouvons catégoriquement l'interdiction d'accepter de l'or et de l'argent, mais non pas d'y toucher.

Ajoutons à cela un épisode important rapporté dans le *Vinaya-Cullavagga*²⁵. Cet événement est arrivé cent ans après le **parinibbāna* du Bouddha. C'était le jour d'**Upōsatha*, jour où les fidèles laïcs venaient visiter le monastère et participer aux programmes religieux. En ce jour, l'Āyasmanta Kākaṇḍakaputta Yasa vit une conduite, étonnante à ses yeux, de la part des bhikkhus du pays : ceux-ci avaient placé un grand pot de cuivre rempli d'eau au milieu d'un de leurs groupes, et ils disaient aux fidèles laïcs qui venaient visiter le monastère : « Amis, donnez à la Communauté un *Kahāpaṇa* ou un demi-*Kahāpaṇa*, un *Pāda* ou un *Māsaka*. Ce serait utile à la Communauté pour l'acquisition de divers ustensiles. »

Les *Kahāpaṇa*, *Pāda* et *Māsaka* étaient des pièces de monnaie ou des poids en or, en argent, en cuivre, etc. Le plus important dans cet incident est la façon dont les bhikkhus acceptaient ces pièces. Il semble que les bhikkhus n'aient pas voulu les toucher. Par ce pot rempli d'eau, ils ont vraisemblablement pensé obtenir de l'argent sans violer la règle du *Vinaya* – sans l'accepter directement, donné de la main à la main par les fidèles laïcs. Ces bhikkhus pensaient, sans doute, que l'argent était intouchable mais utile et utilisable, et qu'on devait l'accepter dans un bol d'eau. Quelles qu'aient été leurs raisons et leurs motivations, ces bhikkhus, en agissant ainsi se présentaient comme de véritables « mendiants ». La coutume, du reste, ne date pas de la veille de la visite de l'Āyasmanta Kākaṇḍakaputta Yasa à la ville de Vēsālī. Depuis longtemps les bhikkhus de Vēsālī demandaient de l'argent aux laïcs,

24. Vin. III, 237-239.

25. Vin. II, 294.

l'acceptaient et l'utilisaient pour se procurer divers objets convenables. Les fidèles laïcs de Vèsālī étaient habitués depuis longtemps à donner de l'argent aux bhikkhus.

Nous ne pouvons négliger le fait que ces bhikkhus de Vèsālī avaient nécessairement besoin de revenus. Lorsque la Communauté – institution vivante – s'élargissait, des besoins nouveaux apparaissaient selon les conditions sociales, climatiques, etc. Les bhikkhus de Vèsālī avaient besoin d'argent, probablement pour plusieurs raisons. Nous pouvons penser notamment que pour certains bhikkhus qui allaient dans diverses provinces, loin de leur région habituelle, pour propager leur religion, l'argent était essentiel pour subvenir à leurs besoins s'il y avait peu de fidèles laïcs dans les provinces où ils voyageaient. Sans doute était-ce nécessaire pour payer les bateaux afin de traverser les rivières ou pour acheter quelques objets de première nécessité. Peut-être ont-ils utilisé de l'or, de l'argent ou de la monnaie, comme le *Vinaya* des Mahīsāsaka nous le montre, « pour les affaires du Bouddha »²⁶. Mais la question importante est de savoir si le fait de demander et d'accepter de l'argent était en accord avec le code disciplinaire du *Vinaya*.

La coutume des bhikkhus de Vèsālī troubla fort l'Āyasmanta Kākaṇḍakaputta Yasa, « porte-parole » des Thèravādins. Selon lui, les bhikkhus de Vèsālī faisaient ce que l'on ne doit pas faire. L'Āyasmanta Yasa fit ouvertement cette objection. Il commença par dire aux fidèles laïcs de Vèsālī : « Ô amis, ne donnez pas de *Kahāpaṇa*, de demi-*Kahāpaṇa*, de *Pāda* ou de *Māsaka* à la Communauté. L'or et l'argent ne sont pas permis aux samanās, fils des Sākyas. Les samanās, fils des Sākyas, ne consentent pas à accepter l'or et l'argent, ni à les demander. Les samanās, fils des Sākyas, ont renoncé définitivement à leurs bijoux, à l'or, aux pierres précieuses, etc., et ils ne possèdent ni or ni argent. »

26. Cf. Jacques GERNET, *op.cit.*, p. 150.

Malgré ces conseils de l'Āyasmanta Yasa, les fidèles laïcs de Vēsālī continuèrent à donner des pièces aux bhikkhus. Sans doute refusaient-ils d'abandonner leur coutume sur l'ordre d'un vieux bhikkhu étranger !

Les bhikkhus de Vēsālī ne se contentaient pas d'ailleurs de demander et d'accepter de l'argent ; ils partageaient l'argent ainsi obtenu entre tous les membres de la communauté locale de Vēsālī. Ils firent des parts avec l'argent reçu le jour d'*Upōsatha* et donnèrent la sienne à l'Āyasmanta Yasa. Mais celui-ci la rejeta aussitôt et dit aux bhikkhus : « Non, frères, je n'ai pas besoin d'or ni de pièces de monnaie. Je ne peux pas accepter l'or ni les pièces de monnaie. »

Alors-là, les bhikkhus de Vēsālī se fâchèrent et pour le punir, ordonnèrent à l'Āyasmanta Yasa de demander pardon en public aux fidèles laïcs²⁷. Les bhikkhus de Vēsālī, semble-t-il, avaient la certitude qu'il était correct d'accepter de l'argent.

Toujours est-il qu'obéissant à leur ordre, l'Āyasmanta Yasa alla au-devant des fidèles laïcs. Mais au lieu de demander pardon, il se défendit et expliqua la justesse de son intervention. Devant le peuple de Vēsālī, il expliqua l'attitude du Bouddha sur cette question. D'après lui, le Bouddha avait expliqué clairement en trois occasions son avis sur l'or et l'argent : en premier lieu devant une assemblée de bhikkhus, deuxièmement au chef d'un village appelé Maṇicūḷaka, et enfin à propos de l'incident de bhikkhu Upananda qui avait accepté de l'argent plutôt que de la nourriture.

L'Āyasmanta Yasa expliqua en détail lesdites trois occasions : un jour, le Bouddha donnait des conseils aux bhikkhus et comparait les quatre empêchements à la vie religieuse à quatre extinctions de la lumière de la lune et du soleil. La lumière de la

27. Dans la jurisprudence monastique du bouddhisme, cette punition est appelée *paṭisāraṇīya-kamma*. La procédure de cette punition exige que le bhikkhu (ou la bhikkhunī) fautif demande pardon aux laïcs envers lesquels il a été irrespectueux (Vin. I, 49, 330 ; II, 18). Voir *infra*, p. 222.

lune et du soleil, disait-il, était menacée par les nuages, par le brouillard, par les fumées poussiéreuses et par les éclipses. De même, la vie religieuse d'un bhikkhu est menacée par quatre empêchements : l'alcool, la relation sexuelle, l'or et l'argent, et le fait de gagner sa vie par des moyens non convenables. Un seul de ces quatre empêchements peut obscurcir et clore la vie religieuse d'un bhikkhu²⁸.

D'après l'Āyasmanta Yasa, un deuxième incident donna au Bouddha l'occasion d'expliquer son opinion sur l'or et l'argent : ce fut une dispute entre des fidèles laïcs de la ville de Rājagaha et Mañicūlaka, un chef de village. À l'exception de celui-ci, tous pensaient que les samanas, fils des Sākyas, avaient le droit d'accepter l'or et l'argent. Mañicūlaka, lui, pensait que l'or et l'argent n'étaient pas convenables pour les samanas, fils des Sākyas. La dispute se termina sans décision. Mañicūlaka rendit visite au Bouddha pour vérifier son opinion. Le Bouddha la confirma : « Bien certainement, ô Mañicūlaka, ton avis est tout à fait correct. L'or et l'argent ne sont pas permis aux samanas, fils des Sākyas. L'or et l'argent ne doivent être ni acceptés ni gardés par eux. Les samanas sont des hommes qui ont abandonné les bijoux, l'or, les pierres précieuses, etc. Les samanas, fils des Sākyas, n'ont ni or ni argent. Si l'or et l'argent sont permis, alors cinq sortes de plaisirs sensuels sont également permises²⁹. À qui sont permises les cinq sortes de plaisirs sensuels, celui-là, tu dois

28. Vin. II, 296 ; A. II, 53.

29. Cinq sortes de plaisirs sensuels (cinq choses prédisposant aux plaisirs sensuels) : Les formes connaissables (*rūpa*) par la conscience visuelle, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les sons (*sadda*) connaissables par la conscience auditive, désirés, aimés, plaisants, charmants et pourvus de séduction ; les odeurs (*gandha*) connaissables par la conscience olfactive, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les saveurs (*rasa*) connaissables par la conscience gustative, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction ; les sensations tactiles (*poṭṭhabbha*) connaissables par la conscience tactile, désirées, aimées, plaisantes, charmantes et pourvues de séduction (A. IV, 456 ; M. I, 175 ; III, 114 ; S. IV, 60).

le savoir, n'observe certainement pas les règles des samanas, fils des Sākyas. »

Enfin, l'Āyasmanta Yasa expliqua aux gens de Vēsālī l'incident d'Upananda, au cours duquel le Bouddha établit la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°18 dont nous avons parlé plus haut.

L'Āyasmanta Yasa réussit à convaincre les fidèles laïcs de Vēsālī et ils acceptèrent sa parole. Mais les bhikkhus de Vēsālī restèrent strictement sur leurs positions à propos de l'or et de l'argent. Ils expliquèrent en quoi il était juste et légitime d'accepter de l'argent. La querelle dura jusqu'à devenir la cause du Deuxième Concile bouddhique³⁰. Malgré la ferme conviction des bhikkhus de Vēsālī, les doyens (les *Thērās*) qui participèrent au Concile condamnèrent leur coutume. Pour les doyens, accepter et utiliser l'argent était tout à fait contraire à la *Doctrine et à la Discipline (*dhamma-vinaya*) du Bouddha.

Ainsi, il est évident que les règles sur l'or et l'argent sont relativement peu nombreuses. Sans juger de l'exactitude des interprétations de ces règles au sein des diverses écoles bouddhiques, une chose est nette : les Thèravādins étaient sensibles à la question. Leur rigueur se traduit par leur enthousiasme à donner des détails sur le Concile de Vēsālī. Leur canon conserve l'histoire de cet événement avec leur interprétation.

Pourquoi les Thèravādins attachaient-ils tant d'importance dans leur constitution, à ces interdictions ? Les quatre règles qui traitent le problème montrent clairement que non seulement le commerce, mais aussi l'usage de l'argent comme moyen d'acheter des *civaras*, de la nourriture, etc., est récusé. Bref, le bhikkhu (ou la bhikkhunī) n'a rien à acheter. Les bhikkhus (et les bhikkhunīs) pour l'aspect matériel de leur vie, se reposaient entièrement sur les fidèles laïcs qui, de leur côté, étaient prêts à subvenir à leurs besoins. Tout cela veut dire que pour les Thèravādins, s'il existait

- 30. Cf. André BAREAU, *Les Premiers Conciles bouddhiques*, p. 33 s.

des fidèles laïcs, les bhikkhus (et les bhikkhunīs) n'avaient pas besoin d'argent.

L'argent symbolise l'ensemble des valeurs matérielles. Si quelqu'un accepte ou possède de l'argent, son renoncement n'est pas complet ; sa vie n'est pas détachée du siècle. En effet, le *Vinaya* a interdit l'or et l'argent, même dans des cas qui n'ont aucun rapport avec le commerce. Par exemple, il était interdit aux bhikkhus d'avoir ou d'utiliser des ustensiles en or pour préparer des médicaments³¹. Naturellement, le bol à aumône du bhikkhu ne devait être ni en or ni en argent³².

Les quatre règles que nous avons examinées dans ce chapitre furent établies pour parer à la tentation de tomber dans un état qui ne convienne pas au « renonçant », et pour l'inviter à vivre toujours dans la simplicité, en gardant une certaine dépendance indispensable vis-à-vis des fidèles laïcs.

31. Vin. I, 203.

32. Vin. II, 112-114.

CHAPITRE VI

LA CHASTETÉ

Deux extrêmes doivent être évités par le renonçant : s'attacher aux plaisirs des sens, ce qui est bas, vulgaire, terrestre, ignoble et engendre de mauvaises conséquences ; s'adonner aux mortifications, ce qui est pénible, ignoble et engendre de mauvaises conséquences.

(S. V, 420)

Le commencement de la vie monacale est nécessairement un abandon de la vie séculière. Renoncer à la vie séculière, c'est délaisser sa famille, ses relations avec la vie de foyer. Dans l'atmosphère religieuse créée par le bouddhisme monastique, beaucoup d'hommes mariés ont renoncé à leur femme ; des jeunes célibataires ont renoncé à un éventuel mariage.

Selon le rapport du *Vinaya*, parmi les soixante premiers bhikkhus qui se sont rassemblés pendant les six premiers mois de la Communauté, la plupart étaient des hommes qui avaient été mariés : Yasa et ses amis, les jeunes gens du groupe des Bhaddavaggiyās¹. Ils ont délaissé leur vie conjugale. Le Bouddha et ses premiers disciples donnaient-ils un mauvais exemple à la société ? Aux yeux de ces « renonçants », embrasser la vie religieuse était une raison assez valable pour renoncer à leur

1. Vin. I, 15-23.

famille. Renoncer à sa vie luxueuse, à sa vie familiale et aux plaisirs sensuels de la vie de foyer était tenu dans certains milieux pour une action héroïque et difficile. Ni Gōtama ni Nigaṇṭha Nāthaputta² ne font donc l'objet de plainte, de critique publique ou de mauvaise réputation, pour avoir abandonné femme et enfants.

Cela ne signifie pas que tout le monde admirait l'attitude des renonçants bouddhistes. Les textes canoniques mentionnent un certain mécontentement parmi les gens dans la société du pays des Magadhas, vraisemblablement parmi les fidèles des brāhmanes et les brāhmanes eux-mêmes. Le *Vinaya Mahāvagga* rapporte le sentiment fâché du peuple :

« En ce temps-là, les fils des familles renommées et distinguées du pays des Magadhas pratiquèrent la *conduite pure auprès du Bienheureux. Les gens s'indignèrent, s'irritèrent, se mirent en colère ; ils dirent : « Il est sur la voie qui prive d'enfant, ce Samana Gōtama. Il est sur la voie qui fait les veuves, ce Samana Gōtama. Il est sur la voie qui détruit les familles, ce Samana Gōtama. (...) »³.

C'était en effet un grand grief contre le Bouddha de détruire ainsi les familles en encourageant les jeunes gens à renoncer à leur famille et à la vie conjugale. Il faut savoir pourquoi le *Vinaya* rapporte ce mécontentement populaire. Véritable livre de lois, le *Vinaya* n'est pas simplement un recueil de règles disciplinaires et d'avertissements, il cite aussi les jugements qui feront jurisprudence. À mon avis, en rapportant cette réaction populaire, les compilateurs du *Vinaya* suggèrent aux membres de la Communauté qu'il fallait avancer et faire entrer de nouveaux membres, en dépit des critiques. Le *Vinaya* ajoute que, dans ce cas-là, le Bouddha fut très ferme devant la réaction des gens. Celle-ci ne l'a pas conduit à interdire aux bhikkhus de faire entrer

2. Nigaṇṭha Nāthaputta alias Jina Mahāvīra était le fondateur historique du *Jainisme.

3. Vin. I, 43.

des jeunes hommes et des gens mariés dans la Communauté. Au contraire, il continua à encourager les bhikkhus à faire entrer de nouveaux membres qui renoncèrent à la vie séculière⁴. Quelques temps après, les femmes aussi eurent la possibilité de renoncer à leur mari et d'entrer dans la Communauté monacale, à condition qu'elles en aient la permission de leurs parents et de leur mari⁵.

Le renoncement aux relations sexuelles était compris dans le renoncement à la vie conjugale. Selon les textes du *Vinaya*, la plupart des membres qui vivaient au commencement dans la Communauté, avaient complètement éliminé les souillures mentales et donc n'avaient pas besoin de règles pour organiser leur conduite concernant la relation sexuelle. Quelques années plus tard cependant, les règles devinrent nécessaires, avec l'incident d'un bhikkhu nommé Sudinna Kalandakaputta.

Sudinna Kalandakaputta était un jeune homme riche du pays des Vajjis. Après avoir écouté la parole du Bouddha, la vie séculière lui parut un obstacle au *progrès intérieur. Le problème était sa vie conjugale. Après bien de difficultés, avec la permission de ses parents, il renonça donc à sa femme et à sa richesse pour entrer dans la Communauté. Le *Vinaya* nous le montre très ardent, enthousiaste et honnête dans sa pratique monacale.

Un jour, pendant sa tournée d'aumône (de la nourriture), dans le pays des Vajjis, le bhikkhu Sudinna Kalandakaputta alla à la maison de son père. Son père et sa mère lui dirent : « Cette famille, cher Sudinna, a beaucoup de ressources et de possessions, dispose d'énormes quantités d'or et d'argent et a beaucoup de biens et de provisions de céréales. Est-il impossible, cher Sudinna, en menant une vie laïque de posséder une fortune, de goûter les plaisirs

4. Toutefois, des restrictions d'entrer furent établies dans d'autres circonstances. Par exemple, aux soldats qui n'ont pas la permission préalable de l'autorité, aux gens endettés qui n'ont pas acquitté leurs dettes, etc. Voir *infra*, p. 180-181.

5. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., pp. 56-57.

sensuels et d'accomplir des actions méritoires ? » Sudinna Kalandakaputta rejeta la proposition de ses parents. Ceux-ci alors lui demandèrent : « Cette famille, cher Sudinna, a beaucoup de ressources et de possessions, dispose d'énormes quantités d'or et d'argent et a beaucoup de biens et de provisions de céréales. Pour cette raison, cher Sudinna, donnez un enfant pour que nous ayons des descendants ; ne laissez pas les Licchavis⁶ nous prendre nos biens sans héritier. » Cette fois le bhikkhu Sudinna Kalandakaputta n'eut le courage de rejeter la proposition. Il vit que la suggestion de ses parents était juste et souhaitable, que c'était aussi une bonne solution. Ils lui demandaient simplement de procréer un enfant pour être l'héritier futur de leurs biens. Quel mal y avait-il à cela ? Ainsi, Sudinna finit par accepter cette proposition et eut des rapports sexuels avec son ancienne épouse dans l'unique intention de lui donner un enfant.

Cependant, quand il rentra à la résidence monastique, le bhikkhu Sudinna Kalandakaputta fut rempli de remords. Il maigrit, devint triste, mélancolique, jaunâtre et déprimé. Questionné par ses confrères, il leur dit ce qui s'était passé. Ils en parlèrent au Maître. Après avoir prononcé un grand sermon, le Maître conseilla aux bhikkhus d'établir la règle suivante :

« Si un bhikkhu qui a accepté l'entraînement des bhikkhus, sans refuser cet entraînement et sans prononcer l'incapacité à continuer [la conduite pure], a un rapport sexuel, fût-ce avec une bête, il devient [*ipso facto*] un individu "vaincu". Dès lors il n'est plus digne d'avoir des relations avec les autres [de la Communauté]. »⁷

Cette prohibition se trouve dans le *Vinaya Mahāvagga* avec plus de précisions :

6. Les Licchavis : dirigeants politiques du pays des Vajjis.

7. "Yō pana bhikkhu bhikkhūnaṃ sikkhā-sājīva sampannō sikkhaṃ apaccakkhāya dubbhyaṃ anāvikatvā mēthunaṃ dhammaṃ patisevessa antamasō tiracchāṇagatāya pi, pārājikō hōti asumvāsō." – Vin. III, 23.

« Il est défendu au bhikkhu d'avoir des rapports sexuels, même avec une bête. Le bhikkhu qui a des rapports sexuels n'est plus un samana, ni un fils des Sākyas⁸. Tout comme un homme dont la tête a été tranchée ne peut pas vivre avec le seul tronc, de même le bhikkhu qui a entretenu des rapports sexuels n'est plus un bhikkhu. Des lors, il n'est plus un samana, ni fils des Sākyas. »⁹.

Dans les **Nikāyas* nous trouvons aussi des passages sur l'abstention de relations sexuelles. Le *Sāmaññaphala-sutta* insiste sur la chasteté de la vie de renoncement¹⁰. Dans l'*Aṅguttara-nikāya* en plusieurs endroits : par exemple, dans l'*Apāyika-vagga*¹¹ et dans l'*Indriya-vagga*¹², des sermons invitent à s'abstenir de relations sexuelles. D'après le *Tēvijja-sutta*¹³, celui qui entretient des rapports sexuels n'est ni un samana ni un brāhmane. Par contre, celui qui s'abstient de rapports sexuels est comparable à Brahmā. Le *Sutta-nipāta* comporte une longue exhortation sur l'idéal ascétique, et des expressions fréquentes qui encouragent l'abstention des rapports sexuels¹⁴. Dans une de ces discussions, l'Āyasmanta Ānanda explique longuement les avantages de l'abstention sexuelle¹⁵.

Certains savants prétendent que la première règle prohibant les relations sexuelles dans le monachisme bouddhique aurait été établie par le Bouddha pour être en accord avec d'autres systèmes religieux contemporains. Mais on ne saurait dire que toutes les

8. Voir glossaire « Sākyas ».

9. Vin. I, 96.

10. D. I, 63. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Dīgha-nikāya*. Le premier livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, Tome I, pp. 69-112.

11. A. I, 265-273.

12. A. II, 141-148.

13. D. I, 246-247. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Dīgha-nikāya. op.cit.*, Tome I, pp. 289-305.

14. Sn. vv. 400, 609, 814, 855.

15. A. II, 144.

traditions religieuses existant du temps du Bouddha aient considéré la chasteté comme une vertu importante. Les textes du Jāinisme plaignaient les *ājīvakas car ils ne gardaient pas la chasteté. Beaucoup d'autres ascètes anciens, y compris les proto-jāinas qui suivaient Pārshva, ne faisaient pas le vœu de chasteté¹⁶. Les Rīsis et les Tāpasas, que mentionnent certaines légendes, partageaient la vie avec leur épouse. Nous ne savons pas s'ils entretenaient une vie conjugale en même temps que leurs pratiques ascétiques. L'*Udāna* (p. 14) raconte l'histoire amusante d'un religieux errant brāhmanique qui tenta de mener la vie ascétique avec sa femme enceinte. Le Commentaire du *Dhammapada* (v, 270) et l'*Udāna* mentionnent des catégories d'ascètes qui entretenaient femmes et enfants ; leur ascétisme se limitait à une vie hors de la société, mais en famille. Par exemple, Kēniya Jaṭila dont il est question dans le *Sēla-sutta* était un brāhmane devenu ascète pour protéger sa grande richesse¹⁷. Dans la journée il se présentait comme un ascète, mais la nuit il entretenait une vie conjugale¹⁸.

Ces exemples permettent de penser que certains religieux contemporains du Bouddha vivaient avec leur épouse. Cependant la tendance générale de la société conseillait à celui qui voulait atteindre le progrès intérieur d'éviter les relations avec les femmes et les rapports sexuels. Une fois, des bhikkhus et des bhikkhunīs sortaient ensemble dans la rue ; en les voyant les gens disaient : « Nous les laïcs, nous marchons avec nos femmes, et voilà ces samanās, fils des Sākyas qui se promènent avec les bhikkhunīs qui sont leurs maîtresses ! »¹⁹. Ces gens pensaient que les

16. Voir A. L. BASHAM, *History of the Doctrine of Ajivakas*, London, 1951, p. 124.

17. Vin. I, 244 ; Sn. v.103. Pour une traduction intégrale du *Sēla-sutta*, voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, Tome 4, pp. 1255-1261.

18. VinA. 270 ; MA. III, 399.

19. Vin. IV, 63.

renonçants devaient éviter la compagnie des femmes, qu'ils ne devaient même pas aller dans la rue avec elles !

En ce qui concerne les bhikkhunīs, trois règles du *Bhikkhunī-vibhaṅga* traitent de la sexualité. La première défend aux bhikkhunīs d'avoir des rapports sexuels. Cette règle est exactement semblable à celle donnée aux bhikkhus. La deuxième règle a été établie après le fait suivant : un des petits-fils du grand homme d'affaire Migāra était tombé amoureux d'une bhikkhunī très belle nommée Sundarī Nandā. Elle le rencontrait souvent et partageait ses sentiments. En même temps, elle essaya de lutter contre cette amitié peu convenable. Trop faible, elle ne put se maîtriser suffisamment, et laissa un jour le jeune homme avoir des rapports sexuels avec elle. À la suite de cet incident, il fut alors prescrit aux bhikkhunīs d'éviter tout contact physique avec un homme :

« Si une bhikkhunī consent à caresser, à masser, à toucher, à prendre la main ou à presser le corps d'un homme au-dessous de la clavicule et au-dessus des genoux, et si cet homme est aussi possédé par le désir, elle devient [*ipso facto*] un individu « vaincu ». Dès lors elle n'est plus digne d'avoir des relations avec les autres [de la Communauté] »²⁰.

La troisième règle précise :

« Si une bhikkhunī avec désir et volonté, consent à laisser prendre sa main ou même le coin de son **cīvāra* par un homme et si cet homme est aussi possédé par le désir, et si elle reste près d'un tel homme, parle avec un tel homme ; ou va à un rendez-vous avec un tel homme, si elle attend la visite d'un tel homme, ou se rend avec un tel homme pour avoir des rapports sexuels, elle devient [*ipso facto*] un individu « vaincu ». Des

20. "Yā pana bhikkhunī avassutaṃ avassutassa pīsapuggalassa adhakkhaṃ ubbhajāṇumaṇḍalaṃ āmasaṇaṃ vā parāmasaṇaṃ vā gahaṇaṃ va chupaṇaṃ va paṭipīḷaṇaṃ vā sādiseyya, ayampi parājikā hōti asamvāsā." Pour une discussion sur ce sujet, voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., p.161.

lors elle n'est plus digne d'avoir des relations avec les autres [de la Communauté]. »²¹

Enfreindre l'interdiction faite aux bhikkhus ou aux bhikkhunīs d'avoir des rapports sexuels entre dans la catégorie des « fautes entraînant déchéance » (*pārājikā dhammā*). Ces fautes sont désignées par le terme "*pārājikā*" qui signifie la défaite ou le fait d'être vaincu. Aucune punition, compensation, ou de pardon à la suite d'une confession, ou pénitence n'est possible pour ces offenses capitales. Celui ou celle qui commet une faute de cette catégorie est par le fait même considéré comme sorti de la Communauté définitivement. Sa position de bhikkhu ou de bhikkhunī devient nulle et vide²². Dès lors il n'existe aucune possibilité de rentrer dans la Communauté monacale, de demander à nouveau l'Ordination majeure²³.

Le *Vinaya* pāli consacre presque quarante pages à expliquer l'interdiction des rapports sexuels aux bhikkhus. Malgré l'attitude bien connue du bouddhisme de garder en tout le juste milieu, il semble que sur cette question, le bouddhisme monastique aille vers un extrême. Pourquoi n'a-t-il pas prescrit aux membres de la Communauté monacale la modération dans leur activité sexuelle comme c'est le cas pour les autres besoins (manger, dormir, etc.) ? Cette rigueur peut s'expliquer de deux façons : statutairement et doctrinalement.

21. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., p.162.

22. Voir *infra*, pp. 212-214.

23. Si un bhikkhu ne peut pas se maîtriser, s'il veut avoir des plaisirs sensuels et mener une vie conjugale, il doit d'abord quitter formellement l'Ordre de bhikkhus. Ainsi, il redevient un laïc et est libre. Il n'est pas alors considéré comme une personne vaincue ou perdue. S'il veut un jour rentrer dans la Communauté et prendre l'Ordination mineure (*pabbajjā*) et l'Ordination majeure (*upasampadā*) cela est toujours possible. Pour les bhikkhunīs, la sortie est beaucoup plus libre. Avant de quitter l'Ordre de bhikkhunīs, une déclaration préalable n'est pas nécessaire. Voir, M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., p.158 note 2.

Le règlement de la Communauté, accepté par tous les entrants, ne permet pas à ses membres d'avoir des relations sexuelles parce qu'elles seraient nuisibles au bon fonctionnement de l'organisation. Ou bien elles auraient lieu en dehors du mariage, ce que le bouddhisme désapprouve. Ou bien elles se feraient dans le cadre d'une vie conjugale normale avec les obligations et des soucis qui en résultent : achat ou location d'une maison, soins et éducation des enfants, gestion du budget familial, etc. Il n'y aurait ni vie communautaire, ni monacale ni libre. Le bhikkhu, la bhikkhunī seraient un père ou une mère de famille habillé en vêtements ocres !

Sur le plan doctrinal, il s'agit de bannir tout ce qui peut gêner le *progrès intérieur. Le renonçant qui cherche à se libérer du Soi doit être indépendant de toute source de désirs. Or, les relations sexuelles ne peuvent pas s'entretenir sans désir. En effet, de telles relations, d'une part, entraînent des responsabilités sociales et familiales donc des préoccupations qui font obstacle à la concentration de la pensée ; d'autre part, elles sont liées à la notion de plaisir ; naturellement la pensée s'y porte souvent avec délice, cela devient une habitude mentale, ce qu'on appelle le « désir sensuel ». C'est pour écarter ce risque que le bouddhisme monastique a décidé d'interdire complètement les relations sexuelles.

Certaines règles visent à éliminer de la vie des bhikkhus les occasions de tentation dans ce domaine. Par exemple, un bhikkhu qui demande à une femme la permission d'avoir des rapports sexuels avec elle, fait une faute de la catégorie dite *Saṅghādisēsā*²⁴.

Si un bhikkhu parle avec une femme de sujets obscènes et érotiques, il commet une faute d'après la règle *Saṅghādisēsā* n° 3²⁵.

24. Vin. III, 130. Les fautes de la catégorie de *Saṅghādisēsā* sont les fautes qui doivent être jugées par la Communauté solennellement réunie au commencement et à la fin de jugement. Voir *infra*, pp. 214-215.

25. Vin. III, 126.

Le règle *Saṅghādisēsā* n°2 interdit au bhikkhu de toucher une femme, de toucher même un coin du vêtement d'une femme avec désir²⁶. S'asseoir avec une femme dans une pièce secrète et fermée et parler avec elle, ou dormir dans une pièce secrète et fermée où se trouve une femme sont des fautes d'après deux règles spéciales appelées *Aniyatāpatti*²⁷.

En plus des règles qui, dans le *Vinaya*, visent à éviter les occasions de rapports sexuels hétérosexuels, il y en a d'autres contre certaines perversions sexuelles. La 1^{er} règle *Saṅghādisēsā* du *Bhikkhu Pātimokkha*²⁸, les règles *Pācittiya* n° 4 et n°6 du *Bhikkhu Pātimokkha* et la règle *Pācittiya* n° 93 du *Bhikkhunī Pātimokkha* condamnent la masturbation²⁹. Les règles *Pācittiya* n°s31, 32, 90 ; 91 et 92 du *Bhikkhunī Pātimokkha* condamnent les pratiques homosexuelles³⁰.

Il était interdit aux bhikkhus de faire entrer dans la Communauté un eunuque, un hermaphrodite ou l'homme qui a séduit une bhikkhunī³¹. S'ils étaient déjà dans la Communauté comme membres, ils devaient en être expulsés. Il était interdit aussi aux bhikkhus de dessiner ou de faire dessiner une peinture érotique sur les murs des monastères³², ou sur les *cīvaras*³³.

Le code disciplinaire des bhikkhus et des bhikkhunīs ne concerne pas seulement l'abstinence sexuelle ; il essaye aussi de limiter raisonnablement les relations amicales des bhikkhus avec les personnes de l'autre sexe. Par exemple, la règle *Pācittiya* n°7 interdit aux bhikkhus de parler à une femme seule sans la présence d'un tiers susceptible de comprendre ce qui se dit³⁴. D'après la

26. Vin. III, 118.

27. Vin. III, 186-193. Ces deux règles appelées *Aniyatāpatti* (les fautes non-déterminées) s'appliquent uniquement aux bhikkhus. Voir *infra*, pp. 209.

28. Vin. III, 109.

29. Vin. IV, 259-261.

30. Vin. IV, 287-288, 341-343.

31. Vin. I, 84-88.

32. Vin. II, 151.

33. Vin. IV, 60.

34. Vin. IV, 20.

règle *Pācittiya* n°6, il est interdit aux bhikkhus de passer même une seule nuit dans une maison abritant une femme, même s'il y a du monde dans cette maison³⁵. Les règles *Pācittiya* n°s 43, 44 et 45 ont été établies pour éviter que ne se créent des amitiés peu convenables ou des amitiés non convenables entre les bhikkhus et les femmes, pendant la tournée de l'aumône³⁶.

D'après la règle *Pācittiya* n°67, il est interdit au bhikkhu d'aller dans la rue avec une femme seule³⁷. Organiser des sorties avec une bhikkhunī ou marcher dans la rue avec elle est également interdit par la règle *Pācittiya* n°27³⁸. Cependant les bhikkhus ont le droit d'aller avec les bhikkhunīs sans pré-arrangement ni rendez-vous si elles sont en danger sur le trajet. Les bhikkhus et les bhikkhunīs peuvent aller ensemble en bateau même sur rendez-vous, seulement pour traverser la rivière, mais pas pour voyager ou se promener en bateau³⁹. D'après la règle *Pācittiya* n°30, il est interdit au bhikkhu de rester dans une pièce privée et close avec une bhikkhunī seule⁴⁰. Il est défendu aux bhikkhus, par la règle *Pācittiya* n°29 de manger un repas organisé par une bhikkhunī sans l'intervention de laïc⁴¹.

Cette tendance à écarter le bhikkhu de la femme caractérise non seulement les textes du *Vinaya* mais aussi d'autres textes canoniques. Des opinions directes et indirectes y suggèrent que la femme est un obstacle dans la voie du progrès intérieur. Tel ce passage de l'*Aṅguttara-nikāya* :

« Si quelqu'un veut dire vrai, il doit dire que la femme est un piège du *Māra. Il vaut mieux pour un bhikkhu se quereller avec un homme qui possède une épée que parler avec une femme

35. Vin. IV, 17.

36. Vin. IV, 93-96.

37. Vin. IV, 131.

38. Vin. IV, 63.

39. Vin. IV, 64.

40. Vin. IV, 68.

41. Vin. IV, 66-67. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., p. 89.

seule. Il vaut mieux pour un bhikkhu se disputer avec un ami que parler avec une femme seule. Il vaut mieux pour un bhikkhu de rester assis près d'un serpent dangereux que parler avec une femme seule »⁴².

Dans une longue parabole qui se trouve dans l'*Itivuttaka*, les femmes sont comparées aux monstres et aux démons⁴³. Dans certains textes, la femme est comparée à un serpent noir venimeux⁴⁴. Ailleurs, la femme est un élément de souillures dans la pratique de *progrès intérieur⁴⁵. La femme est encore comparée au feu qu'il faut éviter : « Pour un bhikkhu, il vaut mieux embrasser une flamme qu'embrasser une femme »⁴⁶.

Peu avant le **parinibbāna* du Bouddha, l'Āyasmanta Ānanda lui demanda : « Vénéré, comment vous devez-vous conduire à

inférieure. Les textes rappellent simplement la nécessité de la vigilance devant la puissante séduction exercée naturellement par la femme et les objets attirants. L'Āyasmanta Piṇḍola Bhāradvāja, l'un des grands disciples, expliquait pendant une conversation avec le roi Udāna, que le Bouddha avait recommandé aux bhikkhus de voir la femme de trois façons : « Il faut regarder une femme de l'âge d'une mère comme sa mère, une femme de l'âge de sa sœur comme sa sœur et une femme de l'âge d'une fille comme sa fille. »⁴⁸.

En outre, le bouddhisme monastique critiquait toujours les relations non convenables avec des laïcs car elles donnent l'occasion d'entrer en contact avec les femmes, et de s'attacher à elles. Dans l'*Aṅguttara-nikāya* nous lisons :

« Ô bhikkhus, il y a cinq désavantages pour un bhikkhu qui visite toujours les familles et vit souvent dans leur compagnie. Quels sont ces cinq désavantages ? Il voit toujours des femmes. Cette vue provoque l'amitié. L'amitié provoque l'intimité ; l'intimité provoque l'amour ; quand le cœur s'enflamme d'amour on peut s'attendre à trois choses : soit que ce bhikkhu pratique la *conduite pure sans enthousiasme, soit qu'il commette une faute qui le souille, soit qu'il abandonne l'entraînement et retourne à la vie inférieure, à la vie séculière »⁴⁹.

Règles et conseils de ce genre sont des précautions contre les accidents éventuels et des avertissements au sujet des dangers qui attendent le bhikkhu. Voici un autre exemple : comme nous l'avons dit plus haut, un bhikkhu doit rester obligatoirement dans la même demeure pendant la saison des pluies ; mais s'il voit un danger pour sa conduite pure à cause des femmes qui s'y trouvent, il a toujours permission de partir immédiatement, même pendant la retraite de la saison des pluies⁵⁰. Il est arrivé que des bhikkhus

48. S. IV, 110.

49. A. III, 259.

50. Vin. I, 150.

abandonnent la voie du renoncement à cause d'une femme, parfois leur ancienne compagne. Le bhikkhu Nanda voulut retourner à la vie du foyer : il ne pouvait ôter de son esprit le souvenir de son ancienne fiancée, la princesse Janapada-Kalyāṇī Sundarī Nandā qui était d'une grande beauté⁵¹. À la vue d'un groupe de belles dames, l'Āyasmanta Vaṅgisa prit peur à cause de sa faiblesse ; il consulta immédiatement son confrère l'Āyasmanta Ānanda pour maîtriser sa pensée⁵².

Le Bouddha affirme qu'il est naturel que l'homme s'attache aux séductions physiques féminines. Mais c'est nuisible au progrès intérieur :

« Ô bhikkhus, je ne connais aucune autre forme physique comme celle de la femme qui réduise la pensée de l'homme en esclavage ; la forme physique de la femme obsède complètement la pensée de l'homme. Je ne connais aucune autre voix comme celle de la femme qui réduise la pensée de l'homme en esclavage ; la voix de la femme (...). Je ne connais aucun autre parfum comme celui de la femme qui réduise la pensée de l'homme en esclavage ; le parfum de la femme (...). Je ne connais aucune saveur comme celle de la femme qui réduise la pensée de l'homme en esclavage ; la saveur de la femme (...). Je ne connais aucun autre attouchement comme celui de la femme qui réduise la pensée de l'homme en esclavage ; les attouchements de la femme obsèdent complètement la pensée de l'homme »⁵³.

Ailleurs nous lisons :

« Ô bhikkhus, même en marchant la femme s'arrête pour prendre au piège la pensée de l'homme. Qu'elle reste debout, s'assoie ou se couche, qu'elle parle, chante ou pleure, et frappe,

51. Ud. p. 20 ; J.II, 92-94 ; DhapA. I, 118.

52. S. I, 185 ; ThergA. I, 201-202.

53. A. I. 1.

la femme s'arrête pour prendre au piège la pensée de l'homme.
Et même en mourant la femme s'arrête pour prendre au piège
la pensée de l'homme »⁵⁴.

Et encore, le Bouddha explique la puissance d'attraction de la femme :

« Ô bhikkhus, la femme obsède la pensée de l'homme de huit manières : par sa forme physique, par son sourire, par sa parole, par son chant, par ses pleurs, par sa conduite, par les repas qu'elle prépare et par ses caresses »⁵⁵.

Ces observations, ces règles et ces opinions montrent à quel point le bouddhisme monastique essaie de prendre des précautions pour éviter le désir et l'attachement que peut produire ou stimuler la puissance de séduction de la femme. Or, le bouddhisme monastique cependant ne se présente pas comme un « magasin pour hommes » où l'on ne trouverait que des articles utiles aux hommes. Les règles et les conseils destinés aux femmes n'en sont jamais absents.

Pour atteindre le progrès intérieur et arriver à la délivrance, la femme doit elle aussi suivre la Doctrine. Les conseils qui conviennent aux bhikkhus conviennent aussi aux bhikkhunīs⁵⁶.

