

(P)

PATRIMOIRES
bouddhisme

MÔHAN WIJAYARATNA

**le Bouddha
et ses
disciples**

MÔHAN WIJAYARATNA

LE BOUDDHA ET SES DISCIPLES

cerf

MÔHAN WIJAYARATNA

Docteur d'État ès Lettres

le Bouddha et ses disciples

texte intégral de 27 textes du Canon bouddhique

Préface de André Padoux

PATRIMOINES
bouddhisme

LES ÉDITIONS DU CERF
29, bd Latour-Maubourg, Paris
1990

Bouddhologie

www.bouddhologie.org

© *Les Éditions du Cerf*, 1990
ISBN 2-204-04158-0
ISSN 0761-6198

le Bouddha et ses disciples

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

A

*Monsieur Jean-Claude TOUTAIN
avec une pensée amicale et reconnaissante*

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

PRÉFACE

On ne peut que se réjouir de voir M. Môhan Wijayaratna continuer d'offrir au public de langue française un choix d'extraits des Écritures bouddhiques en lui permettant ainsi d'en mieux connaître l'ancienne doctrine telle que la prêcha le Bouddha et que la reçurent ses disciples laïcs et religieux. C'est précisément sur ces derniers et sur leurs rapports avec l'Éveillé que l'accent est mis dans ce volume. On y voit la vie de la communauté bouddhique aux premiers temps de son existence et les rapports notamment entre les disciples laïcs et les moines ou moniales. Ceux-ci, formant le Sangha au sens étroit – la communauté des bhikkhu et des bhikkhuni – furent plus tard les gardiens de l'enseignement bouddhique. Le bouddhisme ayant toujours été animé d'un souci de diffuser sa doctrine, ces religieux (ceux du Mahâyâna surtout, il est vrai) furent de prodigieux traducteurs. On remarquera là une différence fondamentale entre bouddhisme et hindouisme qui, religion révélée liée à un système social particulier, ne cherche pas en principe à convertir les autres – même s'il a parfois (rarement) fait preuve dans le passé d'intolérance active, en particulier vis-à-vis du bouddhisme. Ce dernier – et c'est sa grandeur – a un message de libération à transmettre. Le Bouddha, par compassion pour tous les êtres, n'a pas voulu garder sa science « dans son poing fermé ». Ayant vu la souffrance universelle et découvert la voie qui peut permettre à tous, s'ils le veulent, d'y échapper, il a tenu à ce que se répande cette bonne nouvelle. D'où le rôle essentiel du Sangha – de ces disciples qui, « partout où règnent les ténèbres de l'ignorance, y apportent un flambeau », celui de la Bonne Loi.

Ce que le Bouddha a découvert et que le Sangha fera connaître, ce n'est toutefois pas une croyance religieuse. C'est une sagesse. C'est la « juste vue » de ce qu'est le monde et de ce qui permet d'y vivre sans y accroître la souffrance et sans avoir à y souffrir indéfiniment. Dès la première section de ce livre, il est rappelé qu'il ne faut pas croire une chose parce qu'elle est généralement admise ou qu'on veut nous la faire croire. Il faut l'examiner calmement et décider soi-même. Le bouddhisme met avant tout l'accent sur la réflexion objective et sans passion comme

voie vers la réalisation des vérités découvertes par le Bouddha. Il recommande une attitude paisible, tolérante, ouverte aux autres. Si l'on ajoute qu'il affirme qu'il n'y a pas d'âme immortelle non plus que de réalité divine transcendante, tel l'absolu (le brahman) des hindous et qu'il dénie tout rôle aux dieux dans le salut des hommes (sans leur refuser, il est vrai, un rôle moins élevé sur un plan pratique — mais, comme le disait un moine, « gods are nothing to do with religion »!); si enfin on note qu'il n'a pas de dogmes ni de rites, qu'il n'apparaît nullement comme un système d'interaction avec l'au-delà, on peut se demander si le bouddhisme theravāda est une religion. Il serait tentant de répondre par la négative si, en pratique (et non sans accommodements avec les croyances locales), ce bouddhisme n'avait toujours joué le rôle d'une religion dans les divers pays où il s'est implanté. Mais laissons ce problème.

Pour en revenir au Bouddha et à ses disciples, on ne peut qu'être frappé, à la lecture des dernières sections (14 à 20) de ce livre, par les rapports humains au sein de la communauté bouddhique. On voit le Bouddha encourager ses disciples à prêcher, les écouter parler, s'occuper d'eux attentivement. On voit l'affection dont l'entourait son cousin et disciple Ananda. Le *Kalyānamitta-sutta* (p. 157) souligne ce rôle de l'amitié, de l'alliance, de l'entraide entre les disciples. De même voit-on le Bouddha soigner un moine, visiter un disciple laïc malade, aider spirituellement un mourant. Il y a là une atmosphère affective très différente, semble-t-il, de celle qui entourait, légendairement, les maîtres spirituels ou ascètes brahmaniques. Le rejet de tout ce qui est extrême et notamment celui des mortifications ascétiques, comme le refus des pouvoirs surnaturels de la part du Bouddha peuvent contribuer à expliquer cette atmosphère plus douce, plus humaine. Cela mérite d'être souligné car le bouddhisme, à cet égard, rejette un aspect important de la tradition religieuse indienne, qui fut toujours marquée par la recherche des pouvoirs ou de l'efficacité: on adoré les dieux hindous pour faire son salut mais aussi et surtout pour mieux vivre en ce monde — ce qui est aux antipodes de l'attitude bouddhique.

Axé essentiellement sur la communauté des disciples laïcs et religieux — donc sur un groupe social — le travail de M. Wijayaratna présente l'intérêt de toucher à l'histoire sociale du bouddhisme. Il montre notamment le lien entre le succès qu'eut aussi bien cette doctrine nouvelle et le développement des villes dans l'Inde du VI^e siècle avant J.-C. Ce sont avant tout les classes moyennes aisées urbaines qui accueillirent le Dhamma, qui aidèrent le Sangha de leurs dons et qui lui donnèrent aussi la plupart de ses membres. L'aide au Sangha et le respect des principes de base de la morale bouddhique était d'ailleurs, généralement, la seule chose qu'au début le bouddhisme attendait, des laïcs ordinaires. Cela n'empêchait d'ailleurs pas les disciples laïcs, comme le montre M. Wijayaratna, de mener aussi une vie spirituelle et d'atteindre même à de hautes étapes de progrès intérieur. La pratique de la méditation et la connaissance des Écritures par un grand nombre de fidèles ne seraient donc pas un phénomène essentiellement moderne. Sagesse morale, le bouddhisme juge les hommes sur ce qu'ils font et pensent et non sur ce qu'ils sont par la naissance ou le statut social. D'où son rejet des hiérarchies sociales convenues et notamment des castes comme critère de mérite ou de pureté:

on voit ici le balayeur Sunita (section 10) jugé aussi digne qu'un brahmane d'entrer dans le Sangha. Le Bouddha avait aussi admis les femmes dans la communauté monastique : avec hésitation peut-être, mais du moins leur reconnaissait-il ainsi une égalité avec les hommes qui alors n'allait pas de soi. Il faut noter toutefois que, s'il est égalitaire au plan moral, le bouddhisme ancien n'entendait pourtant pas changer l'ordre social : il le juge sans valeur éthique, mais il l'admet. Ce n'est que de nos jours qu'on a pu vouloir tirer du bouddhisme une doctrine sociale. Il peut être intéressant aussi de remarquer que le bouddhisme, qui apparaît aujourd'hui en Asie du Sud et du Sud-Est comme la religion partout présente dans les villages et comme étroitement liée à l'identité nationale de certains peuples, ait toujours eu en Inde même une base sociale assez étroite. C'est ce fait, d'ailleurs – avec le rôle essentiel donné au Sangha et à ses centres intellectuels, faciles à détruire – qui explique qu'il ait presque entièrement disparu de ce pays d'abord sous l'influence du milieu hindou puis sous l'effet des destructions musulmanes. Mais une religion peut disparaître sans que s'efface la part de vérité qu'elle contient, si elle est fondée sur la nature des choses. Si le bouddhisme n'existe plus guère en Inde, il a conquis ou marqué de son empreinte une grande partie de l'Asie. Il se répand sous diverses formes en Occident. La lumière qui parut près du Gange il y a quelque deux mille cinq cents ans n'a pas cessé de briller et d'éclairer bien des hommes. Cette sagesse humaine, profonde et raisonnable, me paraît être, dans le monde « désenchanté » et trouble où nous vivons aujourd'hui un des phares qui peuvent encore guider l'humanité vers de plus sûrs rivages.

André PADOUX
Directeur de recherche honoraire au CNRS

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage présente la traduction intégrale de vingt-sept textes tirés du Canon bouddhique. Ils se répartissent en six *sutta* (bsk. *sūtra*) appartenant à *Majjhima-nikāya*, dix *sutta* tirés du *Samyutta-nikāya*, huit *sutta* de l'*Aṅguttara-nikāya* ainsi que trois poèmes dont deux faisant partie du *Theragāthā* et un du *Therīgāthā*. Dans l'introduction qui précède tantôt chaque texte, tantôt chaque groupe de textes, j'ai tenté de donner quelques renseignements utiles pour mieux comprendre leur contexte doctrinal. Tandis que l'introduction principale permettra au lecteur d'appréhender l'arrière-plan socio-religieux de la société où le Bouddha est né.

Je n'aurais pu achever ce travail sans, d'abord, les encouragements précieux de Mlle Marie-Thérèse DROUILLOU et Mlle Brigitte CARRIER, et, ensuite le temps qu'elles ont bien voulu consacrer à la relecture des divers chapitres. Je remercie Mme Jacqueline FILLIOZAT et M. François MICHEL, pour leurs remarques utiles, et le personnel de la bibliothèque du Collège de France, pour son service efficace et courtois. Je remercie également Swarnalatha PODIMENIKE pour son aide dans la préparation de l'index.

Que ce soit aussi pour moi l'occasion d'exprimer ma gratitude à M. l'abbé Jean-Pierre SAMORIDE et M. et Mme Arthur MEUNIER de Royan, qui m'ont accueilli très chaleureusement, il y a une dizaine d'années, à mon arrivée en France. Je n'oublie pas leur amitié et leur hospitalité, ni les encouragements de Mme Francine JEGOU du CAREL. Je dois encore exprimer ici mon affectueux respect et ma reconnaissance envers mes maîtres, M. André BAREAU, Professeur au Collège de France et M. Guy BUGAULT, Professeur émérite de l'université de Paris-Sorbonne (Paris IV).

Mes remerciements vont enfin à M. André PADOUX, Directeur de recherche honoraire au CNRS, qui a accepté d'écrire la préface de cet ouvrage, ainsi qu'aux Éditions du Cerf, pour leur accueil.

Môhan WIJAYARATNA

Paris, le 19 mai 1990.

ABRÉVIATIONS

- A. : *Ānguttara-nikāya*, 6 vol., édition PTS, 1885-1910.
- AA. : *Ānguttara-nikāyaṭṭhakathā*, 5 vol., édition PTS, 1924-1975.
- bsk. : sanskrit bouddhique.
- D. : *Dīgha-nikāya*, 3 vol., édition PTS, 1889-1910.
- DA. : *Dīgha-nikāyaṭṭhakathā*, 3 vol., édition PTS, 1886-1932.
- Dhap. : *Dhammapada*, édition PTS, 1914.
- DhapA. : *Dhammapadaṭṭhakathā*, 4 vol., édition PTS, 1906-1914.
- fém. : féminin.
- Iti. : *Itivuttaka*, édition PTS, 1948.
- Khp. : *Khuddakapāṭha*, édition PTS, 1931.
- litt. : littéralement.
- M. : *Majjhima-nikāya*, 3 vol., édition PTS, 1888-1902.
- MA. : *Majjhima-nikāyaṭṭhakathā*, 5 vol., édition PTS, 1892-1938.
- MB. : *Le Moine bouddhiste*, Cerf, Paris, 1983.
- Ps. : *Paṭisambhidāmagga*, 2 vol., éditions PTS, 1905-1907.
- PTS. : Pāli Text Society de Londres.
- S. : *Samyutta-nikāya*, 5 vol., édition PTS, 1884-1898.
- SA. : *Samyutta-nikāyaṭṭhakathā*, 3 vol., édition PTS, 1829-1937.
- SB. : *Sermons du Bouddha*, Cerf, Paris, 1988.
- sk. : sanskrit.
- Sn. : *Suttanipāta*, édition PTS, 1913.
- SnA. : *Suttanipāṭṭhakathā*, 3 vol., édition PTS, 1916-1918.
- Theg. : *Theragāthā*, édition PTS, 1883.
- ThegA. : *Theragāthaṭṭhakathā*, 3 vol., édition PTS, 1940-1959.
- Therig. : *Therigāthā*, édition PTS, 1883.
- TherigA. : *Therigāthaṭṭhakathā*, édition PTS, 1893.
- Ud. : *Udāna*, édition PTS, 1885.
- UdA. : *Udānatṭhakathā*, édition PTS, 1926.
- v(vv.) : verset(s).
- Vin. : *Vinaya-pitaka*, 5 vol., édition PTS, 1879-1883.
- VinA. : *Vinayaṭṭhakathā*, 7 vol., édition PTS, 1924-1947.
- Vism. : *Visuddhimagga*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1950.

Tous les mots suivis d'un astérisque (*) sont expliqués dans le Glossaire.

INTRODUCTION

Avant de lire les textes du Canon bouddhique concernant le Bouddha et ses disciples, il est utile de connaître l'environnement socio-religieux dans lequel apparut la première génération de bouddhistes. Au VI^e siècle avant J.-C., l'expansion des régions monarchiques du bassin du Gange amena leurs frontières géographiques jusqu'à des pays occupés par d'anciennes tribus, ce qui aboutit à la cohabitation de multiples groupes appartenant à plusieurs niveaux culturels et ayant des origines ethniques diverses. Cette coexistence constitua l'une des synthèses culturelles qui étaient en train de se produire à cette époque. Ainsi, le nouveau mouvement religieux dénommé par la suite « bouddhisme » naquit dans un contexte social assez complexe.

D'après les historiens, l'époque en question était particulièrement épanouie sur le plan spirituel. Dans les divers États comme le pays des Kāsis, des Kosalas, des Magadhas, des Kurus, des Vajjis, etc.¹ où le Bouddha voyageait et séjournait, de nombreuses personnes manifestaient un réel intérêt vis-à-vis d'une nouvelle spiritualité. Cette admiration pour des idées neuves n'était pas un phénomène religieux apparu

1. Il faut rappeler qu'à l'époque du Bouddha, le pays nommé aujourd'hui « Inde » n'existant pas, mais que se trouvaient dans cette région du monde plusieurs pays organisés politiquement, soit en royaumes comme ceux des Magadhas, des Kosalas, etc., soit en républiques d'aristocrates moins nombreuses comme celles des Vajjis et des Mallas, etc. Situé au pied de l'Himālaya, le pays des Sākyas où naquit le Bouddha était précisément une petite république dont le gouvernement était assuré par une assemblée des chefs de la tribu. Le grand voisin des Sākyas était le royaume des Kosalas qui envahira plus tard les Sākyas, mais à l'époque dont nous parlons les institutions sociales et politiques de ces derniers étaient encore intactes. En tout cas, les textes du Canon bouddhique rapportent que seize pays dits *mahā-janapada* (litt. grands peuplements) existaient jadis, à savoir le pays des Kāsis, des Kosalas, des Ariegas, des Magadhas, des Vajjis, des Cetiyas, des Mallas, des Vamsas, des Kurus, des Pañcālas, des Macchas, des Sūrasenas, des Assakas, des Avantis, des Gandhāras et des Kāmbojas (cf. A. I, 213; IV, 256, 260). Parmi ces « grands peuplements », au moins douze constituaient la « région centrale » (*majjhima-desa*) où le bouddhisme se propagea à ses débuts.

tout à coup, mais une tendance sociale qui s'était développée progressivement. Une élite cultivée cherchait de nouvelles voies religieuses en dehors de sa religion traditionnelle dite brahmanisme védique. De plus en plus, certains sages éprouvaient une véritable perplexité quant à l'efficacité des rites et des sacrifices pratiqués jusque-là. Ce scepticisme à l'égard des pratiques traditionnelles évolua donc dans certains milieux des *khattiya* (sk. *kṣtriya*)^{*} et des brahmanes^{*} vers une nouvelle religiosité. Celle-ci se refléta dans les plus anciens *Upaniṣad*, qui sont des ouvrages généralement attribués au VI^e siècle avant J.-C.². Néanmoins, les brahmanes érudits qui s'ouvrirent aux nouvelles idées philosophiques n'abandonnèrent pas pour autant leurs pratiques cultuelles, mais ils les intérieurisèrent dans leur nouvelle pensée. En effet, même les sacrifices d'animaux, très prisés jusque-là, conservèrent une place dans les textes upaniṣadiques³. Toutefois, s'adaptant à la non-violence, certains brahmanes savants continuèrent de pratiquer le sacrifice du feu, mais sans immoler désormais d'êtres vivants.

Certes, l'apparition d'idées philosophiques constitua un défi pour le brahmanisme traditionnel, mais le pouvoir des brahmanes orthodoxes ne se trouva pas diminué. D'ailleurs, tous les brahmanes ne furent pas fascinés par de nouvelles idées. Notamment, dans les régions monarchiques, les brahmanes dignitaires, gardiens des *Veda* et des autres textes védiques, étaient aussi les maîtres et les prêtres par leur profession. Ils vivaient dans les bourgs et dans les bourgades avec leur femme et leurs enfants, ayant une situation sociale privilégiée, de nombreuses richesses et propriétés, des groupes importants d'élèves, et une attitude orgueilleuse envers les autres classes sociales⁴. Parmi ces brahmanes, certains étaient les chefs de villages donnés par les rois, avec de nombreux esclaves et beaucoup de bétail. Cela ne signifie pas que tous les brahmanes avaient une vie prospère : nombre d'entre eux vivaient pauvrement avec leur famille et peu de biens.

La mentalité brahmanique concernant les sacrifices, les divers ritues, l'origine des êtres humains, etc., se fondait toujours sur les définitions, les promulgations et les prescriptions se trouvant dans les livres sacrés du brahmanisme védique : aux yeux des brahmanes orthodoxes, l'enthousiasme manifesté par certains jeunes brahmanes pour réfuter les coutumes traditionnelles ou les lois religieuses représentait non seulement un fait absurde, mais encore un défi à l'ordre social. En outre, le renoncement n'attira pas spécialement les brahmanes traditionalistes qui considérèrent les jeunes renonçants brahmaniques comme des dissidents.

Quant aux rois et aux chefs militaires de l'époque, ils effectuaient des sacrifices en vue d'accroître leur pouvoir, leur gloire et leur prospérité, pour obtenir la victoire dans leur prochaine bataille, une

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

3. Par exemple, le *Chāndogya Upaniṣad* (VIII, 15) prescrit d'observer la non-violence envers tous les êtres vivants, sauf dans les lieux sacrés. C'est donc là que se pratiquaient les sacrifices d'animaux.

4. Cf. *infra* p. 119.

meilleure santé, des enfants, une longue vie et une vie immortelle après la mort. Ces sacrifices étaient organisés au prix de grandes dépenses et en suivant la tradition des ancêtres védiques, et toujours selon les conseils et les prescriptions des prêtres-brahmanes. En effet, le pouvoir d'un roi était estimé d'après la grandeur du sacrifice accompli. Un grand sacrifice démontrait également la puissance du clergé. De toute façon, les sacrifices royaux étaient toujours de grande envergure et apportaient d'immenses profits aux grands prêtres. Aussi ces derniers prodiguaient-ils facilement leurs services à la cour royale et à la noblesse, qui disposaient de ressources suffisantes à dépenser dans des sacrifices et dans divers « perfectionnements » (sk. *samskāra*).

Il est révélateur que le Bouddha soit né dans une région située en dehors de l'influence brahmanique⁵. Les Sâkyas, parents du Bouddha, étaient un peuple orgueilleux descendant de guerriers aristocrates. Ils menaient à l'époque la vie tranquille des riziculteurs, notamment pendant les périodes où leur pays était en paix. Il semble que les Sâkyas avaient l'habitude de vivre sans recourir à beaucoup de rites ou formules sacrées, et donc sans prêtres⁶. Cependant, ils s'entendaient bien avec des ascètes comme Asita (Kâla Devala), qui vivaient dans les bourgades voisines de leur pays (Sn. p. 131-136; SnA. II, 483-484). L'ermitage de l'ascète Baranđu Kâlâma était proche de la ville de Kapilavatthu, capitale du pays des Sâkyas (M. I, 353; A. I, 276). De tels maîtres religieux étaient très probablement les descendants d'une ligne spirituelle qui n'avait pas cessé d'exister depuis l'époque pré-aryenne. Comme le Bouddha l'affirma plus tard, c'est alors qu'il était encore un petit enfant qu'il avait pratiqué certains exercices mentaux (cf. M. I, 245-246). À mon avis, ce fait tendrait à montrer qu'il fut inspiré dans son enfance, non pas par des prêtres, mais par des maîtres religieux habitués aux méthodes du progrès intérieur : sans doute de tels religieux rendaient-ils fréquemment visite aux familles Sâkyas⁷.

Néanmoins, même dans les provinces dominées par les idées brahmaniques traditionnelles, se multiplia progressivement le nombre des renonçants vivant comme des ermites ou des anachorètes. Certains étaient les élèves d'un maître renommé. Les routes, les bois, les grottes, les berges des rivières comptaient un grand nombre de religieux qui tentaient d'acquérir un pouvoir magique ou de parvenir à un résultat surnaturel ou une étape transcendante, soit au moyen de formules sacrées, soit par des méthodes de concentration mentale, soit par des exercices physiques, notamment de sévères pénitences. Parmi les renonçants, il y avait des brahmanes et notamment des brahmanes âgés qui s'étaient complètement retirés des affaires domestiques. Par ailleurs, certains jeunes savants d'origine brahmâne cherchaient une voie pour s'unir avec Brahma : on ignore si ceux-ci étaient inspirés par des idées philosophiques qui suggèrent une relation entre l'*âtman** et le *brah-*

5. Les textes canoniques rapportent que les Bouddhas ne naissent que dans les régions de l'Est (cf. Vin. II, 305). Cette affirmation doit être reliée au fait que les brahmanes éprouvaient un mécontentement vis-à-vis de ces régions.

6. Les textes canoniques ne nous permettent pas d'imaginer que la religion ancienne des Sâkyas consistait en sacrifices d'animaux.

7. Cf. Sn. vv. 679-723; SnA. II, 483-487, 501.

*man*⁸. De toute façon, certains entretiens, comme le *Tevijja-sutta*⁹, entre le Bouddha et des brahmanes révèlent que s'unir avec Brahma était un sujet de discussion chez les jeunes brahmanes qui étaient les élèves des théologiens renommés de l'époque.

Les ascètes qui s'infligeaient des mortifications fréquentaient les forêts, loin de la foule, mais de temps en temps ils se rendaient anonymement dans une bourgade ou dans une ville, où ils élisaient provisoirement domicile dans un parc ou dans un jardin public, en dehors de la saison des pluies. Les habitants aimaient les voir et leur offrir l'hospitalité. Pourtant, le fait de ne pas s'attacher à la popularité et le non-attachement vis-à-vis des fidèles mêmes étaient considérés comme un signe du progrès intérieur d'un religieux sérieux. La nudité était aussi largement pratiquée par certains renonçants, qui voyaient en elle un signe de non-attachement par excellence. Il faut bien noter que, d'une façon générale, les renonçants se plaçaient en dehors des lois conventionnelles, leur propre code disciplinaire étant parfois même contraire aux bonnes mœurs, comme dans le cas de la nudité et de la mendicité. En outre, les renonçants jouissaient d'une immense liberté pour protester contre diverses règles sociales, y compris celles défendues par les prêtres-brahmanes. Il faut préciser enfin que les renonçants quittaient bien entendu leur caste d'origine. Même les membres des hors castes avaient la liberté de devenir renonçants. Les gens qui admiraient les mortifications de ces ascètes ne cherchaient pas à savoir quelle était la caste d'origine de ces derniers¹⁰.

Le V^e siècle avant J.-C. se caractérise par ailleurs par un urbanisme en voie d'expansion. Les commerçants et les grands négociants constituaient une classe influente. Notamment, les *seṭṭhi* (sk. *śreshṭhi*), c'est-à-dire les chefs de guildes, les trésoriers, les banquiers, entretenaient de nombreux contacts entre les grandes villes et avec les pays étrangers. Ces couches sociales fortunées et bien informées avaient une attitude réservée vis-à-vis de la religion des brahmanes et ressentaient une sympathie particulière pour les nouveaux mouvements religieux. Si les riches marchands étaient assez sceptiques à l'égard des enseignements brahma-niques, c'est que ceux-ci les avaient placés toujours au troisième rang des classes sociales¹¹, mais aussi que les sacrifices à effectuer étaient fort dispendieux. Or, il existait probablement une certaine méfiance et une rivalité entre les riches commerçants et le clergé propriétaire. En tout état de cause, les commerçants préféraient les renonçants aux prêtres-brahmanes qui vivaient dans le luxe. Ce mode de pensée explique que les chefs de la bourgeoisie des villes principales apportèrent facilement leur soutien aux nouvelles religions comme le bouddhisme et le jaïnisme.

Certes, l'attitude des grands commerçants comportait un aspect paradoxal puisqu'ils adoraient la richesse, tout en vénérant les individus qui l'ont abandonnée, et puisqu'ils menaient et aimaient une vie de luxe, tout en admirant ceux qui ont renoncé à une telle vie. En tout cas, renoncer à une vie familiale et aux plaisirs sensuels était tenu

8. Cf. *infra* p. 228.

9. Pour une traduction intégrale du *Tevijja-sutta*, cf. SB. p. 145-170.

10. D. I, 60; cf. *infra* p. 120.

11. Cf. *infra* p. 119.

pour une action héroïque et difficile. En outre, aider matériellement les ascètes vertueux était considéré comme une participation aux pratiques vertueuses de ces renonçants¹². De cette façon, la générosité prenait une nouvelle signification et une nouvelle dimension liées à la spiritualité des renonçants. Bien sûr, des hypocrites voulurent profiter de la situation en mettant en œuvre publiquement diverses pratiques ascétiques dans le seul but d'attirer la foule et en particulier les donateurs¹³. Sans doute y avait-il aussi parmi les religieux errants, qui prétendaient être des hommes pieux, des demi-fous, des clochards et même des malfaiteurs.

Cependant, lorsque les renonçants comptèrent parmi eux de plus en plus de fils de famille respectables, leur crédibilité s'accrut. Les citadins cultivés se mirent à rendre visite de temps en temps, en dehors des villes, à tel ou tel religieux étant à la tête d'un groupe de disciples. Par ailleurs, ils accordaient une attention de plus en plus soutenue aux propos religieux ne se fondant pas sur des rites coûteux. Évidemment, il n'est pas possible pour autant d'imaginer que les paysans, qui vivaient loin des bourgades et dans les zones forestières, étaient au courant des idées philosophiques qui se développaient. La communication entre la vie rurale et la vie urbaine étant très limitée, les paysans poursuivaient leurs pratiques fondées sur des croyances concernant leurs ancêtres, les divinités champêtres, les génies peuplant les arbres, les esprits habitant au cœur des pierres, etc. En bref, dans la population n'appartenant à aucune haute caste et dépourvue d'éducation, les pratiques religieuses primitives étaient très répandues, et tout villageois intéressé par les idées nouvelles devait se résoudre à s'exiler dans une ville lointaine, ce qui était naturellement assez rare.

Dans les villes importantes comme Rājagaha, capitale du pays des Magadhas, Sāvatthi, capitale du pays des Kosalas, Vesāli, capitale du pays des Vajjis, se trouvaient des maîtres spirituels renommés qui soutenaient diverses opinions philosophiques. En dehors de la saison des pluies, ces maîtres effectuaient des voyages à destination des autres cités, pour rencontrer de nouvelles populations et leur expliquer leur doctrine. Les textes bouddhiques comme le *Brahmajāla-sutta* (cf. D. I, 1-46) font état de soixante-deux opinions philosophiques répandues à l'époque du Bouddha, par exemple les théories éternalistes, les théories annihilstes, etc.

D'autre part, les divers textes du Canon bouddhique fournissent des renseignements sur quelques maîtres réputés qui fondèrent des communautés à l'époque du Bouddha. Notamment les noms de six maîtres célèbres comme Pūraṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, etc., figurent dans plusieurs textes. Ceux-ci étaient plus âgés que le Bouddha, et parmi eux un ou deux ont été plus populaires que ce dernier. Chacun de ces six grands maîtres est désigné dans le *Dīgha-nikāya* par la description suivante : « C'est le chef d'une communauté, le chef d'un groupe, le maître d'un groupe (d'élèves), le fondateur d'une communauté, célèbre, vénéré par beaucoup de monde, expérimenté, qui est religieux depuis

12. C'est une attitude qui existe toujours dans les pays d'Asie.

13. C'est aussi une attitude qui existe toujours dans les pays d'Asie, notamment en Inde.

longtemps, qui a parcouru la vie, qui est parvenu à la vieillesse¹⁴. » Tous ces qualificatifs permettent de constater que les six grands maîtres étaient des personnages importants dans le contexte socio-religieux de l'époque. Les textes bouddhiques indiquent d'ailleurs que chacun de ces maîtres était considéré par ses disciples comme un Éveillé.

On ignore pourtant avec quel degré d'exactitude les textes bouddhiques rapportent les théories philosophiques attribuées à tel ou tel maître contemporain du Bouddha. Évidemment, l'objectif de ces textes n'était pas de relater les doctrines des divers maîtres ni d'aborder une discussion œcuménique. Cependant, certains détails concernant ces maîtres permettent de se faire une idée de quelques théories philosophiques critiquées et rejetées par le Bouddha et par ses disciples.

Parmi les six grands maîtres contemporains du Bouddha est mentionné en premier lieu Pûraṇa Kassapa, dont le nom révèle qu'il était d'origine brahmâne. Il semble qu'en délaissant sa religion traditionnelle, Pûraṇa Kassapa a commencé à proclamer une doctrine par laquelle il a nié l'existence des rétributions des actes (*kamma*)^{*}, ce qui lui a valu d'être identifié dans les textes bouddhiques comme un *akiriyavâdin*, c'est-à-dire quelqu'un qui nie la valeur des actions volitives (cf. A. I, 287). Vraisemblablement, Pûraṇa Kassapa a soutenu l'argument selon lequel il n'existe aucune régularité, tout arrivant donc par hasard. Autrement dit, tout dans le monde se produit d'une façon accidentelle. Cette théorie fut considérée dans les textes bouddhiques comme une *adhiccasamuppannavâda* (une théorie selon laquelle les choses se produisent automatiquement et sans conditions)¹⁵ allant à l'encontre de la théorie concernant la coproduction conditionnée* (*paticcasamuppannavâda*) lancée par le Bouddha.

Le deuxième parmi les six grands maîtres était le célèbre Makkhali Gosâla. Dans sa communauté, qui fut celle des Ājivakas*, certains membres étaient des ascètes vivant nus. Selon la doctrine de Makkhali Gosâla, l'être humain est en voie de développement, depuis un état très bas vers un état plus élevé. Le cours de l'existence de l'être humain est fixé et il n'est pas modifiable. Ainsi, Makkhali Gosâla a nié la valeur des efforts en ce qui concerne un changement futur. Selon ce maître, les actions, qu'elles soient moralement bonnes ou mauvaises, n'ont pas de résultats et l'être humain est incapable d'atteindre la perfection ou la libération par ses propres actions et par ses efforts : c'est seulement après avoir épuisé le cours de l'existence qu'on atteint l'émancipation. Dans les textes bouddhiques, cette doctrine est qualifiée de fatalisme (*niyatîvâda*, et *niyatisangatavâda*)¹⁶. On peut penser que Makkhali Gosâla enseignant un salut « automatique », sa doctrine fut très populaire dans la société contemporaine.

Le troisième de la liste des maîtres renommés est Ajita Kesakambali¹⁷.

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

15. D. I, 28; III, 33, 138.

16. S. I, 53. Dans certains passages du Canon bouddhique, la doctrine de Makkhali Gosâla apparaît comme une théorie qui nie la valeur des actions volitives (*akiriyavâda*) et aussi comme une théorie qui nie la valeur des causes (*aheuvâda*).

17. Cf. D. I, 49, 55-56. Il semble qu'Ajita Kesakambali se soit distingué dans le milieu socio-religieux, non seulement par sa doctrine matérialiste, mais aussi

Ce grand maître et ses disciples s'opposèrent non seulement aux prêtres-brahmanes et à leurs pratiques rituelles, mais encore à tous les maîtres religieux contemporains qui prescrivaient des méthodes contemplatives. Ajita Kesakambali niait l'existence d'une vie future et, selon lui, il était inutile d'accomplir des actions moralement bonnes. Il réfuta également la notion de progrès intérieur et l'évolution de la compréhension et de la sagesse. Selon son enseignement, l'être humain est composé de quatre éléments, à savoir : l'élément terre, l'élément eau, l'élément vent et l'élément feu. Lorsqu'on meurt, chaque composante de l'être retourne à son élément correspondant et les organes sensoriels retournent à l'espace. L'existence de l'individu se termine donc avec sa mort, après laquelle il n'y a plus rien. La doctrine d'Ajita Kesakambali était qualifiée dans les textes du Canon bouddhique comme un *ucchedavāda*, c'est-à-dire une théorie annihiliste.

Pakudha Kaccāyana était le quatrième de cette liste. De même que Pūraṇa Kassapa, Pakudha Kaccāyana était brahmāne de naissance, mais sa doctrine n'avait aucun rapport avec le brahmanisme orthodoxe, ni avec les maîtres spirituels qui ont lancé des idées concernant le progrès intérieur. Pakudha Kaccāyana soutenait une théorie selon laquelle l'être humain est composé de sept éléments, à savoir : la terre, l'eau, le vent, le feu, le plaisir, la douleur et le principe vital (*jīva*). Ces sept éléments ne sont ni créés ni détruits, mais ils sont permanents et existent sans exercer d'influence les uns sur les autres. Ils ne changent pas, ne se transforment pas et ne progressent pas non plus. D'après Pakudha Kaccāyana, il n'y a pas de mort, et par conséquent, dans l'hypothèse d'un assassinat, il n'y a ni meurtre, ni meurtrier, ni personne tuée, car l'existence est permanente. Le Bouddha a qualifié la doctrine de Pakudha Kaccāyana comme une théorie éternaliste (*sassatavāda*)¹⁸.

Le cinquième parmi les six grands maîtres était Sañjaya Bellatthiputta, un savant d'origine brahmāne. La particularité de ce célèbre maître fut qu'il ne donnait pas de réponse définitive aux questions métaphysiques, de sorte qu'il fut généralement considéré comme un agnostique (*ajñeyavādin*) et également comme un *amarāvikkhepaka*, c'est-à-dire quelqu'un qui s'évade comme une anguille, sans donner une réponse précise¹⁹. Selon Sañjaya Bellatthiputta, les questions ultimes concernent les choses indéterminables et inexplicables. Le problème est que ce maître allait jusqu'à employer sa méthode logique pour refuser de donner une réponse aux questions concernant la responsabilité morale, y compris dans les situations de la vie quotidienne.

Le sixième et le plus célèbre des six grands maîtres était Jina Mahāvīra, connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Nigantha Nāṭhaputta²⁰. Tout comme le Bouddha, Nāṭhaputta était issu d'une famille d'aristocrates. Après avoir mené une vie d'époux et de père, il

par le vêtement curieux qu'il portait et qui était fabriqué en cheveux. Ayant probablement suivi son exemple, ses disciples portaient eux aussi un vêtement fait en cheveux et ils étaient de ce fait connus comme Kesakambalins. Cf. D. I, 167; M. I, 77.

18. Cf. D. I, 13; III, 108; S. II, 20; III, 99, 182; IV, 400.

19. Cf. D. I, 24; M. I, 521; MA. I, 115.

20. Également connu sous le nom de Vardhamāna Mahāvīra, Jina Mahāvīra était le célèbre chef religieux du jaïnisme.

quitte sa femme et sa fille, et devint renonçant. Plus tard, il commença à enseigner et dirigea une grande communauté. Sur le plan doctrinal, Nigantha Nāthaputta et le Bouddha avaient plusieurs points communs. Tous deux étaient opposés aux opinions brahmaïques relatives aux pratiques rituelles et notamment aux sacrifices d'animaux. Tous deux niaient les notions brahmaïques concernant Brahma, ou la création du monde. Tous deux approuvaient des notions telles que la renaissance et l'effet causal des actions. Tous deux insistèrent sur la non-violence. Cependant, selon les textes du Canon bouddhique, il existait entre eux d'importants désaccords. Par exemple, le Bouddha dénonçait les mortifications, tandis que Nāthaputta attachait une grande valeur aux pratiques austères et aux sévères pénitences²¹. En outre, chez Nāthaputta, la nudité était une vertu importante, alors que le Bouddha interdisait sévèrement celle-ci à ses disciples religieux²². S'agissant du végétarisme, l'attitude du Bouddha était moins exigeante que celle de Nāthaputta²³. En ce qui concerne la loi du *kamma*, le Bouddha donna la priorité aux actions présentes, tandis que Nāthaputta se préoccupait des actions passées : en effet, si Nāthaputta prescrivait des pénitences sévères, c'était pour effacer les anciens péchés commis dans les vies antérieures²⁴. Nāthaputta affirmait aussi l'existence d'un principe vital (*jīva*) permanent, tandis que le Bouddha en niait catégoriquement l'existence.

Bien entendu, les brahmaïnes renonçants, les six grands maîtres précités et leurs communautés ne représentaient pas l'ensemble du milieu religio-philosophique de la société contemporaine du Bouddha. Les textes bouddhiques citent d'autres noms de maîtres, comme Nanda Vaccha, Kisā Saṅkicca, etc. (M. I, 523-524; A. III, 382). En ce qui concerne les écoles brahmaïques, les textes évoquent les brahmaïnes de l'école Addhariya, ceux de l'école Tittiriya, ceux de l'école Cāndoka, etc. (D. I, 237). L'*Ānguttara-nikāya* présente une liste de noms de communautés religieuses qui existaient jadis : les Mundasāvakas, les Jatilakas, les Māgandikas, les Todāṇḍikas, les Aviruddhakas, etc. (A. III, 236). Le *Majjhima-nikāya* mentionne certains noms de groupes religieux tels que les Māgandikas et les Vekanāssas (cf. M. I, 501; II, 40). Malheureusement, ces textes ne fournissent pas beaucoup de détails sur ces divers groupes, sauf à propos des Jatilas qui constituaient une communauté assez connue dans le royaume de Magadha. En effet, plusieurs groupes de Jatilas étaient installés, au bord de la rivière Neranjarā, près de Gayā. Tous ces ascètes appartenaient à la communauté religieuse d'origine brahmaïne, 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 brahmaïnes orthodoxes, les Jatilas effectuaient ces sacrifices du feu sans immoler d'animaux. Il faut souligner que la communauté bouddhique de l'époque éprouvait une amitié

21. Cf. M. I, 92-95.

22. Vin. I, 291, 305; II, 121; III, 211; IV, 278; cf. MB. p. 59-61, 67.

23. Vin. I, 238; II, 197; M. I, 368-371; A I, 185-187; et MB. p. 87-88.

24. M. I, 92-95; II, 214-228.

spéciale à l'égard des Jatilas car ceux-ci soutenaient la théorie du *kamma* (Vin. I, 67).

L'autre groupe religieux très important était celui des Paribbājakas (sk. Parivrājaka). Vraisemblablement, ceux-ci appartenaient à plusieurs écoles. Certains jeunes brahmanes 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. On ne sait pas si leurs déplacements constants étaient une manifestation nostalgique de l'ancienne coutume des nomades, ou bien s'il s'agissait d'une désapprobation à l'égard des sociétés agricoles qui étaient en train de se sédentariser. Une chose cependant est sûre : chez ces renonçants brahmaniques, le voyage fut considéré comme un moyen d'approfondir la connaissance et certains religieux y voyaient une possibilité de pratiquer le non-attachement et parfois même un signe du non-attachement déjà pratiqué.

En général, les Paribbājakas étaient érudits et très ouverts aux idées religieuses qui différaient des leurs. Ils aimaient discuter et parfois même polémiquer. Certains groupes de Paribbājakas s'installaient de temps en temps près de la ville de Rājagaha. Il faut rappeler qu'avant de devenir disciples du Bouddha, les célèbres Sāriputta et Moggallāna appartenirent à la communauté des Paribbājakas qui était sous la direction du maître renommé Sañjaya²⁵.

On ignore qui, parmi ces divers groupes religieux et parmi les sages, étaient les prédicateurs et les fervents de la pensée upaniṣadique. D'ailleurs, les textes du Canon bouddhique n'en parlent pas. Même si les premiers *Upaniṣad* existaient à l'époque du Bouddha, il semble qu'ils étaient limités seulement à quelques ermitages de sages qui avaient déjà renoncé à l'orthodoxie brahmanique²⁶.

Les divers groupes d'hommes religieux de l'époque n'étaient pas constitués seulement de savants, de philosophes et de théologiens, mais aussi de gens qui s'adonnaient très efficacement à des méthodes contemplatives et avaient des groupes importants d'élèves. Par exemple, le vieux maître nommé Ālāra Kālāma enseignait à ses élèves comment atteindre l'étape (du progrès intérieur) dite « Sphère du néant » (*ākiñcaññāyatana*) et le vieux maître Uddaka Rāmaputta enseignait comment atteindre l'étape dite « Sphère sans perception ni non-perception » (*nevasaññānāsaññāyatana*). Rappelons que Gotama lui-même, alors qu'il était « un chercheur de la vérité », passa quelque temps comme élève, d'abord chez Ālāra Kālāma, puis chez Uddaka Rāmaputta²⁷.

25. Vin. I, 41. Très probablement, Sañjaya Bellatthiputta dont nous avons parlé plus haut (cf. *supra* p. 21) et ce Sañjaya sont le même maître spirituel.

26. Le Bouddha était-il influencé par la pensée upaniṣadique ? Les textes bouddhiques – canoniques ou para-canoniques – ne permettent pas de se prononcer formellement. De toute façon, le Bouddha n'était pas quelqu'un qui admirait les spéculations métaphysiques. En tout état de cause, les enseignements principaux du Bouddha, notamment les quatre nobles vérités (*cattāri ariya saccaṇi*), la coproduction conditionnée (*paticca samuppādo*), la voie du milieu (*majjhimā patipadā*), les trois caractéristiques (*tilakkhaṇāni*)*, etc., ne se trouvent pas même dans les plus anciens *Upaniṣad*.

27. Cf. M. I, 163-165, 240; II, 94, 212. Plus tard, après avoir atteint l'état

L'ensemble de ces faits met en évidence deux points très importants : d'une part, le Bouddha et ses disciples vécurent et prêchèrent dans une société spirituellement très florissante et très complexe. D'autre part, à l'époque du Bouddha, celui-ci n'était pas le seul maître religieux, mais il y avait plusieurs chefs religieux renommés. Pour les gens cultivés s'offraient donc diverses voies entre lesquelles choisir. Non seulement les religieux habitués aux exercices mentaux, mais également les lettrés posaient toutes sortes de questions pour alimenter le débat philosophique.

Dans cette atmosphère propice, les échanges d'idées entre les membres des diverses communautés religieuses furent très fréquents. Les sages se rencontraient pour parler dans les lieux publics ou privés, avec un vrai désir de clarifier certains points philosophiques ou théologiques. Naturellement, ces discussions entre personnes spirituellement mûres se déroulaient d'une façon sereine et honnête. Si les arguments utilisés de part et d'autre étaient parfois durs, ils étaient avancés sans sentiment de mépris vis-à-vis des adversaires. En bref, une véritable tolérance à l'égard des idées et des croyances des autres semblait présider à ces échanges. À mon avis, cette situation sociale intellectuellement très développée est comparable à celle qui existe de nos jours dans l'Occident démocratique où tout le monde a la liberté de s'exprimer, de croire ou de rester sans rien croire. Naturellement donc, à l'époque du Bouddha, aucune autorité suprême, qu'elle fût politique ou religieuse, temporelle ou divine, ne se prononçait « pour abjurer l'hérésie ». D'ailleurs, heureusement, les brahmanes eux-mêmes, clergé de la religion dominante, ne formaient pas un groupe social organisé propre à juger et à punir les « hérétiques » ou les « dissidents », etc. Les chefs politiques de l'époque ne tentaient pas non plus de condamner qui que ce fut à cause de ses convictions religieuses. Divers incidents montrent même que les rois et les membres de la classe aristocratique éprouvaient une grande admiration pour les maîtres religieux qui étaient en dehors de la religion traditionnelle. Les parcs royaux et les salles de réunion publiques appelées *santāgāra-sālā*, *kotuhala-sālā*, etc. étaient ouverts aux hommes religieux qui voulaient y venir pour discuter ou débattre librement.

Quant aux disciples du Bouddha – laïcs et religieux –, ils entretenaient de très bonnes relations avec les membres des autres communautés religieuses. Des Paribbājakas venaient souvent parler avec le Bouddha et ses disciples. Ceux-ci rencontraient également volontiers pour discuter des Paribbājakas, des Jatilas, des Ājivakas, des Acelakas et des Niganthas. On sait même qu'il arriva qu'ils allèrent se baigner à la rivière voisine avec des Paribbājakas, avant de s'entretenir avec eux à propos de leurs théories philosophiques (cf. M. I, 83, 160; A. V, 196). Les disciples laïcs du Bouddha se rendaient bien souvent chez les spécialistes des autres religions pour en débattre. Parmi les admirateurs du Bouddha se trouvaient de nombreux savants brahmanes. Le Bouddha leur rendait parfois visite et passa même toute une après-midi dans la résidence de

d'Éveil, ce fut avec beaucoup de reconnaissance que le Bouddha rappela les noms de ces deux maîtres. Il voulut les rencontrer pour leur prêcher sa doctrine, mais ils étaient déjà morts (cf. Vin. I, 7).

l'un d'entre eux (cf. M. I, 501-513). Devenus bouddhistes, de nombreux brahmanes riches fournissaient leur soutien matériel à ce nouveau mouvement religieux.

Une bonne partie des célèbres disciples religieux du Bouddha était d'origine brahmane comme Āññā Kondañña, Sāriputta, Moggallāna, Mahā Kassapa, Piñdola Bhāradvāja, Puñña Mantāniputta, etc. (cf. A. I, 23). Parmi les personnes qui soutenaient l'enseignement du Bouddha se trouvaient aussi de nombreux aristocrates et de grands négociants. Ainsi, Pasenadi, roi du pays des Kosalas, Seniya Bimbisāra, roi du pays des Magadhas, Anāthapiñḍika, grand banquier de la ville de Sāvatthi, figuraient au nombre des amis et des disciples laïcs du Bouddha.

Cela ne signifie pas que tout allait bien pour le bouddhisme. Au contraire, quantité de gens, notamment des brahmanes orthodoxes, n'approuvaient pas le Bouddha. En fait, l'opposition se manifestant envers toute personne qui tentait de s'élever contre les opinions et les rites approuvés par la tradition religieuse de la société contemporaine paraissait normale. Ce mécontentement s'exprima là où le bouddhisme se propagea en premier lieu. Ainsi, pour les brahmanes de Rājagaha, capitale du pays des Magadhas, le Bouddha était quelqu'un qui détruisait les familles, car à cause de lui de nombreux jeunes gens avaient renoncé à leur foyer (cf. Vin. I, 43). Pour certains brahmanes, le Bouddha était un nihiliste, car il réfutait l'existence d'un Créateur, d'une création et les valeurs des pratiques rituelles. Il fut d'ailleurs insulté à plusieurs reprises avec des mots très rudes (cf. S. I, 184; Sn. p. 116-142). Certains brahmanes hésitaient à manifester leur respect au Bouddha en présence d'autres brahmanes car ils savaient qu'en faisant ainsi, ils auraient risqué d'être mis à l'écart par leur groupe (cf. D. I, 97). Le *Pinda-sutta* (cf. S. I, 113; DhapA. III, 257) relate qu'une fois le Bouddha ne reçut aucune nourriture d'un village de brahmanes. Une autre fois, lorsque le Bouddha alla prêcher dans un village de brahmanes, ceux-ci laissèrent apparaître leur mauvaise humeur (cf. S. I, 184). Quelques incidents assez pénibles se produisirent même : par exemple, des moniales bouddhistes furent insultées à plusieurs occasions, et l'Āyasmanta* Moggallāna, deuxième grand disciple du Bouddha, fut mortellement blessé par des inconnus.

À propos de ces anecdotes, il faut noter tout d'abord que ces incidents ne constituent pas la preuve d'une hostilité générale des autres religions vis-à-vis du bouddhisme, mais qu'il s'agit d'événements isolés et commis par quelques individus, à cause de raisons personnelles. Il faut remarquer ensuite que les textes canoniques ou para-canoniques qui relatent ces faits ne contiennent pas un seul mot qui engendre une attitude haineuse vis-à-vis des malfaiteurs. Autrement dit, dans le bouddhisme, les victimes bouddhistes n'étaient pas traitées comme des martyrs, pas plus que les opposants non bouddhistes ne recevaient de condamnation²⁸.

28. À diverses époques de l'histoire, les bouddhistes ont été persécutés, mais il n'y a pas de « martyrs » bouddhistes. L'Enseignement du Bouddha ne permet pas de créer la notion de « martyr », car celle-ci aurait pu engendrer une volonté ardente d'aller combattre au nom de la religion, ou de mourir au nom de la religion dans l'espoir de devenir martyr. Cf. A. BAREAU, « Le bouddhisme

À la suite d'insultes proférées par un Paribbâjaka, le Bouddha conseilla à ses disciples de réagir de la façon suivante :

« (...) Si les membres des autres communautés religieuses parlent contre moi, ou contre l'Enseignement ou contre la communauté des disciples, à cause de telles paroles, vous ne devez ressentir ni impatience, ni colère, ni mauvaise volonté. Car une telle impatience, une telle colère, une telle mauvaise volonté seront un obstacle pour arriver à une maîtrise de vous-mêmes. Si vous êtes impatients, en colère ou si vous y mettez de la mauvaise volonté, alors serez-vous capables de juger dans quelle mesure de telles insultes étaient fondées ou non? (...) Également, si les membres des autres communautés religieuses font mon éloge, celui de l'Enseignement ou de la communauté des disciples, vous ne devez pas vous réjouir de telles louanges, ni être joyeux, ni exulter. Car un tel enchantement, une telle joie, une telle exultation feront obstacle à la maîtrise de vous-mêmes (...) ²⁹ »

À l'égard des critiques formulées par les autres communautés et par ses adversaires, le Bouddha eut trois attitudes différentes, selon le domaine concerné. S'agissant des normes sociales, le Bouddha accepta les critiques et c'est en tenant compte qu'il modifia les règles disciplinaires que devaient observer ses disciples religieux ³⁰. Dans certains cas, il ignora les critiques venant d'autrui et conserva sa propre conduite. Enfin, dans d'autres cas, et notamment dans le domaine de la doctrine, le Bouddha répondit aux critiques. Dans cette situation, le Bouddha et ses disciples utilisaient des contre-arguments, point par point, calmement, en apportant des précisions complémentaires. Les milliers de discussions qui se trouvent dans le Canon bouddhique témoignent de l'attitude bouddhique, toujours prête au dialogue avec les autres communautés religieuses.