Des conseils leur sont donnés pour qu'elles s'éloignent et se méfient des hommes. La règle *Sanhādisēsā* n°5 du *Bhikkhunī Pātimokkha* interdit à la bhikkhunī d'accepter à manger ou à boire d'un homme qui la désire⁵⁷. Une bhikkhunī qui parle avec un homme dans l'obscurité ou la nuit commet une faute d'après les règles *Pācittiyā* n°s 11 et 12⁵⁸. D'après les règles *Pācittiyā* n°s 13, 125 et 126, une bhikkhunī ne doit pas rester seule avec un

54. A. III, 65. Voir M.W., *Le Renoncement au monde dans le bouddhisme et dans le christianisme*, Éditions LIS, Paris, 2002, pp. 160-161.

55. A. IV, 196.

56. Voir M.W. *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., pp. 174-175.

57. Vin. IV, 231 ; cf. IV, 233.

homme à l'écart, même un lieu ouvert, ni dans une voiture, une impasse ou un chemin de traverse⁵⁹. D'après la règle *Pācittiya* n°14, chuchoter à l'oreille d'un homme est une faute. Dans une maison, rester en compagnie des chefs de famille ou de leur fils contrevient à la règle *Pācittiya* n°36⁶⁰. Les bhikkhunīs, d'après la règle *Pācittiya* n°60, ne peuvent recevoir d'un homme un médicament ou un traitement pour un ennui physique au-dessous du nombril, sans prévenir son groupe⁶¹. La règle *Pācittiya* n°102 défend à la bhikkhunī d'habiter avec un homme sous le même toit. D'après la règle *Pācittiya* n°3, une bhikkhunī ne saurait aller seule dans un village, ou traverser seule une rivière, ni passer seule une nuit sans autres bhikkhunīs avec elles⁶². Servir les repas aux bhikkhus est prohibé⁶³. La règle *Pācittiya* n°51 stipule qu'une bhikkhunī ne doit pas entrer dans une résidence de bhikkhus sans autorisation⁶⁴. D'après la règle *Pācittiya* n°94, pour s'asseoir devant un bhikkhu, une bhikkhunī doit également obtenir une permission.⁶⁵

Cependant il y a moins de règles pour écarter les bhikkhunīs des bhikkhus qu'il n'y en a dans le *Bhikkhu Pātimokkha*, en vue d'écarter les bhikkhus des bhikkhunīs. Cette attitude du *Vinaya* est assez compréhensible : il y a suffisamment de règles dans le *Bhikkhu Pātimokkha* pour éviter les rencontres non convenables ; il n'est

58. Vin. IV, 267, 268.

59. Vin. IV, 269.

60. Vin. IV, 231-233.

61. Vin. IV, 315. Voici la règle concernant cette interdiction : « Si une bhikkhunī, sans prévenir la Communauté ou le groupe de bhikkhunīs auquel elle appartient, est en train, avec un homme, de se laver ou s'enduire de médicaments, ou de bander une blessure, ou de se faire le pansement d'un furoncle ou d'une croûte qui se trouve au-dessus des genoux et au-dessous du nombril, c'est une faute de la catégorie de *Pācittiya*. » Cette règle fut établie à propos d'une bhikkhunī violée par un homme qui était venu la soigner.

62. Vin. IV, 226-229.

63. Vin. IV, 263.

64. Vin. IV, 306.

65. Vin. IV, 343. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., p. 89.

pas donc nécessaire d'en ajouter pour éloigner les uns des autres les religieux des deux sexes. Néanmoins, en tant que membres de la même Communauté, bhikkhus et bhikkhunīs, avaient nécessairement des activités religieuses communes. D'après la règle *Pācittiya* n°56, les bhikkhunīs ne peuvent pas faire la retraite de la saison des pluies en lieu trop éloigné de celui des bhikkhus⁶⁶. Elles ne peuvent pas passer la saison des pluies dans un district où ne séjournent pas des bhikkhus⁶⁷. Tous les quinze jours, les bhikkhunīs doivent consulter les bhikkhus sur deux choses : 1. La prochaine date d'**Upāsatha* destinée pour réciter le *Pātimokkha*. 2. La prochaine date de la prédication des bhikkhus destinée aux bhikkhunīs⁶⁸. Une bhikkhunī qui a commis une faute de catégorie de *Saṅghādisēsā* doit se soumettre, devant une assemblée de bhikkhus et de bhikkhunīs, à une 'pénitence' disciplinaire dite *Mānatta*⁶⁹. À la fin de la saison des pluies, les bhikkhunīs doivent terminer leur retraite devant la Communauté « réunie sous ses deux faces ». Une postulante qui a fini formellement son entraînement de deux ans doit recevoir l'Ordination majeure de la Communauté « réunie sous ses deux faces »⁷⁰. Il y avait donc des relations obligatoires entre bhikkhus et bhikkhunīs.

Mais, d'une façon générale, la compagnie d'un homme est un obstacle pour le progrès intérieur de la femme. Le texte l'explique en utilisant les mêmes termes, mais inversés, que dans le discours cité plus haut :

« Ô bhikkhus, je ne connais aucune autre forme physique comme celle de l'homme qui réduise la pensée de la femme en esclavage. La forme physique de l'homme obsède complètement la pensée de la femme. (...). Je ne connais aucun autre

66. Vin. IV, 312.

67. Vin. II, 25, 257.

68. Vin. IV, 314. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., p.74.

69. Vin. II, 255.

70. Vin. IV, 52.

attouchement comme celui de l'homme qui réduit la pensée de la femme en esclavage ; les attouchements de l'homme obsèdent complètement la pensée de la femme »⁷¹.

Un attachement, qu'il soit le fait d'une femme ou d'un homme, était tenu pour un obstacle sur le chemin du « renoncement ». Le bouddhisme monastique, soucieux de développer le progrès intérieur de la vie des bhikkhus et des bhikkhunīs, essaie d'écarter la femme de l'homme comme l'homme de la femme.

Pour mieux comprendre la raison de ce « mur de séparation », citons quelques conseils psychologiques qui se trouvent dans le *Visuddhimagga* : « Un bhikkhu qui va au cimetière pour méditer sur l'impureté du corps peut prendre un cadavre comme sujet de réflexion, à condition que ce cadavre ne soit pas celui d'une femme. Une bhikkhunī qui y va méditer sur l'impureté du corps, doit choisir un cadavre de femme. Dans la méditation, le cadavre féminin ne convient pas pour un homme comme sujet de réflexion et un cadavre masculin n'est pas convenable pour une femme⁷². On ne peut pas prendre comme sujet de méditation un corps de l'autre sexe, car au lieu d'inspirer la répulsion il cause un trouble mauvais⁷³. Le bhikkhu qui commence une méditation sur l'amour universel (*mettā bhāvanā*) ne doit pas prendre l'image mentale d'une femme comme point de départ ; de même la bhikkhunī ne doit pas avoir l'image mentale d'un homme. L'image mentale de l'autre sexe risque, en effet, de développer inconsciemment un amour charnel non convenable, au lieu de faire progresser l'esprit vers l'amour universel. »

Ces conseils pratiques le montrent, l'attitude du bouddhisme monastique, en ce qui concerne les relations entre l'homme et la femme sur le plan du progrès intérieur, est à contre-courant de la

71. A. I, 2.

72. Visum, p. 184.

73. Cf. A. III, 68 ; IV, 42.

tendance générale de la pensée profane qui est toujours d'aller vers une personne de l'autre sexe et de s'y attacher.

Or, pour le bouddhisme monastique la sexualité ne se limite pas aux rapports sexuels. N'importe quelle relation entre un homme et une femme, qui conduit au désir sensuel est considérée comme « lien sexuel ». Voici la parole attribuée au Bouddha dans le *Mèthuna-sutta* qui explique les « sept liens de la sexualité » :

« Ô brāhmane, il y a des *samanas et des brāhmanes qui prétendent pratiquer la chasteté. Pour cela ils n'entretiennent pas de rapports sexuels avec les femmes. Cependant il consentent à ce que des femmes leur fassent : massages, manipulations, bains et frictions ... Ainsi ils prennent un plaisir, une satisfaction ; ils l'aiment et désirent l'avoir. Je dis, ô brāhmane, que c'est une chasteté déchirée, déformée, entachée et abîmée. Un tel homme impur ne peut pas être délivré de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort. Il ne peut pas être délivré de **dukkha* car il est attaché par le lien de la sexualité.

« Ô brāhmane, il y a des samanas et des brāhmanes qui prétendent pratiquer la chasteté. Pour cela ils évitent les rapports sexuels et également les massages, manipulations, etc., effectués par des femmes. Cependant, ils s'amusent avec des femmes. Ils jouent avec elles, ils les raillent ; ils y prennent un plaisir, une satisfaction ; ils l'aiment et désirent l'avoir. Je dis, ô brāhmane, que c'est une chasteté déchirée, déformée, entachée et abîmée. Un tel homme impur ne peut pas être délivré de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort. Il ne peut pas être délivré de *dukkha* car il est attaché par le lien de la sexualité.

« Ô brāhmane, il y a des samanas et des brāhmanes qui prétendent pratiquer la chasteté. Pour cela ils évitent les rapports sexuels et également les massages, manipulations, etc., effectués par des femmes et ils évitent de s'amuser avec des femmes. Cependant ils regardent les femmes avec désir. Ainsi, ils y prennent un plaisir, une satisfaction ; ils l'aiment et désirent l'avoir. Je dis, ô brāhmane, que c'est une chasteté déchirée, déformée, entachée et abîmée. Un tel homme impur ne peut

pas être délivré de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort. Il ne peut pas être délivré de *dukkha* car il est attaché par le lien de la sexualité.

« Ô brāhmane, il y a des samanass et des brāhmanes qui prétendent pratiquer la chasteté. Pour cela ils évitent... (comme ci-dessus) et ils évitent aussi la vue des femmes. Cependant ils se rappellent les sourires, les discussions, les jeux qu'ils ont eus avec les femmes. Ainsi, ils y prennent un plaisir, une satisfaction ; ils l'aiment et désirent l'avoir. Je dis, ô brāhmane, que c'est une chasteté déchirée, déformée, entachée et abîmée. Un tel homme impur ne peut pas être délivré de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort. Il ne peut pas être délivré de *dukkha* car il est attaché par le lien de la sexualité.

« Ô brāhmane, il y a des samanass et des brāhmanes qui prétendent pratiquer la chasteté. Pour cela ils évitent... (comme ci-dessus) et ils évitent aussi la vue des femmes. (...) ils ne se rappellent pas ... Cependant, ils regardent avec désir les chefs de famille ou leurs fils qui possèdent des biens. Ainsi, ils y prennent un plaisir, une satisfaction ; ils l'aiment et désirent l'avoir. Je dis, ô brāhmane, que c'est une chasteté déchirée, déformée, entachée et abîmée. Un tel homme impur ne peut pas être délivré de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort. Il ne peut pas être délivré de *dukkha* car il est attaché par le lien de la sexualité.

« Ô brāhmane, il y a des samanass et des brāhmanes qui prétendent pratiquer la chasteté. Pour cela ils évitent... (comme ci-dessus) et ils évitent aussi la vue des femmes. (...) ils ne se rappellent pas les sourires ... qu'ils ont échangés avec des femmes. Ils ne regardent pas non plus avec désir les chefs de famille ou leurs fils. Cependant ils pratiquent cette chasteté en se disant : "Grâce à cette vertu, ce sacrifice, cet ascétisme, dans ma prochaine vie, que je renaisse dans un état céleste en étant une grande ou petite divinité." Ainsi, ils y prennent un plaisir, une satisfaction ; ils l'aiment et désirent l'avoir. Je dis, ô brāhmane, que c'est une chasteté déchirée, déformée, entachée et abîmée. De tels hommes impurs ne peuvent pas être délivrés de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort. Ils ne

peuvent pas être délivrés de *dukkha* car ils sont attachés par le lien de la sexualité »⁷⁴.

Il ressort de ce sermon que, pour le bouddhisme monastique, la chasteté ne se limite pas à s'abstenir de rapports sexuels ; le fait de s'engager dans les plaisirs des sens est aussi considéré comme un lien de la sexualité. Ainsi, du point de vue de la doctrine bouddhique, « les rapports sexuels » est une sous-rubrique du grand traité du « désir des plaisirs des sens ». Nous en trouvons une illustration frappante dans le texte intitulé *Bakkula-sutta* : Un jour, le bhikkhu âgé nommé Bakkula alla recueillir la nourriture dans la ville de Rājagaha. Il rencontra par hasard l'ascète nu Kassapa, un de ses vieux amis. L'ascète nu lui demanda : « Ô ami Bakkula, depuis combien de temps avez-vous quitté la vie de foyer pour cette vie sans foyer ? » Le vieux bhikkhu répondit : « Depuis quatre-vingts ans, ô ami Kassapa, j'ai quitté la vie de foyer pour cette vie sans foyer. » L'ascète nu demanda à nouveau : « Pendant ces quatre-vingts ans combien de fois avez-vous eu des relations sexuelles ? » Le vieux bhikkhu répondit : « Ô ami Kassapa, la question n'est pas correcte. Vous auriez du formuler votre question plutôt ainsi : "Pendant ces quatre-vingts ans combien de fois vous avez eu une perception de désirs sensuels ?" » L'ascète nu reprit alors : « Ô ami Bakkula, pendant ces quatre-vingts ans combien de fois vous avez eu une perception de désirs sensuels ? » L'Āyasmanta Bakkula répondit : « Je ne me souviens pas, ô ami Kassapa, avoir jamais eu aucune perception de désir sensuel pendant cette durée de quatre-vingts ans »⁷⁵.

Cette anecdote montre que le bouddhisme monastique prend le problème globalement et parle souvent du désir des plaisirs des sens au lieu du désir sexuel. Même dans le cas de Sudinna Kalandakaputta que nous avons cité plus haut, ses confrères ne

74. A. IV, 54-56.

75. M. III, 126-128. Pour une traduction intégrale du *Bakkula-sutta*, voir M.W., *Le Majjhima-nikāya*, op.cit., Tome V, pp. 1677-1684.

lui ont pas demandé pourquoi il avait eu des relations sexuelles avec son ex-épouse. Ils lui ont demandé plutôt : « N'est-il pas vrai, ô frère, que la Doctrine est prêchée de plusieurs façons par le *Bienheureux dans le but de supprimer la passion et non pas le contraire ? N'est-il pas vrai, ô frère, que la Doctrine est prêchée de plusieurs façons, avec l'intention d'enlever les liens et non pas pour les créer ? N'est-il pas vrai, ô frère, que la Doctrine est prêchée de plusieurs façons pour empêcher de saisir non pour saisir ? Ô frère, la Doctrine est prêchée de maintes façons par le Bienheureux pour déraciner les passions »⁷⁶.

La plupart des sermons prononcés pour les bhikkhus et les bhikkhunīs sur le sujet mentionnent le plaisir sensuel comme incompatible avec la vie de renoncement. Expliquant l'attraction qu'exerçaient les cinq objets du plaisir des sens (*pañca kāmā-guṇā*)⁷⁷, le Bouddha ajoutait : « Si une personne arrive à s'amouracher de tels objets, si elle les accepte à bras ouverts, si elle essaye de les saisir et de s'attacher à eux, de les garder, il se laisse prendre au piège. S'attacher aux plaisirs sensuels entraîne l'infatuation, l'engouement ; l'infatuation entraîne l'asservissement »⁷⁸. Enfin, les objets du plaisir sensuel sont indiqués comme des obstacles" (*antarāyikā dhammā*) dans la voie de la vie contemplative. Selon le *Sāmaññaphala-sutta*, la recherche du plaisir sensuel est un esclavage⁷⁹. Dans le *Mahā-saccaka-sutta*, le Bouddha déclare : « Certains samanās et brāhmanes sont esclaves de leur corps ; leur pensée n'est pas débarrassée des désirs ; ils se plaisent dans les désirs, et se nourrissent de désirs qu'ils ne peuvent calmer »⁸⁰.

76. Vin. III, 19-20.

77. Ces cinq objets sont (*pañca kāmā-guṇā*) : voir *supra*, p. 136 note 29.

78. S. IV, 60.

79. D. I, 72. Pour une traduction intégrale du *Sāmaññaphala-sutta*, voir M.W., *Le Digha-nikāya*, *op.cit.*, tome I, pp. 69-112.

80. M. I, 241. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya*, *op.cit.*, Tome II, pp. 489.

Il semble cependant que, parmi ses propres auditeurs, quelques-uns n'aient pas apprécié cette pensée du Maître sur les plaisirs des sens. Certains n'ont pas accepté que les objets du plaisir des sens soient des obstacles. Le sermon intitulé *Alagaddūpamasutta*⁸¹, par exemple, fut prêché à cause d'un bhikkhu nommé Gaddabhādiṇḍi Ariṭṭha qui pensait qu'il n'y avait pas de danger dans les plaisirs sensuels. L'opinion du bhikkhu Ariṭṭha n'était pas seulement une conception fautive sur la Doctrine du Bouddha, c'était aussi une mauvaise interprétation et un défi lancé directement à certains enseignements monastiques. Selon Ariṭṭha les prétendus éléments constituant des obstacles (*antarāyikā dhammā*) ne sont pas nécessairement dangereux et il n'hésita pas à dire son opinion à ses confrères. En l'entendant, ceux-ci dirent au bhikkhu Ariṭṭha : « Ne parle pas ainsi, ô frère Ariṭṭha. Le Maître a expliqué maintes fois les obstacles. Les plaisirs sensuels sont considérés par le Maître comme éléments constitutifs de véritables obstacles. » Le bhikkhu Ariṭṭha ne céda pas.⁸² Si l'on en croit le Commentaire du *Majjhima-nikāya*, il alla jusqu'à accuser le Maître d'exagérer l'importance de la première règle entraînant la défaite (c'est-à-dire l'abstinence des rapports sexuels) dans la vie monastique (des bhikkhus et des bhikkhunīs). Cette règle, disait-il, est comme le vain effort de celui qui essaierait d'enclouer l'océan.

81. M. I, 312. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya*, op. cit., Tome I, pp. 285-302.

82. Le bhikkhu Ariṭṭha ne voulait pas changer d'avis. Pour cette faute, il fut puni par la Communauté des bhikkhus et aussi les règles *Pācittiya* n° 68 et 69 furent établies (Vin. IV, 133-135, 137). D'après le code disciplinaire des bhikkhunis, suivre un bhikkhu qui soutient une telle opinion est une faute entraînant la « défaite » (Vin. IV, 218). Les novices n'avaient pas le droit de suivre un précepteur qui avait une telle opinion. Un novice nommé Khandhaka, un élève d'Ariṭṭha, qui avait la même opinion que lui, fut expulsé de la Communauté des bhikkhus (Vin. IV, 138). Il était interdit aux bhikkhus de garder un tel novice dans le noviciat (Vin. II, 2-26 ; IV, 138). Tout cela veut dire que la Communauté des bhikkhus n'a pas pris à la légère la faute de « délit d'opinion » du bhikkhu Ariṭṭha.

Le Maître réfuta l'opinion du bhikkhu Ariṭṭha comme complètement fausse et dangereuse :

« Imaginez, ô bhikkhus, un homme qui veut attraper un serpent se met en quête et, lorsqu'il en trouve un grand, l'attrape par le corps ou par la queue. Le serpent se retourne vers l'homme et lui mord la main, le bras ou un autre membre du corps. Il est alors blessé mortellement et souffre. Car il a attrapé le serpent d'une mauvaise manière. De même, ô bhikkhus, certains hommes immatures étudiant la Doctrine et, l'ayant étudiée, n'envisagent pas sagement le but de ses enseignements. Pour ceux qui n'examinent pas le but, ces enseignements ne rendent pas l'esprit pénétrant. Ils étudient la Doctrine simplement pour la critiquer ou pour réfuter les autres dans des disputes. Ils ne sont pas capables d'atteindre l'expérience à laquelle l'étude de la Doctrine devrait conduire. Pour eux, cette Doctrine reçue incorrectement apportera le mal et la souffrance pour longtemps, parce qu'ils ont acquis les enseignements d'une mauvaise manière. »

Dans le même sermon, en une deuxième parabole, le Maître expliquait que le serpent doit être attrapé par le cou pour qu'il ne puisse se retourner contre l'homme et le mordre. De même l'homme sage doit faire attention de bien saisir la Doctrine. Le Bouddha montrait alors au bhikkhu Ariṭṭha et aux autres auditeurs les désavantages des désirs et des plaisirs sensuels, qu'il comparait à dix choses qui sont potentiellement risquées :

« 1. 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.

2. 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.

3. 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.

4. 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 une mauvaise compagnie ou par sa propre mauvaise conduite.

5. Le rêve d'un beau paysage qui disparaît quand on se lève. Les plaisirs sensuels sont des choses passagères comme des rêves qui disparaissent quand le rêveur s'éveille à la réalité.

6. Les choses empruntées avec lesquelles l'emprunteur se glorifie follement 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.

7. Un arbre chargé de fruits : un homme qui aime les fruits y monte, tandis qu'un deuxième homme qui ne peut monter essaie de les faire tomber de 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.

8. 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.

9. 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.

10. 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 »⁸³.

83. M. I, 123-133. Les sept premières comparaisons sont mentionnées →

Un autre passage explique que les plaisirs sensuels qui sont pris dans cette vie maintenant (*ditṭha-dhammika*) et également ceux qui seront pris dans l'au-delà de la mort (*samparāyika*), que les perceptions de plaisirs sensuels pris dans ce monde et également celles qui seront prises dans l'au-delà de la mort appartiennent au royaume de *Māra. Car les désirs sensuels conduisent à la cupidité (*abhijjhā*), à la haine (*vyāpāda*) et à la destruction (*sārambha*), toutes choses qui créent des obstacles dans l'entraînement du disciple⁸⁴.

À travers maints textes canoniques nous parviennent, avec des explications sur les inconvénients et les désavantages du désir sensuel, des conseils sur les projets et les méthodes pour l'éliminer. Ils insistent sur trois choses : éviter les objets de plaisirs pour les sens, contrôler les sens, contrôler la pensée par les méthodes adéquates.

Dans le *Gaṇaka-Moggallāna-sutta* nous lisons :

« Ô bhikkhus, sachez garder les portes de vos sens. En voyant les formes matérielles ne soyez pas plongés dans l'apparence générale ; ne soyez pas plongés dans les détails. Si quelqu'un vit sans le contrôle de l'organe de la vue, les mauvaises pensées, la cupidité, le découragement ... pénètrent en lui. Marchez donc en contrôlant le sens de la vue ; gardez-le ; ayez un contrôle complet sur l'organe de la vue. ... »

(Ce texte fait une semblable mise en garde au sujet des autres organes sensoriels ; l'oreille, le nez, la langue, etc.)⁸⁵.

Pour le bouddhisme monastique, ce renoncement aux objets du plaisir sensuel et cette maîtrise de la pensée ne suffisent pas à

aussi dans le *Pṭaliya-sutta* (M. I, 359-361). Pour une traduction intégrale du *Pṭaliya-sutta*, voir M.W., *Majjhima-nikāya. op.cit.*, Tome I, pp. 719-733.

84. M. II, 261.

85. M. III, 2. Pour une traduction intégrale du *Gaṇaka-Moggallāna-sutta*, voir M.W., *Majjhima-nikāya. op.cit.*, Tome IV, pp. 1469-1478.

détruire les racines du désir sensuel. Ce sont les *exercices mentaux qui conduisent la pensée vers le changement radical du point de vue. Renoncer aux objets de désir sensuel et maîtriser les organes sensoriels aident la pensée du bhikkhu dans la voie du *progrès intérieur.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

CHAPITRE VII

LA SOLITUDE

« Ici, ô Thère, tout ce qui est passé doit être abandonné. Tout ce qui se produit dans le futur doit être abandonné. Le désir et la concupiscence dans la personnalité présente doivent être bien maîtrisés. De cette manière, ô Thère, le véritable idéal de la solitude peut être accompli en tous ses détails. »

(S. II, 282)

Dans le code disciplinaire du monachisme bouddhique, aucune règle n'insiste sur la solitude. Cependant, la solitude est bel et bien considérée dans les textes du *Sutta-piṭaka* comme une atmosphère convenable et parfois essentielle pour s'engager dans les *exercices mentaux. Jusqu'à quel point la solitude éloignait-elle le bhikkhu bouddhiste de la société humaine ? Était-il toujours seul ? Était-il un véritable solitaire ?

Le plus grand éloge de la solitude dans le *Canon pāli se trouve dans le *Khaggavisāṇa-sutta* du *Sutta-nipāta* et comprend quarante et un versets¹. Chaque verset se termine par l'expression *ekō carē khaggavisāṇa kappō* qui signifie « allez seul comme un rhinocéros ». L'attitude du rhinocéros est ici l'image de la solitude religieuse. D'autres images apparaissent ici et là : vivre

1. Sn. vv 34-74.

seul “comme un grand éléphant qui reste loin du troupeau » (v. 52), aller « comme un poisson qui s’échappe, en rompant le filet” (v. 61), partir “comme le feu qui ne revient jamais à la même place” (v. 61), aller “comme un lion qui ne craint pas le bruit » (v. 70), ou “comme le vent que personne ne peut attraper dans un filet” (v. 70), vivre “comme un lotus sur lequel l’eau ne peut rester” (v. 70), etc. Par ces comparaisons, le *Khaggavisāṇa-sutta* loue la tendance à aller tout seul sans éprouver le découragement (v. 67), en abandonnant père et mère (v. 59), en délaissant femmes et enfants (v.37), en négligeant amis et amitiés (vv. 36, 40), en renonçant à la maison et à la propriété (v.43), en brisant tous les liens (v.44), sans considérer les difficultés (v. 53) de la vie religieuse : aller seul comme un rhinocéros !

À celui qui marche seul, le *Khaggavisāṇa-sutta* donne une seule permission : avoir un compagnon, à condition qu’il s’agisse d’un compagnon intelligent, sage, vertueux et plein de bonne volonté (v. 47). Celui qui ne trouve pas un tel compagnon, doit continuer tout seul, « comme un souverain qui a abandonné son royaume et son pays » (v. 46), il doit aller comme un rhinocéros. Une même idée, mais avec moins de force, se trouve dans le *Muni-sutta*² et dans le *Sāriputta-sutta*³. Le *Dhammapada*⁴ compare le solitaire à l’éléphant qui vit seul dans la forêt.

Le *Khaggavisāṇa-sutta*, évidemment, n’est pas un discours comme les autres, mais un groupe de versets qui se présentent comme des “exclamations” (*udāna*) sur la solitude religieuse. On y trouve les mêmes idées dans plusieurs versets et la quatrième ligne de chaque verset revient quarante et une fois de façon stéréotypée : *ekō carē khaggavisāṇa kappō*. Ce *sutta* préconise exagérément la vie solitaire. C’est en prenant ce groupe de versets comme critère, que certains érudits interprètent le monachisme bouddhique comme un mouvement d’anachorètes !

2. Sn. vv. 206-220.

3. Sn. vv 955-975.

4. Dh. vv. 328, 329 et 330.

Si l'on accepte que le *Khaggavisāṇa-sutta* représente la volonté du Bouddha, une difficulté doctrinale apparaît car il y a contradiction entre la vie communautaire prescrite par une partie importante du Canon bouddhique et l'extrême solitude présentée par ce *sutta*. Comment cette solitude absolue s'est-elle introduite dans le *Sutta-nipāta* en tant qu'un texte canonique ? Selon le Commentaire du *Sutta-nipāta*, le *Khaggavisāṇa-sutta* ne reflète pas l'opinion ou l'attitude directe du Bouddha, mais celle des *Bouddhas solitaires⁵ qui vivaient bien avant l'apparition de Gōtama, Bouddha historique⁶. Le *Mahāvastu*⁷, un texte du *Mahāyāna, partage cette opinion des Thèravādins. Le Commentaire du *Sutta-nipāta* explique d'autre part que le Bouddha Gōtama a repris ces versets comme réponse à une question posée par l'Āyasmanta Ānanda sur l'Éveil des « Bouddhas solitaires ».

L'attitude des « Bouddhas solitaires » vis-à-vis de la société est assez différente de celle du Bouddha et ses auditeurs. Un Bouddha solitaire n'essaie pas de prêcher la Doctrine ni de trouver des disciples. Soit par manque de capacité d'expliquer la voie qu'il a parcourue, soit à cause de son incapacité de transmettre son savoir faire, soit en raison d'un manque d'enthousiasme de son époque pour propager la Doctrine, un Bouddha solitaire vit tout seul, sans auditeur⁸. Comme une fleur née dans la forêt et qui meurt dans la forêt, cet anachorète appelé Paccèka Bouddha (Bouddha solitaire) arrive à l'Éveil et meurt seul. L'attitude unique décrite dans le *Khaggavisāṇa-sutta* est donc tout à fait en accord

5. Voir glossaire, « Éveillés solitaires ».

6. SnA. I, 46-48.

7. *Mahāvastu*. I, 357.

8. Les textes montrent que malgré son Éveil, le « Bouddha solitaire » ne sait pas comment enseigner les méthodes du progrès intérieur, en prenant en compte le tempérament de tel ou tel auditeur. C'est la différence la plus importante entre le Bouddha et un Bouddha solitaire.

avec le mode de vie des « Bouddhas solitaires ». Le *Visuddhimagga* compare aussi le « Bouddha solitaire » à un rhinocéros⁹.

Or, l'attitude du Bouddha historique sur la solitude diffère de celle qui est énoncée dans le *Khaggavisāṇa-sutta*. Il est vrai que bōdhisatta Gōtama a observé un isolement total pendant le temps des mortifications, bien avant son Éveil¹⁰. À cette époque-là, il fut sans doute comme un rhinocéros qui marche seul. Mais peu après, il comprit qu'une solitude aussi complète était exagérée. C'est pourquoi, après avoir atteint l'Éveil il ne conseilla pas la pratique d'un isolement extrême, mais l'organisation d'une vie communautaire. Il est vrai que le Bouddha insista pour que certains bhikkhus aillent dans une forêt, dans un bois ou dans des demeures vides¹¹. Mais il n'a jamais prescrit une solitude perpétuelle à ses

9. Vism. p. 234.

10. Dans le *Mahā-Sīhanāda-sutta*, le Bouddha explique comment il avait pratiqué la solitude : « Voici, ô Sāriputta, comment j'ai pratiqué la solitude : parfois, je demeurais là, une fois entré dans une certaine forêt et lorsque je voyais un vacher ou un berger ou un ramasseur d'herbes, ou un ramasseur de bois sec ou un forestier, alors moi, je courais de fourré en fourré, de bosquet en bosquet, de vallée en vallée, de colline en colline. Pourquoi ? Parce que mon souhait était le suivant : "Qu'ils ne me voient pas ; que je ne les vois pas non plus." Supposons, ô Sāriputta, qu'un daim de la forêt voit un homme, et qu'il court de fourré en fourré, de bosquet en bosquet, de vallée en vallée, de colline en colline. De même, ô Sāriputta, moi, je demeurais là, une fois étant être entré dans une certaine forêt et lorsque je voyais un vacher ou un berger, ou un ramasseur d'herbes, ou un ramasseur de bois sec ou un forestier, alors moi, je courais de fourré en fourré, de bosquet en bosquet, de basse terre en basse terre, de haute terre en haute terre. Pourquoi ? Parce que mon souhait était le suivant : "qu'ils ne me voient pas ; que je ne les voie pas non plus !". Telle fut, ô Sāriputta, ma solitude. » (M. I, 79). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M. W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2010, Tome I, pp. 157-182.

11. D. II, 77 ; M. I, 205 ; A. III, 343. Les textes canoniques nous apprennent que les bhikkhus ordinaires ainsi que les grands disciples et le Maître avaient l'habitude de vivre de temps en temps en solitude avec un, deux ou quelques compagnons (M. I, 205 ; III, 263 ; A. III, 263 ; S. I, 109 ; II, 155 ; V, 12-13 ; Vin. I, 30). « Demeurer dans une forêt » ou « dans un bois » est synonyme de vivre à l'écart de la foule mais pas nécessairement rester tout seul. Quand le →

auditeurs. Il faut noter en outre que les prescriptions du Maître s'adressaient toujours à telle ou telle personne en tenant compte du tempérament de chacune. Les résidences dans une forêt ou dans un bois étaient propices aux pratiques contemplatives de certains bhikkhus, mais guère favorables à d'autres¹².

Comme il est rapporté dans le *Vinaya* (= *Vinaya-piṭaka*), le Bouddha refusa la proposition de Dēvadatta d'établir une obligation pour que tous les bhikkhus restent définitivement dans les forêts. À cette occasion le Bouddha déclara que celui qui voulait rester dans une forêt le pouvait, mais que celui qui voulait choisir quelque autre demeure convenable le pouvait également¹³. N'oublions pas que, selon le *Vinaya*, même le bhikkhu qui vit dans la résidence de la forêt ou dans le bois est obligé de maintenir des relations religieuses avec les autres membres de la communauté des bhikkhus et aussi avec les fidèles laïcs¹⁴. Pour ces raisons entre autres, nous devons admettre l'explication du Commentaire du *Sutta-nipāta*, selon laquelle le *Khaggavisāṇa-sutta* n'est pas

Bouddha fut invité pour la première fois à venir dans la ville de Sāvatti pour passer quelques temps, il dit au grand homme d'affaire Anāthapiṇḍika : « Ô chef de famille, les Tathāgatas aiment vivre dans les demeures vides » (Vin. II, 158). Ces « demeures vides » désignent les endroits éloignés de la foule. Enfin, le terrain aménagé par Anāthapiṇḍika pour le Bouddha et pour ses auditeurs religieux était bien situé « ni trop près ni trop loin de la ville de Sāvatti » (Vin. II, 159). Cf. *supra*, p. 49.

12. Lorsque l'Āyasmanta Upāli voulut se rendre en forêt, le Maître l'en empêcha. À son avis si Upāli restait dans la forêt, ce serait bon pour méditer, mais s'il demeurait au milieu des autres grands auditeurs, il pourrait pratiquer la méditation et aussi il pourrait apprendre la Doctrine et la Discipline. Upāli accepta le conseil du Maître et resta parmi les autres disciples (A. V, 207 ; ThegA. I, I, 370 ; AA. I, 172). Avec le temps, il devint le plus important spécialiste des règles disciplinaires de la Communauté des bhikkhus (A. I, 25 ; Theg. Vv. 249-251) et les enseigna aux autres bhikkhus (Vin. IV, 142).

13. Vin. II, 197.

14 Cf. le *Gulissāni-sutta* (M. I, 469-473). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M. W., *Majjhima-nikāya*, op. cit., Tome III, pp. 929-937.

un discours émanant directement du Bouddha, mais seulement un admirable groupe de versets exprimant le point de vue des « Bouddhas solitaires ».

Pour préciser la position du bouddhisme monastique sur la solitude, nous avons plusieurs textes : considérons d'abord le *Thèranāma-sutta* (S. II, 282) : ce texte évoque la solitude d'un bhikkhu qui habitait seul et donnait des conseils aux autres bhikkhus pour vivre de la même façon. Le titre, *Thèranāma-sutta*, montre que le bhikkhu en question était appelé "Thère", c'est-à-dire qu'il était un religieux assez âgé¹⁵. Le texte commence ainsi : « En ce temps-là, était un bhikkhu nommé Thèra, solitaire louant la solitude. C'est seul qu'il entra dans le village (pour recueillir la nourriture), seul qu'il retournait, s'asseyait, marchait en méditant. » Trouvant étrange cette habitude, certains de ses confrères parmi les bhikkhus parlèrent de lui au Bouddha. Ce dernier appela le disciple, qui reconnut qu'en vérité il vivait ainsi dans la solitude. Il répondit au Bouddha : « C'est ainsi, Vénéré, j'entre dans le village seul, je rentre seul. Je reste assis en méditation dans la réclusion et je médite en me promenant seul. De cette façon, Vénéré, je suis un solitaire, je suis un spécialiste de la solitude. »

Ce n'est pas la pratique du bhikkhu Thère qui nous intéresse, mais l'opinion du Bouddha sur cette pratique. Le Bouddha n'a ni loué ni critiqué la solitude du vieux Bhikkhu. Il réagit différemment :

« Ô Thère, tu vis bien en solitude de cette façon. Cependant, Thère, je te parlerai d'une méthode dans laquelle la solitude peut être accomplie en tous ses détails. »

15. Le terme pāli « Thèra » (skt. Sthavira) signifie un Ancien, un homme âgé. Dans le bouddhisme monastique, ce terme Thèra désigne un bhikkhu qui a vécu dix retraites des saisons des pluies, c'est-à-dire, un bhikkhu qui a obtenu l'Ordination majeure depuis dix ans. « Mahā Thèra » est un bhikkhu qui a vécu vingt retraites des saisons des pluies, c'est-à-dire, un bhikkhu qui a obtenu l'Ordination majeure depuis vingt ans. Cf. *infra*, p. 207 n. 13.

Ensuite le Bouddha expliqua ainsi son opinion :

« Ici, ô Thère, tout ce qui est passé doit être abandonné. Tout ce qui va se produire dans le futur doit être abandonné. Le désir et la concupiscence dans la personnalité présente doivent être bien maîtrisés. De cette manière, ô Thère, le véritable idéal de la solitude peut être accompli en tous ses détails. »

Pour clarifier davantage l'idéal de la véritable solitude, le Bouddha résuma ainsi son idée à la fin de son discours au bhikkhu Thère :

« Le sage, qui surmonte tout, qui connaît tout, qui ne s'attache à rien, qui est totalement délivré grâce à son renoncement à toute chose, qui élimine la "soif", celui-là est le vrai sage. Je veux dire qu'un tel sage est quelqu'un « qui vit tout seul ».

Un écho de cette définition de la « vraie solitude » du *Thèranāma-sutta* se trouve dans les versets de la conclusion du *Bhaddēkaratta-sutta*¹⁶ :

« Qu'on ne suive pas le passé
 Qu'on ne languisse pas sur le futur
 Un futur qui n'est pas encore arrivé
 Le passé est déjà achevé.
 [...]
 On demeure ardemment dans l'effort,
 Sans cesse, jour et nuit.
 À propos d'une telle personne
 Le Sage en paix a dit :
 "Voilà quelqu'un qui estime la solitude propice". »

¹⁶ M. III, 187. Le nom de ce sermon, Bhaddēkaratta, signifie « L'estime pour une solitude propice ». Dans le *Majjhima-nikāya* se trouvent encore 3 *suttas* qui portent ce nom : *Ānanda-Bhaddēkaratta-sutta* (M. III, 190), *Mahā-Kaccāna-Bhaddēkaratta-sutta* (M. III, 192) et *Lōmasakaṅgiya-Bhaddēkaratta-sutta* (M. III, 200). Pour une traduction intégrale de ces 4 *suttas*, voir M.W., *Majjhima-nikāya*, op.cit., Tome. V, pp. 1765-1790)

C'est par ces mots que le Bouddha commence le discours intitulé *Bhaddēkaratta-sutta* : « Ô bhikkhus, je vais vous résumer l'exposé sur "l'estime pour la solitude propice". Écoutez bien et gardez en mémoire ce que je vais vous dire. » Puis il explique comment on doit échapper au passé et au futur.

Le *Thèranāma-sutta* aussi expose le véritable idéal de la solitude de la même façon. Bien entendu il est contraire au concept populaire et commun. Cet idéal de la solitude est la solitude intérieure acquise par l'abandon de tout le passé et du futur, et par la maîtrise du désir et de la « soif » dans le présent. Le verset qui conclut le discours explique que le vrai solitaire ne s'attache à aucun fait et est complètement délivré après avoir renoncé à tout. Cet idéal rappelle le terme *upadhi-vivēka* (le détachement de toutes les possessions ou des substrats) qui indique le **nibbāna*, la plus haute « solitude mentale » (*citta-vivēka* = *citta-vūpakāsa*) vers laquelle doivent tendre tous les efforts de la solitude physique (*kāya-vivēka* = *kāya-vūpakāsa*).

Dans l'imagerie populaire, la solitude physique consiste à demeurer tout seul en soi-même et pour soi-même. Et, selon l'idéal ascétique, on ne peut gagner la paix de l'esprit qu'en vivant loin du bruit de la foule. Un bhikkhu nommé « Èka-vihāri »¹⁷ disait : « Quand il n'y a personne à voir devant ou derrière soi, on ressent le même bien-être que celui qui vit dans la solitude »¹⁸.

De même que la solitude physique est associée à l'idée d'aller seul sans personne devant ou derrière soi, de même d'après ces deux discours (*Thèranāma-sutta* et *Bhaddēkaratta-sutta*), la solitude idéale est caractérisée par l'absence de regard anxieux vers l'avant ou vers l'arrière. En abandonnant tout le passé (*yaṃ atītaṃ taṃ pahīnaṃ*¹⁹ = *yada'tītaṃ pahīnaṃ taṃ*), on ne retourne pas en arrière, on ne revit pas dans le passé (*atītaṃ*

17. Justement, son nom, Èka-vihāri, désigne « le solitaire »

18. Theg. V. 37 ; cf. A. III, 344.

19. *Thèranāma-sutta*.

20. *Bhaddēkaratta-sutta*.

*nānvāgameyya*²¹) et en délaissant tout lien avec le futur (*yaṃ anāgataṃ taṃ paṇissattaṃ*²²), on ne s'inquiète pas de l'avenir (*nāpatikhaṅkhè anāgataṃ*²³).

Selon cette interprétation, le passé et le futur de la solitude mentale sont comparés à l'avant et à l'arrière de la solitude physique. Mais se libérer de ces deux tourments (= le passé et le futur) ne suffit pas à procurer la tranquillité parfaite qui se manifeste dans la véritable solitude. Un troisième tourment doit être éliminé : l'attachement profond aux « objets » personnels, matériels ou simplement mentaux. Maîtrisant pleinement le désir et la “soif” de la personnalité dans le moment présent (*paccuppanṇè ca attabhāvaapaṭilābhèsu chandarāgō suppaṭi-vinittō*²⁴), on regarde les choses telles qu'elles sont dans le moment présent et avec la pensée pénétrante (*paccuppanṇè ca yō dhammā tattha tattha vipassati*²⁵) : elles sont impermanentes (*anicca*), non satisfaisantes (*dukkha*) et dépourvues de « soi » (*anatta*). Ces deux discours se rencontrent ainsi à la pointe du concept de la solitude, pour aller au-delà de sa connotation populaire. L'idée qui se trouve dans ces deux discours est semblable à celle qu'on rencontre dans le 348^e verset du fameux *Dhammapada* :

« Laisse aller ce qui est allé avant. Laisse aller ce qui vient en arrière. Laisse également aller ce qui est au milieu, et tiens-toi au-dessus de toute existence passagère. Ainsi, avec une pensée libérée de tout objet, tu ne reviendras jamais à la naissance ou à la vieillesse »²⁶.

Dans un autre discours intitulé *Migajāla-sutta*, le Bouddha définit les deux expressions *eka vihārī* (celui qui demeure seul) et *saddutiya vihārī* (celui qui demeure avec quelqu'un d'autre) :

21. *Bhaddēkaratta-sutta*.

22. *Thèranāma-sutta*.

23. *Bhaddēkaratta-sutta*.

24. *Thèranāma-sutta*.

25. *Bhaddēkaratta-sutta*.

26. « *Muñca purē muñca pacchatō – majjhè muñca bhavassa pārāgū Sabbattha vimutta-mānasō – na puna jātijaraṃ upēhisi.* »

« Il y a, ô Migajāla, les formes perceptibles par les yeux ; les formes désirables, charmantes, agréables, ravissantes et attrayantes qui vont rejoindre les plaisirs sensuels. À supposer qu'un bhikkhu se délecte de ces formes, s'il les allume et qu'il s'attache à ces formes, alors le plaisir (*nandi*) se produit. Quand existe le plaisir, un tel bhikkhu a allumé son désir. Quand il a allumé son désir, il est asservi. Le bhikkhu qui est enchaîné par la chaîne du désir, ô Migajāla, peut être appelé un bhikkhu qui demeure avec quelqu'un d'autre (*saddutiya vihārī*) »²⁷.

Après avoir fait une explication similaire pour les autres objets sensoriels les sons mélodieux, les parfums, les saveurs, etc., le Bouddha conclut :

« Un bhikkhu qui demeure ainsi, ô Migajāla, même s'il habite dans une demeure éloignée de la société humaine, même s'il habite dans la forêt où il y a peu de bruit, sans personne, là où l'on peut vivre sans être dérangé par le monde, dans un endroit convenable pour les bhikkhus, un tel bhikkhu peut cependant être appelé "quelqu'un qui demeure avec quelqu'un d'autre" (*saddutiya vihārī*) ».

D'après cette explication, essentiellement, un véritable solitaire n'est pas un bhikkhu qui demeure seul, mais celui qui ne s'attache pas aux objets des plaisirs des sens et se libère de l'asservissement et des chaînes de désirs :

« Un bhikkhu qui demeure de cette façon libre de tout désir, ô Migajāla, même s'il habite dans le village, au milieu des bhikkhus, au milieu des bhikkhunīs, au milieu des hommes et des femmes, au milieu des rois, au milieu des ministres royaux, au milieu des samanas et brāhmanes, un tel bhikkhu peut cependant être appelé quelqu'un qui demeure tout seul (*ēka vihārī*), puisqu'il a abandonné le désir qui est son second »²⁸.

27. S. IV, 37.

28. *Ibid.*

Evidemment, ces discours insistent sur la solitude mentale sans exhortation à la solitude physique. Fuir physiquement la société n'est pas essentielle dans une vie consacrée au renoncement²⁹. Pour le Bouddha, la question n'est pas de fuir physiquement la société, mais d'y rester sans attachement, tout comme la fleur de lotus³⁰.

Un discours de l'*Aṅguttara-nikāya* décrit la contemplation du « désintéressement à l'égard du monde entier » (*sabba-lōkē anabhiratha saññā*) de la façon suivante :

« Ô Ānanda, si le bhikkhu renonce à son attachement tenace au monde, à sa ferme emprise, à ses débordements et aux propensions de la pensée, en se détournant de ces choses, en ne s'y attachant pas, cela, ô Ānanda, s'appelle la contemplation du « désintéressement à l'égard du monde entier (...) »³¹.

Or, ce désintéressement ne consiste pas à fuir la société humaine, mais il réside dans le non-attachement.

Ces différents aspects mettent en évidence la position du bouddhisme monastique sur la solitude. S'éloigner des querelles de la société était une nécessité préalable à l'engagement dans la voie du renoncement pour pouvoir progresser dans la vie contemplative, mais la simple séparation de la société n'était pas considérée comme un moyen de détachement ni comme un but de détachement. Pour cette raison, la vie de renoncement du bhikkhu bouddhiste n'était pas une vie consacrée à la réclusion. Il

29. Une idée similaire à celle du *Migajāla-sutta* se trouve dans l'*Anaṅgaṇa-sutta* (M. I, 30). Dans ce discours, l'Āyasmanta Sāriputta s'exprime : « Un homme peut vivre dans la forêt en s'adonnant à des pratiques ascétiques et pourtant rester plein de pensées impures ; par contre, un autre homme peut vivre dans un village ou en ville, ne s'adonner à aucune pratique ascétique et cependant sa pensée peut rester libre d'impureté. De ces deux-là, celui qui mène une vie pure dans le village ou en ville est bien supérieur et plus élevé que celui qui vit dans la forêt, avec des pensées impures. » Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M. W., *Majjhima-nikāya, op.cit.*, Tome I, pp. 63-78.

30. A. II, 39 ; S. II, 140.

31. A. V, 60.

n'était pas, au sens littéral du mot, un « moine », un reclus ou un ascète indépendant. Il est vrai qu'il n'était pas attaché aux relations familiales et autres, mais il n'était pas non plus complètement isolé. Sur le plan pratique comme sur celui des principes, ce n'était pas un homme seul.

La place du bhikkhu bouddhiste dans la société

Pour deux raisons, le bhikkhu bouddhiste était un être essentiellement social. D'abord, il était membre d'une société religieuse appelée « *saṅgha* » (la Communauté) dans laquelle il avait des responsabilités, des devoirs et aussi des droits. En second lieu, nous l'avons vu, il se reposait sur les laïcs pour les vêtements, la nourriture, les médicaments, etc. Il avait vis-à-vis de la société laïque des devoirs, des responsabilités et aussi des droits. Il n'était donc pas isolé, privé de relations sociales et de contacts amicaux avec ses voisins.

Pour déterminer les rapports entre le bhikkhu bouddhiste et la Communauté, nous devons examiner plusieurs thèmes : d'abord, son entrée dans la Communauté ; ensuite les règles de la Communauté, enfin l'organisation de la Communauté.

D'après les textes du *Vinaya-piṭaka*, la Communauté (*saṅgha*) naquit avec l'admission de cinq ascètes³². C'était juste après le premier sermon au Parc des Daims de Bénarès³³. Acquiesçant à la Doctrine du Bouddha, ces cinq ascètes voulurent devenir ses disciples et demandèrent à être admis. Le Maître leur dit : « Venez, ô bhikkhus, pratiquez la *Conduire pure pour mettre correctement fin au **dukkha* » (Vin. I, 23) : *Ētha bhikkhavè, caratha brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyaṃ*.

32. Cinq ascètes : Koṇḍañña, Vappa, Bhaddiya, Mahānāma et Assajī. Plus âgés que le Bouddha, ces cinq ascètes furent pendant certain temps ses compagnons à l'époque où il pratiquait les austérités.

33. Ce sermon est intitulé *Dhamma-cakkappavattana-sutta*. Pour une traduction intégrale de ce *sutta*, voir M.W., *Sermons du Bouddha*, Éditions du Seuil, 2006, pp. 91-98.

Telle était la formule originale, utilisée par le Maître à la naissance de la Communauté et dans son début, pour accorder l'Ordination. Cet ordre ou plutôt cette « invitation » comprenait l'admission dans la vie religieuse pour suivre la *Doctrine et la Discipline (*dhmma-vinaya*). Au début, cette admission comprenait une double entrée simultanée : l'Ordination mineure (*pabbajjā*) et l'Ordination majeure (*upasampadā*). Au fil des ans, des procédures différentes furent établies pour ces deux Ordinations, et comme nous le montre le *Vinaya*, l'Ordination mineure avait lieu avant l'Ordination majeure.

Après le deuxième sermon³⁴ et l'Ordination de Yasa et ses quatre amis, puis leurs cinquante compagnons, soixante disciples se trouvèrent libérés de toutes les souillures mentales. Ils furent envoyés par le Maître pour prêcher la Doctrine. Ceci eu lieu quelques mois après son Éveil. À la suite de la prédication de ces bhikkhus, de nombreux habitants de diverses contrées voulurent être admis dans la vie religieuse et les bhikkhus commencèrent à les conduire auprès du Bouddha. Dès lors, ce dernier permit aux bhikkhus des diverses régions de conférer l'Ordination mineure et l'Ordination majeure. Mais le Bouddha ne leur conseilla pas d'utiliser la formule mentionnée ci-dessus pour conférer l'Ordination. C'était désormais au candidat à l'admission de répéter trois fois la formule suivante : « Je prends refuge dans le Bouddha ; je prends refuge dans la Doctrine ; je prends refuge dans la Communauté des bhikkhus »³⁵. Cette deuxième étape dans les procédures de l'Ordination ne dura pas longtemps.

En voulant conférer l'Ordination à un brāhmane âgé, l'Āyasmanta Sāriputta vit que la formule des trois refuges n'était pas suffisante. Le Bouddha expliqua donc comment procéder à

34. Le deuxième sermon : *Anatta-lakkhaṇa-sutta*. Ceci est le sermon prononcé à l'intention des cinq ascètes qui venaient de devenir les bhikkhus. Pour une traduction intégrale de ce *sutta*, voir M.W., *Sermons du Bouddha*, Éditions du Seuil, 2006, pp. 99-105.

35. « *Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi* ».

l'Ordination de ce brāhmane ; une troisième étape remplaça la formule des trois refuges : dorénavant, la Communauté des bhikkhus ne devait accorder l'Ordination qu'au candidat présenté par son précepteur³⁶. Cela devait se faire par un acte formel de la Communauté, comportant une motion et une résolution proclamées par trois fois³⁷. Un bhikkhu compétent prononçait (devant la Communauté solennellement réunie) ces mots :

« Que la Communauté m'écoute. Ô vénérables, cette personne nommée N veut recevoir l'Ordination en tant qu'élève de l'Āyasmanta S. Si la Communauté voit que cela est juste, que l'Ordination lui soit donnée par son précepteur. »

Telle était la motion. Quant à la résolution, la voici :

« Que la Communauté m'écoute. Ô vénérables, cette personne nommée N va recevoir l'Ordination. La Communauté va accorder l'Ordination à cette personne nommée N, par son précepteur l'Āyasmanta S. Si l'Ordination de N par son précepteur est convenable aux yeux de la Communauté, que les vénérables gardent le silence. Si quelqu'un voit que ce n'est pas convenable, qu'il parle. »

Le bhikkhu compétent répète cette motion encore deux fois. Si tout le monde garde le silence, il déclare :

« Que la Communauté m'écoute. Ô vénérables, cette personne nommée N va recevoir l'Ordination. La Communauté va accorder l'Ordination à cette personne nommée N, par son précepteur l'Āyasmanta S. Cela est convenable pour la Communauté. C'est pour cela que les vénérables gardent le silence. C'est ainsi que je le comprends. »

36. Vin. I, 22. Cela veut dire que personne ne pouvait entrer dans la Communauté des bhikkhus de lui-même. Celui qui voulait entrer, devait le faire comme novice d'un précepteur. La responsabilité du précepteur était de donner une formation préliminaire au candidat avant qu'il n'entrât dans la Communauté.

37. Vin. I, 56.

En outre, le candidat devait demander l'Ordination devant la Communauté réunie, en ces termes :

« Je sollicite de la Communauté, ô vénérables, l'Ordination. Puisse la Communauté, Vénérables, m'élever jusqu'à l'Ordination avec pitié à mon égard. »

Le candidat devait répéter cette formule deux fois encore.

Ces récits montrent clairement que désormais, c'était la Communauté qui détenait l'autorité, le droit et le pouvoir de conférer l'Ordination à quelqu'un. Le candidat devait avoir un précepteur agréé par la Communauté et chargé de le préparer à l'Ordination. Le Candidat devait être capable de répondre à certaines questions qui lui seraient posées devant la Communauté réunie, qui insistait en lui disant que c'était le temps de parler vrai et de parler juste. Ces questions étaient une sorte d'examen oral destiné à vérifier les aptitudes physiques et mentales du candidat.

Au cours du temps, le nombre des règles concernant l'admission dans la Communauté fut augmenté pour faire face à l'afflux des candidats et à la complexité de la vie à l'intérieur de la Communauté et des relations avec la société. Le nombre minimal de bhikkhus devant être présents pour conférer l'Ordination, les qualifications, les devoirs et les responsabilités du précepteur, les obligations des élèves, les compétences des candidats et leur âge, les modalités de la période de probation des anciens membres d'autres traditions religieuses venant solliciter l'admission dans la Communauté, tels étaient les points entre autres fixés par les règles du *Vinaya*.

Selon cette réglementation, le candidat à l'admission dans la Communauté était obligé de passer par une période de préparation et d'éducation sous la direction de son précepteur (Vin. I, 45). Cet entraînement était dispensé parfois avant l'Ordination mineure, parfois entre elle et l'Ordination majeure. Les novices (*sāmaṇeras*) devaient attendre l'âge de vingt ans pour accéder à l'Ordination majeure³⁸. Les membres des autres mouvements religieux

38. Vin. IV, 128-130.

devaient, avant d'entrer dans la Communauté, satisfaire à une période probatoire d'au moins quatre mois³⁹.

Par ailleurs, l'Ordination majeure, accessible seulement après l'Ordination mineure, était indispensable pour prétendre à l'entrée dans la Communauté, en tant que membre intégral. Au début ces deux ordinations étaient conférées simultanément, mais en raison de l'hétérogénéité des candidats elles furent finalement distinguées l'une de l'autre.

Enfin, les bhikkhus n'avaient pas le droit d'admettre dans la Communauté ceux qui n'avaient pas les qualités pour être candidats. Selon le *Mahāvagga*, de nombreuses personnes entraient dans cette catégorie : les petits enfants (qui ne peuvent pas même effrayer un corbeau), les malades souffrant de la lèpre, de furoncles, d'eczéma ou d'épilepsie, les personnes qui étaient au service du roi ou du gouvernement en tant que soldats ou fonctionnaires et qui n'avaient pas donné légalement leur démission, les voleurs, les évadés, les criminels publics, ceux qui avaient subi une punition par le fouet ou un châtiment laissant des traces sur le corps, les débiteurs, les esclaves qui n'avaient pas été formellement libérés⁴⁰, les jeunes sans autorisation parentale⁴¹, les personnes à qui on avait coupé, pour les punir, une main, une oreille, le nez, les extrémités des doigts, les doigts de pied, ceux qui avaient des goîtres ou l'éléphantiasis, les bossus, les nains, ceux qui étaient gravement malades, les personnes très laides, ceux qui avaient perdu un œil, les estropiés, les boiteux, les paralysés, les personnes très âgées, les aveugles, les sourds et les muets.

39. Vin. I, 67. Cette obligation n'était pas valable pour les Sākyas et pour les ascètes de la communauté des *Jaṭilas. Les Sākyas, parents du Bouddha, étaient considérés comme favorables par la naissance, à la Communauté, à cause de leur patriotisme sākyan. Les Jaṭilas bénéficiaient de cette faveur spéciale pour leur croyance en la théorie des *kammās.

40. Vin. I, 72-76.

41. Vin. I, 83.

Un autre groupe de gens n'avaient pas le droit d'entrer dans la Communauté ou d'y rester : les eunuques, les hermaphrodites, les personnes ayant tué leur père, leur mère ou un Arahant, et ceux qui avaient créé un schisme dans la Communauté⁴².

En ce qui concerne le monachisme féminin, selon le *Bhikkhunī-vibhaṅga* (Vin. IV, 317-334), plusieurs catégories de femmes n'avaient pas le droit de recevoir l'Ordination majeure : les femmes enceintes, les mères d'un enfant non sevré, les postulantes (*sikkhamānā*) n'ayant pas reçu un entraînement pendant deux ans en observant les six préceptes⁴³, les postulantes n'ayant pas reçu l'approbation de la communauté des bhikkhunīs, les postulantes qui avaient été mariées et qui n'avaient pas douze ans, les postulantes qui avaient été mariées et n'avaient pas eu l'entraînement de deux ans, les postulantes non mariées qui n'avaient pas encore vingt ans, les postulantes non mariées qui avaient vingt ans mais qui n'avaient pas eu l'entraînement de deux ans, les postulantes non mariées qui avaient vingt ans qui avaient eu l'entraînement de deux ans, mais n'ayant pas reçu l'approbation de la communauté des bhikkhunīs, les postulantes vindicatives qui fréquentaient les jeunes hommes, les postulantes mariées mais qui n'avaient pas la permission de leurs parents ou de leur mari⁴⁴.

Ces longues listes montrent que la communauté monastique n'était pas une organisation ouverte où l'on pouvait entrer librement. Bien qu'il existât toujours la possibilité et la liberté d'en sortir facilement, c'était une congrégation fermée et bien ordonnée.

Egalement ces détails sur l'admission dans la Communauté manifestent que le bhikkhu bouddhiste n'était pas un individu isolé, mais le membre d'une société dont l'accès était bien réglementé. Sa qualité de membre sera encore éclairée par l'examen des motivations des règles de cette Communauté.

42. Vin. I, 85-89.

43. Pour détails, voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., pp. 66-68.

44. *Ibid.*, pp. 69-70.

Lorsque, pour la première fois, l'Āyasmanta Sāriputta manifesta le souhait de faire établir un code de discipline pour la Communauté, le Maître ne voulut pas de règlement fait dans l'abstrait. Il pensait que les membres de la Communauté allaient évoluer à cause de quatre croissances : en raison du développement du temps (*rat-taṇṇu mahatta*), en raison de leur dispersion (*vèpulla mahatta*), à cause de la surabondance de biens matériels (*lābhagga mahatta*) et de l'augmentation des connaissances diverses (*bahasacca mahatta*). Puisque la situation de la Communauté pouvait se modifier, il était préférable que les règles fussent établies au fur et à mesure que le besoin s'en ferait sentir (Vin. III, 9). Selon les rapports du *Vinaya-piṭaka*, le Bouddha établit les règles disciplinaires suivant divers incidents. Il n'a pas hésité non plus à les réviser et à faire des amendements spéciaux quand les circonstances l'exigeaient.

Nous avons constaté suffisamment que les règles qui se trouvent dans le *Vinaya* n'étaient pas établies uniquement dans le but de créer une atmosphère favorable pour mener une vie exempte de souillure, elles insistaient aussi sur la santé, le confort et le maintien des bonnes coutumes sociales au sein de la Communauté. Tous les gestes quotidiens du bhikkhu concernant la façon de se nourrir, de marcher, de s'habiller, etc., étaient réglés dans le *Vinaya*. Le code disciplinaire mentionne même de petits détails sur le comportement. Par exemple, « les points disciplinaires de bonne conduite » (*sèkhiyā dhammā*) montrent à quel point le *Vinaya* essaie de former des personnes bien adaptées aux bonnes coutumes de la Communauté et de la société.

Avant de présenter chaque règle, le *Vinaya* a une attitude très importante. C'est-à-dire, rappeler la motivation de l'existence de telle ou telle règle. Ainsi toutes les règles ont été établies non pas dans un seul but mais dix, à savoir :

1. La protection de la Communauté ;
2. Le confort de la Communauté ;
3. L'éloignement des personnes mal intentionnées ;

4. L'aide aux bhikkhus (ou bhikkhunīs) qui se conduisent bien ;
5. L'élimination des souillures mentales qui existent dans le présent ;
6. La prévention des souillures mentales qui pourraient se produire dans le futur ;
7. Le contentement des non-croyants ;
8. L'augmentation du nombre des croyants ;
9. L'établissement de la discipline elle-même ;
10. L'observation des règles de la restriction.

Parmi ces dix raisons présentées souvent dans le *Vinaya*⁴⁵, huit concernent la relation qui doit exister entre le bhikkhu et le voisin à l'intérieur de la Communauté, ainsi qu'entre le bhikkhu et la société laïque. Deux raisons seulement (la 5^e et la 6^e) se rapportent spécialement au problème individuel de l'élimination des souillures mentales. Les raisons d'être immédiates de ces règles disciplinaires étaient pour la plupart d'entre elles l'espoir de sauvegarder la place du bhikkhu dans sa Communauté et également dans son environnement social et religieux.

Un autre aspect important pour situer le bhikkhu bouddhiste dans la société est fourni par les règles et les conseils qui insistent sur l'unité et l'unanimité qui doivent régner entre les membres de la Communauté. Selon les textes canoniques, le Bouddha a toujours souhaité l'unité parmi ses disciples. Pour lui, « l'unanimité de la Communauté est bonheur, et la pratique religieuse de ceux qui sont unis, aussi est un bonheur »⁴⁶. Le *Pāṭimokkha* contient une exhortation des bhikkhus à l'unité : « Les membres de la Communauté qui sont unis sans dispute et dans l'amitié bienveillante sont contents, récitent ensemble (le code disciplinaire) et vivent confortablement »⁴⁷.

45. Vin. III, 21, IV, 91, 120, 182, 299 ; cf. A. I, 98.

46. “*Sukhā saṅghassa sāmaggī – samaggānaṃ tapō sukkhō*”
- Dhap. v. 194.

47. Vin. III, 172, 175 ; cf. M. III, 9-10.

Dans son règlement la Communauté a prévu plusieurs actes formels permettant de sauvegarder outre la pureté vertueuse, l'unité entre ses membres. L'acte d'**Upōsatha* (*Upōsatha kamma*) par exemple, auquel devaient participer tous les bhikkhus, avait lieu à la fin de chaque demi-mois lunaire, le quatorzième et le quinzième jour de celui-ci selon sa durée, dans la salle de réunion spéciale nommée '*Upōsathāgāra*' située dans le monastère. La caractéristique principale de cet acte formel était la récitation du code disciplinaire⁴⁸. Dans cet acte, les bhikkhus étaient réunis pour rester en harmonie. Ils avaient là l'occasion de trouver, regarder, examiner et révéler leurs fautes⁴⁹. Un bhikkhu compétent pour cet effet prenait la parole :

« Que la Communauté m'écoute, ô Vénérables, c'est aujourd'hui jour d'*Upōsatha*, le quinzième de la quinzaine. Si la Communauté est prête, que la Communauté fasse l'acte d'*Upōsatha*, récite le *Pātimokkha*. Que doit d'abord faire la Communauté ?

« Quiconque a commis une faute, qu'il la déclare. Quiconque est sans faute, qu'il se taise. De votre silence, ô Vénérables, je conclurai que vous êtes purs. De même qu'un homme isolé à qui une question est adressée doit répondre, de même en est-il dans une assemblée comme celle-ci, lorsque la question a été

48. À vrai dire ce n'est pas une simple récitation. Un bhikkhu nommé par la Communauté récite le code disciplinaire dit *Pātimokkha*. Après chaque groupe de règles, le bhikkhu qui récite demande : « Ô Vénérables, je viens de réciter tel groupe de règles. Je vous demande (au nom de la Communauté) si vous n'avez pas transgressé ces règles. » (La même procédure se retrouve aussi chez les bhikkhunīs.) D'après ce règlement nous ne pouvons pas simplement parler d'une lecture ou récitation du code disciplinaire mais bien d'un examen de conscience approfondi. En effet, c'était un « contrôle-test » de la Communauté qui avait lieu deux fois par mois. Selon les rapports du *Mahāvagga*, c'était une suggestion du roi Bimbisāra du pays des Magadhas, à l'origine de cette coutume.

49. Il faut bien noter qu'ici, dans cet acte d'*Upōsatha* tout comme d'autres actes formels de la Communauté, il n'y a pas de place ni pour les novices ni pour les laïcs, mais seulement les bhikkhus ayant reçu l'Ordination majeure. Cet acte de la Communauté a été effectué par les bhikkhus réunis solennellement dans leur salle d'*Upōsatha*.

posée à trois reprises. Un bhikkhu qui, une fois la question répétée à trois reprises, ne déclare pas une faute qu'il a commise et dont il se souvient, se rend coupable d'un mensonge délibéré. Or un mensonge délibéré, Vénérables, est un empêchement à la vie religieuse. Telle est la parole du Maître. C'est pourquoi un bhikkhu qui a commis quelque faute, s'il s'en souvient, et a à cœur de s'en purifier, qu'il déclare sa faute. Car ce qu'il aura déclaré lui sera léger. »

Evidemment c'est un bon exemple de la façon dont les bhikkhus ont essayé de se purifier individuellement en vivant ensemble. Par ailleurs, le *Mahāvagga* décrit les bonnes méthodes de récitation du code disciplinaire, et celles qui sont mauvaises, ainsi que la nécessité ou non de procéder à cette récitation complètement ou partiellement⁵⁰. C'est un bhikkhu compétent parmi les Anciens qui prend la parole. Si celui-ci était incapable de le faire d'une voix assez claire et haute, un autre bhikkhu qualifié pour cela était choisi. Si dans le district, il n'y avait pas un bhikkhu capable de réciter le code disciplinaire, un bhikkhu ayant reçu récemment l'Ordination majeure était envoyé dans un autre district pour l'apprendre dans sa version intégrale ou abrégée.

Si à cause d'une maladie, un bhikkhu ne pouvait pas assister à l'acte d'*Upōsatha*, il pouvait faire parvenir sa « déclaration de pureté » par l'intermédiaire d'un autre bhikkhu qui la proclamait devant la Communauté réunie⁵¹. Le bhikkhu malade pouvait être transporté devant la Communauté réunie s'il le désirait. S'il était intransportable, la Communauté locale devait se réunir à son chevet.

Si un bhikkhu se trouvait empêché pour d'autres raisons inévitables, si par exemple, il était retenu prisonnier par des soldats, ou retenu comme otage par des bandits, les autres bhikkhus devaient toujours tenter de lui faire rendre la liberté en négociant amicalement avec les ravisseurs pour qu'il puisse venir participer à l'acte d'*Upōsatha*.

50. Vin. I, 112-116.

51. Vin. I, 121.

Signalons encore un point sur lequel le *Vinaya* insiste constamment : pour l'accomplissement d'un acte formel dit '*saṅgha-kamma*' (= *vinaya-kamma*) les bhikkhus de la Communauté locale devaient être tous présents. Dans l'esprit communautaire, la participation de tous était inévitablement tenue pour une nécessité absolue⁵². Même les bhikkhus parvenus au plus haut degré du progrès intérieur devaient y prendre part. On en trouve un bon exemple dans le *Mahāvagga*. À cette époque-là, l'Āyasmanta Mahā-Kappina demeurait dans le parc aux Gazelles aux environs de Rājagaha. Étant en réclusion, il se dit : « Dois-je ou non aller à l'acte d'*Upōsatha* (pour déclarer la pureté) ? Dois-je ou non aller à tel ou tel acte formel de la Communauté ? Pourtant je suis tout à fait pur »⁵³. Informé des hésitations du disciple, le Maître dit : « Ô Mahā-Kappina, si les hommes comme toi ne révèrent pas les actes formels de la Communauté, qui les révèrera ? Va donc, ô Mahā-Kappina, à l'acte d'*Upōsatha* et aux actes formels de la Communauté ; ne reste pas sans y aller »⁵⁴.

L'unité et l'harmonie entre les bhikkhus étaient consolidées par la « retraite de la saison des pluies ». Pendant les trois mois de cette retraite, tous les bhikkhus d'un même district se réunissaient comme une communauté locale pour faire l'acte d'*Upōsatha* ou les autres actes formels. Quoiqu'il en soit du motif premier de cette coutume, cette retraite de trois mois est vite devenue une occasion majeure pour les bhikkhus de mener une vie « sociale ». Pendant cette saison, ils devaient vivre ensemble en harmonie et en amitié en méditant et en discutant sur l'enseignement du Maître.

52. Les seules raisons qui puissent dispenser un bhikkhu de participer à l'acte d'*Upōsatha* ou un autre acte formel, étaient une maladie grave ou la folie. C'étaient les seuls cas où la Communauté locale pouvait être rassembler tout en se sachant incomplète.

53. L'Āyasmanta Mahā-Kappina était un disciple qui avait éliminé complètement les *écoulement mentaux toxiques.

54. Vin. I, 123.

À la fin de la saison des pluies, ils se mettaient en route pour aller voir le Maître. Une fois, un groupe de bhikkhus du pays de Kōsala firent leur retraite de manière particulière, pensant que le silence était une grande vertu. À la veille de leur retraite, ils prirent la décision de ne pas parler pendant le trimestre à venir. Après la retraite, ils rendirent visite au Bouddha, qui leur demanda s'ils avaient fait une retraite convenable et heureuse. Les bhikkhus répondirent : « Vénéré, nous étions très bien, nous avons observé la vertu du silence et sommes restés sans parler pendant trois mois : nous en étions très heureux. » Le Bouddha n'approuva pas leur conduite et dit aux autres bhikkhus :

« Ô bhikkhus, ces hommes immatures ont passé leur temps de façon difficile et ils prétendent cependant qu'ils avaient été très heureux. Ô bhikkhus, ces hommes immatures ont passé leur temps comme un troupeau de moutons, comme une bande de gens indolents et ils prétendent cependant qu'ils se trouvaient très bien. Comment se peut-il, ô bhikkhus, que ces hommes immatures aient accepté cette pratique du silence qui est une imitation (de la conduite) des autres traditions religieuses ? »

En la circonstance, le Bouddha interdit aux bhikkhus d'observer le principe de silence⁵⁵. Cet épisode montre que le silence n'était pas admis même pendant la retraite car cette pratique apparaissait comme un obstacle à l'unité et au bon entendement des confrères. La communication devait être toujours maintenue. Selon une permission du *Mahāvagga*, par exemple, un bhikkhu qui recevait un message d'un autre bhikkhu (ou d'une bhikkhunī ou d'un novice ou d'une postulante) se trouvant découragé par la vie religieuse, devait immédiatement partir à la rencontre de cette personne et lui prodiguer des conseils, même pendant la retraite de la saison des pluies⁵⁶.

55. Vin. I, 159. La vertu de silence (*muni-vaitha*) n'était pas une pratique prescrite aux bhikkhus bouddhistes.

56. Vin. I, 142. Voir M. W., *Les Moniales bouddhistes. op.cit.*, pp. 83-84.

La fin de la retraite était marquée par deux cérémonies importantes. L'une d'elles, le *pavāraṇa* était particulièrement réservée aux bhikkhus (et bhikkhunīs) ; l'autre appelée *kathina* a déjà été évoquée. La cérémonie de *pavāraṇa*, au cours de laquelle chaque bhikkhu invitait les autres à lui adresser publiquement les reproches auxquels sa conduite avait pu donner lieu pendant la retraite, visait l'harmonie entre les membres de la Communauté. Ceux-ci se réunissaient en assemblée solennelle et chacun d'eux, assis par terre sur les nattes dans une posture respectueuse et élevant les deux mains jointes, suppliait ainsi ses confrères : « Je vous en prie, ô Vénérables de la Communauté, si vous avez entendu dire à propos de moi ou si vous avez vu dans ma conduite, dans ma parole ou dans ma conduite physique, quelque chose de répréhensible, ou si vous avez quelque soupçon contre ma conduite, par pitié pour moi, dites-le. » Cette « invitation » (*pavāraṇa*) constitue le rite principal de la « cérémonie de la fin de la retraite de saison des pluies. »

La dixième section du *Māhavagga* et la septième section du *Cullavagga* présentent les conseils donnés et les règles imposées pour éviter l'apparition d'un schisme (*saṅgha-bhēda*)⁵⁷. Il se produisait parfois des disputes verbales sur des questions disciplinaires ou doctrinales. Un groupe de bhikkhus de la ville de Kōsambi se divisa sur une question disciplinaire et cette dispute alla très loin. Mais peu après, les bhikkhus parvinrent à se mettre d'accord et ils rendirent visite au Maître qui leur expliqua à cette occasion comment on doit vivre dans la concorde et comment, en cas de problème théorique sur la Doctrine ou la Discipline, on doit essayer de le résoudre sans provoquer ni dispute ni schisme⁵⁸.

Créer un schisme était considéré comme un grand crime, au même titre que le matricide, le parricide, le meurtre d'un Arahant et la blessure d'un Bouddha. Selon les règles *Saṅghādisēsā* n°10

57. Vin. I, 336-358 et Vin. II, 179-204.

58. Vin. I, 352 ; cf. D. II, 125 ; Iti. p. 11-12. Voir aussi : M.W., *Majjhima-nikāya*, op.cit., Tome 2, pp. 643-652.

et 11 du *Bhikkhu-Pātimokkha* (les *Saṅghādisēsā* n°s 14 et 15 du *Bhikkhunī-Pātimokkha*), les bhikkhus et les bhikkhunīs ne devaient pas faire de tentative de schisme, tout comme ils ne devaient pas avoir d'opinion susceptible de causer un schisme. Et si un bhikkhu entendait dire qu'ici ou là certains bhikkhus ou bhikkhunīs faisaient une tentative de schisme, il était autorisé à se rendre aussitôt auprès d'eux, même pendant la retraite de la saison des pluies, pour leur prodiguer des conseils en vue de rétablir l'unité⁵⁹.

Lorsque des groupes de bhikkhus venaient le voir, le Bouddha s'enquêrait s'ils avaient une nourriture suffisante, s'ils avaient passé leur temps de façon heureuse, et s'ils vivaient en harmonie. Alors il s'adressait à eux ainsi : « J'espère que vous, ô bhikkhus, vous êtes en termes amicaux avec tout le monde, vivant harmonieusement comme le lait et l'eau et vous regardant les uns les autres avec des yeux pleins d'affection »⁶⁰. Le *Mahāvagga* parle en termes semblables des bhikkhus qui vivaient ensemble : « Ils vivaient harmonieusement comme le lait et l'eau, en se regardant les uns les autres avec des yeux pleins d'affection, pleins de respect et de considération mutuels ; ils avaient des corps différents, mais vivaient en union de pensée »⁶¹. Chaque bhikkhu avait le devoir d'être personnellement aimable et respectueux vis-à-vis de ses confrères⁶². Selon le *Cètōkhila-sutta*, la non-amitié envers ses confrères est un obstacle dans la voie du progrès intérieur du bhikkhu⁶³.

Ainsi, nous pouvons affirmer à nouveau que le bhikkhu bouddhiste n'était pas une personne isolée, mais un membre de sa propre société appelée *bhikkhu-saṅgha* et régie par des règles précises établies pour protéger la bienséance et le bonheur.

59. Vin. I, 151.

60. Vin. I, 158 ; III, 156.

61. Vin. I, 351 ; cf. M. I, 206 ; A. I, 243.

62. M. I, 33 ; cf. M. I, 322 ; A. III, 289 ; D. III, 245.

63. M. I, 101-104. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W. *Majjhima-nikāya. op.ci.*, Tome I, pp. 223-232.

Le bhikkhu bouddhiste apparaît comme radicalement coupé, par ses attitudes, ses coutumes, ses costumes et ses comportements, de la société des laïcs. Bref, la conduite du bhikkhu différait totalement de celle des laïcs. Il vivait en se tenant en marge des affaires du monde. Mais paradoxalement dans le cadre des affaires religieuses, il était très proche des laïcs. Et cela d'une triple manière : 1. la dépendance du bhikkhu par rapport aux laïcs ; le soutien de la fidélité des laïcs par l'exemple d'une bonne conduite ; le rôle de conseiller spirituel.

La dépendance du bhikkhu par rapport aux laïcs

Nous l'avons souligné à plusieurs reprises, le bhikkhu bouddhiste se reposait sur les fidèles laïcs pour sa nourriture, ses vêtements religieux, son logement et ses médicaments. Sans participer à la production de la société, il participait à la consommation. Economiquement relié à la société, il se tenait tout de même en dehors de la compétition car il n'avait que peu de besoins. Cette dépendance du bhikkhu par rapport aux fidèles laïcs était comme un pont stable assurant la jonction entre la Communauté monacale et la société laïque. Par cette voie, les laïcs contribuaient au soutien de la Communauté et assumaient la pleine responsabilité au nom de laquelle ils se sentirent en droit de critiquer certains bhikkhus dont la conduite déviait.

De leur côté, les bhikkhus essayaient de conserver à la vie monacale la dignité et le respect qui lui était dû. Ils étaient si vénérables que, par leur comportement, ils attirèrent des gens vers leur mouvement religieux et qu'en conséquence, ils purent même parfois infliger certaines punitions non-violentes et symboliques aux fidèles laïques qui le méritaient. Les fidèles laïques, du reste, étaient toujours libres de critiquer la mauvaise conduite des bhikkhus, mais si l'un d'entre eux tentait d'accuser un bhikkhu sans raison fondée, la Communauté ne devait pas garder le silence : sa punition à l'égard du laïc fautif consistait alors à refuser la nourriture qu'il offrait. Cette punition s'appelait « *patta-nikujjana-kamma* » : les bhikkhus se rendaient avec leurs bol à aumônes

devant la maison de la personne fautive, mais, dans un geste symbolique, ils retournaient leurs bols pour signifier qu'ils n'acceptaient rien de sa part et donc que la Communauté refusait de l'admettre comme fidèle⁶⁴. Pour le laïc en question ce refus signifiait une perte importante.

À ce sujet, le *Cullavagga* raconte l'histoire suivante : un jour le prince Licchavī Vaddha, un fidèle laïc, avait accusé l'Āyasmanta Dabba-Malalaputta du viol de sa femme. Le jugement du prétendu délit révéla que l'accusateur avait incriminé le bhikkhu pour ruiner sa réputation et le faire expulser. La Communauté punit le prince Licchavī Vaddha par *patta-nikujjana-kamma*. Mais finalement la punition a été retirée quand le prince Vaddha eut reconnu sa faute et demandé pardon en public⁶⁵. D'après le *Vinaya*, cette punition ne pouvait être infligée ou retirée que par un acte formel (*saṅgha-kamma*) de la Communauté réunie. Cela veut dire que les bhikkhus ne devaient pas tenter d'infliger une telle punition chaque fois qu'un bhikkhu avait un conflit avec un laïc⁶⁶.

La punition de *patta-nikujjana-kamma* illustre le type de relation qui existait entre bhikkhus et fidèles laïcs : sans rapports religieux étroits et stables entre la société laïque et la Communauté des bhikkhus, il aurait été impossible d'appliquer une telle punition. Mais, par cette punition, les bhikkhus bouddhistes avaient fixé une limite à leur dépendance par rapport aux laïcs ; si un fidèle laïc n'était pas correct, la Communauté ne voulait pas dépendre de lui. Or, un tel bannissement était considéré comme très désavantageux pour le laïc concerné : voilà pourquoi le prince Licchavī Vaddha vint implorer publiquement le pardon de la

64. Le *Vinaya* (Vin. II, 124-125) nous indique les raisons pour lesquelles cette punition pouvait être infligée à un fidèle laïc. Selon les Chroniques de Ceylan, à une certaine occasion, la Communauté des bhikkhus du Mahāvihāra (à Ceylan) aurait appliqué cette punition au roi Daṭṭhōpatissa II (650-658 apr. J.-C), qui était contre sa tradition (cf. *Mahāvamsa*, XIL, vv. 29-31).