Lorsque le Bouddha parlait des renaissances, la foule n'était pas choquée. Lorsque le Bouddha parlait d'innombrables systèmes solaires et de nombreuses galaxies ³¹, les gens n'étaient pas surpris. Cependant, lorsque le Bouddha parlait d'état parfait accessible à toute personne sans discrimination sociale, certains brahmares étaient complètement scandalisés. Lorsqu'il niait l'existence d'un *ātman** personnel ou universel, ou l'existence d'un autre principe vital permanent, certains érudits étaient fort troublés. Dans de tels cas, il était alors nécessaire de fournir de plus amples explications. Les longues réponses du Bouddha et de ses disciples aux questions de leurs adversaires sont très fréquentes dans le Canon bouddhique.

Le bouddhisme se propagea rapidement dans les zones urbaines du pays des Magadhas et du pays des Kosalas. Les missionnaires bouddhistes, laïcs et religieux, qui s'aventuraient dans des contrées éloignées

antique et le martyre », in *Mélange d'histoire des religions à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, p. 5-15.

29. D. I, 3.

30. Cf. MB, p. 134-135.

31. Cf. *infra* p. 33 n. 5.

accompagnaient les commerçants qui parcouraient les grandes forêts avec leurs caravanes, allant de ville en ville. L'expansion du bouddhisme ne prit jamais le caractère d'un militarisme et n'impliqua jamais l'idée de faire disparaître les autres religions³². Non seulement le message, mais aussi les moyens employés pour le diffuser étaient bienveillants.

En outre, se convertir sans une bonne compréhension ou sans une réflexion profonde n'était ni souhaité ni admiré. Lorsque les adeptes d'autres religions voulurent devenir ses disciples, le Bouddha hésita à les accepter aussi rapidement et voulut les laisser réfléchir davantage. Par exemple, après avoir entamé une longue discussion avec le Bouddha, le général Siha, disciple laïc de Nigantha Nāthaputta, exprima sa volonté de devenir disciple laïc du Bouddha. Cependant, celui-ci demanda à Siha de bien réfléchir avant de prendre une décision aussi importante. Le général Siha maintenant sa décision, le Bouddha l'accepta alors comme disciple, mais lui conseilla de continuer de respecter Nigantha Nāthaputta et de lui fournir son aide matérielle comme auparavant (cf. A. IV, 184-185; Vin. I, 233-234). Le Bouddha prodigua le même conseil au chef de famille Upali qui avait voulu abandonner son ancien maître religieux (cf. M. I, 371-378).

Si le Bouddha et ses disciples n'étaient pas virulents à l'encontre des cultes des dieux pratiqués dans divers groupes de la société contemporaine, c'était aussi à cause de cette tolérance religieuse. Évoquant les aristocrates républicains du pays des Vaijis, le Bouddha fit un éloge de leur mentalité respectueuse à l'égard des pratiques religieuses anciennes (cf. D. II, 74-75). Cela ne signifie pas que le Bouddha ait voulu encourager les rites ou les pratiques traditionnels, puisque personnellement il y était opposé et en souligna maintes fois l'inutilité. Pourtant, il souhaitait par-dessus tout respecter la liberté de culte d'autrui. À ses yeux, détruire les statues ou les lieux de culte était une action aussi mauvaise que casser les jouets des enfants ou les béquilles

32. C'est pour cette raison que les activités missionnaires bouddhistes n'eurent pas besoin de s'appuyer sur de puissantes structures. Dès le commencement, cette absence d'organisation unique constitua à la fois le point fort et le point faible du bouddhisme. Plus tard, devant l'intolérance de divers groupes comme d'abord des hindouistes, notamment sīvaites, à partir du VIII^e siècle, puis des musulmans qui envahirent l'Inde à partir du X^e siècle, les bouddhistes ne purent résister, précisément en raison de cette absence d'organisation et aussi à cause de la patience et de la compassion sans cesse louées dans les textes canoniques. De plus, un certain déclin commença à se faire sentir au VII^e siècle chez les bouddhistes indiens qui avaient accueilli à bras ouverts non seulement certaines pratiques non bouddhistes, mais aussi certaines théories tout à fait étrangères au bouddhisme ancien. Ce déclin résulta également de l'absence d'une haute autorité définissant et imposant l'orthodoxie. Ainsi, vers le XIV^e siècle, le bouddhisme avait complètement disparu de l'Inde. Même Bodh-Gaya, lieu où le Bouddha avait atteint l'Éveil, fut entre les mains de prêtres hindouistes jusqu'à la deuxième moitié du XX^e siècle. Le monde bouddhiste bien informé a une pensée reconnaissante envers Anagārika Dharmapāla (1864-1933), bouddhiste singhalais qui travailla ardemment pour libérer Bodh-Gaya et pour améliorer la situation du bouddhisme en Inde. Cependant, aujourd'hui encore, les bouddhistes de l'Inde représentent seulement 0,7 % de la population. Malgré la situation défavorable à son égard dans son pays natal, le bouddhisme est une religion toujours vivante dans le monde puisque, depuis le III^e siècle avant J.-C., il s'installa dans d'autres pays, où il fut préservé avec ses textes canoniques et leurs commentaires.

des handicapés. Ainsi, le Bouddha interdit à ses disciples religieux de porter atteinte aux lieux de culte des non-bouddhistes, par exemple aux arbres sacrés, etc., même s'ils avaient besoin des terrains concernés pour établir leurs résidences monastiques (cf. Vin. III, 155).

En outre, il est vrai que le Bouddha n'hésita pas à critiquer les éléments nuisibles pour la vie de l'individu et de la société. Cependant, le ton donné à ces critiques était variable selon la gravité de la nuisance. Par exemple, si le Bouddha et ses disciples critiquèrent sévèrement les sacrifices d'animaux, ils n'entamèrent en revanche pas de polémique contre les pratiques polythéistes, notamment lorsque ces rites ne nuisaient à aucun être vivant³³. Nous pouvons constater la même chose à propos de certaines thèses philosophiques critiquées sévèrement par le Bouddha.

Pour conclure, on peut dire que les textes canoniques concernant le Bouddha et ses disciples montrent d'une part la nature des thèmes qui intéressaient leurs interlocuteurs et d'autre part le message que le Bouddha et ses disciples ont voulu donner à la société contemporaine. Les points doctrinaux y étaient présentés dans un style simple, avec de nombreuses paraboles et des répétitions, sans oublier le symbolisme pour que les idées profondes fussent facilement intelligibles par les auditeurs appartenant à toutes les couches sociales. Les thèmes des discussions étaient proches de la vie humaine. Derrière les mots utilisés, il n'y avait pas de sens caché. Le Bouddha dit que sa doctrine n'était ni ésotérique ni mystique et que l'ensemble de son enseignement était ouvert pour renseigner, questionner, examiner, pratiquer, éprouver, comprendre et atteindre. Quelques mois avant sa mort, en parlant avec un de ses disciples, le Bouddha dit un jour : « (...) J'ai enseigné la doctrine sans laisser de lacune entre les choses (que j'ai expliquées). Dans l'Enseignement du Tathāgata*, ô Ananda, il n'y a rien de caché "dans le poing fermé de l'instructeur" (...) »³⁴. Enfin, il faut remarquer que les idées de cet homme se propagèrent beaucoup plus loin que celles des autres maîtres religieux de son époque. Progressivement, sa doctrine devint une source d'inspiration pour les peuples de très nombreux pays d'Asie.

33. La coexistence entre les cultes populaires et le bouddhisme dans divers pays d'Asie est un des résultats de la tolérance prescrite dans les textes canoniques.

34. Cf. D. II, 100; S. V, 152.

I

CROIRE ET SAVOIR

Cankī-sutta

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

L'extrait canonique intitulé *Cankī-sutta* (M. II, 164-177) que nous allons lire dans les pages qui suivent, présente une discussion entre le Bouddha et un brahmane savant nommé Kāpathika. C'est un texte extrêmement important car il nous montre une fois de plus la position du bouddhisme sur la notion de foi.

Dans cette discussion, le Bouddha indique à son interlocuteur cinq facteurs constituant les bases d'une croyance : 1. la foi, 2. l'inclination, 3. la tradition, 4. la considération de l'apparence, 5. la spéculation sur les opinions. Cependant, la véracité d'une chose ne peut pas être prouvée par le simple fait qu'il y ait une croyance basée sur l'un ou l'autre de ces facteurs. Le Bouddha l'explique : « Même si l'on a une foi forte en une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. Par contre, même si l'on n'a aucune foi en une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. » Ainsi, le Bouddha n'attribue pas une grande valeur auxdits facteurs. Pour autant il ne loue pas non plus une attitude sceptique. Par contre, il encourage à chercher la vérité. Dans ce domaine, tout en affirmant l'utilité d'un maître religieux, le Bouddha demande d'être prudent et de ne pas mettre sa confiance en n'importe quel gourou !

Dans le sermon intitulé *Vimānsaka-sutta* (cf. M. I, 317-320), le Bouddha explique aux disciples comment son comportement doit être examiné pour savoir s'il est vraiment correct. En outre, un autre sermon nommé *Chabbisodhana-sutta* (cf. M. III, 29-37) nous présente une modalité pour vérifier le progrès intérieur d'un disciple qui prétend être un Arahant. Dans d'autres textes canoniques comme le *Kālāma-sutta* (cf. A. I, 187-191)² la fameuse prescription du Bouddha fut : « (...) Ne vous laissez pas guider par des rapports, ni par la tradition religieuse, ni par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par

1. Dans le *Cūlagopālaka-sutta* (cf. M. I, 225-227), le Bouddha compare le maître religieux non Éveillé à un vacher stupide qui, étant en train de faire traverser la rivière au bétail, le fait plonger dans le courant. Cf. SB. p. 194.

2. Pour une traduction intégrale du *Kālāma-sutta*, cf. SB. p. 23-30.

l'autorité des textes religieux, ni par la simple logique ou les allégations, ni par les apparences, ni par la spéculation sur des opinions, ni par des vraisemblances probables, ni par la pensée que " ce religieux est notre maître spirituel ". » Le *Canki-sutta* ne fait que redire la même exhortation : « Vérifier vous-même. » Cette attitude a pour but d'encourager à avoir une compréhension correcte par des expériences personnelles.

Selon le *Canki-sutta*, avant de croire la parole d'un maître religieux ou avant de s'associer avec un tel maître, il faut s'assurer que la pensée de ce maître n'est pas sous-tendue par des motifs égoïstes qui l'encourageraient à dire qu'il voit la vérité, ou qu'il connaît la vérité, ou qu'il atteint la vérité, simplement dans le but de convertir les gens. Il faut s'assurer également que ce maître religieux n'est pas obsédé par des motifs malveillants et illusoires. Ainsi, selon ce *sutta*, ce n'est qu'après avoir examiné sérieusement la conduite d'un maître que l'on doit l'accepter comme son maître spirituel. Cela ne signifie pas que, dès ce moment-là, l'adepte doive se soumettre sans conditions ou accepter toutes les opinions lancées par son maître. Au contraire, il y a encore un processus pour vérifier son enseignement. Voici comment il est expliqué dans le *Canki-sutta* :

« (...) Après avoir examiné et constaté que ce religieux est pur par rapport aux états mentaux liés à l'avidité, à la haine et à l'illusion, le disciple lui fait confiance. Ayant confiance, il s'approche de lui. S'étant approché, il s'associe à lui. S'étant associé à lui, il lui prête l'oreille. En prêtant l'oreille, il écoute la doctrine. Ayant écouté la doctrine, il la garde dans sa mémoire. Ensuite, il examine les faits. Ayant examiné les faits, il les approuve. Lorsqu'il y a approbation, alors se produit une volonté (de s'engager dans cette doctrine). Ayant la volonté (de s'engager dans cette doctrine), il fait effort (dans les méthodes du progrès intérieur). Ayant fait effort (dans les méthodes du progrès intérieur), il pèse (les faits). Ayant pesé (les faits), il s'efforce énergiquement (dans les méthodes du progrès intérieur). S'étant efforcé énergiquement, étant résolu, il perçoit une réalité ultime dans sa personne, et il y pénètre par la sagesse intuitive et il la voit lui-même (...) »

Le charme du *Canki-sutta* réside dans sa présentation cohérente. Tout d'abord, un riche brahmane nommé Canki fait un long éloge du Bouddha. C'est une louange fondée simplement sur ce qu'il a entendu dire de la bonne réputation du Bouddha en tant que maître religieux renommé. Ainsi Canki justifie sa visite : il vient voir le Bouddha. Peut-être Canki ne savait-il pas beaucoup de choses concernant l'enseignement de ce dernier. Ensuite vient la discussion entre le Bouddha et Kāpathika. Dans l'auditoire le brahmane Canki se trouve toujours là. Le Bouddha explique la nécessité d'examiner personnellement la mentalité et la conduite d'un maître religieux, même si celui-ci jouit d'une bonne réputation.

CANKĪ-SUTTA

Croire et savoir

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux en voyageant dans le pays des Kosalas, avec un groupe important de disciples, arriva à Opasāda, un village de brahmanes. Le Bienheureux fit halte dans le Parc des dieux³ du bois de *Sāla*⁴ situé au nord du village.

Ce village d'Opasāda, un fief du roi, était un endroit où il y avait beaucoup de monde, des prés, des bois, de l'eau et des céréales. Un brahmane nommé Cankī avait reçu des droits sur ce village entier avec tous les pouvoirs, en cadeau royal, du roi Pasenadi du pays des Kosalas.

En ce temps-là, les brahmanes* chefs de famille d'Opasāda apprirent que le religieux Gotama, fils des Śākyas, ayant abandonné sa famille Śākyā et quitté son foyer pour entrer dans la vie religieuse, voyageant dans le pays des Kosalas, était parvenu à Opasāda. Or une bonne réputation se propagea à propos de ce Bienheureux Gotama : « Il est Bienheureux, Arahant, parfaitement et pleinement éveillé, parfait en sa sagesse et sa conduite, bien arrivé à son but, connisseur du monde⁵,

3. Selon le Commentaire, c'était un lieu de culte consacré aux divinités (cf. MA. III, 414). Les religieux avaient l'habitude de loger provisoirement dans de tels endroits.

4. *Sāla* : les arbres nommés *Sāla* (bot. *Shorea robusta*).

5. Il faut noter que, dans la conception bouddhiste, le « monde » ne se limite pas à la planète habitée par les êtres humains et aux astres visibles conçus comme un système organisé. Au contraire, le « monde » (pāli *loka*) est composé d'innombrables unités appelées *loka-dhātu*, dont chacune correspond à un système solaire (cf. A. I, 227; V, 59). Elles forment de nombreuses galaxies de taille et de « qualités » diverses. Par exemple, *Cūlanikā lokadhātu*, *majjhānikā lokadhātu*, *mahāsahassi lokadhātu*... Cf. D. II, 139, 253; AA. II, 341. En général les textes canoniques emploient l'expression « *dasa sahassi lokadhātu* » pour désigner des milliers de systèmes solaires. Cf. Vin. I, 227; D. III, 114; A. I, 227.

incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, instructeur des dieux et des humains, le Bouddha, le Bienheureux. Ayant connu lui-même ce monde-ci avec ses dieux, avec ses Mâras et ses Brahmas, ses troupes de religieux et ses brahmanes, ses êtres célestes et humains, il le fait connaître. Il enseigne la doctrine, bonne en son début, bonne en son milieu, bonne en sa fin, bonne dans sa lettre et dans son esprit, et il exalte la Conduite pure* parfaitement pleine et parfaitement pure. Rencontrer un tel Arahant est vraiment une bonne chose. »

Les brahmanes chefs de famille, habitants d'Opasâda, se formant alors en compagnies, en groupes et en foules, partant du village, entrèrent au Parc des dieux du bois de *Sâla* situé au nord du village.

À ce moment-là, quand il faisait chaud, pendant la journée, le brahmane Cankî avait coutume de se reposer à l'étage supérieur de sa demeure. Il vit que les brahmanes chefs de famille, habitants d'Opasâda se formant en compagnies, en groupes et en foules, étaient en train d'entrer dans le Parc des dieux du bois de *Sâla*, par son entrée nord. Il consulta un de ses conseillers : « Pourquoi, ô bon conseiller, les brahmanes chefs de famille, habitants d'Opasâda, se formant en compagnies, en groupes et en foules, entrent-ils au Parc des dieux du bois de *Sâla*, par son entrée nord? »

Le conseiller répondit : « Ô honorable Cankî, dans le Parc des dieux du bois de *Sâla* se trouve (en ce moment) le religieux Gotama (...), qui, en voyageant dans le pays des Kosalas, est parvenu à Opasâda. Ces hommes-là vont rendre visite à ce religieux Gotama. »

Le brahmane Cankî dit : « Eh bien alors, ô bon conseiller, approchez-vous des brahmanes chefs de famille, habitants d'Opasâda. Vous étant approché, dites-leur ces mots : “Ô messieurs, le brahmane Cankî veut vous informer de ceci : Attendez un peu (jusqu'à ce que le brahmane Cankî vienne). Le brahmane Cankî veut lui aussi rendre visite au religieux Gotama.” »

« Entendu, ô honorable Cankî », dit le conseiller. Ensuite il s'approcha des brahmanes chefs de famille, habitants d'Opasâda, et dit : « Ô messieurs, le brahmane Cankî veut vous informer de ceci : (...) »

En ce temps-là, cinq cents brahmanes environ, venus de diverses provinces afin de s'occuper de diverses affaires, demeuraient au village d'Opasâda. Ces brahmanes apprirent que le brahmane Cankî voulait aller rendre visite au Bienheureux Gotama. Ils s'approchèrent alors du brahmane Cankî et lui demandèrent : « Est-il vrai que l'honorable Cankî veuille aller voir le religieux Gotama? »

Le brahmane Canki répondit : « C'est exact, messieurs. Je veux aller visiter le religieux Gotama. »

Les brahmanes lui dirent alors : « Ô honorable Canki, ne rendez pas visite au religieux Gotama. Il n'est pas convenable que l'honorable Canki aille rendre visite au religieux Gotama. Par contre, il est convenable que le religieux Gotama lui-même rende visite à l'honorable Canki. Car l'honorable Canki est bien né (de haute caste) du côté de sa mère ainsi que du côté de son père, son ascendance est irréprochable des deux côtés depuis sept générations. C'est pour cette bonne raison qu'il n'est pas convenable que l'honorable Canki aille rendre visite au religieux Gotama, mais qu'il est convenable que le religieux Gotama rende visite à l'honorable Canki. En outre, l'honorable Canki est un homme prospère, fortuné et très riche. De plus, l'honorable Canki est bien versé dans les trois *Veda*⁶, dans les vocabulaires, dans les rites avec leur prononciation, leur exégèse et la tradition légendaire en tant que cinquième science. L'honorable Canki est quelqu'un qui a bien appris la langue, la grammaire. Il a bien appris la philosophie matérialiste ainsi que l'art d'analyser les signes (corporels) d'un Grand Homme. En outre, l'honorable Canki est un homme agréable à voir, charmant, et il possède une bonne complexion, une excellente couleur de peau. Il a une bonne taille et une bonne apparence. Également, l'honorable Canki a une vie maîtrisée par la discipline de la pureté, il s'occupe de la discipline de la pureté et il est parfaitement doué de la discipline de la pureté. Également, l'honorable Canki a une voix agréable, il est fort capable de s'exprimer agréablement. Ses paroles sont pleines d'urbanité, très distinguées, sans fautes de prononciation, il est capable de s'exprimer clairement. L'honorable Canki est le maître de nombreux maîtres, et il enseigne des formules rituelles à trois cents jeunes (brahmanes). Également, l'honorable Canki est quelqu'un qui est respecté, révéré, estimé et vénéré par le roi Pasenadi du pays des Kosalas. Aussi, l'honorable Canki est quelqu'un qui est respecté, révéré, estimé et vénéré par le brahmane Pokkarasāti. Également, l'honorable Canki est le seigneur du village d'Opasāda, un fief du roi, où il y a beaucoup de monde, des prés, des bois, de l'eau et des céréales, les droits lui en ont été attribués avec tous les pouvoirs, comme un cadeau royal, par le roi Pasenadi du pays des Kosalas. Puisque l'honorable Canki demeure comme chef du village d'Opasāda où il y a beaucoup de monde, des prés (...) il n'est pas convenable qu'il aille rendre visite au religieux Gotama, mais il est

6. Trois *Veda* : le *Rg-Veda*, le *Yajur-Veda* et le *Sāma-Veda*.

convenable que le religieux Gotama rende visite à l'honorable Cankī. »

Cela étant dit, le brahmane Cankī dit à ces brahmanes : « Très bien, messieurs. Cependant, écoutez de ma part les raisons pour lesquelles il est convenable que nous allions voir nous-mêmes le religieux Gotama et pourquoi il n'est pas convenable que le religieux Gotama vienne lui-même nous voir. Vraiment, messieurs, le religieux Gotama est bien né (de haute caste) du côté de sa mère ainsi que du côté de son père, son ascendance est irréprochable, depuis sept générations. C'est pour cette bonne raison qu'il n'est pas convenable que le religieux Gotama vienne nous voir, mais qu'il est convenable que nous-mêmes allions voir le religieux Gotama. Vraiment, messieurs, le religieux Gotama est quelqu'un qui a renoncé à une grande quantité d'or œuvré et non œuvré qui se trouvait dans le sous-sol ainsi que sur la terre. Le religieux Gotama est quelqu'un qui a renoncé à sa maison pour entrer dans la vie sans maison, alors qu'il était encore un jeune homme aux cheveux noirs, en pleine jeunesse. Ayant coupé ses cheveux, ayant revêtu les vêtements ocre, malgré la désapprobation et les pleurs de ses parents, le religieux Gotama a renoncé à sa maison pour entrer dans la vie sans maison. Vraiment, messieurs, le religieux Gotama est un homme bon, agréable à voir, charmant. Il possède une grande beauté et une bonne complexion, une excellente couleur de peau, une bonne taille et une bonne apparence. Vraiment, messieurs, le religieux Gotama a une vie maîtrisée par la discipline noble. Il s'occupe de la discipline noble et il est parfaitement doué de la discipline noble. Vraiment, messieurs, le religieux Gotama a une voix agréable, il est fort capable de s'exprimer agréablement. Ses paroles sont pleines d'urbanité, distinguées, sans fautes de prononciation, il est capable de s'exprimer clairement. Il est le maître de nombreux maîtres. Vraiment, messieurs, le religieux Gotama est quelqu'un qui a détruit complètement l'attachement aux plaisirs sensuels. Chez lui il n'y a pas d'inconstance. Vraiment, messieurs, le religieux Gotama enseigne la théorie du *kamma**. Il n'a pas de mauvaise volonté à l'égard des brahmanes. Vraiment, messieurs, le religieux Gotama vient d'une famille distinguée, d'une famille extrêmement noble. Il vient d'une famille fortunée et très riche. Vraiment, messieurs, afin de parler avec le religieux Gotama, les gens viennent de royaumes lointains, de régions lointaines. Vraiment, messieurs, des milliers de dieux ont pris refuge auprès du religieux Gotama⁷. Une bonne réputation s'est propagée à l'étranger à

7. « Prendre refuge auprès du religieux Gotama » signifie l'accepter comme le maître religieux.

propos de ce religieux Gotama de la façon suivante : " Il est Bienheureux, Arahant, parfaitement et pleinement éveillé (...) " Vraiment, messieurs, le religieux Gotama possède les trente-deux signes d'un Grand Homme. Vraiment, messieurs, le roi Seniya Bimbisāra du pays des Magadhas, avec sa femme et ses enfants, a pris refuge auprès du religieux Gotama. Vraiment, messieurs, le roi Pasenadi du pays des Kosalas, avec sa femme et ses enfants, a pris refuge auprès du religieux Gotama. Vraiment, messieurs, le brahmane Pokkarasāti, avec sa femme et ses enfants, a pris refuge auprès du religieux Gotama. Le religieux Gotama est parvenu à Opasāda et il demeure (actuellement) au Parc des dieux du bois de *Sāla*, situé au nord du village. Or, n'importe quel religieux ou brahmane arrivant dans nos villages, dans nos rizières, est (naturellement) notre invité. Les invités doivent être révérés, vénérés, estimés et honorés par nous. Ainsi donc, messieurs, puisque le religieux Gotama est parvenu à Opasāda et demeure (actuellement) au Parc des dieux du bois de *Sāla* situé au nord du village, il est (naturellement) notre invité. L'invité doit être révéré, vénéré, estimé et honoré par nous. C'est aussi pour cette bonne raison qu'il n'est pas convenable que le religieux Gotama vienne nous voir, mais qu'il est par contre convenable que nous-mêmes allions voir le religieux Gotama. De cette façon je connais la splendeur du vénérable Gotama. Cependant, ce n'est pas tout. Car la splendeur du vénérable Gotama est immense. Il n'est pas convenable que le religieux Gotama qui possède ces qualités vienne nous voir, mais il est convenable que nous-mêmes allions voir le religieux Gotama. Eh bien donc, messieurs, allons tous rendre visite au vénérable Gotama. »

Alors, le brahmane Cankī, avec un groupe important de brahmanes, s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté*.

À ce moment-là, ayant échangé des paroles de courtoisie avec de nombreux brahmanes âgés, le Bienheureux était assis. Il y avait, dans l'auditoire, un jeune brahmane nommé Kāpaṭhika. Il avait seize ans⁸, était bien versé dans les trois *Veda*, dans les vocabulaires, dans les rites avec leur prononciation, leur exégèse et la tradition légendaire en tant que la cinquième science et la langue, la grammaire, la philosophie matérialiste et l'art d'analyser les signes corporels d'un Grand Homme. Ce jeune brahmane Kāpaṭhika intervenait sans cesse dans la conversation entre le Bienheureux et les brahmanes âgés. Le Bienheureux

8. Très probablement, seize ans s'étaient écoulés depuis son initiation brahmanique dite *upanayana*.

blâma alors le jeune brahmane Kāpaṭhika, et dit : « Que l'ami Bhāradvāja⁹ n'intervienne pas dans la conversation avec les brahmanes âgés. Qu'il attende que la conversation se termine. »

Le brahmane Canki dit alors au Bienheureux : « Ô vénérable Gotama, ne blâmez pas le jeune brahmane Kāpaṭhika. C'est un fils de famille, ce jeune brahmane Kāpaṭhika. Il est savant, ce jeune brahmane Kāpaṭhika. Il parle bien et il est doué, ce jeune brahmane Kāpaṭhika. Il est capable de discuter avec le vénérable Gotama. »

À ce moment-là, l'idée suivante vint au Bienheureux : « Certainement le jeune brahmane Kāpaṭhika est quelqu'un qui a terminé l'étude des trois *Veda*. C'est pourquoi les brahmanes le respectent autant. » Pendant ce temps, le jeune brahmane Kāpaṭhika pensait : « Si le religieux Gotama me regarde, je lui poserai une question. »

Le Bienheureux sut (par son pouvoir de lire la pensée des autres) l'intention du jeune brahmane Kāpaṭhika, et il le regarda. Le jeune brahmane Kāpaṭhika pensa : « Le religieux Gotama tient compte de moi, il faut que je lui pose ma question. » Le jeune brahmane Kāpaṭhika dit alors au Bienheureux : « Ô vénérable Gotama, d'après leur tradition, d'après l'autorité des textes sacrés, à propos des anciennes formules rituelles, les brahmanes arrivent à cette conclusion finale : "Cela¹⁰ seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité." À ce propos qu'avez-vous à nous dire, ô vénérable Gotama ? »

Le Bienheureux demanda alors : « Cependant, ô Bhāradvāja, y a-t-il un seul brahmane parmi les brahmanes qui puisse dire : "Je sais, je vois que cela seul est la vérité, mais le reste n'est qu'absurdité" ? »

— Non, ô vénérable Gotama.

— Cependant, ô Bhāradvāja, y a-t-il un seul maître des brahmanes qui puisse dire : "Je sais, je vois que cela seul est la vérité, mais le reste n'est qu'absurdité" ?

— Non, ô vénérable Gotama.

— Cependant, ô Bhāradvāja, est-ce que les anciens *r̄si* des brahmanes¹¹, les auteurs de formules sacrées, les faiseurs de formules sacrées dans lesquelles des formes anciennes de mots sont chantées, émises ou composées, que les brahmanes de nos jours chantent encore et encore, ou répètent, les anciens *r̄si* comme Aṭṭhaka, Vāmaka, Vāmadeva, Vessāmitta, Yamataggi,

9. Bhāradvāja était le nom de famille du jeune brahmane Kāpathika.

10. « *Idam'eva saccam, mogham aññam ti* »; cf. « *Idam niccam idam dhuvam idam sassatam idam kevalam idam acavananham* (...) » — M. I, 326. Selon le Commentaire du *Majjhima-nikāya*, dans cette phrase « *idam* » signifie *brahmaṭhāna*, c'est-à-dire la situation de Brahma. Cf. M. II, 405.

11. *Brahmanānam pubbakā isayo* (les anciens maîtres des brahmanes). Cf. D. I, 239, M. II, 169.

Aṅgirasa, Bhāradvāja, Vāsetṭha, Kassapa, Bhagu ont dit : " Nous savons, nous voyons que cela seul est la vérité, mais le reste n'est qu'absurdité " ?

— Non, ô vénérable Gotama.

— Ainsi, ô Bhāradvāja, vous affirmez qu'aucun brahmane parmi les brahmanes ne dit : " Je sais, je vois que cela seul est la vérité, mais le reste n'est qu'absurdité. " Également, ô Bhāradvāja, vous affirmez qu'aucun maître de ces brahmanes ne dit : " Je sais, je vois que cela seul (...) " Également, ô Bhāradvāja, vous affirmez que les anciens *rishi* des brahmanes n'ont pas dit : " Nous savons, nous voyons que cela seul est la vérité, mais le reste n'est qu'absurdité. " Il en est, ô Bhāradvāja, tout comme une rangée d'aveugles attachés l'un à l'autre — le premier aveugle ne peut pas voir, l'aveugle qui est au milieu ne peut pas voir et celui qui est à la fin ne peut pas voir non plus; de même, à mon avis, la parole des brahmanes est une parole d'aveugle. Le premier ne peut pas voir, celui qui est au milieu ne peut pas voir et celui qui est à la fin ne peut pas voir. Qu'en pensez-vous, ô Bhāradvāja? Selon les faits, la foi de ces brahmanes n'est-elle pas une foi sans fondement?

— Cependant, ô vénérable Gotama, les brahmanes ne s'appuient pas seulement sur la foi, mais ils s'appuient aussi sur la tradition.

— Au début, ô Bhāradvāja, vous êtes parti de la foi, et maintenant vous parlez de tradition! Ô Bhāradvāja, deux aspects peuvent être donnés manifestement par les cinq facteurs suivants : la foi, l'inclination, la tradition, la considération de l'apparence et la spéulation sur des opinions. Ce sont, ô Bhāradvāja, cinq facteurs qui donnent manifestement les deux aspects suivants : même si on a une foi forte en une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part, même si on n'a pas une foi forte en une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. Également, ô Bhāradvāja, même si on a une inclination forte vers une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part, même si on n'a pas d'inclination forte vers une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. Également, ô Bhāradvāja, même si la tradition rapporte du bien sur une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part, même si la tradition ne rapporte pas de bien sur une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. Également, ô Bhāradvāja, même si on a bien considéré l'apparence d'une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part, même si on n'a pas bien considéré l'apparence d'une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. Également, ô Bhāradvāja, même si on a bien spéculé sur des opinions concernant une chose, celle-ci peut être nulle, vaine et fausse. D'autre part,

même si on n'a pas bien spéculé sur des opinions concernant une chose, celle-ci peut être vraie, exacte et réelle. Ainsi, ô Bhāradvāja, le fait de garder (soutenir) une vérité n'est pas un facteur suffisant pour qu'un homme intelligent puisse arriver à la conclusion finale : " Cela seul est la vérité, mais le reste n'est qu'absurdité. "

— Cependant, ô vénérable Gotama, à quel point y a-t-il garde d'une vérité? Jusqu'à quel point garde-t-on une vérité? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos de la garde d'une vérité.

— Ô Bhāradvāja, si un homme ayant la foi dit : " Voici ma foi " en disant ceci il garde une vérité. Cependant, il n'est pas pour autant arrivé à la conclusion finale : " Cela seul est la vérité, mais le reste n'est qu'absurdité. " Jusqu'à ce point, ô Bhāradvāja, il y a garde d'une vérité. Jusqu'à ce point on garde une vérité. Nous disons à ce point qu'il y a garde d'une vérité, mais il n'y a pas encore connaissance de cette vérité. Également, ô Bhāradvāja, si un homme ayant une inclination dit : " Voici mon inclination ", en disant cela il garde une vérité. Cependant, il n'est pas pour autant arrivé à la conclusion finale : " Cela seul (...) " Nous disons à ce point, qu'il y a garde d'une vérité, mais il n'y a pas encore connaissance de cette vérité. Également, ô Bhāradvāja, si un homme ayant une tradition, dit : " Voici ma tradition ", en disant cela, il garde une vérité. Cependant, il n'est pas pour autant arrivé à la conclusion finale : " Cela seul (...) " Nous disons à ce point qu'il y a garde d'une vérité, mais il n'y a pas encore connaissance de cette vérité. Également, ô Bhāradvāja, si un homme ayant la considération de l'apparence dit : " Voici ma considération ", en disant cela, il garde une vérité. Cependant, il n'est pas pour autant arrivé à la conclusion finale : " Cela seul (...) " Nous disons à ce point qu'il y a garde d'une vérité, mais il n'y a pas encore connaissance de cette vérité. Également, ô Bhāradvāja, si un homme ayant la spéulation sur des opinions, dit : " Voici ma spéulation ", en disant cela, il garde une vérité. Cependant, il n'est pas pour autant arrivé à la conclusion finale : " Cela seul est la vérité, le reste n'est qu'absurdité. " À ce point, ô Bhāradvāja, il y a garde d'une vérité. À ce point on garde une vérité. Nous disons à ce point qu'il y a garde d'une vérité, mais il n'y a pas encore connaissance de cette vérité.

— Entendu, ô vénérable Gotama. À ce point il y a garde d'une vérité. À ce point on garde une vérité. Nous acceptons à ce point qu'il y ait garde d'une vérité. Cependant, ô vénérable Gotama, à quel point y aura-t-il une connaissance de cette vérité? À quel point en arrivera-t-on à la connaissance de cette

vérité? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos de la connaissance de cette vérité.

— En ce qui concerne ce sujet, ô Bhāradvāja, supposons qu'un religieux demeure dépendant d'un village ou d'un bourg. Supposons qu'un chef de famille ou un fils de chef de famille s'approche de ce religieux. S'étant approché de ce religieux, il l'examine sur les trois sortes d'états mentaux : les états mentaux liés à l'avidité, les états mentaux liés à la haine et les états mentaux liés à l'illusion. Il examine : "Est-ce que ce religieux a des états mentaux liés à l'avidité qui obsèdent sa pensée? Est-ce que ce religieux a des états mentaux liés à l'avidité qui l'incitent à dire 'je sais' bien qu'il ne sache pas, et à dire 'je vois' bien qu'il ne voie pas? Est-ce que ce religieux a des états mentaux liés à l'avidité qui l'incitent à entraîner quelqu'un d'autre dans un cours (mauvais) à tel point que ce dernier souffrirait pendant longtemps (dans le *samsāra*)?" Examinant ainsi, il arrive à savoir : "Ce religieux n'a pas d'états mentaux liés à l'avidité, qui obsèdent sa pensée. Ce religieux n'a pas d'états mentaux liés à l'avidité qui l'incitent à dire 'je sais' bien qu'il ne sache pas, ou à dire 'je vois' bien qu'il ne voie pas. Ce religieux n'a pas d'états mentaux liés à l'avidité qui l'incitent à entraîner quelqu'un d'autre dans un cours (mauvais) à tel point que ce dernier souffrirait pendant longtemps (dans le *samsāra*). Également, les actions et les paroles de ce religieux ne sont pas celles d'une personne qui a des états mentaux liés à l'avidité. Ce religieux enseigne une doctrine profonde, difficile à voir, difficile à pénétrer, paisible, excellente, une doctrine qui est située en dehors des polémiques, subtile, compréhensible par un homme intelligent. Elle ne peut pas être une doctrine enseignée par une personne qui a des états mentaux liés à l'avidité." Ainsi, après avoir examiné et constaté que ce religieux est pur d'états mentaux liés à l'avidité, il l'examine encore plus loin en ce qui concerne les états mentaux liés à la haine*. Il examine : "Est-ce que ce religieux a des états mentaux liés à la haine? (...)" Après avoir examiné et constaté que ce religieux est pur d'états mentaux liés à la haine, il l'examine encore plus en ce qui concerne les états mentaux liés à l'illusion*. Il examine : "Est-ce que ce religieux a des états mentaux liés à l'illusion? (...)" Après avoir examiné et constaté que ce religieux est pur d'états mentaux liés à l'illusion, il lui fait confiance. Ensuite, ayant la confiance, il s'approche de lui. S'étant approché, il s'associe à lui. S'étant associé à lui, il lui prête l'oreille. En prêtant l'oreille, il écoute la doctrine. Ayant écouté la doctrine, il la garde dans sa mémoire. Ensuite il examine le sens. Ayant examiné le sens, il l'approuve. Lorsqu'il y a l'approbation, alors se produit une volonté (de s'engager dans cette doctrine). Ayant

la volonté (de s'engager dans cette doctrine), il fait effort (dans la doctrine). Ayant fait effort (dans la doctrine), il pèse (les faits). Ayant pesé (les faits), il s'efforce énergiquement. S'étant efforcé énergiquement, étant résolu, il perçoit une réalité ultime dans sa personne, il pénètre dedans par la sagesse intuitive et il la voit lui-même. À ce point-là, ô Bhāradvāja, il y a une connaissance d'une réalité ultime. À ce point, on atteint la connaissance d'une réalité ultime. Nous disons qu'à ce point il y a une connaissance d'une réalité ultime. Pourtant, il n'y a pas encore d'arrivée à la vérité.

— Entendu, ô vénérable Gotama. À ce point il y a une connaissance d'une réalité ultime. À ce point on atteint la connaissance d'une réalité ultime. Nous acceptons qu'à ce point il y ait une connaissance d'une réalité ultime. Cependant, ô vénérable Gotama, à quel point y aura-t-il une arrivée à la vérité? À quel point arrive-t-on à la vérité? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos de l'arrivée à la vérité.

— Il y a, ô Bhāradvāja, une arrivée à la vérité. Elle se produit en suivant, en développant et en pratiquant constamment le processus déjà mentionné¹². À ce point, ô Bhāradvāja, il y a une arrivée à la vérité. À ce point on arrive à la vérité. Nous disons qu'à ce point il y a une arrivée à la vérité.

— Entendu, ô vénérable Gotama. À ce point il y a une arrivée à la vérité. À ce point on arrive à la vérité. Nous acceptons qu'à ce point il y ait une arrivée à la vérité. Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à arriver à la vérité? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à arriver à la vérité.

— S'efforcer énergiquement, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à arriver à la vérité. Celui qui ne s'efforce pas énergiquement n'arrive pas à la vérité, mais s'il s'efforce énergiquement, il arrive à la vérité. Ainsi, donc, ô Bhāradvāja, s'efforcer énergiquement est le facteur qui contribue largement à arriver à la vérité.

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à s'efforcer énergiquement? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à s'efforcer énergiquement.

— Peser (les faits), ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à s'efforcer énergiquement. Celui qui ne pèse pas (les faits) ne s'efforce pas énergiquement, mais s'il pèse (les

12. « (...) il lui fait confiance. Ensuite, ayant la confiance, il s'approche de lui. S'étant approché, il lui prête l'oreille. En prêtant l'oreille, il écoute la doctrine (...) »

faits) il s'efforce énergiquement. Ainsi donc, ô Bhāradvāja, peser (les faits) est le facteur qui contribue largement à s'efforcer énergiquement.

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à peser (les faits)? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à peser (les faits).

— Faire effort, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à peser (les faits). Celui qui ne fait pas effort ne pèse pas, mais s'il fait effort il pèse (les faits). Ainsi donc, ô Bhāradvāja, faire effort est le facteur qui contribue largement à peser (les faits).

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à faire effort? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à faire effort.

— Avoir la volonté, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à faire effort. Celui qui n'a pas de volonté ne fait pas d'effort, mais s'il a la volonté il fait effort. Ainsi donc, ô Bhāradvāja, avoir la volonté est le facteur qui contribue largement à faire effort.

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à avoir la volonté? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à avoir la volonté.

— Approuver (les faits), ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à avoir une volonté. Celui qui n'approuve pas (les faits) n'aura pas de volonté, mais s'il approuve il aura la volonté. Ainsi donc, ô Bhāradvāja, approuver (les faits) est le facteur qui contribue largement à avoir la volonté.

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à approuver (les faits)? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à approuver (les faits).

— Examiner le sens, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à approuver (les faits). Celui qui n'examine pas (le sens) n'approuve pas (les faits), mais s'il examine (le sens) il approuve (les faits). Ainsi donc, ô Bhāradvāja, examiner le sens est le facteur qui contribue largement à approuver (les faits).

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à examiner (le sens)? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à examiner (le sens).

— Garder (les faits) en mémoire, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à examiner (le sens). Celui qui ne garde pas (les faits) en mémoire n'examine pas (le sens), mais

s'il garde (les faits) en mémoire, il examine (le sens). Ainsi donc, ô Bhāradvāja, garder (les faits) en mémoire est le facteur qui contribue largement à examiner (le sens).

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à garder (les faits) en mémoire? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à garder (les faits) en mémoire.

— Écouter les faits, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à garder (les faits) en mémoire. Celui qui n'écoute pas les faits ne les garde pas en mémoire, mais s'il écoute les faits, il les garde en mémoire. Ainsi donc, ô Bhāradvāja, écouter les faits est le facteur qui contribue largement à garder (les faits) en mémoire.

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à écouter les faits? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à écouter les faits.

— Prêter l'oreille, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à écouter les faits. Celui qui ne prête pas l'oreille n'écoute pas les faits, mais s'il prête l'oreille il écoute les faits. Ainsi donc, prêter l'oreille est le facteur qui contribue largement à écouter les faits.

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à prêter l'oreille? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à prêter l'oreille.

— S'associer, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à prêter l'oreille. Celui qui ne s'associe pas ne prête pas l'oreille, mais s'il s'associe il prête l'oreille. Ainsi donc, s'associer est le facteur qui contribue largement à prêter l'oreille.

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à s'associer? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à s'associer.

— S'approcher, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à s'associer. Celui qui ne s'approche pas ne s'associe pas, mais s'il s'approche il s'associe. Ainsi donc, s'approcher est le facteur qui contribue largement à s'associer.

— Cependant, ô vénérable Gotama, quel est le facteur qui contribue largement à s'approcher? Ainsi, nous interrogeons le vénérable Gotama à propos du facteur qui contribue largement à s'approcher.

— Faire confiance, ô Bhāradvāja, est le facteur qui contribue largement à s'approcher. Celui qui ne fait pas confiance ne s'approche pas, mais s'il fait confiance il s'approche. Ainsi donc,

faire confiance est le facteur qui contribue largement à s'approcher. »

(Enfin, le jeune brahmane Kāpaṭhika dit :) « Nous avons interrogé le vénérable Gotama à propos de la garde d'une vérité. Le vénérable Gotama a expliqué la garde d'une vérité. Nous l'avons approuvé, nous étions contents, nous étions enchantés. Ensuite, nous avons interrogé le vénérable Gotama à propos de la connaissance de la vérité. Le vénérable Gotama a expliqué la connaissance de la vérité. Nous l'avons approuvé, nous étions contents, nous étions enchantés. Ensuite, nous avons interrogé le vénérable Gotama à propos de l'arrivée à la vérité. Le vénérable Gotama a expliqué l'arrivée à la vérité. Nous l'avons approuvé, nous étions contents, nous étions enchantés. Ensuite, nous avons interrogé le vénérable Gotama à propos des facteurs qui contribuent largement à arriver à la vérité. Le vénérable Gotama a expliqué les facteurs qui contribuent largement à arriver à la vérité. Nous l'avons approuvé, nous étions contents, nous étions enchantés. Chaque chose que nous avons demandée a été expliquée par le vénérable Gotama. Nous l'avons approuvé, nous étions contents, nous étions enchantés. Ô vénérable Gotama, autrefois nous avions l'habitude de nous demander : "Quels sont ces prétendus religieux? Ces têtes rasées, ces noirs, ces inférieurs qui sont nés des pieds de nos ancêtres? Quels sont ces soi-disant connasseurs de la doctrine?" Cependant, maintenant le vénérable Gotama a réveillé chez nous l'amabilité d'un religieux à l'égard d'un religieux, la confiance d'un religieux à l'égard d'un religieux et la vénération d'un religieux à l'égard d'un religieux. C'est merveilleux, ô vénérable Gotama. C'est merveilleux, ô vénérable Gotama. C'est comme si l'on redressait ce qui a été renversé, ou découvrait ce qui a été caché, ou montrait le chemin à celui qui s'est égaré, ou apportait une lampe dans l'obscurité pour que ceux qui ont des yeux puissent voir. Ainsi, le vénérable Gotama a rendu claire la vérité de nombreuses façons. Je prends refuge auprès du vénérable Gotama, de l'Enseignement (*dhamma*)^{*} et de la communauté des disciples (*saṅgha*)^{*}. Que le vénérable Gotama veuille bien m'accepter comme disciple laïc jusqu'à la fin de ma vie. »

(M. II, 164-177.)

II-III

LES DISCIPLES LAÏCS

Citta-sutta I et Citta-sutta II

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Les laïcs constituaient la grande majorité des disciples du Bouddha et, dans cette nouvelle « religion », leur rôle fut très important. Ils y participaient comme défenseurs, critiques et donateurs très intéressés. Parmi eux, nombreux étaient ceux qui avaient une connaissance profonde de l'Enseignement. Ainsi, l'expression *ariya sāvakā* (les nobles disciples) est employée dans les sermons du Bouddha pour désigner les disciples laïcs ainsi que les disciples religieux.

Il est vrai qu'un laïc rencontre un certain nombre de difficultés pour s'avancer sur le chemin du progrès intérieur, tout en vivant au milieu des soucis de la vie familiale. Cet obstacle n'est pas synonyme d'impossibilité. Certains laïcs ont réussi à surmonter de telles difficultés. Or, lorsqu'on s'engage correctement dans les exercices mentaux, que l'on soit laïc ou religieux, les résultats sont les mêmes! En répondant à une question d'un Paribbājaka*, le Bouddha disait dans le *Mahā-Vacchagotta-sutta* (cf. M. I, 490) qu'il y avait non seulement un, deux, cent, deux cents ou cinq cents, mais un bien plus grand nombre de laïcs – hommes et femmes – qui, menant une vie familiale, suivaient avec succès son enseignement et atteignaient de hautes étapes du progrès intérieur. Parmi eux, il y en avait de nombreux comme le chef de famille Sirivadḍa, disciple laïc très dévoué. L'Āyasmanta* Ānanda se rendit au chevet de Sirivadḍa peu avant sa mort et lui conseilla d'être courageux et de pratiquer les quatre bases d'attention. Sirivadḍa répondit : « Ô Révérend, quant à ces quatre bases d'attention que le Bienheureux a enseignées, elles existent déjà chez moi. Je vis conformément à ces quatre bases d'attention. Ô Révérend, parmi les cinq liens inférieurs que le Bienheureux avait indiqués, je ne vois pas qu'il existe chez moi même un seul lien que je n'aie éliminé » (cf. S. V, 176-177). Des mères de famille, comme Velukanṭhakī Nanda Mātā¹, Khujuttarā², etc., étaient considérées elles aussi comme des disciples

1. A. IV, 63.

2. A. I, 26; DhapA. I, 208; AA. I, 226.

laïcs ayant atteint les plus hautes étapes du progrès intérieur. Ainsi, l'expression pâlie *sāvaka** *saṅgha** (la Communauté des disciples) est employée dans les textes canoniques³ pour désigner l'ensemble des disciples – laïcs et religieux – arrivés à l'une des quatre étapes de la voie de la libération⁴. En conséquence, si on a écrit « seul l'état monastique incarnait le véritable, l'authentique être-bouddhiste », il s'agit là d'une interprétation tout à fait fausse⁵.

Parmi les disciples laïcs, plusieurs étaient célèbres dans les Écritures canoniques. Le chef de famille Ugga de Hatthagāma (cf. A. IV, 214), par exemple, était un laïc bien versé dans l'Enseignement du Bouddha. Un jour, quelqu'un demanda à Ugga ce qu'il ferait si un moine lui rendait visite. Il répondit : « Je lui demanderais de me prêcher la Doctrine. S'il prêchait, je l'écouterais. S'il ne prêchait pas, je prêcherais la Doctrine pour lui » (cf. A. IV, 212). Un autre disciple laïc était connu sous le nom d'Upali Gahapati de la ville de Nālandā et il possédait une connaissance profonde de l'Enseignement du Bouddha. Hatthaka Ālavaka était un disciple laïc qui dirigeait un groupe important d'élèves (S. II, 235; A. I, 88; II, 164; III, 451; SA. III, 223).

Le chef de famille Citta, trésorier de la ville de Macchikāsanda, était aussi un disciple renommé pour son érudition. L'Écriture canonique parle de lui comme du « disciple laïc le plus éminent parmi les laïcs capables de prêcher la Doctrine » (cf. A. I, 26). Également, il était considéré comme « le disciple laïc idéal » (cf. A. I, 88; II, 164; III, 451). Plusieurs discussions entre Citta et les autres disciples se trouvent dans le *Citta-samyutta* (cf. S. IV, 282-304). Nous pouvons y voir comment cet homme parvenait à éclaircir certains points doctrinaux même devant des disciples religieux qui n'en avaient pas une compréhension suffisante. Un jour où le moine nommé Sudhamma faisait d'injustes reproches à Citta, le Bouddha, ayant entendu parler de cet incident, demanda à Sudhamma d'aller chez Citta et de lui demander pardon⁶. En outre, Citta était apprécié même par de grands disciples

3. Cf. D. III, 227; M. I, 37; A. I, 22; S. II, 69, etc.

4. Les quatre étapes de la libération : 1. *Sotāpatti**; 2. *Sakadāgāmi**; 3. *Anāgāmi**; 4. *Arahant**.

5. Il faut bien noter qu'il n'est nullement interdit aux laïcs bouddhistes de pratiquer des exercices mentaux en vue de s'avancer dans la voie du progrès intérieur. Autrement dit, la vie monastique n'a pas le monopole des hautes étapes de la libération. De nos jours encore, parmi les gens qui utilisent les méthodes préconisées dans les centres de méditation de Birmanie, de Ceylan et de Thaïlande, on trouve de nombreux laïcs bouddhistes. Dans le domaine de la doctrine bouddhique, il existe également des laïcs beaucoup plus savants que certains moines. De plus, parmi les auteurs qui écrivent sur le bouddhisme, la plupart sont des laïcs. Ces exemples montrent bien que le rôle des laïcs bouddhistes reste aussi actif que celui des moines. Également, il faut remarquer que tous les laïcs bouddhistes jouissent d'une très grande liberté religieuse en ce qui concerne les pratiques : ils ne sont jamais sous l'autorité des moines. Par ailleurs, dans le bouddhisme, il n'y a pas non plus de prêtres ou d'autres autorités ecclésiastiques qui puissent juger ou excommunier les laïcs bouddhistes.

6. Disputer avec un disciple laïc ou faire des reproches injustes à un disciple laïc était considéré comme une faute grave pour un disciple religieux. Pour une telle faute, l'Ordre des moines (ou des moniales) devait infliger la punition appelée *patisāranya-kamma* (acte de réconciliation). Selon cette punition, le moine (ou la moniale) coupable devait aller devant le disciple laïc blessé par sa parole et lui demander pardon. Si le moine (ou la moniale) était intimidé à

comme l'Āyasmanta Sāriputta qui était allé à Macchikāsañda pour le rencontrer (cf. DhapA. II, 74).

Quant à la connaissance de Citta sur l'Enseignement, elle n'était pas limitée au domaine théorique, mais s'étendait au domaine empirique. Ainsi, il avait atteint l'étape d'*Anāgāmi** et il était capable d'entrer et demeurer dans les quatre *jhāna**, quand il le voulait.

Voici deux extraits canoniques concernant le chef de famille Citta. Le premier est une conversation entre Citta et le célèbre chef religieux Nigaṇṭha Nāṭhaputta⁷. Le sujet de cette discussion est semblable à celui du *Cankī-sutta* que nous avons déjà cité (cf. *supra* p. 33), à savoir la grande valeur attachée à la connaissance vécue par rapport à la foi. Le chef de famille Citta ne croit pas qu'« il y ait tel ou tel phénomène dans les *jhāna* ». Par contre, il sait « ce qu'il y a dans ces *jhāna* » et il sait « ce qu'il n'y a pas dans ces *jhāna* ». Il le sait par la connaissance née de l'expérience, car il peut entrer et demeurer dans ces quatre *jhāna*. C'est pourquoi il répond à Nāṭhaputta : « En sachant et en voyant ainsi, pourquoi accepterais-je cela par la croyance fondée sur les dires d'un religieux ou d'un prêtre savant ? »

Dans le deuxième texte, on peut voir le même chef de famille Citta parlant avec un Acelaka* qui pratiquait la nudité et le vagabondage en tant que vertus. À la fin de la discussion, Citta réussit à convaincre son interlocuteur de renoncer aux pratiques des Acelakas.

l'idée d'aller tout seul demander pardon personnellement, l'Ordre des moines (ou des moniales) devait lui adjoindre un compagnon (ou une compagne). Le moine (ou la moniale) devait y aller avec son compagnon et dire au disciple laïc : « Pardonnez-moi, monsieur, je suis en paix avec vous. » Si le laïc ne lui pardonnait pas, le compagnon devait parler en faveur du moine (ou de la moniale) en question. Si le disciple laïc ne lui pardonnait toujours pas, le moine (ou la moniale) coupable devait confesser sa faute à son compagnon en présence du disciple laïc (cf. Vin. II, 15-19).

7. Cf. *supra* p. 21.

CITTA-SUTTA I

La connaissance qui dépasse la foi

Un jour, Niganṭha Nāthaputta⁸ arriva à Macchikāsanda avec un groupe important de Niganṭhas. En ce temps-là, le chef de famille Citta entendit dire que Niganṭha Nāthaputta était arrivé à Macchikāsanda, accompagné d'un groupe important de Niganṭhas.

Le chef de famille Citta s'étant approché de Niganṭha Nāthaputta avec un nombre important d'amis, échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté*.

Alors que le chef de famille Citta était assis, Niganṭha Nāthaputta s'adressa à lui et dit : « Ô chef de famille, est-ce que vous croyez, sur (la foi de) la parole du religieux Gotama, qu'il y ait un état de *jhāna** dans lequel il n'existe pas de raisonnement ni de réflexion et également qu'il y ait une cessation de la pensée discursive et réfléchie ?

– Non, ô Révérend. Moi, je n'accepte pas, par une croyance fondée sur la parole du Bienheureux, qu'il y ait un état de *jhāna* dans lequel il n'existe pas de raisonnement ni de réflexion et également qu'il y ait une cessation de la pensée discursive et réfléchie. »

Cela étant dit, Niganṭha Nāthaputta, se tournant vers son groupe, dit : « Regardez, mes amis ! Quel homme honnête que ce chef de famille Citta ! Quel homme franc que ce chef de famille Citta ! Quel homme sincère que ce chef de famille Citta ! Évidemment, il a raison, car l'individu qui pense possible la cessation de la pensée discursive et réfléchie doit être quelqu'un qui pense attraper la psyché à l'aide d'un filet, ou bien doit être quelqu'un qui pense pouvoir arrêter le fleuve Gange à l'aide du poing. »

8. Cf. *supra* p. 21.

Le chef de famille Citta demanda alors : « Qu'en pensez-vous, ô Révérend? Quel est le mieux : la connaissance ou la foi?

— Sûrement, ô chef de famille, la connaissance est meilleure que la foi.

— Ô Révérend, s'étant séparé des désirs sensuels, s'étant séparé des mauvaises pensées, j'entre et demeure, lorsque je le veux, dans le premier *jhāna* pourvu du raisonnement et de la réflexion, qui est joie et bonheur nés de la séparation (des choses mauvaises). Également, ô Révérend, j'entre et demeure, lorsque je le veux dans le deuxième *jhāna* qui est apaisement intérieur, unification de la pensée, qui est dépourvu de raisonnement et de réflexion, né de la concentration, et consiste en bonheur. Également, ô Révérend, lorsque je le veux, me détournant du bonheur, je vis dans l'indifférence, conscient et vigilant, et je ressens dans mon corps le bonheur, en sorte que les Êtres nobles m'appellent "Celui qui, indifférent et attentif, demeure heureux", et j'entre ainsi et demeure dans le troisième *jhāna*. Également, ô Révérend, lorsque je le veux, m'étant débarrassé du bonheur et de la peine, ayant effacé la gaieté et la tristesse antérieures, j'entre et demeure dans le quatrième *jhāna* où ne sont ni plaisir ni douleur, mais qui est pureté parfaite d'attention et d'indifférence. En sachant et en voyant moi-même, ô Révérend, pourquoi accepterais-je cela par la croyance fondée sur les dires d'un religieux ou d'un brahmâne* qu'il y ait un état de recueillement dépourvu de raisonnement et de réflexion et qu'il y ait une cessation de la pensée discursive et réfléchie? »

. Cela étant dit par le chef de famille Citta, Nigantha Nâtha-putta, se tournant vers son groupe, dit : « Regardez, mes amis. Quel homme malhonnête que ce chef de famille Citta! Quel homme astucieux que ce chef de famille Citta! Quel contrefacteur que ce chef de famille Citta! »

Le chef de famille Citta dit alors : « Il y a un instant, ô Révérend, je vous ai entendu dire : "Regardez mes amis. Quel homme honnête que ce chef de famille Citta! (...)" Maintenant, je vous entends dire : "Regardez, mes amis. Quel homme malhonnête que ce chef de famille Citta! (...)" Ô Révérend, si votre dernière affirmation est correcte, votre première affirmation doit être insensée. (Alors vous n'êtes pas d'accord avec vous-même.) Maintenant, ô Révérend, je vous pose dix questions qui s'accordent avec le bon sens. Si vous pouvez répondre à ces dix questions, vous serez libre avec votre groupe de m'attaquer. Voici les questions : (...) ⁹ »

9. *Citta-sutta* I ne précise pas les dix questions posées par le chef de famille Citta. Cependant, elles sont mentionnées dans d'autres textes canoniques comme *Mahâpañha-sutta*. Cf. *infra* p. 148.

Le chef de famille Citta n'obtint pas les réponses appropriées de la part de Nigaṇṭha Nāṭhaputta. S'étant levé de son siège, le chef de famille Citta s'en alla.

(S. IV, 297-300.)

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

CITTA-SUTTA II

Le progrès

En ce temps-là, l'ascète nu nommé Acela Kassapa, vieil ami du chef de famille Citta, arriva à Macchikāsanda. Le chef de famille Citta apprit alors que son vieil ami l'ascète nu Acela Kassapa était arrivé à Macchikāsanda.

Le chef de famille Citta rendit visite à l'ascète nu Acela Kassapa. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis il s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis, il dit à l'ascète nu Acela Kassapa : « Ô Révérend Kassapa, depuis combien de temps êtes-vous un religieux errant ? »

L'ascète nu Acela Kassapa répondit : « Ô chef de famille, depuis une trentaine d'années je suis un religieux errant.

— Pendant cette trentaine d'années, ô Révérend Kassapa, avez-vous jamais atteint un état mental surhumain, quelque noble vision réaliste de la sagesse et un confort mental ?

— Pendant cette trentaine d'années, ô chef de famille, le religieux errant que je suis n'a jamais vécu un état mental surhumain, quelque noble vision réaliste de la sagesse ou un confort mental. Pendant cette trentaine d'années, je n'ai obtenu que la nudité (que je pratique), la tête rasée et ce faisceau de plumes de paon¹⁰. »

Cela étant dit, le chef de famille Citta dit à l'ascète nu Acela Kassapa : « Il est vraiment surprenant, il est vraiment étonnant de connaître le résultat d'une doctrine (religieuse) qui n'a donné

10. Le faisceau de plumes de paon servait à balayer tout endroit où il allait éventuellement s'asseoir. Au cours de leurs promenades certains Acelakas et Niganthas ne mettaient pas les pieds dans les endroits qui n'avaient pas été balayés au préalable. Posséder un faisceau de plumes de paon était donc habituel chez les ascètes de la communauté appelée Acelakas.

aucun état mental surhumain, ni quelque noble vision réaliste de la sagesse, ni un confort mental, mais seulement la nudité, la tête rasée et ce faisceau de plumes de paon! »

(Cela étant dit, à son tour l'ascète nu Acela Kassapa demanda :) « Ô chef de famille, depuis combien de temps, êtes-vous un disciple laïc (du religieux Gotama)?

– Depuis une trentaine d'années, ô Révérend Kassapa, je suis un disciple laïc (du Bienheureux).

– Pendant cette trentaine d'années, ô chef de famille, avez-vous jamais atteint un état mental surhumain, quelque noble vision réaliste de la sagesse et un confort mental?

– Certainement oui, ô Révérend Kassapa. M'étant séparé des désirs sensuels, m'étant séparé des mauvaises pensées, j'entre et demeure, lorsque je le veux, dans le premier *jhāna* pourvu du raisonnement et de la réflexion qui est joie et bonheur nés de la séparation (des choses mauvaises). Également, lorsque je le veux, j'entre et demeure dans le deuxième *jhāna* qui est apaisement intérieur, unification de la pensée, qui est dépourvu de raisonnement et de réflexion, né de la concentration, et consiste en bonheur. Également, lorsque je le veux, me détournant du bonheur, je vis dans l'indifférence, conscient et vigilant, et je ressens dans mon corps le bonheur, en sorte que les Êtres nobles m'appellent "celui qui, indifférent et attentif, demeure heureux", et j'entre ainsi et demeure dans le troisième *jhāna*. Également, lorsque je le veux, m'étant débarrassé du bonheur et de la peine, ayant effacé la gaieté et la tristesse antérieures, j'entre et demeure dans le quatrième *jhāna* où ne sont ni plaisir ni douleur, mais qui est pureté parfaite d'attention et d'indifférence. Puisque je vais terminer cette vie (terrestre) avant le Bienheureux¹¹, il n'est pas étonnant qu'il ait parlé ainsi de moi : "Il n'y a pas de lien, ni de chaîne qui puisse faire revenir dans ce monde le chef de famille Citta." »

Cela étant dit, l'ascète nu Kassapa s'exprima ainsi : « Il est vraiment surprenant, il est vraiment étonnant de connaître le résultat d'une doctrine religieuse qui a donné à un chef de famille habillé de vêtements laïcs un tel état mental, une telle noble vision réaliste, un tel confort mental. Ô chef de famille, puissé-je obtenir l'Ordination mineure* auprès de cette Doctrine et de cette Discipline. Puissé-je obtenir l'Ordination majeure* auprès de cette Doctrine et de cette Discipline. »

Alors le chef de famille Citta conduisit l'ascète nu Acela Kassapa chez un disciple (du Bienheureux) qui était un doyen¹².

11. Le chef de famille Citta savait que sa mort devait se produire avant celle du Bouddha.

12. Un doyen (*pāli thera*) : le terme *thera* est employé seulement pour un moine (ou le terme *therī* pour une moniale) qui a passé dix ans depuis son

S'étant approché, il demanda à ce doyen : « Ô Révérend, cet ascète nu Acela Kassapa est un ancien ami à moi, du temps où il était encore un laïc. Que les vénérables lui accordent l'Ordination mineure et, également, que les vénérables lui accordent l'Ordination majeure. De mon côté, je fais tout pour lui fournir les vêtements (monastiques), la nourriture, l'hébergement et les médicaments nécessaires. »

L'ascète nu Acela Kassapa obtint l'Ordination mineure et l'Ordination majeure auprès de cette Doctrine et de cette Discipline. Peu de temps après son Ordination majeure, l'Āyasmanta Kassapa, demeurant seul, retiré, vigilant, ardent, résolu, parvint rapidement à ce but pour la réalisation duquel les fils de famille quittent leur maison pour la vie religieuse, cet incomparable but de la Conduite pure*, il le réalisa dans cette vie même. Il comprit : « Toute naissance nouvelle est anéantie, la Conduite pure est vécue, ce qui doit être achevé est achevé, plus rien ne demeure à accomplir. »

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

(S. IV, 300-302.)

Ordination majeure. Selon le *Vinaya*, pour devenir précepteur, dix ans doivent s'être obligatoirement écoulés depuis son Ordination majeure (*Vin. I*, 60). Cf. MB. p. 152.

IV

L'UTILITÉ D'ÉCOUTER

Nandaka-sutta

Dans la société contemporaine du Bouddha, pour s'instruire en tout, sauf dans des disciplines comme l'art martial et les métiers artisanaux, le moyen indispensable était de prêter l'oreille et de mémoriser ce qu'on avait entendu. Ainsi, les fils de famille étaient regroupés autour de brahmanes* savants dans des endroits fixés et le moyen d'enseignement était la parole, non des livres ou des notes. En outre, lorsqu'un orateur venait dans la bourgade ou dans la ville voisine, les gens intéressés qui avaient le loisir d'écouter s'y rassemblaient pour prêter l'oreille. Parfois, il y avait un débat public entre deux maîtres religieux, auquel les gens pouvaient assister librement.

Tout comme beaucoup d'autres chefs religieux de son époque, le Bouddha voyageait en prêchant et il trouvait ainsi bien souvent des auditeurs intéressants. Ayant écouté, puis étant convaincus, certains auditeurs voulaient devenir disciples du Bouddha. Or, même longtemps après qu'ils sont devenus disciples, ceux-ci étaient toujours désignés par le terme *sāvakā* (fém. *sāvika*), c'est-à-dire « auditeurs », parce que, d'une part, ils n'avaient pas cessé d'écouter et, d'autre part, ils occupaient le plus souvent les premiers rangs des auditoires devant lesquels le Maître prenait la parole. Parfois ils assistaient à une discussion entre le Bouddha et un savant. De cette façon, certains disciples prêtaient l'oreille à la Doctrine pour améliorer leur compréhension, et d'autres pour apprendre la manière dont divers points doctrinaux devaient être abordés devant un public non bouddhiste. Par ailleurs, il faut noter que, dans le cadre de la discipline religieuse, le terme *sāvaka*, tout comme le terme *suvaca*¹, a un sens spécial, c'est-à-dire qu'il ne désigne pas un simple auditeur, mais plutôt quelqu'un qui vit en suivant l'enseignement qu'il a entendu et qu'il a appris².

1. Cf. Sn. v. 143. Le terme pâli *suvaco* signifie « quelqu'un à qui l'on peut parler facilement » et son antonyme est *dubbaco* : « quelqu'un à qui l'on ne peut parler facilement », c'est-à-dire « une personne qui ne suit pas les conseils donnés » ou « quelqu'un qui ne veut pas entendre les conseils ».

2. Pour la même raison, des expressions comme *nigan̄ha sāvakā, titthiya*

Même les grands disciples du Bouddha, qui avaient atteint les plus hautes étapes du progrès intérieur*, écoutaient toujours la Doctrine et ils participaient aux discussions sur les sujets doctrinaux³. Ainsi, ils voulaient devenir de bons exemples, pour les générations futures, dans le domaine de l'écoute de la Doctrine.

Une bonne compréhension des sujets doctrinaux était considérée comme une condition nécessaire et préalable pour s'avancer sur la voie du progrès intérieur. Celui qui possède une telle compréhension fondamentale est désigné dans l'Écriture canonique par l'expression *sutavā ariya sāvako*, c'est-à-dire « disciple noble bien instruit », au contraire de l'« individu ordinaire qui n'est pas instruit » (*assutavā puthujjhano*). Il existe un autre terme fréquemment employé dans les textes canoniques⁴ pour désigner « quelqu'un de bien instruit » : *bahussuto*, terme qui signifie littéralement « celui qui a beaucoup entendu ». On peut le traduire par « celui qui est bien informé » ou même « celui qui est bien cultivé ». Néanmoins, les textes canoniques emploient ce terme dans le sens religieux. Ainsi, *bahussuto* désigne quelqu'un qui, non seulement a beaucoup appris, mais encore qui a bien compris les choses « telles qu'elles sont ». Or, le devoir du disciple bien instruit était d'aider les autres, non instruits, pour améliorer leur compréhension. De cette façon, on peut constater que les « auditeurs » n'étaient pas seulement « auditeurs » : ils étaient aussi « orateurs ». Autrement dit, le disciple bien instruit enseignait à son tour la Doctrine à ses confrères, à ses élèves et aussi aux gens de diverses couches sociales.

Maintenant, nous allons lire le texte canonique intitulé *Nandaka-sutta* (A. IV, 358-363) qui nous montre pourquoi et comment les disciples du Bouddha s'engageaient à prêcher pour leurs confrères.

sāvakā, etc., sont employées dans l'Écriture canonique pour désigner les disciples des autres chefs religieux contemporains du Bouddha.

3. Cf. *infra* p. 79.

4. D. I, 93, 137; III, 252, 282; M. III, 23; A. I, 24; II, 6, 147, 170, 178, 218; III, 114; IV, 23, 38, 85; V, 153, 154.

NANDAKA-SUTTA

L'utilité d'écouter

Une fois, le Bienheureux demeurait au monastère fondé par Anāthapiṇḍika, au parc Jeta, près de la ville de Sāvatthi. En ce temps-là, un jour, l'Āyasmanta* Nandaka⁵ prononça un sermon devant ses confrères dans la salle de réunion⁶ et ainsi il les stimula dans l'Enseignement, il les entraîna dans l'Enseignement et il les réjouit dans l'Enseignement.

Le Bienheureux, ayant terminé son repos solitaire, vers la fin de l'après-midi, s'approcha de la salle de réunion. S'étant approché, il se tint debout au-dehors sur le pas de la porte, jusqu'à ce que le sermon (de l'Āyasmanta Nandaka) fut terminé. Lorsqu'il sut que le sermon était terminé, il toussa et frappa doucement à la barre transversale de la porte.

Les moines ouvrirent alors la porte au Bienheureux. Il entra dans la salle et s'assit sur un siège préparé à son intention. S'étant assis, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Nandaka : « Eh bien, ô Nandaka ! le sermon que vous avez prononcé fut vraiment long ! J'ai mal au dos d'être resté debout au-dehors sur le pas de la porte, jusqu'à ce que le sermon fût terminé ! »

Cela étant dit, l'Āyasmanta Nandaka, gêné, dit : « Nous ne savions pas, ô Bienheureux, que vous étiez debout au-dehors sur le pas de la porte. Si nous l'avions su, nous n'aurions pas parlé si longtemps ! »

Le Bienheureux sut alors que l'Āyasmanta Nandaka était embarrassé et il lui dit : « Très bien, ô Nandaka, très bien. Ce que vous avez fait était très convenable pour les fils de famille comme vous qui sont venus à la vie religieuse en quittant la

5. L'Āyasmanta Nandaka était considéré comme le prêcheur le plus doué parmi les disciples qui étaient capables de prêcher à ses confrères (cf. A. I, 25).

6. *Upatṭhāna-sālā* : une sorte de salle de rencontre.

vie de la maison, à cause de la confiance sereine*. Lorsque vous êtes ensemble, ô Nandaka, il n'y a que deux choses à faire : soit discuter sur un sujet utile, soit garder le noble silence. Imaginons, ô Nandaka, un moine qui ait la confiance sereine, mais ne possède pas la vertu. Alors, sur ce point-là, ce moine n'est pas parfait. Il faut donc qu'il perfectionne ce point-là, en pensant : "Comment pourrais-je avoir la vertu en même temps que la confiance sereine ?" Lorsque, ô Nandaka, ce moine possède la vertu en même temps que la confiance sereine, alors, sur ce point-là, il est quelqu'un de parfait.

« Imaginons, ô Nandaka, un moine qui ait la confiance sereine et la vertu. Cependant, ce moine n'a pas encore obtenu la tranquillité de la pensée. Alors, sur ce point-là, ce moine n'est pas parfait. Il faut donc qu'il perfectionne ce point-là, en pensant : "Comment pourrais-je avoir la tranquillité de la pensée tout comme j'ai la confiance sereine et la vertu ?" Lorsque, ô Nandaka, ce moine possède la tranquillité de la pensée tout comme il a la confiance sereine et la vertu, alors sur ce point-là, il est quelqu'un de parfait.

« Imaginons, ô Nandaka, un moine qui ait la tranquillité de la pensée tout comme il a la confiance sereine et la vertu. Cependant, ce moine n'a pas obtenu encore la haute sagesse pour voir les choses par la vision pénétrante. Alors, sur ce point-là, ce moine n'est pas parfait. Tout comme un être vivant à quatre pattes, mais à qui il en manque une, et qui, de ce fait, prenant du retard sur les autres, est imparfait, sur ce point-là, de même ô Nandaka, un moine qui a la confiance sereine, la vertu et la tranquillité de la pensée, mais qui n'a pas encore obtenu la haute sagesse pour voir les choses par la vision pénétrante, n'est pas parfait, sur ce point-là. Il faut donc qu'il perfectionne ce point-là, en pensant : "Comment pourrais-je obtenir la haute sagesse pour voir les choses par la vision pénétrante, tout comme j'ai la confiance sereine, la vertu et la tranquillité de la pensée ?" Lorsque, ô Nandaka, ce moine possède la haute sagesse pour voir les choses par la vision pénétrante, tout comme il a la confiance sereine, la vertu et la tranquillité de la pensée, sur ce point-là, il est quelqu'un de parfait. »

Ainsi parla le Bienheureux. Cela dit, il se leva de son siège et se rendit à sa cellule.

Peu après le départ du Bienheureux, l'Āyasmanta Nandaka s'adressa aux moines et dit : « Ô frères, le Bienheureux vient d'expliquer la Conduite pure*, parfaite dans sa netteté, parfaite dans son intégrité, qui constitue quatre étapes et il vient d'entrer dans sa cellule. »

Puis, l'Āyasmanta Nandaka répéta devant ses confrères tout ce que le Bienheureux venait de dire et il leur dit ensuite :

« Alors, ô frères, il y a cinq avantages qui se produisent par l'écoute de l'Enseignement dans le temps utile et par la discussion sur l'Enseignement dans le temps utile. Quels sont ces cinq avantages? Imaginons, ô frères, qu'un moine explique à ses confrères l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit, et qu'il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Autant il l'explique, autant il aime le Maître, il l'apprécie, il le vénère. Tel est, ô frères, le premier avantage de l'audition de l'Enseignement dans le temps utile et de la discussion sur l'Enseignement dans le temps utile.

« Et encore, ô frères, imaginons qu'un moine explique à ses confrères l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit, et qu'il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Autant il l'explique, autant il partage l'utilité de cet Enseignement et la vérité de cet Enseignement. Tel est, ô frères, le deuxième avantage de l'audition de l'Enseignement dans le temps utile et de la discussion sur l'Enseignement dans le temps utile.

« Et encore, ô frères, imaginons qu'un moine explique à ses confrères l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit, et qu'il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Autant il l'explique, autant il pénètre lui-même, par sa haute sagesse, dans le sens profond de cet Enseignement. Tel est, ô frères, le troisième avantage de l'audition de l'Enseignement dans le temps utile et de la discussion sur l'Enseignement dans le temps utile.

« Et encore, ô frères, imaginons qu'un moine explique à ses confrères l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit, et qu'il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Autant il l'explique, autant ses confrères la vénèrent en se disant : "Vraiment, ce frère est quelqu'un qui a atteint (le plus haut sommet du progrès intérieur)", ou bien : "Vraiment, ce frère est quelqu'un qui va atteindre (le plus haut sommet du progrès intérieur)." Tel est, ô frères, le quatrième avantage de l'audition de l'Enseignement dans le temps utile et de la discussion sur l'Enseignement dans le temps utile.

« Et encore, ô frères, imaginons qu'un moine explique à ses confrères l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit, et

qu'il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Autant il l'explique, autant ses confrères, c'est-à-dire les disciples étudiants* qui n'ont pas encore atteint la maîtrise de la pensée, qui demeurent dans l'espoir d'atteindre la paix incomparable⁷, tentent ardemment d'atteindre ce qu'ils n'ont pas encore atteint, de maîtriser ce qu'ils n'ont pas encore maîtrisé, d'achever ce qu'ils n'ont pas achevé. Quant aux disciples non étudiants⁸, qui ont détruit les souillures, qui ont vécu complètement la Conduite pure, qui ont fait ce qu'ils devaient faire, qui ont déposé le fardeau, qui ont atteint la perfection, qui ont détruit les liens du re-devenir, qui sont devenus libres en arrivant à la compréhension parfaite, eux aussi, ayant écouté l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit et exalté la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure, demeurent heureux, en goûtant le bonheur ici et maintenant. Tel est, ô frères, le cinquième avantage de l'audition de l'Enseignement dans le temps utile et de la discussion sur l'Enseignement dans le temps utile.

« Tels sont, ô frères, les avantages de l'audition de l'Enseignement dans le temps utile et de la discussion sur l'Enseignement dans le temps utile. »

(A. IV, 258-363.)

7. La paix incomparable : le *nibbāna**.

8. Les disciples non étudiants (*asekha*) : les disciples qui ont atteint l'état d'Arahant*.

V

QUATRE GRANDES AUTORITÉS

Mahāpadesa-sutta

Dès le commencement, l'Enseignement du Bouddha était un message commun. Ainsi, une religion universelle a pris son essor. Le Bouddha disait dans un sermon profond comme le *Sevitabbāsevitabba-sutta* adressé à l'Āyasmanta* Sāriputta : « Si tous les gens appartenant à toutes les couches sociales peuvent comprendre correctement le sens de ce que j'ai dit ici en bref, alors une telle compréhension restera pour leur bonheur et leur bien-être pendant longtemps » (cf. M. III, 60). Cela signifiait que même un sermon adressé aux religieux était utile aux laïcs.

Cependant, c'étaient les religieux qui étaient motivés pour étudier de plus près les points doctrinaux. Ils avaient l'occasion d'apprendre constamment la parole du Maître, car bien souvent ils voyageaient avec lui. S'ils avaient le loisir de le faire, c'est parce qu'ils ne vivaient pas au milieu des soucis familiaux. Après la disparition du Maître leur influence pesait encore lourdement. Sans tarder ils jugèrent nécessaire de s'occuper des textes canoniques et de les apprendre par cœur pour que ces textes deviennent utiles aux générations futures. Avec une détermination résolue ils entreprirent cette tâche difficile. Heureusement, ils avaient le support nécessaire de la part des laïcs pour organiser des conciles afin de discuter et d'arriver à des conclusions sur la Doctrine et la Discipline¹. Ainsi, tous les conciles étaient les œuvres des disciples religieux². De cette façon, sans tarder, l'Enseignement du Bouddha devint un patrimoine protégé dans les monastères.

Presque chaque *sutta* important du Canon bouddhique* commence par la fameuse formule « ainsi ai-je entendu » (*evam me sutam*)* attribuée à l'Āyasmanta Ānanda, disciple qui fut très près du Bouddha pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie. La tradition nous apprend que, quelques mois après le *parinibbāna** du Bouddha, c'est par cette

1. La Doctrine et la Discipline (*dhamma-vinaya*) : les aspects théoriques et pratiques de l'Enseignement.

2. Cf. A. BAREAU, *Les Premiers Conciles bouddhiques*, Paris, 1955.

formule qu'Ānanda rapporta au I^{er} concile les Sermons qu'il avait entendus de la bouche du Bouddha alors que celui-ci était encore vivant. Pendant des siècles après le *parinibbāna* du Bouddha, vraisemblablement pendant trois siècles au moins, la formule « ainsi ai-je entendu » fut employée. Elle reflétait parfaitement la réalité, car la Doctrine et les textes de la Discipline ont été transmis uniquement par la tradition orale. Le précepteur³ avait entendu de la bouche de son précepteur les mots « ainsi ai-je entendu ». À son tour, le précepteur pouvait alors enseigner à son élève en commençant par « ainsi ai-je entendu ». Cet élève devenu précepteur enseignait plus tard à son tour la même Doctrine qu'il avait apprise, en disant « ainsi ai-je entendu ». Ainsi, au lieu d'une expression comme « c'était écrit », dans la tradition bouddhiste on utilisait toujours « ainsi ai-je entendu ».

De cette façon, dès le commencement le bouddhisme devint une sorte de *suti* (sk. *sruti*), c'est-à-dire « une tradition reçue par l'audition » ! Pourtant, nous avons déjà vu que le Bouddha désapprouvait la « tradition ». Dans le *Kālāma-sutta* il disait : « (...) Ne vous laissez pas guider par des rapports, ni par la tradition religieuse, ni par ce que vous avez entendu dire (...) »⁴. Alors, comment peut-on justifier cet énoncé du Bouddha et le fait qu'il existe une tradition dans son Enseignement même ? N'y a-t-il pas une contradiction entre le Bouddha du *Kālāma-sutta* et l'existence de nombreux textes canoniques portant la formule « ainsi ai-je entendu » ? La réponse est « non » pour une double raison : premièrement, ce n'est pas une contradiction, car le bouddhisme ne se présente jamais comme une révélation divine. Deuxièmement, bien que chaque extrait canonique commence par l'expression « ainsi ai-je entendu », le contenu de ces textes révèle qu'ils ne comportent pas les éléments d'une croyance forte, mais des points doctrinaux à comprendre par des expériences personnelles. C'est pourquoi, l'ensemble des Sermons et des discussions qui se trouvent dans le Canon bouddhique doit être considéré comme un guide ou une carte routière. On y trouve aussi des conseils, des encouragements et d'autres renseignements utiles pour avancer étape par étape sur la voie menant à la libération.

Après avoir terminé le voyage, était-il correct de brûler ou de laisser perdre la carte routière ? Certes non. Les disciples qui étaient bien arrivés à leur but final avaient pour devoir de « protéger » la Doctrine et la Discipline par compassion envers les générations futures. Ainsi ont-ils gardé soigneusement les textes canoniques.

Pourtant, il existait et il existe toujours le risque d'interpréter mal la Doctrine et la Discipline. L'extrait canonique intitulé *Mahāpadesa-sutta* (A. II, 167-170) que nous allons lire ci-après est une déclaration du Bouddha pour éviter un tel danger qui pourrait être causé, même par ses propres disciples, dans les générations postérieures. Or, même du vivant du Bouddha, certains tentèrent d'interpréter l'Enseignement d'une façon peu correcte, tantôt à cause de leur mauvaise compréhension, tantôt à cause de leur mauvaise volonté. De temps en temps, le Bouddha était alors obligé de corriger les interprétations erronées de ses propres disciples. Par exemple, il a dû faire des reproches lorsque

3. Cf. MB. p. 149-152.

4. Pour une traduction intégrale de ce texte, cf. SB. p. 25-30.

le moine Samiddhi répondit mal à une question d'un Paribbājaka* (cf. M. III, 209), lorsque le moine Ariṭṭha interpréta mal le sujet du désir sensuel (cf. M. I, 132), lorsque le moine Devadatta voulut imposer des pratiques d'un ascétisme extrême (cf. Vin. II, 196), lorsque les moines de la province Kosambi se divisèrent sur un simple point disciplinaire (cf. M. I, 320-325), et lorsque le moine Sāti eut l'idée que la conscience (*viññāna*) était un élément permanent (cf. M. I, 256). En outre, certains individus, qui étaient entrés dans la communauté religieuse pour gagner leur vie, tentèrent bien souvent d'interpréter les points doctrinaux d'une façon incorrecte.

Le danger résidait dans la tendance à ajouter des idées erronées à l'Écriture canonique, toujours sous le couvert de l'expression « ainsi ai-je entendu ». Dans ce contexte-là, le *Mahāpadesa-sutta* est un texte très important. Tout comme dans le *Cankī-sutta* (cf. *supra* p. 33), le Bouddha invite ici ses disciples à bien « examiner avant d'accepter ».

Selon les quatre grandes autorités présentées dans le *Mahāpadesa-sutta*, on ne doit pas accepter l'énoncé d'un moine, quoi qu'il dise, sans examiner si cet énoncé est en accord avec la Doctrine et la Discipline. Cela souligne deux aspects importants : d'une part, tous les points doctrinaux sont ouverts à l'examen et personne n'a le monopole de leur interprétation⁵. D'autre part, tous les disciples – laïcs et religieux – ont le droit d'examiner chaque interprétation avant de l'accepter et donc le droit de la rejeter si elle leur apparaît incompatible avec la Doctrine et la Discipline.

5. C'est pour cela que l'accès aux textes canoniques est toujours libre pour tout le monde. Chacun a droit de critiquer, de condamner ou d'apprécier les points doctrinaux.

MAHĀPADESA-SUTTA

Quatre grandes autorités

Une fois, le Bienheureux séjournait dans le sanctuaire nommé Ānanda-Cetiya situé dans la ville de Bhoga. En ce temps-là, un jour, il dit à ses disciples : « Ô moines.

— Oui, ô Bienheureux », répondirent ses disciples.

Le Bienheureux dit : « Je vous enseignerai les quatre grandes autorités. Ô moines, écoutez cela, soyez bien attentifs, je vais vous parler.

— Entendu, ô Bienheureux », répondirent ses disciples.

Le Bienheureux dit : « Quelles sont, ô moines, ces quatre grandes autorités ? »

[1] « Supposons, ô moines, qu'un moine déclare : "C'est en face du Bienheureux, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face de lui que je l'ai appris : c'est la Doctrine, c'est la Discipline, c'est l'Enseignement du Maître." Or, les paroles de ce moine ne doivent être ni accueillies ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ses paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer au code de la discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons, après les avoir comparées au code de la discipline, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les Sermons, ni en accord avec le code de la discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Sûrement, ce n'est pas l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahan, parfaitement éveillé. Sûrement, son enseignement a été mal compris par ce moine." Vous devez donc rejeter les paroles de ce moine.

« Supposons, ô moines, qu'un moine déclare : "C'est en face du Bienheureux, ô frère, que je l'ai entendu (...)" Or, les paroles de ce moine ne doivent être ni accueillies ni rejetées.

Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ses paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer au code de la discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons, après les avoir comparées au code de la discipline, si elles s'avèrent en conformité avec les Sermons, en accord avec le code de la discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Sûrement, c'est l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement éveillé. Sûrement, son enseignement a été bien compris par ce moine." Ainsi, ô moines, gardez ce cas en mémoire comme la première grande autorité.

[2] « Supposons, ô moines, qu'un moine déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouve un Ordre de moines avec un doyen qui en est le chef. C'est en face de cet Ordre des moines que je l'ai entendu. C'est en face de lui que je l'ai appris : c'est la Doctrine, c'est la Discipline, c'est l'Enseignement du Maître." Or, les paroles de ce moine ne doivent être ni accueillies ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer au code de la discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons, après les avoir comparées au code de la discipline, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les Sermons, ni en accord avec le code de la discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Sûrement, ce n'est pas l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement éveillé. Sûrement, son enseignement a été mal compris par ce moine." Vous devez donc rejeter les paroles de ce moine.

« Supposons, ô moines, qu'un moine déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouve un Ordre de moines avec un doyen qui en est le chef. C'est en face de cet Ordre de moines que je l'ai entendu (...)" Or, les paroles de ce moine ne doivent être ni accueillies ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ses paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer au code de la discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons, après les avoir comparées au code de la discipline, si elles s'avèrent en conformité avec les Sermons, en accord avec le code de la discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Sûrement, c'est l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement éveillé. Sûrement, son enseignement a été bien compris par ce moine." Ainsi, ô moines, gardez ce cas en mémoire comme la deuxième grande autorité.

[3] « Supposons, ô moines, qu'un moine déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouvent de nombreux moines doyens, qui ont beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui sont bien versés dans la Doctrine, qui sont bien versés dans la Discipline, qui sont bien versés dans les Sommaires (*mātikā*). C'est en face de ces moines doyens que je l'ai entendu. C'est en face de ces moines doyens que je l'ai appris. C'est la Doctrine, c'est la Discipline, c'est l'Enseignement du Maître." Or, les paroles de ce moine ne doivent être ni accueillies ni rejetées, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ses paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer au code de la discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons, après les avoir comparées au code de la discipline, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les Sermons, ni en accord avec le code de la discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Sûrement, ce n'est pas l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahan, parfaitement éveillé. Sûrement, son enseignement a été mal compris par ce moine." Vous devez donc rejeter les paroles de ce moine.

« Supposons, ô moines, qu'un moine déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouvent de nombreux moines doyens, qui ont beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui sont bien versés dans la Doctrine, qui sont bien versés dans la Discipline, qui sont bien versés dans les Sommaires. C'est en face de ces moines doyens, ô frère, que je l'ai entendu (...)" Or, les paroles de ce moine ne doivent être ni accueillies ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ses paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer au code de la discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons, après les avoir comparées au code de la discipline, si elles s'avèrent en conformité avec les Sermons, en accord avec le code de la discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Sûrement, c'est l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahan, parfaitement éveillé. Sûrement, son enseignement a été bien compris par ce moine." Ainsi, ô moines, gardez ce cas en mémoire comme la troisième grande autorité.

[4] « Supposons, ô moines, qu'un moine déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouve un moine doyen, solitaire, qui a beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui est bien versé dans la Doctrine, qui est bien versé dans la Discipline, qui est bien versé dans les Sommaires. C'est en face de ce moine doyen, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face de ce moine doyen que je l'ai appris : c'est la Doctrine, c'est la Discipline, c'est l'Enseignement du Maître." Or, les paroles de

ce moine ne doivent être ni accueillies ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ses paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer au code de la discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons, après les avoir comparées au code de la discipline, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les Sermons, ni en accord avec le code de la discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Sûrement, ce n'est pas l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement éveillé. Sûrement, son enseignement a été mal compris par ce moine." Vous devez donc rejeter les paroles de ce moine.

« Supposons, ô moines, qu'un moine déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouve un moine doyen, solitaire, qui a beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui est bien versé dans la Doctrine, qui est bien versé dans la Discipline, qui est bien versé dans les Sommaires. C'est en face de ce moine doyen, ô frère, que je l'ai entendu (...)" Or, les paroles de ce moine ne doivent être ni accueillies ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ses paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer au code de la discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons, après les avoir comparées au code de la discipline, si elles s'avèrent en conformité avec les Sermons, en accord avec le code de la discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Sûrement, c'est l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement éveillé. Sûrement, son enseignement a été bien compris par ce moine." Ainsi, ô moines, gardez ce cas en mémoire comme la quatrième grande autorité.

« Telles sont, ô moines, les quatre grandes autorités. »

(A. II, 167-170; cf. D. II, 123-126.)

VI

UN DIALOGUE PROFOND

Mahāvedalla-sutta

Pour les disciples religieux, la « consigne » était : « Lorsque vous êtes réunis, voici ce que vous avez à faire : soit parler des sujets doctrinaux, soit garder le noble silence¹. » Un tel conseil n'avait pas seulement pour but de décourager les propos frivoles², mais encore d'encourager les discussions sur les sujets utiles. En effet, converser sur la Doctrine au juste moment était considéré comme une chose propice³.

Le plus souvent, les disciples consacraient les après-midi à parler de points doctrinaux. Comme nous l'avons noté plus haut, le Bouddha avait l'habitude de leur rendre visite lorsqu'ils discutaient (cf. *supra* p. 63). Il trouvait ainsi l'occasion d'ajouter quelques points utiles ou de modifier complètement leur sujet de discussion. L'Écriture canonique contient maints textes concernant les discussions qui eurent lieu entre le Bouddha et ses disciples ou entre les disciples eux-mêmes.

Même les grands disciples se rencontraient de temps en temps pour discuter. L'objectif de ces discussions était parfois de clarifier un certain nombre de sujets utiles, mais le plus souvent d'améliorer la compréhension des auditeurs qui y assistaient, tout comme le but des débats télévisés de nos jours sur un sujet médico-social, par exemple.

De nombreuses discussions de ce genre eurent lieu entre l'Āyasmanta* Mahā Kotthita⁴ et l'Āyasmanta Sāriputta⁵. L'Écriture canonique nous

1. Cf. *supra* p. 64. Cependant, pratiquer le mutisme en tant que vertu était interdit aux disciples religieux. Cf. MB. p. 145.

2. Les propos frivoles : les discussions qui n'ont pas de rapport avec le but de la Conduite pure. De telles conversations étaient classées sous le nom de « propos sauvages » (*tiracchāna kathā*, litt. propos bestiaux). Cf. D. I, 7, 178; III, 54; Vin. I, 188, etc.

3. « *Kālena dhammasākacchā etam mangalamuttamam.* » Cf. Sn. p. 46; Khp. p. 2.

4. L'Āyasmanta Sāriputta : le premier des deux grands disciples, l'autre étant l'Āyasmanta Mahā Moggallāna (cf. Vin. I, 39-40). Également, Sāriputta était considéré comme le disciple le plus éminent parmi ceux qui étaient dotés de la grande sagesse (cf. A. I, 25). Dans l'*Anupada-sutta* (cf. M. III, 25-29), le Bouddha fait un long éloge de la compréhension profonde de Sāriputta. Ses

donne plusieurs textes où Mahā Koṭṭhita interroge Sāriputta sur divers sujets. Par exemple, sur la théorie de *kamma** (cf. S. III, 112-113), sur l'attention de la pensée (cf. S. III, 176-177), sur les liens de la perception sensuelle (cf. S. IV, 162-163), sur les propos non expliqués par le Bouddha (cf. A. II, 161-162), sur le but de la Conduite pure* (cf. A. IV, 382-383).

Nous allons lire maintenant une longue discussion entre ces deux grands disciples. Cet entretien intitulé *Mahāvēdalla-sutta* (M. I, 292-298) est le quarante-troisième texte du *Majjhima-nikāya*. Ici, l'Āyasmanta Mahā Koṭṭhita aborde les sujets profonds. L'Āyasmanta Sāriputta répond. Dans cette discussion tout comme dans d'autres textes tels le *Cūlavedalla-sutta* (cf. M. I, 299-305), le *Bahudhātuka-sutta* (cf. M. III, 61-67), le *Chachakka-sutta* (cf. M. III, 280-287), on peut voir clairement les petits pas des disciples vers l'*Abhidhamma-piṭaka**.

confrères venaient bien souvent discuter avec lui sur divers sujets de l'Enseignement (cf. M. I, 32, 469-473; S. II, 195-196; III, 109-110; V, 76, 174-175, 299, 346, 362; A. II, 167; III, 201-202, 361; IV, 385, 403, 414). Plus âgé que le Bouddha, l'Āyasmanta Sāriputta mourut quelques années avant la mort de celui-ci, dans sa maison natale où il était allé afin de convertir sa mère au bouddhisme (cf. DA. II, 549; SA. III, 172).

S. L'Āyasmanta Mahā Koṭṭhita : un des grands disciples du Bouddha. Cf. A. I, 25; S. II, 112; Theg. v. 2.

MAHĀVEDALLA-SUTTA

Un dialogue profond

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux séjournait à la résidence monastique fondée par Anāthapiṇḍika, au parc Jeta, près de la ville de Sāvatti.

En ce temps-là, un jour, vers la fin de l'après-midi, l'Āyasmanta Mahā Koṭṭhita, s'étant levé de son repos solitaire, s'approcha de l'Āyasmanta Sāriputta. S'étant approché, il échangea avec l'Āyasmanta Sāriputta des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit à l'Āyasmanta Sāriputta : « On répète : “l'idiot, l'idiot”. Pour quelle raison, ô frère, est-on appelé “l'idiot” ? »

L'Āyasmanta Sāriputta répondit : « Ô frère, si quelqu'un ne comprend pas, si quelqu'un ne connaît pas, il est appelé “idiot”. Qu'est-ce qu'il ne comprend pas ? Il ne comprend pas “ceci est dukkha*”. Il ne comprend pas “ceci est la cause de dukkha”. Il ne comprend pas “ceci est la cessation de dukkha”. Il ne comprend pas “ceci est le chemin qui conduit à la cessation de dukkha”. Puisqu'il ne comprend pas cela, il est appelé “idiot”.

— C'est très bien, ô frère », dit l'Āyasmanta Mahā Koṭṭhita. Tout réjoui des paroles de l'Āyasmanta Sāriputta, il le remercia et lui posa une autre question : « On répète : “le sage, le sage”. Pour quelle raison, ô frère, est-on appelé “le sage” ?

— Si quelqu'un comprend, si quelqu'un connaît, il est appelé “le sage”. Qu'est-ce qu'il comprend ? Il comprend “ceci est dukkha”. Il comprend “ceci est la cause de dukkha”. Il comprend “ceci est la cessation de dukkha”. Il comprend “ceci est le chemin qui conduit à la cessation de dukkha”. Puisqu'il comprend cela, il est appelé “le sage”.

— On répète : “la conscience, la conscience”. Pour quelle raison, ô frère, l'appelle-t-on “la conscience” ?

— Elle est appelée “la conscience” parce qu'elle reconnaît. Qu'est-ce qu'elle reconnaît ? Elle reconnaît la joie. Elle reconnaît le chagrin. Elle reconnaît ce qui n'est ni joie ni chagrin. C'est pourquoi, ô frère, elle est appelée “la conscience”.

— Ô frère, la connaissance intuitive et la conscience sont-elles des états associés ou séparés ? Les ayant analysés profondément est-il possible de démontrer une différence entre ces deux états ?

— La connaissance intuitive et la conscience, ô frère, ne sont pas des états séparés, mais associés. Les ayant analysés profondément, il n'est pas possible de démontrer qu'elles sont des états séparés. Ô frère, lorsqu'on connaît une chose, on la reconnaît. Lorsqu'on reconnaît une chose, on la connaît. C'est pourquoi ces deux états ne sont pas séparés, mais associés. Les ayant analysés profondément, il n'est pas possible de démontrer qu'ils sont deux états séparés.

— Quelle est alors, ô frère, la différence entre ces deux états, la connaissance intuitive et la conscience, qui ne sont pas des états séparés, mais associés ?

— De ces deux états qui ne sont pas séparés, mais associés, la connaissance intuitive doit être développée. Quant à la conscience, elle doit être exercée. Telle est, ô frère, la différence entre ces deux états.

— On répète : “la sensation, la sensation”. Pour quelle raison, ô frère, l'appelle-t-on “la sensation” ?

— Elle est appelée “la sensation” parce qu'elle sent. Qu'est-ce qu'elle sent ? Elle sent la joie. Elle sent le chagrin. Elle sent ce qui n'est ni joie ni chagrin. Ainsi, ô frère, puisqu'elle sent, elle est appelée “la sensation”.

— On répète : “la perception, la perception”. Pour quelle raison, ô frère, l'appelle-t-on “la perception” ?

— Elle est appelée “la perception” parce qu'elle perçoit. Qu'est-ce qu'elle perçoit ? Elle perçoit ce qui est bleu profond. Elle perçoit ce qui est jaune. Elle perçoit ce qui est rouge. Elle perçoit ce qui est blanc. Ainsi, ô frère, puisqu'elle perçoit, elle est appelée “la perception”.

— Alors, ô frère, ces trois choses, la sensation, la perception et la conscience sont-elles des états associés ou séparés ? Les ayant analysés profondément, est-il possible de démontrer une différence entre ces trois états ?

— Ces trois choses : la sensation, la perception et la conscience, ô frère, ne sont pas des états séparés, mais associés. Les ayant analysés profondément, il n'est pas possible de démontrer une différence entre ces trois états. Ô frère, ce qu'on sent, on le perçoit, ce qu'on perçoit, on le reconnaît. Ainsi, ces trois choses

ne sont pas des états séparés, mais associés. Les ayant analysés profondément, il n'est pas possible de démontrer qu'ils sont des états séparés.

— Ô frère, que peut-on connaître par la pure conscience mentale séparée des cinq organes sensoriels?

— Ô frère, s'étant concentré sur l'idée que "l'espace est infini", la Sphère de l'espace infini⁶ est connaissable par la pure conscience mentale séparée des cinq organes sensoriels. S'étant concentré sur l'idée que "la conscience est infinie", la Sphère de la conscience infinie⁷ est connaissable par la pure conscience mentale séparée des cinq organes sensoriels. S'étant concentré sur l'idée qu'"il n'y a rien", la Sphère du néant⁸ est connaissable par la pure conscience mentale séparée des cinq organes sensoriels.

— Par quel moyen, ô frère, peut-on saisir un objet mental connaissable?

— Ô frère, c'est par la connaissance intuitive qu'on peut saisir un objet mental connaissable.

— Cependant, ô frère, quelle est l'utilité de la connaissance intuitive?

— La connaissance intuitive, ô frère, sert à obtenir la haute sagesse, à l'exercer et à y renoncer.

— Cependant, ô frère, combien y a-t-il de conditions nécessaires pour produire la compréhension correcte*?

— Il y a deux conditions, ô frère, pour produire la compréhension correcte, à savoir la prononciation (d'un sermon) par un autre et le fait de réfléchir avec une bonne attention (sur le sujet doctrinal dont on a entendu parler). Telles sont les deux conditions nécessaires pour produire la compréhension correcte.

— La compréhension correcte ayant progressé, ô frère, par combien de facteurs sont produits le fruit de la libération de la pensée, l'avantage du fruit de la libération de la pensée, le fruit de la libération de la pensée par la haute sagesse et l'avantage du fruit de la libération de la pensée par la haute sagesse?

— Ayant progressé par cinq facteurs, ô frère, la compréhension correcte produit le fruit de la libération de la pensée, l'avantage du fruit de la libération de la pensée, le fruit de la libération de la pensée par la haute sagesse et l'avantage du fruit de la libération de la pensée par la haute sagesse. Dans ce cas, ô frère, la compréhension correcte progresse par la conduite morale, la conduite morale progresse par l'audition⁹, l'audition progresse par la discussion, la discussion progresse par la

6. *Ākāśāñcāyatanaṁ*.

7. *Viññānañcāyatanaṁ*.

8. *Ākiñcaññāyatanaṁ*.

9. Par l'audition : par l'action d'apprendre.

concentration mentale, la concentration mentale progresse par la vision analytique. Ainsi, ô frère, ayant progressé par ces cinq facteurs, la compréhension correcte produit le fruit de la libération de la pensée, l'avantage du fruit de la libération de la pensée, le fruit de la libération de la pensée par la haute sagesse et l'avantage du fruit de la pensée par la haute sagesse.

— Combien y a-t-il de domaines (d'existence), ô frère?

— Ô frère, il y a trois domaines (d'existence), à savoir le domaine de la concupiscence, le domaine des formes matérielles subtiles et le domaine sans formes matérielles.

— Comment, ô frère, le renouvellement de la naissance se produit-il?

— Pour les êtres qui sont entravés par l'ignorance, qui sont liés à l'avidité et qui trouvent une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là, se produit un renouvellement de la naissance.

— Cependant, ô frère, comment la cessation du renouvellement de la naissance se produit-elle?

— Par la disparition de l'ignorance, par l'apparition de la connaissance, par l'arrêt du désir, se produit la cessation du renouvellement de la naissance.