65. Vin. II, 127.

66. Créer une situation conflictuelle avec un laïc est interdit aux bhikkhus et aux bhikkhunīs. Voir *infra*, p.220.

Communauté. Cet incident est présenté dans le *Vinaya* comme une anecdote qui pouvait servir de jurisprudence.

La dépendance des bhikkhus vis-à-vis des laïcs était comme le garant du maintien de relations entre la société laïque et la Communauté. Grâce à la bonne conduite des bhikkhus et la fidélité des laïcs, les liens religieux n'étaient pas coupés en général entre les deux groupes. Soutenir la Communauté des bhikkhus (et des bhikkhunīs) était non pas seulement un devoir mais aussi une responsabilité des laïcs bouddhistes. De leur côté les bhikkhus avaient le devoir, par l'exemple de leur conduite vertueuse, d'aider les laïcs à rester fidèles au *Triple Joyau.

Préserver la fidélité des laïcs

L'Enseignement du Bouddha s'était propagé grâce au bon comportement de ses auditeurs (les religieux et les laïcs). Quotidiennement, les bhikkhus allaient de province en province, dans les rues et se présentaient comme un bon exemple de la mise en pratique de l'Enseignement de ce jeune Maître venu du pays des Sākya. Voyant un tel bhikkhu pour la première fois, un jeune *paribbājaka l'entreprit : « Ami, tes facultés sont parfaitement sereines. Et parfaitement pure, ta peau est très éclatante. Pourquoi, ami, as-tu quitté la vie familiale ? Qui est ton maître ? De qui approuves-tu la Doctrine ? »⁶⁷. Dans le pays des Magadhas et des Kōśalas, beaucoup de gens étaient heureux d'adopter cette nouvelle « religion » en raison du bon comportement des bhikkhus. Mais les textes *Vinaya* nous signalent que beaucoup de gens également étaient mécontents de la mauvaise conduite de certains bhikkhus.

Selon les rapports du *Vinaya*, le Maître prit assez souvent en considération les critiques et les propositions des laïcs. La plupart des règles du code disciplinaire monastique furent établies en accord

67. Vin. I, 39. Cet individu n'était autre que le Paribbājaka Upatissa (connu plus tard par le nom l'Āyasmanta Sāriputta, le premier disciple du Bouddha).

avec l'atmosphère sociale et religieuse de l'époque. Lorsqu'un bhikkhu ou une bhikkhunī se conduisait mal, le Maître rappelait : « Ce n'est pas une chose à faire. Ce n'est pas ainsi, ô bhikkhus, que vous contenterez les incrédules ; ni augmenterez le contentement des gens déjà contents [de la Doctrine]. » Autrement dit, la conduite des bhikkhus et des bhikkunis devait être « une cause de contentement pour les non-croyants et l'origine de l'augmentation du nombre des croyants » (*appasannānaṃ pasādāya, pasannānaṃ bhiyyō bhāvāya*). Cette expression revient 538 fois dans le *Bhikkhu-vibhaṅga* et le *Bhikkhunī-vibhaṅga*.

Le motif de cette exhortation est évidente : la bonne conduite d'un bhikkhu n'est pas seulement propice à son propre bien-être mais aussi au bonheur et au bien-être d'un grand nombre de son entourage. C'est pour cela que le *Dhammapada* (v. 382) raconte que « même un jeune bhikkhu, un novice qui se consacre à la Doctrine du Sublime Éveillé illumine ce monde comme la lune émergeant des nuées »⁶⁸. Pour nous, la question n'est pas de voir exactement si tel novice illumine la société ou non⁶⁹. L'élément le plus important dans la perspective de notre étude est cette idée : la vie religieuse du bhikkhu, même du novice, ne concerne pas seulement son bien-être, mais l'illumination et le bénéfice religieux des autres. Par son comportement satisfaisant le bhikkhu essaie d'édifier les non-croyants et d'accroître le nombre des croyants.

Toutefois, des précautions étaient prises par le *Vinaya* pour éviter l'hypocrisie. Un passage revient assez souvent dans les **Nikāyas*, sur la tromperie, la cajolerie, l'insinuation et la capacité à acquérir des profits qui sont qualifiées comme de mauvais

68. « *Yō havē daharō bhikkhū – yuñjati buddha-sāsanē,
Sō imaṃ lōkaṃ pabhāsēti – abbhā muttō'va chandimā* »

69. D'après les Chroniques de Ceylan, l'empereur Asōka (272-231 av. J.-C.) s'intéressa à la Doctrine du Bouddha après avoir vu le bon comportement et la sérénité d'un novice bouddhiste qui marchait dans la rue devant le palais royal (cf. *Mahāvamsa*, chap. V, vv. 21-22).

moyens de gagner sa vie. Le bhikkhu devait les éviter. Il ne devait pas faire étalage de ses vertus pour gagner de nouveaux adeptes. Il lui était interdit de faire connaître aux fidèles laïcs, et parfois même à ses confrères, qu'il observait telle ou telle pratique ascétique⁷⁰. Il ne devait pas révéler aux laïcs ses pouvoirs de faire des miracles⁷¹. Il lui était interdit de se vanter d'aucune perfection surhumaine, même de simplement dire : « Je demeure dans la solitude », etc.⁷². Ces règles étaient imposées pour combattre l'hypocrisie et pour éviter que les bhikkhus ne profitent indûment de la société laïque.

Les bhikkhus et les bhikkhunīs devaient faire tout leur possible, convenablement, pour améliorer la dévotion religieuse des fidèles laïcs. D'après les prescriptions du *Mahāvagga*, un bhikkhu qui recevait un message d'un dévot ou d'une dévote, disant : « Venez, vénérable bhikkhu, nous voulons écouter la Doctrine », ou « Venez, vénérable bhikkhu, nous avons bâti une résidence monastique, un **Vihāra*, et nous voulons l'offrir à la Communauté et aussi écouter la Doctrine », devait y aller, même pendant la retraite de la saison des pluies⁷³. Cela veut dire que les bhikkhus n'avaient pas le droit de négliger les besoins religieux des laïcs et avaient le devoir d'aider ces derniers à rester fidèles. En même temps, le bhikkhu n'avait pas le droit d'avoir des relations inconvenantes avec les laïcs. D'après la règle *Sanḥādisēsā* n°13 du *Bhikkhu Pātimokkha* (et n°12 du *Bhikkhunī-Pātimokkha*), il était interdit aux bhikkhus et aux bhikkhunīs d'entretenir des relations trop étroites avec des

70. Les pratiques ascétiques rigoureuses et les mortifications sont rejetées par le monachisme bouddhique. Cependant quelques pratiques ascétiques non rigoureuses, appelées '*dhutaṅga*' (skt. *dhutagūḥa*) sont acceptées comme convenables pour certains bhikkhus qui veulent les pratiquer afin de pouvoir dominer leurs problèmes intérieurs. Mais ces '*dhutaṅga*' ne sont pas des vertus obligatoires dans le bouddhisme monastique.

71. Vin. II, 121.

72. Vin. I, 91. Selon l'interprétation du *Vinaya*, ici la solitude signifie les quatre **jhānas*.

73. Vin. I, 139.

familles. D'après les règles *Pācittiyā* n°s 36 et 44, il était interdit aux bhikkhunis d'aller travailler, de cuisiner, de faire le ménage, etc., dans les maisons des laïcs⁷⁴.

Le rôle du bhikkhu en tant que conseiller religieux des laïcs

La caractéristique essentielle des relations entre le bhikkhu et la communauté laïque était le devoir pour le bhikkhu de prêcher et d'enseigner la Doctrine. Comme nous l'avons noté plus haut, la communauté laïque soutenait les bhikkhus par des dons de nourriture, vêtements monastiques, etc., et de leur côté, les bhikkhus montraient la bonne voie à la communauté laïque. À propos de cette solidarité, voici les mots attribués au Bouddha :

« Ô bhikkhus, les chefs de familles et les brāhmanes sont des gens très secourables pour vous, car ils vous donnent des **cīvaras*, de la nourriture mise dans le bol à aumône (*piṇḍapāta*), des logements (*sēnāsana*), des médicaments et des soins dans la maladie (*gilānappaccaya*). Vous aussi, ô bhikkhus, vous êtes très secourables pour les chefs de familles et les brāhmanes, car c'est vous qui leur expliquez la Doctrine »⁷⁵.

Dès l'origine, prêcher la Doctrine fut un devoir important des bhikkhus. D'après le récit bien connu du *Mahāvagga*, le Bouddha dit à ses auditeurs, quelques mois après son Eveil :

« Ô bhikkhus, je suis délivré de tous les liens divins et humains, et vous aussi, ô bhikkhus, vous êtes délivrés de tous les liens divins et humains. Mettez-vous donc en route. Marchez en ayant pour objectif l'intérêt d'un grand nombre, la compassion envers le monde, le bien, l'intérêt, le bonheur des

74. Vin. IV, 293-294 ; 299-300.

75. Iti, p. 111-112.

hommes et des dieux. Faites connaître cette conduite pure bonne en son début, bonne en son milieu et bonne en sa fin »⁷⁶.

Ainsi, dès le départ, la Doctrine fut un message ouvertement communiqué à tous. C'est pour diffuser ce message que les auditeurs voyageaient : les laïcs comptaient sur les bhikkhus pour que la Doctrine soit prêchée ; parfois des laïcs venaient même aux monastères pour les écouter. Si les bhikkhus ne prêchaient pas, les fidèles laïcs étaient mécontents. Une fois, sans doute dans les premiers jours de la Communauté, quelques bhikkhus qui avaient beaucoup d'admiration pour la vertu de silence se réunirent dans le jour d'*Upōsatha*. Malgré la présence d'un auditoire de laïcs, les bhikkhus restaient silencieux. Mécontents, les gens dirent que les bhikkhus se tenaient « comme des cochons muets » (*mūga-sūkarā viya*)⁷⁷. Ayant appris cela, le Maître conseilla aux bhikkhus réunis le jour d'*Upōsatha* de prêcher la Doctrine aux laïcs au lieu de garder la « vertu de silence »⁷⁸.

Même le tour de visites effectuées pour recueillir la nourriture dans le bol à aumône, faisait parfois partie du programme « missionnaire » des religieux bouddhistes. Ils approchaient les gens d'un village ou d'une ville même sans les connaître d'avance pour recueillir leur nourriture. De cette façon, sans parler, ils rencontraient les gens, et se tissaient lentement entre eux les liens de la reconnaissance ; cette amitié devenant un moyen de parler de la Doctrine, selon les circonstances. Certaines anecdotes montrent que le Bouddha allait parfois quêter la nourriture chez

76. Vin. I, 21.

77. Dans la terminologie bouddhique, le terme *muni* ne désigne pas quelqu'un qui garde le silence. Nous lisons dans le *Dhammapada* (vv. 268-269) : On ne devient pas un « muni » grâce à la vertu de silence » (*na mōnēna muni hōti*). Ainsi le silence n'a jamais été une vertu du bouddhisme. Les textes canoniques (cf. Vin. I, 19) utilisent d'ailleurs ironiquement les expressions *mūga vatta* et *mūgabbata*, c'est-à-dire, « la vertu de mutisme » pour désigner la vertu de silence pratiquée par les membres des autres traditions religieuses de l'époque.

78. Vin. I, 101. Voir *supra*, p. 189.

certains brāhmanes très durs. Malgré leur mauvais accueil, le Bouddha utilisait de telles occasions pour entamer une discussion avec eux sur la Doctrine⁷⁹.

Malgré les difficultés propres à certains endroits, les bhikkhus n'ont pas hésité à y aller pour vivre parmi les gens. L'histoire du bhikkhu Puṇṇa est exemplaire⁸⁰. Les bhikkhus qui allaient prêcher avaient comme but l'intérêt et le bonheur de nombreuses personnes. Selon l'*Itivuttaka* (p.108), de tels bhikkhus peuvent être appelés « les maîtres », les « guides de caravanes », « les personnages qui font détruire les passions », qui chassent les ténèbres, qui apportent la lumière, qui apportent l'éclat, « les porte-flambeaux », « les illuminateurs » ; ils pouvaient aussi être appelés « les Āryans⁸¹ », « les Munis ». Intentionnellement, le Maître voulut faire participer ses disciples même âgés à l'enseignement de la Doctrine. L'Āyasmanta Mahā-Kappina avait l'habitude de rester toujours solitaire, goûtant la félicité de la délivrance, mais le Bouddha l'envoya enseigner la Doctrine à ses confrères. Plus tard, Mahā-Kappina fut connu comme le plus célèbre disciple qui donnait des conseils aux bhikkhus⁸².

D'après les textes canoniques, plusieurs bhikkhunīs étaient bien connues pour leur sagesse et étaient capables d'enseigner la Doctrine. Une fois, la vénérable bhikkhunī Khēmā prononça un discours devant le roi Pasēnadi du pays des Kōsalas qui en fut très satisfait et l'approuva entièrement, il se leva de son siège et s'inclina avec respect devant elle⁸³. Khēmā Thērī est citée dans les textes canoniques comme la plus renommée des bhikkhunīs savantes⁸⁴. Dhammadinnā Thērī était connue comme la

79. cf. S.I, 165, 167, 171 ss. ; Sn. p. 12 ss.

80. *Puṇṇovāda-sutta* (M. III, 267). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya. op.cit.*, Tome 5, pp. 1905-1910.

81. Voir glossaire « Ariya ».

82. A. I, 2.

83. S. IV, 374.

84. A. I, 25.

prédicatrice la plus célèbre parmi les bhikkhunīs⁸⁵. Après avoir appris les réponses que Dhammadinnā faisait à certaines questions posées par un interlocuteur nommé Visākha, le Bouddha dit d'elle : « Ô Visakha, la bhikkhunī Dhammadinnā est vraiment intelligente ; la bhikkhunī Dhammadinnā est une grande savante. Si c'était à moi que vous aviez posé ces questions, j'aurais répondu de la même façon qu'elle »⁸⁶. Une autre fois, le Bouddha loua pareillement un discours tenu par la bhikkhunī Kajangalan⁸⁷. Les textes canoniques rapportent d'ailleurs plusieurs sermons prononcés par les bhikkhunīs à diverses occasions⁸⁸.

Tous les bhikkhus et toutes les bhikkhunīs sont-ils allés prêcher ? La réponse est non. Au commencement, seuls les religieux « délivrés de tous les liens divins et humains » prêchaient la Doctrine. Puis tous les disciples savants participèrent à cette tâche sauf les novices, ceux qui étaient très âgés ou malades et ceux qui n'avaient pas d'aptitude à l'enseignement – ceux-là rendaient des services à la Communauté d'une autre manière. Par exemple, l'Āyasmanta Dabba-Malalaputta était hôtelier pour les bhikkhus à la ville de Rājagaha⁸⁹. La prédication n'était pas une tâche facile pour tout le monde. L'Āyasmanta Mahā-Kassapa, par exemple, n'alla pas prêcher souvent malgré sa grande sagesse, ce n'était pas un prédicateur de talent. Un jour, après l'avoir écouté, des bhikkhunīs furent très mécontentes de lui⁹⁰.

Parmi les prédicateurs en renom, on comptait des bhikkhus et des bhikkhunīs qui n'avaient pas encore atteint un très haut niveau de progrès intérieur. Lorsque l'Āyasmanta Puṇṇa était parti à

85. A. I, 26.

86. M. I, 304. La discussion entre la bhikkhunī Dhammadinnā et Visākha est rapportée dans le *Cūḷa-Vēdalla-sutta*. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya. op.cit.*, Tome 2, pp. 601-612.

87. A. V, 54-56.

88. A. I, 88 ; II, 164, 347 ; S. II, 236.

89. Vin. I, 75 ; II, 127.

90. S. II, 215. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes, op.cit.*, p.79.

Sunāparanta pour y propager la Doctrine, il n'était pas encore *Arahant⁹¹. L'Āyasmanta Ānanda n'était pas Arahant non plus, cependant c'était un excellent prédicateur. Lorsque Ānanda prononça le discours intitulé *Accariya-Abbhutadhamma-sutta*, le Bouddha écoutait et remercia son disciple⁹². De par ses liens étroits avec son Maître, Ānanda avait une connaissance approfondie de la Doctrine, on le comprend aisément⁹³.

Le bhikkhu s'engageait à prêcher la Doctrine. Cela veut dire que la pureté de sa conduite et son cheminement sur la voie du *progrès intérieur n'avaient pas pour but son seul intérêt personnel. Selon l'*Itivuttaka*, le Bouddha l'exprimait en ces termes :

« Il y a trois personnes qui naissent dans le monde en vue de l'intérêt de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens (...) la compassion envers le monde, le bien, l'intérêt, le bonheur des hommes et des dieux. Quelles sont ces trois personnes ? un Bouddha, un disciple (de ce Bouddha) qui est un Arahant et un disciple qui marche dans la voie vers l'état d'Arahant. Ces trois personnes prêchent la Doctrine bonne en son début, bonne en son milieu, bonne en sa conclusion. (...). Ainsi, ces trois personnes naissent dans le monde en vue de l'intérêt de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens (...) la compassion envers le monde, le bien, l'intérêt, le bonheur des hommes et des dieux »⁹⁴.

91. M. III, 267 :S. IV, 60.

92. M. III, 119. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya. op.cit.*, Tome 5, pp.1667-1676. C'était une coutume du Bouddha d'écouter parfois les sermons de ses disciples et à la fin du discours d'exprimer même son contentement (cf. A. III, 195)

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

94. *Itivuttaka*, p. 111.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

CHAPITRE VIII

LA RÉGULATION

« Il est possible, ô Ānanda, que cette idée vous vienne : “La parole du maître est une chose du passé. Nous n'avons plus de maître”. Ô Ānanda, cela ne doit pas être vu ainsi. Il y a une doctrine enseignée et une discipline établie. Après mon départ, cette doctrine et cette discipline deviennent votre maître. »

(D. II, 154-156)

La vie monastique et ses observances relatives à l'habillement et au logement, à l'argent et à la nourriture, à la solitude et au progrès intérieur, supposaient d'une part une formation et une initiation et, d'autre part, une régulation.

Personne ne pouvait être admis dans la Communauté de lui-même. Ceux qui voulaient y entrer devaient être d'abord dans l'état de novice (pāli. *sāmaṇera* ; skt. *śrāmaṇera*) sous la direction d'un Ancien. Celui-ci est appelé le précepteur (pāli. *upajjhāya* ; skt. *upādhyāya*), qui avait pour mission de donner une formation préliminaire aux candidats avant leur admission au sein de la Communauté. Une formation spéciale et même une période de probation étaient donc nécessaires, spécialement dans le cas de nouveaux venus issus d'un autre système religieux ou de personnes d'un âge avancé¹. Une fois qu'un candidat devenait novice, le

1. Cf. *supra*, p. 179.

précepteur était encore nécessaire pour lui enseigner la bonne conduite ainsi que les règles du noviciat et les coutumes monastiques. À l'origine de la Communauté, il n'y avait pas un précepteur pour chaque novice et c'est pourquoi, comme le rapporte le *Vinaya Mahāvagga*, le comportement de certains novices était blâmable. La population commença à se plaindre : « Voyez, ces samanās, fils des Sākyas ! Ils ne mettent pas correctement leur **cīvara* ; ils se promènent dans le village en parlant et en riant ; ils séjournent dans le réfectoire en parlant et font tapage comme les brāhmanes pendant leur repas »².

La solution fut de prescrire la formation de chaque novice par un précepteur. Il existait deux sortes de formation : pour les jeunes novices, il était nécessaire de leur apprendre la *Doctrine et la Discipline (*dhmma-vinaya*). Quant aux novices âgés³, il s'agissait de transformer leur comportement laïc en comportement monastique, et leur manière d'être habituelle en une attitude humble, soumise et religieuse. Ce deuxième type d'apprentissage présentait plus de difficultés, car il est moins facile d'instruire des personnes âgées.

Dans le *Vinaya*, la relation qui s'instaure entre le précepteur et son élève est comparée aux liens qui unissent un père et son fils. À vrai dire, il ne s'agit pas simplement d'une comparaison, mais d'une institution réglementée par la Communauté monacale. Selon la prescription du *Mahāvagga*, « le précepteur doit considérer l'élève comme son fils ; l'élève doit considérer le précepteur comme son père »⁴. Dans ces textes l'élève est désigné par le terme *saddhi-vihārika*⁵.

2. Vin. I, 44.

3. Les novices âgés sont les personnes qui ont eu l'Ordination mineure mais qui n'ont pas encore reçu l'Ordination majeure. En ce qui concerne ces deux Ordinations, voir *supra*, p. 178-180.

4. Vin. I, 45.

5. *Saddhi-vihārika* : Littéralement, ce terme peut être traduit par « celui qui demeure avec » ou par « celui qui partage la même résidence monastique ». →

Le *Mahāvagga* et le *Cullavagga* détaillent longuement la manière dont l'élève doit se conduire vis-à-vis de son précepteur⁶. Dans la vie quotidienne, le devoir de l'élève est de se comporter avec son précepteur comme un élève, un assistant et un fils. Réciproquement, le précepteur a la responsabilité de son élève, il doit pourvoir à ses besoins (lui procurer, par exemple, des *cīvaras*) et lui prodiguer son savoir (c'est-à-dire lui enseigner, par exemple, à manger selon les usages de la Communauté, à marcher dans la rue convenablement comme un bhikkhu, et l'aider dans les pratiques du *progrès intérieur. Si l'élève tombe malade, évidemment c'est le précepteur qui doit le soigner.

L'élève doit être soumis et obéissant vis-à-vis de son précepteur, sans permission duquel il ne peut pas faire de don, (par exemple, il ne doit pas donner son bol à aumônes ou ses *cīvaras*) à quelqu'un sans permission de son précepteur. Il lui faut l'autorisation de son précepteur pour accomplir la moindre tâche : aller servir quelqu'un, transporter des messages, soigner quelqu'un ou à l'inverse demander des soins. Sans permission, il ne peut pas aller recueillir les aumônes pour un autre, ni accepter des aumônes apportées par quelqu'un d'autre. De même, il ne doit pas se rendre au village ou au cimetière, ou bien sortir de province sans permission.

La précepteur a le droit de renvoyer un élève pour l'une des cinq raisons suivantes : 1. Si l'élève n'est pas assez affectueux à son égard ; 2. S'il manque de réserve vis-à-vis de lui ; 3. S'il n'a pas confiance en lui ; 4. S'il n'est pas assez respectueux à son égard ; 5. S'il n'arrive pas à un progrès intérieur sous sa direction. Toutefois, si l'élève vient solliciter le pardon de son précepteur, celui-ci doit le lui accorder et l'accepter à nouveau comme élève ; sinon, le précepteur fait une faute grave et se rend coupable⁷.

Ce terme nous signale que l'élève vivait auprès de son précepteur. Voir M. W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., pp. 94-95.

6. Vin. I, 46-49 ; Vin. II, 222-227.

7. Vin. I, 54.

D'autres aspects de la relation entre le précepteur et son élève sont remarquables. L'élève a lui aussi le droit de conseiller son précepteur. D'après le *Mahāvagga*, si le précepteur se décourage (dans le domaine de la vie monastique), l'élève doit l'apaiser ou discuter avec lui au sujet de la Doctrine, ou bien rechercher quelqu'un compétent pour le conseiller. Si le précepteur montre quelque lassitude, l'élève doit la dissiper ou chercher quelqu'un d'autre pour le faire, ou il doit entamer lui-même une discussion avec son précepteur sur la Doctrine. Si le précepteur est arrivé à une mauvaise compréhension de la Doctrine, l'élève doit essayer de le corriger ou veiller à ce que cela soit fait par quelqu'un d'autre⁸.

Tout cela veut dire que la relation entre le précepteur et l'élève ne se limitait pas à l'autorité du précepteur et à la soumission ou l'obéissance inconditionnelle de l'élève. C'était plutôt une coopération en vue de parvenir au progrès intérieur du précepteur comme de l'élève, comme cela est mentionné dans le *Mahāvagga* : « Ainsi lorsque tous deux demeurent en laissant régner entre eux déférence, respect, attachement à la vie mutuelle, ils peuvent croître, prospérer et s'affermir dans cette Doctrine et cette Discipline »⁹.

En général, les précepteurs n'étaient pas tous des *Anciens qui ont éliminé des *écoulements mentaux toxiques. Le précepteur pouvait être savant sur la Doctrine et la Discipline, et aussi être très vertueux tout en restant un profane (**puthujjana*) dans le domaine du progrès intérieur, c'est-à-dire un Ancien qui n'a pas éliminé les souillures mentales. En conséquence, il pouvait arriver qu'il éprouve insatisfaction, découragement ou lassitude ou bien qu'il ait une mauvaise conception de la Doctrine et de la Discipline. En ce cas, le devoir de l'élève intelligent était d'aider son précepteur¹⁰.

8. Vin. I, 39.

9. « *Ēvaṃ tē aññamaññaṃ sagāravāsuppatissā sabhāgavuttinō viharantā imasmiṃ dhamma-vinayē vuddhiṃ virūḷhaṃ vèphullaṃ āgacchanti.* » - (Vin. I, 45).

10. Il faut préciser que si le précepteur (*upajjñāva*) abandonnait la vie religieuse ou rejoignait une autre tradition religieuse, l'élève recevait →

Or, n'importe quel Ancien ne pouvait pas devenir précepteur. Certaines conditions étaient nécessaires pour devenir un bhikkhu capable de diriger des novices. Ainsi, le *Mahāvagga* donne une longue liste des qualifications que doit avoir un bhikkhu avant d'être précepteur. Dix années devaient s'être obligatoirement écoulées depuis son Ordination majeure. Il devait de plus être un bhikkhu expérimenté, un savant dans la Doctrine et dans la Discipline¹¹. Le *Mahāvagga* rapporte aussi les scandales parfois provoqués par des précepteurs inintelligents qui eurent des élèves intelligents. Cette situation était plus grave encore si l'élève venait d'un autre système religieux. À cause de précepteurs incompetents, certains élèves quittaient la Communauté pour réintégrer leurs anciennes écoles religieuses.

Lorsque le novice atteignait l'âge de vingt ans, à condition d'être bien discipliné, il était présenté par son précepteur à la Communauté réunie comme candidat à l'Ordination majeure¹². Ce n'est qu'après avoir reçu cette Ordination que l'élève devenait un membre à part entière de la Communauté, mais il devait rester auprès de son précepteur pendant cinq années, qui pouvaient être prolongées d'autant si, à leur terme, l'élève n'était pas encore capable d'effectuer pleinement ses devoirs en tant que bhikkhu. En général, dix ans après son Ordination majeure, le bhikkhu devenait complètement indépendant¹³. Mais si le précepteur tombait malade, l'élève devait rester auprès de lui et le soigner.

de la Communauté un autre précepteur appelé « *ācariya* ». La relation entre ce nouveau précepteur et l'élève était tout à fait semblable à celle qui existe habituellement entre *Upajjhāya* et élève.

11. Vin. I; 62-67.

12. Vin. I, 94.

13. Dans la terminologie monastique du Théravāda, le terme « *Thèra* » n'est employé que pour un bhikkhu qui a au moins dix ans d'Ordination majeure (cf. *supra*, p. 172). Dans le jaïnisme, comme Colette CAILLAT l'a remarqué, le terme « *Thèra* » désigne un bhikkhu âgé de soixante-dix ans (voir Colette CAILLAT, *op.cit.*, p. 59 et 66).

L'autorité exercée par la Communauté en ce qui concerne les règles

Le novice n'a que dix règles à respecter¹⁴. À vrai dire, il ne s'agit pas à proprement parler de règles ou de commandements, mais de préceptes, de points d'éducation (*sikkhā-pada*) destinés à permettre l'entraînement du novice qui, sans être de plein droit membre de la Communauté, a néanmoins le droit d'en partager la vie matérielle en tant qu'élève d'un membre à part entière. Sur le plan matériel monastique (nourriture, vêtement, etc.), il n'existe pas de grande différence entre un membre de plein droit et un novice : aux yeux des fidèles laïcs, le novice est un bhikkhu comme son précepteur. Cependant le novice n'a pas le droit de participer aux réunions ou actes juridiques de la Communauté avant d'avoir reçu l'Ordination majeure ; à partir de ce moment-là il est tenu d'appliquer les règles ou les préceptes du *Pātimokkha*.

Huit sortes de règles ou préceptes sont à respecter par les bhikkhus et les bhikkhunīs. Voir le tableau *infra*, p. 209.

De ces règles auxquelles sont soumis les bhikkhus et les bhikkhunīs, les plus importantes concernent les fautes appelées « *Pārājikā* » pour lesquelles il n'y a pas de réhabilitation possible. Les fautes appelées « *Saṅghādisēsā* » sont graves aussi, mais n'entraînent que des punitions et permettent la réhabilitation. Ces fautes doivent être jugées et traitées par la Communauté qui se réunit solennellement à trois reprises, au début du jugement, au début de la période de probation et à la fin de celle-ci pour que le bhikkhu coupable soit réhabilité. Par exemple, toucher une femme (ou dans le cas d'une bhikkhunī, toucher un homme), accuser sans fondement un autre bhikkhu, dépasser les mesures réglementaires dans la construction d'une cellule etc., sont des fautes de cette catégorie.

14. Voir Glossaire, « Dix préceptes ».

	pour les <i>bhikkhus</i>	pour les <i>bhikkhunīs</i>
1. <i>Pārājikā</i> : les fautes entraînant l'exclusion définitive	4	8
2. <i>Saṅghādisēsā</i> : les fautes qui devaient être jugées par la Communauté formellement réunie.	13	17
3. <i>Aniyatā</i> : les fautes indéterminées mais qui doivent être déterminées selon le témoignage d'une femme.	2	-
4. <i>Nissaggiyā-Pācittiya</i> : les fautes entraînant la confession et l'abandon des objets indûment reçus.	30	30
5. <i>Pācittiya</i> : les fautes entraînant la confession	92	166
6. <i>Pāṭidesanīyā</i> : les fautes entraînant la déclaration	4	8
7. <i>Sekhiyā-dhammā</i> : les éléments de la bonne conduite	75	75
8. <i>Adhikaraṇa-samathā</i> : les règlements destinés à résoudre les litiges	<u>7</u>	<u>7</u>
	227	311

Les deux règles appelée « *Aniyatā* » sont réservées aux *bhikkhus*. Pour juger les fautes qu'entraîne la transgression de ces règles, la Communauté doit en appeler au témoignage d'une femme dévote. Par exemple, imaginons qu'un *bhikkhu* se trouve dans un lieu fermé avec une femme. Sa faute n'est pas évidente. Si ce *bhikkhu* a eu avec elle une relation sexuelle, il s'agit d'une faute de la catégorie de *Pārājikā* ; s'il l'a seulement touchée, c'est une faute de la catégorie de *Saṅghādisēsā* ; s'il n'a fait que lui parler en un tel lieu isolé, c'est une faute de la catégorie de *Pācittiya*. Le jugement étant donc très compliqué, la Communauté doit disposer pour se prononcer, en plus des déclarations du *bhikkhu* accusé, du témoignage d'une femme très fidèle au *Triple Joyau¹⁵.

15 Pour la Communauté, la fidélité au Triple Joyau de la femme qui témoigne est indispensable, car une telle personne ne saurait porter de faux témoignage.

Les règles appelées « *Nissaggiyā-Pācittiyā* » sont relatives aux fautes entraînant confession et abandon des objets indûment obtenus, reçus ou acquis. Un bon exemple des fautes de ce genre concerne l'or et l'argent, nous en avons parlé déjà au chapitre VI.

Les règles *Pācittiyā* correspondent aux fautes relativement mineures entraînant une confession : le fait de manger après midi, d'aller voir défiler des soldats, ou d'aller se baigner dans la rivière, etc..

Les *Pāṭidēsaniyā* concernent aussi les fautes entraînant déclaration et demande de pardon. Selon la règle *Pāṭidēsaniyā* n°4, par exemple, un bhikkhu qui demeure dans la forêt ne doit pas manger de nourriture donnée par un inconnu¹⁶. S'il en absorbe, il doit déclarer sa faute devant un groupe de bhikkhus ou devant la Communauté réunie en disant : « Ô frères, je suis tombé dans une faute blâmable, non convenable, et qui doit être déclarée, donc je la confesse.¹⁷ »

Le *Vinaya* contient 75 préceptes appelés « *Sēkhiyā-dhammā* », qui concernent la bonne conduite du bhikkhu et de la bhikkhunī dans la vie quotidienne (la façon de s'habiller, de manger, de marcher, de parler, etc..). Ces préceptes recommandent le comportement discipliné : « Je mets correctement mon *cīvara* ... » ; « Je marche dans la rue sans rire ... » ; « Je mange sans bruit de bouche ... » ; « Je mange sans lécher la main ... » etc..¹⁸. Evidemment, ces préceptes veulent former des personnes bien policées et susceptibles d'être dans la société les exemples vivants de la bonne conduite.

Ensuite, les sept règles appelées « *Adhikaraṇa-samathā* » portent sur des points légaux : sept procédures destinées à l'apaisement selon le genre de la faute.

16. Vin. IV, 182. C'est une règle établie pour sauvegarder la sécurité et la santé du bhikkhu qui demeure dans une résidence forestière.

17. « *Gārayhaṃ āvusō dhammaṃ āpajjīṃ, asappāyaṃ pāṭidēsaniyaṃ, taṃ pāṭidēsēmi.* »

18. Vin. IV, 185-198.

Le *Mahā-Parinibbāna-sutta*¹⁹ rapporte que le Bouddha a permis aux bhikkhus de modifier les règles mineures avec l'accord de la Communauté. Mais selon le *Vinaya Cullavagga*, les Anciens qui participèrent au Premier Concile à Rājagaha ne surent finalement pas déterminer quelles étaient ces règles « mineures » que le Maître avait indiquées²⁰.

L'autorité de la Communauté dans les cas de punition et de réhabilitation

La conséquence de transgression de telle ou telle règle est indiquée dans chaque règle. Si bien que la question des punitions est directement et précisément liée à celle du code disciplinaire du *Vinaya*. Il faut d'abord dire qu'il n'y avait aucune punition corporelle dans le monachisme bouddhique. Il était en particulier interdit aux bhikkhus de priver quelqu'un de nourriture en guise de punition²¹.

En général, les problèmes disciplinaires des novices n'arrivaient pas jusqu'à la Communauté réunie. Ils étaient résolus par tel ou tel précepteur. Mais la Communauté intervenait directement lorsque le novice se présentait comme candidat à l'Ordination majeure. N'importe quel membre de la Communauté pouvait s'opposer à sa candidature. Or cette intervention devait être essentiellement raisonnable et fondée. Si l'accusation était juste, la Communauté refusait l'Ordination majeure au candidat en question. Elle pouvait également expulser certains novices jugés indignes.

Pour un bhikkhu ou une bhikkhunī ayant reçu l'Ordination majeure, les fautes les plus graves entraînaient la déchéance dite « *Pārājikā* ». Quelle punition correspondait à de telles fautes ?

19. D. II, 14. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M. W., *Dīghanikāya*. Le premier livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, 2007, Tome 2, pp. 389-488.

20. Vin. II, 288.

21. Vin. I, 84.

On peut interpréter ces *Pārājikā* comme « des fautes entraînant l'expulsion définitive ». Mais à vrai dire, ni expulsion, ni aucune autre punition ne pouvait être infligée à la suite d'une telle faute. Car, commettre une faute de cette catégorie équivaut à se suicider : et comment punir quelqu'un qui s'est suicidé ? La séparation d'avec les vivants est en soi une punition suffisante et de plus, automatique. Le bhikkhu qui commet une faute de la catégorie de *Pārājikā* se suicide par rapport à la Communauté !

Dès qu'un nouveau membre recevait l'Ordination majeure, la Communauté l'informait officiellement de ces règles²². Cette information formelle devait produire un triple effet psychologique sur le nouveau membre : 1. Lui faire comprendre clairement les quatre fautes les plus graves (huit fautes pour les bhikkhunīs²³) ; 2. Le préparer profondément à accepter en conscience que, dès qu'il fait une de ces fautes, il cesse d'être membre de la Communauté et que ceci est automatique ; 3. Le rendre responsable de ses décisions et ses choix, de son appartenance comme de son retrait de la Communauté. Des expressions symboliques sont employées lorsque ces quatre fautes sont expliquées au nouveau membre :

1. *La relation sexuelle* : « ... De même qu'un homme dont la tête a été tranchée ne peut vivre avec le tronc, de même un bhikkhu qui entretient une relation sexuelle n'est plus un bhikkhu. De cela tu dois essayer de t'abstenir... »

2. *Le vol* : « ... De même qu'une feuille sèche qui s'est détachée de la tige ne peut reverdir, de même un bhikkhu qui dans une intention de larcin prend sans qu'on lui ait donné un *Pāda*²⁴ ou la valeur d'un *Pāda* ou plus qu'un *Pāda* n'est plus un bhikkhu. ... »

22. Vin. I, 96-97.

23. Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes. op.cit.*, pp. 98, 100. Du même auteur, *Buddhist Nuns : The Birth and Development of a Women's Monastic Order*, BPS, Kandy, 2010, p. 68.

24. *Pāda* : une unité de valeur. Une pièce de 1/4 de *Kahāpana* = 2 *Māsakas*. Cf. *supra*, p.133.

3. *Le meurtre* : « ... De même qu'avec une grosse pierre qu'on a fendue en deux, on ne peut plus refaire une seule pierre, de même un bhikkhu qui prive sciemment un être humain de la vie, celui-là n'est plus un bhikkhu... »

4. *La vanité de perfection surhumaine* : « ... De même qu'un palmier dont on a brisé la cime ne peut plus repousser, de même un bhikkhu qui dans un mauvais dessein et par avidité se vante faussement et mensongèrement d'une perfection surhumaine, celui-là n'est plus un bhikkhu... »

Ces déclarations mettent bien en lumière la nature de ces fautes et leurs conséquences : la punition qui les sanctionne ne provient pas d'une quelconque autorité, mais elle émane automatiquement et tout simplement de la conscience. Sachant qu'il a perdu sa qualité de membre de la Communauté, le « bhikkhu » qui participe encore aux réunions et aux actes juridiques de la Communauté est malhonnête vis-à-vis de lui-même et est un « usurpateur ».

Il faut souligner par ailleurs l'incapacité de la Communauté à porter un jugement dans le cas des fautes de la catégorie de *Pārājikā*. Selon le système de jurisprudence du bouddhisme monastique, la Communauté ne peut ni juger une personne en son absence, ni juger un coupable refusant de reconnaître lui-même ses fautes graves. En réalité, les fautes de la catégorie de *Pārājikā* échappent complètement au domaine du jugement. En second lieu, il ne s'agit que d'une question d'honnêteté du bhikkhu vis-à-vis du respect de règles. Qu'il y ait un jugement défavorable contre lui ou non, qu'il soit accusé ou non, le bhikkhu qui a commis une telle faute doit en conséquence quitter de lui-même le monastère et la Communauté. Qu'il ait été expulsé ou non, il doit savoir qu'il n'est plus membre de la Communauté. À propos d'un tel individu, voici la définition de l'*Āṅguttara-nikāya* : « Quoiqu'il soit assis au milieu de la Communauté réunie, il est loin de la Communauté et celle-ci aussi est loin de lui²⁵. »

25. « *Kiñci pana sō hōti majjhē bhikkhu-saṅghassa nisinnō, atha khō ārakāva saṅghamhā saṅghō ca tēna* » (A. IV, 201).

Si le bhikkhu bouddhiste est ainsi obligé d'obéir très strictement à ces quatre règles, il ne s'agit pas pour lui, cependant, de prononcer des vœux solennels ; il ne promet rien. La Communauté l'informe seulement qu'il doit s'efforcer d'éviter de commettre ces fautes. Les règles qu'il doit respecter ne sont pas même des commandements, mais des conseils prodigués par la Communauté au nouveau membre. Si le bhikkhu échoue dans sa tentative d'éviter la faute, deux solutions s'offrent à lui : il peut, avant la déchéance, abandonner la Communauté et retourner à la vie séculière ; il peut, après la déchéance, retourner aussitôt à la vie laïque en déclarant sa faute. Bien que la porte d'entrée soit assez stricte, la porte de sortie est bien ouverte pour un membre qui n'a pas d'envie de rester dans la Communauté.