— Quel est, ô frère, le premier *jhāna**?

— Quant à cela, ô frère, un disciple, s'étant séparé des désirs sensuels, s'étant séparé des mauvaises pensées, entre dans le premier *jhāna* pourvu de raisonnement et réflexion qui est joie et bonheur nés de la séparation (des choses mauvaises), et il y demeure. Cela est appelé, ô frère, le premier *jhāna*.

— Combien de facteurs y a-t-il dans le premier *jhāna*?

— Le premier *jhāna*, ô frère, a cinq facteurs. Chez le disciple qui atteint le premier *jhāna*, il existe 1. le raisonnement, 2. la réflexion, 3. la joie, 4. le bonheur, 5. la concentration de la pensée. De cette façon, ô frère, le premier *jhāna* a cinq facteurs.

— En ce qui concerne le premier *jhāna*, ô frère, combien y a-t-il de choses abandonnées et combien de choses possédées?

— En ce qui concerne le premier *jhāna*, ô frère, il y a cinq choses abandonnées, et cinq choses possédées. Lorsqu'un disciple est entré dans le premier *jhāna*, 1. le désir des plaisirs sensuels est abandonné, 2. la malveillance est abandonnée, 3. la paresse et la torpeur sont abandonnées, 4. l'agitation et le regret sont abandonnés, 5. les doutes sont abandonnés. En revanche, il y a cinq choses possédées par le disciple qui est entré dans le premier *jhāna*, à savoir le raisonnement, la réflexion, la joie, le bonheur et la concentration mentale. De cette façon, ô frère, en ce qui concerne le premier *jhāna*, cinq choses sont abandonnées et cinq choses sont possédées.

— Les cinq organes sensoriels, à savoir l'œil, l'oreille, le nez,

la langue et le corps, ont des champs différents, ont des pâturages différents, et ces organes sensoriels n'interviennent pas dans le pâturage ou le champ les uns des autres. Ces organes sensoriels ne réagissent pas au pâturage ou au champ les uns des autres. Ô frère, quel est l'entrepôt de ces cinq organes sensoriels qui n'interviennent pas dans le pâturage ou le champ les uns des autres, qui ne réagissent pas au pâturage ou au champ les uns des autres?

— L'entrepôt de ces cinq organes sensoriels, ô frère, est la pensée*. C'est la pensée qui intervient dans leurs champs et leurs pâturages.

— Les cinq organes sensoriels, à savoir l'œil, l'oreille, le nez, la langue et le corps, ont des champs différents, ont des pâturages différents, et ces cinq organes sensoriels n'interviennent pas dans le pâturage ou le champ les uns des autres. Ces organes sensoriels ne réagissent pas au pâturage ou au champ les uns des autres. Ô frère, de quoi dépendent ces cinq organes sensoriels?

— Ces cinq organes sensoriels, ô frère, dépendent de la longévité.

— Cependant, ô frère, de quoi la longévité dépend-elle?

— La longévité, ô frère, dépend de la chaleur.

— Cependant, ô frère, de quoi la chaleur dépend-elle?

— La chaleur, ô frère, dépend de la longévité.

— Ainsi nous avons entendu la parole de l'Āyasmanta Sāriputta qui disait "la longévité dépend de la chaleur". Nous avons également entendu sa parole qui disait "la chaleur dépend de la longévité". Il faut donner, ô frère, le sens précis de ces paroles!

— Eh bien, ô frère, je vous présenterai une parabole, car par une parabole aussi des personnes intelligentes sont capables de comprendre le sens d'un énoncé. Lorsqu'une lampe à huile est allumée, la lumière peut être vue à cause de la flamme et également la flamme peut être vue à cause de la lumière. De même, ô frère, la longévité dépend de la chaleur et la chaleur dépend de la longévité.

— Alors, ô frère, est-ce que les conditions de la longévité sont des états perceptibles par la sensation ou bien les conditions de la longévité, d'une part, et les états perceptibles par la sensation, d'autre part, constituent-ils deux cas différents?

— Les conditions de la longévité, ô frère, ne sont pas essentiellement des choses perceptibles par la sensation. Si ces conditions de la longévité étaient nécessairement des choses perceptibles par la sensation, il n'y aurait pas de réveil pour le disciple qui est entré dans "le recueillement de cessation des

sensations et des perceptions¹⁰". Ainsi, ô frère, les conditions de la longévité et les choses perceptibles par la sensation constituent deux cas différents.

— En ce qui concerne ce corps, ô frère, par abandon de combien de choses, ce corps est-il jeté tout comme un tronçon de bois insensible?

— En ce qui concerne ce corps, ô frère, lorsqu'il y a abandon de trois choses, à savoir la longévité, la chaleur et la conscience, alors ce corps est jeté de côté tout comme un tronçon de bois insensible.

— Quelle est la différence, ô frère, entre le corps mort qui s'est éteint et le disciple qui est entré dans "le recueillement de cessation des sensations et des perceptions"?

— Ô frère, les activités corporelles du corps mort se sont arrêtées et elles se sont calmées. Les activités vocales (les paroles) du corps mort se sont arrêtées et elles se sont calmées. Les activités mentales du corps mort se sont arrêtées et elles se sont calmées. La longévité est complètement épaisée, la chaleur est apaisée, les organes sensoriels sont complètement détruits. Cependant, chez le disciple qui est entré dans "le recueillement de cessation des sensations et des perceptions", bien que les activités corporelles se soient arrêtées, se soient calmées, bien que les activités vocales se soient arrêtées, se soient calmées, bien que les activités mentales se soient arrêtées, se soient calmées, la longévité n'est pas entièrement épaisée, la chaleur n'est pas apaisée, les organes sensoriels (ne sont pas détruits, mais ils) sont purifiés. Telle est, ô frère, la différence entre le corps mort qui s'est éteint et le disciple qui est entré dans "le recueillement de cessation des sensations et des perceptions".

— Combien y a-t-il de conditions, ô frère, pour atteindre la libération de la pensée où il n'y a ni joie ni chagrin?

— Il y a quatre conditions, ô frère, pour atteindre la libération de la pensée où il n'y a ni joie ni chagrin. S'étant débarrassé du bonheur et s'étant débarrassé de la peine, ayant effacé la gaieté et la tristesse antérieures, un disciple entre et demeure dans le quatrième *jhāna* où ne sont ni plaisir ni douleur, mais qui est pureté parfaite d'attention et d'indifférence. Telles sont, ô frère, les quatre conditions pour atteindre la libération de la pensée où il n'y a ni joie ni chagrin.

— Combien y a-t-il de conditions, ô frère, pour atteindre la libération de la pensée sans indices mentaux¹¹?

— Il y a deux conditions, ô frère, pour atteindre la libération de la pensée sans indices mentaux : d'une part, n'attacher nulle

10. *Saññāvedayita nirodha samāpatti*.

11. *Animittā cetovimutti*. Cf. SB. p. 267-269.

attention à aucun indice mental et, d'autre part, attacher toute l'attention à l'état de non-indice mental. Telles sont, ô frère, les deux conditions pour atteindre la libération de la pensée sans indices mentaux.

— Combien y a-t-il de conditions, ô frère, pour maintenir la continuité de la libération de la pensée sans indices mentaux?

— Il y a trois conditions, ô frère, pour maintenir la continuité de la libération de la pensée sans indices mentaux, à savoir n'attacher nulle attention à aucun indice mental, attacher toute l'attention à l'état de non-indice mental et avoir l'habitude acquise préalablement. Telles sont, ô frère, les trois conditions pour maintenir la continuité de la libération de la pensée sans indices mentaux.

— Combien y a-t-il de conditions, ô frère, pour sortir de la libération de la pensée sans indices mentaux?

— Il y a deux conditions, ô frère, pour sortir de la libération de la pensée sans indices mentaux, à savoir porter attention à tous les indices mentaux et ne pas attacher d'attention à l'état de non-indice mental. Telles sont, ô frère, les deux conditions pour sortir de la libération de la pensée sans indices mentaux.

— Il existe, ô frère, une libération de la pensée dite "non mesurable"¹², une libération de la pensée dite "néant"¹³, une libération de la pensée dite "vide"¹⁴ et une libération de la pensée dite "sans indices mentaux"¹⁵. Ô frères, ces libérations sont-elles des états différents en ce qui concerne leur signification et leur désignation, ou bien sont-elles identiques en ce qui concerne leur signification et leur désignation?

— Ô frère, en ce qui concerne la libération de la pensée dite "non mesurable", la libération de la pensée dite "néant", la libération de la pensée dite "vide", et la libération de la pensée dite "sans indices mentaux", il y a une méthode selon laquelle ces états ont des significations différentes et des désignations différentes. Également, ô frère, il y a une méthode selon laquelle ces états ont des significations identiques et des désignations différentes. Quelle est la méthode selon laquelle ces états ont des significations différentes et des désignations différentes? Dans ce cas, un disciple demeure en faisant rayonner la pensée de bienveillance dans une direction (du monde)¹⁶ et de même dans une deuxième, dans une troisième, dans une quatrième, au-dessus, au-dessous, au travers, partout dans sa totalité en tout lieu du monde, il demeure en faisant rayonner la pensée de

12. *Appamānā cetovimutti.*

13. *Akiñcaññā cetovimutti.*

14. *Suññatā cetovimutti.*

15. *Animittā cetovimutti.*

16. Cf. *supra* p. 33 n. 5.

bienveillance, large, profonde, sans limite, sans haine et libérée d'inimitié. Également, il demeure en faisant rayonner la pensée de compassion (...) Également, il demeure en faisant rayonner la pensée de sympathie joyeuse (...) Également, il demeure en faisant rayonner la pensée d'équanimité dans une direction (du monde) et de même dans une deuxième, dans une troisième, dans une quatrième, au-dessus, au-dessous, au travers, partout dans sa totalité en tout lieu du monde, il demeure en faisant rayonner la pensée d'équanimité, large, profonde, sans limite, sans haine et libérée d'inimitié. Demeurer ainsi (dans ces quatre états non mesurables) est appelé "la libération de la pensée dite non mesurable". Quelle est, ô frère, la libération de la pensée dite "néant"? Pour cela, un disciple, en dépassant "la Sphère de la conscience infinie", en se concentrant sur l'idée qu'"il n'y a rien", entre et demeure dans "la Sphère du néant". Cela est appelé, ô frère, la libération de la pensée dite "néant". Quelle est, ô frère, la libération de la pensée dite "vide". Pour cela, un disciple qui est allé dans la forêt ou au pied d'un arbre, ou dans un endroit isolé, réfléchit ainsi : "Ceci est vide d'un *ātman**", ceci est vide d'une appartenance à un *ātman* quelconque¹⁷. Cela est appelé, ô frère, la libération de la pensée dite 'vide'." Quelle est la libération de la pensée dite "sans indices mentaux"? Pour cela, ô frère, un disciple, n'attachant nulle attention à aucun indice mental, ne se concentrant sur aucun indice mental, entre et demeure dans la concentration de la pensée où ne se trouve aucun indice mental. Cela est appelé, ô frère, la libération de la pensée dite "sans indices mentaux". Telle est la méthode selon laquelle ces états mentaux ont des significations différentes et des désignations différentes. Et quelle est, ô frère, la méthode selon laquelle ces états ont des significations identiques et des désignations différentes? Le désir* produit la limite, la haine* produit la limite, l'illusion* produit la limite. Pour un disciple qui a détruit ces souillures, celles-ci sont des choses écartées, tranchées à la racine, rendues pareilles à la souche de palmier qui ne saurait revenir à la vie. À ce point, ô frère, la libération de la pensée de ce disciple est sans limite. Cette libération de la pensée non mesurable est déclarée comme le point final. Une telle libération de la pensée sans limite est vide de désir, elle est vide de haine, elle est vide d'illusion. (En outre) le désir est une chose (obstructive), la haine est une chose (obstructive), l'illusion est une chose (obstructive). Cependant, pour un disciple qui a détruit ces souillures, celles-ci sont des choses écartées, tranchées à la racine, rendues pareilles à la souche de palmier qui ne saurait

17. *Suññamidam attena vā attaniyena vā.*

revenir à la vie. À ce point, ô frère, la libération de la pensée de ce disciple est néant. Une telle libération de la pensée sans limite est déclarée comme le point final. Une telle libération de la pensée est vide de désir, elle est vide de haine, elle est vide d'illusion. (En outre) le désir produit les indices mentaux, la haine produit les indices mentaux, l'illusion produit les indices mentaux. Pour un disciple qui a détruit ces souillures, celles-ci sont des choses écartées, tranchées à la racine, rendues pareilles à la souche de palmier qui ne saurait revenir à la vie. À ce point, ô frère, la libération de la pensée non mesurable est sans indices mentaux. Une telle libération non mesurable est déclarée comme le point final. Une telle libération de la pensée est vide de désir, elle est vide de haine et elle est vide d'illusion. Telle est, ô frère, la méthode selon laquelle ces états sont des significations identiques et des désignations déférentes. »

Ainsi parla l'Āyasmanta Sāriputta. L'Āyasmanta Mahā Koṭṭhita, heureux, se réjouit des paroles de l'Āyasmanta Sāriputta.

(M. I, 292-298.)

VII-VIII

À PROPOS DES MORTIFICATIONS

Vajjiyamāhita-sutta et Sālha-sutta

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Dans son premier sermon¹, le Bouddha condamna les pratiques austères par des mots catégoriques : « S'adonner aux mortifications est une chose ignoble et engendre de mauvaises conséquences. »

Étant un religieux, un chef religieux par surcroît, le Bouddha, en rejetant ainsi la valeur de l'austérité, annonçait sans doute une attitude « à contre-courant ». Ainsi, aux yeux des ascètes contemporains, la position du Bouddha était nettement laxiste et ils se demandaient comment on pouvait arriver sérieusement à un progrès intérieur sans une pratique austère.

En effet, dans la société contemporaine du Bouddha, la plupart des ascètes considéraient les mortifications comme des éléments indispensables pour atteindre les sommets du progrès intérieur. En outre, les ascètes pratiquant des mortifications étaient considérés comme les véritables religieux et aussi comme les plus vénérables. Les gens pensaient qu'un pouvoir sacré résidait chez de tels ascètes. D'une part, la foule voulait les suivre pour devenir leurs disciples, ou au moins pour obtenir leur bénédiction, et, d'autre part, certains ascètes pratiquaient des mortifications pour attirer la foule et pour obtenir des avantages matériels.

Pour le Bouddha, s'adonner aux mortifications signifie aller à un extrême, tout comme s'adonner aux plaisirs sensuels. Dans le domaine de la discipline religieuse, ces deux extrêmes ont été considérés par le Bouddha comme des facteurs nuisibles au progrès intérieur. Cependant, de temps en temps il y avait des gens, même parmi ses propres disciples, qui voulaient retourner aux pratiques austères. Par exemple, Devadatta proposa au Bouddha d'établir des règles imposant certaines pratiques ascétiques². Un autre disciple trop enthousiaste demanda la permission au Bouddha de pratiquer la nudité afin d'observer la « modestie » en

1. Le premier sermon : le *Dhamma-Cakkappavattana-sutta*. Pour une traduction intégrale de ce texte, cf. SB. p. 103-108.

2. Vin. II, 197; cf. MB. p. 59, 88.

ce qui concerne l'habillement religieux³. Or, dans chaque cas le Bouddha réagit contre ces propositions, condamna ces pratiques et insista sur la valeur de la « voie du milieu ». Il savait par expérience l'inutilité des mortifications pour atteindre la libération par rapport au dukkha*⁴.

C'est vrai que le Bouddha a insisté sur l'effort énergique (*viriya*) et la détermination (*adhiṭṭhāna*) comme étant des qualités nécessaires pour un religieux ardent, mais pour autant il n'a pas fait éloge des exercices tendant vers un fanatisme. Lorsque l'Āyasmanta Sōna Kolivisa⁵ se blessa les pieds à cause de ses pratiques austères, voici comment le Bouddha lui expliqua la voie du milieu :

« Étiez-vous, ô Sōna, auparavant capable de jouer du luth ?

— Oui, ô Bienheureux.

— Qu'en pensez-vous, ô Sōna ? Si les cordes du luth sont trop tendues, est-ce que le luth donne le ton juste, peut-on en jouer ?

— Certainement non, ô Bienheureux.

— Qu'en pensez-vous, ô Sōna ? Si les cordes du luth sont trop distendues, est-ce que le luth donne le ton juste, peut-on en jouer ?

— Certainement non, ô Bienheureux.

— Eh bien, qu'en pensez-vous, ô Sōna ? Si les cordes du luth ne sont pas trop tendues, ni trop distendues, si elles gardent la juste mesure, est-ce que le luth donne le ton juste, et peut-on en jouer ?

— Bien sûr que oui, ô Bienheureux.

— De même, ô Sōna, les forces trop tendues tombent dans l'excès, et les forces trop distendues tombent dans la mollesse. C'est pourquoi, ô Sōna, il faut que vous réalisiez l'équilibre de vos forces, il faut que vous vous orientiez vers l'équilibre de vos facultés (du progrès intérieur) et il faut que vous preniez cela comme votre objectif » (Vin. I, 182-183).

Ainsi, selon le Bouddha, un certain confort était nécessaire pendant les pratiques menant au progrès intérieur, à condition que ce confort ne fût pas un facteur qui engendre la paresse. Pourtant, cette attitude « modérée » du Bouddha a été interprétée par divers ascètes d'une façon incorrecte. Notamment, les ascètes qui pratiquaient les mortifications dénonçaient l'attitude du Bouddha. Alors, celui-ci était obligé de temps en temps de clarifier sa position exacte sur ce sujet.

Nous allons lire, maintenant, deux extraits canoniques où le Bouddha parle des pratiques austères. Le premier texte intitulé *Vajjiyamāhitasutta* (A. V, 189-193) est une discussion entre le Bouddha et un de ses disciples laïcs nommé Vajjiyamāhita. Celui-ci voulut connaître l'avis du Bouddha à propos de certaines idées exprimées par quelques

3. Vin. I, 305; cf. MB. p. 59-60.

4. Cf. M. I, 91-95.

5. Sōna Kolivisa était un jeune homme d'une famille extrêmement riche du pays Campā. Après qu'il fut devenu disciple religieux du Bouddha, ses pieds furent blessés car il marchait sans souliers. Le Bouddha insista pour qu'il en mit, s'en abstenir étant à ses yeux un obstacle au progrès intérieur de Sōna Kolivisa. Cf. Vin. I, 180; A. I, 24; III, 374-379; AA. I, 233; Theg. vv. 632-644, MB. p. 68-69.

Paribbājakas* sur l'austérité. Dans le deuxième texte intitulé *Sālhasutta* (A. II, 200-202), on peut lire l'explication donnée par le Bouddha au prince Sālha qui l'interrogeait sur le bon comportement et les mortifications.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

VAJJIYAMĀHITA-SUTTA

Il faut éviter l'extrême

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux séjournait au bord de l'étang de lotus situé à l'endroit nommé Gaggarā, près de la ville de Campā.

En ce temps-là, un jour, dans l'après-midi, le chef de famille Vajjiyamāhita sortit de la ville de Campā pour aller visiter le Bienheureux. L'idée suivante lui vint : « Ce n'est pas le moment d'aller voir le Bienheureux. Il est maintenant dans son repos solitaire. Ce n'est pas le moment non plus d'aller voir les moines qui sont occupés au progrès intérieur et qui sont maintenant dans leur méditation solitaire. Ce sera bien, si je me rends au parc où demeurent les Paribbājakas*, membres des autres sectes. » Ainsi, le chef de famille Vajjiyamāhita se dirigea vers le parc où se trouvaient les Paribbājakas, membres des autres sectes.

À ce moment-là, les Paribbājakas, membres des autres sectes, étaient réunis dans ce parc en groupe important. Ils étaient assis là et s'occupaient à diverses discussions vulgaires⁶, tout le monde parlant en même temps, à voix haute, ainsi faisaient-ils grand tapage. Ils virent, de loin, le chef de famille Vajjiyamāhita venant vers le parc. Alors, ils se murmurerent l'un à l'autre : « Frère, taisez-vous! Frère, ne faites pas de bruit! Voici le chef de famille Vajjiyamāhita, disciple du religieux Gotama. Ce chef de famille Vajjiyamāhita est un des disciples laïcs habillés de vêtements blancs et qui habitent à Campā. Ces messieurs-là n'aiment pas entendre beaucoup de bruit. Ils sont éduqués pour faire le moins de bruit possible. Ils louent le fait de faire peu de bruit. Si le chef de famille Vajjiyamāhita voit notre groupe qui fait peu de bruit, il pensera utile de s'approcher. » Ainsi,

6. Cf. SB. p. 162.

ces Paribbājakas, membres des autres sectes, ne firent plus de bruit.

Le chef de famille Vajjiyamāhita s'approcha alors de ces Paribbājakas. S'étant approché, il les salua et échangea avec eux des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis il s'assit à l'écart sur un côté*. Lorsqu'il fut assis à l'écart sur un côté, les Paribbājakas dirent : « Est-il vrai, ô chef de famille, que le religieux Gotama dénonce toutes les pratiques ascétiques ? Est-il vrai qu'il fait des reproches aux ascètes qui mènent une vie dure et les critique catégoriquement ? »

Le chef de famille Vajjiyamāhita répondit : « Bien sûr que non, ô Révérends. Le Bienheureux ne dénonce pas toutes les pratiques ascétiques, il ne fait pas de reproches aux ascètes qui mènent une vie dure ni ne les critique catégoriquement. Ô vénérables, le Bienheureux dénonce ce qui mérite d'être dénoncé. Il loue ce qui mérite d'être loué. Réagissant ainsi le Bienheureux est un analyste. Dans ce cas, le Bienheureux n'a pas d'affirmation générale. »

Cela étant dit, un des Paribbājakas dit au chef de famille Vajjiyamāhita : « Arrêtez, ô chef de famille. Ce religieux Gotama que vous êtes en train de louer est un nihiliste. Il est quelqu'un qui n'explique rien précisément. »

Le chef de famille Vajjiyamāhita répondit : « Non, ô Révérends. Je parle parce que j'ai des raisons. Le Bienheureux dit : "Voici une chose bonne, voici une chose mauvaise." Définissant ainsi, distinguant ainsi, le bien du mal, le Bienheureux est quelqu'un qui précise. Il n'est pas nihiliste, ni quelqu'un qui ne précise pas. »

Lorsque le chef de famille Vajjiyamāhita se fut exprimé ainsi, les Paribbājakas, membres des autres sectes, restèrent assis en silence, honteux, les épaules tombantes, le visage baissé et incapables de parler.

Le chef de famille Vajjiyamāhita constata alors que les Paribbājakas, membres des autres sectes, restaient assis en silence, honteux, les épaules tombantes, le visage baissé et incapables de parler. Il se leva de son siège et partit visiter le Bienheureux. S'étant approché du Bienheureux, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, il raconta toute la discussion qu'il avait eue avec les Paribbājakas. Le Bienheureux dit alors : « Vous avez bien fait, ô chef de famille ! Vous avez bien fait, ô chef de famille ! De cette manière, même de temps en temps, ces hommes stupides doivent être réfutés raisonnablement par quelqu'un comme vous. Bien sûr, ô chef de famille, je ne dis pas que toutes les pratiques ascétiques doivent être suivies. Je ne dis pas non plus que toutes les pratiques ascétiques doivent être rejetées. Je ne dis pas que

toutes les règles ascétiques doivent être observées, ô chef de famille. Je ne dis pas non plus que toutes les règles ascétiques doivent être rejetées. Je ne dis pas que toutes sortes d'efforts doivent être entrepris. Je ne dis pas non plus que toutes sortes d'efforts doivent être écartés. Je ne dis pas, ô chef de famille, que toutes sortes de renoncements doivent être faits. Je ne dis pas non plus que toutes sortes de renoncements doivent être rejettés. Je ne dis pas, ô chef de famille, que toutes sortes de libérations doivent être employées. Je ne dis pas non plus que toutes sortes de libérations doivent être négligées.

« Cependant, ô chef de famille, si, à cause de certaines pratiques ascétiques appliquées par quelqu'un, ses états mentaux non profitables se développent et ses états mentaux profitables diminuent, alors, je dis que de telles pratiques ascétiques ne doivent pas être appliquées. Si, à cause de certaines pratiques ascétiques appliquées par quelqu'un, ses états mentaux non profitables diminuent et ses états mentaux profitables se développent, alors, je dis que de telles pratiques ascétiques doivent être appliquées.

« Si à cause de certaines règles ascétiques observées par quelqu'un, ses états mentaux non profitables se développent et ses états mentaux profitables diminuent, alors, je dis que de telles règles ascétiques ne doivent pas être observées. Si, à cause de certaines règles ascétiques observées par quelqu'un, ses états mentaux non profitables diminuent et ses états mentaux profitables se développent, alors, je dis que de telles règles ascétiques doivent être observées.

« Si, à cause de certains efforts entrepris par quelqu'un, ses états mentaux non profitables se développent et ses états mentaux profitables diminuent, alors, je dis que de tels efforts ne doivent pas être entrepris. Si, à cause de certains efforts entrepris par quelqu'un, ses états mentaux non profitables diminuent et ses états mentaux profitables se développent, alors, je dis que de tels efforts doivent être entrepris.

« Si, à cause de certains renoncements effectués par quelqu'un, ses états mentaux non profitables se développent et ses états mentaux profitables diminuent, alors, je dis que de tels renoncements ne doivent pas être accomplis. Si, à cause de certains renoncements effectués par quelqu'un, ses états mentaux non profitables diminuent et ses états mentaux profitables se développent, alors, je dis que de tels renoncements doivent être accomplis.

« Si, à cause de certaines libérations employées par quelqu'un, ses états mentaux non profitables se développent et ses états mentaux profitables diminuent, alors, je dis que de telles libérations ne doivent pas être employées. Si, à cause de certaines

libérations employées par quelqu'un ses états mentaux non profitables diminuent et ses états mentaux profitables se développent, alors, je dis que de telles libérations doivent être employées. »

Etant ainsi stimulé dans l'Enseignement, étant ainsi entraîné dans l'Enseignement, étant ainsi réjoui dans l'Enseignement prêché par le Bienheureux, le chef de famille Vajjiyamāhita se leva de son siège, rendit hommage au Bienheureux, fit la circumambulation* autour de lui et s'en alla.

Peu après son départ, le Bienheureux s'adressa aux moines : « Ô moines, n'importe quel disciple qui a vécu longtemps dans cette Doctrine et dans cette Discipline, qui a peu de souillures, doit réfuter les Paribbājakas, membres des autres sectes, même de temps en temps, raisonnablement comme il l'a été fait par le chef de famille Vajjiyamāhita. »

(A. V, 189-193.)

SĀLHA-SUTTA

L'inutilité des mortifications

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux séjournait au bâtiment à toit pointu dans le Grand Bois, près de la ville de Vesāli. En ce temps-là, un jour, deux princes nommés Licchavi Sālha et Licchavi Abhaya s'approchèrent du Bienheureux. S'étant approchés, ils lui rendirent hommage et s'assirent à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, Licchavi Sālha dit au Bienheureux : « Certains religieux et brahmanes*, ô Bienheureux, enseignent deux sortes de moyens pour traverser l'inondation⁷, à savoir le moyen de la pureté du comportement et le moyen des mortifications. Que pensez-vous à ce propos, ô Bienheureux? »

Le Bienheureux dit : « Je dis, ô Sālha, que la pureté du bon comportement est un facteur essentiel de la vie religieuse. Quant aux religieux et brahmanes qui justifient les mortifications, qui considèrent les mortifications comme des pratiques essentielles, qui demeurent attachés aux mortifications, ils sont incapables de traverser l'inondation. D'autre part, ô Sālha, quant à ces religieux et brahmanes qui ont un comportement impur par les actions corporelles, par les actions verbales et par les actions mentales, ils sont incapables d'arriver à la connaissance, à la vision réaliste et à l'état d'Éveil parfait. Imaginons, ô Sālha, un homme qui a besoin de traverser la rivière, il prend une hache tranchante et entre dans la forêt. Il trouve dans cette forêt un

7. L'inondation (*ogha*) : un mot symbolique qui signifie la série des renaissances. Dans certains passages canoniques, cette métaphore est utilisée pour désigner les quatre dangers suivants : l'inondation appelée désir (*kāma-ogha*), l'inondation appelée transmigration (*bhava-ogha*), l'inondation appelée ignorance (*avijjā-ogha*) et l'inondation constituée par les opinions fausses (*ditthi-ogha*). Cf. D. III, 230, 276; S. IV, 175, 257; V, 59, 136, etc.

arbre *Sāla*⁸ rectiligne, épais, jeune et bien développé. L'homme l'abat par le pied. Ensuite il taille le sommet, il coupe les branches. Les ayant coupées, il nettoie le tronc. Ayant fait cela, il le taille avec une hache. L'ayant taillé avec une hache, il le taille avec un couteau. Ayant fait cela, il le rend lisse au moyen d'une doloire. Puis il le rend lisse au moyen d'une pierre. Ayant effectué cela, il le fait descendre à la rivière. Maintenant, qu'en pensez-vous, ô Sālha? Cet homme est-il capable de traverser la rivière?

— Non, Bienheureux.

— Pour quelle raison?

— Parce que, ô Bienheureux, bien que l'extérieur du tronc de l'arbre *Sāla* ait été bien traité, son intérieur n'est pas encore nettoyé. Voici ce qui peut se produire : le tronc coulera et l'homme ira au malheur, à sa perte.

— De même, ô Sālha, quant à ces religieux et brahmanes qui justifient les mortifications, qui considèrent les mortifications comme des pratiques essentielles, qui demeurent attachés aux mortifications, ils sont incapables de traverser l'inondation. Également, ô Sālha, quant à ces religieux et brahmanes qui ont un comportement impur par les actions corporelles, par les actions verbales et par les actions mentales, ils sont incapables d'arriver à la connaissance, à la vision réaliste et à l'état d'Éveil parfait. Cependant, ô Sālha, quant aux religieux et brahmanes qui ne justifient pas les mortifications, qui ne considèrent pas les mortifications comme des pratiques essentielles, qui ne demeurent pas attachés aux mortifications, ils sont capables de traverser l'inondation. Également, ô Sālha, quant aux religieux et brahmanes, qui ont une pureté du comportement par les actions corporelles, par les actions verbales, par les actions mentales, ils sont capables d'arriver à la connaissance, à la vision réaliste, à l'état d'Éveil parfait. Imaginons, ô Sālha, un homme qui a besoin de traverser la rivière, il prend une hache tranchante et entre dans la forêt. Il trouve dans cette forêt un arbre *Sāla* épais, rectiligne, jeune et bien développé. L'homme l'abat par le pied. Ensuite, il taille le sommet, puis il coupe les branches. Les ayant coupées, il nettoie le tronc. Ayant fait cela, il le taille à la hache. L'ayant taillé à la hache, il le taille au couteau. Après l'avoir taillé au couteau, il prend une gouge et il creuse l'intérieur du tronc jusqu'à ce que celui-ci soit bien vide. Puis il prend une doloire et il le rend lisse. Ensuite, il le rend lisse au moyen d'une pierre. Après avoir fait cela, il fabrique un bateau avec ce tronc et y ajoute un aviron et un gouvernail,

8. Cf. *supra* p. 33 n. 4.

puis il le fait descendre à la rivière. Maintenant, qu'en pensez-vous, ô Sālha? Cet homme est-il capable de traverser la rivière?

— Oui, ô Bienheureux.

— Pour quelle raison?

— Parce que, ô Bienheureux, le tronc d'arbre *Sāla* est désormais extérieurement bien traité, et intérieurement bien nettoyé, et on en a fait un bateau en y ajoutant un aviron et un gouvernail. Voici ce qui peut se produire: le bateau ne coulera pas et l'homme arrivera à l'autre rive sain et sauf.

— De même, ô Sālha, quant aux religieux et brahmanes qui ne justifient pas les mortifications, qui ne considèrent pas les mortifications comme les pratiques essentielles, qui ne demeurent pas attachés aux mortifications, ils sont capables de traverser l'inondation. Également, ô Sālha, quant aux religieux et brahmanes qui ont un comportement pur par les actions corporelles, par les actions verbales et par les actions mentales, ils sont capables d'arriver à la connaissance, à la vision réaliste, à l'état d'Éveil parfait. Imaginons, ô Sālha, un soldat, qui connaît de nombreuses tactiques concernant le tir à l'arc. Il devient un soldat digne du roi, digne d'être ministre du roi, digne d'être membre de la cour royale, à cause de trois choses. Quelles sont ces trois choses? Son pouvoir de tirer loin, son pouvoir de tirer comme un éclair, son pouvoir de tirer en perçant même un gros objet. Tout comme, ô Sālha, un soldat qui est capable de tirer loin, de même, le disciple noble possède la concentration correcte. Lorsque ce noble disciple voit n'importe quelle forme matérielle appartenant au passé, au futur ou au présent, une forme matérielle intérieure ou extérieure, grossière ou subtile, inférieure ou supérieure, qui est située loin ou près, il voit toutes ces formes matérielles par la sagesse correcte, selon la réalité en pensant: "Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman*." »

*La même démonstration à propos de quatre autres agrégats**: les sensations, les perceptions, les tendances habituelles, les consciences. Puis, le sermon continue:

« Tout comme, ô Sālha, un soldat qui est capable de tirer comme l'éclair, de même, le noble disciple possède la compréhension correcte. Le noble disciple qui possède la compréhension correcte comprend les choses telles qu'elles sont. Tel est le *dukkha**. Telle est la cause du *dukkha*. Telle est la cessation du *dukkha*. Telle est la voie conduisant à la cessation du *dukkha*.

« Tout comme, ô Sālha, un soldat qui est capable de tirer

pour percer même un gros objet, de même, le noble disciple possède la libération correcte. Le noble disciple qui possède la libération correcte perce la montagne de l'ignorance. »

(A. II, 200-202.)

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

IX-X

DEUX DISCIPLES COURAGEUX

Adhimutta-theragāthā
et *Sunita-theragāthā*

Voici maintenant deux poèmes du Canon bouddhique : le premier, intitulé *Adhimutta-theragāthā* (Theg. vv. 705-725), concerne un disciple nommé Adhimutta qui atteignit l'état d'Arahant* alors qu'il était encore un jeune novice. Plus tard, pendant un voyage à Sāvatthī, il fut enlevé par des brigands. Ce poème rapporte l'échange de paroles qui eut lieu entre l'Āyasmanta* Adhimutta et ses ravisseurs. Le deuxième extrait, intitulé *Sunita-theragāthā* (Theg. vv. 620-631), est un poème attribué à l'Āyasmanta Sunita, disciple originaire d'une famille très humble, mais qui atteignit rapidement l'état d'Arahant ; il y raconte comment il y est parvenu.

Ces deux poèmes appartiennent à l'anthologie canonique qui a pour titre *Theragāthā* (Stances des doyens), huitième œuvre du *Khuddakanikāya*¹. Le *Theragāthā* contient cent sept poèmes (1 279 vers) attribués aux deux cent soixante-quatre disciples religieux ayant atteint le plus haut sommet du progrès intérieur². Le plus souvent, ces vers sont des hymnes joyeux : par exemple, quelques disciples disent qu'ils sont libérés de tous les liens³. Quelques autres disent qu'ils ont éteint le feu (des passions)⁴. D'autres encore disent qu'ils ont éliminé complètement la cause de la renaissance⁵. Beaucoup de disciples disent qu'ils ont rempli le devoir demandé par le Maître⁶. Il s'agit ainsi toujours –

1. Le neuvième livre du *Khuddaka-nikāya* est intitulé *Therigāthā* (Stances des doyennes). Cf. *infra* p. 173.

2. De nombreux poèmes de cette anthologie se trouvent dans d'autres textes canoniques : par exemple, les vers attribués à l'Āyasmanta Āṅgulimāla (cf. Theg. vv. 866-899) se trouvent dans le *Majjhima-nikāya* (cf. M. II, 99-100). On peut dire la même chose à propos des poèmes attribués à l'Āyasmanta Raṭṭhapāla (Theg. vv. 769-793; cf. M. II, 64-65, 72-73), à l'Āyasmanta Sela (Theg. vv. 818-841; cf. M. II, 103-112; Sn. p. 104), à l'Āyasmanta Kāludāyi (Theg. vv. 531-534; cf. S. I, 174).

3. Cf. Sārada (Theg. v. 136); Nandaka (v. 282); Senaka (v. 290); Raṭṭhapāla (v. 793).

4. Cf. Rakkhita (Theg. v. 136); Rāhula (v. 298); Kātiyāna (v. 416).

5. Āṅgulimāla (Theg. v. 891); Sāriputta (v. 1016); Ānanda (v. 1050).

6. Sugandha (Theg. v. 24), Āñjanavaniya (v. 55), Meghiya (v. 66), Dhammas-

quelle qu'en soit la manière – de la même exclamation de victoire exprimée bien souvent dans les textes canoniques par les termes : « Toute naissance nouvelle est anéantie, la Conduite pure est vécue, ce qui doit être achevé est achevé, plus rien ne demeure à accomplir⁷. »

Les poèmes du *Theragāthā* ne sont pas seulement des hymnes à la libération. Nombreux parmi eux sont les vers qui nous racontent les incidents importants de la vie de ces disciples, les faiblesses qu'ils avaient éventuellement surmontées avec succès, sans donner une impression mélancolique. Ainsi, la qualité humaine présentée dans ces poèmes est très remarquable. Par exemple, l'Āyasmanta Cūlapantaka parle de sa jeunesse pendant laquelle il n'avait rien pu apprendre par cœur, pas même une seule petite strophe (cf. Theg. vv. 557-566)⁸. L'Āyasmanta Nanda raconte comment il avait passé autrefois son temps en vain au milieu du désir sensuel (Theg. vv. 157-158)⁹. Le poème attribué à l'Āyasmanta Vāngīsa nous raconte comment il fut troublé un jour¹⁰ en voyant un groupe de femmes très belles, et comment l'Āyasmanta Ānanda l'avait conseillé pour maîtriser ses pensées (Theg. vv. 1223-1226).

Dans certains poèmes, un disciple qui n'a pas encore atteint l'état d'Arahant s'adresse à lui-même. Par exemple, Vijitasena (cf. Theg. vv. 355-359) chante :

« (...) Ô cœur, je te contrôlerai
tout comme un éléphant (entravé)
à la porte étroite de la ville.
Oh, je ne t'encouragerai jamais
dans tes mauvaises actions.

Lorsque tu es enchaîné
tu ne pourras pas t'en aller
tout comme un éléphant
incapable de trouver la porte ouverte
tu ne pourras pas te promener
encore et encore,
en employant tes forces et
en chérissant le mal.

Par l'attention* je t'attacheraï
étant dompté moi-même, je te dompterai.
Toi, retenu par le joug de l'énergie
tu ne pourras pas t'en aller loin de moi. »

Un autre poème nous présente l'incident suivant : l'idée vint à un disciple nommé Kuṭivihāri de se construire une nouvelle cellule, la

sava (v. 107), Dhammassavapitā (v. 108), Vacchagotta (v. 112), Yasa (v. 117), Paccaya (v. 224), Bhagu (v. 274), Jambuka (v. 286), Candana (v. 302), Mudita (v. 314), Rājadatta (v. 319), Gayā Kassapa (v. 349), Sappadāsa (v. 410), Sundara samudda (v. 465).

7. D. I, 84, 177, 203; II, 283; III, 55; M. I, 139; II, 39, etc.

8. Cf. A. I, 23; DhapA. IV, 180.

9. A. IV, 166; DhapA. I, 103.

10. S. IV, 185; ThegA. II, 211.

sienne étant déjà vieille. Aussitôt, Kuṇīvihāri tourne sa pensée vers l'Enseignement, modifie sa volonté et commence à méditer en employant la cellule comme une métaphore, et il s'adresse à lui-même en donnant à sa poésie fraîcheur et spontanéité :

« (...) Et toi, tu dis que c'est une vieille cellule,
tu veux donc en bâtir une autre!

Ô frère, une nouvelle cellule t'amènera de nouvelles peines,
alors efface ton désir d'une nouvelle cellule » (Theg. v. 57).

Le plus souvent, l'expérience ne peut pas être exprimée en une langue intelligible. Elle doit être suggérée par des symboles qui ont un lien secret avec la réalité cachée. Dans les stances de l'Āyasmanta Sīvaka, le symbole est la maison :

« (...) La petite maison périssable
on la construit ici, on la construit là,
encore et encore pour toujours.
Cherchant le bâtsisseur
(voici je suis venu depuis longtemps).
Ô bâtsisseur de la maison,
enfin, tu es vu, tu es reconnu.
Ne construis plus la maison
toutes les poutres sont cassées,
le faîte est brisé » (Theg. vv. 183-184) ¹¹.

La valeur littéraire du *Theragāthā* est incontestablement très importante. Il constitue, avec *Therigāthā*, une véritable illustration de la poésie bouddhiste. Les compositeurs n'étaient pas des poètes à l'imagination puissante, mais leurs poèmes sont pleins de scènes de la réalité. Parfois ils sont des poètes difficiles qui expriment le plus de pensée avec le minimum de mots. C'est le cas en ce qui concerne les poèmes limités à un ou deux vers. Néanmoins, la saveur de la libération est omniprésente dans chaque poème. Des images inattendues suggèrent une impression d'ensemble : la joie sereine liée à la compréhension correcte.

Nous pouvons facilement imaginer que ces poèmes composés en divers mètres étaient récités; leurs rythmes et sonorités concourraient, avec les images à l'éveil de la sensibilité, au progrès intérieur. L'objectif de cette sorte d'œuvre dans le Canon bouddhique était de créer la confiance sereine* nécessaire au lecteur – ou plutôt à l'auditeur – pour s'avancer dans la même voie que des disciples considérés comme de véritables héros. Par ces poèmes ils nous enseignent à retrouver la sagesse profonde, qui est faite de patience, de ténacité, de vigilance et de discipline.

11. Mêmes mots symboliques dans le *Dhammapada* vv. 153-154.

ADHIMUTTA-THERAGĀTHĀ

Rien à craindre

L'Āyasmanta Adhimutta atteignit l'état d'Arahant alors qu'il était encore un jeune novice. Plus tard, il voulut obtenir l'Ordination majeure* auprès de l'Ordre des moines et pour cela il lui fallut aller à Sāvatthī. Le novice Adhimutta se mit en route. Alors qu'il se trouvait sur un chemin désert, il fut pris par un groupe de voleurs. Ceux-ci voulaient le tuer pour faire un sacrifice humain à leur dieu. Conduit à la mort, le novice Adhimutta ne sourcilla pas, ne montra aucune peur. Le chef des voleurs fut frappé de stupeur par l'attitude étrange du novice. Une discussion naquit entre eux :

« Pour les sacrifier ou pour prendre leur richesse
j'ai déjà tué des gens.

Lorsqu'ils étaient tués sans leur consentement
ils avaient peur, tremblaient et bafouillaient.

Cependant vous,
vous n'avez aucune peur.

Votre apparence est de plus en plus calme.
Devant cette situation effrayante
pourquoi ne vous lamentez-vous pas? »

Adhimutta :

« Ô chef, pour celui qui n'a pas de désir
il n'y a pas de chagrin.
Celui qui a détruit tous les liens
est vraiment quelqu'un qui a vaincu la peur.

Lorsqu'on a annihilé le désir,
la cause qui renouvelle l'existence,

quand on peut voir les choses selon la réalité,
il n'y a pas de peur devant la mort,
tout comme la peur ne se produit pas
pour se débarrasser d'un fardeau!

La Conduite pure* a été vécue,
la Voie a été bien parcourue.
Je n'ai donc pas de peur devant la mort,
tout comme on n'a pas peur
pour guérir d'une maladie!

La Conduite pure a été vécue,
la Voie a été bien parcourue.
L'existence a été vue comme une chose dégoûtante,
elle est pareille à un poison qui doit être jeté.

Celui qui est allé à l'autre rive,
celui qui n'a pas de volonté de saisir,
celui qui a accompli ce qu'il devait accomplir,
celui qui est sans souillures
est satisfait de la fin de sa vie.
C'est une libération d'un lieu d'exécution!

Ayant atteint la paix suprême,
étant désintéressé du siècle,
on n'a pas de chagrin devant la mort.
C'est un renoncement à une maison en feu!

Pour tout ce qui s'est passé,
pour tout ce qui est arrivé dans l'existence,
il n'y a pas d'auteur.
C'est ainsi qu'il est dit par le Grand Sage.

Celui qui comprend cette réalité
enseignée par le Bouddha
ne saisit aucune existence
(mais il la rejette),
tout comme on n'attrape point
une boule de fer bien chauffée.

Je n'ai pas l'idée que "j'étais"
ni l'idée que "je serai".
Toutes les choses conditionnées ont une fin
pourquoi donc devrait-on se lamenter?

Simplement, les choses se produisent,
naturellement, les formations continuent.
Ainsi, lorsqu'on les voit telles qu'elles sont,
ô chef, la peur ne se produit pas.

Lorsqu'on voit, selon la sagesse,
le monde pareil aux herbes et aux bois¹²,
sans sentiment de posséder
on pense "ce n'est pas à moi".
En pensant ainsi,
on n'a donc pas de chagrin.

Je me suis dégoûté de ce corps,
l'existence ne m'intéresse pas.
Cette forme physique va se détruire,
il n'y aura plus d'autre forme physique (pour moi).

Faites ce que vous voulez
à mon corps, quand vous voulez.
A l'égard de votre action,
je n'ai ni haine ni amour (...) »

Ayant écouté ces paroles étranges
ces paroles étonnantes et terrifiantes¹³,
En laissant de côté leurs épées
ces hommes dirent :
« Ô Révérend, en suivant quelle pratique,
en pratiquant quel enseignement
avez-vous acquis une telle audace?
Dites-nous
quel est votre Maître? »

Adhimutta :

« Mon maître est le vainqueur suprême
qui sait tout ce qu'on doit savoir,
le grand compatissant,
le guérisseur du monde.
Il enseigne la Doctrine
qui conduit à la cessation (du *dukkha*)*.
C'est au moyen de son Enseignement
que j'ai atteint cet état sans chagrin. »

Ayant écouté ces bonnes paroles du sage,
abandonnant leurs épées et leurs armes,
certains parmi ces voleurs
renoncèrent à leur vice pour jamais.
Quant aux autres, ils exprimèrent
la volonté d'être religieux.

12. Cf. M. I, 140-141; S. III, 33; SB. 50 p. 186.

13. « *Tam vacanam lomahamsanam* » (litt. ces paroles qui hérisSENT le poil).

Étant entré dans cette Discipline du Tathāgata*,
ces hommes intelligents
développèrent chez chacun d'eux
les qualités de l'Éveil et
les capacités de l'Éveil.

Étant habiles, étant satisfaits,
ayant une pensée transportée de joie,
ayant des facultés développées,
ils atteignirent enfin
l'état non conditionné dit *nibbāna**.

(Theg. vv. 705-725.)

SUNĪTA-THERAGĀTHĀ

Un disciple courageux

Selon le système social de son époque, Sunīta est né dans une famille très pauvre. De profession, il était balayeur des rues. Ainsi chaque jour il enlevait des quantités de fleurs jetées dans les rues par des citadins. Un jour, il vit le Bouddha venant de loin. Il s'approcha du Bouddha avec un profond respect. Étant disciple religieux, ayant pratiqué ardemment les méthodes du progrès intérieur, peu de temps après il parvint au nombre des Arahants. L'Āyasmanta Sunīta exprima alors sa joie :

« C'est dans une famille humble
que je suis né.
J'étais pauvre avec peu de nourriture,
mon métier était misérable :
un balayeur de fleurs.

Ayant été méprisé, négligé,
humilié par des gens,
j'étais modeste,
vénérant tout le monde
avec les mains jointes.

Alors un jour (dans la rue),
j'ai vu l'Éveillé parfait,
entouré par la Communauté de ses disciples*.
Le héros incomparable
entrait dans la capitale
du pays des Magadhas.

Je jetai ma palanche, et
m'approchai de lui

pour lui rendre hommage.

Oh, par pitié pour moi
il s'arrêta.

M'étant prosterné aux pieds du Maître,
restant à l'écart sur un côté*,
je demandai
à cet homme, le plus digne de tous,
de m'admettre dans la Communauté.

Alors, le Maître compatissant,
qui est bienveillant envers tout le monde,
s'adressa à moi et dit : "Venez, ô moine."
Ce fut mon Ordination.

En demeurant dans la forêt,
solitaire,
sans repos,
j'ai accompli la volonté du Maître
tout comme il m'y avait exhorté.

Pendant la première partie de la nuit,
je réfléchis à mes vies antérieures.
Au milieu de la nuit,
ma capacité de clairvoyance devint claire.
Dans la dernière partie de la nuit,
je fis éclater la masse des ténèbres¹⁴.

Alors, vers la fin de la nuit,
lorsque le soleil se leva,
Indra et Brahma, avec leurs mains jointes,
vinrent me rendre hommage.

Ils dirent :

"Hommage à vous, ô être pur parmi les humains,
vous avez supprimé vos souillures.

Hommage à vous, ô être noble parmi les humains,
vous êtes digne de dons¹⁵."

14. Par ce vers, l'Āyasmanta Sunita dit qu'il avait atteint au cours de cette nuit-là les trois sciences (*tevijjā*) : 1. la connaissance qui permet de connaître ses propres vies antérieures (*pubbanivāsanussatiñāna*); 2. la connaissance qui permet de voir ce qui n'est pas visible avec des yeux humains (*dibbacakkhuñāna*), y compris la connaissance qui permet de savoir comment se passe la naissance des défunts (*cutūpapāta-ñāna*); 3. la connaissance qui permet de détruire ses souillures mentales (*asavakkhayā-ñāna*). Cf. *infra* p. 137.

15. L'Āyasmanta Sunita qui a atteint l'état d'Arahant demeure au-dessus de tous les êtres humains et divins. C'est pourquoi les grands dieux eux-mêmes vinrent lui rendre hommage. De cette façon, le poète rappelle que même les personnes originaires de la plus basse classe sociale sont capables d'arriver à ce haut état de perfection vénérée par les grandes divinités.

Alors que j'étais ainsi
entouré par l'assemblée des dieux,
l'ayant vu, le Maître dit en souriant :
“ Par les pratiques ardentes,
par la Conduite pure*,
par le contrôle de soi-même,
par le domptage de soi-même,
on devient un vrai brahmane¹⁶,
voici l'état suprême d'un vrai brahmane. ”

(Theg. vv. 620-631.)

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

16. Par ces mots attribués à la bouche du Bouddha, le poète dit que l'Āyasmanta Sūnīta devint un vrai brahmane, ce qui veut dire que même une personne née dans une basse caste peut devenir un vrai brahmane en parvenant à l'état d'Arahant. En fait, utiliser le terme *brahmana* pour désigner l'Arahant n'est pas un phénomène rarissime dans les textes du Canon bouddhique (cf. Vin. I, 105; D. I, 168; Dhap. vv. 409-423). À mon avis, les fondateurs du bouddhisme voulaient ainsi suggérer qu'on ne devient pas un vrai brahmane par naissance, mais que les Arahants sont les vrais brahmanes, car ils ont supprimé toutes les souillures mentales.

XI

LA QUESTION DES CASTES

Assallāyana-sutta

C'est vrai que l'objectif du Bouddha n'était pas de faire une révolution sociale, ni de soulever les opprimés contre leurs oppresseurs. Le Bouddha ne provoqua jamais, en aucun cas, les émotions d'un peuple pour aller combattre contre quiconque. Cependant, il n'a pas gardé le silence devant les opinions qu'il considérait comme trompeuses et injustes. L'une de celles que le Bouddha condamna fut la doctrine des « castes¹ » promulguée par le brahmanisme védique. Chaque fois que le Bouddha a été sollicité de donner son avis sur cette question, il n'a pas hésité à parler de l'erreur d'une telle discrimination. C'est de cette façon qu'il a essayé de changer la mentalité d'autrui.

Selon le Bouddha, une personne née dans une basse caste est aussi capable que les autres de monter au plus haut niveau intellectuel et au plus haut sommet du progrès spirituel. Ainsi, en éliminant les souillures intérieures, tout le monde peut devenir pur. Or, les brahmanes se plaignaient, en disant : « Voilà, ce religieux Gotama parle de la pureté possible pour tous ceux des quatre castes. » À leurs yeux, c'était une chose inimaginable, car « seuls » les gens des hautes castes étaient purs, mais jamais les gens des basses castes. En effet, ceux-ci étaient impurs par leur naissance même. Cependant, pour le Bouddha, « n'importe quelle personne courageuse et intelligente peut atteindre la vraie pureté, tout comme n'importe quelle personne peut se laver dans une rivière » (cf. M. II, 182). « N'importe quelle personne est capable d'allumer le feu de la sagesse, tout comme n'importe quelle personne peut allumer un feu de bois » (cf. M. II, 152).

Du point de vue biologique, l'égalité entre les hommes est présentée ainsi dans le *Vāsetṭha-sutta* : « Il est vrai qu'il y a des différences entre les arbres, entre les lianes, entre les animaux, entre les oiseaux, entre les serpents, mais de telles différences ne se trouvent pas entre les

1. Ces « castes » étaient au début les quatre classes sociales dites « couleurs » (*vanna*, sk. *varṇa*) de la société védique. La doctrine des *vanna* engendra graduellement les castes spécialisées et hiérarchisées.

hommes. S'il est des différences entre les hommes, elles sont de simples faits nominaux » (cf. Sn. vv. 602-611).

Ainsi, la plupart des arguments lancés par le Bouddha contre la doctrine des castes peuvent être utilisés aussi contre la discrimination raciale². En effet, concernant les provinces dominées par les croyances brahmaïques, la politique des castes chez les brahmanes de l'époque du Bouddha était une évolution de la politique raciale des Indo-Aryens, et, par conséquent, les castes étaient toujours désignées par le terme de « couleurs » (pāli *vannā*; sk. *varṇa*). Les hautes castes étaient nommées « couleurs supérieures » (*seṭṭhā vannā*), tandis que les basses castes étaient les « couleurs inférieures » (*hinā vannā*).

Le désaccord du Bouddha envers cette doctrine de « couleurs » s'exprima de deux façons : d'une part, en toute occasion, le Bouddha et ses disciples la critiquaient ouvertement avec énergie; d'autre part, la Communauté des disciples* ignorait toute discrimination concernant les castes. En effet, parmi les disciples religieux du Bouddha, il y avait des gens de toutes les castes et de toutes les couches sociales. De nombreux brahmanes, abandonnant leur « caste » et leur religion traditionnelle, demeuraient paisiblement avec les autres dans l'Ordre des moines et des moniales³.

Dans les textes canoniques se trouvent plusieurs discussions où le Bouddha et ses disciples parlent des castes. Nous pouvons citer par exemple l'*Ambarīṣha-sutta* (D. I, 87-110), l'*Esukāri-sutta* (M. II, 176-184), le *Kanakatthala-sutta* (M. II, 125-133), le *Madhura-sutta* (M. II, 83-90), le *Vasala-sutta* (Sn. vv. 116-142) et le *Vāsetṭha-sutta* (Sn. p. 115-123; cf. M. II, 196-200). Dans ces discussions, la plupart des interlocuteurs étaient des brahmanes savants venus pour contredire les idées « anarchiques » du Bouddha.

Nous allons maintenant lire le texte canonique intitulé *Assallāyana-sutta* (M. II, 147-157). C'est une discussion entre le Bouddha et le jeune brahmane savant nommé Assallāyana. La première partie de ce *sutta* nous signale que de nombreux brahmanes étaient bouleversés par les énoncés du Bouddha sur la possibilité de la pureté pour tous les gens des quatre castes. C'est pourquoi ils envoyèrent Assallāyana pour débattre avec lui. Ici, Assallāyana représente l'opinion générale des brahmanes selon laquelle « seuls les brahmanes constituent la plus haute caste et sont nés de la bouche de Brahma », etc. Pendant la discussion, le Bouddha présente divers arguments pour montrer l'absurdité de la revendication des brahmanes, et, selon lui, les idées comme « une caste pure », « une race pure », ainsi qu'« une race élue » sont des *pāpa ditthi*, c'est-à-dire des opinions erronées.

2. Pour ceux qui désirent en savoir davantage sur ce sujet, il existe un livre intéressant et instructif : G.P. MALALASEKARE, K.N. JAYATILLEKE, *Le Bouddhisme et la question raciale*, Paris, Unesco, 1968.

3. À propos des moniales bouddhistes, cf. *infra* p. 135.

ASSALLĀYANA-SUTTA

La question des castes

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux séjournait dans la résidence monastique fondée par Anāthapiṇḍika, au parc Jeta, près de la ville de Sāvatthi. En ce temps-là, cinq cents brahmanes environ, venus de diverses provinces afin de s'occuper de certaines affaires, demeuraient dans la ville de Sāvatthi. L'idée suivante vint à ces brahmanes : « Le religieux Gotama parle de pureté possible pour tous les gens des quatre castes. Quelqu'un est-il capable d'aller parler avec le religieux Gotama, contre cette idée ? »

En ce temps-là, un jeune brahmane nommé Assallāyana vivait à Sāvatthi. Il était jeune, avait la tête rasée⁴, et seize ans s'étaient écoulés depuis sa naissance⁵. Il était très versé dans les trois *Veda*⁶, dans les vocabulaires, dans les rites tout comme dans la phonétique et, en tant que cinquième matière, dans leur exégèse. Il était également très versé dans la tradition populaire et dans les idiomes. Il était grammairien, savant en philosophie matérialiste et il connaissait les signes qui permettent d'identifier un Grand Homme.

Alors, l'idée suivante vint aux brahmanes : « En ce moment, le jeune brahmane nommé Assallāyana vit à Sāvatthi. Il est jeune, a la tête rasée, et seize ans se sont écoulés depuis sa naissance (...) Il est sûrement capable d'aller parler avec le religieux Gotama, contre l'idée de celui-ci (au sujet de la caste). »

Les brahmanes s'approchèrent du jeune brahmane Assallāyana

4. Cela signifie que ce jeune brahmane appartenait à une communauté des Paribbājakas parmi lesquels certains membres avaient la tête rasée.

5. Très probablement, seize ans s'étaient écoulés depuis son initiation dite *upanayana*.

6. Cf. *supra* p. 35 n. 6.

et lui dirent : « Ô cher Assallāyana, le religieux Gotama parle de pureté possible pour tous les gens des quatre castes. Allez-y, ô cher Assallāyana, et parlez avec le religieux Gotama, contre son idée (au sujet de la caste). Ne menez-vous pas, ô cher Assallāyana, la vie d'un Paribbājaka* ? »

Lorsque cela fut dit, le jeune brahmane Assallāyana répondit aux brahmanes : « Vraiment, chers messieurs, ce religieux Gotama est un prédicateur de doctrine. Les prédicateurs ne sont pas de bons interlocuteurs. Moi, je ne suis pas capable de disputer avec ce religieux Gotama, contre la parole de celui-ci (au sujet de la caste). »

Pour la deuxième fois, les brahmanes dirent : « Ô cher Assallāyana, le religieux Gotama parle de la pureté possible pour tous les gens des quatre castes (...) Ne menez-vous pas, ô cher Assallāyana, la vie d'un Paribbājaka ? »

Pour la deuxième fois, le jeune brahmane Assallāyana répondit : « Vraiment, chers messieurs, ce religieux Gotama est un prédicateur de doctrine. Les prédicateurs ne sont pas de bons interlocuteurs. Moi, je ne suis pas capable de disputer avec ce religieux Gotama, contre la parole de celui-ci (au sujet de la caste). »

Pour la troisième fois, les brahmanes dirent : « Ô cher Assallāyana, le religieux Gotama parle de la pureté possible pour tous les gens des quatre castes (...) Ne menez-vous pas, ô cher Assallāyana, la vie d'un Paribbājaka ? Ne vous laissez pas vaincre (par lui) sans résistance ! »

Cela étant dit, le jeune brahmane Assallāyana répondit à ces brahmanes : « Vraiment, chers messieurs, ce religieux Gotama est un prédicateur de doctrine. Les prédicateurs ne sont pas de bons interlocuteurs. Moi, je ne suis pas capable de disputer avec ce religieux Gotama, contre la parole de celui-ci (au sujet de la caste). Cependant, j'irai porter votre parole. »

Le jeune brahmane Assallāyana s'approcha alors du Bienheureux avec un grand groupe de brahmanes. S'étant approché, il échangea des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit au Bienheureux : « Ô vénérable Gotama, les brahmanes disent ceci : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste. Les autres sont de basses castes. Seuls, les brahmanes constituent la caste pure. Les autres sont de castes impures. Seuls, les brahmanes sont impeccables, les non-brahmanes ne le sont pas. Seuls, les brahmanes sont des fils de Brahma. Ils sont nés de la bouche de Brahma. Ils ont Brahma

7. Cf. *supra* p. 23. Les Paribbājakas avaient l'habitude d'aller discuter avec les membres des autres communautés religieuses.

pour origine. Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma." À ce sujet qu'avez-vous à dire, ô vénérable Gotama ? »

Le Bienheureux dit : « Ô Assallāyana, il est bien connu que les femmes (brahmines) des brahmanes ont leur saison de conception, puis elles sont enceintes, puis elles accouchent de leurs enfants, ensuite elles les allaitent. Ainsi, tout en étant des êtres qui sont nés par la voie vaginale, ces brahmanes prétendent ceci : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) et ils sont nés de la bouche de Brahma. Ils ont Brahma pour origine. Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma!" »

— Bien que le vénérable Gotama dise ainsi, les brahmanes continuent d'affirmer : « Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...). Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma. »

— À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana? Avez-vous entendu dire que dans des pays comme ceux des Yonas⁸, des Kambojas⁹ et dans les États voisins, il existe seulement deux castes, à savoir la caste des aristocrates et la caste des esclaves, et là-bas, étant aristocrate, quelqu'un peut devenir esclave, et également, étant esclave, quelqu'un peut devenir aristocrate?

— Oui, ô vénérable Gotama, j'ai entendu dire que dans des pays comme ceux des Yonas, des Kambojas et dans les États voisins, il existe seulement deux castes (...)

— Les faits étant ainsi, ô Assallāyana, quelle autorité, quelle certitude permet à ces brahmanes de dire : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma" ?

— Bien que le vénérable Gotama dise ainsi, les brahmanes continuent d'affirmer : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma."

— À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana? Dites-vous que, si quelqu'un de la caste des aristocrates tue des êtres vivants, commet des vols, s'engage dans des relations sexuelles illicites, s'il pratique le mensonge, s'il profère une parole calomnieuse, s'il profère des paroles grossières, des paroles frivoles, s'il est plein de convoitise, s'il a une pensée haineuse, s'il a des opinions incorrectes, alors, après la destruction de son corps, après sa mort, il renaîtra dans les destinations mauvaises, dans un état malheureux, dans le *Niraya*, ou bien dites-vous que, si quelqu'un de la caste des brahmanes tue des êtres vivants,

8. Yona : l'État grec de Bactriane.

9. Kāmboja : un État situé très probablement près de l'ancien Gāndhāra. Cf. *supra* p. 15 n. 1.

commet des vols (...) il ne renaîtra pas dans les destinations mauvaises, dans un état malheureux, dans le *Niraya*? Par ailleurs, dites-vous que, si quelqu'un de la caste des commerçants, ou quelqu'un de la caste des Śudras, tue des êtres vivants, ou s'il commet des vols, alors, il renaîtra dans les destinations mauvaises, dans un état malheureux, dans le *Niraya*?

— Certainement non, ô vénérable Gotama. Si quelqu'un de la caste des aristocrates tue des êtres vivants, s'il commet des vols (...) après la destruction de son corps, après sa mort, il renaîtra dans des destinations mauvaises, dans un état malheureux, dans le *Niraya*. De même, quelqu'un de la caste des brahmanes, de même quelqu'un de la caste des commerçants, ou quelqu'un de la caste des Śudras — n'importe quel individu des quatre castes — s'il tue des êtres vivants, s'il commet des vols (...) après la destruction de son corps, après sa mort, il renaîtra dans les destinations mauvaises, dans un état malheureux, dans le *Niraya*.

— Les faits étant ainsi, ô Assallāyana, quelle autorité, quelle certitude permet à ces brahmanes de dire : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma."

— Bien que le vénérable Gotama dise ainsi, les brahmanes continuent d'affirmer : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma."

— À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana? Dites-vous que, si quelqu'un de la caste des brahmanes s'abstient de tuer des êtres vivants, s'il s'abstient de commettre des vols, s'il s'abstient de relations sexuelles illicites, s'il s'abstient de mensonges (...) après la destruction de son corps, après sa mort, il renaîtra dans les destinations bonnes, dans les états célestes, mais que cela n'arrive jamais à quelqu'un de la caste des aristocrates, ni de la caste des commerçants, ni de la caste des Śudras?

— Certainement non, ô vénérable Gotama. Si quelqu'un de la caste des aristocrates s'abstient de tuer des êtres vivants, s'il s'abstient de commettre des vols, s'il s'abstient de relations sexuelles illicites, s'il s'abstient de mensonges (...) après la destruction de son corps, après sa mort, il renaîtra dans les destinations bonnes, dans les états célestes. De même, quelqu'un de la caste des brahmanes, ou de la caste des commerçants, ou de la caste des Śudras — n'importe quel individu des quatre castes — s'il s'abstient de tuer des êtres vivants, s'il s'abstient de commettre des vols, s'il s'abstient de relations sexuelles illicites, s'il s'abstient de mensonges (...) après la destruction de son corps, après sa mort, il renaîtra dans les destinations bonnes, dans les états célestes.

— Les faits étant ainsi, ô Assallāyana, quelle autorité, quelle certitude permet à ces brahmanes de dire : “ Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma ”?

— Bien que le vénérable Gotama dise ainsi, les brahmanes continuent d'affirmer : “ Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma.”

— À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana? Dites-vous que, seule, une personne de la caste des brahmanes est capable de développer une pensée de bienveillance, sans inimitié, sans haine, mais jamais une personne de la caste des aristocrates, ni une personne de la caste des commerçants, ni une personne de la caste des Śudras, n'est capable de développer une pensée de bienveillance, sans inimitié, sans haine?

— Certainement non, ô vénérable Gotama. Une personne de la caste des aristocrates est aussi capable de développer une pensée de bienveillance, sans inimitié, sans haine. De même, une personne de la caste des brahmanes, une personne de la caste des commerçants ou une personne de la caste des Śudras tous les gens des quatre castes sont capables de développer une pensée de bienveillance, sans inimitié, sans haine.

— Les faits étant ainsi, ô Assallāyana, quelle autorité, quelle certitude permet à ces brahmanes de dire : “ Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma ”?

— Bien que le vénérable Gotama dise ainsi, les brahmanes continuent d'affirmer : “ Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par le Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma.”

— À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana? Dites-vous que, seule, une personne de la caste des brahmanes, allant à la rivière en prenant les choses nécessaires pour se baigner, est capable de se laver de la poussière et de la boue, mais que jamais une personne de la caste des aristocrates, ou de la caste des commerçants, ou de la caste des Śudras n'est capable de se laver de la poussière et de la boue?

— Certainement non, ô vénérable Gotama. Une personne de la caste des aristocrates, allant à la rivière en prenant les choses nécessaires pour se baigner, est aussi capable de se laver de la poussière et de la boue. De même une personne de la caste des commerçants ou de la caste des Śudras — tous les gens des quatre castes — allant à la rivière en prenant les choses nécessaires pour se baigner, sont capables de se laver de la poussière et de la boue.

— Les faits étant ainsi, ô Assallāyana, quelle autorité, quelle

certitude permet à ces brahmanes de dire : " Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma " ?

— Bien que le vénérable Gotama dise ainsi, les brahmanes continuent d'affirmer : " Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par le Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma. "

— À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana? Imaginons qu'un roi d'origine Khattiya*, ayant reçu le sacre, réunisse une centaine d'hommes d'origines diverses, en disant : " Venez, chers amis, vous qui appartenez aux familles des aristocrates, des brahmanes et des héritiers de la couronne, apportez chacun une pièce de bois à brûler parmi les bois comme ceux de *sāla*, ou de *salala*, ou de santal, ou de *padumaka*, allumez un feu et produisez de la chaleur. De même, chers amis, faites venir ici des gens d'une famille d'intouchables, d'une famille de chasseurs, d'une famille d'artisans du bambou, d'une famille de fabricants de charrettes, d'une famille d'éboueurs; qu'ils apportent une pièce de bois à brûler comme du bois appartenant à une mangeoire à chiens, ou à une mangeoire à cochons, ou un bois appartenant à une cuve de blanchisseur, ou du bois sec d'un arbre à ricin, et que ces gens allument du feu et qu'ainsi ils produisent de la chaleur. " À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana? Ainsi quelqu'un — peu importe qu'il appartienne à une famille d'aristocrates, ou à une famille de brahmanes, ou à une famille d'héritiers de la couronne — apporte une pièce de bois à brûler parmi les bois comme ceux de *sāla*, ou de *salala*, ou de santal, ou de *padumaka*, allume un feu et produit de la chaleur. Et ce feu, ainsi allumé et produisant ainsi de la chaleur, n'a-t-il pas de flammes, de couleurs et de rayonnement? Ce feu n'est-il pas utile dans les cas où il est besoin de feu? De même, quelqu'un — peu importe qu'il appartienne à une famille d'intouchables, ou à une famille de chasseurs, ou à une famille d'artisans du bambou, ou à une famille de fabricants de charrettes, ou à une famille d'éboueurs — apporte une pièce de bois à brûler comme du bois appartenant à une mangeoire à chiens, ou à une mangeoire à cochons, ou à une cuve de blanchisseur, ou du bois sec d'un arbre à ricin, allume un feu et produit de la chaleur. Et ce feu, ainsi allumé et produisant ainsi de la chaleur, est-il sans flammes, sans couleurs et sans rayonnement? Ce feu est-il inutile dans les cas où il est besoin de feu?

— Certainement non, ô vénérable Gotama. Si quelqu'un d'une famille d'aristocrates ou de brahmanes, ou d'héritiers de la couronne, apportant une pièce de bois à brûler parmi les bois comme ceux de *sāla*, ou de *salala*, ou de santal, ou de *padumaka*,

allume un feu, il produit de la chaleur. Ce feu ainsi allumé et ainsi produit a des flammes, des couleurs et du rayonnement, et ce feu est utile dans les cas où il est besoin de feu. De même, si quelqu'un d'une famille d'intouchables, ou de chasseurs, ou d'artisans du bambou, ou de fabricants de charrettes, ou d'éboueurs, apportant une pièce de bois à brûler parmi les bois appartenant à une mangeoire à chiens, ou à une mangeoire à cochons, ou une cuve de blanchisseur, ou du bois sec d'un arbre à ricin, s'il allume un feu il produit de la chaleur, et ce feu, ainsi allumé et ainsi produit, a des flammes, des couleurs et du rayonnement, et ce feu est utile dans le cas où il est besoin de feu.

— Les faits étant ainsi, ô Assallāyana, quelle autorité, quelle certitude permet à ces brahmanes de dire : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma" ?

— Bien que le vénérable Gotama dise ainsi, les brahmanes continuent d'affirmer : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma."

— À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana ? Imaginons qu'un jeune homme de la caste des aristocrates ait des relations sexuelles avec une jeune fille de la caste des brahmanes et que, par conséquent, un enfant naîsse. Cet enfant qui a pour père un homme de la caste des aristocrates, et pour mère une femme de la caste des brahmanes, qui ressemble à son père et à sa mère, doit-il être considéré comme quelqu'un de la caste des aristocrates ou comme quelqu'un de la caste des brahmanes ?

— Ô vénérable Gotama, un enfant qui naît ayant pour père, un homme de la caste des aristocrates et pour mère, une femme de la caste des brahmanes, et qui ressemble à son père et à sa mère, doit être considéré comme quelqu'un de la caste des aristocrates et aussi comme quelqu'un de la caste des brahmanes.

— À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana ? Imaginons qu'un cheval se soit accouplé à une ânesse et que, par conséquent, un poulain naîsse. Ce poulain né de ce cheval et de cette ânesse, qui a l'apparence de son père et de sa mère, doit-il être considéré comme un cheval et aussi comme un âne ?

— Ô vénérable Gotama, à cause de sa naissance hybride, cet animal est appelé mulet. Ici, ô vénérable Gotama, je vois une différence, mais dans les autres cas, je ne vois pas du tout de différence.

— À ce propos qu'en pensez-vous, ô Assallāyana ? Imaginons qu'il y ait ici deux jeunes hommes (brahmanes) nés de la même mère. De ces deux, l'un est doué (pour apprendre les *Veda*

*mantra*¹⁰⁾ et bien versé (dans les *Veda mantra*). Tandis que l'autre n'est pas doué (pour apprendre les *Veda mantra*) et il n'est pas bien versé (dans les *Veda mantra*). Quel jeune homme les brahmanes traitent-ils prioritairement, dans le cas éventuel de rites funéraires, ou dans une oblation de riz, ou dans un sacrifice, ou pour rendre l'hospitalité?

— Ô vénérable Gotama, les brahmanes traitent prioritairement le jeune homme qui est doué (pour apprendre les *Veda mantra*) et bien versé (dans les *Veda mantra*), dans le cas éventuel de rites funéraires, ou dans une oblation de riz, ou dans un sacrifice, ou pour rendre l'hospitalité. Comment peut-il se produire de grands résultats par les dons faits à quelqu'un qui n'est pas doué (pour apprendre les *Veda mantra*) ni bien versé (dans les *Veda mantra*)!

— À ce propos, qu'en pensez-vous, ô Assallāyana? Imaginons qu'il y ait deux jeunes (brahmanes) nés de la même mère. De ces deux, l'un est doué (pour apprendre les *Veda mantra*) et bien versé (dans les *Veda mantra*), mais il n'a pas une bonne conduite et il s'engage dans les choses mauvaises. Pourtant, l'autre jeune homme est quelqu'un qui n'est pas doué (pour apprendre les *Veda mantra*) ni bien versé (dans les *Veda mantra*), mais il a une bonne conduite et il ne s'engage pas dans les choses mauvaises. Quel jeune homme les brahmanes traitent-ils prioritairement dans le cas éventuel de rites funéraires, ou dans une oblation de riz, ou dans un sacrifice, ou pour rendre l'hospitalité?

— Ô vénérable Gotama, dans le cas éventuel de rites funéraires, ou dans une oblation de riz, ou dans un sacrifice, ou pour rendre l'hospitalité, les brahmanes traitent prioritairement le jeune homme qui n'est pas doué (dans les *Veda mantra*) ni bien versé (dans les *Veda mantra*). Comment peut-il se produire de grands résultats par les dons faits à quelqu'un qui a une mauvaise conduite et qui s'engage dans les choses mauvaises!

— Ô Assallāyana, au début vous étiez parti pour la naissance. En abandonnant le sujet de la naissance, vous êtes arrivé aux *Veda mantra*. Ensuite, en abandonnant le sujet des *Veda mantra*, vous êtes enfin parvenu au sujet de la pureté — une chose possible pour tous les gens des quatre castes — selon l'opinion présentée par moi-même! »

Lorsque le Bienheureux se fut exprimé ainsi, le jeune brahmāne Assallāyana resta assis en silence, honteux, les épaules tombantes, le visage baissé et incapable de parler.

Le Bienheureux s'adressa alors à nouveau au jeune brahmāne Assallāyana qui était assis en silence, honteux, les épaules

10. Les *Veda mantra* : les formules sacrées des *Veda*.

tombantes, le visage baissé et incapable de parler : « Ô Assallāyana, au temps où les sept *r̄si* des brahmanes¹¹ vivaient dans des cabanes forestières, naquit chez eux la mauvaise idée suivante : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste. Les autres sont de basse caste. Seuls, les brahmanes constituent la caste pure. Les autres sont de castes impures. Seuls, les brahmanes sont impeccables, les non-brahmanes ne le sont pas. Seuls, les brahmanes sont les fils du Brahma. Ils sont nés de la bouche de Brahma. Ils ont Brahma pour origine. Ils sont créés par le Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma." » Le sage nommé Asita Devala entendit dire alors que les sept *r̄si* des brahmanes, vivant dans les cabanes forestières, avaient cette mauvaise idée : "Seuls, les brahmanes constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma." Alors, ô Assallāyana, le sage Asita Devala, ayant coupé court ses cheveux et sa barbe, ayant revêtu des vêtements de couleur rouge, ayant mis des sandales fabriquées avec plusieurs cordes, prenant un bâton en or et en argent, se présenta dans l'ermitage des sept *r̄si* des brahmanes. Ensuite, en se promenant dans l'ermitage, le sage Asita Devala dit (à voix haute) : "Où sont allés ces sept *r̄si* des brahmanes. Où sont allés ces sept *r̄si* des brahmanes!" Alors, l'idée suivante vint aux sept *r̄si* des brahmanes : "Qui est cet individu qui, se promenant dans l'ermitage, crie tout comme crie un vacher, en disant : 'Où sont allés ces sept *r̄si* des brahmanes, où sont allés ces sept *r̄si* des brahmanes!' Vraiment, il faut que nous le maudissions¹²." Alors, ces sept *r̄si* des brahmanes (en colère) maudirent le sage Asita Devala, en disant : "Que tu sois réduit en cendres et que tu deviennes une misérable femme." Cependant, plus les sept *r̄si* des brahmanes le maudissaient, plus le sage Asita Devala devenait beau et charmant. Alors ces sept *r̄si* des brahmanes se dirent : "Nos pratiques austères sont vaines. Notre conduite pure ne donne pas de bons résultats¹². Autrefois, lorsque nous prononcions une malédiction en disant : 'Que tu sois réduit en cendres', la victime était réduite en cendres, mais maintenant, lorsque nous maudissons cet individu, il devient de plus en plus beau et charmant."

« Le sage Asita Devala leur dit : "Ô Révérends, vos pratiques austères ne sont pas vaines. Votre conduite pure n'est pas sans fruit. Seulement, ô Révérends, abandonnez votre mauvaise pensée à mon égard."

11. *Brahmāṇasīnam* = *brahmaṇānam pubbakā isayo*; cf. *supra* p. 38, n. 11.

12. Parmi les ascètes, la croyance était que les pratiques austères et les vertus leur donnaient un pouvoir pour bénir et, dans les cas nécessaires, pour maudire. Pour cette raison, provoquer la colère d'un ascète était considéré comme un acte dangereux.

« Les sept *r̄si* des brahmares dirent : “ Entendu. Nous abandonnerons notre pensée méchante à votre égard, mais dites-nous, ô ami, qui êtes-vous ? ”

— Avez-vous entendu parler du sage Asita Devala ?

— Oui, ô ami, nous avons entendu parler de lui.

— Ô Révérends, c'est moi, Asita Devala.”

“ Les sept *r̄si* des brahmares alors s'approchèrent du sage Asita Devala pour lui rendre hommage. Celui-ci dit aux sept *r̄si* des brahmares : “ J'ai entendu dire, ô Révérends, ceci : Lorsque les sept *r̄si* des brahmares vivent dans leurs cabanes forestières, une mauvaise idée vint à leur pensée, à savoir : ‘ Seuls, les brahmares constituent la plus haute caste (...) Ils sont créés par Brahma et ils sont les seuls héritiers de Brahma.’ ”

— C'est exact, répondirent les sept *r̄si* des brahmares.

— Cependant, savez-vous avec certitude si les mères de ces brahmares ont connu seulement les hommes de la caste des brahmares, mais jamais des hommes des castes de non-brahmares ?

— Non, ô monsieur, nous ne le savons pas.

— Eh bien, ô Révérends, savez-vous avec certitude si les mères des mères de ces brahmares, pendant les sept dernières générations, ont connu seulement des hommes de la caste des brahmares, mais jamais des hommes des castes de non-brahmares ?

— Non, ô monsieur, nous ne le savons pas.

— Eh bien, ô Révérends, savez-vous avec certitude si les pères de ces brahmares ont connu seulement des femmes de la caste des brahmares, mais jamais des femmes de la caste de non-brahmares ?

— Non, ô monsieur, nous ne le savons pas.

— Eh bien, ô Révérends, savez-vous avec certitude si les pères des pères de ces brahmares, pendant les sept dernières générations ont connu seulement des femmes de la caste des brahmares, mais jamais des femmes des castes de non-brahmares ?

— Non, ô monsieur, nous ne le savons pas.

— Eh bien, ô Révérends, savez-vous comment se produit la conception d'un enfant (dans l'utérus maternel) ?

— Oui, ô monsieur, nous le savons. La mère et le père doivent être réunis sexuellement; la mère doit être dans sa période de fécondité et l'être destiné à naître¹³ doit être présent. Lorsque se réunissent ces trois éléments, la conception d'un enfant se produit.

— Eh bien, ô Révérends, savez-vous avec certitude si cet être

13. L'être destiné à être conçu (pâli *gandhabba*).

destiné à naître était quelqu'un de la caste des aristocrates, ou de la caste des brahmanes, ou de la caste des commerçants, ou de la caste des Sudras ?

— Non, ô monsieur, nous ne savons pas avec certitude si l'être destiné à naître était quelqu'un de la caste des aristocrates, ou de la caste des brahmanes, ou de la caste des commerçants, ou de la caste des Sudras.

— Selon ces faits, ô Révérends, savez-vous qui vous êtes ?

— Selon ces faits, ô monsieur, nous ne savons pas qui nous sommes. »

(En terminant cette anecdote, le Bienheureux dit :) « Ainsi, ô Assallāyana, les sept *r̄si* des brahmanes questionnés, interrogés encore et encore, poussés à donner une réponse en ce qui concernait leur propre prétention d'appartenance à des lignées de la caste des brahmanes, par le sage Asita Devala, ne furent pas capables de donner une explication raisonnable. Ô Assallāyana, vous avez pour maîtres des brahmanes tout comme les maîtres des autres brahmanes, mais non pas quelqu'un comme le sage Puṇṇa qui avait tenu la grande louche d'oblation¹⁴. Alors, comment auriez-vous été capable de donner une explication raisonnable (sur ce sujet) lorsque vous avez été questionné par moi, interrogé encore et encore et poussé à donner une explication raisonnable en ce qui concerne votre propre prétention à appartenir à une lignée de la caste des brahmanes ? »

Cela étant dit, le jeune brahmane Assallāyana dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, ô vénérable Gotama. C'est merveilleux, ô vénérable Gotama. Que le vénérable Gotama veuille bien m'accepter comme disciple laïc de ce jour jusqu'à la fin de ma vie. »

(M. II, 147-157.)

14. Le grand *r̄si* Punna était le maître des sept *r̄si* des brahmanes.

XII-XIII

LES MONIALES

Cūlavedalla-sutta et Mahāpañha-sutta

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Le rôle des femmes dans le *Sutta-pitaka* et dans le *Vinaya-pitaka* est très important. Elles furent nombreuses parmi les bienfaiteurs du Bouddha à constamment apporter leur soutien matériel à cette nouvelle « religion ». Ainsi, des mères de famille comme Visakhā Migāra Mātā, Sujatā, Mallikā, Vēlukanṭhaki Nanda Mātā, Khujuttarā, etc., figurent parmi les femmes pieuses qui furent très intéressées par l'Enseignement du Bouddha et atteignirent les hautes étapes du progrès intérieur¹.

Naturellement, certaines femmes voulurent devenir religieuses au sein de la Communauté bouddhiste. Le *Vinaya-pitaka* nous rapporte que l'Ordre des moniales a été fondé quelque temps après l'établissement de l'Ordre des moines. Au début, le Bouddha avait refusé d'établir l'Ordre des moniales², ce qui nous montre qu'il avait prévu un certain nombre des problèmes qui risquaient de se poser, notamment en ce qui concerne le bon déroulement de la vie d'une telle communauté. Peut-être le Bouddha avait-il pensé que le moment n'était pas encore arrivé pour fonder l'Ordre des moniales. Nous pouvons formuler une autre hypothèse : parmi les premières femmes qui étaient venues lui demander de créer l'Ordre des moniales, toutes étaient des femmes de la tribu Śākyā, parentes du Bouddha. Si le Bouddha avait accepté aussitôt leur demande, un agrément aussi rapide aurait pu être interprété comme étant scandaleux par certains adversaires de ses idées. Ainsi, le refus attribué au Bouddha lui épargna d'éventuelles critiques. En outre, il est révélateur que cette fameuse demande pour établir l'Ordre des

1. Cf. M. I, 490.

2. Vin. II, 253-256. Lorsque le Bouddha alla à Kapilavatthu pour la première fois, Mahā Pajāpati Gotamī, mère nourricière du prince Gotama, demanda d'établir l'Ordre des moniales, mais le Bouddha le lui refusa. Plus tard, Mahā Pajāpati Gotamī, Rāhula Mātā et quelques autres femmes Śākyas arrivèrent en groupe à Vesālī en parcourant un long chemin à pied pour montrer leur détermination et pour demander au Bouddha d'établir l'Ordre des moniales. Cette fois encore le Bouddha refusa. Enfin, c'est à la suite de l'insistance de l'Āyasmanta Ānanda que le Bouddha donna son accord à Mahā Pajāpati Gotamī pour fonder l'Ordre des moniales.

moniales soit venue de la part de femmes Sākyas sans aucune participation de femmes d'origine brahmâne³.

Tout comme beaucoup d'anecdotes du *Vinaya-pitaka*, cette histoire concernant l'origine de l'Ordre des moniales doit être considérée comme un « arrêt qui fait jurisprudence ». D'une part, les « huit conditions importantes » (cf. Vin. II, 253) imposées au fonctionnement de l'Ordre des moniales révèlent que, dans une certaine mesure, la nouvelle communauté devait se conformer aux normes générales de la société contemporaine : par exemple les moniales étaient obligées d'accepter la primauté des moines. D'autre part, le refus préalable du Bouddha attire l'attention sur le fait que l'Ordre des moniales risquait d'être une organisation fragile et qu'en conséquence cette dernière devait être soigneusement protégée par et pour les générations futures. Ainsi, il semble bien qu'en relatant l'anecdote relative au refus du Bouddha, les disciples anciens qui ont rédigé ces textes ont souhaité montrer que la fondation de l'Ordre des moniales reflétait une volonté réfléchie du Bouddha⁴. De cette façon, ils ont voulu insister sur la fermeté nécessaire pour fortifier la base même de l'Ordre des moniales. Enfin, l'aspect le plus remarquable de cette anecdote est constitué par une réponse du Bouddha à l'Āyasmanta Ānanda : lorsque celui-ci demanda si la féminité était un obstacle pour atteindre les quatre étapes de la libération⁵, le Bouddha répondit clairement que la féminité n'était pas du tout un obstacle mais qu'au contraire, une femme était tout à fait capable d'arriver aux quatre étapes de la libération, tout comme un homme (cf. Vin. II, 254). Cette réponse seule nous suffit pour comprendre que le refus du Bouddha était fondé sur d'autres raisons, plutôt sociologiques, administratives, etc.

Plus tard, un jour qu'un Paribbâjaka*, venu discuter avec le Bouddha, demandait s'il y avait à Râjagaha des moniales qui étaient arrivées à l'état parfait, le Bouddha déclara catégoriquement qu'il n'en existait pas seulement cent, deux cents, trois, quatre ou cinq cents, mais que bien plus nombreuses encore étaient les moniales ayant éliminé complètement les souillures mentales et réalisé la libération inébranlable de la pensée par la sagesse intuitive, et qu'elles demeuraient dans cette libération où il n'y avait plus de souillures mentales (cf. M. I, 490).

L'ouvrage canonique intitulé *Therigâthâ* (Stances des doyennes)⁶ est

3. Cependant, lorsque l'Ordre des moniales fut fondé, de nombreuses femmes d'origine brahmâne y entrèrent.

4. Comme prévu, certains incidents malheureux ne manquèrent pas de se produire : par exemple, une jeune moniale fut violée par un jeune homme dans la forêt d'Andhavana et, à cause de cet incident, il fut interdit aux moniales de se rendre ou de demeurer dans les forêts ou dans les bois (Vin. III, 35; DhapA. II, 49). Par ailleurs, au cours d'une absence des moniales, leur résidence fut brûlée (Vin. IV, 303). D'après une anecdote du *Vinaya-pitaka*, un groupe de moniales était parti en voyage pour Sâvatthî en traversant une province. À la tombée du jour, elles entrèrent dans une maison et demandèrent à y passer la nuit. La brahmâne dit aux moniales : « Attendez, jusqu'à ce que le brahmâne, chef de famille, vienne vous en donner la permission. » Lorsque le brahmâne arriva dans la nuit et vit les moniales, il les mit aussitôt à la porte en disant : « Que soient jetées dehors ces prostituées à la tête rasée » (Vin. IV, 273-275).

5. Les quatre étapes de la libération. Cf. *supra* p. 50 n. 4.

6. Tout comme le *Theragâthâ* (cf. *supra* p. 107), le *Therigâthâ* est une

entièrement consacré aux exclamations de joie religieuse exprimées par les moniales qui ont atteint les plus hautes étapes du progrès intérieur. Le point le plus notable est que de nombreux poèmes du *Therigāthā* attribués à plusieurs moniales⁷ nous rapportent que celles-ci ont atteint les « trois sciences » (*tevijjā*, sk. *trividya* = *trayividya*), à savoir 1. la connaissance qui permet de connaître ses propres vies antérieures (*pubbenivāsānussati-ñāna*), 2. la connaissance qui permet de savoir de la renaissance des défunts (*cutūpāpāta-ñāna*), 3. la connaissance qui permet de détruire ses souillures mentales (*āsavakkhaya-ñāna*)⁸.

Dans les textes canoniques, atteindre ces « trois sciences » signifie arriver à l'état d'Arahant⁹. Or, lorsque le *Therigāthā* dit que telle ou telle moniale avait atteint les « trois sciences », c'est sans doute une sorte de réponse indirecte à l'attitude des brahmanes qui ne permettaient pas aux femmes d'obtenir, dans le brahmanisme, les « trois sciences » dites *trayividya* (pāli *tevijjā*)¹⁰. Par une telle déclaration sur les « trois sciences » attribuée aux moniales, les compilateurs des textes canoniques voulaient-ils dire : « Voyez, les femmes bouddhistes sont bien capables d'atteindre les trois vraies sciences » ?

Ainsi, l'Ordre des moniales bouddhistes, qui naquit au VI^e siècle avant J.-C., était un mouvement d'aspect moderne, au sein duquel les femmes commencèrent à lutter elles-mêmes pour leur véritable libération en renonçant aux affaires domestiques. Voici que la femme a obtenu la possibilité d'abandonner la vie familiale pour une cause plus noble. Dans une société où la femme était constamment maintenue dans un état de soumission – pendant l'enfance sous la tutelle de ses parents, après le mariage sous l'autorité de son mari, puis à l'époque de la vieillesse sous l'autorité de ses fils –, la naissance d'une communauté structurée de femmes renonçantes constitua l'un des événements importants de l'histoire des religions.

L'organisation de l'Ordre des moniales était tout à fait similaire à celle des moines, c'est-à-dire qu'elles possédaient un code de discipline (*Pātimokkha*) complet, tout comme les moines. Le costume des moniales comportait de même trois vêtements semblables à ceux des moines, et

anthologie faisant partie du *Khuddaka-nikaya*. On y trouve soixante-treize poèmes (522 vers) attribués aux soixante-douze moniales qui ont atteint les plus hautes étapes du progrès intérieur.

7. Par exemple, les moniales nommées Addhakāsi (*Therig.* v. 26), Mettika (v. 30), Patācārās (v. 121), Candā (v. 126), Sujātā (v. 150), Uttara (v. 181), Cala (v. 187), Upacālā (v. 193), Sisūpacālā (v. 202), Vaddamātā (v. 209), Cāpā (v. 311), Sundari (v. 323), Subhā (v. 363), Isidasi (v. 433).

8. Cf. A. I, 163-166. Dans d'autres textes canoniques (cf. S. I, 146; A. I, 105; Iti. 98; Vin. II, 87), le terme *tevijjā* désigne les « trois sciences » suivantes : 1. la connaissance qui permet de faire des miracles (*iddhividha-ñāna*), 2. la connaissance qui permet de lire la pensée des autres (*cetopariyāya-ñāna*), 3. la connaissance qui permet de détruire ses souillures mentales (*āsavakkhaya-ñāna*).

9. Cf. M. I, 21-23, 183-184, 278-279, 347-348; II, 20-21; 226-227, etc.

10. Selon le brahmanisme védique, ces « trois sciences » (sk. *trayividya*) ne sont autres que l'érudition concernant les trois *Veda*. Cependant, le bouddhisme a apporté un changement à la connotation familiale du mot *tevijjā* (sk. *trayividya*) et a introduit ses propres interprétations. Le Bouddha le disait explicitement : « Les brahmanes expliquent les “trois sciences” (*tevijjā*) d'une certaine façon, mais dans la discipline des êtres nobles, les “trois sciences” (*tevijjā*) signifient autre chose (...) » Cf. A. I, 163-166; M. II, 144.

avec deux pièces supplémentaires : une guimpe appelée *samahaccikā* et un tissu de bain appelé *udakasatičikā*. Les actes légaux (*vinayakamma, saṅgha-kamma*) des moniales étaient les mêmes que pour les moines. Il y avait aussi chez elles deux Ordinations : Lorsque dix ans s'étaient écoulés depuis son Ordination majeure, la moniale était considérée comme *therī* (doyenne), à l'instar des moines. Les moines avaient le droit de conseiller les moniales, mais non pas de les contrôler. Celles-ci organisaient leur vie communautaire de façon indépendante, selon leur propre *Pātimokkha*, mais avec l'aide et les conseils des moines¹¹.

L'*Ānguttara-nikāya* nous donne une longue liste de moniales renommées dans divers domaines : par exemple, Khemā était la moniale la plus célèbre parmi celles qui possédaient la grande sagesse¹²; Uppalavaṇṇā était la moniale la plus célèbre parmi celles qui avaient des pouvoirs surhumains; Paṭacāra était la moniale la plus renommée parmi celles qui étaient spécialistes du code disciplinaire; Dhammadinnā était la moniale la plus célèbre parmi celles qui étaient capables de prêcher la Doctrine; Nandā était la moniale la plus célèbre parmi celles qui avaient des capacités dans le domaine des exercices mentaux, etc. (cf. A. I., 26).

Nous allons lire maintenant deux extraits canoniques qui montrent la participation des moniales en matière de prédication. Le premier texte, intitulé *Cūlavedalla-sutta* (M. I, 299-305), est une longue discussion entre la moniale Dhammadinnā et un disciple laïc nommé Visākha. Le deuxième texte, qui a pour titre *Mahāpañha-sutta* (A. V, 53-58), est aussi une discussion, mais entre la moniale Kajaṅgalā et quelques disciples laïcs de son village natal. La moniale Kajaṅgalā explique des points doctrinaux numérotés de un à dix.

11. Les témoignages des chroniques et de l'archéologie nous montrent que l'Ordre des moniales existera jusqu'au XI^e siècle, dans les pays Theravādin, notamment à Sri Lanka. Des problèmes politiques et sociaux semblent expliquer sa disparition, car, pendant les périodes de guerres contre des envahisseurs étrangers, l'Ordre des moniales n'était pas capable de maintenir son bon fonctionnement. Actuellement, dans les pays bouddhistes comme la Birmanie, la Thaïlande, Sri Lanka, etc., il y a des femmes qui s'habillent avec un vêtement ocre et observent les dix préceptes, mais sans recevoir l'Ordination. Selon le *Vinaya*, les moines n'ont pas le droit de conférer l'Ordination mineure (*pabbajjā*) ou l'Ordination majeure (*upasampada*) aux femmes en l'absence de l'Ordre des moniales qui doit s'occuper des femmes. En outre, l'Ordination d'une femme n'est possible qu'en présence, au minimum, de cinq moniales qui ont eu l'Ordination majeure dix ans avant. La disparition de l'Ordre des moniales signifie l'absence de ce nombre minimum nécessaire pour accomplir un acte légal (*saṅgha-kamma*) comme celui de conférer l'Ordination à une nouvelle candidate. Pourtant, dans divers pays comme Taiwan, le Japon, des écoles bouddhiques non-Theravadins maintiennent, de nos jours encore, leurs Communautés de moniales.

12. Une fois, la moniale Khemā prononça un sermon devant le roi Pasenadi qui en fut très satisfait et l'approuva entièrement ; il se leva de son siège et s'inclina avec respect devant elle (cf. S. IV, 374).

CŪLAVEDALLA-SUTTA

Une discussion approfondie

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

En ce temps-là, un jour, un disciple laïc nommé Visākha s'approcha de la moniale Dhammadinnā. S'étant approché, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit à la moniale Dhammadinnā : « Ô Révérende, on répète : “la personnalité, la personnalité”. Dites-moi, ô Révérende, qu'est-ce que cela signifie “la personnalité” selon le Bienheureux? »

(La moniale Dhammadinnā répondit :) Selon le Bienheureux, ô ami Visākha, “la personnalité” signifie les cinq agrégats d’attachement, à savoir l’agrégat d’attachement concernant la matière du corps, l’agrégat d’attachement concernant les sensations, l’agrégat d’attachement concernant les perceptions, l’agrégat d’attachement concernant les fonctions psychiques et les tendances habituelles, l’agrégat d’attachement concernant les consciences. Selon le Bienheureux, ô ami Visākha, “la personnalité” signifie ces cinq groupes d’agrégats d’attachement.

– C'est très bien, ô Révérende », dit le disciple laïc Visākha. Tout réjoui des paroles de la moniale Dhammadinnā, il la remercia et lui posa une autre question : « Ô Révérende, on répète : “la cause de la personnalité, la cause de la personnalité”. Dites-moi, ô Révérende, qu'est-ce que cela signifie “la cause de la personnalité” selon le Bienheureux?

– Selon le Bienheureux, ô ami Visākha, la cause de la personnalité est ce désir (*tanhā*) qui produit la ré-existence et le re-devenir, qui est lié à une avidité passionnée et qui trouve

une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là, c'est-à-dire le désir des plaisirs des sens, le désir de l'existence et du devenir et le désir de la non-existence. Selon le Bienheureux, ô ami Visâkha, telle est la cause de la personnalité.

— Ô Révérende, on répète : "la cessation de la personnalité, la cessation de la personnalité". Dites-moi, ô Révérende, qu'est-ce que cela signifie "la cessation de la personnalité" selon le Bienheureux ?

— Selon le Bienheureux, ô ami Visâkha, "la cessation de la personnalité" signifie la cessation complète dudit désir, le fait de délaisser, d'y renoncer, de s'en libérer, de s'en détacher. Telle est, ô frère Visâkha, "la cessation de la personnalité" selon le Bienheureux.

— Ô Révérende, on répète : "le sentier qui conduit à la cessation de la personnalité, le sentier qui conduit à la cessation de la personnalité". Dites-moi, ô Révérende, qu'est-ce que cela signifie "le sentier qui conduit à la cessation de la personnalité" selon le Bienheureux ?

— Selon le Bienheureux, ô ami, "le sentier qui conduit à la cessation de la personnalité" signifie cette noble voie octuple, à savoir la compréhension correcte, la pensée correcte, la parole correcte, l'action correcte, les moyens d'existence corrects, l'effort correct, l'attention correcte et la concentration correcte. Selon le Bienheureux, ô frère Visâkha, tel est "le sentier qui conduit à la cessation de la personnalité".

— Les cinq groupes d'agrégats d'attachement, ô Révérende, signifient l'ensemble de l'attachement, ou bien y a-t-il un attachement en dehors de ces cinq groupes ?

— Ces cinq groupes d'agrégats d'attachement, ô ami Visâkha, signifient-ils l'ensemble de l'attachement ; en dehors de ces cinq groupes d'agrégats d'attachement, il n'y a pas d'autre attachement. Ô frère Visâkha, n'importe quel attachement ou désir concernant ces cinq groupes est un attachement qui se produit auprès d'eux.

— De plus, ô Révérende, comment se produit la fausse vue de la personnalité ?

— L'individu ordinaire non instruit, qui n'apprécie pas les êtres nobles, qui est incapable de suivre l'enseignement des êtres nobles, qui n'est pas entraîné dans l'enseignement des êtres nobles, qui n'apprécie pas les sages, qui est incapable de suivre l'enseignement des sages, qui n'est pas entraîné dans l'enseignement des sages, considère la matière du corps comme étant l'ātman* (*attâ*), ou bien il considère que l'ātman est la matière du corps, ou bien il considère que la matière du corps est dans l'ātman, ou bien il considère que l'ātman est dans la matière

du corps¹³. Il considère la sensation comme étant l'ātman, ou bien il considère que l'ātman est la sensation, ou bien il considère que la sensation est dans l'ātman, ou bien il considère que l'ātman est dans la sensation. Il considère la perception comme étant l'ātman, ou bien il considère que l'ātman est la perception, ou bien il considère que la perception est dans l'ātman, ou bien il considère que l'ātman est dans la perception. Il considère les fonctions psychiques et les tendances habituelles (*sankhāra*) comme étant l'ātman, ou bien il considère que l'ātman est dans les fonctions psychiques et les tendances habituelles, ou bien il considère que les fonctions psychiques et les tendances habituelles sont dans l'ātman, ou bien il considère que l'ātman est dans les fonctions psychiques et les tendances habituelles. Il considère la conscience comme étant l'ātman, ou bien il considère que l'ātman est la conscience, ou bien il considère que la conscience est dans l'ātman, ou bien il considère que l'ātman est dans la conscience. C'est ainsi, ô frère Visākha, que se produit la fausse vue de la personnalité.

— En outre, ô Révérende, comment ne se produit pas la fausse vue de la personnalité?

— En ce qui concerne cela, ô frère Visākha, le disciple des êtres nobles, bien instruit, qui apprécie les êtres nobles, qui est capable de suivre l'enseignement des êtres nobles, qui est entraîné dans l'enseignement des êtres nobles, qui apprécie les sages, qui est capable de suivre l'enseignement des sages, qui est entraîné dans l'enseignement des sages, ne considère pas la matière du corps comme étant l'ātman, et il ne considère pas non plus que l'ātman est la matière du corps, et il ne considère pas non plus que la matière du corps est dans l'ātman, et il ne considère pas non plus que l'ātman est dans la matière du corps. (Même démonstration en ce qui concerne les quatre autres éléments : la sensation, la perception, les fonctions psychiques et les tendances habituelles et la conscience.) C'est ainsi, ô ami Visākha, que ne

~~non p~~

— De plus, ô Révérende, quel est le noble se

— Le noble sentier octuple, ô ami Visākha, e aux huit embranchements : la compréhension correcte, la parole correcte, l'action correcte, la tence corrects, l'effort correct, l'attention correcte, la tration correcte.

— En outre, ô Révérende, la noble voie octo projet fixé?

— Oui. A ami Visākha, la noble voie octupla e

— Cependant, ô Révérende, les trois domaines (de l'entraînement)¹⁴ sont-ils inclus dans la noble voie octuple, ou bien la noble voie octuple est-elle incluse dans les trois domaines (d'entraînement)?