S'agissant de fautes d'autres types, elles sont suivies de jugements, punitions, pénitences, confessions, réhabilitations.

Commençons par les fautes de la catégorie de *Saṅghādisēsā* qui sont interprétées par les spécialistes comme « les fautes entraînant une expulsion temporaire ». Mais en réalité, ces fautes n'entraînent pas tant une expulsion temporaire qu'une période de « rééducation » comportant quatre étapes selon la qualité et la gravité de la faute : 1. Le bhikkhu est soumis à un temps de probation ; le bhikkhu est renvoyé au commencement de la probation ; 3. Le bhikkhu est placé sous la discipline ; 4. Le bhikkhu est réhabilité.

N'importe quel bhikkhu a le droit d'accuser un autre bhikkhu d'une faute de la catégorie de *Saṅghādisēsā* (à condition que l'accusation soit raisonnable et fondée). Mais souvent le fautif déclare lui-même sa faute et demande une période de probation. Cette accusation de soi-même s'inscrit d'ailleurs dans le cadre de la déclaration de pureté faite par les bhikkhus avant la récitation du *Pātimokkha* dans la réunion d'**Upōsatha*. La vie de la Communauté repose sur la vérité et l'honnêteté envers les autres et envers soi-même²⁶. Il n'y a pas de place pour l'hypocrisie ou

26 Si un bhikkhu ne déclare pas sa faute, il se rend coupable d'un mensonge délibéré (cf. *supra*, p. 186-187). Dans l'*Ambalaṭṭhika-Rāhulōvāda-sutta* →

pour une vie privée. Si quelqu'un commet une faute, il doit le dire ouvertement et se présenter de son plein gré pour subir sa punition – c'est-à-dire une période de probation.

Il existe trois sortes de probations²⁷ :

1. *Paṭicchanna parivāsa* : lorsqu'un bhikkhu qui a commis une faute de la catégorie de *Saṅghādisēsā*, a omis de déclarer sa faute, il doit se soumettre à cette probation. Dans ce cas, le nombre de jours de probation est fonction du nombre de jours qu'il a passés sans avouer sa faute.

2. *Suddhanta parivāsa* : lorsqu'un bhikkhu qui a commis plusieurs fautes de la catégorie de *Saṅghādisēsā* ne se souvient plus ni des dates ni de la nature des fautes qu'il a commises, il doit être soumis à cette probation. La période de cette probation doit être calculée à partir de la date de son Ordination majeure jusqu'à la date d'imposition de la probation.

3. *Samōdhāna parivāsa* : lorsqu'un bhikkhu effectue une période de probation et qu'il commet une autre faute de la catégorie de *Saṅghādisēsā*, il doit prolonger son temps de probation. Le nombre de jours de cette deuxième période est calculé à partir du début de la première période jusqu'à la date de la deuxième faute. Autrement dit la punition est ici doublée.

Ces probations ne peuvent être imposées, annulées, prolongées ou terminées que par la Communauté formellement réunie.

(M. II, 415), le Bouddha explique au jeune novice Rāhula : « Si un individu n'a pas honte de dire un mensonge volontaire, sa vie religieuse est nulle et inutile. Si un individu n'éprouve pas de confusion à dire un mensonge volontaire, il est capable de commettre n'importe quelle autre mauvaise action. C'est pourquoi donc, ô Rāhula, vous devez vous discipliner ainsi : « Je ne dirai pas de mensonge, pas même pour rire. » Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du ā *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2008, Tome 3, pp. 837-844.

27. Proprement dit, dans le *Vinaya*, il y a quatre sortes de probations. Mais l'une d'elles est réservée aux nouveaux candidats qui viennent d'autres traditions religieuses pour entrer dans la Communauté (cf. *supra*, pp. 181-182).

Pendant la période de probation, une longue liste d'interdictions est imposée au bhikkhu. Il n'a pas le droit d'aller hors du monastère. Il ne doit pas chercher les fautes des membres de la Communauté qui lui ont imposé la probation. Il n'a pas le droit de conférer l'Ordination ou de guider un novice. Il ne doit pas prêcher aux bhikkhunīs. Même s'il est invité, il n'a pas le droit d'accepter. Il ne doit pas se disputer avec d'autres bhikkhus. Il ne doit pas donner d'ordres. Il ne doit pas s'asseoir devant les Anciens (*Thèras*) ni marcher devant eux. Il doit se contenter de la dernière chaise, du dernier lit, de la dernière cellule, de la dernière résidence monastique. Il ne doit pas approcher des fidèles laïcs, ni faire à nouveau la faute pour laquelle il est allé en probation. Pendant ce temps-là, bien entendu, il doit se garder de commettre les fautes de la catégorie de *Saṅghādisēsā*²⁸.

Une fois terminée la période de probation, le bhikkhu dont la conduite n'est toujours pas satisfaisante peut se voir demander par la Communauté de refaire une période de probation, puis une période d'épreuve de respect. Après avoir terminé ces deux périodes, si son comportement n'est toujours pas satisfaisant, le bhikkhu doit demeurer sous la dépendance d'un autre bhikkhu expérimenté. Cette réglementation imposée par la Communauté est appelée *Nissaya-kamma*. Pendant cette période de dépendance, le bhikkhu doit respecter les mêmes interdictions que celles énoncées précédemment.

La transgression des règles *Nissaggiyā-Pācittiyā* n'entraînait pas de punition. Le bhikkhu devait simplement confesser sa faute et abandonner l'objet indûment obtenu par lui. Par exemple, s'il s'était attribué un *cīvara* supplémentaire, il devait remettre ce *cīvara* à la Communauté et confesser sa faute. Nous avons vu plus haut comment le bhikkhu qui a accepté l'or ou l'argent doit se comporter²⁹. D'autre part, il existait une réglementation spéciale

28. Vin. II, 7-10 ; 31-72.

29. Cf. *supra*, p.129-131.

relative au bol à aumône. Selon la règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n° 21, nous avons vu plus haut, un bhikkhu peut utiliser un bol à aumônes supplémentaire, à titre provisoire, pendant dix jours. La règle *Nissaggiyā-Pācittiya* n°22 stipule que le bhikkhu a le droit de demander ou d'accepter un nouveau bol à aumône si le sien est très usagé³⁰. Hormis ces deux dérogations, un bhikkhu, qui accepte ou utilise un nouveau bol à aumône, doit le restituer à la Communauté. Le bol à aumône ainsi restitué à la Communauté est attribué au supérieur du groupe ou du monastère, qui donne le sien au bhikkhu qui vient en deuxième position dans l'ordre d'ancienneté des bhikkhus³¹, et ainsi suite. C'est donc le bol du dernier membre qui est donné, en signe d'humiliation, au bhikkhu coupable, à qui l'on dit : "Voilà ton bol à aumône ; garde-le jusqu'à ce qu'il soit hors d'usage"³².

Les règles de la catégorie de *Pācittiya* ne sont pas très sévères. Le sens littéral du terme « *pācittiya* » (skt. *prāyaścittika*) contient l'idée de « repentir », de « compensation » ou d'« expiation », c'est pourquoi ces règles sont désignées par I.B. Horner comme « les règles d'expiation » et par les spécialistes français par l'expression « les fautes qui entraînent la pénitence »³³. Mais dans le *Vinaya* pāli, nous ne trouvons aucune pénitence ou expiation pour ces fautes. Au contraire, les fautes groupées sous le nom de *Pācittiya* appellent seulement la confession. Etymologiquement, il est vrai, le terme « *pācittiya* » ou « *prāyaścittika* » n'a aucun

30. Vin. III, 242.

31. L'ancienneté des bhikkhus est fonction de leur l'obtention de l'Ordination majeure et selon le nombre des retraites (de la saison des pluies) qu'ils ont passées.

32. Vin. III, 244-247.

33. Dr. I.B. HORNER affirme que les règles *Pācittiya* n'ont aucun rapport avec l'expiation, le repentir ou la pénitence (voir *The Book of Discipline*, vol. II, p. 3, note 4). Cependant il semble que le terme « *prāyaścitta* » (= *pāyacitta* ; *pācchitta*) garde son sens d'« expiation » dans le jaïnisme (voir Colette CAILLAT, *op.cit.*, p. 86ss).

rapport avec la « confession ». Mais il faut préciser que certains termes sanskrits ou dérivés du sanskrit sont utilisés dans les textes bouddhiques pālis avec des significations différentes de leur sens étymologique.

Considérer les fautes *Pācittiya* comme entraînant la confession amène à étudier cette question au sein du bouddhisme monastique. Avant la récitation du *Pātimokkha* dans l'acte d'*Upōsatha*, les bhikkhus déclarent et confessent leurs fautes : quels sont la nature et le sens de leur confession ? À qui se confessent-ils, qui leur pardonne ? Essayons d'avoir les réponses à ces questions.

Les fautes du *Vinaya* sont désignées sous le nom d'« *āpatti* ». Cet adjectif peut être utilisé pour toutes les fautes du code de discipline : *pārājikāpatti*, *saṅghādisēsāpatti*, etc... Pour désigner la confession devant la Communauté, les bhikkhus utilisent l'expression « *āpatti dēsanā* », le terme « *āpatti* » pouvant être traduit par « fautes » ou « offenses » et même aux yeux de certains par le terme « péché » qui possède, à notre avis, un sens tout différent. Ainsi, dans le bouddhisme, le fait d'avoir une relation sexuelle n'est pas considéré comme un péché (*pāpa kamma*), mais pour un bhikkhu c'est une faute extrêmement grave, selon la règle institutionnelle du monachisme bouddhique. De même selon la règle *Pācittiya* n°1, manger après midi est une faute pour un bhikkhu, alors que cet acte en soi-même ne constitue pas un péché (*pāpa kamma*).

Tout cela veut dire qu'il y a dans le bouddhisme une différence entre péché et faute. L'équivalent bouddhiste du péché semble être l'expression pālie « *pāpa kamma* » : action déméritoire. Et l'action se distingue nettement de la faute conventionnelle.

Dans le bouddhisme, la « *pāpa kamma* », l'action « déméritoire », ainsi que la « *puñña kamma* », l'action « méritoire », relèvent l'une et l'autre de la loi universelle appelée *kamma niyāma*. Les textes bouddhiques utilisent donc pour désigner les actions déméritoires l'expression « *lōka vajja* », c'est-à-dire les fautes universelles. Mais le terme « *āpatti* » désigne les

fautes des bhikkhus qui relèvent d'un code de règles institutionnelles ; ce sont donc des fautes conventionnelles (*sammuti vajja*), qui ne sont pas toutes comprises nécessairement dans la catégorie des fautes universelles³⁴. Par exemple, selon la règle conventionnelle (la règle *Pācittiya* n°53), la natation (pour s'amuser) est interdite aux bhikkhus³⁵, or au sein du bouddhisme cette activité ne constitue pas une « *pāpa kamma* », une action déméritoire. À l'inverse, tuer un animal est une *pāpa kamma*, une action déméritoire, non pas en vertu du premier précepte du bouddhisme, mais en raison de la loi universelle appelé *kamma niyāma*, d'après laquelle personne ne peut tuer un animal sans arriver à un état psychologique de haine (*paṭigha sampayutta-citta*)³⁶. Or les actes accomplis sous l'influence de la haine sont des actions déméritoires (*pāpa kamma*), actions négatives. Tuer un animal est donc un péché, que cet acte soit commis par un laïc, un bhikkhu ou un prêtre, un bouddhiste ou un non-bouddhiste. La rétribution automatique de cette action (*kamma phala*) est également la même pour tous.

Ainsi, le bhikkhu qui tue un animal fait une action déméritoire (*pāpa kamma*) et de plus, il transgresse par cet acte la règle *Pācittiya* n°61³⁷. Vis-à-vis de la Communauté, son geste est considéré uniquement sous un angle institutionnel, car la Communauté, comme n'importe quelle autre organisation, n'a aucun pouvoir sur la loi du *kamma*.

Selon la règle *Pācittiya* n°61 donc, le bhikkhu qui a tué un animal, doit confesser sa faute devant la Communauté ou devant un autre bhikkhu ou un groupe de bhikkhus ; en s'engageant par

34. Cependant toutes les fautes universelles (*lōka vajja*) sont comprises d'une façon ou d'une autre comme « les fautes conventionnelles » (*sammuti vajja*), dans le code disciplinaire du bouddhisme monastique.

35. Vin. III, 112.

36. Sur le sujet de Bien et du Mal, voir M.W., *La Philosophie du Bouddha*, Éditions LIS, Paris, 2000, pp. 257-284.

37. Vin. IV, 124. Chez les bhikkhunis, la même faute se trouve sous la règle *Pācittiya* n°147 du *Bhikkhunī Pātimokkha*.

son aveu à prêter ultérieurement plus d'attention aux êtres vivants, il est libre de toute faute institutionnelle, mais n'est pas pour autant libre devant la loi du *kamma*.

De cette façon, il est évident que la confession pratiquée dans la Communauté monastique est une simple réglementation institutionnelle, non pas une disposition universelle. Sociologiquement, cette confession traduit le fait qu'il n'existe pas de vie privée ou une existence cachée pour un bhikkhu appartenant à la Communauté. La déclaration de ses propres fautes, outre qu'elle incite à se méfier des tentations dans l'avenir, a également un résultat psychologique comme l'indique le *Pātimokkha* : "*āvikatā hissā phāsu hōi*", c'est-à-dire, la pensée du bhikkhu se trouve allégée, ce qui représente une nécessité primordiale dans la voie du *progrès intérieur.

Les autres sanctions

D'autres punitions étaient imposées par la Communauté selon les fautes de tel ou tel bhikkhu. L'acte juridique de la Communauté appelé « *Tajjanīya-kamma* » concerne, par exemple, les bhikkhus qui se querellent ou essaient de provoquer un schisme³⁸, ou qui entretiennent des relations inconvenantes avec des laïcs³⁹. En guise de réprimande, le bhikkhu en question est d'abord entendu par la Communauté, puis il est accusé pour telle faute commise. Si la Communauté estime qu'il est coupable, la punition *Tajjanīya-kamma* lui est imposée. À partir de là, il lui est interdit de participer à certains privilèges de la Communauté. De nombreuses restrictions lui sont imposées auxquelles il doit se soumettre jusqu'à ce qu'une réunion de la Communauté lève cette punition.

Un autre acte juridique de la Communauté appelé « *Pabbājanīya-kamma* » entraîne l'expulsion de la résidence.

38. Essayer de provoquer un schisme est une faute de la catégorie de *Saṅghādisēsā* (cf. règles n°s 10 et 11).

39. Cf. règle *Saṅghādisēsā* n°13.

Cette punition fut imposée par la Communauté à un groupe de bhikkhus de la résidence monastique située à Kīṭāgiri qui avaient eu un comportement inconvenant en dansant et chantant avec des femmes, en utilisant des parfums et des guirlandes. Selon l'ordre de la Communauté, les deux doyens, Sāriputta et Moggallāna allèrent à Kīṭāgiri pour expulser les bhikkhus en question⁴⁰.

L'acte juridique appelé « *Ukkhèpanīya-kamma* » est la punition infligée à un bhikkhu pour l'une des trois raisons suivantes : 1. S'il reste sans confesser ses fautes (*āpattiya adassanē*), 2. S'il reste sans réparer ses fautes (*āpattiya appaṭikammē*) ; 3. S'il demeure sans renoncer à une opinion fausse et négative (*pāpakāya diṭṭhiya appaṭinissaggē*). Cette punition comporte aussi de nombreuses interdictions imposées au bhikkhu coupable. Interdictions semblables à celles appliquées au bhikkhu pendant une période de probation dont nous avons parlé plus haut. De plus, les autres bhikkhus doivent se tenir à l'écart du coupable. La punition dure jusqu'à ce que le bhikkhu ou la bhikkhunī reconnaisse sa faute et demande pardon.

Selon la règle *Pācittiya* n°68, le bhikkhu qui a une opinion fausse sur la Doctrine et la Discipline doit être averti à trois reprises par les autres bhikkhus. Si ce bhikkhu ne rejette toujours pas son opinion erronée, il commet une faute *Pācittiya*. De plus, selon la règle *Pācittiya* n°69, fréquenter un bhikkhu qui a une opinion fausse constitue aussi une faute de la catégorie de *Pācittiya*. La règle *Pācittiya* n°70 stipule qu'à un novice qui soutient une opinion fausse, on doit également prodiguer des conseils par trois fois. S'il ne les accepte pas, il doit être expulsé du noviciat. Si un bhikkhu accueille ce novice ou le protège, il commet une faute de la catégorie de *Pācittiya*⁴¹.

40. Vin. II, 8-14. Certaines conduites non-convenables de ces bhikkhus sont rapportées dans le *Kīṭāgiri-sutta* (M. 1, 473-481). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya. op.cit.*, Tome 3, pp. 939-951.

41 Vin. IV, 134-140.

Une autre punition était appelée « *Paṭisāraṇīya-kamma* », l'acte de réconciliation. Cette punition est imposée au bhikkhu ou à la bhikkhunī qui a irrité un dévot ou une dévote, qui s'est disputé avec un fidèle laïc ou qui a sapé la dévotion d'un fidèle laïc. Cette sanction prévoit que le bhikkhu coupable doit aller devant du laïc blessé par sa parole et lui demander pardon. Si le bhikkhu est intimidé à l'idée d'aller tout seul demander pardon personnellement, la Communauté doit lui adjoindre un autre bhikkhu compagnon. Le bhikkhu doit y aller avec son confrère et dire au fidèle laïc : « Pardonnez-moi, ô chef de famille, je suis en paix avec vous. » Si le laïc accorde son pardon au bhikkhu, tout va bien. S'il ne pardonne pas, le compagnon du bhikkhu doit parler au nom de ce dernier. Si le dévot ne pardonne toujours pas, le bhikkhu en question doit confesser sa faute à son compagnon en présence du fidèle laïc⁴².

La sanction appelée « *Brahma-daṇḍa* » désigne la « punition la plus grave » ou la « punition capitale ». Elle est appliquée au bhikkhu orgueilleux : aucun membre de la Communauté ne parle plus avec le bhikkhu en question ni ne lui donne de conseil. Cette punition fut imposée par la Communauté à l'Āyasmanta Channa pour son attitude orgueilleuse vis-à-vis des autres bhikkhus⁴³.

Les litiges qui peuvent survenir au sujet de la Doctrine et de la Discipline doivent être jugés par la Communauté. En cas de querelle verbale entre les bhikkhus, la Communauté a le droit d'organiser un référendum — et elle peut trancher un différend entre les bhikkhus en tenant compte de l'avis de la majorité à condition qu'il reflète la vérité⁴⁴.

Les jugements prononcés par la Communauté présentent plusieurs caractéristiques. Sauf dans la « *Brahma-daṇḍa* »

42 Vin. II, 15-18.

43 Vin. II, 290-292. L'Āyasmanta Channa n'était autre que l'ancien cocher du prince Siddhata Gōtama. À cause de cette ancienne relation étroite avec le Bouddha, Channa était irrévérencieux à l'égard de la discipline de la Communauté.

44. Vin. III, 98.

imposée à l'Āyasmanta Channa et le « *Pakāsanīya-kamma* »⁴⁵ infligé au bhikkhu Dēvadatta, dans tous les autres cas, la personne qui avait commis une faute devait être présentée devant la Communauté réunie, et elle devait être accusée pour un fait déterminé.

Maintenant plusieurs questions se posent : quelle était l'autorité qui infligeait les punitions ? Dans quelles limites la Communauté pouvait-elle prendre une décision ? Quel était le critère du jugement ? Selon la jurisprudence du bouddhisme monastique, l'autorité compétente n'était autre que l'ensemble ces deux facteurs importants : la Doctrine et la Discipline. C'est-à-dire, la décision de la Communauté devait toujours être en accord avec la "Doctrine prêchée" (*dhammō dēsitō*) et la "Discipline établie" (*vinayō paññattō*).

L'autorité de la Doctrine et de la Discipline

Les nombreuses anecdotes du *Vinaya* montrent que le Bouddha voulait que la Communauté soit une institution indépendante, sans leader. Le *Mahā-Parinibbāna-sutta* le rapporte, le Bouddha disait à l'Āyasmanta Ānanda qu'il n'avait pas dans l'idée de contrôler la Communauté ou de faire dépendre la Communauté de lui⁴⁶.

Quelques mois après le **parinibbāna* du Bouddha, une discussion s'éleva entre l'Āyasmanta Ānanda et le Premier ministre du pays des Magadhas, le brāhmane Vassakāra. Vassakāra

45. La punition appelée « *Pakāsanīya-kamma* » (l'acte de dénonciation) fut imposée par la Communauté à Dēvadatta bien qu'il fut absent dans la Communauté réunie, pour sa tentative de schisme. Il s'agit d'une sanction extraordinaire imposée uniquement à Dēvadatta, et mentionnée une seule fois dans le *Vinaya*. Par cet acte, la Communauté donna autorité à l'Āyasmanta Sāriputta pour dénoncer devant les gens de la ville de Rājagaha la nouvelle attitude de Dēvadatta vis-à-vis de la Communauté (Vin. II, 189).

46. D. II, 67. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Digha-nikāya. op.cit.*, Tome 2, pp. 389-488.

demanda à Ānanda si un bhikkhu avait été nommé par le Bouddha comme chef et refuge pour les bhikkhus. Ānanda répondit par la négative. Puis Vassakāra demanda de nouveau si un bhikkhu avait été nommé par la Communauté comme chef et refuge pour les bhikkhus, après le *parinibbāna* du Bouddha. La réponse d'Ānanda fut à nouveau négative. Vassakāra demanda encore : « Ô Honorable Ānanda, s'il n'y a pas de refuge, s'il n'a pas de chef, quelle est la base de l'unanimité de la Communauté ? » Ānanda répondit : « Ô brāhmane, nous ne sommes pas sans refuge ; nous avons un refuge. Nous avons le refuge de la Doctrine. » Le Premier ministre n'apprécia pas le caractère particulier et étonnant de cette « organisation bizarre », sans chef. Ānanda fut donc obligé d'expliquer : « Ô brāhmane, il y a des règles établies pour les membres de la Communauté, et le code de règles est récité par les membres. Les membres qui habitent dans certains secteurs géographiques se réunissent pendant les jours d'*Upāsatha* pour le réciter. S'il y a une transgression de la part d'un membre, cela est annoncé dans cette récitation : les autres membres traitent l'affaire selon la justice. Personne n'est forcé ou obligé de faire cela. Seuls la Doctrine et la Discipline nous gouvernent. » Le Premier ministre posa une autre question : « Ô honorable Ānanda, y a-t-il un bhikkhu respecté, vénéré et duquel vous dépendez ? » La réponse d'Ānanda fut cette fois affirmative, ce qui troubla le Premier ministre qui dit alors : « Ô honorable Ānanda, lorsque j'ai demandé s'il y avait un bhikkhu nommé par le Bouddha ou par la Communauté pour être votre chef ou votre refuge, vous avez répondu « non ». Maintenant, lorsque je demande s'il y a un bhikkhu que vous vénerez, respectez et duquel vous dépendez, vous dites « oui ». Comment puis-je comprendre cela ? » Ānanda expliqua que le Bouddha avait loué les dix qualités d'un bhikkhu qui inspirent la confiance⁴⁷, et si les bhikkhus trouvent parmi eux

47. Les dix qualités d'un bhikkhu qui inspirent la confiance (*dasa pasādanīya-dhammā*) : 1. Il doit être un bhikkhu vertueux ; 2. Il doit être savant en matière de Doctrine et de Discipline ; 3. Il doit être un bhikkhu satisfait de sa vie religieuse ; 4. Il doit posséder la capacité d'entrer et de demeurer dans →

quelqu'un possédant ces qualités, ils le respectent, le vénèrent et l'écoutent. À cette réponse, le brāhmane Vassakāra fut satisfait⁴⁸.

Ces explications de l'Āyasmanta Ānanda caractérisent ainsi la constitution et l'administration de la Communauté : 1. Elle n'a ni leader ni chef ; 2. Elle est toujours prête à vénérer, respecter et écouter un bhikkhu vertueux, sage et avancé dans la voie du progrès intérieur⁴⁹ ; 3. Il n'y a pas de centralisation de l'autorité et du pouvoir.

Les bhikkhus maintiennent leur unanimité et leur discipline tout en constituant des groupes qui vivent dans des lieux distincts. Un groupe se composant d'au moins quatre bhikkhus a autorité pour représenter la Communauté dans certains cas, mais il faut qu'au moins vingt membres soient réunis pour prendre une décision pénale ou mettre à exécution un acte disciplinaire indépendamment des autres groupes. Ces groupes n'ont d'ailleurs pas d'identité propre. D'où qu'ils viennent, ils vivent selon la même constitution et selon les règles qui s'appliquent à tous les bhikkhus de la Communauté. Les disputes ou les problèmes sont résolus dans chaque province

les quatre **jhānas* ; 5. Il doit posséder la capacité de faire des miracles ; 6. Il doit posséder le pouvoir d'entendre les paroles dites au loin ; 7. Il doit posséder le pouvoir de lire la pensée des autres ; 8. Il doit posséder le pouvoir de connaître ses vies antérieures ; 9. Il doit posséder le pouvoir de voir quelle est la renaissance d'un défunt ; 10. Il doit être un bhikkhu libéré de tous les *écoulement mentaux toxiques.

48. Cette discussion se trouve dans le *Gōpaka-Moggallāna-sutta* (M. III, 7-15). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya. op.cit.*, Tome 4, pp. 1479-1490.

49. Des siècles après, toutefois, la Communauté élit un chef. Aujourd'hui, le chef des bhikkhus en Thaïlande est appelé « Saṅgharāja » (Thaï. Somdet Phrasangkhaat). C'est un poste accepté et vénéré officiellement par l'Etat. Au Cambodge aussi se trouve un « Saṅgharāja ». Au Sri Lanka (Ceylan) il y a des « Mahā Nāyakas » élus par telle ou telle fraternité de bhikkhus comme leurs chefs. Ils président les réunions et les actes juridiques des bhikkhus. Or, ces chefs religieux bouddhistes n'ont pas de pouvoir personnel ou collectif pour punir ou excommunier un laïc ou prendre une quelconque décision concernant la vie séculière des laïcs bouddhistes.

par les différents groupes qui obéissent sans dispute au code de discipline. Le bhikkhu le plus âgé et le plus sage préside la réunion du groupe de l'endroit selon l'occasion. Lorsque deux ou plusieurs groupes de bhikkhus se réunissent, ils sont automatiquement un seul et même groupe et ils organisent la réunion sous la présidence d'un seul bhikkhu élu pour cette occasion.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

POUR CONCLURE...

L'étude du monachisme bouddhique - la discipline du moine et l'organisation de la Communauté - met en lumière sa dimension profondément éthique. Les règles et les conseils édictés en un code ont favorisé un climat propice à la vie religieuse et à son épanouissement. Ces règlements, nécessaires pour faire exister durablement la Communauté (*saṅgha*), ont également garanti et sauvegardé les droits et devoirs des individus.

Mais pour le bouddhisme, un moine, fut-il même très vertueux, n'atteint pas de ce simple fait le *summum bonum*. La conduite éthique est essentielle, mais en vue du *progrès intérieur, c'est dans cette perspective qu'elle est nécessaire à la vie monastique.

La conduite éthique (*sīla*) est le fondement de la concentration mentale (*samādhi*); la concentration mentale est le fondement de la haute sagesse (*paññā*); la haute sagesse conduit l'individu à être libéré (*vimutti*) de tous les *écoulements mentaux toxiques.

Le *Mahā-Sārōpama-sutta* (M.I, 192-197)¹ rapporte les paroles du Buddha :

« (...) Ô bhikkhus, le but de cette *conduite pure n'est ni d'obtenir des profits matériels, ni d'obtenir la vénération ni des louanges, ni de posséder la haute moralité, ni de posséder la haute concentration. Ô bhikkhus, le but ultime de cette conduite pure est la libération inébranlable de la pensée. C'est l'essence. C'est la fin ».

1. Pour une traduction intégrale de ce *sutta*, voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, *op.cit.*, Tome 2, pp. 405-416.

Bouddhologie

www.bouddhologie.org

APPENDICE

LA POSITION DES LAÏCS DANS LE BOUDDHISME DU THÈRAVĀDA

« Que les mauvaises conduites soient celles d'un laïc ou d'un religieux, je ne les loue pas. Ni le laïc ni le religieux, s'ils ont une mauvaise conduite, ne peuvent vivre selon la droiture, la morale.

Que les bonnes conduites soient celles d'un laïc ou d'un religieux, je les loue. Si le laïc et le religieux ont une bonne conduite, tous deux vivront selon la droiture, la justice, la morale. »

(M. II, 197 ; S.V, 19)

Le bouddhisme du *Thèravāda est généralement considéré par de nombreux savants comme une religion essentiellement monastique. Cela est assez juste, mais parfois mal compris par manque d'études suffisantes sur la position des laïcs.

Les textes **Vinaya* rapportent que, dès l'origine, le Bouddha convertit des gens à son mouvement religieux. Les premiers à l'accepter comme leur maître religieux furent deux laïcs nommés Tapassu et Bhallika¹. Cet événement eut lieu peu après l'*Éveil,

1. Ces deux fidèles étaient les deux frères commerçants ambulants venus de la province d'Ukkatṭā. C'est par hasard qu'ils rencontrèrent le Bouddha au cours d'un voyage d'affaires (Vin. I, 3 ; A. I, 25). Les bouddhistes en Birmanie croient que ces commerçants n'étaient autres que deux Birmans. Selon la croyance populaire →

quelques semaines avant le premier sermon², et aussi avant la constitution du monachisme bouddhique. Par la suite, quelques mois après l'Éveil et l'apparition du monachisme, le père et la mère du jeune bhikkhu Yasa acceptèrent à leur tour le Bouddha comme leur maître religieux³. Leur conversion au *bouddhisme* ne contraignit pas ces laïcs, dont nous ignorons la religion d'origine, à renoncer à la vie séculière : ils devinrent simplement des fidèles du Bouddha et de son enseignement.

Nombre de gens se convertirent aussi au bouddhisme lorsque le Bouddha se rendit, la première fois, dans la ville de Rājagaha, quelques mois seulement après l'Éveil⁴.

Pendant environ quarante-cinq ans, le Bouddha rencontra une multitude de gens; il en convertit un grand nombre. Sans doute beaucoup abandonnèrent-ils leur religion traditionnelle, le brāhmanisme, pour se pénétrer des opinions nouvelles de ce jeune maître religieux. De riches brāhmanes comme Jāṇussōṇi⁵, Pokkarasāti⁶ abjurèrent leur religion et devinrent des fidèles du Bouddha. Il y avait de vieux brāhmanes qui admiraient ce jeune maître religieux, mais d'une façon discrète⁷. Certains laïcs, fidèles

de Birmanie, étant arrivés à leur pays natal ces deux commerçants avaient construit un **stūpa* pour déposer les reliques (quelques cheveux) qu'ils avaient obtenu de la main du Bouddha. Ce lieu est connu aujourd'hui comme Swedagong situé à Rangoon. Ce *stūpa* en couleur d'or atteint la hauteur de 98 mètres.

2. Le premier sermon = *Dhamma-chakkappavattana-sutta*. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Sermons du Bouddha*, Éditions du Seuil, Paris, 2006, pp. 91-97.

3. Vin. I, 15-20.

4. Vin. I, 35-37.

5. D.I, 235; M. I, 175.

6. D. I, 87.

7. Par exemple, à la fin d'une longue discussion, le brāhmane Sōṇadaṇḍa a été convaincu de la vérité de la parole du Bouddha. Toutefois, ce brāhmane âgé et célèbre a hésité à le vénérer formellement en public. Il lui a dit en privé : « (...) Moi, honorable Gōtama, étant au milieu du groupe [de brāhmanes], →

à Nigaṇṭha Nāthaputta (alias Jina Vardhamāna Mahāvīra), abandonnèrent le jainisme. L'un d'eux, appelé Upāli Gahapati de Nālandā, avertit en ces termes ses serviteurs dès son retour chez lui après sa conversion : « Prenez garde, à partir d'aujourd'hui, les portes de ma maison sont ouvertes à l'honorable Gōtama et à ses disciples religieux ; mais elles sont fermées pour les religieux jāīna »⁸. Le Sākya nommé Vappa⁹, et le général Siha de Vēsālī¹⁰, abandonnèrent aussi le jainisme pour devenir bouddhistes.

Après une longue discussion avec le Bouddha, le général Siha, disciple laïc de Nigaṇṭha Nāthaputta, exprima sa volonté de devenir son disciple laïc. Le Bouddha lui demanda de bien réfléchir avant de prendre une décision aussi importante. Le général Siha maintenant sa décision, le Bouddha l'accepta comme disciple, mais lui conseilla de continuer de respecter Nigaṇṭha Nāthaputta et de fournir son aide matérielle à ce chef religieux¹¹.

si je me lève de mon siège pour rendre hommage au Bienheureux Gōtama, alors le groupe me critiquera. Si le groupe critique quelqu'un, la réputation de celui-ci diminuera. Si la réputation de quelqu'un diminue, alors son revenu aussi diminuera. Or, nos revenus viennent de notre réputation. Alors moi, honorable Gōtama, étant au milieu du groupe [de brāhmanes], si je suis assis et si je lève mes mains jointes, que l'honorable Gōtama considère cet acte comme si je me levais de mon siège pour rendre hommage au Bienheureux Gōtama. Moi, honorable Gōtama, étant au milieu du groupe [de brāhmanes], si je suis assis et si j'enlève mon turban, que l'honorable Gōtama considère cet acte comme si je rendais hommage par ma tête aux pieds du Bienheureux Gōtama. Si, tout en étant monté sur mon char, j'abaissais mon fouet en avant, que l'honorable Gōtama considère mon acte comme si j'étais descendu du char [pour vénérer le Bienheureux Gōtama]. Si tout en étant sur mon char, je lève puis baisse la main, que l'honorable Gōtama considère mon acte comme si j'inclinais la tête devant l'honorable Gōtama pour le saluer. » (...) » - D. I, 125-126. Pour une traduction intégrale de ce texte intitulé « *Sōṇadaṇḍa-sutta* », voir M. W., *Digha-nikāya*. Le premier livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2007, Tome 1, pp. 139-156.

8. M. II, 380.

9. A. II, 196.

10. A. IV, 179; Vin. I, 233.

11. A. IV, 184-185.

D'après les récits des **Nikāyas*, deux grands rois contemporains du Bouddha, Sèniya Bimbisāra du pays Magadha et Pasēnadi du pays Kōsala, furent des fidèles du bouddhisme. La conversion du roi Bimbisāra eut lieu quelques mois après l'Éveil¹². Quant à celle du roi Pasēnadi, elle se produisit vraisemblablement un ou deux ans plus tard¹³. Dans le *Samyutta-nikāya* une section spéciale intitulée *Kōsala-samyutta* est entièrement consacrée aux propos religieux qu'échangèrent le Bouddha et le roi Pasēnadi. Les *Nikāya* mentionnent plusieurs discours tenus au roi Bimbisāra par le Bouddha.

Les laïcs qui se convertissaient au bouddhisme, qu'ils fussent brāhmanes ou rois, nobles ou paysans, s'attachaient au Maître (Bouddha), à son Enseignement (*Dhamma*) et à sa *Communauté de disciples (**Saṅgha*), qui composaient une « Trinité » bouddhique désignée par les expressions « Trois Refuges » (*tisaraṇa*) ou « *Triple Joyau » (*ratanattaya*). En principe, le laïc désireux de se convertir déclarait : « Je prends refuge dans le Bouddha ; je prends refuge dans l'Enseignement ; je prends refuge dans la Communauté¹⁴. »

« Prendre refuge (*saraṇāgamana*) impliquait simplement l'acceptation implicite d'imiter, d'admirer et de soutenir le Bouddha, son Enseignement (*Dhamma*) ainsi que sa Communauté (*Saṅgha*), et de s'associer à eux¹⁵. Les textes canoniques évoquent les fidèles laïcs, hommes et femmes, par les termes *upāsaka* (le disciple

12. Vin. I, 35.

13. Lors de la première rencontre, le roi Pasēnadi se plaignit de ce que le Bouddha était encore jeune et qu'il était impossible qu'il fut l'Éveillé. Le Bouddha lui dit alors qu'il existait quatre choses à ne pas négliger du fait de leur jeunesse : le prince noble, le serpent, le feu et le religieux. Cette discussion entre le Bouddha et le roi est appelée le *Dahara-sutta* (S. I, 68).

14. « *Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi ; saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi.* » Tapassu et Bhalika, dont nous avons déjà parlé, avaient pris seulement deux refuges : le Bouddha et le Dhamma, car alors la Communauté (*saṅgha*) n'existait pas (Vin. I, 4). La première personne qui prit « les trois refuges » fut le père du bhikkhu Yasa (Vin. I, 18). Voir *supra*, pp. 21.

15. A. III, 206; IV, 220; S. V, 395.

associé) et *upāsikā* (la disciple associée). Aucune cérémonie de baptême, ni aucun autre rituel semblable ne marquait l'entrée dans cette nouvelle religion¹⁶.

Dans la vie quotidienne, les laïcs bouddhistes observent Cinq Préceptes (*Pañca-Sīla*), à savoir :

1. S'abstenir de détruire la vie ;
2. S'abstenir de voler ;
3. S'abstenir d'entretenir des relations sexuelles illicites ;
4. S'abstenir de mentir ;
5. S'abstenir de boissons enivrantes qui causent l'égarement et l'inattention.

Quelques éléments de cette liste présentent des points de ressemblance avec les Dix Commandements du judéo-christianisme (cf. Ex 20, 13-16). À l'inverse de ces derniers, une origine divine n'est pas attribuée à ces Cinq Préceptes. Et, ce ne sont pas des commandements mais des points de l'éducation (*sikkhā padāni*) que le fidèle laïc, de son plein gré, acceptait d'observer en déclarant : « J'accepte d'observer le précepte de s'abstenir de détruire la vie ; j'accepte d'observer le précepte de s'abstenir de voler », etc.

Le premier de ces Cinq Préceptes présente une caractéristique remarquable vis-à-vis de la religion dominante dans la société contemporaine du Bouddha. L'attitude non-violente (*ahimsā*) et bienveillante (*mettā*) ainsi que la bonté (*karuṇā*) recommandées par ce précepte se trouvaient en quelque sorte en contradiction avec le brāhmanisme orthodoxe qui accordait une grande importance aux sacrifices d'animaux. En plus de ce précepte répété dans des sermons variés¹⁷, le Bouddha conseilla explicitement au roi Pasenadi du pays des Kōsalas de s'abstenir de pratiquer des sacrifices violents¹⁸.

16. Toutefois, les enfants nés dans une famille bouddhiste, sont considérés comme bouddhistes par naissance.

17. A. I, 146, III, 203 ; IV, 220 ; S. II, 68-80 ; IV 109, etc.

18. S. I, 75.

À première vue, ces Cinq Préceptes se présentent sous une forme négative. Mais ils contiennent également un aspect positif, comme vont le démontrer les exemples suivants :

1. **S'abstenir de détruire la vie** : ce précepte insiste non seulement sur le fait qu'il ne faut pas tuer les êtres vivants, mais il incite également à les protéger et à les aider à vivre. En respectant ce principe, le fidèle laïc accepte donc le droit à la vie non seulement pour lui, mais pour tous les êtres vivants.

2. **S'abstenir de voler** : par ce précepte, le laïc accepte non seulement de ne pas voler ou de ne pas s'emparer des objets qui ne lui appartiennent pas, mais il s'engage aussi à protéger les biens d'autrui. Le fidèle laïc reconnaît ainsi à son voisin le droit d'avoir une propriété personnelle.

3. **S'abstenir d'entretenir des relations sexuelles illicites** : par ce précepte, le fidèle laïc accepte que son voisin ait une femme légitime, et il accepte également la responsabilité des parents vis-à-vis de leurs filles non mariées. C'est par ce précepte que l'éthique bouddhique condamne effectivement l'infidélité, qu'elle vienne de l'épouse ou du mari.

4. **S'abstenir de mentir** : en pratiquant cette observance, le fidèle laïc prend non seulement l'engagement de ne pas recourir au mensonge, mais encore de dire la seule vérité et d'être honnête vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis d'autrui.

5. **S'abstenir de boissons enivrantes** : ce précepte est en relation directe avec la doctrine de l'*attention (*appamāda*), à laquelle le bouddhisme attache une grande valeur, et qui affirme que nombreuses sont les fautes qui peuvent se produire à la suite d'une négligence due à l'absorption de boissons enivrantes qui, comme l'alcool, ont une influence sur l'intellect de l'homme et perturbent ses facultés d'attention. Plus positivement, cette recommandation insiste sur la nécessité pour le fidèle laïc de garder dans l'action ou dans ses propos, toute sa vigilance.