— Les trois domaines (d'entraînement), ô ami Visâkha, ne sont pas inclus dans la noble voie octuple, mais la noble voie octuple est incluse dans les trois domaines (d'entraînement). (Par exemple) la parole correcte, l'action correcte et les moyens d'existence corrects sont classés dans le domaine dit "conduite morale" (*sila*). L'effort correct, l'attention correcte et la concentration correcte sont classés dans le domaine dit "concentration mentale" (*samâdhi*)*. La compréhension correcte et la pensée correcte sont classées dans le domaine dit "haute sagesse" (*paññâ*).

— En outre, ô Révérende, qu'est-ce que la concentration? Quels sont les indices mentaux de la concentration? Quelles sont les conditions requises pour la concentration? Qu'est-ce que le progrès de la concentration?

— Ô ami Visâkha, le fait de concentrer les pensées (sur un seul objet) est la concentration. Les quatre bases de l'attention¹⁵ sont les indices mentaux de la concentration. Les quatre efforts corrects¹⁶ sont les conditions requises pour la concentration. Quant au progrès de la concentration, il n'est autre que le fait de développer ces phénomènes.

— Ô Révérende, combien y a-t-il de sortes de formations conditionnées?

— Ô ami Visâkha, il y a trois sortes de formations conditionnées, à savoir les formations conditionnées concernant le corps, les formations conditionnées concernant la parole et les formations conditionnées concernant la pensée.

— Quelles sont, ô Révérende, les formations conditionnées concernant le corps? Quelles sont les formations conditionnées concernant la parole? Quelles sont les formations conditionnées concernant la pensée?

— Ô ami Visâkha, l'aspiration et l'expiration sont les formations

14. Les trois domaines (de l'entraînement): 1. la conduite morale (*sila*), 2. la concentration mentale (*samâdhi*), 3. la haute sagesse (*paññâ*).

15. Quatre bases de l'attention (*cattâro satipaṭṭhâna*): 1. observer le corps selon les fonctions du corps, 2. observer les sensations selon les fonctions des sensations, 3. observer la pensée selon les fonctions de la pensée, 4. observer les divers objets mentaux selon leur fonction (Cf. SB. p. 214).

16. Les quatre efforts corrects: 1. faire effort pour ne pas faire naître les choses moralement mauvaises qui ne se sont pas encore produites dans la pensée, 2. faire effort pour supprimer les choses moralement mauvaises qui se sont déjà produites dans la pensée, 3. faire effort pour faire naître les choses moralement bonnes qui ne sont pas encore nées dans la pensée, 4. faire effort pour maintenir les choses moralement bonnes qui se sont déjà produites dans la pensée.

conditionnées concernant le corps. Le raisonnement et la réflexion sont les formations conditionnées concernant la parole. La perception et la sensation sont les formations conditionnées concernant la pensée.

— De plus, ô Révérende, comment l'aspiration et l'expiration sont-elles les formations conditionnées concernant le corps? Comment le raisonnement et la réflexion sont-ils les formations conditionnées concernant la parole? Comment la perception et la sensation sont-elles les formations conditionnées concernant la pensée?

— L'aspiration et l'expiration, ô ami Visâkha, sont des choses corporelles. Elles dépendent du corps et par conséquent elles sont les formations conditionnées concernant le corps. Ayant d'abord raisonné et réfléchi, on parle ensuite. Par conséquent, raisonnement et réflexion sont les formations conditionnées concernant la parole. La perception et la sensation sont les choses mentales. Elles dépendent de la pensée et ainsi elles sont aussi les formations conditionnées concernant la pensée.

— Comment, ô Révérende, atteint-on "le recueillement de cessation des sensations et des perceptions"¹⁷?

— Ô ami Visâkha, chez un disciple (qui a atteint une haute étape du progrès intérieur) ne se produit pas l'idée que "j'atteindrai le recueillement de cessation des sensations et des perceptions", ou bien l'idée que "je suis en train d'atteindre le recueillement de cessation des sensations et des perceptions", ou bien l'idée que "j'ai atteint le recueillement de cessation des sensations et des perceptions", car sa pensée a été développée préalablement de telle sorte qu'elle l'amène (automatiquement) à cet état d'être.

— En outre, ô Révérende, lorsqu'un disciple est en train d'entrer dans le recueillement de cessation des sensations et des perceptions, qu'est-ce qu'il arrête d'abord? Les formations conditionnées concernant le corps, ou bien les formations conditionnées concernant la parole, ou bien les formations conditionnées concernant la pensée?

— Ô ami Visâkha, lorsqu'un disciple est en train d'entrer dans le recueillement de cessation des sensations et des perceptions, il arrête d'abord les formations conditionnées concernant la parole, puis il arrête les formations conditionnées concernant le corps, et enfin il arrête les formations conditionnées concernant la pensée.

— Comment, ô Révérende, le réveil du recueillement de cessation des sensations et des perceptions se produit-il chez le disciple?

17. *Saṅñāvedayita nirodha samāpatti*.

— Ô ami Visâkha, chez le disciple (qui a atteint une haute étape du progrès intérieur) ne se produit pas l'idée que "je me réveillerai du recueillement de cessation des sensations et des perceptions", ou l'idée que "je suis en train de me réveiller du recueillement de cessation des sensations et des perceptions", ou l'idée que "je me suis réveillé du recueillement de cessation des sensations et des perceptions", car sa pensée a été développée préalablement de telle sorte qu'elle l'amène (automatiquement) à cet état d'être.

— Ô Révérende, combien d'impressions se rencontrent-elles chez un disciple qui se réveille du recueillement de cessation des sensations et des perceptions?

— Ô ami Visâkha, lorsqu'un disciple se réveille du "recueillement de cessation des sensations et des perceptions", il rencontre trois impressions, à savoir l'impression de vacuité, l'impression d'absence d'indice mental et l'impression d'absence de cible¹⁸.

— Ô Révérende, la pensée du disciple qui se réveille du "recueillement de cessation des sensations et des perceptions", vers quoi se tourne-t-elle, vers quoi se glisse-t-elle, vers quoi monte-t-elle?

— Ô ami Visâkha, la pensée du disciple qui se réveille du "recueillement de cessation des sensations et des perceptions" se tourne vers le non-attachement, elle se glisse vers le non-attachement et elle monte vers le non-attachement.

— Ô Révérende, combien y a-t-il de sortes de sensations?

— Il y a, ô ami Visâkha, trois sortes de sensations, à savoir les sensations agréables, les sensations désagréables et les sensations qui ne sont ni agréables ni désagréables.

— Cependant, ô Révérende, qu'est-ce que la sensation agréable? Qu'est-ce que la sensation désagréable? Qu'est-ce que la sensation qui n'est ni agréable ni désagréable?

— Ô ami Visâkha, l'expérience agréable et joyeuse qu'on éprouve, soit par le corps, soit par la pensée, est la sensation agréable. L'expérience pénible et désagréable qu'on éprouve, soit par le corps, soit par la pensée, est la sensation désagréable. L'expérience ni agréable ni désagréable qu'on éprouve, soit par le corps, soit par la pensée, est la sensation ni agréable ni désagréable.

— Cependant, ô Révérende, comment une sensation qui est agréable devient-elle désagréable? Comment une sensation désagréable devient-elle agréable? Et comment une sensation neutre devient-elle agréable ou désagréable?

18. L'impression d'absence de cible : la pensée qui n'a pas pour cible le désir, l'aversion et l'illusion. Cf. MA. II, 367.

— Ô ami Visâkha, là où la joie de la sensation agréable se termine, elle se transforme en peine. Là où la peine de la sensation désagréable se termine, elle se transforme en joie. La sensation neutre devient agréable lorsqu'on en prend conscience. La sensation neutre devient désagréable lorsqu'on n'en a pas conscience.

— En outre, ô Révérende, quelle tendance est liée à la sensation agréable? Quelle tendance est liée à la sensation désagréable? Quelle tendance est liée à la sensation neutre?

— Ô ami Visâkha, l'attachement est la tendance liée à la sensation agréable. La répugnance est la tendance liée à la sensation désagréable. L'ignorance est la tendance liée à la sensation neutre.

— Cependant, ô Révérende, la tendance d'attachement est-elle liée à toutes les sensations agréables? La tendance de la répugnance est-elle liée à toutes les sensations désagréables? La tendance d'ignorance est-elle liée à toutes les sensations neutres?

— Ô ami Visâkha, la tendance d'attachement n'est pas liée à toutes les sensations agréables. La tendance de répugnance n'est pas liée à toutes les sensations désagréables. La tendance de l'ignorance n'est pas liée à toutes les sensations neutres.

— De plus, ô Révérende, dans le cas de la sensation agréable, qu'est-ce qui doit être abandonné? Dans le cas de la sensation désagréable, qu'est-ce qui doit être abandonné? Dans le cas de la sensation neutre, qu'est-ce qui doit être abandonné?

— Dans le cas de la sensation agréable, ô ami Visâkha, c'est la tendance d'attachement qui doit être abandonnée. Dans le cas de la sensation désagréable, c'est la tendance de la répugnance qui doit être abandonnée. Dans le cas de la sensation neutre, c'est la tendance d'ignorance qui doit être abandonnée.

— De plus, ô Révérende, y a-t-il une tendance d'attachement qui doit être abandonnée dans le cas de chaque sensation agréable? Y a-t-il une tendance de répugnance qui doit être abandonnée dans le cas de chaque sensation désagréable? Y a-t-il une tendance d'ignorance qui doit être abandonnée dans le cas de chaque sensation neutre?

— Non, ô ami Visâkha. Il n'y a pas de tendance d'attachement à abandonner dans le cas de chaque sensation agréable. Il n'y a pas une tendance de répugnance à abandonner dans le cas de chaque sensation désagréable. Il n'y a pas de tendance d'ignorance à abandonner dans le cas de chaque sensation neutre. Dans ce domaine, ô ami Visâkha, le disciple, s'étant séparé des désirs sensuels, s'étant séparé des mauvaises pensées, entre dans le premier *jhâna** pourvu de raisonnement et de réflexion qui est joie et bonheur nés de la séparation (des choses mauvaises), et il y demeure. C'est par ce moyen qu'il se débarrasse

de l'attachement et il n'y a plus de tendance d'attachement liée (à son indice mental). Dans ce domaine, ô ami Visākha, le disciple se dit : "Sûrement, moi, j'entre dans le domaine dans lequel les êtres nobles entrent et demeurent." En fixant comme objet la libération incomparable (chez lui) se produit une déception en tant que résultat de cette envie (pour la libération incomparable). C'est par ce moyen qu'il se débarrasse de la répugnance, et il n'y a plus de tendance la répugnance liée (à son indice mental). Dans ce domaine, ô frère Visākha, le disciple s'étant débarrassé du bonheur et s'étant débarrassé de l'ignorance, ayant effacé la gaieté et la tristesse antérieures, entre et demeure dans le quatrième *jhāna* où ne sont ni plaisir ni douleur, mais qui est pureté parfaite d'attention et d'équanimité. C'est par ce moyen qu'il se débarrasse de l'ignorance, et il n'y a plus de tendance d'ignorance liée (à son indice mental).

— En outre, ô Révérende, quelle est la contrepartie de la sensation agréable?

— Ô ami Visākha, la sensation désagréable est la contrepartie de la sensation agréable.

— Quelle est, ô Révérende, la contrepartie de la sensation désagréable?

— Ô ami Visākha, la sensation agréable est la contrepartie de la sensation désagréable.

— Quelle est, ô Révérende, la contrepartie de la sensation neutre?

— Ô ami Visākha, l'ignorance est la contrepartie de la sensation neutre.

— Quelle est, ô Révérende, la contrepartie de l'ignorance?

— Ô ami Visākha, le savoir est la contrepartie de l'ignorance.

— Quelle est, ô Révérende, la contrepartie du savoir?

— Ô ami Visākha, la libération est la contrepartie du savoir.

— Quelle est, ô Révérende, la contrepartie de la libération?

— Ô ami Visākha, le *nibbāna** est la contrepartie de la libération.

— Quelle est, ô Révérende, la contrepartie du *nibbāna*?

— Cette question, ô ami Visākha, va trop loin, et elle est en dehors de la limite d'une réponse. Ô ami Visākha, la Conduite pure* a pour but d'atteindre le *nibbāna*. La Conduite pure a pour destination d'atteindre le *nibbāna*. La Conduite pure a pour fin d'atteindre le *nibbāna*. Si vous le désirez, vous pouvez vous approcher du Bienheureux et vous renseigner davantage. Gardez dans votre pensée ce que dira le Bienheureux. »

Le disciple laïc Visākha, satisfait de ce que la moniale Dhammadinnā lui avait dit, la remercia et se leva de son siège, puis, lui ayant rendu hommage, ayant fait la circumambulation* autour d'elle, s'approcha du Bienheureux. S'étant approché du

Bienheureux, le disciple laïc Visâkha lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, il lui raconta toute la discussion qu'il avait eue avec la moniale Dhammadinnâ.

Après l'avoir entendu, le Bienheureux dit au disciple laïc Visâkha : « Elle est très savante, ô Visâkha, cette moniale Dhammadinnâ. Elle est très intelligente, cette moniale Dhammadinnâ. Si c'était à moi que vous aviez posé ces questions, j'aurais répondu exactement de la même façon que la moniale Dhammadinnâ. Vraiment ses réponses sont en accord avec l'Enseignement. Ô Visâkha, gardez bien dans votre mémoire ce qu'elle vous a dit. »

Ainsi parla le Bienheureux. Ravi, le disciple laïc Visâkha se réjouit de ce qu'avait dit le Bienheureux.

(M. I, 299-305.)

MAHĀPAÑHA-SUTTA ¹⁹

Dix questions importantes

Une fois, le Bienheureux séjournait dans un bois de bambous, près du bourg nommé Kajaṅgalā.

En ce temps-là, un jour, un grand groupe de disciples laïcs du bourg de Kajaṅgalā s'approcha de la moniale nommée Kajaṅgalā²⁰. S'étant approchés, ils lui rendirent hommage, puis s'assirent à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, ils dirent : « Ô Révérende, le Bienheureux a parlé de grandes questions, à savoir “une question, une indication et une explication (sur un seul facteur), deux questions, deux indications et deux explications (sur deux facteurs) (...) dix questions, dix indications et dix explications (sur dix facteurs) ». Nous vous prions, ô Révérende, de nous expliquer comment on doit comprendre en détail ce que le Bienheureux a dit brièvement. »

La moniale Kajaṅgalā répondit : « Eh bien amis, je ne l'ai ni entendu ni appris du Bienheureux. Je ne l'ai ni entendu ni appris des moines qui méditent (sur ces sujets). Cependant, voici comment je comprehends ces propos. Écoutez cela, soyez bien attentifs, je vais vous parler.

— Entendu, ô Révérende », répondirent les disciples laïcs.

La moniale Kajaṅgalā parla ainsi : « À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : “Une question, une indication et une

19. Dans le *Khuddakapāṭha* (le premier livre du *Khuddaka-nikāya*) se trouve un résumé de ce texte sous le titre de *Kumāra-pāṭha* (Les questions pour les enfants) ou de *Samanera-pāṭha* (Les questions pour les novices) et il est dit que ce texte était destiné à l'Āyasmanta Rāhula (cf. SB., p. 93-94) alors qu'il était encore très jeune novice. De nos jours encore, le *Samanera-pāṭha*, sorte de catéchisme, est un texte important dans l'éducation monastique dispensée à Ceylan.

20. Dans certains manuscrits, le nom de cette moniale est Kajaṅgalikā.

explication (sur un seul facteur)" ? Ô amis, le disciple ayant voulu éprouver correctement un dégoût pour un facteur, ayant voulu se détacher lui-même correctement d'un facteur, ayant tourné son regard vers l'autre rive, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha** cesse ici-bas même. Quel est ce seul facteur ? Tous les êtres vivants dépendent d'aliments²¹. Ô frères, le disciple ayant voulu éprouver correctement un dégoût vis-à-vis de ce facteur, ayant voulu se détacher correctement de ce facteur, ayant son regard tourné vers l'autre rive, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis, c'est à ce propos que le Bienheureux dit : "Une question, une indication et une explication (sur un seul facteur)."

« À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : "Deux questions, deux indications et deux explications (sur deux facteurs)" ? Ô amis, le disciple ayant voulu éprouver correctement un dégoût pour deux facteurs, ayant voulu se détacher lui-même correctement de ces deux facteurs, ayant voulu se libérer correctement de ces deux facteurs, ayant tourné son regard vers l'autre rive, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Quels sont ces deux facteurs ? Ce sont les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques. Ô amis, le disciple, ayant voulu éprouver correctement un dégoût pour ces deux facteurs, ayant voulu se détacher lui-même correctement de ces deux facteurs, ayant voulu se libérer correctement de ces deux facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis c'est à ce propos que le Bienheureux dit : "Deux questions, deux indications et deux explications (sur deux facteurs)." »

« À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : "Trois questions, trois indications et trois explications (sur trois facteurs)" ? Ô amis, le disciple ayant voulu éprouver correctement un dégoût pour trois facteurs, ayant voulu se détacher lui-même de ces trois facteurs (...) s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Quels sont ces trois facteurs ? Ce sont les trois sensations²². Ô amis, le disciple ayant voulu éprouver correctement un dégoût pour ces trois facteurs, ayant voulu se détacher lui-même de ces trois

21. Le terme « aliments » (*āhāra*) est employé ici métaphoriquement en tant que « ravitaillement » nécessaire à l'existence et à la continuité des êtres. Ces « aliments » sont de quatre sortes : 1. la nourriture matérielle ordinaire (*kabaliṅkāhāra*), 2. le contact des organes des sens (*phassāhāra*), 3. la conscience (*viññānāhāra*), 4. la volition mentale (*manosāñcetanāhāra*). Cf. D. III, 228, 276; M. I, 261.

22. Trois sortes de sensations : les sensations agréables, les sensations désagréables et les sensations ni agréables ni désagréables.

facteurs (...) s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis, c'est à ce propos que le Bienheureux a dit : "Trois questions, trois indications et trois explications (sur trois facteurs)."

« À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : "Quatre questions, quatre indications et quatre explications (sur quatre facteurs)" ? Ô amis, le disciple ayant la pensée bien cultivée sur quatre facteurs, ayant son regard vers l'autre rive, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Quels sont ces quatre facteurs ? Ce sont les quatre bases d'attention²³. Ô amis, le disciple ayant la pensée bien cultivée sur ces quatre facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis, c'est à ce propos que le Bienheureux a dit : "Quatre questions, quatre indications et quatre explications (sur quatre facteurs)."

« À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : "Cinq questions, cinq indications et cinq explications (sur cinq facteurs)" ? Ô amis, le disciple ayant la pensée bien cultivée en ce qui concerne cinq facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces cinq facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Quels sont ces cinq facteurs ? Ce sont les cinq facultés²⁴. Ô amis, le disciple ayant la pensée bien cultivée en ce qui concerne ces cinq facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces cinq facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis, c'est à ce propos que le Bienheureux a dit : "Cinq questions, cinq indications et cinq explications (sur cinq facteurs)."

« À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : "Six questions, six indications et six explications (sur six facteurs)" ? Ô amis, le disciple ayant sa pensée bien cultivée en ce qui concerne six facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces six facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Quels sont ces six facteurs ? Ce sont les six éléments de la libération²⁵. Ô amis,

23. Cf. *supra* p. 142 n. 15.

24. Les cinq facultés : 1. confiance sereine (*saddhā*), 2. énergie (*viriya*), 3. attention (*sati*), 4. concentration mentale (*saṃdhi*), 5. haute sagesse (*pañña*).

25. La libération par rapport aux choses qu'on doit éliminer au moyen des six facteurs : 1. la bienveillance (*mettā*) à l'encontre de la haine (*vyāpāda*), 2. la compassion (*karuṇā*) à l'encontre de la pensée de malveillance (*viheṣa citta*), 3. la joie sympathique (*muditā*) à l'encontre de la répugnance (*arati citta*), 4. l'équanimité (*upekkhā*) à l'encontre de l'attachement (*rāga citta*), 5. la concentration sans indice mental (*animitṭṭha ceto saṃādhi*) à l'encontre de la conscience qui a des indices mentaux (*nimittasaññī viññānam*), 6. l'élimination de l'idée orgueilleuse « je suis » (*asmi ti māna samugghatā*) à l'encontre de la flèche que constituent les doutes, les arguments et les contestations intérieures (*vicikicchā kathamkathā sallam*).

le disciple ayant sa pensée bien cultivée en ce qui concerne ces six facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces six facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis, c'est à ce propos que le Bienheureux a dit : "Six questions, six indications et six explications (sur six facteurs)."

« À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : "Sept questions, sept indications et sept explications (sur sept facteurs)" ? Ô amis, le disciple ayant sa pensée bien cultivée en ce qui concerne sept facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces sept facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Quels sont ces sept facteurs ? Ce sont les sept facteurs de la sagesse parfaite²⁶. Ô amis, le disciple ayant sa pensée bien cultivée en ce qui concerne ces sept facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces sept facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis, c'est à ce propos que le Bienheureux a dit : "Sept questions, sept indications et sept explications (sur sept facteurs)."

« À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : "Huit questions, huit indications et huit explications (sur huit facteurs)" ? Ô amis, le disciple ayant sa pensée bien cultivée en ce qui concerne huit facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces huit facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Quels sont ces huit facteurs ? Ce sont les huit branches de la noble voie octuple²⁷. Ô amis, le disciple ayant sa pensée bien cultivée en ce qui concerne ces huit facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces huit facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis, c'est à ce propos que le Bienheureux a dit : "Huit questions, huit indications et huit explications (sur huit facteurs)."

« À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : "Neuf questions, neuf indications et neuf explications" ? Ô amis, le disciple ayant voulu éprouver correctement un dégoût pour neuf facteurs, ayant voulu se détacher lui-même correctement de ces neuf facteurs, ayant voulu se libérer correctement de ces neuf facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive au-delà de ces neuf facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Quels sont ces neuf facteurs ? Ce sont les neuf états d'existence des êtres

26. Cf. *infra* p. 183.

27. Cf. *supra* p. 140.

vivants²⁸. Ô amis, le disciple ayant voulu éprouver correctement un dégoût de ces neuf facteurs, ayant voulu se détacher de ces neuf facteurs (...) s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis, c'est à ce propos que le Bienheureux a dit : "Neuf questions, neuf indications et neuf explications (sur neuf facteurs)."

« À propos de quoi le Bienheureux a-t-il dit : "Dix questions, dix indications et dix explications (sur dix facteurs)" ? Ô amis, le disciple ayant sa pensée bien cultivée sur dix facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces dix facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Quels sont ces dix facteurs ? Ce sont les dix moyens des actions moralement efficaces²⁹. Ô amis, le disciple ayant sa pensée bien cultivée sur ces dix facteurs, ayant son regard tourné vers l'autre rive par ces dix facteurs, s'il arrive exactement à son but, alors il est quelqu'un pour qui le *dukkha* cesse ici-bas même. Ô amis, c'est à ce propos que le Bienheureux a dit : "Dix questions, dix indications et dix explications (sur dix facteurs)." »

« C'est ainsi, ô amis, que je comprends en détail ce que le Bienheureux a dit brièvement : "Une question, une indication et une explication (sur un seul facteur). Deux questions, deux indications et deux explications (sur deux facteurs). (...) Dix questions, dix indications et dix explications (sur dix facteurs)." Cependant, ô frères, si vous le désirez, vous pouvez vous approcher du Bienheureux et vous renseigner davantage. Gardez dans votre pensée ce que le Bienheureux vous dira.

— Entendu, ô Révérende », dirent les disciples laïcs à la moniale Kajaṅgalā. Puis en louant les réponses de la moniale, en la remerciant, ils se levèrent de leur siège, lui rendirent hommage, puis, ayant fait la circumambulation* autour d'elle, ils partirent et s'approchèrent du Bienheureux. S'étant approchés du Bienheureux, ils lui rendirent hommage, puis s'assirent à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, ces disciples laïcs rapportèrent au Bienheureux toute la discussion qu'ils avaient eue avec la moniale Kajaṅgalā.

Après les avoir entendus, le Bienheureux dit à ces disciples laïcs : « C'est très bien, ô chefs de famille, c'est très bien. Elle est très savante, cette moniale Kajaṅgalā. Elle est très intelligente,

28. Les neuf états d'existence des êtres vivants : 1. états-malheurs, Monde humain, Monde des dieux, 2. Brahmakāyikā-devā, 3. Ābhassarā-devā, 4. Subhakiṇhā-devā, 5. Asaññasattā-devā, 6. Ākāśānañcāyatana-devā, 7. Viññānañcāyatana-devā, 8. Ākiñcaññāyatana-devā, 9. Nevasaññānāsaññā-yatana-devā.

29. Cf. *infra* p. 208.

cette moniale Kajaṅgalā. Si c'était à moi que vous aviez posé ces questions, j'aurais répondu exactement de la même façon que la moniale Kajaṅgalā. C'est cela, la véritable explication. Gardez bien dans votre mémoire ce qu'elle vous a dit. »

(A. V, 53-58.)

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

XIV-XV-XVI-XVII

DISCUSSIONS AVEC ĀNANDA

*Kalyāṇamitta-sutta, Ānisamsa-sutta,
Kāmabhū-sutta et Udāyi-sutta*

L'Āyasmanta* Ānanda est un des disciples les plus connus dans les textes canoniques, pour plusieurs raisons. Premièrement, il fut le fidèle « serviteur ¹ » et compagnon du Bouddha pendant vingt-cinq ans ². Deuxièmement, parmi ceux qui avaient entendu largement les Sermons et les discussions du Bouddha, il était le disciple le plus éminent et il savait par cœur les résumés de longs sermons importants. Troisièmement, selon la tradition, c'est l'Āyasmanta Ānanda qui avait rapporté une grande partie des Sermons au I^{er} concile tenu à Rājagaha, quelques mois après la disparition du Bouddha ³.

La connaissance de l'Āyasmanta Ānanda sur la Doctrine fut louée par le Bouddha en plusieurs occasions et il était renommé en tant que prédicateur ⁴. Parfois, après avoir parlé pendant un certain temps, se sentant fatigué, le Bouddha demandait à Ānanda de continuer le sermon (cf. M. I, 353-359; III, 118-124, etc.) puis, couché près de l'auditoire, il écoutait et à la fin il exprimait son contentement du sermon d'Ānanda et faisait l'éloge de son disciple ⁵.

Parfois, le Bouddha ne s'adressait délibérément aux disciples que brièvement pour qu'ils puissent connaître les détails plus tard auprès d'Ānanda. L'Écriture canonique contient plusieurs sermons prononcés

1. Selon la tradition, Ānanda était le cousin du prince Gotama et tous deux avaient le même âge. Ānanda devint disciple du Bouddha à trente-sept ans, mais il fut nommé « serviteur » (*upatthāyaka*, litt. assistant) du Bouddha à l'âge de cinquante-cinq ans, c'est-à-dire vingt ans après l'Eveil de celui-ci. L'Āyasmanta Ānanda ne parvint à l'état d'Arahant qu'après le *parinibbāna** du Bouddha. La raison de ce retard était ses préoccupations diverses : notamment il avait une grande affection personnelle pour le Bouddha dont il s'était occupé, et il manquait ainsi du temps nécessaire pour s'engager dans les exercices mentaux.

2. Cf. Theg. vv. 1039-1044.

3. Cf. Vin. II, 285. L'expression « ainsi ai-je entendu » qui se trouve à la tête de chaque grand sermon est attribuée à l'Āyasmanta Ānanda. Cf. *supra* p. 69.

4. S. II, 215.

5. C'était une habitude du Bouddha d'écouter parfois les sermons de ses disciples. Cf. S. IV, 183; A. III, 195, etc.

par l'Āyasmanta Ānanda à l'intention de ses confrères⁶. Lorsqu'il se produisait un doute sur un point doctrinal, ceux-ci venaient le voir afin d'avoir un éclaircissement. Parfois, ceux qui avaient des problèmes personnels recherchaient les conseils d'Ānanda. À cet égard le cas de Vaṅgīsa dont nous avons déjà parlé (cf. *supra* p. 108) est exemplaire.

Dans l'Écriture canonique se trouvent plusieurs sermons du Bouddha adressés directement à l'Āyasmanta Ānanda. De même, beaucoup de sermons du Bouddha ont été prononcés devant divers individus en présence d'Ānanda. Les textes canoniques nous révèlent que, lorsqu'un sermon avait été prononcé en l'absence d'Ānanda, le Bouddha avait l'habitude de le lui répéter plus tard. En toute occasion utile, l'Āyasmanta Ānanda abordait une discussion avec le Bouddha sur un sujet doctrinal : par exemple, sur la vacuité* (cf. M. III, 104-124; S. IV, 54), les sensations* (cf. S. IV, 219-221), l'attention mentale (S. V, 328-334), la cessation du *dukkha** (cf. S. III, 24), etc.

Dans les pages suivantes, nous allons lire deux textes canoniques concernant deux brefs entretiens d'Ānanda avec le Bouddha et aussi deux textes canoniques concernant deux discussions entre Ānanda et ses confrères. Dans le premier texte, intitulé *Kalyāṇamitta-sutta* (S. V, 2-3), le Bouddha explique la valeur de l'amitié avec une personne intelligente et pleine de bonne volonté. Dans le deuxième texte, intitulé *Ānisamsa-sutta* (A. V, 1-2), s'établit une discussion qui concerne l'objectif de diverses étapes du progrès vers la libération. Dans le troisième texte, nommé *Kāmabhū-sutta* (S. IV, 165-166), l'Āyasmanta Ānanda explique le lien existant entre l'organe sensoriel et l'objet sensoriel. Enfin, dans le quatrième texte, intitulé *Udāyi-sutta* (S. IV, 166-167), il répond à son confrère l'Āyasmanta Udāyi qui évoque le sujet du non-Soi concernant la conscience.

6. Par exemple, l'*Acchariya Abbhūtadhamma-sutta* (cf. M. III, 118-124), l'*Ānanda Bhaddekaratta-sutta* (cf. M. III, 189-191), etc.

KALYĀNAMITTA-SUTTA

La bonne amitié

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux séjournait au bourg appelé Sakkara, dans le pays des Śākyas.

En ce temps-là, un jour, l’Āyasmanta Ānanda s’approcha du Bienheureux. S’étant approché, il lui rendit hommage, puis s’assit à l’écart sur un côté*. S’étant assis à l’écart sur un côté, il dit : « Une moitié de cette Conduite pure*, ô Bienheureux, dépend de la bonne amitié⁷, de la bonne alliance, de la bonne compagnie. »

Le Bienheureux dit : « Ne dites pas cela, ô Ānanda. Ne dites pas cela, ô Ānanda. Ce n'est pas seulement une moitié, mais l'ensemble de cette Conduite pure qui dépend de la bonne amitié, de la bonne alliance, de la bonne compagnie. Le disciple qui a un bon ami, un bon allié, un bon compagnon, cultive la noble voie octuple et il développe la noble voie octuple. Comment, ô Ānanda, un tel disciple cultive-t-il la noble voie octuple? Comment développe-t-il la noble voie octuple? Dans cette Doctrine et cette Discipline, il cultive la compréhension juste dépendant de la séparation (des choses mauvaises), dépendant du détachement, dépendant de la cessation, et qui a l'abandon pour résultat. Dans cette Doctrine et cette Discipline, il cultive la pensée juste dépendant de la séparation (des choses mauvaises), dépendant du détachement, dépendant de la cessation, et qui a l'abandon pour résultat. Dans cette Doctrine et cette Discipline, il cultive la parole juste (...) et qui a l'abandon pour résultat. Dans cette Doctrine et cette Discipline, il cultive l'action juste (...) et qui a l'abandon pour résultat. Dans cette

7. *Kalyāna-mittatā* (litt. l'amitié venant d'une personne intelligente et pleine de bonne volonté).

Doctrine et cette Discipline, il cultive le moyen d'existence juste (...) et qui a l'abandon pour résultat. Dans cette Doctrine et cette Discipline, il cultive l'effort juste (...) et qui a l'abandon pour résultat. Dans cette Doctrine et cette Discipline, il cultive l'attention juste (...) et qui a l'abandon pour résultat. Dans cette Doctrine et cette Discipline, il cultive la concentration juste dépendant de la séparation (des choses mauvaises), dépendant du détachement, dépendant de la cessation, et qui a l'abandon pour résultat. C'est ainsi, ô Ānanda, qu'un disciple qui a un bon ami, un bon allié, un bon compagnon cultive la noble voie octuple, et qu'il développe la noble voie octuple.

« De cette manière, ô Ānanda, vous devez comprendre comment cette Conduite pure est complètement dépendante de la bonne amitié, de la bonne alliance, de la bonne compagnie. Vraiment, ô Ānanda, à cause de la bonne amitié, de la bonne alliance, de la bonne compagnie, les gens qui sont destinés à la naissance se libéreront de la naissance; les gens qui sont destinés à la vieillesse se libéreront de la vieillesse; les gens qui sont destinés à la mort se libéreront de la mort; les gens qui sont destinés aux lamentations, aux peines, aux souffrances, aux déceptions, aux tourments, se libéreront des lamentations, des peines, des souffrances, des déceptions et des tourments. De cette façon, ô Ānanda, vous devez comprendre que cette Conduite pure est complètement dépendante de la bonne amitié, de la bonne alliance et de la bonne compagnie. »

(S. V, 2-3.)

ĀNISAMSA-SUTTA

Les résultats

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux séjournait au monastère fondé par Anāthapiṇḍika, dans le parc Jeta, près de la ville de Sāvatthi. En ce temps-là, un jour, l’Āyasmanta Ānanda s’approcha du Bienheureux. S’étant approché, il lui rendit hommage, puis s’assit à l’écart sur un côté*. S’étant assis à l’écart sur un côté, il lui demanda : « Quel est, ô Bienheureux, le but et l'avantage des actions efficaces et des préceptes ? »

Le Bienheureux répondit : « Ô Ānanda, le but et l'avantage des actions efficaces et des préceptes est l'absence de regrets.

– Quel est alors, ô Bienheureux, le but et l'avantage de l'absence de regrets ?

– Ô Ānanda, le but et l'avantage de l'absence de regrets est la joie.

– Quel est alors, ô Bienheureux, le but et l'avantage de la joie ?

– Ô Ānanda, le but et l'avantage de la joie est la jubilation.

– Quel est alors, ô Bienheureux, le but et l'avantage de la jubilation ?

– Ô Ānanda, le but et l'avantage de la jubilation est la tranquillité.

– Quel est alors, ô Bienheureux, le but et l'avantage de la tranquillité ?

– Ô Ānanda, le but et l'avantage de la tranquillité est la félicité.

– Quel est alors, ô Bienheureux, le but et l'avantage de la félicité ?

– Ô Ānanda, le but et l'avantage de la félicité est la concentration de la pensée.

— Quel est alors, ô Bienheureux, le but et l'avantage de la concentration de la pensée?

— Ô Ânanda, le but et l'avantage de la concentration de la pensée est la capacité de savoir et de voir les choses telles qu'elles sont.

— Quel est alors, ô Bienheureux, le but et l'avantage de la capacité de savoir et de voir les choses telles qu'elles sont?

— Ô Ânanda, le but et l'avantage de la capacité de savoir et de voir les choses telles qu'elles sont est le dégoût⁸ et le détachement.

— Quel est alors, ô Bienheureux, le but et l'avantage du dégoût et du détachement?

— Ô Ânanda, le but et l'avantage du dégoût et du détachement est la connaissance et la vision réaliste concernant la libération. De cette manière, ô Ânanda, les actions efficaces et les préceptes ont pour but l'absence de regrets. L'absence de regrets a pour but la joie. La joie a pour but la jubilation. La jubilation a pour but la tranquillité. La tranquillité a pour but la félicité. La félicité a pour but la concentration de la pensée. La concentration de la pensée a pour but la capacité de savoir et de voir les choses telles qu'elles sont. La capacité de savoir et de voir les choses telles qu'elles sont a pour but le dégoût et le détachement. Le dégoût et le détachement ont pour but la connaissance et la vision réaliste concernant la libération. Ainsi, vous voyez, ô Ânanda, les actions efficaces et les préceptes dirigent (le disciple) graduellement vers le plus haut sommet. »

(A. V, 1-2.)

8. Ce « dégoût » (pâli *nibbida*) ne comporte aucun élément de refus ou de haine à l'égard de soi-même ou des autres êtres vivants. L'équilibre, au contraire, implique la pratique des quatre demeures sublimes : la bienveillance (*mettâ*), la compassion (*karunâ*), la joie sympathique (*muditâ*) et l'équanimité (*upekkhâ*).

KĀMABHŪ-SUTTA

Le véritable lien

Une fois, l'Āyasmanta Ānanda et l'Āyasmanta Kāmabhū séjournaient au monastère appelé Ghositārāma, près de la ville de Kosambi.

En ce temps-là, un jour, vers la fin de l'après-midi, l'Āyasmanta Kāmabhū, s'étant levé de son repos solitaire, s'approcha de l'Āyasmanta Ānanda. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit à l'Āyasmanta Ānanda : « Ô frère Ānanda, l'œil constitue-t-il un lien des objets visuels, ou bien les objets visuels constituent-ils un lien de l'œil ? L'oreille constitue-t-elle un lien des sons, ou bien les sons constituent-ils un lien de l'oreille ? Le nez constitue-t-il un lien des odeurs, ou bien les odeurs constituent-elles un lien du nez ? La langue constitue-t-elle un lien des saveurs, ou bien les saveurs constituent-elles un lien de la langue ? Le corps constitue-t-il un lien des choses tangibles, ou bien les choses tangibles constituent-elles un lien du corps ? La pensée constitue-t-elle un lien des objets mentaux, ou bien les objets mentaux constituent-ils un lien de la pensée ? »

L'Āyasmanta Ānanda répondit : « Ni l'un ni l'autre, ô frère Kāmabhū. L'œil n'est pas un lien des objets visuels, ni les objets visuels ne sont un lien de l'œil, mais le lien est le désir et l'attachement qui se produisent à cause du contact entre l'œil et les objets visuels (...) La langue n'est pas un lien des saveurs, ni les saveurs ne sont un lien de la langue, mais le lien est le désir et l'attachement qui se produisent à cause du contact entre la langue et les saveurs (...). La pensée n'est pas un lien des objets mentaux, ni les objets mentaux ne sont un lien de la pensée, mais le lien est le désir et l'attachement qui se produisent

à cause du contact entre la pensée et les objets mentaux. Imaginez, ô frère Kāmabhū, deux bœufs, l'un blanc et l'autre noir, attachés l'un à l'autre avec une seule corde à un seul attelage. Est-il correct de dire que le bœuf blanc est le lien du bœuf noir, ou bien est-il correct de dire que le bœuf noir est le lien du bœuf blanc?

— Sûrement non, ô frère, répondit l'Āyasmanta Kāmabhū.

— Vous avez raison, ô frère Kāmabhū. Le bœuf noir n'est pas le lien du bœuf blanc, ni le bœuf blanc n'est le lien du bœuf noir, mais le lien est la corde ou l'attelage par lequel ils sont attachés ensemble. De même, l'œil n'est pas un lien des objets visuels, ni les objets visuels ne sont un lien de l'œil, mais le lien est le désir et l'attachement qui se produisent à cause du contact entre l'œil et les objets visuels. Si l'œil, ô frère Kāmabhū, était le lien des objets visuels, ou bien si les objets visuels étaient le lien de l'œil, la Conduite pure* en vue de la cessation complète du *dukkha** n'aurait pas été prêchée. Par contre, puisque le désir et l'attachement constituent le lien par lequel l'œil et les objets visuels sont attachés ensemble, la Conduite pure en vue de la cessation complète du *dukkha* a été prêchée (...) De même, l'oreille n'est pas un lien des sons, ni les sons ne sont un lien de l'oreille (...) De même, le nez n'est pas un lien des odeurs, ni les odeurs ne sont un lien du nez (...) De même, la langue n'est pas un lien des saveurs, ni les saveurs ne sont un lien de la langue (...) De même, le corps n'est pas un lien des choses tangibles, ni les choses tangibles ne sont un lien du corps (...) Également, la pensée n'est pas un lien des objets mentaux, ni les objets mentaux ne sont un lien de la pensée. Si la pensée, ô frère Kāmabhū, était le lien des objets mentaux, ou bien si les objets mentaux étaient le lien de la pensée, la Conduite pure en vue de la cessation complète du *dukkha* n'aurait pas été prêchée. Par contre, puisque le désir et l'attachement constituent le lien par lequel la pensée et les objets mentaux sont attachés, la Conduite pure en vue de la cessation complète du *dukkha* a été prêchée.

« Le Bienheureux, ô frère Kāmabhū, a des yeux. Le Bienheureux voit des objets visuels au moyen de ses yeux. Cependant, le Bienheureux n'a pas de désir ni d'attachement. Pourquoi? Parce que la pensée du Bienheureux est complètement libérée. De cette façon, ô frère Kāmabhū, il faut comprendre, comme je l'ai dit: "L'œil n'est pas un lien des objets visuels, ni les objets visuels ne sont un lien de l'œil, mais le lien est le désir et l'attachement qui se produisent à cause du contact entre l'œil et les objets visuels." »

Même démonstration en ce qui concerne les sons connaissables par les oreilles, les odeurs connaissables par le nez, les saveurs connaissables par la langue, les choses tangibles connaissables par le corps. Puis la discussion continue :

« Le Bienheureux, ô frère Kāmabhū, a la pensée. Le Bienheureux reconnaît des objets mentaux au moyen de sa pensée. Cependant, le Bienheureux n'a pas de désir ni d'attachement. Pourquoi? Parce que la pensée du Bienheureux est complètement libérée. De cette façon, ô frère Kāmabhū, il faut comprendre, comme je l'ai dit : "La pensée n'est pas un lien des objets mentaux, ni les objets mentaux ne sont un lien de la pensée, mais le lien est le désir et l'attachement qui se produisent à cause du contact entre la pensée et les objets mentaux. " »

(S. IV, 165-166.)

UDĀYI-SUTTA

L'Ātman et la conscience

Une fois, l'Āyasmanta Ānanda et l'Āyasmanta Udāyi séjournaient au monastère appelé Ghositārāma, près de la ville de Kosambi.

Un jour alors, vers la fin de l'après-midi, l'Āyasmanta Udāyi, s'étant levé de son repos solitaire, s'approcha de l'Āyasmanta Ānanda. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit à l'Āyasmanta Ānanda : « Est-il possible, ô frère Ānanda, de définir, d'expliquer, d'analyser l'inexistence d'un *ātman** concernant la conscience, tout comme il a été montré, défini, expliqué de diverses manières par le Bienheureux à propos de la forme matérielle l'inexistence d'un *ātman*? »

L'Āyasmanta Ānanda répondit : « Ô frère Udāyi, il est tout à fait possible de montrer, de définir, d'expliquer, d'analyser l'inexistence d'un *ātman* concernant la conscience, tout comme il a été montré, expliqué, défini de diverses manières par le Bienheureux à propos de la forme matérielle l'inexistence d'un *ātman*. Si la conscience visuelle se produit, c'est à cause du contact entre l'œil et les objets visuels. N'est-ce pas, ô frère ?

– C'est exact, ô frère.

– Très bien. Si cette cause, si cette condition qui fait naître la conscience visuelle cesse complètement sans résidu, y aura-t-il une conscience visuelle ?

– Sûrement non, ô frère.

– Très bien. C'est de cette manière que le Bienheureux avait expliqué, démontré que la conscience est dépourvue d'un *ātman*. Également, si la conscience gustative se produit, c'est à cause de la langue et des saveurs. N'est-ce pas, ô frère ?

— C'est exact, ô frère.

— Très bien. Si cette cause, si cette condition qui fait naître la conscience gustative cesse complètement sans résidu, y aura-t-il une conscience gustative?

— Sûrement non, ô frère.

— Très bien. C'est de cette manière que le Bienheureux avait expliqué, démontré que la conscience est dépourvue d'un *ātman*. Également, si la conscience mentale se produit, c'est à cause du contact entre la pensée et les états mentaux. N'est-ce pas, ô frère?

— C'est exact, ô frère.

— Très bien. Si cette cause, si cette condition qui fait naître la conscience mentale cesse complètement sans résidu, y aura-t-il une conscience mentale?

— Sûrement non, ô frère.

— Très bien. C'est de cette manière que le Bienheureux avait expliqué, démontré que la conscience est dépourvue d'un *ātman*. Supposons, ô frère, qu'un homme ait besoin du cœur d'un arbre et se promène en cherchant un. Il entre alors dans la forêt avec une hache tranchante. Il voit un tronc de bananier épais récemment grandi, grand, rectiligne. Il l'abat par le pied. Ainsi, après avoir abattu le bananier par son pied, il tranche son sommet, puis il dépouille les écorces du bananier une par une. Il ne trouve aucune moelle dedans. Que dire donc en ce qui concerne un cœur dans ce bananier! De même, ô frère, un disciple (du Bienheureux) ne tient pas l'idée d'un *ātman*, ni l'idée de quoi que ce soit appartenant à un *ātman* quelconque dans les six sphères sensorielles. Voyant ainsi (correctement) le disciple ne saisit plus rien en ce monde. Puisqu'il ne saisit pas, il n'est pas troublé. N'étant pas troublé, il atteint la cessation complète. Quand il est libéré, vient la connaissance : "Ici est la libération*", il sait : "Toute naissance nouvelle est anéantie, la Conduite pure* est vécue, ce qui devait être achevé est achevé, plus rien ne demeure à accomplir." »

(S. IV, 166-167.)

XVIII

L'IMPERMANENCE

Ambapālī-therīgāthā

Une des principales théories de l'Enseignement du Bouddha est présentée par ces mots : « Toutes les choses conditionnées sont impermanentes » (*sabbe sankhārā anicca*)¹, autrement dit, « toutes les choses composées – matérielles ou mentales – sont soumises à la décomposition ». Dans l'Écriture canonique, cette thèse est largement commentée par le Bouddha et ses disciples.

En ce qui concerne l'impermanence des phénomènes psychiques et des phénomènes physiques de l'individu, les illustrations les plus évidentes sont la naissance, la vieillesse et la mort. Celles-ci sont également les symptômes les plus évidents du *dukkha**. Aux yeux du Bouddha, ces trois manifestations ne constituent pas des problèmes mineurs. Il dit même une fois : « Si ces trois choses : la naissance, la vieillesse et la mort, n'existaient pas dans le monde, alors les Tathāgata* ne naîtraient pas². » Cette déclaration est plus ou moins analogue à un énoncé comme : « Si le cancer ou les problèmes cancéreux n'existaient pas, il n'y aurait pas de cancérologues. » En effet, l'objectif du Bouddha est de présenter en premier lieu une explication sur les divers aspects de l'impermanence et le *dukkha*, car, selon lui, la plus grande partie du problème réside dans l'incompréhension.

Dans de nombreux sermons, le Bouddha évoque brièvement l'impermanence des organes sensoriels physiques comme l'œil, l'oreille, etc. Deuxièmement, il parle de l'impermanence des objets sensoriels comme les formes matérielles, les sons, etc. Et troisièmement, il indique l'impermanence de l'impression mentale qui se produit par le contact entre l'organe sensoriel et l'objet sensoriel, et par la réaction mentale, c'est-à-dire toutes sortes de sensations agréables, désagréables et neutres. Également, dans de nombreux sermons, le Bouddha explique que l'impermanence réside dans les cinq agrégats* et dans les six éléments. Or, le Bouddha ne s'arrête pas à l'impermanence. Au

1. Dhap. v. 227; cf. D. II, 157; S. I, 6, 158, 200; II, 193.

2. A. V, 144.

contraire, après avoir parlé sur ce sujet, il demande : « Si une chose est impermanente (*anicca*), est-elle *dukkha* ou n'est-elle pas *dukkha*? » L'auditeur répond : « Ô Bienheureux, ce qui est impermanent est naturellement *dukkha*. » Le Bouddha questionne à nouveau : « Si une chose est *dukkha*, a-t-elle un *ātman** ou bien est-elle dépourvue d'*ātman*? » La réponse est évidemment : « Ce qui est *dukkha* est également dépourvu d'*ātman* (*anatta**). » Ainsi, pour aborder les deux théories : *dukkha* et *anatta*, le Bouddha bien souvent parle d'abord de l'impermanence (*anicca*). Ce sujet est évoqué de diverses manières, selon l'opportunité et l'aptitude de l'auditeur concerné. Par exemple, pour démontrer la nature de l'impermanence des formes matérielles, le Bouddha emploie dans le *Mahādukkhakkhandha-sutta* (cf. M. I, 83-90)³ le changement physique graduel d'une jeune fille très belle : d'abord sa jeunesse, puis sa situation quand elle est devenue une femme âgée et malade, enfin son corps après sa mort. Dans le *Mahāsatipatṭhāna-sutta* (cf. D. II, 290-315) également, le Bouddha prescrit à certaines personnes de réfléchir à la situation dégradante d'un cadavre. Une anecdote ancienne nous dit que le Bouddha s'était servi du cadavre d'une courtisane pour illustrer et mieux expliquer l'impermanence de la beauté, à un disciple qui avait été amoureux de cette courtisane⁴. De telles illustrations étaient utiles à certains pour se débarrasser d'une mentalité qui les empêchait de voir la réalité de l'impermanence et également pour faire naître en eux un certain dégoût⁵. La théorie de l'impermanence a été également évoquée bien souvent pour faire diminuer les tendances narcissiques chez les gens ivres d'idées orgueilleuses concernant leur jeunesse (*yobbana mada*), leur bonne santé (*ārogya mada*) et la bonne qualité de leur vie (*jīvita mada*)⁶.

Ici se posent des questions. Avant d'arriver à la vieillesse, est-il nécessaire de penser à la vieillesse (surtout quand on a une assurance-vie et des maisons de retraite)? avant d'arriver à la mort, est-il nécessaire de penser à la mort? Selon la perspective bouddhiste, il est toujours utile de prendre conscience du danger. Si une chose mauvaise se produit un jour de façon inattendue, alors c'est un accident, et la

3. Pour une traduction intégrale de ce texte, cf. SB. p. 239-252.

4. Selon cette anecdote, une courtisane appelée Sirimā de la ville de Rajagaha était bien connue pour sa beauté. Un disciple religieux l'admirait et prit l'habitude de penser toujours à elle. Or, cette courtisane mourut. Le Bouddha, en vue de prononcer un sermon, demanda au roi Bimbisara d'organiser des funérailles publiques. Beaucoup de gens y assistèrent. Le Bouddha y alla aussi avec le moine en question. Il commença son sermon par une sorte de vente aux enchères! D'abord il demanda si quelqu'un parmi les participants voulait le cadavre pour mille *kahāpana*. Personne ne se présenta pour avoir le cadavre à ce prix! Le Bouddha demanda si quelqu'un voulait avoir le cadavre pour seulement cinq cents *kahāpana*. Personne ne le voulait. Le prix baissa graduellement, mais personne ne voulait avoir le cadavre. Enfin, le Bouddha demanda si quelqu'un voulait avoir le cadavre gratuitement. Personne n'en voulait. Finalement, le Bouddha dit : « Quand Sirimā était vivante, on se battait pour avoir son corps. Les riches payaient des milliers de *kahāpana*, même pour une seule nuit. Maintenant, personne ne veut l'accepter, même gratuitement. » Puis le Bouddha prononça un sermon sur l'impermanence. Le texte nous apprend que le sermon fut utile à beaucoup de monde, spécialement au moine qui aimait secrètement Sirimā. Cf. DhpA. III, 104-107.