Considérés sous leur angle positif, les Cinq Préceptes contiennent une valeur sociologiquement importante, opinion qui n'est pas nouvelle puisque les textes canoniques eux-mêmes les considèrent comme le fondement d'une société stable, heureuse et sans crime¹⁹. Les laïcs qui respectent ces principes sont désignés dans les discours comme des disciples associés semblables au joyau (*upāsaka ratana*), semblables au lotus blanc (*upāsaka paduma*), et au lotus rouge (*upāsaka puṇḍarīka*)²⁰.

Les conseils pour le bonheur de la vie laïque

Le monde entier ne peut se faire moine ou moniale. Le Bouddha le comprit quelques semaines après l'Éveil, la plupart des humains aiment à goûter aux plaisirs des sens²¹. Aussi le devoir de la nouvelle « religion » était-il de prodiguer des conseils aux laïcs pour qu'ils puissent mener leur vie d'une façon juste et heureuse. De leur côté, les laïcs désiraient aussi recevoir quelques conseils utiles pour accéder au bonheur de la vie familiale. Ainsi, un chef de famille nommé Dīghajāṇu rendit un jour visite au Bouddha et lui demanda : « Honorable Gōtama, nous sommes des laïcs ordinaires et nous menons une vie de famille avec femmes et enfants. Le Bienheureux pourrait-il nous donner quelques enseignements qui nous conduisent vers le bonheur dans ce monde et au-delà ? »²².

Plusieurs discours, tirés du *Canon pāli, qui furent tenus aux laïcs lors d'audiences, mettent l'accent sur la justice et le bonheur qui doivent régner dans la société. Le *Sigālōvāda-sutta* explique comment on doit maintenir de bonnes relations et l'harmonie entre

19. D. II, 58-77.

20. Cf. A. III, 206.

21. Vin. I, 4-5.

22. A. IV, 281. Le mot *paralōka* (« monde de l'au-delà ») ne désigne pas un monde au-delà du monde ou surhumain, mais évoque simplement l'existence qui pourrait se produire après la mort de l'individu. Voir, M.W., *Au-delà de la mort*, Éditions LIS, Paris, 2012.

les membres de la société²³. Quant au texte intitulé *Parābhava-sutta*, il explique comment il se fait qu'un individu devienne pauvre et malheureux, et comment éviter une telle décadence²⁴. Le *Vasala-sutta* montre comment devenir un homme respectable et noble grâce à un bon comportement²⁵. Dans ce domaine, le bouddhisme ignore entièrement et absolument aussi bien les privilèges que les incapacités qui s'attachent à la naissance, à la profession ou à la condition sociale ; et il ne tient compte d'aucun des interdits ou des prescriptions arbitraires de caractère rituel ou social²⁶.

Les conseils économiques ne sont pas absents de ces discours. Le *Vyaggapajja-sutta*²⁷ et le *Sigālōvāda-sutta*²⁸ expliquent la manière de gagner de l'argent, de le dépenser, celle aussi de l'économiser. Plusieurs discours montrent combien il est bénéfique de ne pas avoir de vices comme l'alcoolisme, le goût pour les jeux de hasard, etc...²⁹ De nombreux discours ont été prononcés pour Anāthapiṇḍika sur la réussite économique³⁰. On peut s'enrichir, mais seulement par des moyens honnêtes. Il est conseillé aux fidèles laïcs de s'abstenir de cinq sortes de commerces : la vente d'êtres humains, d'armes de guerre, de viande, de liqueurs, de poisons³¹.

23. D.III,180. Pour une traduction intégrale du *Sigālōvāda-sutta*, voir, M.W., *Dīgha-nikāya*. Le Premier livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2007, Tome 3, pp. 871-886.

24. Sn.vv. 19-115.

25. Sn. vv. 116-142.

26. Cf. G. P. MALALASEKARA, K. N. JAYATILLAKE, *Le Bouddhisme et la question raciale*, Paris, UNESCO, 1968. À propos de question de la caste, voir notamment l'*Assalāyana-sutta* (M. II, 147-157). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya*. Le deuxième livre du *Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, 2011, Tome 4, pp. 1267-1281.

27. A. IV, 281. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Les Entretiens du Bouddha*, Éditions du Seuil, Paris, 2013, pp. 51-56.

28. D. III.180. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Dīgha-nikāya*. Le premier livre du *Sutta-piṭaka*, *op.cit.*, Tome 3, pp. 871-786.

29. A. III, 252; D. III, 236, Ud. P. 86-87.

30. A. I, 261; II, 45-48, 64-66; III, 204. 206.

31. A. III, 208.

Dans plusieurs discours, la richesse est présentée comme un élément de réussite dans la vie séculière. Le *Cakkavatti-Sihanāda-sutta* affirme que la pauvreté est fortement génératrice d'immoralité et de crimes tels que le vol, le meurtre, etc. Selon ce discours, le premier devoir du roi est donc la générosité et la charité. Il ne doit pas nourrir d'avidité ni d'attachement pour la richesse et la propriété, mais il doit en disposer pour le bonheur et le bien-être du peuple. En évoquant l'histoire de l'humanité de certaines époques, le *Cakkavatti-Sihanāda-sutta* mentionne :

« (...) De cette façon, lorsqu'une richesse ne parvint pas aux gens démunis, la pauvreté augmenta. Lorsque la pauvreté augmenta, le nombre de prises de choses appartenant aux autres augmenta. Lorsque le nombre de prises de choses appartenant aux autres augmenta, le nombre de prises d'armes augmenta. Lorsque le nombre de prises d'armes augmenta, les tueries augmentèrent. Lorsque les tueries augmentèrent, les mensonges augmentèrent. (...)»³².

Il est inutile de souligner que cette affirmation est moderne, même du point de vue de la criminologie actuelle.

En ce qui concerne la vie familiale, le *Sigālōvāda-sutta* enseigne le moyen d'entretenir l'amitié et l'harmonie entre la femme et son mari, entre les enfants³³. Le *Mahā-Maṅgala-sutta* mentionne les devoirs d'un homme envers ses parents, sa femme et ses enfants³⁴, tandis qu'un autre discours, prononcé à l'intention de la belle-fille d'Anāthapiṇḍika, indique comment une femme doit se comporter envers son mari³⁵. On trouve dans le *Nakuḷa-sutta* la liste des huit qualités essentielles que doit posséder l'épouse idéale³⁶. Le *Sigālōvāda-sutta* précise que le mari ne doit jamais

32 D.III, 67. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Digha-nikāya*. Le premier livre du *Sutta-piṭaka*, op.cit., Tome 3, pp. 745-768.

33. D. III, 180.

34. Sn. v. 257-268.

35. A. IV, 91.

36. A. III, 295.

tromper sa femme. Il doit la traiter avec respect et confiance, et éviter toute occasion de la rendre malheureuse. Ainsi, Nakuḷa Pitā, un maître de maison très âgé, dit un jour au Bouddha : « Bienheureux, lorsque ma femme fut conduite chez moi, c'était simplement une petite fille. Moi, j'étais simplement un garçon. Je n'ai pas le souvenir de l'avoir trompée, même en pensée. Bienheureux, tous les deux, nous voulons vivre de cette façon, ensemble, non seulement dans cette vie, mais aussi dans les vies prochaines »³⁷.

Cette déclaration de Nakuḷa Pitā témoigne évidemment d'un sentiment très amoureux de sa part. Mais les bhikkhus la rapportent dans leur Canon avec l'intention probable de donner aux fidèles laïcs un bon exemple de la manière harmonieuse et heureuse dont ils doivent vivre leur vie conjugale. Dans un autre passage canonique, nous apprenons que le Bouddha comparait à un grand arbre *sāla* (bot. *shorea robusta*) en fleurs le bon chef de famille qui s'efforce d'assurer à sa femme et à ses enfants des conditions de vie heureuses et justes³⁸.

Ici nous devons bien noter que les peuples contemporains du Bouddha avaient des coutumes tribales en ce qui concerne la vie conjugale. Le bouddhisme a simplement adopté le plus haut degré de l'idéal en cours, c'est-à-dire notamment la monogamie, il lui a donné des explications additionnelles et l'a accentuée pour ses disciples laïcs³⁹. Un discours de l'*Āṅguttara-nikāya* dégage la comparaison suivante : « Le mariage entre un homme vertueux et une femme vertueuse peut être comparé à la vie conjugale entre un dieu et une déesse. En revanche, le mariage entre un homme

37. A. II, 61. Nakuḷa Mātā, la femme de Nakuḷa Pitā, fit aussi une déclaration analogue au sujet de son mari (A. II, 61). Un autre jour, le Bouddha se rendit chez eux alors qu'ils étaient malades. Nakuḷa Pitā lui parla de sa femme, si bien que le Bouddha lui dit : « Vous avez de la chance, maître de maison, d'avoir une femme comme Nakuḷa Mātā, qui est pleine de compassion, qui désire votre bonheur et qui vous conseille comme le ferait un maître » (A. III, 295).

38. A. I, 151; III, 43.

39. Cf. S. I, 37; Sn. v. 290; *Jātaka*, VI, 286-287.

vertueux et une femme non vertueuse est la vie conjugale entre un dieu et un cadavre. Le mariage entre un homme non vertueux et une femme vertueuse est la vie conjugale entre un cadavre et une déesse. Le mariage entre un homme non vertueux et une femme non vertueuse est la vie conjugale entre deux cadavres »⁴⁰.

La vie laïque et la notion de renoncement

Aux yeux de la société on devient un vrai laïc en commençant par devenir maître de maison (*gahapati* ou *gahaṭṭha*, skt. *gṛhastha*). Pour ce faire, il faut fonder un foyer, c'est-à-dire se marier. Mais le mariage sans enfant n'a aucune valeur. Lorsqu'on devient père de famille, il faut une certaine richesse pour entretenir femme et enfants, et leur donner du bonheur. Une fois engagé dans une telle vie, la tendance n'est pas à renoncer à son foyer, mais au contraire à y rester très fortement attaché.

L'éthique bouddhique ne voulait pas que ses adeptes laïcs s'adonnent exagérément aux plaisirs des sens : elle fit aux laïcs certaines suggestions pour qu'ils évitent une surabondance de luxe. Les laïcs bouddhistes, en observant les Cinq Préceptes, renonçaient obligatoirement à certains vices, et aux plaisirs liés à ces vices, comme la pratique de relations sexuelles illicites (cf. 3^e Précepte), la chasse aux animaux (cf. 1^{er} Précepte), etc. Il était prescrit aux laïcs de profiter des occasions qui leur étaient offertes pour s'engager dans une certaine mesure dans la voie du renoncement. Les jours de la pleine et de la nouvelle lune, des laïcs observaient les Huit Préceptes (*Upōsatha aṭṭhaṅga sīla*)⁴¹ au lieu des Cinq

40. A. II, 57-58.

41. *Huit Préceptes* : 1. S'abstenir de détruire la vie; 2. S'abstenir de voler; 3. S'abstenir d'avoir des relations sexuelles; 4. S'abstenir de mentir; 5. S'abstenir de boissons enivrantes qui causent l'égarément et l'inattention; 6. S'abstenir de prendre de la nourriture solide après midi; 7. S'abstenir d'utiliser des sièges et des lits luxueux et trop confortables; 8. S'abstenir de danser, de chanter, de s'amuser et d'user de guirlandes et de parfums (cf. A. I, 205-207; IV, 248-258; Sn. vv.400, 401).

Préceptes. Le troisième de ces Huit Préceptes recommande de s'abstenir totalement de relations sexuelles. Quant au sixième, au septième et au huitième, ils révèlent que les fidèles laïcs essayaient de pratiquer, provisoirement, un certain renoncement.

Certains fidèles laïcs particulièrement sérieux observaient perpétuellement les Dix Préceptes⁴² (*dasa sīla*) tout en vivant chez eux. Ainsi ils avaient, semble-t-il, renoncé à toute pratique sexuelle et à toute activité de nature économique. Dans les *Nikāyas* ils sont désignés par l'expression « *gihī ōdātavaśanā brahmacārī* » (les laïcs vêtus de blanc et vivant dans leur maison en pratiquant la chasteté). Leur situation particulière est expliquée automatiquement par l'expression antonyme : « *gihī ōdātavaśanā kāmabhōgī* » (les laïcs habillés de blanc et vivant dans leur maison, consommant les plaisirs sensuels)⁴³.

De même que les vierges et les veuves chrétiennes des premiers siècles vivaient chez elles en s'abstenant de rapports sexuels, de même ces laïcs bouddhistes vivaient dans leur foyer, en mettant en pratique les principes du renoncement religieux. Nous ignorons pourquoi ils n'étaient pas entrés dans la Communauté monastique; peut-être des obstacles les empêchaient-ils de renoncer complètement à la vie domestique : peut-être avaient-ils certains soucis, comme celui de prendre soin de parents âgés, etc...

Mais certains fidèles laïcs abandonnaient leur vie familiale pour mieux suivre les préceptes. Le maître de maison appelé Ugga Gahapati de Hatthigāmakā donna sa femme et ses trois servantes à un homme convenable⁴⁴. Il est toutefois curieux de constater

42. Dix Préceptes : 1 à 7 comme ci-dessus ; 8. S'abstenir de danser, chanter et s'amuser ; 9. S'abstenir d'user de guirlandes et de parfums ; 10. S'abstenir d'accepter de l'or et de l'argent (cf. A. II, 253; V, 260). Ces dix Préceptes sont observés aussi par les novices de la Communauté monastique (Vin. I, 83-84). Voir M.W., *Les Moniales bouddhistes*, op.cit., pp. 62-64.

43. D. I, 211 ; III, 117, 124, 210; M. I, 491; III, 261; A. I, 74.

44. A. IV, 214. Il convient de noter ici que ce maître de maison Ugga Gahapati, donna sa femme à un homme convenable, seulement après avoir →

qu'une fois seul, ce maître de maison n'entra pas dans la communauté monastique, mais continua à vivre chez lui en persévérant dans sa pratique. Peut-être voulait-il vivre seul dans sa maison, en se contentant d'un minimum de revenus et de dépenses, et en évitant les soucis familiaux. Peut-être aussi désirait-il voyager au loin entre villes et villages pour mener à bien ses activités spirituelles et diffuser la Doctrine comme missionnaire laïc. Car Ugga Gahapati n'était pas un bouddhiste ordinaire, mais un savant bien versé dans l'enseignement du Bouddha⁴⁵. Un jour, quelqu'un demanda à Ugga Gahapati ce qu'il faisait lorsqu'un bhikkhu lui rendait visite. Il répondit tout simplement : « Je lui demande de me prêcher la Doctrine. S'il prêche, je l'écoute. S'il ne prêche pas, je prêche la Doctrine pour lui »⁴⁶.

D'autres maîtres de maison, comme Citta Gahapati⁴⁷ de la ville de Macchikāsaṇḍa où il était trésorier et Upālī Gahapati⁴⁸ de Nālandā, étaient également des laïcs bouddhistes qui possédaient une connaissance approfondie de l'enseignement du Bouddha. Quant à la connaissance de la Doctrine qu'avait Citta Gahapati, elle n'était pas seulement limitée au domaine théorique, mais s'étendait aussi à la pratique⁴⁹. Il était considéré, dans les *Nikāyas*, comme le fidèle laïc idéal⁵⁰. La section du *Samyutta-nikāya* intitulée « *Citta-samyutta* » rapporte les conversations qui s'engageaient entre les bhikkhus et lui; il alla d'ailleurs parfois discuter avec les moines jaïna et tenta de les convertir⁵¹. Un autre maître de maison appelé Ugga Gahapati de Vēsālī avait les mêmes qualités religieuses⁵².

recueilli l'approbation de cette dernière et celle de ses servantes. Il fit cette donation au cours d'une cérémonie publique (A. IV, 214).

45. A. I, 26; S. IV, 109.

46. A. IV, 212.

47. Cf. Vin. II, 15.

48. M. I, 371.

49. S. IV, 298.

50. A. I, 88, II, 164; III, 451.

51. S. IV, 282 ss.

52. A. III, 49-51; IV, 208-212; S. IV, 109.

De nombreux laïcs - hommes et femmes - atteignirent les plus hauts états du *progrès intérieur : beaucoup arrivaient à des hautes étapes comme celles de **Sōtāpatti*, de **Sakadāgāmi* et d'**Anāgāmi*⁵³. L'homme d'affaires de Sāvatti, Anāthapiṇḍika atteignit l'étape de *Sōtāpatti*. La Dame Visākhā atteignit la même étape lorsqu'elle était encore jeune fille. Plus tard, elle parvint à l'étape de *Sakadāgāmi*. Quant au maître de maison Citta, ce laïc atteignit l'étape d'**Anāgāmi* et obtint la capacité d'entrer et demeurer même dans le 4^{ème} **Jhāna*⁵⁴. Le *Majjhima-nikāya* rapporte qu'il n'y avait pas seulement un, deux, cent ou cinq cents laïcs, hommes et femmes, qui atteignaient les hautes étapes du progrès intérieur, mais qu'ils étaient bien plus nombreux⁵⁵.

Certains d'entre eux atteignirent l'état d'*Arahant. Le roi Suddhōdana, vieux père du Bouddha, atteignit cet état en écoutant un sermon prêché par ce dernier. Quant à Yasa⁵⁶, le jeune homme riche, et Khēmā⁵⁷, l'épouse du roi Bimbisāra, ils l'atteignirent avant leur entrée dans la Communauté. Ces quelques exemples, malgré leur rareté, montrent que les laïcs pouvaient atteindre l'état d'Arahant. Mais la question est de savoir ce que devenait le laïc qui atteignait cet état. Devait-il continuer à vivre chez lui? Les textes postcanoniques mentionnent que si un laïc devenait Arahant, il avait une décision à prendre : soit entrer dans la communauté monastique, soit atteindre le **parinibbāna* dans un délai de quelques jours⁵⁸. Un laïc, à partir du moment où il atteignait l'état d'Arahant, ne devenait-il pas spontanément moine ? Dans ce cas, il n'aurait pas eu de raison de demeurer chez lui. D'après les textes canoniques, seul un petit nombre de laïcs parvint à cet état. Ainsi, le père du Bouddha, le roi Suddhōdana et le Ministre Santati,

53. A. III, 347; M. I, 490.

54. S. IV, 298.

55. M. I, 490.

56. Vin. I, 15-20.

57. TherigA.126.

58. *Milinda-paṇḥa*, 264.

atteignirent le *parinibbāna* quelques jours après avoir atteint l'état d'Arahant⁵⁹. Le jeune chef de famille Yasa et la Dame Khēmā, précédemment évoqués, entrèrent dans la vie monacale après être parvenus à cet état. Ces quelques exemples montrent que, comme l'affirmaient les Thèravādins, un laïc ou une laïque pouvait atteindre l'état d'Arahant. Voici la parole attribuée au Bouddha dans le *Gilāna-sutta* :

« (...) Ô Mahānāma, entre ce disciple laïc qui est délivré ainsi des écoulements mentaux toxiques et un bhikkhu qui est délivré ainsi des *écoulements mentaux toxiques, il n'y a aucune différence. Entre la délivrance de ce disciple laïc et celle d'un bhikkhu, il n'y a aucune différence »⁶⁰.

La vie laïque par rapport à la vie monastique

Est-il ou non facile d'atteindre le but total du bouddhisme en menant une vie laïque ? Théoriquement, le bouddhisme du Thèravāda affirme que les laïcs – hommes et femmes – peuvent atteindre les plus hauts degrés du progrès intérieur. En pratique il ne cache pas les difficultés qu'un individu rencontre sur le chemin du progrès intérieur s'il reste au milieu des soucis sans renoncer à la vie familiale. Obstacle qui n'est pas synonyme d'impossibilité, mais constitue tout de même une difficulté majeure.

Le Bouddha, selon les textes pālis, lorsqu'il évoquait le progrès intérieur, louait la vie religieuse. Le *Kapila-sutta* dit que la vie religieuse est vraiment la vie supérieure⁶¹. Dans un autre passage du *Sutta-nipāta*, le religieux est comparé à un cygne qui vole très loin dans l'espace⁶². Cependant le laïc y est comparé à un paon très coloré et très fier, mais naturellement incapable de voler aussi

59. Dhapa. III, 78-84.

60 S. V, 408-410. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M. W., *Au-delà de la mort*, Éditions LIS, Paris, 2012, pp 119-122.

61. Sn. v. 274.

62. Sn. v. 221.

librement qu'un cygne. Il est mentionné dans *Aṅguttara-nikāya* : « Ô bhikkhus, il y a deux bonheurs. Lesquels? Le bonheur de la vie domestique et celui de la vie religieuse. Des deux, le bonheur de la vie religieuse est supérieur »⁶³.

L'*Ariyapariyèsana-sutta*, distingue deux sortes de recherches : celui qui cherche la paix intérieure incomparable et impérissable le **nibbāna* (skt. *nirvāṇa*), mène une recherche noble (*ariya pariyèsana*). Au contraire celui qui cherche les choses familiales et domestiques, mène une recherche vulgaire (*anariya pariyèsana*)⁶⁴.

Parmi les textes du canon bouddhique, 95% s'adressent aux bhikkhus et ces textes montrent la voie pour atteindre le *nibbāna* dans cette vie même. Cela veut dire que le but de la vie du bhikkhu est la libération de *dukkha*. Le bhikkhu doit l'atteindre dans cette vie même ; ou bien au moins, il doit essayer de l'atteindre. Dans les **suttas*, il y a des milliers de passages qui insistent sur la vie contemplative afin d'atteindre cet objectif.

Or, il est vrai que le *nibbāna* en tant que *summum bonum* du bouddhisme, n'est pas limité comme un but seulement pour les bhikkhus et les bhikkhunīs, car les laïcs aussi peuvent l'atteindre. Comme nous l'avons noté plus haut, de nombreux passages canoniques évoquent des laïcs qui ont atteint les hautes étapes de la libération. La possibilité d'atteindre le *nibbāna* n'est pas une question d'état monastique, mais de disponibilité. La vie monastique n'est pas un état sacré dans lequel on reçoit une grâce venue d'en haut – toute idée de « grâce » de « providence », etc., est étrangère au bouddhisme. Tout simplement, le monachisme est un état qui rend libre de soucis et des responsabilités familiales et permet de mener à bien une vie contemplative. L'« ordination » d'un bhikkhu (ou d'une bhikkhunī) n'est donc pas une consécration ou un sacrement, mais un acte associatif (*saṅgha-kamma*) par

63 . A. I, 80.

64. M. I, 162. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikaya. op.cit.*, Tome 1, p. 331-354.

lequel la communauté monastique fait entrer un nouveau membre ; selon le bouddhisme originel, cet acte n'a aucune signification mystique, sacrée ou magico-occulte.

La position des laïcs au sein du bouddhisme

Dès le début, les bouddhistes s'organisèrent en quatre groupes : les renonçants hommes (*bhikkhus*), les renonçants femmes (*bhikkhunīs*), les disciples hommes associés (*upāsaka*), les disciples femmes associées (*upāsikā*). Le bouddhisme, pragmatique et pratique, considère les renonçants comme tels et les laïcs comme tels, laissant chacun à sa place selon son choix, ses capacités et sa volonté.

Les *Écritures canoniques rapportent qu'avant même son premier sermon⁶⁵ le Bouddha avait constaté que la plupart des êtres humains sont attachés aux plaisirs sensuels et que seul un petit nombre accepte de les abandonner. Tenant compte de cette différence de mentalité, les fondateurs du bouddhisme n'ont pas voulu ignorer complètement les non-renonçants et ont décidé de les faire participer à leur entreprise religieuse afin que l'enseignement du Bouddha soit utile aux « bien-être de beaucoup de monde » (*bahujana hitāya, bahujana sukhāya*).

Certes, ils savaient qu'il est difficile, pour des laïcs ordinaires, de mettre en pratique les longues prescriptions concernant le renoncement et la vie contemplative en raison de leur vie familiale, de leur manque de disponibilité et parce qu'ils ne peuvent pas abandonner tout ce qu'ils ont amassé. Ils leur laissèrent donc la liberté de choisir la forme de religiosité qui leur convenait⁶⁶.

65. Voir *supra*, p. 216, note 2.

66. Depuis plusieurs siècles, une tendance particulière existe parmi les laïcs dans les pays du Théravāda comme la Thaïlande, la Birmanie : entrer temporairement dans la vie monastique. Ces moines temporaires, à l'inverse des moines permanents, entrent dans la Communauté pour une courte période : quelques semaines ou quelques mois. Avoir un entraînement monastique même pour peu de temps facilite le progrès intérieur probable dans une vie prochaine. →

Dans cet arrangement souple, les premiers bénéficiaires furent les laïcs eux-mêmes. Ils avaient la liberté très large au sein de cette nouvelle religion qui leur offrait la possibilité d'organiser leur vie privée comme ils la voulaient. Chez les laïcs bouddhistes il n'y a ni baptême, ni mariage religieux, ni aucun autre rite obligatoire concernant la vie conjugale. Aux yeux du bouddhisme, le mariage n'est pas un sacrement ; la naissance et la mort sont comprises comme des événements naturels hors de tout sacré. C'est une des raisons pour lesquelles le bouddhisme originel est une « religion » sans prêtres ni prières.

Deuxièmement, bien que les renonçants bouddhistes doivent se soumettre au code disciplinaire dit **Pātimokkha*, les laïcs bouddhistes ne sont pas tenus de se soumettre à des obligations religieuses définies par un livre saint comme la *Bhagavad Gītā* chez les hindouistes ou le *Coran* chez les musulmans. L'idée d'une loi religieuse telle que la *charia* pouvant être appliquée à la société laïque n'existe donc pas dans le bouddhisme. Les chefs moines n'ont pas de pouvoir personnel ou collectif pour punir ou excommunier un laïc ou prendre une quelconque décision concernant la vie séculière des laïcs bouddhistes⁶⁷.

Troisièmement, il n'y eut jamais de haute autorité bouddhiste pour définir les devoirs des laïcs et les excommunier en cas de désobéissance. Il n'y eut jamais non plus de haute autorité pour leur interdire les contacts avec d'autres religions ou la lecture de

Les bouddhistes pensent d'ailleurs qu'on n'atteint réellement la maturité qu'après avoir passé un certain temps dans un monastère. Cette coutume a une valeur sociologique importante. Les parents qui veulent marier leur fille s'en inquiètent et ne font pas confiance à un jeune homme qui n'a pas passé un certain temps dans un monastère : pour eux il n'aurait pas atteint la maturité. Passer quelques temps dans un monastère est une coutume nationale dans ces pays. Même le roi de Thaïlande, Bhumipol VI (1927 -), est entré, en 1956, dans la vie monastique pour quelques semaines.

67. Voir *supra*, p. 223, note. 49.

tel ou tel livre⁶⁸. Les laïcs affirment la suprématie des bhikkhus en tant que renonçants et les vénèrent volontiers. Mais si les bhikkhus essaient d'entrer dans les domaines qui ne conviennent pas aux renonçants, les laïcs les critiquent en s'appuyant sur le code disciplinaire monastique⁶⁹. Or, le monachisme bouddhique ne peut pas exister sans le soutien des laïcs car ceux-ci fournissent vêtements monastiques, nourriture, logement et médicaments aux moines. Citons à ce propos le témoignage d'un missionnaire, le père Edmond Pezet qui vit depuis longtemps en Thaïlande : « Le premier intéressé à ce que la communauté des moines bouddhistes soit régulière, c'est le laïc. Le moine ne doit pas avoir à s'occuper d'autre chose que d'être moine. Veiller à ce que les moines aient tout ce qu'il faut, c'est le rôle de la communauté des laïcs, et non des pères abbés ou prieurs. [...]. Sans la communauté des laïcs, le moine ne peut plus vivre en moine. Si la communauté des moines disparaissait, ce serait la faute de la communauté des laïcs⁷⁰. »

La lecture des Écritures canoniques montre que les sermons prononcés à l'intention des laïcs contiennent des conseils pour éviter les mauvais **kammas* et s'occuper des bons *kammas*. Pour les laïcs, les objectifs de s'occuper de ces bons *kammas* sont

68. Les bhikkhus ne sont pas habilités à promulguer des lois pour les laïcs. Leur position vis-à-vis des laïcs ne peut pas être comparée à celle des prêtres ou des mollahs. Autrement dit, les laïcs bouddhistes ne sont pas placés sous l'autorité des bhikkhus, qui n'ont donc aucun droit de les excommunier ou de les punir.

69. Les laïcs bouddhistes ont le droit de critiquer les bhikkhus. Aucun bhikkhu n'a la possibilité de réinterpréter la doctrine (*dhamma*) et la discipline (*vinaya*) à son gré, car dans chaque village deux ou trois laïcs au moins connaissent assez bien les enseignements canoniques. Les bhikkhus ne se présentent donc pas comme la seule autorité religieuse ; en tout cas, ils ne sont pas en mesure de créer une « nouvelle bouddhologie ». C'est pour cette raison entre autres, qu'il n'y a pas d'interprétations inédites de la Doctrine (*dhamma*) dans le bouddhisme du Théravāda.

70. E. Pezet, "Le monachisme chrétien dans les Églises d'Asie du Sud-Est", *Les Moines chrétiens face aux religions d'Asie*, Bangalore, 1973, p. 337.

variés : certains veulent obtenir la longévité, la beauté, la bonne santé, d'autres souhaitent obtenir la richesse, une bonne réputation, le contentement et, surtout, renaître dans un lieu heureux, soit dans le monde humain, soit dans un état céleste.

Des sermons bien connus, par exemple, donnent ce conseil :

« Ô chef de famille, il y a cinq formes d'avantages pour l'individu qui fait des actes méritoires et respecte la droiture. Le premier avantage est qu'il acquiert sa richesse par de justes moyens. Le deuxième avantage est qu'il s'attire une bonne réputation. Le troisième est qu'il peut se présenter la tête haute devant n'importe quelle assemblée : soit l'assemblée des nobles, soit l'assemblée des brâhmanes, soit celle des maîtres de maison, soit celle des religieux. Le quatrième avantage est qu'il pourra mourir sans aucune inquiétude. Le cinquième, enfin, est qu'il pourra renaître dans un état de bonheur céleste. Ce sont, ô chef de famille, les cinq avantages gagnés par celui qui accomplit des actions méritoires »⁷¹.

Nous trouvons dans ces prescriptions des indices de la religiosité des laïcs. Ce sont ces mêmes objectifs que les gens souhaitaient atteindre par les sacrifices domestiques et royaux prescrits par le brâhmanisme orthodoxe. Mais lorsque le bouddhisme est apparu, les sacrifices brâhmaniques furent remplacés, dans la société bouddhique, par la notion de *kammas*.

L'objectif principal du bouddhisme, il est vrai, était d'encourager les gens à atteindre la libération par rapport à **dukkha*, dans cette vie même. Mais, atteindre ce but ne fut jamais une exigence ou un commandement auquel tous les bouddhistes devaient être soumis. Si quelqu'un ne pouvait pas ou, pour mieux dire, ne voulait pas atteindre ce but, il avait toute liberté dans le bouddhisme de s'engager dans les actions méritoires. Si quelqu'un veut s'occuper de tels *kammas* afin de renaître dans un des états célestes (*pāli*.

71. D. II, 85-86; III, 235-236; A. III, 252; Ud. p. 86; Vin. I. 227; cf. A. III, 45, 47; S. V, 387.

sagga, skt. *swarga*), le bouddhisme l'encourage, car "la copie doit être corrigée selon le niveau de l'élève". Ainsi, les Écritures canoniques contiennent des sermons qui insistent sur la valeur des bons *kammas* et d'autres qui insistent sur le renoncement total, y compris l'abandon même de bons *kammas* et de leurs résultats heureux. C'est pourquoi une approche anthropologique de la religiosité bouddhique peut discerner « deux bouddhismes » au sein du bouddhisme originel : le « *bouddhisme nibbānique* » qui insiste sur un renoncement radical et encourage ses adeptes à atteindre le **nibbāna* le plus tôt possible; le *bouddhisme kammique*, le bouddhisme des laïcs, qui insiste sur la nécessité d'accomplir des actes méritoires et de s'abstenir des actes « déméritoires ». L'impact religieux de ces deux niveaux d'enseignement se trouve, de nos jours encore, dans la société bouddhiste. À dire vrai, ce classement moderne se trouve déjà dans les textes canoniques, en particulier dans le *Mahā-Cattārisaka-sutta* où la *Noble Voie octuple est expliquée à deux niveaux : d'abord d'une façon valable au niveau kammique, ensuite, d'une façon efficace au niveau nibbānique⁷².

Naturellement, les laïcs s'engageaient à faire des actions méritoires avec l'espoir de bons résultats : ils souhaitent notamment que les renaissances prochaines dans le cycle du **samsāra* fussent heureuses. Les laïcs souhaitent aussi vivement accéder à l'état d'Arahant, mais ils ne cherchaient pas à l'atteindre

72. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir M.W., *Majjhima-nikāya. op.cit.*, Tome 4, pp. 1577-1588. En outre, le *Sigālōvāda-sutta* (D.III, 180) mentionne qu'un des six devoirs du religieux envers les laïcs est de leur montrer « le chemin du ciel ». C'est « le chemin du ciel » (*saggaṣṣa maggaṃ*) et non « le chemin de l'émancipation » (*mokkhaṣṣa maggaṃ*) que les moines doivent montrer aux laïcs. « Le chemin de l'émancipation » (le chemin du *nibbāna*) était plus difficile à comprendre pour les gens même à l'époque du Bouddha. Ces deux textes témoignent de l'attitude générale du bouddhisme envers la religiosité laïque, attitude qui introduit deux niveaux : la religion du mérite pour les laïcs; le progrès intérieur du non-attachement pour les religieux. Pour une traduction intégrale du *Sigālōvāda-sutta*, voir M.W., *Dīgha-nikāya. Le premier livre du Sutta-piṭaka*, Éditions LIS, Paris, Tome 3, pp. 871-886.

le plus tôt possible : ils acceptaient l'idée qu'en menant une vie familiale, il leur était difficile de s'engager profondément dans le renoncement et le progrès intérieur. Plaçant au second plan la question de la libération du *samsāra*, ils attachaient une grande importance à l'accès à une renaissance heureuse. D'autre part, selon leur habitude mentale, ils préféraient une renaissance riche en plaisirs des sens. Pour un laïc ordinaire, c'est un but plus facile à imaginer qu'un *nibbāna*. Cela ne signifie pas que les fidèles laïcs bouddhistes rejetaient complètement le *nibbāna*. Au contraire ils désiraient avoir une occasion de l'atteindre aisément, mais après avoir goûté les plaisirs célestes. Tout en acceptant théoriquement le *nibbāna* comme but final du bouddhisme, ils ne le considéraient pas comme leur objectif immédiat. Tandis que pour le bhikkhu (s'il ne veut pas être **bōdhisatta*), le *nibbāna* constituait à la fois le but immédiat et le but final.

D'après le *Mahā-Parinibbāna-sutta*⁷³, l'organisation des funérailles du Bouddha fut confiée à des laïcs selon le désir exprimé par le Bouddha de son vivant. L'Āyasmāna Ānanda demanda : « De quelle façon, ô Vénéré, devons-nous nous conduire à propos du corps du **Tathāgata* ? » Le Bienheureux dit :

« Ne vous occupez pas de rendre un culte au corps du Tathāgata, ô Ānanda. Occupez-vous de votre propre tâche. Engagez-vous dans votre propre tâche. Demeurez attentif, ardent, résolu, dans votre propre tâche. Il y a, ô Ānanda, des savants **khattiyas*, des savants brāhmanes, des savants chefs de famille qui sont spécialement contents du Tathāgata ; ceux-là rendront un culte au corps du Tathāgata. »

C'est important, le Bouddha avait voulu que ce soit ses disciples laïcs qui s'en occupent et non ses disciples religieux. Une fois les funérailles célébrées, les fidèles se partagèrent ses

73. D. II, 160. Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Le Dernier voyage du Bouddha*, Éditions LIS, Paris, 1998. pp. 21-125 ; M.W., *Dīgha-nikāya. op.cit.*, Tome 2, pp. 393-498.

reliques (D. II, 165). Aucun bhikkhu ou bhikkhunī, Arahant ou non Arahant, ne se présenta pour distribuer ou obtenir quelques reliques du Grand Disparu. Ce seul fait nous permet de mesurer la différence qui existe dans le bouddhisme entre la religiosité laïque et la religiosité monastique.

Les divers groupes des laïcs qui ont partagé les reliques du Bouddha, partirent dans leurs pays où chacun des groupes construisit un **thūpa*.

Toutefois, les textes canoniques du bouddhisme originel n'ont pas prescrit un rite quelconque concernant les reliques corporelles du Bouddha. Cela explique pourquoi, au début les renonçants – les bhikkhus et les bhikkhunīs – étaient assez loin des reliques. Mais graduellement et malgré eux ils arrivèrent au centre de ce culte, puisque la religiosité des laïcs était désormais organisée autour des monastères où se trouvait un *thūpa* érigé au nom du Bouddha⁷⁴. Comme il est prescrit dans le *Mahā-Parinibbāna-sutta*, au début, le *thūpa* était érigé à un carrefour, mais, au cours du temps, il fut bâti dans la cour du monastère. Autrement dit, le carrefour où se trouvait le *thūpa* devint au fur et à mesure un monastère, ou bien le monastère devint un « carrefour » pour les pèlerins venus des quatre coins du pays⁷⁵ ! Or, l'arrivée des pèlerins était de plus en plus nécessaire pour maintenir non seulement le lieu, mais l'ensemble de la religiosité.

Les reliques, les *thūpas* et les pèlerinages devinrent des éléments importants pour ceux qui voulaient s'engager dans les *kammas* méritoires. Les laïcs ont été encouragés de plus en plus à effectuer des *kammas* méritoires utiles pour maintenir une pensée pure. Car, lorsqu'on meurt dans un tel état mental, on peut renaître dans une destination heureuse, dans un des états célestes. C'est

74. Voir, André BAREAU, « Le parinirvāna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique », in *Bulletin d'EFEO*, LXI, 1974, pp. 275-299.

75. Justement, un *thūpa* reposait sur une terrasse circulaire servant même de déambulatoire (*padakkhiṇāpatha*) à laquelle on accédait par quatre escaliers (*sōpāna*). Voir glossaire, « *thēpa* ».

dans cette perspective que s'est situé le culte des reliques. Le *Mahā-Parinibbāna-sutta* le précise :

« Pour quelle utilité, pour quelle raison, ô Ānanda, le Tathāgata qui est un Arahant, l'Éveillé parfait, est-il digne d'un *thūpa* ? Beaucoup de gens purifient leur pensée en se disant : "Voici un *thūpa* élevé au nom d'un tel Bienheureux qui est un Arahant et Éveillé parfait". Ainsi, ayant purifié leur pensée, après la destruction de leur corps, après leur mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les états célestes. Pour cette utilité, ô Ānanda, le Tathāgata, qui est un Arahant, Éveillé parfait est digne d'un *thūpa*. (...) »⁷⁶.

À propos des pèlerinages également, voici les paroles attribuées au Bouddha :

« Tous ceux qui rendent visite à ces lieux peuvent mourir avec des pensées claires et sereines et, par conséquent, après la destruction du corps, après la mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les états célestes. »⁷⁷.

L'histoire sociale du bouddhisme montre que les reliques du Bouddha et les *thūpas* ont joué un rôle extrêmement important dans la croyance populaire des pays bouddhistes.