5. Le dégoût (pāli *nibbida*) : cf. supra p. 162 n. 8.

6. Cf. D. III, 220; A. I, 146; cf. M. I, 501-513.

mauvaise surprise engendre sûrement un chagrin immense, surtout à cause d'une absence de compréhension correcte*. Or d'une part, l'individu qui réfléchit à sa vieillesse prochaine, se prépare à l'accueillir et ainsi, quand elle arrive, il l'accepte sans surprise ni chagrin. D'autre part, en réfléchissant à sa vieillesse prochaine, il devient lui-même assez mûr intérieurement pour être d'accord avec la nature d'impermanence de sa jeunesse, de sa force physique, de sa beauté, de sa bonne santé, etc., sans leur attribuer une valeur permanente. On peut dire la même chose à propos de la mort.

En présentant la théorie de l'impermanence afin de la bien ancrer dans le cœur du disciple étudiant*, les rédacteurs des textes canoniques ont exploité tous les moyens possibles : la prose, la poésie, des anecdotes, des paraboles, des conseils directs ou indirects, des explications philosophiques et même divers incidents de la vie du Bouddha et de ses disciples. Le poème canonique attribué à la moniale Ambapālī, disciple du Bouddha, est un bon exemple de ce dernier moyen. Ce poème intitulé *Ambapālī-therigāthā* (Theg. vv. 252-270), que nous allons lire fait partie de l'anthologie appelée *Therigāthā*⁷ et il parle de la vieillesse de cette dame qui avait été extrêmement belle. En réfléchissant à son ancienne beauté, Ambapālī nous raconte comment son corps, depuis la tête jusqu'aux pieds, a été envahi par l'impermanence. Or, elle le fait sans regret, sans chagrin, sans aucun sentiment nostalgique, mais avec une bonne compréhension de la réalité. À ses yeux, chaque aspect de l'impermanence de son corps illustre la vérité de la parole du Bouddha. C'est pourquoi Ambapālī termine chaque réflexion par ces mots : « Voici la preuve de la parole de celui qui dit vrai ! »

Nous pouvons imaginer facilement que cette sorte de texte était utile aux lecteurs – ou aux auditeurs – pour nourrir leur pensée profonde sur le détachement. Le mérite de ce poème est de ne pas être un simple lieu commun, mais de partir d'un tableau réaliste et précis montrant la réalité de l'impermanence concernant la forme matérielle.

7. Cf. *supra* p. 136.

AMBAPĀLĪ-THERĪGĀTHĀ

L'impermanence

(Ambapālī était la jeune fille la plus belle du pays des Vajjis. Son élégance était connue jusque dans les pays voisins. De nombreux princes du pays et même étrangers étaient tombés amoureux d'elle et des querelles violentes naquirent entre eux pour gagner la main de cette belle. Ces conflits se transformèrent en problème politique et, afin de le résoudre, les dirigeants du pays des Vajjis nommèrent Ambapālī leur courtisane principale.

Des aristocrates et des hommes d'affaires fréquentaient Ambapālī. Rapidement, elle devint une femme riche et influente, en conséquence de sa beauté. Elle possédait une propriété importante près de la ville de Vesālī. Le fils unique d'Ambapālī, Vimala Kondañña, était déjà converti au bouddhisme et devenu un disciple religieux.

Au cours de la dernière année de la vie du Bouddha, pendant son voyage à Kusinārā, Ambapālī lui rendit visite, alors qu'il était arrivé au bourg nommé Kotigāma, et devint sa disciple. Plus tard, ayant écouté un sermon prêché par son fils l'Āyasmanta Vimala Kondañña, Ambapālī entra à son tour dans l'Ordre des moniales. En réfléchissant sur l'impermanence et en prenant son corps désormais vieilli comme sujet de réflexion, elle parvint à l'état d'Arahant* en développant la concentration et la compréhension. Ainsi, constatant sa déchéance corporelle, elle exprima ses réflexions pour qu'elles soient utiles aux générations futures.)

« Ma chevelure bouclée était noire
tout comme la couleur des abeilles.
À cause de la vieillesse, désormais,
elle est devenue comme des fibres d'écorce de chanvre.

Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Parée de fleurs,
ma tête embaumait
tout comme une boîte parfumée.
À cause de la vieillesse, maintenant,
elle a l'odeur des poils d'un chien.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Mes cheveux séparés
par des peignes et par des épingle
furent une chevelure épaisse
semblable à un bosquet bien arrangé et bien planté.
En raison de la vieillesse, désormais
elle est clairsemée ici et là.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Ornée de belles tresses
parée de bijoux d'or et de doux parfums,
ma chevelure paraissait charmante.
À cause de la vieillesse, maintenant
ma tête est devenue chauve.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Autrefois mes sourcils paraissaient beaux,
semblables à des demi-lunes
dessinées par des peintres.
À cause de la vieillesse, désormais
mes sourcils sont abaissés par les rides.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Quant à mes yeux allongés et très noirs,
ils étaient brillants
comme des gemmes étincelantes.
Frappés maintenant par la vieillesse,
ils ne sont plus beaux.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Dans ma pleine jeunesse,
mon nez était délicatement pointu.
À cause de la vieillesse, désormais
il est pareil à un gros piment.

Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Semblables à des bracelets bien faits et bien finis,
mes oreilles paraissaient charmantes.
À cause de la vieillesse, maintenant
elles sont abaissées par les rides.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Autrefois, mes dents étaient belles et blanches
tout comme la couleur d'un bourgeon de bananier.
À cause de la vieillesse, maintenant
elles sont cassées et jaunes comme l'orge.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Mon gazouillis était doux
tout comme le chant d'un coucou se promenant
parmi les bosquets dans la forêt.
À cause de la vieillesse, désormais
mes paroles sont devenues hésitantes ici et là.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Jadis, mon cou paraissait beau
comme une conque lisse et bien poli.
À cause de la vieillesse, maintenant
il est brisé et ruiné.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Autrefois, mes deux bras paraissaient élégants,
semblables à des barres toutes rondes.
À cause de la vieillesse, aujourd'hui
ils sont faibles comme des branches de *pātali*⁸.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Ornées de bagues et parées d'or
jadis, mes mains paraissaient mignonnes.
À cause de la vieillesse, désormais
elles sont devenues comme des radis.
Voilà la preuve de la parole
de celui qui dit vrai!

Autrefois, mes deux seins
paraissaient jolis,

8. *Pātali* : bot. *Bignonia suaveolens*.

pleins, ronds, hauts, serrés l'un contre l'autre.
 Or, maintenant, ils pendent
 pareillement à des autres vides d'eau.
 Voilà la preuve de la parole
 de celui qui dit vrai!

Jadis, mon corps paraissait beau
 tout comme une plaque d'or bien polie.
 Cependant, aujourd'hui
 il est couvert de fines rides.
 Voilà la preuve de la parole
 de celui qui dit vrai!

Autrefois, mes deux cuisses,
 pareilles à des trompes d'éléphant,
 étaient gracieuses.
 À cause de la vieillesse, maintenant
 elles sont devenues comme des tiges de bambou.
 Voilà la preuve de la parole
 de celui qui dit vrai!

Parées d'or,
 ornées de bracelets raffinés,
 jadis, mes jambes paraissaient charmantes.
 À cause de la vieillesse, maintenant
 elles sont devenues comme des tiges de sésame.
 Voilà la preuve de la parole
 de celui qui dit vrai!

Autrefois, mes deux pieds paraissaient mignons,
 semblables à des coussins pleins de coton.
 À cause de la vieillesse, aujourd'hui
 ils sont pleins de rides.
 Voilà la preuve de la parole
 de celui qui dit vrai!

Tel est ce corps
 usé par la vieillesse,
 devenu le siège de nombreuses douleurs.
 Désormais,
 il est une maison vieille
 dont le crépi est tombé.
 Voilà la preuve de la parole
 de celui qui dit vrai! »

XIX-XX

QUAND ILS ÉTAIENT MALADES...

Mahākassapabojjhāṅga-sutta
et *Phagguna-sutta*

Lorsque le Bouddha séjournait dans une ville ou un bourg, il avait l'habitude de visiter les résidences des disciples, situées dans les environs. À ce propos, les textes canoniques nous rapportent une anecdote émouvante : Un jour, en visitant des résidences avec l'Āyasmanta* Ānanda, le Bouddha vit un disciple qui était couché sur ses propres excréments. Ce disciple abandonné par ses confrères était gravement atteint. Avec l'aide d'Ānanda, le Bouddha alluma du feu, lava le corps du malade à l'eau chaude, puis le porta sur un lit préparé et le soigna. Peu après, ayant réuni les autres disciples de ce quartier, le Bouddha dénonça comme une faute le fait de laisser un malade isolé et dit : « Toute personne qui s'occupe des malades peut être considérée comme quelqu'un qui me soigne » (cf. Vin. I, 301-302) ¹.

Ainsi, lorsque ses disciples étaient malades, le Bouddha avait l'habitude de leur rendre visite et de passer quelques heures à leur chevet en parlant de sujets doctrinaux, ou bien il envoyait quelqu'un de compétent visiter le malade. Un jour où Mahā Moggallāna était malade, le Bouddha lui rendit visite pour lui apporter une consolation mentale (cf. S. V, 80-81) et, lorsque le disciple Girimānanda, malade, l'eut entendu, le Bouddha lui envoya l'Āyasmanta Ānanda tout en indiquant le sujet dont il devait parler (cf. A. V, 108-112). Le Bouddha rendit visite également au vieux chef de famille Nakula Pitā lorsque celui-ci fut gravement malade et le consola en parlant longuement et en l'encourageant (cf. A. III, 295-298).

Les grands disciples avaient également l'habitude d'aller aider les malades. Ainsi, lorsque l'Āyasmanta Channa fut gravement atteint, l'Āyasmanta Sāriputta, non seulement voulut lui trouver les médica-

1. Pour constater la bienfaisance active du Bouddha, il existe dans les textes canoniques de nombreux exemples semblables. Cependant, certains érudits essaient de désinformer en écrivant que « la bienveillance du Bouddha était une bienveillance sans nulle participation personnelle ». Il faut noter que toute pratique du Bouddha et de son Enseignement se fonde sur deux piliers : la compassion (*karunā*) et la sagesse (*paññā*).

ments nécessaires, mais aussi exprima sa volonté de s'occuper de lui en tant que « serviteur » (cf. M. III, 243-245). Parfois, les disciples religieux étaient invités chez des disciples laïcs malades. Ainsi, Sāriputta et Ānanda se rendirent-ils au chevet d'Ānāthapindīka (cf. M. III, 258-263). Ānanda visita Sirivadḍa sur son lit de mort (cf. *supra* p. 49).

L'aspect remarquable de ces visites était les entretiens qui avaient lieu entre le ou les visiteurs et le malade. Chaque fois que le Bouddha ou ses disciples allaient voir un malade, ils abordaient un sujet doctrinal. Le plus souvent, le sujet évoqué était assez profond. De toute façon, il semble que le Bouddha et ses disciples voulaient changer l'attention du malade par ces entretiens. En effet, le Bouddha affirmait qu'il y avait deux sortes de maladies : les maladies physiques et les maladies psychologiques, et ces dernières étaient les plus graves (cf. S. IV, 43-46). C'est pour cette raison qu'il a voulu le plus souvent parler plutôt du domaine psychologique, même avec les malades².

Nous allons lire maintenant deux textes canoniques concernant de tels entretiens : le premier, intitulé *Mahākassapabojjhāṅga-sutta* (S. V, 79-80), rapporte une visite du Bouddha à son disciple Mahā Kassapa qui était gravement atteint. Le Bouddha entama une discussion avec Mahā Kassapa sur les sept facteurs aidant à atteindre la sagesse parfaite. Il est vrai que le sujet évoqué par le Bouddha semble trop grave pour un malade. Cependant, comme la fin de l'entretien nous le rapporte, dès que le Bouddha eut fini de parler l'Āyasmanta* Mahā Kassapa recouvrira la santé. Nous pouvons, ainsi, constater qu'en discutant sur un tel sujet avec un malade, le Bouddha lui apportait une sorte de tranquillité mentale qui apaisait la douleur physique³.

Le deuxième texte est intitulé *Phagguna-sutta* (A. III, 379-383). Informé de la grave maladie de l'Āyasmanta Phagguna, le Bouddha se rend au chevet du malade et parle avec lui. À la fin de la discussion, Phagguna arrive à un état mental serein et il meurt, non pas comme une personne ordinaire (*puthujjana*), mais comme quelqu'un qui a atteint une étape importante du progrès intérieur. Concernant cet incident, plus tard, le Bouddha explique à Ānanda l'avantage d'écouter la Doctrine en temps utile.

2. Dans le *Sela-sutta* (cf. Sn. v. 110), le Bouddha s'identifie à un chirurgien incomparable. Il faut comprendre cet énoncé avec la parabole de la flèche empoisonnée conteée dans le *Cūlamālunkya-sutta* (cf. M. I, 426-432). Pour une traduction intégrale de ce *sutta*, cf. SB. p. 111-117. Voir M.W.P. de Silva, *Buddhist and Freudian psychology*, Lake House Publishers, Colombo, 1973.

3. Il faut noter que, une fois où le Bouddha était malade, il demanda à l'Āyasmanta Mahā Cunda de parler avec lui de ces sept facteurs de la sagesse parfaite (cf. S. V, 81).

MAHĀKASSAPABOjjHĀNGA-SUTTA

Les facteurs de la sagesse parfaite

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

En ce temps-là, l'Āyasmanta* Mahā Kassapa demeurait à Pippaliguha. Étant atteint d'une maladie, il éprouvait beaucoup de douleurs, il était gravement malade.

Alors, le Bienheureux, vers la fin de l'après-midi, s'étant levé de son repos solitaire, rendit visite à l'Āyasmanta Mahā Kassapa. S'étant approché, il s'assit sur un siège déjà préparé, puis il s'adressa à l'Āyasmanta Mahā Kassapa : « Ô Kassapa, allez-vous bien ? Supportez-vous bien la vie ? Vos douleurs diminuent-elles sans augmenter ? Y a-t-il des signes de diminution, mais non pas d'accroissement ? »

L'Āyasmanta Mahā Kassapa répondit : « Non, ô Bienheureux, je ne vais pas bien. Je ne peux pas supporter la vie. Les douleurs ne diminuent pas, mais elles augmentent. Il y a des signes d'accroissement, mais non pas de diminution. »

Le Bienheureux dit : « Ô Kassapa, les sept facteurs de la sagesse parfaite sont bien expliqués par moi. Ils ont été pratiqués par moi-même et ils ont beaucoup été pratiqués par moi-même. Ces facteurs constituent un moyen pour arriver à la connaissance de la vérité, pour atteindre la sagesse parfaite, pour réaliser le *nibbāna**. Quels sont ces sept facteurs de la sagesse parfaite ? Ô Kassapa, le facteur de la sagesse parfaite dit attention (*sati*) est bien expliqué par moi. Il a été pratiqué par moi-même et il a beaucoup été pratiqué par moi-même. Cette attention constitue un moyen pour arriver à la connaissance de la vérité, pour atteindre la sagesse parfaite, pour réaliser le *nibbāna*.

« Ô Kassapa, le facteur de la sagesse parfaite dit analyse des

choses (*dhamma-vicaya*) est bien expliqué par moi. Il a été pratiqué par moi-même et il a beaucoup été pratiqué par moi-même. Cette analyse des choses constitue un moyen pour arriver à la connaissance de la vérité, pour atteindre la sagesse parfaite, pour réaliser le *nibbāna*.

« Ô Kassapa, le facteur de la sagesse parfaite dit effort (*viriya*) est bien expliqué par moi. Il a été pratiqué par moi-même et il a beaucoup été pratiqué par moi-même. Cet effort constitue un moyen pour arriver à la connaissance de la vérité, pour atteindre la sagesse parfaite, pour réaliser le *nibbāna*.

« Ô Kassapa, le facteur de la sagesse parfaite dit joie (*piti*) est bien expliqué par moi. Il a été pratiqué par moi-même et il a beaucoup été pratiqué par moi-même. Cette joie constitue un moyen pour arriver à la connaissance de la vérité, pour atteindre la sagesse parfaite, pour réaliser le *nibbāna*.

« Ô Kassapa, le facteur de la sagesse parfaite dit sérénité (*pas-saddhi*) est bien expliqué par moi. Il a été pratiqué par moi-même et il a beaucoup été pratiqué par moi-même. Cette sérénité constitue un moyen pour arriver à la connaissance de la vérité, pour atteindre la sagesse parfaite, pour réaliser le *nibbāna*.

« Ô Kassapa, le facteur de la sagesse parfaite dit concentration (*samādhi*) est bien expliqué par moi. Il a été pratiqué par moi-même et il a beaucoup été pratiqué par moi-même. Cette concentration constitue un moyen pour arriver à la connaissance de la vérité, pour atteindre la sagesse parfaite, pour réaliser le *nibbāna*.

« Ô Kassapa, le facteur de la sagesse parfaite dit équanimité (*upekkhā*) est bien expliqué par moi. Il a été pratiqué par moi-même et il a beaucoup été pratiqué par moi-même. Cette équanimité constitue un moyen pour arriver à la connaissance de la vérité, pour atteindre la sagesse parfaite, pour réaliser le *nibbāna*.

« Ô Kassapa, ces sept facteurs de la sagesse parfaite sont bien expliqués par moi. Ils ont été pratiqués par moi-même et ils ont beaucoup été pratiqués par moi-même. Ces facteurs constituent des moyens pour arriver à la connaissance de la vérité, pour atteindre la sagesse parfaite, pour réaliser le *nibbāna*. »

Cela étant dit, l'Āyasmanta Mahā Kassapa répondit : « Ô Bienheureux, ce sont vraiment les facteurs de la sagesse parfaite! Ô Bienheureux, ce sont vraiment les facteurs de la sagesse parfaite! »

Ainsi parla le Bienheureux. L'Āyasmanta Mahā Kassapa, heureux, se réjouit des paroles du Bienheureux, puis il sortit de sa maladie. Dès lors, cette maladie le quitta pour toujours.

PHAGGUNA-SUTTA

Phagguna était malade

Ce jour-là, l'Āyasmanta Phagguna était atteint d'une maladie, il éprouvait beaucoup de douleurs, il était gravement malade. L'Āyasmanta Ānanda s'approcha alors du Bienheureux. S'étant approché, il rendit hommage au Bienheureux, puis s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit : « Ô Bienheureux, l'Āyasmanta Phagguna est souffrant, affligé de douleurs, gravement malade. Ce serait bien si le Bienheureux allait le voir par pitié pour lui. » Le Bienheureux approuva alors par silence la proposition de l'Āyasmanta Ānanda.

Vers la fin de l'après-midi, étant revenu de son repos solitaire, le Bienheureux rendit visite à l'Āyasmanta Phagguna. Celui-ci avait vu le Bienheureux venir vers lui et (par respect) il tenta de se lever de son lit. Le Bienheureux dit : « Ô Phagguna, ne bougez pas de votre lit. Il y a ici des sièges déjà préparés. Je m'assiérai. »

Le Bienheureux s'assit alors sur un des sièges déjà préparés. S'étant assis, il dit à l'Āyasmanta Phagguna : « Ô Phagguna, allez-vous bien ? Supportez-vous bien la vie ? Vos douleurs diminuent-elles, sans augmenter ? Y a-t-il des signes de diminution, mais non pas d'accroissement ? »

L'Āyasmanta Phagguna répondit : « Ô Bienheureux, je ne vais pas bien. Je ne peux pas supporter (la vie). Les douleurs ne diminuent pas, mais elles augmentent. Il y a des signes d'accroissement, mais non pas de diminution. Ô Bienheureux, un souffle violent frappe le sommet de ma tête, tout comme si un homme fort la perçait au moyen d'un objet pointu. Ô Bienheureux, je ne vais pas bien. Les douleurs ne diminuent pas, mais elles augmentent. Il y a des signes d'accroissement, non pas de diminution. »

« Ô Bienheureux, une douleur violente torture ma tête, tout comme si un homme fort enserrait ma tête au moyen d'une solide courroie de cuir. Ô Bienheureux, je ne vais pas bien. Je ne peux pas supporter la vie. Les douleurs ne diminuent pas, mais elles augmentent (...) »

« Ô Bienheureux, des souffles violents tournent dans mon ventre tout comme si un boucher ou son apprenti étripait mon ventre au moyen de son couteau pointu à découper. Ô Bienheureux, je ne vais pas bien (...) »

« Ô Bienheureux, la fièvre de mon corps est toute comme celle d'un homme très faible qui est tenu par les bras et les jambes par deux hommes forts et ainsi pendu et grillé sur un foyer de charbons brûlants. Ô Bienheureux, je ne vais pas bien. Les douleurs ne diminuent pas, mais elles augmentent. Il y a des signes d'accroissement, mais non pas de diminution. »

Alors le Bienheureux, par des propos sur l'Enseignement adressés à l'Āyasmanta Phagguna, le convainquit, lui rendit la joie et l'enchanta, puis, se levant de son siège, s'en alla. Peu après le départ du Bienheureux, l'Āyasmanta Phagguna mourut. Au moment de sa mort, ses facultés furent complètement purifiées.

L'Āyasmanta Ānanda s'approcha alors du Bienheureux. Il rendit hommage au Bienheureux et s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit : « Ô Bienheureux, peu après votre départ, l'Āyasmanta Phagguna est mort. Au moment de sa mort, ses facultés furent complètement purifiées. »

Le Bienheureux dit : « Comment, ô Ānanda, les facultés de Phagguna pouvaient-elles ne pas être purifiées! Au début, sa pensée n'avait pas été libérée complètement des cinq liens inférieurs⁴. Cependant, lorsqu'il eut entendu les propos sur l'Enseignement, sa pensée fut libérée complètement de ces cinq liens inférieurs. »

« Il y a, ô Ānanda, six avantages qu'on peut obtenir par l'audition de l'Enseignement en temps utile et en éprouvant par soi-même le sens en temps utile. Quels sont ces six avantages? Imaginez, ô Ānanda, un disciple qui n'est pas complètement libéré des cinq liens inférieurs. Cependant, au moment de sa mort, il a la chance de voir le Tathāgata*. Celui-ci lui prêche alors l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit, et il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Lorsque ce disciple a entendu ce sermon, sa pensée est

4. Cinq liens inférieurs : 1. la fausse opinion de la personnalité (*sakkaya diṭṭhi*); 2. le doute (*vicikicchā*); 3. l'attachement aux préceptes et pratiques diverses (*silabbata parāmāsa*); 4. le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*); 5. l'aversion (*paṭigha*).

complètement libérée des cinq liens inférieurs. Tel est, ô Ānanda, le premier avantage de l'audition de l'Enseignement en temps utile.

« Et encore, ô Ānanda, imaginez un disciple qui n'est pas complètement libéré des cinq liens inférieurs. Cependant, au moment de sa mort, il n'a pas la chance de voir le Tathāgata, mais à ce moment-là, il voit un des disciples du Tathāgata. Ce disciple lui prêche alors l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit, et il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Lorsque le disciple (mourant) a entendu ce sermon, sa pensée est complètement libérée des cinq liens inférieurs. Tel est, ô Ānanda, le deuxième avantage de l'audition de l'Enseignement, en temps utile.

« Et encore, ô Ānanda, imaginez un disciple qui n'est pas libéré complètement des cinq liens inférieurs. Au moment de sa mort, il n'a pas la chance de voir ni le Tathāgata ni un de ses disciples. Cependant, le disciple mourant continue de réfléchir à l'Enseignement comme il l'avait entendu et comme il l'avait appris. Il se conforme à l'Enseignement et il se concentre sur l'Enseignement. Ainsi, sa pensée est libérée complètement des cinq liens inférieurs. Tel est, ô Ānanda, le troisième avantage d'éprouver par soi-même le sens de l'Enseignement, en temps utile.

« Il y a aussi, ô Ānanda, un disciple dont la pensée est déjà libérée des cinq liens inférieurs, mais elle n'est pas encore libérée complètement des substrats supérieurs⁵. Au moment de sa mort, ce disciple a la chance de voir le Tathāgata. Celui-ci lui prêche alors l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit, et il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Lorsque le disciple (mourant) a entendu ce sermon, sa pensée est libérée complètement des substrats supérieurs. Tel est, ô Ānanda, le quatrième avantage de l'audition de l'Enseignement, en temps utile.

« Et encore, ô Ānanda, imaginez un disciple dont la pensée est déjà libérée des cinq liens inférieurs, mais elle n'est pas encore libérée complètement des substrats supérieurs. Au moment de sa mort, il n'a pas de chance de voir le Tathāgata, mais à ce moment il voit un disciple de ce Tathāgata. Ce disciple lui prêche alors l'Enseignement qui est bon en son début, bon en son milieu, bon en sa fin, bon dans sa lettre et dans son esprit,

5. Les substrats supérieurs qui engendrent la renaissance : un autre nom pour les cinq liens supérieurs : 1. le désir pour les existences matérielles subtiles (*rūpa-rāga*); 2. le désir pour les existences immatérielles (*arūpa-rāga*); 3. l'orgueil (*māna*); 4. l'inquiétude (*uddhacca*); 5. l'ignorance (*avijjā*).

et il exalte la Conduite pure parfaitement pleine et parfaitement pure. Lorsque le disciple (mourant) a entendu ce sermon, sa pensée est libérée complètement des substrats supérieurs. Tel est, ô Ānanda, le cinquième avantage de l'audition de l'Enseignement, en temps utile.

« Et encore, ô Ānanda, imaginez un disciple dont la pensée est déjà libérée des cinq liens inférieurs, mais elle n'est pas encore libérée complètement des substrats supérieurs. Au moment de sa mort, il n'a pas la chance de voir ni le Tathāgata ni un de ses disciples. Cependant, le disciple mourant continue à réfléchir à l'Enseignement comme il l'avait entendu et comme il l'avait appris. Il se conforme à l'Enseignement et il se concentre sur l'Enseignement. Ainsi, sa pensée est libérée complètement des substrats supérieurs. Tel est, ô Ānanda, le sixième avantage d'éprouver par soi-même le sens de l'Enseignement, en temps utile.

« Vraiment, ô Ānanda, tels sont les six avantages de l'audition de l'Enseignement et d'éprouver par soi-même le sens de l'Enseignement, en temps utile. »

(A. III, 379-383.)

XXI-XXII-XXIII

PETITES PHRASES

*Udaya-sutta, Hatthakālavaka-sutta
et Kosala-sutta*

Le Bouddha parlait toujours à ses interlocuteurs en tenant compte de leurs tendances, de leur caractère et de leur capacité à comprendre. De même, il profitait de certaines circonstances pour aborder des idées qu'il considérait comme utiles. Parfois, une seule petite phrase de sa part était suffisante pour transformer complètement un incident simple en un événement très important. Par exemple, une fois, un dangereux meurtrier nommé Aṅgulimāla courait pour rattraper le Bouddha qui s'avancait sur une route forestière. Ayant compris l'impossibilité de le rejoindre en courant davantage, Aṅgulimāla s'arrêta et cria : « Arrêtez-vous! ô religieux, arrêtez-vous! » Tout en s'avancant doucement, le Bouddha répondit : « Ô ami, moi, je me suis déjà arrêté, mais c'est vous qui n'êtes pas encore arrêté. Arrêtez-vous donc! » Cette petite phrase suffit à changer complètement l'attitude violente d'Aṅgulimāla. Il commença à réfléchir sur ce religieux qui, tout en avançant, disait qu'il était déjà arrêté. Le résultat de cette réflexion fut un entretien entre ces deux hommes, à la fin duquel le meurtrier devint disciple du Bouddha (cf. M. II, 97-105; Theg. vv. 866-891).

Le même phénomène se produisit avec les jeunes gens du groupe des bons vivants : Dans un bois, ils cherchaient une courtisane qui venait de s'enfuir après avoir volé leurs bijoux. Lorsqu'ils virent le Bouddha assis au pied d'un arbre, ils s'approchèrent de lui et lui demandèrent : « Avez-vous vu une femme passer par ici? » Le Bouddha aurait pu répondre par « Oui » ou par « Non », mais il leur demanda : « Ô jeunes hommes, qu'est-ce qui est le mieux ? Chercher une femme ou se chercher soi-même ? » Cette petite phrase provoqua une longue discussion entre le Bouddha et ces jeunes gens, dont le résultat fut la conversion de ces derniers (cf. Vin. I, 23).

Parfois, le Bouddha allait chez certains individus tout en sachant qu'il y serait mal accueilli. Bien qu'il se présentât chaque fois avec son bol à aumône, la véritable raison de ces visites n'était pas de trouver quelque chose à manger, mais de parler avec ces individus. Ainsi, quand le Bouddha se présenta devant la demeure d'un riche brahmane

nommé Kasi Bhāradvāja qui était en train de célébrer un sacrifice d'action de grâces pour la moisson, au lieu de lui donner quelque chose, le brahmane lui dit avec colère : « Ô tête rasée, il vaut mieux travailler que mendier. Moi, je laboure et je sème; quand j'ai labouré et semé, je mange. Si toi aussi tu agissais de la sorte, tu aurais de quoi manger. » Le Bouddha répondit que lui aussi labourait et semait, mais dans sa « riziculture » particulière, la semence était la confiance sereine*, la pluie n'était autre que la maîtrise de soi-même; la charrue était la sagesse, le timon était la pudeur... Le résultat de cette brève conversation fut la conversion de Kasi Bhāradvāja (S. I, 170-171; Sn. p. 12; SnA. 131). On peut multiplier les exemples concernant de telles discussions du Bouddha.

Nous allons lire maintenant à titre d'exemples trois textes faisant partie du *Samyutta-nikāya*, qui démontrent comment le Bouddha parlait de façon opportune. Le premier texte, intitulé *Udaya-sutta* (S. I, 173-174), nous rapporte un incident plus ou moins semblable à celui de Kasi Bhāradvāja que nous venons de citer. Le Bouddha se présente pour le troisième jour consécutif devant la maison du brahmane Udaya. Mécontent, celui-ci insulte le Bouddha. Selon lui, le Bouddha n'est pas modeste, c'est pourquoi il revient encore et encore. En employant cette expression « encore et encore » le Bouddha mentionne ironiquement un certain nombre de choses qui se produisent « encore et encore », y compris la renaissance*.

Le deuxième texte est le *Hathakālavaka-sutta* (S. I, 136-137), où le Bouddha parle du bonheur. Pour lui, le bonheur ne dépend pas des choses matérielles, mais, pour avoir le vrai bonheur, il faut fermer les sources du malheur. Or ces sources ne sont que les trois souillures : l'avidité, la haine et l'illusion.

Le troisième texte, intitulé *Kosala-sutta* (S. I, 81-82), est un conseil donné au roi Pasenadi du pays des Kosalas qui était fort gourmand. Le Bouddha rappelle la valeur de la prise de la nourriture avec modération, notamment quand on est dans le troisième âge.

UDAYA-SUTTA

Encore et encore!

Ainsi ai-je entendu^{*} : Une fois, le Bienheureux séjournait à Sāvatthī. En ce temps-là, un jour, s'étant habillé de bon matin, le Bienheureux prit son manteau¹ et son bol à aumône, puis s'approcha de la maison du brahmane Udaya. Le brahmane Udaya remplit alors le bol à aumône du Bienheureux avec du riz bouilli.

Le jour suivant aussi, s'étant habillé de bon matin, le Bienheureux prit son manteau et son bol à aumône, puis s'approcha de la maison du brahmane Udaya. Le brahmane Udaya remplit alors le bol à aumône du Bienheureux avec du riz bouilli.

Le troisième jour également, s'étant habillé de bon matin, le Bienheureux prit son manteau et son bol à aumône, puis s'approcha de la maison du brahmane Udaya. Ayant rempli le bol à aumône du Bienheureux avec du riz bouilli, le brahmane Udaya dit : « Ce religieux Gotama est vraiment ennuyeux. Il revient encore et encore. »

Le Bienheureux s'exprima alors ainsi :

« Les semences sont ensemencées encore et encore,
le gros nuage² donne des pluies encore et encore.

1. Un vêtement avec doublure, utilisé au besoin comme manteau, appelé *sanghāti*.

2. *Deva-rāja* (litt. roi des dieux) : Dans ce vers, le terme *devarāja* se substitue au terme *deva* (lit. dieu), évidemment pour respecter le mètre. Il faut bien noter que dans les textes bouddhiques – canoniques et para-canoniques – le terme *deva* est employé aussi pour désigner un nuage, notamment dans un contexte concernant les pluies. Le Commentaire du *Dīgha-nikāya* explique clairement que le mot *deva* a cette signification (*devo'ti megho*; cf. DA. I, 218). À titre d'exemple nous pouvons citer les expressions : *devo vassante* (quand il

Les cultivateurs labourent les champs encore et encore,
les nouvelles graines apparaissent dans le pays encore et
encore.

Les mendians demandent encore et encore,
les donateurs donnent encore et encore.

Ayant donné encore et encore,
ils naissent dans un lieu céleste encore et encore.

On trait les vaches laitières encore et encore,
le veau s'approche de sa mère encore et encore.
Il se fatigue et tremble encore et encore.

Le sot va dans une matrice encore et encore,
il naît et il meurt encore et encore,
On le porte au cimetière encore et encore!

Cependant,
le sage qui a pris le chemin
par lequel on ne revient plus à l'existence
ne naît plus encore et encore. »

Ayant entendu la parole du Bienheureux, le brahmane Udaya dit : « C'est merveilleux, ô vénérable Gotama. C'est merveilleux, ô vénérable Gotama. C'est comme si l'on redressait ce qui a été renversé, ou découvrait ce qui a été caché, ou montrait le chemin à celui qui s'est égaré, ou apportait une lampe dans l'obscurité pour que ceux qui ont des yeux puissent voir. Ainsi, le vénérable Gotama a rendu claire la vérité de maintes façons. Je prends refuge auprès du vénérable Gotama, auprès de l'Enseignement (*dhamma*)^{*} et auprès de la Communauté des disciples (*sangha*)^{*}. Que le vénérable Gotama veuille bien m'accepter comme disciple laïc, de ce jour jusqu'à la fin de ma vie. »

(S. I, 173-174.)

pleut), *devo vassati* (il pleut), etc.; cf. D. I, 74; S. I, 65, 154. Dans la langue poétique pâlie, le nuage notamment est désigné par le terme *deva*. Cf. S. I, 104, 154; III, 141; IV, 289; V, 396, etc. En outre, dans la croyance populaire, les pluies sont l'œuvre des dieux. Par conséquent, Pajjuna (sk. Parjanya), dieu de la fertilité est parfois appelé par le nom Devarâja.

HATTHAKĀLAVAKA-SUTTA

Vivre vraiment heureux

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux séjournait à l'endroit appelé Gomagga dans un bois de Siṁsapā près de la ville d'Ālavī. Il était assis sur une jonchée de feuilles.

À ce moment-là, un jeune homme nommé Hatthakālavaka était en train de se promener et, en s'avançant, il vit le Bienheureux assis sur la jonchée de feuilles. Il s'approcha alors du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit : « Dites-moi, ô Bienheureux, vivez-vous heureux ? »

Le Bienheureux répondit : « Oui, ô jeune homme. Je suis heureux. Je fais partie des gens qui vivent vraiment heureux en ce monde.

— Cependant, ô Bienheureux, les nuits d'hiver sont froides. Il neige pendant ce demi-mois de la nouvelle lune. La terre est piétinée par les bœufs. La jonchée de feuilles est mince. Les feuilles des arbres sont clairsemées. (Vos) vêtements ocre ne sont pas chauds. Le vent d'hiver est froid.

— Quand même, ô jeune homme, je vis heureux. Je fais partie des gens qui vivent vraiment heureux en ce monde. Maintenant, ô jeune homme, je vous pose une question. Répondez-moi comme vous le voulez. Qu'en pensez-vous, ô jeune homme ? Imaginons qu'un chef de famille ou un fils de chef de famille ait une maison au toit pointu. Cette maison a des murs extérieurs et intérieurs bien plâtrés. Elle a des portes bien posées et des fenêtres bien établies. Il y a dans cette maison un divan avec une descente de lit en laine qui a de longs poils, et un couvre-lit de laine blanche, une couverture brodée de fleurs; une peau d'antilope très couteuse est étendue sur la couverture, et un baldaquin se trouve au-dessus de la tête du lit, un coussin

écarlate de chaque côté. Voilà qu'une lampe à huile s'allume, et que quatre femmes pleines de charmes attendent sa venue. Maintenant, qu'en pensez-vous, ô jeune homme? Cet homme, oui ou non vit-il heureux? Quelle est votre opinion?

— Oui, ô Bienheureux, cet homme vit heureux. Il est quelqu'un qui vit heureux en ce monde.

— Eh bien, ô jeune homme, qu'en pensez-vous? Chez ce chef de famille ou ce fils de chef de famille, des douleurs physiques ou des afflictions mentales nées du désir peuvent-elles se produire, par lesquelles cet homme est torturé et souffre?

— Si, ô Bienheureux. Cela peut arriver.

— Cependant, ô jeune homme, si des douleurs physiques ou des afflictions mentales sont nées du désir, par lesquelles cet homme est torturé et souffre, eh bien ce désir-là a été complètement déraciné par le Tathāgata*. Il l'a tranché à la racine, rendu pareil à la souche de palmier qui ne saurait revenir à la vie. C'est pourquoi, je vis heureux. Et encore, ô jeune homme, qu'en pensez-vous? Chez ce chef de famille ou ce fils de chef de famille, des douleurs physiques ou des afflictions mentales nées de l'aversion peuvent-elles se produire, par lesquelles cet homme est torturé et souffre?

— Si, ô Bienheureux. Cela peut arriver.

— Cependant, ô jeune homme, si des douleurs physiques ou des afflictions mentales sont nées de l'aversion, par lesquelles cet homme est torturé et souffre, eh bien cette aversion-là a été complètement déracinée par le Tathāgata. Il l'a tranchée à la racine, rendue pareille à la souche de palmier qui ne saurait revenir à la vie. C'est pourquoi, je vis heureux. Et encore, ô jeune homme, qu'en pensez-vous? Chez ce chef de famille ou ce fils de chef de famille, des douleurs physiques ou des afflictions mentales nées de l'illusion peuvent-elles se produire, par lesquelles cet homme est torturé et souffre?

— Si, ô Bienheureux. Cela peut arriver.

— Cependant, ô jeune homme, si des douleurs physiques ou des afflictions mentales sont nées de l'illusion, par lesquelles cet homme est torturé et souffre, eh bien cette illusion-là a été complètement déracinée par le Tathāgata. Il l'a tranchée à la racine, rendue pareille à la souche de palmier qui ne saurait revenir à la vie. C'est pourquoi, ô jeune homme, je vis heureux. »

(S. I, 136-137.)

KOSALA-SUTTA

Un régime pour une bonne santé

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux séjournait à Sāvatthī. En ce temps-là, le roi Pasenadi Kosala avait pour habitude de manger de grandes quantités de riz. Un jour qu'il était rassasié, il s'approcha du Bienheureux en soufflant. S'étant approché, il se prosterna aux pieds du Bienheureux et s'assit à l'écart sur un côté*. À ce moment-là, voyant la situation inconfortable du roi qui avait manifestement trop mangé et respirait difficilement, le Bienheureux s'exprima ainsi :

« Chez les êtres humains
qui sont toujours attentifs
en sachant la mesure du repas qu'ils prennent,
les sensations deviennent légères.
Ainsi, ils vieillissent doucement et
ils sont assurés d'une longue vie. »

À ce moment-là, le prince Sudassana se tenait debout derrière le roi. Celui-ci s'adressa à lui et dit : « Venez, mon cher Sudassana. Apprenez ces vers auprès du Bienheureux et récitez-les (chaque fois) lorsque l'on m'apportera les repas. Je vous donnerai cent pièces de monnaie chaque jour à perpétuité. »

— Entendu, Majesté, répondit le prince Sudassana, et il apprit ces vers auprès du Bienheureux. Dès lors, quand on apportait au roi ses repas, le prince récitait ces vers devant lui :

« Chez les êtres humains
qui sont toujours attentifs,
en sachant la mesure du repas qu'ils prennent,
(...) »

Le roi prit alors graduellement l'habitude de ne pas manger plus d'une seule *nālikā*³ de riz. Plus tard, se trouvant un jour dans une bonne condition physique, se frappant les bras (avec joie), le roi s'exclama : « Oh, c'est sûrement pour mon bien-être, dans cette vie et au-delà de cette vie, que le Bienheureux fut compatissant à mon égard. »

(S. I, 81-82.)

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

3. *Nālikā* : selon la mesure ancienne, une certaine petite quantité.

XXIV-XXV

LA QUESTION DE LA PURETÉ

Cunda-sutta et Saṅgarava-sutta

Les deux textes canoniques qui suivent concernent la question de la pureté. Le premier, intitulé *Cunda-sutta* (A. V, 263-268), est une discussion entre le Bouddha et un orfèvre nommé Cunda Kammārputta. Le deuxième extrait, intitulé *Saṅgārava-sutta* (S. I, 182-183), est un court entretien entre le Bouddha et un brahmane nommé Saṅgārava qui avait l'habitude de se baigner rituellement trois fois par jour en vue de se laver de ses péchés comme c'était le cas chez beaucoup de brahmanes orthodoxes. Ces deux textes, entre autres, nous sont utiles pour comprendre la position du Bouddha au sujet de la pureté et aussi pour connaître ses opinions à l'égard des rites purificatoires de son époque.

Dans la société contemporaine du Bouddha, notamment dans les régions dominées par des idées brahmaniques, il existait de nombreuses pratiques rituelles organisées d'une part pour purifier les objets matériels et d'autre part pour rendre pures les activités de la vie quotidienne. Toutefois, il y avait aussi des rites destinés à assurer la pureté de tel ou tel membre de la famille. Également, dans la vie familiale, des circonstances comme la menstruation, la mort, ou l'assistance à des funérailles, etc., étaient considérées comme des impuretés par la religion des brahmanes. Il fallait alors qu'un prêtre intervienne pour faire disparaître le danger d'impureté¹. Les prêtres-brahmanes avaient donc le droit et le devoir de pratiquer des rites divers au gré des besoins, selon les prescriptions de leurs livres sacrés.

Or, tout comme sur le sujet des castes dont nous avons parlé plus haut, en ce qui concerne la question de la pureté, le Bouddha avait des vues tout à fait différentes de celles des brahmanes contemporains. D'une part, le Bouddha critiquait les rites purificatoires jadis en usage, et d'autre part il insistait sur une pureté qui n'avait rien à voir avec

1. Dans les familles de brahmanes, ce prêtre n'était autre que le chef de famille. Les gens des autres hautes castes invitaient les prêtres-brahmanes pour venir effectuer ces rites de purification.

des pratiques rituelles. Pour lui, l'homme devient impur tout simplement à cause de ses actions, ses paroles et ses pensées moralement mauvaises. Pour devenir pur, il faut qu'il accomplisse des actes moralement bons, il faut qu'il profère des paroles moralement bonnes et il faut qu'il ait des pensées moralement bonnes.

Selon le Bouddha, tous les actes, qu'ils soient corporels, verbaux ou mentaux, ont la pensée pour origine. Les phénomènes mentaux comme le désir, l'aversion, l'illusion, etc., qui rendent la pensée impure, sont couramment désignés dans les textes canoniques par le terme *āsava*, « écoulements impurs » dans le sens psychologique. Les impuretés mentales sont fréquemment désignées dans les textes post-canoniqes par le terme *kilesa*, c'est-à-dire « souillures ». Le terme *upakkilesa* qui a le même sens se trouve le plus souvent dans les Écritures canoniques.

Dans le sermon qui a pour titre *Vatthūpama-sutta* (cf. M. I, 36-40), le Bouddha compare la pensée impure à une étoffe sale et noire, et la pensée pure au contraire, à une étoffe propre et blanche. Cette parabole indique explicitement la nécessité de purifier la pensée lorsqu'elle est devenue sale. Selon un autre sermon du Bouddha, on doit nettoyer la pensée de ses impuretés tout comme un orfèvre nettoie l'or. Ainsi, l'Enseignement du Bouddha donne la priorité à l'explication du fonctionnement de la pensée, et des éléments qui la rendent impure, et aux moyens par lesquels la pensée peut être purifiée. Il n'y a aucun sermon du Bouddha où il ne parle de l'un de ces aspects psychologiques.

Ainsi, le Bouddha n'avait jamais besoin d'attacher une valeur quelconque aux rites purificatoires. Par contre, il les a critiqués afin de démontrer leur inutilité. Notamment, lorsque les brahmares se baignaient publiquement en disant qu'ils le faisaient pour « se laver de leurs péchés », le Bouddha n'hésitait pas à dire combien ils avaient tort². Il est ainsi rapporté qu'un brahmane nommé Sundarika Bhāradvāja, qui était en train d'écouter ses paroles concernant la pureté, l'invita à aller se baigner dans la rivière Bāhukā. Le Bouddha lui demanda : « Pourquoi, ô brahmane, choisissez-vous particulièrement la Bāhukā ? » Le brahmane répondit : « Parce que, ô vénérable Gotama, la Bāhukā est reconnue comme sacrée par beaucoup de gens, la Bāhukā est reconnue comme purifiante par beaucoup de gens. Beaucoup se lavent de leurs péchés dans la Bāhukā. » Alors le Bouddha lui expliqua que l'eau des rivières ne purifie pas l'homme moralement mauvais, et que, par contre, « celui qui vit de façon juste et vertueuse avec la pureté de sa pensée, vit pur » (cf. M. I, 39)³. À une autre occasion, un

2. Les disciples ironisaient constamment sur cette pratique. Par exemple, en voyant un brahmane se baigner dans une rivière, la moniale Punnikā lui demanda en quoi il était utile de se baigner ainsi plusieurs fois par jour. Le brahmane lui répondit que c'était sa façon de se purifier de ses péchés. La moniale dit en riant que si l'eau avait le pouvoir de purifier, alors les grenouilles, les tortues, les serpents, les crocodiles devaient être les êtres vivants les plus purs du monde, et que, en conséquence, ils renâtraient dans la vie prochaine dans les états célestes (cf. Therig. vv. 236-251; Sn. v. 251; A. V, 263-268). Cette sorte d'anecdotes nous montre l'attitude du bouddhisme vis-à-vis de la purification par l'eau. Le résultat en était que le bouddhisme ancien ne connaissait les rivières sacrées, ni l'eau bénite.

3. Les textes canoniques nous rapportent que, dans la société contemporaine du Bouddha, certains peuples pratiquaient des orgies-oblations en vue d'obtenir

brahmane nommé Suddhika Bhāradvāja, ayant rendu visite au Bouddha, dit que l'homme pouvait devenir pur seulement par la connaissance des *Veda*. Le Bouddha dénonça comme vaine la connaissance des formules sacrées et expliqua la valeur de la pureté de la conduite (cf. S. I, 165).

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

la pureté. Selon l'*Anguttara-nikāya*, par exemple, le Bouddha a entendu parler de cette sorte de rites pratiqués dans certaines provinces : les gens dansaient et chantaient en mangeant et en buvant en groupe en vue d'atteindre la pureté. C'est un signe qu'il existait vraisemblablement des pratiques de type « tantrique » à l'époque du Bouddha, parmi les gens appartenant à certaines tribus. Or, le Bouddha a critiqué cette sorte de purifications en utilisant sa formule habituelle sur les plaisirs des sens : « Une telle pureté aussi est basse, vulgaire, ignoble et engendre de mauvaises conséquences » (*Tañ ca kho bhikkhave dhovānam hīnam gammam pothujjanikam anariyam anathasamhitam ...* » A. V, 216; cf. S. V, 420.

CUNDA-SUTTA

Les moyens pour être pur

Une fois, le Bienheureux séjournait dans le Parc des manguiers, propriété de Cunda Kammāraputta⁴, près de la ville de Pāvā.

En ce temps-là, un jour, Cunda Kammāraputta rendit visite au Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté*. Lorsqu'il se fut assis à l'écart sur un côté, le Bienheureux s'adressa à lui et dit : « Ô Cunda, les rites purificatoires de quelle tradition préférez-vous ? »

Cunda Kammāraputta répondit : « Ô Bienheureux, les brahmanes des régions de l'Ouest utilisent des pots à eau, portent des guirlandes de fleurs, vénèrent le feu, cherchent la pureté par l'eau et enseignent certains rites purificatoires. Moi, je préfère leurs rites purificatoires.

– Ô Cunda, ces brahmanes des régions de l'Ouest qui utilisent des pots à eau, portant des guirlandes de fleurs (...) de quelle façon enseignent-ils leurs rites purificatoires ?

– Ô Bienheureux, ces brahmanes des régions de l'Ouest qui utilisent des pots à eau, portent des guirlandes de fleurs (...) conseillent ainsi leur élève : “ Venez cher ami, réveillez-vous de bonne heure et dès que vous vous êtes levé de votre lit, touchez de la terre. Sinon, touchez de la bouse de vache fraîche. Si vous ne pouvez pas le faire, alors touchez de l'herbe verte ou bien vénérez le feu. Sinon, vénérez le Soleil en élevant vos mains jointes ou bien plongez-vous dans l'eau pour la troisième fois dans la soirée.” C'est de cette façon, ô Bienheureux, que les brahmanes des régions de l'Ouest qui utilisent des pots à

4. Comme son nom l'indique, Cunda Kammāraputta était soit orfèvre soit membre d'une famille des artisans travaillant les métaux, comme forgeron, etc.

eau, qui portent des guirlandes de fleurs (...) enseignent leurs rites purificatoires. Moi, je préfère ces rites purificatoires.

— Ô Cunda, les rites purificatoires enseignés par les brahmanes des régions de l'Ouest, qui utilisent des pots à eau, qui portent des guirlandes de fleurs (...) sont une chose, mais la purification enseignée dans la noble discipline est une autre chose!

— De quelle façon, ô Bienheureux, la purification se fait-elle dans la noble discipline? Ce serait bien pour moi, ô Bienheureux, si vous pouviez m'expliquer la doctrine concernant cette noble discipline.

— Alors, ô Cunda, je vais vous l'expliquer. Écoutez cela, soyez bien attentif, je vais vous parler.

— Entendu, ô Bienheureux, j'écoute », répondit Cunda Kammāraputta.

Le Bienheureux dit : « De trois sortes, ô Cunda, sont les impuretés venant du corps. De quatre sortes sont les impuretés venant de la parole et de trois sortes sont les impuretés venant de la pensée. Quelles sont les impuretés venant du corps? (Prenons, par exemple), ô Cunda, un individu qui tue les êtres vivants. C'est un chasseur dont les mains sont couvertes de sang, qui s'adonne à la tuerie et au massacre, qui est sans compassion envers les êtres vivants. Il prend aussi ce qui ne lui a pas été donné. Il prend les biens des autres soit en forêt soit au village avec l'intention de les dérober. De même, en ce qui concerne le désir sensuel, son comportement n'est pas correct. Il a des relations sexuelles avec des jeunes filles qui sont sous la protection de leur mère, de leur père, de leur frère, de leur sœur, de leurs parents, ou bien avec des jeunes filles qui sont sous la protection de la loi civile, ou avec des femmes mariées, ou avec celles qui sont dans les prisons, et même avec des femmes qui sont vêtues de guirlandes de fleurs⁵. Telles sont, ô Cunda, les trois sortes d'impuretés venant du corps.