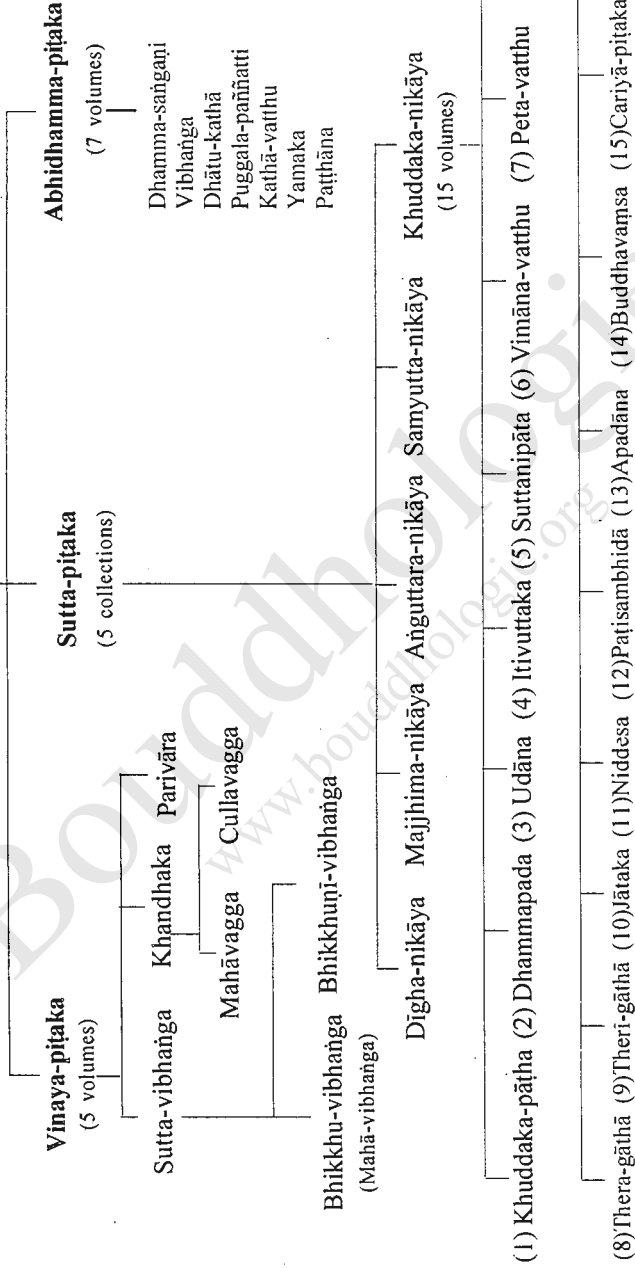
76. D. II, 143 ; voir M.W., *Dīgha-nikāya. op.cit.*, Tome 2, p. 463.

77. D. II, 141 ; voir M.W., *Dīgha-nikāya. op.cit.*, Tome 2, p. 461.

GLOSSAIRE

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Canon boudhique dit « Tipiṭaka »



GLOSSAIRE

Abhidhamma-piṭaka : deuxième 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.

Abhiññā : hautes connaissances ; connaissances directes (concernant des perfections surhumaines). Elles sont au nombre de six (*caḷabhiññā*) obtenues par un ou une **Arahant* ayant développé ses capacités intérieures en pratiquant des exercices mentaux fondés sur la haute concentration: 1) la connaissance qui permet de faire des miracles (*iddhividha-ñāṇa*) ; 2) la connaissance qui permet d'entendre des propos tenus à distance par quelqu'un qui se trouve loin de soi (*dibbasādhātu-ñāṇa*) ; 3) la connaissance qui permet de lire la pensée des autres (*paracitta-vijānana-ñāṇa*) ; 4) la connaissance qui permet de se rappeler ses propres vies antérieures (*pubbēnivāsānussati-ñāṇa*) ; 5) la connaissance qui permet de constater comment les gens renaissent après leur mort (*cūṭūpapāta-ñāṇa*) ; 6) la connaissance qui permet d'être certain qu'on a détruit ses souillures mentales (*āsavakkayē-ñāṇa*).

Acēlakas : groupe d'ascètes nus contemporains du Bouddha.

Acte d'*Upōsatha* (*upōsatha-kamma*) : réunion monastique bimensuelle destinée à réciter et à écouter le **Pātimokkha* ; rite dans lequel les membres de la communauté monastique déclaraient leur pureté et leurs fautes avant d'écouter le *Pātimokkha*. Voir *Upōsatha*.

Adhikaraṇa-samathā : sept règlements destinés à résoudre les litiges.

Ajīvakas : groupe d'ascètes donc le chef religieux était Makkhalī Gōsāla, contemporain du Bouddha.

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

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

Arahant (litt. « méritant ») : celui ou celle qui est libéré de toute souillure mentale et *entrave ; celui ou celle qui a atteint la quatrième et la dernière étape de la voie de la libération ; le but final du disciple. Celui-ci arrive à cet état en se débarrassant complètement des cinq liens supérieurs : l'attachement envers les existences matérielles subtiles (*rūpa-rāga*), l'attachement pour les existences immatérielles (*arūpa-rāga*), l'orgueil (*māna*), l'inquiétude

(*uddhacca*) et l'ignorance (*avijjā*). Voir **Sōtāpatti**, **Sakadāgāmi** et **Anāgāmi**. Le terme *arahant* est aussi employé constamment dans les textes canoniques comme une épithète du Bouddha. Par exemple, « *itipi sō bhagavā araham sammā sambuddhō ...* » (Il est le Bienheureux, qui est l'Arahant, l'Éveillé parfait ...), etc.

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

Auditeurs (*sāvākā*). Voir **Disciples**.

Avidité (*lōbha*) : convoitise ; une des trois racines des mauvais **kammas*. L'absence de convoitise (*alōbha*) est l'une des trois racines des *kammas* méritoires (*puñña kamma*) et des *kammas* efficaces et positifs (*kusala kamma*).

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

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

Bhikkhunī : la forme féminine du terme **bhikkhu** ; le nom commun pour les membres de la communauté des religieuses bouddhiques (*bhikkhunī-saṅgha*).

Bhikkhunī-saṅgha : la communauté des *bhikkhunīs ; la communauté des renonçants femmes.

Bhikkunī-pāṇimokkha : texte qui porte ce nom ; résumé du code de la discipline des moniales réécrit dans l'*acte d'*Upāsatha*.

Bhikkhunī-vibhaṅga : texte qui porte ce nom ; code de la discipline des moniales accompagné de détails correspondant à la jurisprudence de l'Ordre des moniales.

Bienveillance. Voir **Amour universel**.

Bōdhisatta (bsk. *bōdhisattva*) : personnage voué à *l'Éveil ; nom commun employé pour désigner la personne héroïque qui est en train d'améliorer ses qualités intérieures dites "perfections" (**pāramitā*), dont l'achèvement est nécessaire pour devenir un jour Bouddha.

Bonze : terme péjoratif employé pour dénigrer les moines bouddhistes du Sud-Est asiatique. Le terme *bonze* (portugais : *bonzo*) qui désigne en fait un prêtre ne convient pas à un moine bouddhiste, et surtout pas à un vrai moine Theravādin qui n'a aucune fonction sacerdotale.

Bouddhité. Voir **Éveil**.

Bouddhisme originel : l'Enseignement du Bouddha contient les théories et pratiques concernant les *trois caractéristiques, les *quatre bases de l'attention, les *quatre efforts corrects, les *quatre Nobles vérités, les cinq agrégats d'appropriations, les *sept facteurs d'Éveil, la *Noble Voie octuple et la *cessation complète de **dukkha*. Cette doctrine commune aux laïcs et aux renonçants est intacte dans le Canon pāli, bien qu'elle y soit représentée d'une façon qui correspond davantage à une vie contemplative.

Brāhmane (fém. *brāhmaṇī*) : membre de la caste brāhmane ; officiant brāhmanique originaire de cette caste ; *bāhmana-gaḥapati* : brāhmane qui mène une vie familiale en tant que chef de famille.

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

Brahmās : les êtres appartenant aux divers états célestes et aux divers états mentaux spirituellement élevés.

Candidate à l'Ordination majeure : *postulante (*sikkhamānā*) qui veut obtenir la qualité de membre de l'Ordre de moniales après avoir passé avec succès le stage de deux ans dans les six preceptes. Voir **Novice**.

Canon bouddhique : corpus canonique ; ensemble des textes canoniques divisés en trois parties : 1. le *Sutta-piṭaka* qui rassemble les sermons et les discussions

du Bouddha et de ses disciples (laïcs et religieux) : 2. L'**Abhidhamma-piṭaka* qui traite des aspects philosophiques et psychologiques de la Doctrine ; 3. le **Vinaya-piṭaka* qui promulgue le code disciplinaire de la vie monastique.

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

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

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

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

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

Conduite pure (*brahma-cariyā*) : conduite sublime ; l'ensemble des enseignements du Bouddha ; l'ensemble des théories et des pratiques visant à la libération de la pensée. Ce terme est souvent employé comme synonyme de Doctrine (*dhmma*), qui comprend trois parties : la maîtrise des sens (*sīla*), la concentration mentale (*samādhi*) et la haute sagesse (*paññā*). La

*Noble Voie octuple est incluse dans ces trois domaines. La conduite pure est présentée comme un projet visant à atteindre la cessation de **dukkha*. Ainsi, dans le *Sutta-piṭaka* ce terme est-il employé pour désigner l'ensemble de la Doctrine et de la Discipline (**dhmma-vinaya*). En effet, l'arrivée à l'état d'*Arahant est considérée comme « la fin de la conduite pure » (*brahma-cariya pariyōsāna*). Cependant dans les textes concernant la vie monastique, l'expression *brahma-cariyā* est souvent employée pour désigner la continence absolue dont l'antonyme est *abrahma-cariyā*. Dans son sens général, le terme *brahma-cariyā* signifie la vie chaste qu'on mène selon l'enseignement d'un maître religieux, ou la vie chaste qu'on mène en étudiant sous la direction d'un maître religieux. C'est dans ce sens que, dans les textes brāhmaniques, l'étape éducative d'un jeune brāhmane est appelée '*brahmācariyāśrama*', avant d'entrer dans la deuxième étape de sa vie dite '*gṛhastha*', où il commence une vie conjugale.

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

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

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

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

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

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

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

Disciples associés (*upāsakā*) : dans les textes canoniques, les adhérents laïcs du mouvement bouddhiste dès son début, sont connus par ce terme *upāsakā* dont la forme féminine est *upāsikā*. Les laïcs (hommes et femmes) qui sont fidèles aux *Trois joyaux sont désignés dans les textes (A. III, 206), comme des disciples associés semblables aux joyaux (*upāsaka ratana*), semblables aux lotus blancs (*upāsaka paduma*) et semblables aux lotus rouges (*upāsaka puṇḍarīka*). Deux sortes de disciples associés sont mentionnés dans les textes canoniques : (1) disciples laïcs hommes et femmes habillés de blanc qui jouissent des plaisirs sensuels en vivant dans leur foyer (*gihī ḍḍāta-vasanā kāmabhōgī*) ; (2) disciples laïcs hommes et femmes habillés de blanc s'abstenant des plaisirs sensuels, mais vivant dans leur foyer (*gihī ḍḍātavaśanā brahmacāri*), « Habillés de blanc » signifie « habillés de vêtements laïcs », ordinaires par rapport aux *bhikkhus et *bhikkhunīs habillés de vêtements *kāśāya*. Voir **Disciples**.

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

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

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

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

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

Équanimité (*upekkhā* ; skt. *upekṣā*) : impassibilité ; indifférence à l'égard des profits et des pertes (*lābha, alābha*), des gloires et des déshonneurs (*yaśa,*

ayasa), des blâmes et des éloges (*nindā, pasansā*), des bonheurs et des malheurs (*sukha, dukkha*) ; indifférence à l'égard de toute sensation agréable ou désagréable. L'équanimité est la dernière et la plus haute des ***quatre demeures sublimes**.

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

Éveillé (*Buddha*) : celui qui a atteint l'état d'***Éveil** ; celui qui est arrivé à la plénitude de la sagesse (*paññā*) et de la libération (*vimutti*) après avoir pratiqué les «***perfections**» (*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. Voir **Éveillé solitaire**.

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

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

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

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

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

Illusion (*mōha*) : erreur ; égarement ; habitude mentale qui conduit l'être individuel à se tromper encore et encore. L'une des trois racines des actes démeritoires (*pāpa kamma*) et des actes inefficaces (*akusala kamma*). Les deux autres racines du mal étant l'avidité (*lobha*) et la haine (*dōsa*).

Jaïnisme / Jinisme : religion non-brāhmanique contemporaine du Bouddha dont le chef était célèbre Jina Mahāvīra alias Nigaṇṭha Nāthāputta. Cette religion est toujours florissante en Inde. Voir. **Nigaṇṭhas**.

Jaïns : adeptes du *jaïnisme ; disciples du célèbre maître religieux Jina Mahāvīra. Voir **Nigaṇṭhas**.

Jaṭilās : communauté d'ascètes assez connue dans le royaume des Magadhas. Plusieurs groupes de Jaṭilās étaient installés, au bord de la rivière Neraṇjarā, près de Gayā. Tous ces ascètes appartenaient à une communauté religieuse d'origine brāhmane, portant la chevelure tressée et enroulée en un gros chignon sur la tête. Ils attachaient une grande valeur au feu sacrificiel allumé perpétuellement dans leurs ermitages. Toutefois, contrairement aux brāhmanes orthodoxes, les Jaṭilās effectuaient ces sacrifices du feu sans immoler d'animaux. Les Jaṭilās soutenaient aussi la théorie du **kamma*. Cela explique la sympathie spéciale de la communauté bouddhique de l'époque à leur égard.

Jhāna (skt. *dhyāna*) : absorptions ; quatre états mentaux qu'on atteint par la haute concentration mentale. Ces quatre niveaux de la concentration sont classés comme les résultats des *exercices mentaux de la catégorie de *samatha* (des méthodes fondées sur la forte concentration et la quiétude). Ces quatre *jhānas* appartiennent aux existences (*bhava*) du niveau matériel subtil (*rūpāvacara bhūmi*) chacun progressivement plus raffiné que le précédent. Le terme sanskrit '*dhyāna*' (pāli. *jhāna*) devint en chine *Ch'an* et au Japon *Zen*.

Kamma (skt. *karman*) : acte ; œuvre ; action ; action volitive ; ce terme est employé communément pour désigner tous les actes bons, mauvais et neutres. **Akusala kamma** : actes inefficaces. **Kusala kamma** : actes efficaces. **Pāpa kamma** : actes déméritoires ; actes négatifs. **Puñña-kamma** : actes méritoires, actes positifs. **Kamma vipāka** = **kamma phala** : fruits (résultats) des actes commis.

Kasiṇa : supports concrets (disques de couleur : jaune, bleu, etc.) utilisables symboliquement pour concentrer le mental sur les objets tels que la terre, l'eau, etc.

Khattiya (skt. *kṣatriyas*) : la catégorie sociale qui porte ce nom. Caste des guerriers-aristocrates ; caste royale ; nobles ; membres des familles de la haute aristocratie. Le roi (*rājā*) de l'Inde ancienne n'est pas issu de la catégorie sociale des Brāhmanes, mais de celle des Khattiya. Dans les textes bouddhiques, la catégorie sociale des Khattiya précède toujours celle des Brāhmanes.

Libération (*vimutti*, skt. *vimukti*) : libération vis-à-vis des *écoulements mentaux toxiques ; synonyme de **nibbāna* ; libération par rapport au **sansāra* ; libération par rapport à **dukkha*.

Liens (*samyōjana*). Voir **Cinq liens du bas côté** et **Cinq liens de haut côté**.

Mahāyāna (litt. « grand véhicule ») : forme du bouddhisme développée tardivement. De célèbres écoles telles que le Mādhyamika, le Yōgācāra (Vijñānavāda), etc., appartenaient au bouddhisme du Mahāyāna. Plus tard, de nombreuses écoles comme le Lōkōttaravāda ont été créées. Certaines parmi elles s'étaient plus ou moins appropriées des théories et des pratiques tantriques empruntées à l'hindouisme. Ce sont diverses écoles du bouddhisme du mahāyāna qui sont arrivées et se sont propagées en Chine, en Corée et au Japon.

Mānatta : période probatoire qui porte ce nom : période d'épreuve de respect.

Māra : Māra, alias Vasavatti Māra, joue dans le bouddhisme le rôle de Satan. Il règne dans l'état céleste appelé Paranimmita Vasavatti et c'est pourquoi il est appelé Dēvaputta Māra (Māra, le fils-des-dieux ; Māra, le prince divin). Māra considère que ceux qui tentent de déraciner le désir, ou de faire de bonnes choses, lui lancent un véritable défi ; c'est pourquoi il place de nombreux obstacles devant le Bouddha et ses disciples (cf. S. I, 128-135). Il faut noter aussi que le terme Māra est employé dans les textes canoniques (S. III, 195, 198) pour désigner plusieurs autres phénomènes : les souillures mentales (*kiḷeṣa māra*) ; la mort (*maccu māra*) ; les agrégats (*khandha māra*). Dans un texte du *Sutta-nipāta*, les dix bataillons de Māra (*dasa māra-sēnā*) sont énumérés ainsi : 1. le désir sensuel ; 2. l'attachement ; 3. la faim et la soif ; 4. l'avidité ; 5. la torpeur physique et mentale et la langueur ; 6. la peur ; 7. le doute ; 8. l'hypocrisie et l'orgueil ; 9. le profit matériel, l'éloge

et la réputation indûment obtenue ; 10. l'habitude de se vanter et de dénigrer les autres (Sn. vv. 436-438 ; SnA. 528). **Māra-pāpimā** (litt. Māra-le-Malin), une appellation de Vasavatti Māra. Les autres appellations sont Namuci, Kaṇha, Pamatta-bandhu et Pāpa-bandhu.

Nibbāna (skt. *nirvāṇa*) : « Extinction » de toute souillure mentale ; absence des cinq agrégats d'appropriation ; « extinction » de **dukkha* ; libération de *dukkha* ; *summum bonum* du bouddhisme. Voir aussi **Parinibbāna**.

Nigaṇṭhās : disciples du grand chef religieux Jina Mahāvīra (connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Nigaṇṭha Nāthaputta), contemporain du Bouddha ; les membres de la communauté monastique du *jāinisme ; le terme *nigaṇṭha* signifie « sans liens ». Dans les textes bouddhiques il est traduit parfois par « sans vêtements ». Une partie des Nigaṇṭhas pratiquaient la nudité.

Nikāya (litt. Collection) : assemblage ; groupe ; division. Dans le sens de recueil de textes, ce terme est employé pour désigner les cinq ensembles d'ouvrages principaux du **Sutta-piṭaka* : *Dīgha-nikāya*, *Majjhima-nikāya*, *Aṅguttara-nikāya*, *Saṃyutta-nikāya* et *Khuddaka-nikāya*. Ces *Nikāyas* sont parfois désignés sous le terme d'« *Āgama* » (litt. ce qui a été traditionnellement préservé) : *Dīghāgama*, *Majjhimāgama* (skt. *Dīrgāgama*, *Mādhyamāgama*), etc.

Nissaggiyā-Pācittiya : catégorie de règles relatives aux fautes entraînant la confession et l'abandon de l'objet indûment obtenu.

Noble (*ariya*, skt. *ārya*) : adjectif employé souvent dans les Écritures canoniques pour désigner ce qui est sublime, correct, juste et pur au sens philosophico-religieux, sans aucune connotation raciale. Par exemple : *Noble vérité (*ariya sacca*), Communauté des *disciples nobles (*ariya saṅgha*), *Noble Voie octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*), *Nobles êtres (*ariya puggalā*), etc. Certains *suttas* mentionnent ces quatre facteurs de la libération : noble maîtrise des sens (*ariya-sīla*), noble concentration (*ariya samādhi*), noble sagesse (*ariya-paññā*) et noble délivrance (*ariya vimutti*).

Nobles êtres (*ariya puggalā*) : épithète s'appliquant aux Bouddhas, *Bouddhas solitaires, *Bōdhisattas et aux individus (laïcs ou renonçants) qui ont atteint une des trois étapes : *sōtāpatti, *sakadāgāmi, *anāgāmi ou l'état d'*Arahant. L'ensemble de ces quatre sortes d'individus est appelé *ariya saṅgha* (communauté des disciples nobles).

Nobles vérités (*ariya sacca*) : les Quatre Nobles Vérités : 1. **dukkha*, 2. l'apparition de *dukkha*, 3. la cessation de *dukkha*, 4. le chemin de la cessation de *dukkha*. Certains savants traduisent ces quatre vérités par « quatre vérités saintes » ou par « quatre vérités mystiques ». Ces traductions sont incorrectes. Ces quatre vérités ne sont pas des vérités saintes, ni mystiques ni ésotériques, mais les vérités issues d'une analyse noble (*ariya*) par rapport à des analyses ignobles (*anariya*), les vérités concernant la libération noble (*ariya vimutti*).

Noble Voie Octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*) : chemin de la cessation de **dukkha* avec ses huit sections : 1. le point de vue correct (*sammā diṭṭhi*), 2. la pensée correcte (*sammā saṅkappa*), 3. la parole correcte (*sammā vācā*), 4. l'action correcte (*sammā kammanta*), 5. le moyen d'existence correct (*sammā ājīva*), 6. l'effort correct (*sammā vāyāma*), 7. l'attention correcte (*sammā sati*), 8. la concentration correcte (*sammā samādhi*). La voie est une expression figurative. Les huit étapes signifient les huit facteurs mentaux. Ils sont interdépendants et interactifs et, dans leur niveau le plus haut, ils fonctionnent simultanément, et non l'un après l'autre. La Noble Voie Octuple est aussi appelée « la voie du milieu » (*majjhimā paṭipadā*). La Noble Voie Octuple est incluse dans ces trois domaines (d'entraînement) : *sīla* (maîtrise des sens), *samādhi* (concentration mentale) et *paññā* (haute sagesse). La parole correcte, l'action correcte et les moyens d'existence corrects sont classés dans le domaine dit « maîtrise des sens » (*sīla*). L'effort correct, l'attention correcte et la concentration correcte sont classés dans le domaine dit « concentration mentale » (*samādhi*). Le point de vue correct et la pensée correcte sont classés dans le domaine dit « haute sagesse » (*paññā*).

Novice (*sāmaṇera* ; fém. *sāmaṇerī*) : celui ou celle qui a obtenu l'Ordination mineure (*pabbajjā*) et qui se prépare, en observant les dix préceptes, à obtenir un jour l'Ordination majeure (*upasampadā*).

Ordination majeure (*upasampadā*) : ordination complète conférée à un *novice ou à une *postulante par l'Ordre des bhikkhus et des bhikkhunīs.

Ordination mineure (*pabbajjā*) : ordination initiale conférée à un ou une laïque qui veut obtenir un jour l'Ordination majeure (*upasampadā*). La personne qui a obtenu l'Ordination mineure est appelée *sāmaṇera* (fém. *sāmaṇerī*). Voir **Novice**.

Pācittiya : catégorie de règles relatives aux fautes entraînant la confession.

Pārājikā : catégorie de règles relatives aux fautes entraînant *ipso facto* l'exclusion définitive.

Pāramitā : "perfections", vertus et qualités intérieures qu'un *Bōdhisatta doit améliorer profondément afin de devenir un jour Bouddha. Voir **Perfections**.

Paribbājakas : groupe d'ascètes contemporains du Bouddha. Ceux-ci appartenaient à plusieurs écoles. Certains jeunes brāhmanes, ayant terminé leur éducation traditionnelle, devinrent parfois paribbājakas à titre provisoire, avant d'entrer définitivement dans la vie séculière. Cependant, le plus souvent, les paribbājakas demeuraient perpétuellement des religieux errants. En général, les paribbājakas étaient érudits et très ouverts aux idées philosophico-religieuses qui différaient des leurs.

Parinibbāna (skt. *parinirvāṇa*) : cessation complète ; extinction complète et définitive ; fin totale de la série des existences ; terme employé pour désigner la fin de la vie des Bouddhas, des *Bouddhas solitaires et des *Arahants.

Pāṭidesanīyā : catégorie de règles relatives aux fautes entraînant la déclaration publique.

Pātimokkha (litt. « Ce qui est primordial ») : nom propre désignant le code de la discipline monacale. Ce texte para-canonique a été composé en rassemblant tous les préceptes qui se trouvent dans le ***Vinaya-piṭaka**. Le code disciplinaire des *bhikkhus est appelé le *Bhikkhu-Pātimokkha* et le code des *bhikkhunīs est appelé le *Bhikkhunī-Pātimokkha*. L'ensemble de ces deux *Pātimokkhas* est connu sous le nom de '*Ubhaya Pātimokkha*'. Le *Pātimokkha* en tant que texte était destiné à être écouté par les bhikkhus (ou les bhikkhunīs) alors que l'un (ou l'une) d'entre eux (ou elles) ayant compétence pour le faire en donnait lecture devant la communauté réunie, dans l'acte d'**Upāsatha*. *Pātimokkha-saṃvara-sīla* : la conduite éthique fondée sur l'observance des préceptes monacaux du *Pātimokkha*.

Perfections (*pāramī* ; *pāramitā*) : pratiques effectuées par un *bōdhisatta afin d'atteindre l'***Éveil**. Selon la tradition pâlie, elles sont au nombre de dix : 1. la générosité (*dāna*) ; 2. la haute moralité (*sīla*) ; 3. le renoncement (*nikkhamma*) ; 4. la sagesse (*paññā*) ; 5. l'effort énergique (*virīya*) ; 5. la patience (*khanti*) ; 6. L'honnêteté (*sacca*) ; 7. la détermination (*adhiṭṭhāna*) ; 9. la bienveillance (*mettā*) ; 10 l'équanimité (*upekkhā*).

Petit Véhicule (*Hīnayāna*) : expression péjorative employée pour dénigrer les anciennes écoles du bouddhisme, notamment le Théravāda. Cette expression n'est plus employée dans les milieux bien informés en la matière.

Postulante (*sikkhamānā*) : jeune fille ou femme mariée qui, au cours d'une période de stage de deux ans, se prépare à obtenir un jour l'Ordination majeure (*upasampadā*).

Préceptrice (*upajjhā*) : moniale expérimentée nommée par l'Ordre des moniales pour diriger l'entraînement d'une postulante ; directrice d'une nouvelle moniale.

Progrès intérieur. Progrès spirituel ; progrès dans la vie intérieure atteint par une compréhension permettant un changement radical du point de vue envers soi-même et envers le monde extérieur.

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

Quatre bases de l'attention (*cattārō satipaṭṭhānā*). Les exercices mentaux basés sur ces quatre sections : demeurer attentif en observant le corps physique selon les fonctions du corps physique (*kāyē kāyānupassanā*), en observant les sensations selon les fonctions des sensations (*vedanāsu vedanānupassanā*), en observant la pensée selon les fonctions de la pensée

(*cittè cittānupassanā*), en observant les objets mentaux selon les fonctions des objets mentaux (*dhammè dhammānupassanā*). Voir **Exercices mentaux**.

Quatre demeures sublimes (*cattārō brahma-vihāra*) : quatre états mentaux sublimes sans limites (*aparimāṇa*) qu'un bouddhiste (laïc ou renonçant) doit développer : 1. la bienveillance et l'amitié (*mettā*) à l'égard de tous les êtres vivants ; 2. la pitié (*karuṇā*) à l'égard des personnes en difficulté ; 3. la joie sympathique (*muditā*) pour le succès des autres ; 4. l'*équanimité (*upekkhā*) vis-à-vis des ses propres expériences, qu'elles soient agréables ou désagréables. Ces quatre états sont appelés « les demeures sublimes » (*brahma-vihāra*) car ils sont les meilleurs états mentaux dans lesquels un être noble peut vivre dès cette vie même. Le terme *vihāra* signifie "l'endroit où on demeure". Les textes canoniques utilisent souvent le verbe *viharati* (litt. demeurer) dans le contexte des quatre **jhānas* et des *quatre Sphères : par exemple, en parlant du premier *jhāna*, le texte mentionne : "On entre dans le premier *jhāna* et on y demeure" (*paṭhamam jhānam [...] upasampajja viharati*). Pour le *Sallēkha-sutta* (M. I, 41-42, 490) ces quatre *jhānas* sont les *diṭṭhadhammasukha-vihāra* (litt. "les demeures heureuses dans lesquelles on vit dans cette vie présente"), tandis que les *quatre Sphères de la haute concentration (*āyatana*) sont les *santa vihāra* (lit. "les demeures paisibles"). Le but final du disciple aussi est désigné comme un état mental pour demeurer. Par exemple, l'Arahant, "ayant atteint la libération de la pensée et la libération par la haute sagesse, à la suite de la destruction de ses *écoulements mentaux toxiques, et au moyen de sa propre connaissance surhumaine, entre et demeure dans ces états mentaux dépourvus des *écoulements mentaux toxiques" (*āsavaṇam khayā, anāsavaṇam cētōvimuttiṃ sayam abhiññā saccikatvā upasampajja viharati*). – M. I, 35. Beaucoup plus tard, le terme *vihāra* est employé aussi pour désigner le bâtiment où se trouvaient les statues du Bouddha. Ensuite, la région où il y avait de nombreux sites de ce type fut appelée Vihār Pradesh (aujourd'hui, Bihar Pradesh) en Inde du Nord.

Quatre efforts répétitifs corrects : 1. Faire naître une volonté, pour que les choses inefficaces, qui ne se sont pas encore produites, ne se produisent pas [dans l'avenir]. 2. Faire naître une volonté, pour que les choses inefficaces qui sont déjà produites soient éliminées. 3. Faire naître une volonté, pour que les choses efficaces qui ne se sont pas encore produites se produisent. 4. Faire naître une volonté, pour que les choses efficaces qui se sont déjà produites soient établies.

Quatre grands éléments (*cattārō mahā-bhūtā*) : Ces quatre qualités élémentaires portent respectivement les noms de *paṭhavi*, *āpō*, *tējō* et *vāyō* qui désignent littéralement la terre, l'eau, le feu et l'air. Ils 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.

Quatre nobles vérités. Voir **Nobles vérités**.

Quatre Sphères de la haute concentration (*āyatana, samāpatti*) : quatre recueils atteints par la haute concentration mentale fondée sur les *exercices mentaux : 1. la Sphère de l'espace infini (*ākāśānancāyatana*), 2. la Sphère de la conscience infinie (*viññāṇaṇcāyatana*), 3. la Sphère du néant (*ākāśaññāyatana*), 4. la Sphère sans perception ni non-perception (*nēvaśaññānāśññāyatana*). Ces quatre états mentaux concernent les Sphères sans formes matérielles. C'est pourquoi ils sont appelés aussi *āruppa* (skt. *ārūpya*). Pour atteindre ces Sphères mentales, il faut dépasser les quatre **jhānas*. Pourtant, ni *jhānas*, ni *recueils ne sont des étapes essentielles pour atteindre le **nibbāna*.

Recueils : quatre recueils atteints par la haute concentration mentale fondée sur les *exercices mentaux. Voir : **Quatre Sphères de la haute concentration**.

Re-devenir (*punabbhava* ; skt. *punarbhava*). Voir **Renaissance**

Renaissance : re-devenir, ré-existence, réapparition des phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa santati*) selon les conditions qui se présentent et selon les circonstances. La notion de renaissance dans le bouddhisme correspond, d'une part à la notion de continuité de la série des existences (**sansāra*), et, d'autre part, à la doctrine de la coproduction conditionnée (*paṭicca samuppāda*). C'est pourquoi le terme hindou « réincarnation » lié essentiellement à la notion de l'**ātman*, ne convient pas pour désigner la « renaissance » bouddhique.

Sakadāgāmi : deuxième étape de la libération. On arrive à cette étape en se libérant partiellement de deux souillures mentales (parmi les *cinq liens du bas côté) : le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*) et l'aversion (*paṭigha*). C'est en arrivant à l'étape d'**Anāgāmi*, qu'on se débarrasse complètement de ces deux souillures. Les autres étapes sont **Sōtāpatti* et **Anāgāmi*.

Sākyas (litt. puissants) : guerriers aristocrates de Kapilavatthu ; parents du prince Gōtama. Les Sākyas étaient considérés comme des **Khattiyas*.

Samana (*samaṇa* ; skt. *śramaṇa*) : celui qui s'abstient des mauvaises choses ; celui qui est paisible. Ce terme est généralement employé pour désigner les renonçants. « Les résultats de l'état de samana » sont largement expliqués dans le *Sāmaññaphala-sutta* (*Dīgha-nikāya*, I, 48-86). Ce texte distingue le renonçant bouddhiste de celui des autres traditions religieuses.

Samanas et brāhmanes (*Samaṇa-brāhmaṇā*) : expression employée fréquemment dans les textes canoniques pour désigner dans leur ensemble les religieux et les savants contemporains du Bouddha à savoir les ermites, les religieux errants, les semi-anachorètes, les bhikkhus jaïnas (les **nighaṇṭhas*), les **jaṭilas*, les **ājīvakas*, les **paribbājakas*, etc. et aussi divers prêtres, les brāhmanes érudits et officiants, les ascètes itinérants, les philosophes, et les autres sages.

Saṅgha (litt. « Groupe ») : communauté, assemblée. *Sāvaka-saṅgha* (Communauté des *disciples). Mais dans le bouddhisme monastique, le terme *sangha* est employé plutôt pour désigner les deux communautés : *bhikkhu-saṅgha* (groupe de bhikkhus) et *bhikkhunī-saṅgha* (groupe de bhikkhunīs).

Saṅghādisesā : catégorie de règles relatives aux fautes qui doivent être jugées par la Communauté solennellement réunie.

Sansāra (skt. *saṃsāra*) : errance ; le cycle des renaissances ; transmigration ; la série des existences, l'errance dans le cycle des événements en s'appropriant des sensations agréables, désagréables et des sensations ni agréables ni désagréables.

Sept facteurs d'Éveil. Voir Facteurs d'Éveil.

'Soif' (*taṇhā*, skt. *tṛṣṇā*) : 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*).

Sōtāpatti : L'étape de la libération dite « entrée dans le courant » ; la première étape de la délivrance. On arrive à cette étape en se débarrassant des trois premiers des *cinq liens du bas côté : la fausse opinion de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*), le doute (*vicikicchā*) et pratiques diverses (*sīlabbata-parāmāsa*). Les autres étapes sont ***Sakadāgāmi** et ***Anāgāmi**.

Souillures mentales (*kilēsa* ; skt. *kleśa*) : terme métaphorique désignant les états mentaux inefficaces et négatifs qui engendrent ***dukkha**. Voir **Cinq liens du bas côté, Cinq liens de haut côté, Ecoulements mentaux toxiques**.

Stage de deux ans : période de formation imposée aux *postulantes par l'Ordre des moniales ; période d'entraînement pendant laquelle les postulantes observaient les six préceptes auprès d'une préceptrice nommée par l'Ordre des moniales.

Stūpa : Voir **Thūpa**.

Sutta (litt. fil) : un *sutta* (skt. *sūtra*) est un texte canonique court ou long contenant un sermon ou une discussion du Bouddha ou de l'un de ses disciples laïc ou religieux. Le mot symbolique « fil » (*sutta*) indique l'affinité qui existe entre divers textes canoniques, car un *sutta* est souvent complémentaire d'un autre *sutta*.

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 Tathāgatas. Dans certains contextes doctrinaux, dans les Écritures canoniques, le terme Tathāgata est employé pour désigner tout simplement l'être individuel (*sattā*).

Tēvijjā (skt. *trividyā*, *trayī-vidyā*) : trois sciences, trois connaissances : 1. la connaissance permettant de se rappeler ses propres vies antérieures

(*pubbēnivāsānussati-ñāpa*) ; 2. la connaissance permettant de constater comment et où les autres renaissent après leur mort (*cutūpapāta-ñāpa*) ; 3. la connaissance permettant de détruire ses *souillures mentales (*āsavakkhaya-ñāpa*). Ce n'est pas par hasard que les bouddhistes les ont désignées par l'expression « trois sciences », puisque, selon le concept brāhmanique relatif à la connaissance, les « trois sciences » (*trividyā*) véritables n'étaient autres que l'érudition concernant les trois *Vēdas*. Ainsi, le bouddhisme a-t-il apporté une connotation nouvelle pour le terme « trois sciences » (*tēvijjā*).

Thēravāda (skt. *Sthaviravāda*) : d'anciens ; école des Anciens ; le terme Thēravāda désigne le tronc original du bouddhisme qui a été créé par les Anciens après le **parinibbāna* du Bouddha, en présentant la doctrine de celui-ci sous des étiquettes monastiques et en conférant aux laïcs une grande responsabilité pour soutenir la « religion » en tant que défenseurs, critiques et donateurs. Très tôt les Anciens (*Thērā* ; skt. *Sthavirāḥ*) ont établi leur textes en langue pâlie. Bien que la « religion » des Thēravādins soit organisée autour des monastères, la philosophie centrale de l'Enseignement du Bouddha, commune aux laïcs et aux renonçants, reste intacte dans leur Corpus canonique. Rappelons en outre que seul le Canon des Thēravādins nous est parvenu dans son intégralité et dans sa langue originelle. De nos jours encore le bouddhisme du Thēravāda est accepté et pratiqué principalement en Birmanie, en Thaïlande, au Cambodge, au Laos, à Ceylan (Sri Lanka), à Chitttagong et dans une partie du Vietnam. Dans la croyance populaire de ces pays se trouvent des éléments culturels empruntés à l'hindouisme.

Thūpa (skt. *stūpa*) : tumulus à reliques, parfois appelé *cētiya* (singhalais : *caityaya*, *sēya*). Au début, le *thūpa* était un dôme hémisphérique plein (*aṇḍa*), construit en briques ou en pierres, reposant sur une terrasse circulaire servant également de déambulatoire (*pradakṣiṇāpatha*), à laquelle on accédait par quatre escaliers (*sōpāṇa*). Le dôme était surmonté d'un kiosque carré (*hermikā*) où venait se fixer une hampe (*yaṣṭi*) supportant une série de parasols (*cattrāvalī*). Au milieu du dôme, se trouve une chambre murée contenant des reliques (*dhātu garbha*). Au cours du temps, l'apparence extérieure du *thūpa* devint différente. Le *thūpa* fut une des belles contributions apportées par le bouddhisme à l'architecture religieuse de nombreux pays d'Asie.

Tournée d'aumônes : tournée d'aumônes correspond au moyen d'existence correct (*sammā ājīva*) prescrit pour les renonçants bouddhistes. Cette tournée était minutieusement réglementée dans la **Vinaya-piṭaka*. La tournée d'aumônes avait uniquement pour but de recevoir la nourriture que les fidèles laïcs mettaient dans le bol à aumônes. Mendier ou accepter de l'argent était formellement interdit. Voir *bhikkhu*.

Toxiques mentaux (*āsava*). Voir **Écoulements mentaux toxiques**.

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 (*sabbè saṅkhārā aniccā*) ; toutes les conditions [et toutes les choses conditionnées] sont insatisfaisantes (*sabbè saṅkhārā dukkhā*) ; toutes les choses conditionnées ou non conditionnées sont dépourvues de Soi (*sabbè dhammā anattā*).

Trois étapes de la libération : 1. *Sōtāpatti, 2. *Sakadāgāmi, 3. *Anāgāmi. Voir l'état d'*Arahant.

Trois joyaux (*ratanattaya*) : ce sont : 1. le Bouddha ; 2. la *Doctrine (*dhamma*) ; 3. la *Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*). L'expression symbolique qui désigne les trois choses les plus précieuses, dans la vie bouddhiste.

Trois liens : 1. la vue fautive de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*) ; 2. le doute (*vicikicchā*) ; 3. l'attachement aux préceptes et pratiques diverses (*sīlabbata parāmāsa*). Voir Sōtāpatti.

Trois refuges (*tisaraṇa*) : ce sont : 1. Le Bouddha ; 2. la Doctrine (*dhamma*) ; 3. la *Communauté des disciples (*sāvaka saṅgha*). Prendre ces « trois refuges » implique l'acceptation implicite et explicite d'imiter, d'admirer et de soutenir le Bouddha, son Enseignement ainsi que la *Communauté des disciples (laïcs et renonçants) qui ont atteint une des trois étapes de la libération : *Sōtāpatti, *Sakadāgāmi, *Anāgāmi et l'état d'*Arahant.

Trois sciences. Voir Tēvijjā.

Ubhaya-Pātimokkha (litt. "Pātimokkha sous ses deux faces") : l'expression pour désigner l'ensemble de deux textes : le *Bhikkhu-Pātimokkha et le *Bhikkhuni-Pātimokkha.

Ubbatō-saṅgha : l'expression pour désigner l'ensemble deux communautés : le bhikkhu-saṅgha et le bhikkhuni-saṅgha. Voir Saṅgha.

Upajjhā. Voir Préceptrice.

Upōsatha : jours qui portent ce nom ; les huitièmes et les quizièmes jours de la lune croissante et de la lune décroissante, quatre fois dans le mois. Dans le monachisme bouddhique, le terme *upōsatha* est employé pour la réunion dans laquelle les moines et les moniales effectuaient séparément *l'acte d'*Upōsatha qui avait lieu à la fin de chaque demi-mois lunaire, le quatorzième ou le quizième jour dans une salle de réunion spéciale du monastère, appelée *upōsathāgāra*.

Vajrayāna (litt. « véhicule du diamant, véhicule de la foudre »). École bouddhique tantrayānique qui porte ce nom ; forme importante du bouddhisme pratiquée par les bouddhistes de Tibet et de Mongolie. Le bouddhisme du Vajrayāna était florissant au Tibet avant l'invasion et la destruction de ce pays par la Chine dès 1959.

Vihāra : L'endroit où on demeure ; le bâtiment où se trouvent les statues du Bouddha, dans un lieu monastique.

Vinaya : discipline ; bonne conduite ; l'ensemble des textes du **Vinaya piṭaka*.

Vinaya-piṭaka : troisième groupe de textes du *Canon bouddhique ; le *Vinaya-piṭaka* traite l'aspect disciplinaire et administratif de l'organisation des moines et des moniales.

Vipassanā. Voir **Exercices mentaux**.

Voie du milieu (*majjhimā paṭipadā*). Voir **Noble Voie octuple**.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

INDEX

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Bouddhologie

www.bouddhologie.org

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abhidhamma-piṭaka*, 254, 255.
Accariya-Abbhutadhamma-sutta, 201.
 Adikaram, E. W., 1 n.2.
 Abhirūpi-Nandā, la bhikkhunī, 30.
Alagaddūpama-sutta, 161.
 Ambapālī, la bhikkhunī, 26.
 Ambalaṭṭhikā, le bois, 42.
Ambalaṭṭhika-Rāhulōvāda-sutta, 214 n.26.
Ānanda-Bhaddēkaratta-sutta, 173 n.16.
 Ānanda, l'Āyasmanta, 30, 35, 41, 56, 65 n.13, 79 n.57, 81, 85, 143, 152, 169, 201, 223-225, 250, 252.
Anaṅga-sutta, 177 n.29.
 Anāthapiṇḍika, homme d'affaires, 47-48, 49, 52, 170 n.11, 236, 242.
Anatta-lakkhaṇa-sutta, 179 n.34.
 Anuruddha, l'Āyasmanta, 30.
 Ariṭṭha bhikkhu, 161-162.
Ariyapariyēsa-sutta, 244.
 Assaji Thēra, 21 n.6.
Assalāyana-sutta, 236 n.26,
 Asōka, l'empereur, 195 n.69.
 Bārāṇasi, 99.
 Bakkula, le bhikkhu, 159.
Bakkula-sutta, 159.
 Baraṇḍu Kālāma, l'ascète, 42.
 Bareau, André, 15, 2 & 3, 16 n. 4 & 5, 79 n.57, 117 n.76, 128 n.15, 137 n.30, 251 n.74/
 Bechert, H., 16 n.5.
 Bēnarēs (Bārāṇasi), 31.
 Bhaddiya, 21 n.6.
 Bhaddā Kāpilānī, la bhikkhunī, 22.
 Bhaddā Kuṇḍalākēsā, la bhikkhunī, 22.
 Bhaddāli, le bhikkhu, 109.
Bhaddēkaratta-sutta, 173.
 Bhagavat, D. 15 n.2.
Bhagavad Gītā, 246.
 Bhumipol VI, roi de Thaïlande, 245 n.66.
 Bihār Pradesh, 267.
 Bimbisāra, roi des Magadhas, 232.
 Birmanie, 14, 15, 229 n.1, 245 n.66.
 Bōdhisatta Gōtama, 21 n.6, 170, 222 n.43.
 Buddhaghōṣa bhikkhu, 16 n.4.
 Butr-Indr, S., 16 n.5.
 Caillat, C., 98 n.22, 217 n.33.
Cakkavatti-Sīhanāda-sutta, 237.
 Cālā, la bhikkhunī, 30.
 Cambodge, 14, 15.
 Candā, la bhikkhunī, 35.
Cetōkhila-sutta, 191.
 Ceylan, 14.
 Chaṇḍa-Pajjōta, le roi de Ujjēni, 29.
 Channa, l'Āyasmanta, 222-223.
 Citta Gahapati de Nālandā, 241, 242.
Citta-samyutta, 241,
 Coran, 246.
 Cūḷa-Panthaka, le novice, 36.
Cūḷa-Vēdalla-sutta, 200 n.86.
 Dabba-Malalaputta, 36, 193, 200.
Dahara-sutta, 232 n.13.
 Dakkhinagiri, la province, 26.
 Dame Visākhā, 242. Voir Visākhā Migāra-Mātā.
 Daṭṭa, 33 n.53.
 Daṭṭhōpatissa, roi de Ceylan, 193 n.64.
 De, G., 15 n.2.
 Dēvadatta, le bhikkhu, 72, 98, 112-113, 171, 223 n.45.
Dhamma-cakkappavattana-sutta, 178 n.33, 230 n.2.
 Dhammadinnā, la bhikkhunī, 199-200.

- Dhaniya, le bhikkhu, 45,
 Dhirasekhere, J., 15 n.2.
 Dīghajāṇu, 235.
 Dīgha-Tapassi, 28.
 Dutt, N., 15 n.2.
 Ēka-vihāri, le bhikkhu, 174-175.
 Evers, H.D., 16 n.5.
 Frauwallner, E., 1 n.2.

 Gaddabādhīpubba Ariṭṭha, le bhikkhu,
 161-162.
Gaṇaka-Moggallāna-sutta, 48, 114,
 164.
 Gaṇḍātiriya, le bhikkhu 33.
 Gange, le fleuve, 33.
 Gayā Kassapa, 22, 30.
 Gernet, J., 128,
Gilāna-sutta, 243,
 Gōdhika, le prince du pays des Malalas,
 29,
Gōṇaka-Moggallāna-sutta, 225 n.48,
Gulissāni-sutta, 171 n.14.
 Gombrich, R.F., 16 n.5.
 Gunawardhana, R.A.L.H., 16 n.5.

 Hindouisme, 16.
 Horner, I.B., 15 n.2. 217.

 Jānisme, 217 n.33, 231.
 Janapada-Kalyāṇī Sundarī-Nandā, 152.
 Jaṇussōni, le brāhmane, 230.
 Jayatilaka, K.N., 236 n.26.
 Jayawickrama, N.A., 15 n.2.
 Jinadatta, 32.
 Jina Vardhamāna Mahāvīra, 60, 140
 n.2, 231.
 Jīvaka Kōmārabhacca, 62, 63, 85, 112
 n.62.
Jīvaka-sutta, 112 n.62.

 Kapilavatthu, 95.
 Kajangan, la bhikkhunī, 200.
Khaggavisāna-sutta, 167-170,
 Khandaka, le novice, 161 n.82.
 Kaccāna, le brāhmane, 29.
 Kākaṇḍakaputta Yasa, l'Āyasmanta,
 133-138.
Kapila-sutta, 243.
 Kapilavatthu, la ville natale du
 Bouddha, 29, 41, 95.
 Kāpōtikā, une sorte d'alcool, 117.
 Kappa, 25.
 Kappina, 30.
 Kasi Bhāradhvāja, le brāhmane, 26, 95.
 Kēniya Jaṭila, 108 n.45, 144.
Khandhaka-vinaya, 103.
 Khēmā, ex-épouse du roi Bimbisāra,
 26, 242, 243.
 Khēmā, la bhikkhunī, 199.
 Kisā Gōtamī, la bhikkhunī, 32,
Kiṭṭāgiri-sutta, 116, 221 n.40.
 Kōḷita, le paribbājaka, 31.
 Koṇḍañña, l'ascète, 21 n.6.
Kōsala-saṃyutta, 232.
 Kōsambi, la ville, 48.
 Kukkuṭa, le grand commerçant, 48.
 Kumāra Kassapa, le novice, 36.
 Kuṇḍadhāna, 26.
 Kūṭadanta, le brāhmane, 28.

Laṭṭikikōpama-sutta, 116 n.74.
 Laos, 14, 15.
 Lamotte, Mgr. E., 15 n.2. 48.
 Licchavi Vaddha, prince de Vēsālī, 193,
Lōmahansaṅgiya-Bhaddēkaratta-
sutta, 173 n.16.

 Mahā-Brahmā, 92.
Mahā-Cattārisaka-sutta, 249,
Mahā-Kaccāna-Bhaddēkaratta-sutta,
 173 n.16.
 Mahā-Kaccāna, l'Āyasmanta, 56, 88.
 Mahā-Kappina, l'Āyasmanta, 188.
 Mahā-Kassapa, l'Āyasmanta, 22, 81,
 128, 200.
Mahā-Maṅgala-sutta, 237.

- Mahānāma, l'ascète, 21 n.6.
 Mahānāma Sākya, 41, 243.
 Mahā-Pajāpati Gōtamī, 26, 30, 83.
Mahā-Parinibbāna-sutta, 223, 250, 252.
Mahā-Saccaka-sutta, 160.
Mahā-Sāropama-sutta, 93, 227.
Mahā-Sīhanāda-sutta, 170 n.10.
Mahāvamsa, 15 n.3, 195 n.69.
Mahāvastu, 169.
 Mahāyāna, 14, 16, 263.
 Malalasekara, G.P., 16 n.4, 236 n.26.
 Mānava, le novice, 36.
 Mañicūlaka, chef de village, 124, 135-136.
 Māra, 149, 164.
 Meṇḍaka, homme d'affaires, 106-107, 126.
Mēthuna-sutta, 157.
Metta-sutta, 111.
 Migajāla, 25, 175-177.
Migajāla-sutta, 175, 177 n.29.
Milinda-paṇṇa, 38 n.67.
 Milinda, le roi, 38 n.67.
 Misra, G.S.P., 15 n.2.
 Mithilā, la ville, 32.
 Moggallāna, l'Āyasmanta, 17, 22, 23, 42, 221.
 Mookarjī, R.K., 22 n.12.
 Muttā, la bhikkhunī, 33.
 Nadi Kassapa, l'ascète, 22, 30.
 Nāgasena bhikkhu, 38 n.67.
 Nakula-Mātā, 238 n.37.
 Nakula-Pitā, 238.
Nakula-sutta, 233.
 Nanda, le prince de Kapilavatthu, 29, 152.
 Nanduttarā, la bhikkhunī, 22.
 Nēranjarā, le fleuve, 22.
 Nigaṇṭha Nāthaputta, 28, 60, 140, 231.
Parābhava-sutta, 236.
 Paripuṇṇaka de Kapilavatthu, 29.
 Pārshva, 144.
 Pasēnadi, roi des Kōsalas, 51, 199, 232, 233.
 Paṭācārā, la bhikkhunī, 35.
Pātimokkha, 58, 60, 77.
 Pezet, Père Edmond, 247.
 Piḷōtika, le brāhmane, 35.
Piṇḍa-sutta, 96.
 Piṇḍola Bhāradvāja, l'Āyasmanta, 93, 151.
Pōṭṭaliya-sutta, 163 n.83.
 Poṭṭhapāda, le brāhmane, 35.
 Pippalī, le brāhmane, 22.
 Pokkarasāti, le brāhmane, 230.
Pōṭṭaliya-sutta, 163 n.83.
 Pukkusāti, l'ascète, 29.
 Puṇṇa, l'Āyasmanta, 199, 200-201.
 Puṇṇā, la bhikkhunī, 26.
Puṇṇovāda-sutta, 199 n.80.
 Rāhula, jeune novice, 214 n.26.
 Rahula, W., 16 n.4.
 Rājadatta, 25.
 Rājāgaha, la ville, 22, 23, 2, 26, 29, 33 n.53, 35, 42, 48, 49, 78, 79, 93, 95, 104n 108 n.45, 200, 223 n.45, 230.
 Raṭṭhapāla, le bhikkhu, 25, 96.
 Rhys Devids, T.W., 98 n.22.
 Rōhana, le bhikkhu, 38 n.67.
 Sākēta, la ville, 29.
 Sāmā, la bhikkhunī, 32.
Sāmaññaphala-sutta, 92, 142, 160, 269.
 Sañjaya Bēlaṭṭhiputta, 23, 30-31.
 Sānu, le novice, 36.
 Santati, le ministre, 242.
 Sāriputta, l'Āyasmanta, 17, 22, 23, 26, 30, 36, 42, 81, 96, 170 n.10, 177 n.29, 179, 184, 194 n.67.
 Sāvattthi, la ville, 22, 25, 33, 47, 48, 49, 99, 108 n.45.

- Sèla, le brāhmane, 108 n.45.
Sèla-sutta, 108 n.45, 144.
 Sēniya Bimbisāra, roi des Magadhas, 38, 46, 48-49, 52, 98, 232.
 Siddhatta Gōtama (skt. Siddhārtha Gautama), 13.
 Siha, le Général, 231.
Sigālōvāda-sutta, 235-236, 237, 249 n.72.
 Sisūpacālā, la bhikkunī, 30.
 Sigāla-Mātā, 29.
 Siha, le General de Vēsāli, 26.
 Sivaka, le bhikkhu, 22.
 Sōṇadaṇḍa, le brāhmane, 28, 230 n.7.
Sōṇadaṇḍa-sutta, 230 n.7.
 Sōṇa Kōlivisa, le bhikkhu, 56, 86.
 Sōṇa Kuṭikaṇṇa, le bhikkhu, 88-89.
 Sōpāka, le novice, 36.
 Spiro, M.E., 16 n.5.
 Sri Lanka (Ceylan), 225 n.49.
 Subāhu, prince du pays de Malala, 29.
 Sunāparanta, une province dangereuse, 201.
Sutta-piṭaka, 14, 15, 16,
 Sundarī Nandā, la bhikkhunī, 145,
 Suddhōdana, père de Bōdhisatta Gōtama, 242.
 Sudinna Kalandakaputta, 25, 141-142, 159-160.
 Sujātā, la bhikkhunī, 28.
Sutta-piṭaka, 55, 254.
 Sundara-Samudda, 29.
 Sunīta, 34-35.
 Swedagong, le *thūpa*, 229 n.1.
 Tantrayāna, 16.
 Tapassu et Bhallika, 19, 229, 232 n.14.
Tēvijja-sutta, 142.
 Thaïlande, 14, 15, 225 n.49, 245 n.66.
 Thēra, le bhikkhu, 172.
Thēranāma-sutta, 172-174.
 Theravāda, 14, 16.
 Tanissaro bhikkhu, 15 n.2.
 Thulla-nandā, la bhikkhunī, 114.
 Ubbirī, ex-épouse du roi Pasēnadi, 32.
 Udēna, roi de Kōsambī, 79 n.57, 151.
 Ugga Gahapati de Hatthigāma, 240-241.
 Ugga Gahapati de Vēsāli, 240-241.
 Ukkattā, la province, 229 n.1.
 Upacālā, la bhikkunī, 30.
 Upananda, le bhikkhu, 64, 114, 122, 127, 135, 137.
 Upatissa, le paribbājaka, 31, 194 n.67.
 Upālī, l'Āyasmanta, 171 n.12.
 Upālī Gahapati de Nālandā, 28, 231.
 Uppalavaṇṇā, la bhikkhinī, 33.
 Uruvelā Kassapa, l'ascète, 22, 28, 30.
 Uttiya, le prince du pays de Malala, 29.
 Vajrayāna, 14, 271.
 Valliya, le prince du pays des Malala, 29.
 Vaṅgisa, l'Āyasmanta, 152.
 Vappa, 21 n.6, 231.
Vasala-sutta, 236.
 Vāsetṭhī, la bhikkhunī, 32.
 Vassakāra, chef ministre, 223-225.
Vēdas, 26.
 Vēsāli, la ville, 48, 64, 106, 107 n.44, 131, 133.
 Vietnam, 14.
 Vijaya, le bhikkhu, 22.
 Vimāla-Koṇḍañña, l'Āyasmanta, 26.
Vinaya-Cullavagga, 49, 70, 70-71, 103, 104 n.44, 133.
Vinaya-Mahāvagga, 42, 60, 61, 65, 71, 78, 88, 103, 118, 119, 140, 196, 197.
Vinaya-piṭaka, 13, 14, 15, 41, 55, 254.
 Visākha Gahapati, 200.
 Visākhā Migāra-Mātā, 25, 48, 84-85, 99.
Visuddhimagga, 156.
Vyaggapajja-sutta, 236.
 Yasa, jeune homme riche, 21, 30, 31-32, 139, 230, 232 n.14, 242, 243.
 Yasōdharā (Rāhula-Mātā), 30.

INDEX GÉNÉRAL DES MATIÈRES

- Abhidhamma-piṭaka*, 254, 255.
Abhiññā, 255.
 Accepter de l'or et de l'argent, 128-130, 131-138.
 Accessoires pour l'habillement, 84-85.
 Acèlakas, ascètes nus, 255.
 Acte d'*Upōsatha*, 186-188, 218, 255.
Adhikaraṇa-samathā, les règles, 255.
 Administration de la Communauté, 225.
 Admission dans la Communauté, 179-184.
 Ajivakas, 13, 42, 144, 255, 256, 269.
 Alcool, 117-118, 136, 234.
 Agriculture, 91.
 Ameublement, 50-51.
 Amour universelle (*mettā*), 156, 255.
 Anachorètes, 169.
Anāgāmi, 19 n.2, 255, 258, 268, 269, 271.
 Anciens (*Thēras*), 13, 16,
Antarāvāsaka, 77. Voir *Cīvara*.
 Argent, 80, 121-138, 203,
 Arahant, 19 n.2, 255.
 Ārāma (parcs), 46.
 Ariyas (skt. āryans), 112, 199.
 Arms de guerre, 236.
 Ascètes, 20, 37 n.65, 41 n.1.
 Ascètes riches, 91.
 Ascètes errants, 42.
 Attachements aux biens matériels, 91.
 Attention, 256.
 Au-delà de la mort, 235 n.22.
 Auditeurs (*sāvakaś* et *sāvikaś*), 13, 19, 56, 169, 256.
 Austérité ascétique, 71.
 Autorité de la Communauté, 211.
 Autorité de la Doctrine et de la discipline, 223-226.
 Avidité, 256.
 Āyasmanta, 256.
 Bhaddavaggiyas, 139.
 Bhikkhus, 13, 256.
 Bhikkhus de Kīṭāgiri, 109, 116, 221.
 Bhikkhus des quatre coins du monde, 20, 57.
 Bhikkhus malades et âgés, 53, 57, 76 n.50, 85, 87, 89, 105, 109-110, 113, 118-119, 124, 187, 188 n.52.
 Bhikkhus de Vēsālī et l'argent, 133-138.
Bhikkhu-saṅgha, 256.
Bhikkhuni-saṅgha, 257.
 Bien-être physique, 72.
 Bodhisatta, 257.
 Bienséance, 76-77, 257.
 Bienveillance, 111-112.
 Bijoux, 134.
 Boissons enivrantes, 233, 234,
 Bol à aumônes, 59, 78, 95, 99-102, 217.
 Bonheur de la vie familiale, 235.
 Bonze, 257.
 Bouddhas solitaires (*paccēka buddha*), 169-170, 172.
 Bouddhisme, 257.
 Bouddhisme et la question raciale, 236 n.26.
 Bouddhisme *nibbānique* vs bouddhisme *kammique*, 249.
 Bouddhisme originel, 14, 257.
 Brahmā, 143.
 Brāhmanes, 140, 143, 197, 199, 204, 223-225, 230-231, 232, 248, 250, 257.
 Brāhmanisme, 21, 24 n.16, 257.
 Brāhmanisme orthodoxe, 233.
 Brahmās, 257.
 Cadavres, 239.
 Candidats à l'Ordination majeure, 257.
 Candidats féminins, 183.

- Cannes et bâtons, 89-90.
 Canon bouddhique pāli, 14 n.1, 17, 25, 169, 257.
 Carvane de commerçants, 33 n.53.
 Cérémonie de 'pavarana', 190.
 Cérémonies rituelles, 21.
 Cérémonies dite "kaṭhina", 68-69.
 Chasteté, 139-165.
 Chaussures et sandales, 86-87.
 Chaussures ornées, 88.
 Chemin de milieu, 114. Voir Voie du milieu.
 Cimetières, 61, 94, 156.
 Cinq ascètes, 20, 37 n. 65, 178 n.32.
 Cinq liens de bas côté, 258.
 Cinq liens de haut côté, 258.
 Cinq *Nikāyas*, 17 n.6.
 Cinq pièces des *cīvaras* des bhikkhunīs, 66.
 Cinq préceptes, 112, 118 n.78, 233-235, 239.
 Cinq objets des plaisirs sensuels, 160.
 Cinq sortes de plaisirs sensuels, 136.
Cīvaras, 197, 204, 258. Voir Vêtements *kāśāya*.
Cīvaras supplémentaires, 80-81, 82, 83, 216.
 Clochards, 97, 101.
 Commentaires pālis, 15-16.
 Communauté des auditeurs, 20.
 Communauté des disciples, 258, 271.
 Communauté des êtres nobles, 19 n.2.
 Communauté des nigaṇṭhas, 22.
 Compassion (*karuṇā*), 258.
 Concentration mentale (*samādhi*), 227, 228, 259.
 Concile de Vēsālī, 117 n.76, 137.
 Conduite pure (*brahma-cariyā*), 37, 42-43, 55, 93-94, 115, 140, 151, 178, 227, 258.
 Conduite sublime (*brahma-cariyā*), 258.
 Confession, 217-218, 220.
 Confiance sereine (*saddhā*), 259.
 Conscience, 213.
 Conseil de limitation, 114. Voir Nourriture.
 Costume des bhikkhunīs, 66.
 Couleur des *cīvaras*, 59, 63, 66, 67 n.13.
 Couvertures, 85-86.
 Critiques des laïcs, 50, 73, 82, 89, 127, 140, 144, 192, 204, 247.
 Culte du héros, 27.
 Cycle des existences, 34. Voir *Sansāra*.
 Date d'*Upāsatha*, 133, 155, 198.
 Débats publics, 22 n.12.
 Déclaration de pureté, 187, 214.
 Délit d'opinion, 161 n.82.
 'Demeures vides', 170 n.11.
 Demeurer avec quelqu'un d'autre, 176.
 Dernier voyage du Bouddha, 150 n.47.
 Désir, 259.
 Désert, 107.
 Désintéressement, 177.
 Désir sensuel, 147, 159.
 Détachement, 42, 70.
 Deuxième Concile, 107 n.43.
Dhamma, 17, 259.
Dhammās, 259.
 Dharmaguptikas, 128.
Dhutaṅga, 196 n.70.
 Dimensions des *cīvaras*, 85.
 Disciples, 259.
 Disciples associés (*upāsaka* et *upāsikās*), 232, 235, 260.
 Discipline monastique, 13.
 Disputes verbales, 13.
 Dix bataillons de Māra, 263.
 Dix Commandements, 233.
 Dix préceptes, 51, 111, 118, 228 n.14, 240.
 Dix sortes de liens, 260.
 Doctrine et Discipline (*Dhamma-vinaya*), 14, 23, 72, 179, 190, 204, 222, 259, 260.

- Donateurs, 97.
 Donation d'Anāthapiṇḍika, 48, 51.
 Donations, 51.
Dukkha, 38 n.67, 157-159, 175, 178, 244, 248, 259, 260, 261, 263.
 Écoulements mentaux toxiques (*āśava*), 23, 188 n.53, 225 n.47, 243, 260, 263.
 Écritures canoniques, 260.
 Équinité, 261.
 Ermitages, 22 n.8.
 État d'Arahant, 242, 258, 259, 271.
 Éthique bouddhique, 234, 239.
 Étoffes offertes par les fidèles laïcs, 62, 78.
 Éveil, 19, 38, 42, 46, 60, 95, 98, 169, 170, 229, 230, 232, 235, 261.
 Éveillé, 261.
 Éveillés solitaires, 169 n.5, 261.
 Exercices mentaux, 167, 259, 261-262.
 Extrême solitude, 167-169.
 Facteurs d'Éveil, 262.
 Famines, 82, 101, 104, 105, 107.
 Femmes et enfants, 140, 141-142, 144, 147, 235, 239.
 Femmes sākyannes, 30.
 Fidèles laïcs, 39, 46, 49, 62, 63, 73, 171, 198, 216, 220, 222, 239, 240.
 Fondateur historique du Jaïnisme, 140 n.2.
 Formation de novices, 204-207.
 Forêts dangereuses, 94, 114, 170 n.10.
 Funérailles du Bouddha, 250-252.
Gaḥapati-cīvāra, 63, 65, 72, 78-79.
 Générosité des laïcs, 78-79, 80, 83, 97-98, 99, 105-106, 110.
 Gourmandise, 110-111, 114-115.
 Grands commerçants, 47.
 Groupe des Bhaddavaggiyas, 139.
 Guimpes, 66.
 Hangars de potiers, 41 n.1, 42.
 Habillement, 59-90, 203.
 Harmonie dans la Communauté, 190-191.
 Haute sagesse (*paññā*), 227, 258.
Hero worship, 27.
 Hommes exceptionnels, 28.
 Huit préceptes, 239 n.439, 240.
 Idées brāhmaniques, 96, 102, 132.
 Illusion, 258.
 Interdiction d'accepter l'argent, 122-125, Interdiction de faire commerce, 127, Interdiction de faire du troc, 127-128. Voir l'Argent.
 Intouchables, 34, 132.
 Jaïnisme, 217 n.33, 231, 262.
 Jaṭilas, 30, 262, 269.
 Jeunes novices, 36-37.
Jhānas, 225 n.47, 242, 262, 268.
 Jour d'*Upāsatha*, 133, 198.
 Judéo-christianisme, 233.
Kammas, 17, 218-220, 248-249, 263.
Kappiyakāraka, 125-126.
Kasina, 263.
Kaṭṭhina-cīvāra, 68.
Kāyabandhana, 77. Voir *Cīvāra*.
 Laïcs, 20, 260.
 Libération, 263.
 Libération inébranlable de la pensée, 94.
 Licchavis, chefs politiques du pays des Vajjis, 142.
 Liens (*samyōjana*), 263.
 Liens divins et humains, 42.
 Liqueurs, 236.
 Livres sacrés brāhmaniques, 132.
 Logements, 73, 29, 197, 203, 247.
 Mahānāyakas, 22 n. 49.
 Mahāsaṅghikas, 128, 131, 132.
 Mahāyāna, 263.

- Mahīsāsakas, 128, 134.
 Maîtrise des sens, 94, 258.
Mānatta, 155, 263.
 Manger après midi, 109.
 Māra, 263-264.
 Médicaments, 118-119, 138, 197, 247.
 Mendicité, 95-97, 115, 116.
 Mensonges délibérés, 187, 214 n.26.
 Monogamie, 238.
 Mortifications, 21, 170.
 Mūla-Sarvāstivādins, 128.
 Muṇḍa gahapati, 108, n.64, 98, 109, 146 n.23, 155, 179, 182-183, 186 n.49, 204 n.3, 208, 211, 212, 217 n.31, 265.
 Ordination mineure (*pabbajjā*), 37, 146 n.23, 204 n.3, 265.
 Ornaments, 70, 71.
Pabbajjā, 37, 75.
Pamsukūla-cīvāra, 62, 63, 64, 70, 72.
 Parabole de rhinocéros, 167-171.
 Parabole de serpent, 162.
Pārājikā, 208, 209, 211, 212-214.
 Parasols, 89.
 Parcs (*ārama*), 46.
 Parfait en savoir et parfait en conduite, 27.
 Paribbājakas, 13, 22, 23, 30, 42, 256, 265, 269.
Parinibbāna, 242, 265.
Parinibbāna du Bouddha, 17, 20, 117 n.76, 133, 150, 201 n.93, 223.
Paṭisāraṇīya-kamma, 135 n.27.
Patta-nikujjana-kamma, 192-193.
 Pauvreté, génératrice de crimes, 233, 237.
 Pèlerinages, 251.
 Perfections (*pāramitā*), 266.
 Personnes d'un âge avancés, 203, 204.
 Période de probation, 203, 214, 215-216.
 Période probatoire de quatre mois, 76, 182.
 Pénitence disciplinaire dite '*mānatta*', 155.
 Pierres précieuses, 88, 134.
 Plaisirs sensuels, 136, 235, 245.
 Postulantes, 183, 266.
 Poisons, 236.
 Position des laïcs, 229-252.
 Pouvoir miraculeux, 92-93, 117.
 Pratiques ascétiques, 22 n.8, 196 n.70.
 Précepteurs, 56, 75-76, 180-181, 203-207, 211.
 Prédicateurs, 199-201.
 Nécessaire de couture, 78.
 Nécessité de la vigilance, 150-151.
Nikāyas, 23, 27, 41, 59, 143, 195, 232, 264.
Nibbāna, 38 n.67, 244, 250, 263, 264, 268.
 Nigaṇṭhas, 42, 60, 256, 264.
 Nirvāṇa, 17.
 Noble (*ariya*, skt. *āryan*), adjectif, 264.
 Nobles êtres, 264.
 Nobles Vérités, 264.
 Noble Voie Octuple, 249, 259, 265.
 Non-attachement, 177.
 Notion de pureté, 113 n.64.
 Nourriture, 73, 78, 79, 91-119, 121, 137, 203, 247.
 Nouveau *cīvāra*, 76-77.
 Novices, 39 n.67, 51, 56, 70, 111, 181-182, 195, 203-205, 208, 211, 221, 265.
 Novices âgés, 204.
 Nudité chez les Jāinas, 60, 63, 73-73.
 Nudité interdite, 75.
 Obstacles (*antarāyikā dhammā*), 160, 161.
 Oedipe bouddhiste, 33.
 Onguent, 71.
 Ordre des bhikkhus, 20.
 Ordre des bhikkhunīs, 20.
 Ordination majeure (*upasampadā*), 37

- Premier Concile, 201 n.93.
 Première règle '*Pārājikā*', 142-143.
 Problème de l'argent, 121-138.
 Progrès intérieur, 56, 63, 73, 92-93, 117, 141, 147, 152, 153, 155, 156, 169 n.8, 201, 220, 227, 242, 243, 250, 267.
 Propriété commune, 53-55, 81-82.
 Propriété personnelle, 81-82,
 Provisions pour le voyage, 107,
 Provoquer un schisme, 220,
 Puntion capitale (*brahma-daṇḍa*), 222.
 Qualités pour être candidat, 182-183.
 Qualités des étoffes des *cīvaras*, 67-68.
 Question de la caste, 236 n.26.
 Quatre demeure sublimes (*brahma-vihāra*), 111-112, 267.
 Quatre effort répétitifs corrects, 267-268.
 Quatre étapes de la réhabilitation, 214.
 Quatre étapes de la vie brāhmanique, 24 n.16.
 Quatre grands éléments, 268.
 Quatre sortes de probations, 215 n.27.
 Quatre Sphères de la haute concentration, 268.
 Quatre *jhānas*, 196 n.72,
 Réciter le *Pātimokkha*, 155, 186.
 Recueillir l'aumône, 95-96, 198-199.
 Règles : *Adhikaraṇa-samathā*, 209, 210. *Aniyatā*, 209, *Nissaggiyā-Pācittiyā*, 208, 209, 216-217, 264, *Pācittiyā*, 210, 217-220, 221, 265. *Pārājikā*, 208, 209, 211, 212-214. *Pāṭidēsaniyā*, 210, 222, 265. *Saṅghādisēsā*, 208, 209, 214-216, 220 n.39, 269. *Sēkhiyā*, 210,
 Règles de limitation, 108-109. Voir Nourriture.
 Règles pour accepter et posséder les *cīvaras*, 78-81.
 Relations obligatoires entre bhikkhus et bhikkhunīs, 155.
 Relation sexuelle, 136, 140-144, 209.
 Reliques du Bouddha, 229 n.1, 250-252.
 Religieux mendiants, 95.
 Religieux errants, 42.
 Renaissance, 268.
 Renoncer à la vie séculière, 139.
 Résidences forestières, 78.
 Résidences monastiques, 47, 48.
 Restriction d'entrer dans la Communauté, 141 n.4, 182.
 Retraite de saison des pluies, 44-45, 57, 68, 69, 151, 155, 188-190, 191.
 Réunion d'*Upāsatha*, 214.
 Réussite économique des laïcs, 236.
 Rhinocéros, 167-171.
 Rizières en pays des Magadhas, 6 n.13.
 Sacrifices brāhmaniques, 248.
 Saison des pluies, 43-44.
Sakadāgāmi, 19 n.2, 20, 258, 268, 269, 271.
 Sākyas, 41, 95, 142 n.8; 182 n.39, 268.
 Salle d'*Upāsatha* (*Upāsathāgāra*), 186 n.49. Voir *Upāsatha*.
 Samanas, 268.
 Samanas et brāhmanes, 92, 157-159, 160, 269.
Samatha, 261.
 Sandales, 86-89.
Saṅgha, 269.
Saṅgha-kamma, 188,
Sansāra, 34, 249, 250, 263, 269.
 Sciences vulgaires (*Tiraccāra-vijjā*), 92.
 Schismes, 14, 190-191.
 Séductions physiques féminines, 152-154.
Sēkhiyā dhammā, 118 n.81, 184.
 Sept liens de la sexualité, 157-157.

- Sept facteurs d'Éveil, 269. Voir
Facteurs d'Éveil.
Serveurs du monastère, 80.
Six préceptes pour postulantes, 183.
Sobriété, 76.
Suicide, 212.
'Soif' (*taṇhā*), 173-174, 269.
Solitude, 167-201, 203.
Sōṭṭapatti, 19 n.2, 20, 258, 269, 271.
Souillures mentales, 42 n.5, 74, 185, 269.
Souliers, 88.
Stage de deux ans, 269.
Suttas, 269.
- Tathāgata*, 270.
Teintures des *cīvaras*, 66, 67 n.19.
Tisserands, 67-68, 80.
Tēvijjā, 270.
Textes pāli, 20, 52.
Textes prākṛit, 14.
Textes sanskrit, 14.
Thèravāda, 20, 270.
Thūpa (skt. *stūpa*), 57 n.50, 229 n.1, 250-252, 270.
Toucher de l'or et l'argent, 131, Voir
Accepter de l'or et de l'argent.
Tournée d'aumône, 148, 270-271.
Toxiques mentaux, Voir Écoulement
mentaux toxiques.
Trajet entre Avanti et Sāvatti, 88,
Trajet entre Bhaddiya et
Anguttārpa, 107,
Trajet entre Sāketa et Sāvatti, 68, 74,
Trajet entre Sāvatti et Kōsambi, 48,
Trajet entre Rājagaha et Vēsālī, 71.
Travail lucratif, 92.
Travail manuel, 91.
'Trinité' bouddhique, 232.
Triple Joyau, 194, 209, 232, 271.
Trois *cīvaras*, 60 n.3, 64, 65, 71-72, 75-76.
Trois étapes de la libération, 271.
- Trois liens, 271.
Trois refuges, 232, 271.
'Trois sciences', 271. Voir *Tēvijjā*.
Trois sortes de probations, 215.
Trois *Vēdas*, 26.
- Ubhatō-saṅgha*, 20, 271.
Ubhaya-Pāṭimokkha, 271.
Udakasāṅgikā, 84-85, Voir *Cīvara*.
Unanimité de la Communauté, 185.
Upāhanatthavikā, 87.
Upasampadā, 75,
Upōsatha, 271.
Uttarāsāṅga, 77. Voir *Cīvara*.
Uttarattaraṇa, 75,
- Vajrayāna, 271.
Vagabond, 97.
Végétarisme absolu, 112-114. Voir
Viande
Vêtements religieux, 121, 247.
Véritable solitude, 173-177.
Vertu des nigaṇṭhas, 73.
Vertu de silence, 189, 198.
Vêtements *kāśāya*, 27, 59.
Viande, 109, 110-113, 236.
Vie contemplative, 92.
Vie conjugale, 238-239.
Vie familiale, 23.
Vie séculière, 23,
Vie vagabonde, 42.
Vihāra-cīvara, 75.
Vinaya, 25, 42, 60, 272.
Vinaya-piṭaka, 271, 272.
Vipassanā, 272. Voir Exercices
mentaux.
Voie du milieu, 21, 72-73, 114, 271.
Voyager, 42-46, 55-58, 61, 71, 106-107,
- Yasa et ses amis, 139.
- Zen, 262. Voir *Jhāna*.

TABLE DES MATIERES

Préface	07
Remerciements	09
Abréviations	11
Prononciation des phonèmes pālis	12
Introduction	13
Chapitre premier. - L'origine d'une Communauté	19
Chapitre II. - Les logements	41
Chapitre III. - L'habillement	59
Chapitre IV. - La nourriture	91
Chapitre V. - Le problème de l'argent	121
Chapitre VI. - La chasteté	139
Chapitre VII. - La solitude	167
Chapitre VIII. - La régulation	203
Pour conclure	227
Appendice : La position des laïcs dans le bouddhisme Théravāda ...	229
Glossaire	255
Index des noms propres	275
Index générale des matières	279
Table des matières	285

DU MÊME AUTEUR

Les Moniales bouddhistes

Naissance et développement de monachisme féminin

1^{er} édition, 199, Cerf, Paris, 1983

2^{ème} Édition : Édition LIS, Paris, 2016.

Sermons du Bouddha

(avec la traduction intégrale de 25 Sermons du Canon bouddhique)

Préface de Michel Hulin , Cerf, Paris, 1987,

2^{ème} Édition, Éditions du Seuil, Paris, 2006.

Le Bouddha et ses disciples,

(avec la traduction intégrale de 25 textes du Canon bouddhique)

Éditions du Cerf, Paris, 1990. (épuisé)

Buddhist Monastic Life,

Cambridge University Press,

Cambridge & New York, 1990, 2^{ème} impression 1994.

« Le bouddhisme dans les pays du Theravāda »

in Jean Delumeau, *Le Fait Religieux*

Fayard, Paris, 1993.

La Philosophie du Bouddha

(avec la traduction intégrale de 10 textes du Canon bouddhique)

Préface de Guy Bugault,

Sagesse, Lyon, 1995.

2^e impression : Éditions LIS, Paris, 2000.

Le Dernier voyage du Bouddha

(avec la traduction intégrale du *Mahā-Parinibbāna-sutta*)

Éditions LIS, Paris, 1998.

Piguni Sūngga : piguni sūngga-ŭi t'ansaeng gwa byōnhwa

(La traduction coréenne de *Les moniales bouddhistes : naissance et développement du monachisme féminin*),

Traduit par On yōng ch'ŏl, Sŏk chi gwan,

Minjoksa Publishing Co, Seoul, 1998.

Le Culte des dieux chez les bouddhistes singhalais

Éditions du Cerf, Paris, 1987. (épuisé)

Les Entretiens du Bouddha

(avec la traduction intégrale de 21 textes du Canon bouddhique)

Éditions du Seuil, Paris, 2001.

Buddhist Nuns :

The Birth and Development of a Women's Monastic Order,

Wisdom Publishers, Colombo, 2001.

2nd Print, Buddhist Publication Society, Colombo, 2010.

Le renoncement au monde

dans le bouddhisme et dans le christianisme

Éditions LIS, Paris, 2002.

El Monje Budista

Según los textos del theravāda

(La traduction espagnole de *Le Moine bouddhiste*)

Traduction de Antonio Rodriguez

Pré-Textos Indika, Valencia, España, 2010.

Au-delà de la mort

La naissance des *kammas* selon le bouddhisme originel

2^{ème} Édition, Éditions LIS, 2013.

Dīgha-nikāya, : Traduction intégrale

Le premier livre du Sutta-piṭaka

En 3 Tomes (1067 pages)

Éditions LIS, Paris, 2007-2008.

Majjhima-nikāya, : Traduction intégrale

Le deuxième livre du Sutta-piṭaka

En 5 Tomes (2035 pages)

Éditions LIS, Paris, 2010-2011.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Composition et mis en pages : K.D. Nirōshā Madhusāni

L'impression et reliure ont été effectués
sur presse DIRECT à Colombo,
pour le compte des Éditions LIS, Paris.

Dépôt légal : Janvier 2016

ISBN 2-912117-12-7

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

La tradition monastique qui remonte aux disciples religieux du Bouddha est, aujourd'hui comme il y a vingt-cinq siècles, le cœur du bouddhisme. Elle est ici attentivement présentée pour la première fois en Europe. Les grands moments de la vie du moine, ses rites et ses coutumes, la spiritualité qui l'oriente sont décrits ; les motivations et les pressions qui animèrent les décisions du Bouddha, ses discours et ses prédications sont exposés ; les circonstances et les évolutions qui ont cristallisé la tradition sont analysées par Môhan Wijayaratna en une approche concrète et anthropologique. La naissance du monachisme et son développement sont saisis au travers des signes qui les caractérisent : le logement et le vêtement, la nourriture et les finances, la chasteté et la solitude, l'itinérance et la communauté. Le bouddhisme monastique apparaît dans une dimension qui lui est essentielle : il est constitué par les rapports entre moines et laïcs.



E.mail : editionlis@hotmail.com

14€00

ISBN 2-912117-12-7