« Maintenant, quelles sont les impuretés venant de la parole? (Prenons, par exemple), ô Cunda, un individu qui est un menteur. Lorsqu'il est amené devant une assemblée, ou devant un groupe, ou parmi des parents, ou devant une guilde, ou bien devant la cour du roi, et qu'on lui demande de témoigner en lui disant : "Venez, cher ami, dites-nous ce que vous savez", lui, bien qu'il sache, dit qu'il ne sait pas, ou, bien qu'il ne sache pas, dit qu'il sait, ou, bien qu'il ne voie pas, dit qu'il voit, ou, bien qu'il voie, dit qu'il ne voit pas. Ainsi, à cause de lui-même, ou à cause d'un autre, ou bien pour obtenir un petit profit matériel, il ment délibérément. De même, il est un calomniateur. Ce qu'il a entendu ici, il le raconte là pour diviser ceux-ci et

5. Les courtisanes.

ce qu'il a entendu là, il le raconte ici, pour diviser ceux-là. Il sépare ceux qui vivent en concorde. Il envenime les querelles entre ceux qui sont déjà désunis. Il se plaît à la désunion. Il se réjouit de la désunion. Il se délecte de la désunion, et il prononce des paroles qui font naître les dissensions. Il est également quelqu'un qui prononce des paroles grossières. Il prononce des paroles rudes, brutales, amères, insultantes, provoquant la haine et la colère, et conduisant aux troubles de la pensée. De même, il prononce des paroles frivoles, inopportunes, contraires à la réalité, insensées, qui sont défavorables à la droiture et à la bonne conduite. Il prononce des paroles qui ne sont pas dignes d'être conservées (en mémoire) et des paroles dépourvues de raison, sans but bien défini et des paroles inutiles. Telles sont, ô Cunda, les trois sortes d'impuretés venant de la parole.

« Maintenant, quelles sont les trois sortes d'impuretés venant de la pensée? (Prenons, par exemple), ô Cunda, un individu qui convoite et désire des choses appartenant à d'autres, en pensant : "Oh, si ces choses m'appartenaient à moi!" De même, il est malveillant et sa pensée est corrompue, et il pense : "Que ces êtres vivants soient tués! qu'ils soient faits prisonniers! qu'ils soient détruits! qu'ils soient anéantis complètement!" etc. De même, il a des idées fausses. Il a un point de vue contraire à la réalité et selon lui : "Il n'y a point de dons, d'offrandes, d'oblations; il n'y a pas de résultats kammiques pour les actes moralement bons ou mauvais; il n'y a pas de vie présente, il n'y a pas de vie dans l'au-delà; il n'y a ni mère ni père; il n'y a pas d'êtres qui naissent spontanément; il n'y a pas de religieux ou de prêtres qui soient allés à la plénitude du progrès intérieur, qui soient arrivés à la plénitude du progrès intérieur et qui, ayant connu eux-mêmes ce monde-ci et l'au-delà, les fassent connaître." Telles sont, ô Cunda, les trois sortes d'impuretés venant de la pensée.

« Tels sont, ô Cunda, les dix moyens des actes moralement mauvais⁶. Celui qui possède ces dix moyens des actes moralement mauvais, bien qu'il touche de la terre dès qu'il se lève de son lit, très tôt le matin, il est toujours impur. Même s'il ne touche pas de la terre, il est toujours impur. Bien qu'il touche de la bouse de vache fraîche, il est toujours impur. Même s'il ne touche pas de la bouse de vache fraîche, il est toujours impur. Bien qu'il touche des herbes, il est toujours impur. Même s'il ne touche pas d'herbes, il est toujours impur. Bien

6. Les dix moyens des actes moralement mauvais sont : 1. tuer les êtres vivants, 2. voler, 3. entretenir des relations sexuelles illicites, 4. mentir, 5. proférer des paroles calomnieuses, 6. proférer des paroles grossières, 7. proférer des paroles frivoles, 8. convoiter, 9. se complaire à des pensées malveillantes, 10. se complaire à des idées fausses.

qu'il vénère le feu, il est toujours impur. Même s'il ne vénère pas le feu, il est toujours impur. Bien qu'il vénère le Soleil en levant ses mains jointes, il est toujours impur. Même s'il ne vénère pas le Soleil en levant ses mains jointes, il est toujours impur. Bien qu'il se plonge dans l'eau une troisième fois dans la soirée, il est toujours impur. Même s'il ne se plonge pas dans l'eau une troisième fois dans la soirée, il est toujours impur. Quelle est, ô Cunda, la raison de cela? Ces dix moyens des actes moralement mauvais sont eux-mêmes des impuretés et ils rendent impur. Ô Cunda, comme résultat de ces dix moyens des actes moralement mauvais, on connaît l'enfer, le royaume des animaux, le monde des affamés et aussi les autres destinations malheureuses.

« Cependant, ô Cunda, il y a trois sortes de purifications venant du corps, quatre sortes de purifications venant de la parole et trois sortes de purifications venant de la pensée. Maintenant, ô Cunda, quelles sont les trois sortes de purifications venant du corps? (Prenons, par exemple), ô Cunda, un individu qui, ayant abandonné le meurtre des êtres vivants, s'abstient de tuer des êtres vivants. Ayant déposé le bâton, déposé les armes, discret, bienveillant, il demeure plein de compassion et de pitié envers tous les êtres vivants. Également, ayant abandonné le vol, il s'abstient de voler. Ne prenant que ce qui lui est donné, ne désirant que ce qui lui est donné, il demeure sans rien dérober. Ayant abandonné les pratiques sexuelles illicites, il s'abstient de pratiques sexuelles illicites. Il n'a pas de relations sexuelles avec des jeunes filles qui se trouvent sous la protection de leurs mère, père, frère, sœur, parents, ou bien avec des jeunes filles qui sont sous la protection de la loi civile, ou avec des femmes mariées, ou avec celles qui sont dans les prisons, et même avec les femmes qui sont vêtues de guirlandes de fleurs. Telles sont, ô Cunda, les trois sortes de purifications venant du corps.

« Maintenant, ô Cunda, quelles sont les quatre sortes de purifications venant de la parole? (Prenons, par exemple), ô Cunda, un individu qui, ayant abandonné le mensonge, s'abstient de mensonges. Étant amené devant une assemblée, ou devant un groupe, ou parmi des parents, ou devant une guilde, ou devant la cour du roi, lorsqu'on lui demande de témoigner en lui disant : "Venez, cher ami, dites-nous ce que vous savez", il répond : "Je sais", à propos des choses qu'il sait; il répond : "Je ne sais pas", à propos des choses qu'il ne sait pas; il répond : "Je vois", à propos des choses qu'il voit; il répond : "Je ne vois pas", à propos des choses qu'il ne voit pas. Il ne profère pas délibérément des mensonges, à cause de lui-même, ou bien à cause d'un autre, ou pour obtenir un petit profit

matériel. De même, ayant abandonné les paroles calomnieuses, il s'abstient de paroles calomnieuses. Ce qu'il a entendu ici, il ne le raconte pas là pour diviser ceux-ci, et ce qu'il a entendu là, il ne le raconte pas ici pour diviser ceux-là; il ne parle qu'en vue de réconcilier ceux qui sont désunis ou d'accroître la concorde; il se plaît à l'union, se réjouit de l'union, se délecte à l'union, il ne parle que pour créer l'union. De même, ayant abandonné les paroles grossières, il s'abstient de paroles grossières; il ne prononce que des paroles irréprochables, agréables à l'oreille, tendres, allant au cœur, polies, aimées de beaucoup de gens, chères à beaucoup de gens. De même, ayant abandonné les paroles fuites, il s'abstient de paroles fuites; il ne prononce que des paroles opportunes, véridiques, sages, conformes à la droiture et à la bonne conduite, dignes d'être conservées (en mémoire), raisonnables, ayant un but défini, profitables. Telles sont, ô Cunda, les quatre sortes de purifications venant de la parole.

« Maintenant, ô Cunda, quelles sont les trois sortes de purifications venant de la pensée? (Prenons, par exemple), ô Cunda, un individu qui n'a pas de convoitise. Il ne désire pas les choses appartenant aux autres en disant : "Oh, si ces choses m'appartenaient à moi!" De même, il n'est pas malveillant et sa pensée n'est pas corrompue, et il pense : "Que tous les êtres vivants soient heureux, sans inimitié, sans souffrance, qu'ils soient contents." De même, il a des idées justes. Il a un point de vue qui n'est pas contraire à la réalité. Selon lui : "Il y a des dons, des offrandes, des oblations; il y a des résultats kammiques pour les actes moralement bons et mauvais; il y a une vie présente, il y a une vie de l'au-delà; il y a mère, père; il y a des êtres qui naissent spontanément; il y a dans ce monde des religieux et des prêtres qui sont allés à la plénitude (du progrès intérieur), qui sont arrivés à la plénitude (du progrès intérieur), et qui, ayant eux-mêmes connu ce monde-ci et l'au-delà, les font connaître." Telles sont, ô Cunda, les trois sortes de purifications venant de la pensée.

« Ainsi (l'ensemble), ô Cunda, constitue les dix moyens des actes moralement bons. Celui qui possède ces dix moyens des actes moralement bons (s'il) touche de la terre dès qu'il se lève de son lit, très tôt le matin, il est toujours pur. Même s'il ne touche pas de la terre dès qu'il se lève de son lit, très tôt le matin, il est toujours pur. Même s'il touche de la bouse de vache fraîche, il est toujours pur; même s'il ne touche pas de la bouse de vache fraîche, il est toujours pur. Même s'il touche des herbes, il est toujours pur; même s'il ne touche pas d'herbes, il est toujours pur. Même s'il vénère le feu, il est toujours pur; même s'il ne vénère pas le feu, il est toujours pur. Même s'il

vénère le Soleil en levant ses mains jointes, il est toujours pur; même s'il ne vénère pas le Soleil en levant ses mains jointes, il est toujours pur. Même s'il se plonge dans l'eau une troisième fois dans la soirée, il est toujours pur; même s'il ne se plonge pas dans l'eau une troisième fois dans la soirée, il est toujours pur. Quelle est, ô Cunda, la raison de cela? Ces dix moyens des actes moralement bons sont eux-mêmes purs et ils rendent pur. Ô Cunda, comme résultats de ces dix moyens des actes moralement bons, on connaît les états célestes, le monde humain et les autres destinations heureuses. »

Cela étant dit, Cunda Kammāraputta dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, ô Bienheureux. C'est merveilleux, ô Bienheureux. Comme si l'on redressait ce qui a été renversé, découvrait ce qui a été caché, montrait le chemin à l'égaré, ou apportait une lampe dans l'obscurité en pensant : "Que ceux qui ont des yeux voient les formes", de même, le Bienheureux a rendu claire la doctrine de nombreuses façons. Je prends refuge auprès du Bienheureux, auprès de l'Enseignement (*dhamma*)* et auprès de la Communauté des disciples (*sangha*)*. Que le Bienheureux veuille bien m'accepter comme disciple laïc de ce jour jusqu'à la fin de ma vie. »

(A. V, 263-268.)

SĀNGĀRAVA-SUTTA

L'eau et la pureté

Une fois, le Bienheureux séjournait à Sāvatthi. En ce temps-là, un brahmane nommé Saṅgārava, habitant de la ville de Sāvatthi, était un homme qui cherchait « la pureté par l'eau », croyant que l'eau lui rendrait la pureté. Alors, le matin et le soir, il avait l'habitude de se plonger dans l'eau (de la rivière) en tant que pratique religieuse.

Un jour, l'Āyasmanta Ānanda, s'étant habillé de bon matin, prit son manteau⁷ et son bol à aumône, puis entra à Sāvatthi pour recevoir la nourriture. Ayant terminé sa tournée d'aumônes, au retour, après son repas, il s'approcha du Bienheureux. S'étant approché du Bienheureux, il lui rendit hommage et s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit au Bienheureux : « Ô Bienheureux, à Sāvatthi, il y a un brahmane nommé Saṅgārava qui cherche “ la pureté par l'eau ”, en croyant que l'eau lui rend la pureté. Alors, le matin et le soir, il a l'habitude de se plonger dans l'eau (de la rivière) en tant que pratique religieuse. Ce serait bien, si par pitié, le Bienheureux pouvait rendre visite au brahmane Saṅgārava. » Par son silence, le Bienheureux accepta la proposition de l'Āyasmanta Ānanda.

Le lendemain, s'étant habillé de bon matin, le Bienheureux prit son manteau et son bol à aumône, et s'approcha de la maison du brahmane Saṅgārava. S'étant approché, il s'assit sur un siège déjà préparé. Le brahmane Saṅgārava arriva devant le Bienheureux et échangea avec lui compliments de politesse et paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté. Le Bienheureux s'adressa alors au brahmane Saṅgārava et dit : « Est-il vrai, ô brahmane, que vous êtes quelqu'un qui cherche

7. Cf. *supra* p. 193 n. 1.

“ la pureté par l'eau ”? que, le matin et le soir, vous avez l'habitude de vous plonger dans l'eau en tant que pratique religieuse?

— C'est vrai, ô vénérable Gotama, répondit le brahmane Saṅgārava.

— Quel est, ô brahmane, l'avantage que vous cherchez en croyant qu'on peut acquérir la pureté par l'eau et en se plongeant le matin et le soir dans l'eau en tant que pratique religieuse?

— Par cette méthode, ô vénérable Gotama, les péchés que je fais pendant la journée, je les supprime par ma baignade du soir (du même jour). Les péchés que je fais pendant la nuit, je les supprime par ma baignade du lendemain matin. Tel est, ô vénérable Gotama, l'avantage que je cherche en croyant qu'on peut acquérir la pureté par l'eau et en me plongeant le matin et le soir dans l'eau en tant que pratique religieuse. »

Le Bienheureux dit alors :

« Ô brahmane, la Doctrine est un lac,
c'est le gué des vertus,
non troublé,
utilisé et loué par les sages
dans lequel les anciens sages aussi se sont baignés.
Ainsi, sans mouiller leur corps,
ils ont traversé jusqu'à l'autre rive. »

Cela étant dit, le brahmane Saṅgārava dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, ô vénérable Gotama. C'est merveilleux, ô vénérable Gotama. C'est comme si l'on redressait ce qui a été renversé, découvrait ce qui a été caché, montrait le chemin à l'égaré, ou apportait une lampe dans l'obscurité pour que ceux qui ont des yeux puissent voir. Ainsi, le vénérable Gotama a rendu claire la doctrine de nombreuses façons. Je prends refuge auprès du vénérable Gotama, auprès de l'Enseignement (*dhamma*)* et auprès de la Communauté des disciples (*sangha*)*. Que le Bienheureux veuille bien m'accepter comme disciple laïc de ce jour jusqu'à la fin de ma vie. »

(S. I, 182-183.)

XXVI

SEPT VÉHICULES
POUR UN VOYAGE

Rathavinita-sutta

Le vingt-quatrième *sutta* du *Majjhima-nikāya* a pour titre *Rathaviniṭa-sutta* (M. I, 141-151); c'est une longue discussion entre deux grands disciples : l'Āyasmanta* Sāriputta¹ et l'Āyasmanta Punna Mantāniputta². Le premier avait entendu parler de la bonne réputation de Mantāniputta, qui vivait dans une province lointaine, mais il ne l'avait jamais rencontré. Lorsqu'un jour Punṇa Mantāniputta arriva à Sāvatthi pour rendre visite au Bouddha, Sāriputta se dépêcha d'aller le visiter et ces deux grands hommes se rencontrèrent enfin dans le bois d'Andhavana où Punṇa Mantāniputta se reposait dans l'après-midi. Ils s'entretinrent longuement en tête à tête, mais, sauf à la fin de la discussion, Mantāniputta ne sut pas que son visiteur était Sāriputta. C'est pourquoi il dit enfin : « Oh, j'étais en train de parler avec un grand disciple semblable au Maître, sans savoir que c'était l'Āyasmanta Sāriputta! Si j'avais su que vous étiez l'Āyasmanta Sāriputta, ô frère, je n'aurais pas autant parlé! »

La discussion entre ces deux disciples commença par une question de Sāriputta : « Ô frère, pratiquez-vous la Conduite pure* sous la direction de notre Bienheureux? » La réponse fut naturellement positive. Puis Sāriputta demanda quel était le but de la Conduite pure? La réponse donnée par Punṇa Mantāniputta souleva d'autres questions de la part de Sāriputta. Selon les réponses de Punṇa Mantāniputta, la voie de la libération a sept étapes qu'il faut franchir l'une après l'autre. Elles sont appelées métaphoriquement les « sept puretés » : la pureté morale, la pureté de la pensée, la pureté de la compréhension, etc. Lorsque Sāriputta demanda une explication approfondie sur ce sujet, Punṇa Mantāniputta le compara à un voyage au moyen de sept véhicules : on parcourt avec le premier véhicule une certaine distance avant d'en utiliser un deuxième et ainsi de suite jusqu'à destination.

1. Cf. *supra* p. 79.

2. L'Āyasmanta Punna Mantāniputta était le disciple le plus célèbre parmi ceux qui étaient capables de prêcher la Doctrine (cf. A. I, 25).

On ne peut pas dire qu'on y est arrivé uniquement au moyen du septième véhicule, ni du premier, ni du deuxième. Chaque véhicule fut utile pour parcourir une certaine distance et on fut obligé d'abandonner successivement chaque véhicule.

Cette discussion entre l'Āyasmanta Sāriputta et l'Āyasmanta Punna Mantāniputta fait apparaître trois points importants. Premièrement, le bouddhisme nourrit un projet bien calculé relatif au progrès intérieur. Deuxièmement, pour atteindre le progrès complet, on doit améliorer la qualité de la connaissance vécue dite *paññā*. Enfin, troisièmement, ce projet est aussi pratique qu'empirique. Le détachement des choses matérielles ou spirituelles et le détachement des idées ou des personnes sont des caractéristiques particulièrement importantes dans la voie bouddhique, qui prescrit à ses adeptes de ne s'attacher à aucune étape du progrès intérieur, comme il est montré dans cette discussion par la parabole des « sept véhicules ». Évidemment, selon cette comparaison, on renonce automatiquement à tous les « véhicules » qu'ils soient grands ou petits, et aussi aux « voies », lorsqu'on est arrivé à la destination dite *vimutti*, libération*.

RATHAVINĪTA-SUTTA

Sept véhicules pour un voyage

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

En ce temps-là, un certain nombre de disciples, ayant passé la retraite de la saison des pluies dans leur province natale, arrivèrent à Rājagaha afin de rendre visite au Bienheureux. S'étant approchés du Bienheureux, ils lui rendirent hommage, puis s'assirent à l'écart sur un côté*. Le Bienheureux s'adressa alors à ces disciples et dit : « Qui est, ô moines, parmi ceux qui demeurent dans leur province natale, le disciple le plus admiré par ses confrères de sa province natale à cause de ses qualités, celui qui à la fois a peu de besoins et exhorte les autres à avoir peu de besoins, qui a un état mental satisfait et exhorte les autres à avoir un état mental satisfait, qui demeure dans le détachement et exhorte les autres au détachement, qui demeure dans la solitude et exhorte les autres à la solitude, qui a l'effort énergique et exhorte les autres à pratiquer l'effort énergique, qui a la concentration mentale et exhorte les autres à exercer la concentration mentale, qui a atteint la haute sagesse et exhorte les autres à atteindre la haute sagesse, qui a atteint la libération par la vision réaliste de la sagesse et exhorte les autres à atteindre la libération par la vision réaliste de la sagesse, et qui de cette façon est un conseiller, un instructeur qui est capable de satisfaire ses confrères, de les encourager (dans les bonnes choses), de les animer et d'amener la joie chez eux? »

(Les disciples répondirent :) « Parmi ceux qui demeurent dans leur province natale, ô Bienheureux, c'est l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāṇiputta qui est le disciple le plus admiré par ses confrères de sa province natale à cause de ses qualités, à savoir : à la fois

il a peu de besoins et exhorte les autres à avoir peu de besoins, il a un état mental satisfait et il exhorte les autres à avoir un état mental satisfait, il demeure dans le détachement et il exhorte les autres au détachement (...) il a atteint la libération par la vision réaliste de la sagesse et il exhorte les autres à atteindre la libération par la vision réaliste de la sagesse. Ainsi, il est un conseiller, un instructeur qui est capable de satisfaire ses confrères, de les encourager, de les animer et d'amener la joie chez eux. »

Lorsque les disciples parlaient ainsi, l'Āyasmanta Sāriputta était là assis près du Bienheureux et il conçut l'idée suivante : « C'est un avantage pour l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta, c'est un profit pour lui, c'est une chance pour lui, puisque ses confrères admirent ses qualités point par point devant le Maître et que celui-ci approuve les qualités de l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta (évoquées par ses confrères). Peut-être rencontrerai-je cet Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta un jour quelque part, et y aura-t-il une conversation intéressante entre nous deux ! »

Le Bienheureux, ayant séjourné à Rājagaha tant qu'il lui plaisait, se mit en route pour aller à Sāvatthi. En voyageant étape par étape, il arriva à Sāvatthi et fit halte dans le monastère fondé par Anāthapindika, au parc Jeta, près de la ville de Sāvatthi.

En ce temps-là, l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta entendit dire : « Le Bienheureux est arrivé à Sāvatthi et il demeure maintenant au monastère fondé par Anāthapindika au parc Jeta, près de la ville de Sāvatthi. » L'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta remit en ordre son lit, et tout ce qu'il avait utilisé³ et, ayant pris ensuite son bol à aumône et son manteau⁴, il se mit en route pour aller à Sāvatthi (afin de rendre visite au Bienheureux). En voyageant étape par étape, il arriva au monastère fondé par Anāthapindika, au parc Jeta, près de la ville de Sāvatthi et s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté. En abordant des sujets doctrinaux, le Bienheureux contenta l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta et ainsi il l'encouragea, l'anima et l'enchanta.

L'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta ainsi contenté, encouragé, animé, enchanté par les paroles du Bienheureux, réjoui, satisfait, se leva de son siège, rendit hommage au Bienheureux, puis, en faisant la circumambulation* autour de lui, s'en alla pour se rendre au bois appelé Andhavana afin d'y passer l'après-midi⁵.

3. Selon les règles monastiques, avant son départ d'un monastère, un moine ou une moniale doit remettre en ordre tout ce qu'il a utilisé. Cf. MB. p. 44.

4. Vêtement cousu en double appelé *saṅghāti*. Cf. MB. p. 53.

5. Le Commentaire (MA. II, 154) dit que, l'après-midi, le monastère fondé par Anāthapindika était plein de monde venu visiter le Bouddha. C'est pourquoi

À ce moment-là, un moine s'approcha de l'Āyasmanta Sāriputta et l'informa ainsi : « Ô frère Sāriputta, le moine appelé Puṇṇa Mantāniputta, dont vous avez parlé bien souvent, a été contenté, encouragé, animé, enchanté par les paroles du Bienheureux, et ensuite ayant rendu hommage au Bienheureux, en faisant la circumambulation autour du Bienheureux, il est parti pour l'Andhavana, afin d'y passer l'après-midi. »

L'Āyasmanta Sāriputta prit alors son *nīśidana*⁶, et suivit rapidement l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta en regardant la direction où il allait.

Étant entré dans l'Andhavana, l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta s'assit au pied d'un arbre pour y passer l'après-midi. L'Āyasmanta Sāriputta aussi, étant entré dans l'Andhavana, s'assit au pied d'un arbre pour y passer l'après-midi.

Vers la fin de l'après-midi, s'étant levé de son repos solitaire, l'Āyasmanta Sāriputta s'approcha de l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta et échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, il s'adressa à l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta : « Ô frère, pratiquez-vous la Conduite pure* sous la direction de notre Bienheureux ? »

L'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta répondit : « Oui, ô frère.

« Pratiquez-vous, ô frère, la Conduite pure sous la direction de notre Bienheureux dans le but d'atteindre "la pureté morale"⁷ ?

– Non, ô frère, ce n'est pas dans ce but.

– Alors, ô frère, pratiquez-vous la Conduite pure sous la direction du Bienheureux dans le but d'atteindre "la pureté mentale"⁸ ?

– Non, ô frère, ce n'est pas dans ce but.

– Alors, ô frère, pratiquez-vous la Conduite pure sous la direction du Bienheureux dans le but d'atteindre "la pureté de la compréhension"⁹ ?

les disciples qui voulaient passer l'après-midi dans la tranquillité préféraient le bois d'Andhavana, non loin du monastère.

6. Un *nīśidana* est une natte ou une pièce de tissu utilisée pour s'asseoir. Cf. Vin. I, 295; II, 123.

7. La pureté morale (*sila visuddhi*) est constituée par quatre aspects du comportement : 1. le contrôle moral des règles du code disciplinaire (*pātimokkha samvara-sila*), 2. le contrôle moral conforme aux facultés sensorielles (*indriya samvara-sila*), 3. le contrôle moral des moyens d'existence (*ājiva pārisuddhi-sila*), c'est-à-dire vivre en évitant les moyens d'existence injustes, hypocrites, etc., 4. la moralité concernant les besoins essentiels (*paccaya-sannisita-sila*), c'est-à-dire l'utilisation raisonnée par le disciple de ses vêtements, de la nourriture, de sa demeure et de ses médicaments. Cf. M. III, 75; Vism. 58.

8. La pureté mentale (*citta visuddhi*) signifie la stabilité de la concentration réalisée par l'élimination des cinq entraves et par l'obtention de la capacité à demeurer dans les quatre *jhāna** et dans les quatre *āruppa**.

9. La pureté de la compréhension (*dīṭṭhi visuddhi*) signifie le fait de purifier

- Non, ô frère, ce n'est pas dans ce but.
- Alors, ô frère, pratiquez-vous la Conduite pure sous la direction de notre Bienheureux dans le but d'atteindre "la pureté de la victoire sur les doutes¹⁰"?
- Non, ô frère, ce n'est pas dans ce but.
- Alors, ô frère, pratiquez-vous la Conduite pure sous la direction du Bienheureux dans le but d'atteindre "la pureté de la vision réaliste de la sagesse qui permet de distinguer la voie correcte de celle qui ne l'est pas¹¹"?
- Non, ô frère, ce n'est pas dans ce but.
- Alors, ô frère, pratiquez-vous la Conduite pure sous la direction du Bienheureux dans le but d'atteindre "la pureté de la vision réaliste de la sagesse concernant la méthode¹²"?
- Non, ô frère, ce n'est pas dans ce but.
- Alors, ô frère, pratiquez-vous la Conduite pure sous la direction du Bienheureux dans le but d'atteindre "la pureté de la vision réaliste de la sagesse¹³"?

la compréhension sur le sujet des phénomènes psychiques (*nāma*) et des phénomènes physiques (*rūpa*) en voyant correctement leur nature telle qu'elle est, en employant les méthodes de la vision pénétrante dites *vipassanā*.

10. La pureté de la victoire sur les doutes (*khankhāvitaraṇa visuddhi*), c'est-à-dire la connaissance établie en dépassant les doutes sur les trois divisions du temps : passé, présent et futur, dans le domaine des phénomènes psychiques et des phénomènes physiques.

11. La pureté de la vision réaliste de la sagesse qui permet de distinguer la voie correcte de celle qui ne l'est pas (*maggāmagga-ñānadassana-visuddhi*) signifie la connaissance obtenue pour distinguer la vraie voie de la voie erronée, tout en reconnaissant correctement les phénomènes supernormaux et surnaturels qui se produisent au cours de la pratique des exercices mentaux, et pour s'avancer sans tomber dans l'erreur à cause de tel ou tel résultat qui risque d'égarer l'individu qui est sur la voie du progrès intérieur.

12. La pureté de la vision réaliste de la sagesse concernant la méthode (*patipadā-ñānadassana-visuddhi*) signifie la sagesse vécue par culmination avec les neuf connaissances : 1. la connaissance résultant de la contemplation de l'apparition et de la disparition (*udayabbāñupassanā-ñāna*), 2. la connaissance résultant de la contemplation de la dissolution (*bhaṅgāñupassanā-ñāna*), 3. la connaissance qui présente la peur (*bhayatūpattiñāna*), 4. la connaissance résultant de la contemplation du danger (*ādīnavāñupassanā-ñāna*), 5. la connaissance résultant de la contemplation sur les sujets concernant le dégoût (*nibbi-dāñupassanā-ñāna*), 6. la connaissance de la volonté de libération (*muncitukā-myāid-ñāna*), 7. la connaissance résultant de la contemplation réfléchie (*patisāñkhanūñupassanā-ñāna*), 8. la connaissance de l'équanimité à l'égard des choses conditionnées (*sankharūpekkhā-ñāna*), 9. la connaissance de la conformité avec la vérité (*saccāñulomika-ñāna*).

13. La pureté de la vision réaliste de la sagesse (*ñānadassana-visuddhi*) signifie la vision réaliste de la sagesse concernant les quatre chemins, à savoir le chemin de l'entrée dans le courant (*sotāpatti magga*), le chemin du retour seulement une fois (*sakadāgāmi magga*), le chemin du non-retour (*anāgāmi magga*) et le chemin de l'état d'Arahant (*arahanta magga*). Sur le premier chemin, le disciple détruit les trois souillures suivantes : la fausse opinion de la personnalité (*sakkāya ditthi*), le doute (*vicikicchā*), l'attachement aux préceptes et pratiques diverses (*silabbataparāmāsa*). Sur le deuxième chemin, le disciple supprime partiellement le désir sensuel (*kāmaraga*) et la haine (*patigha*). Sur le troisième chemin, il détruit complètement ces deux dernières souillures. Sur le quatrième chemin, c'est-à-dire au seuil de l'état d'Arahant, il détruit les cinq autres souillures, les

– Non, ô frère, ce n'est pas dans ce but. »

(Enfin, l'Āyasmanta Sāriputta dit :) « Eh bien, ô frère, lorsqu'il vous a été demandé si vous pratiquiez la Conduite pure sous la direction du Bienheureux dans le but d'atteindre "la pureté morale" vous avez répondu par "Non" (...) Lorsqu'il vous a été demandé si vous pratiquiez la Conduite pure sous la direction du Bienheureux dans le but d'atteindre "la pureté de la vision réaliste de la sagesse", vous avez répondu par "Non". Quel est donc, ô frère, le but de la Conduite pure que vous pratiquez sous la direction du Bienheureux ?

– Ô frère, le but de la Conduite pure sous la direction du Bienheureux n'est autre que la cessation complète attachée à rien. »

(L'Āyasmanta Sāriputta demanda alors :) « Est-il possible, ô frère, d'atteindre la cessation complète attachée à rien, au moyen de "la pureté morale" ?

- Non, ô frère, cela est impossible.
- Est-il possible, ô frère, d'atteindre la cessation complète attachée à rien, sans "la pureté morale" ?
- Non, ô frère, cela est impossible.
- Est-il possible, ô frère, d'atteindre la cessation complète attachée à rien, au moyen de "la pureté mentale" ?
- Non, ô frère, cela est impossible. »

*Même question et même réponse à propos des cinq autres puretés.
Puis la discussion continue :*

« Est-il possible, ô frère, d'atteindre la cessation complète attachée à rien, au moyen desdites conditions ?

- Non, ô frère, cela est impossible.
- Est-il possible, ô frère, d'atteindre la cessation complète attachée à rien, sans lesdites conditions ?
- Non, ô frère, cela est impossible.

(Enfin, l'Āyasmanta Sāriputta dit :) Alors, ô frère, lorsqu'il vous a été demandé si la cessation complète attachée à rien était possible à atteindre par "la pureté morale", vous avez répondu "Non". Également, lorsqu'il vous a été demandé si la cessation complète attachée à rien était possible sans "la pureté morale", vous avez répondu "Non" (...) Lorsqu'il vous a été demandé si la cessation complète attachée à rien était possible à atteindre par lesdites conditions, vous avez répondu "Non". Lorsqu'il vous a été demandé si la cessation complète attachée à rien était possible à atteindre sans lesdites conditions, vous

plus fortes, à savoir le désir des existences matérielles subtiles (*rūpa-rāga*), le désir des existences immatérielles (*arūpa-rāga*), l'orgueil (*māna*), l'excitation (*uddhacca*) et l'ignorance (*avijjā*). Cf. Vism. 672-697.

avez répondu " Non ". Tout de même, ô frère, le sens de ce que vous vouliez dire aurait dû être expliqué! »

(L'Āyasmanta Puṇṇa Mantāniputta répondit :) « Ô frère, si le Bienheureux avait enseigné que la cessation complète attachée à rien était possible à atteindre par " la pureté morale ", cela signifierait que, selon le Bienheureux, la cessation complète attachée à rien est une cessation complète attachée à quelque chose. Également, si le Bienheureux avait enseigné que la cessation complète attachée à rien était possible à atteindre par " la pureté mentale ", cela signifierait que, selon le Bienheureux, la cessation complète attachée à rien est une cessation complète attachée à quelque chose (...) D'autre part, ô frère, si la cessation complète attachée à rien était possible à atteindre sans lesdites conditions, cela signifierait que, selon le Bienheureux, même un être ordinaire (qui n'a pas atteint lesdites puretés) est capable d'atteindre la cessation complète attachée à rien. À ce propos, je vous raconterai une parabole; au moyen d'une parabole, les gens cultivés peuvent mieux comprendre les choses. Supposons, ô frère, que le roi Pasenadī du pays des Kosalas demeure à Sāvatthi, qu'il ait une affaire urgente à Sāketa et que, pour ce voyage, un relais de sept véhicules soit disponible entre Sāvatthi et Sāketa. Alors, étant sorti par la porte du palais, le roi Pasenadī monterait dans le premier véhicule. Au moyen de celui-ci, il s'approcherait du deuxième véhicule. Alors, laissant le premier véhicule, il monterait dans le deuxième véhicule. Au moyen de celui-ci, il s'approcherait du troisième véhicule. Alors, laissant le deuxième véhicule, il monterait dans le troisième véhicule. Ensuite, au moyen du troisième véhicule (...) Ensuite, au moyen du quatrième véhicule (...) Ensuite, au moyen du cinquième véhicule (...) Ensuite, au moyen du sixième véhicule, il s'approcherait du septième véhicule. Alors, laissant le sixième véhicule, il monterait dans le septième véhicule. Enfin, au moyen du septième véhicule, il parviendrait à la porte du palais de Sāketa. Une fois arrivé à la porte du palais de Sāketa, ses ministres fidèles, ses parents et ses amis lui demanderaient : " Sire, êtes-vous arrivé à la porte du palais de Sāketa depuis Sāvatthi au moyen de cette voiture ? " Pour répondre d'une façon correcte à cette question, à votre avis, ô frère, comment le roi devrait-il répondre ?

— Afin de répondre d'une façon correcte, le roi devrait dire : " Alors que j'étais à Sāvatthi, j'eus une affaire urgente à Sāketa. (Pour le voyage) pour moi, sept véhicules étaient disponibles entre Sāvatthi et Sāketa. Alors, étant sorti par la porte du palais, je suis monté dans le premier véhicule. Au moyen de celui-ci, je me suis approché du deuxième véhicule. Alors, laissant le premier véhicule, je suis monté dans le deuxième véhicule (...) »

Au moyen du septième véhicule, voici que je suis arrivé à la porte du palais." C'est en répondant de cette façon que le roi répondra correctement à la question.

— De même, ô frère, la pureté morale a pour but d'atteindre la pureté mentale; la pureté mentale a pour but d'atteindre la pureté de la compréhension; la pureté de la compréhension a pour but d'atteindre la pureté de la victoire sur les doutes; la pureté de la victoire sur les doutes a pour but d'atteindre la pureté de la vision réaliste de la sagesse qui permet de distinguer la voie correcte de celle qui ne l'est pas; la pureté de la vision réaliste de la sagesse qui permet de distinguer la voie correcte de celle qui ne l'est pas a pour but d'atteindre la pureté de la vision réaliste de la sagesse concernant la méthode; la pureté de la vision réaliste de la sagesse concernant la méthode a pour but d'atteindre la pureté de la vision réaliste de la sagesse; la pureté de la vision réaliste de la sagesse a pour but d'atteindre la cessation complète attachée à rien. Ô frère, la Conduite pure vécue sous la direction du Bienheureux a pour but d'atteindre la cessation complète attachée à rien. »

Cela étant dit, l'Āyasmanta Sāriputta demanda : « Ô frère, comment vous appelez-vous? Par quel nom vos confrères vous appellent-ils?

— Je m'appelle Puṇṇa. Mes confrères m'appellent Mantāṇiputta.

— C'est merveilleux, ô frère. C'est merveilleux, ô frère, la manière dont les réponses ont été données point par point aux questions très profondes par le disciple que vous êtes, Puṇṇa Mantāṇiputta, bien informé de l'Enseignement du Maître. C'est un avantage pour les confrères, c'est un profit pour eux d'avoir l'occasion de voir et de visiter l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāṇiputta. Également, si les confrères peuvent amener l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāṇiputta assis sur une pièce de tissu placée sur leur tête¹⁴, ce sera avantage pour beaucoup de gens, ce sera profit pour beaucoup de gens, car ceux-ci auront ainsi l'occasion de le voir et de lui rendre visite. C'est un avantage et un profit pour nous d'avoir (aujourd'hui) l'occasion de voir et de visiter l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāṇiputta. »

Cela étant dit, l'Āyasmanta Puṇṇa Mantāṇiputta demanda : « Ô frère, comment vous appelez-vous? Par quel nom vos confrères vous appellent-ils?

— Je m'appelle Upatissa¹⁵. Mes confrères m'appellent Sāriputta. »

14. Ainsi, les gens pourront le rencontrer facilement au lieu d'aller partout en le cherchant. Cf. MA. II, 15.

15. Upatissa était le nom de famille de l'Āyasmanta Sāriputta. Avant de

(Très ému, l'Āyasmanta Punna Mantāṇiputta dit :) « Oh, j'étais en train de parler avec un grand disciple semblable au Maître, sans savoir qu'il était l'Āyasmanta Sāriputta! Si j'avais su que vous étiez l'Āyasmanta Sāriputta, ô frère, je n'aurais pas autant parlé. C'était merveilleux, ô frère, c'était merveilleux, la manière dont les questions très profondes ont été posées point par point par le disciple que vous êtes, Sāriputta, bien informé de l'Enseignement du Maître. C'est un avantage pour les confrères, c'est un profit pour eux d'avoir l'occasion de voir et de visiter l'Āyasmanta Sāriputta. Également, si les confrères peuvent amener l'Āyasmanta Sāriputta assis sur une pièce de tissu placée sur leur tête, ce sera un avantage pour beaucoup de gens, ce sera un profit pour beaucoup de gens, car ainsi ceux-ci auront l'occasion de le voir et de lui rendre visite. C'est un avantage et un profit pour nous d'avoir (aujourd'hui) l'occasion de voir et de rencontrer l'Āyasmanta Sāriputta. »

De cette façon, ces deux grands héros se félicitèrent mutuellement pour leurs paroles sur l'Enseignement.

(M. I, 145-151.)

devenir disciple du Bouddha il était membre de la communauté des Paribbājakas* et connu sous le nom de Upatissa Paribbājaka. Cf. Vin. I, 41.

XXVII

IL FAUT EXAMINER
LES ÉLÉMENTS

Dhātuvibhaṅga-sutta

C'était un jour en dehors de la saison des pluies. Le lieu : le hangar d'un potier de la ville de Rājagaha, capitale du pays des Magadhas. L'heure : vers minuit.

Dans un coin de ce hangar sombre, deux religieux sont assis, en train de parler. L'un d'entre eux est un homme d'âge moyen, nommé Pukkusāti : il vient de renoncer à son foyer pour suivre le Bouddha, dont il avait entendu parler, mais qu'il n'avait jamais eu la chance de rencontrer. L'autre personne, plus âgée, n'est autre que le Bouddha lui-même. Pourtant, Pukkusāti ne sait pas qui est l'homme à qui il s'adresse. Tous deux s'entretiennent longuement, durant toute la nuit. Le religieux le plus âgé explique une doctrine très profonde. L'autre l'écoute attentivement. C'est seulement vers la fin de la nuit que Pukkusāti comprend qu'il vient de parler pendant des heures avec le grand homme qu'il cherchait. Telle est la scène à laquelle assiste le lecteur dans le texte canonique intitulé *Dhātuvibhaṅga-sutta* (M. III, 237-247), dont il va prendre connaissance dans les pages suivantes.

Il semble bien qu'avant même sa rencontre avec le Bouddha, Pukkusāti connaissait certains points de sa doctrine. En réponse à l'une de ses questions, d'ailleurs, Pukkusāti indiqua au Bouddha que sans l'avoir jamais rencontré, il avait déjà entendu parler de sa doctrine. Ainsi, il fut facile au Bouddha d'aborder avec lui des sujets profonds. Dans l'ensemble, ce sermon réfute l'idée d'un *ātman** (pāli *attā*) permanent.

L'Écriture canonique montre que le Bouddha nie de plusieurs façons l'existence d'un *ātman*. Dans des sermons comme l'*Anattalakkhana-sutta* (cf. S. III, 66-67)¹, il parle des cinq agrégats* pour expliquer cette théorie de non-Soi. Dans des sermons comme l'*Alagaddūpama-sutta* (cf. M. I, 130-142), il affirme l'absence d'un *ātman* dans les cinq agrégats ou ailleurs. Pour l'expliquer le Bouddha réfute l'opinion suivante soutenue par certains : « L'univers et l'*ātman* sont une même

1. Pour une traduction intégrale de ce texte, cf. SB. p. 121-122.

chose. Après la mort, je serai cela, qui est permanent, qui est inébranlable, éternel et, étant impérissable, j'existerai comme tel pour l'éternité². » Très probablement, le Bouddha fait ici allusion à certains philosophes contemporains qui croyaient à l'existence d'un *ātman* cosmique³. De toute façon, dans l'*Alagaddūpama-sutta*, le Bouddha nie l'existence d'un *ātman* personnel ou d'un *ātman* impersonnel dit « Soi universel ».

Dans le *Dhātuvinibhaṅga-sutta* figurant ci-après, le problème est évoqué d'une autre façon. Le Bouddha y analyse d'abord les cinq éléments (l'élément terre, l'élément eau, etc.) pour démontrer l'absence d'un *ātman* dans le corps de l'individu, ou en dehors de son corps, personnellement ou impersonnellement, individuellement ou universellement. Ensuite, le Bouddha analyse la conscience (*viññāṇa*) en tant que sixième élément. On constate ici facilement que le sujet de la conscience est évoqué à la base de tous les phénomènes mentaux, à savoir sensations, conceptions, etc. Le Bouddha explique l'absence d'un *ātman*, même dans une conscience parfaitement pure.

L'autre point important de ce sermon apparaît dans l'extrait qui suit :

« (...) L'idée que "je suis" est imaginaire. L'idée que "ceci est moi" est imaginaire. L'idée que "je re-deviendrai" est imaginaire. L'idée que "je ne re-deviendrai pas" est imaginaire (...) Ô moine, l'idée imaginaire est une maladie. L'idée imaginaire est un abcès. L'idée imaginaire est une flèche (...) »⁴.

Ici se posent plusieurs questions. Si tout n'est qu'imagination, alors pourquoi suivre la noble voie octuple? Pourquoi pratiquer les divers exercices mentaux mentionnés dans les Sermons? Pourquoi doit-on tenter de se libérer par rapport au *dukkha**? Etc.

L'exposé du Bouddha concernant les idées imaginaires (*maññanā*) conduit naturellement à la théorie de la vacuité selon laquelle tout, y compris le *dukkha*, n'est que création mentale, fantaisie, produit de l'imagination et rêves. Si le *dukkha* existe, c'est à cause des valeurs fausses attachées à ces choses imaginaires. Si on attache des valeurs fausses à ces choses imaginaires, c'est à cause de l'ignorance (*avijjā*). Entre autres, le *dukkha* n'est qu'une idée imaginaire, car il n'y a personne qui souffre. Pourtant, on souffre! Pourquoi? Parce qu'on a une fausse notion du "Je". Cette fausse notion existe jusqu'à ce qu'il y ait l'ignorance des imaginations. Quand on pense à tort : « Ceci est moi, je suis ceci, ceci est mon *ātman* » (*Etam mama, eso'ham asmi, eso me attā*), on s'inquiète sûrement, mais on s'inquiète à propos d'une personne qui n'existe pas en réalité. Le Bouddha explique ce concept dans un autre sermon, d'une façon plus positive :

2. « (...) So loko so attā, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato aviparinā-madhammo sassatisamāt tath'eva thassāmi ti (...) »

3. Cf. *Chāndogya Upaniṣad* III, 14; 1, 3-4.

4. « (...) Asmi ti bhikkhu maññitametam, aham ayam asmi ti maññitametam, bhavissanti ti maññitametam, na bhavissanti ti maññitametam (...) Maññitam bhikkhu, rogo, maññitam gando, maññitam sallam (...) »

« (...) Si le noble disciple voit cette coproduction conditionnée*, s'il voit les choses conditionnées par la coproduction, et s'il les voit telles qu'elles sont, par la sagesse correcte, alors il ne chérit pas les idées concernant le passé : "Est-ce que j'existaïs ? Existais-je dans le passé ? Ou n'existaïs-je pas dans le passé ? Moi, qui étais-je dans le passé ? Moi, comment étais-je dans le passé ?" Il ne chérit pas (non plus) les questions concernant le futur : "Existerai-je dans le futur ? N'existerai-je pas dans le futur ? Qui serai-je dans le futur ? Comment serai-je dans le futur ?" Il ne chérit pas (non plus) les doutes sur soi-même concernant le temps présent : "Suis-je ? Ne suis-je pas ? Qui suis-je ? Comment suis-je ? Moi, en tant qu'être vivant, je viens d'où ? Je vais où ?" De telles idées ne se produisent pas chez lui. Pourquoi ? Le noble disciple a vu au moyen de la sagesse correcte la coproduction conditionnée et les choses conditionnées par la coproduction, telles qu'elles sont (...) »⁵

La coproduction conditionnée⁶ démontre comment on construit une existence imaginaire. Or, à dire vrai, la coproduction conditionnée elle-même est une manifestation d'une série d'idées imaginaires conditionnées l'une par l'autre⁷.

L'autre point important du *Dhātuvibhaṅga-sutta*, que nous allons lire, est que le Bouddha y nie la valeur même des hautes étapes du progrès intérieur* si pures comme « la Sphère d'espace infinie », « la Sphère de la conscience infinie », etc. Curieusement, nous constatons que, dans bien d'autres sermons, le Bouddha encourage ses disciples étudiants à atteindre ces diverses étapes⁸. N'y a-t-il pas là une contradiction entre ces deux attitudes ? Cette question appelle une réponse négative. En effet, lorsque le Bouddha parlait à une personne n'ayant pas encore atteint les quatre *jhāna** , il l'encourageait à y accéder. Cependant, lorsqu'il s'adressait à un auditeur ayant déjà atteint ces *jhāna*, il critiquait la valeur de ces états mentaux, puis il lui demandait d'essayer d'atteindre les quatre recueilements*. S'agissant d'une personne déjà parvenue à ces états, il insistait sur la nécessité d'avancer encore plus loin pour atteindre la libération complète par rapport à tous ces liens, car d'une part ces divers états mentaux ne sont que des créations mentales, et d'autre part l'attachement à ces états mentaux empêche l'individu de sortir du *samsāra**

Il est vrai que le Bouddha loua maintes fois la concentration mentale qui donne des résultats comme les *jhāna* et les recueilements. Ces *jhāna* et ces recueilements sont des zones tranquilles et confortables

5. S. II, 25-27.

6. Cf. SB. p. 127-135.

7. Cependant, il faut bien noter que, lorsque le Bouddha dit que tout est imaginaire, il ne nie rien. C'est encore une question de langage. L'énoncé concernant la vacuité ou les idées imaginaires doit être compris dans le sens absolu dit *paramatta* (bsk. *paramārtha*), mais non pas dans le sens usuel (pâli *vohāra*; bsk. *vyavahāra*) ou dans le sens conventionnel (pâli *sammati*), qui correspondent à la vie d'un individu ordinaire non instruit (*puthujjana*). Tant que l'on ne comprend pas, par la sagesse profonde, que tout est imaginaire, tout existe et ainsi l'on est dans le *dukkha*, car on prend des produits de l'imagination pour des réalités.

8. Cf. SB. p. 198, 214.

pour un disciple qui a déjà dépassé l'état d'étudiant et qui veut entrer et demeurer dans ces quiétudes mentales, surtout pour prendre du repos⁹. Pourtant, le disciple étudiant ne doit pas « stationner » dans ces états mentaux, car s'il y attache une grande importance, il risque de s'arrêter à l'une ou l'autre expérience, en pensant à tort qu'il est parvenu au but final. Ainsi, il faut bien noter que les *jhāna* et les recueilements ne constituent pas le but final du bouddhisme¹⁰ et que les diverses étapes de la libération comme *sotāpatti**, *sakadāgāmi**, etc., ne sont pas non plus nécessairement fondées sur ces *jhāna*¹¹ et sur ces recueilements.

Les exercices mentaux purement bouddhistes sont appelés « méthodes concernant la vision analytique et pénétrante » (*vipassanā*). Basées sur l'attention, la vigilance et l'observation, ces méthodes aident à rester éveillé et à examiner les choses selon la réalité¹². C'est par ce moyen qu'on arrive à la clarification de la compréhension. De cette façon, selon le bouddhisme, la voie de la libération n'est pas une voie mystique qui laisse quelqu'un « s'endormir » dans telle ou telle expérience spirituelle, mais c'est une voie dans laquelle on doit s'avancer en demeurant bien attentif afin de comprendre les choses telles qu'elles sont. Car, savoir est déjà délivrance et salut. L'arrivée à la première étape de la libération est désignée dans les textes canoniques par ces mots : « (Le disciple a compris :) toutes les choses émergentes sont également destinées à disparaître. De cette façon se produit chez lui l'œil de la réalité sans poussières et sans souillures¹³. »

Maintenant, lisons sans plus tarder le *Dhātuvibhaṅga-sutta* : bien qu'il rapporte un sermon adressé à un renonçant il y a vingt-cinq siècles, les idées philosophiques qui en émanent restent d'actualité.

9. Cf. SB. p. 270-273.

10. Dans certains systèmes religieux contemporains du Bouddha se trouvaient des sages qui avaient atteint ces étapes. Cf. *supra* p. 23.

11. Les textes canoniques montrent que de nombreux disciples du Bouddha étaient capables d'entrer et de demeurer dans ces *jhāna* et dans ces recueilements. En effet, les capacités fondées sur ces diverses étapes du progrès intérieur leur permirent d'enseigner efficacement la doctrine aux autres.

12. Voir R. KIENTZ, *Satipaṭṭhāna, La Voie du bonheur*, Monaco, éd. du Rocher, 1979; Nyanaponika THERA, *Le Cœur de la méditation bouddhiste*, éd. A. Maisonneuve, 1976; W. RAHULA, *L'Enseignement du Bouddha*, Seuil, 1961; J.-P. SCHNETZLER, *La Méditation bouddhiste, base théorique et technique*, Dervy-Livres, 1988.

13. « (...) *virajam vitamalam dhammacakkhum udapādi : yan kiñci samudayam dhammam, sabbam tam nirodhadhamman ti* (...) » Cf. Vin I, 11, 13, 16, 23, 37, etc.

DHĀTUVIBHĀNGA-SUTTA

Il faut examiner les éléments

Ainsi ai-je entendu* : Une fois, le Bienheureux, en voyageant dans le pays des Magadhas, arriva à la ville de Rājagaha et s'approcha d'un potier nommé Bhaggava. S'étant approché du potier Bhaggava, le Bienheureux dit : « Si cela ne vous ennuie pas, ô Bhaggava, je voudrais passer la nuit dans votre hangar. »

Le potier Bhaggava répondit : « Cela m'ennuie vraiment, ô vénérable, car un religieux y est déjà arrivé avant vous. Si ce religieux vous le permet, restez-y comme vous le voulez. »

En effet, un fils de famille nommé Pukkusāti, qui avait quitté la vie familiale pour devenir religieux à cause de sa confiance sereine à l'égard du Bienheureux, était déjà arrivé au hangar du potier et y demeurait. Le Bienheureux s'approcha de l'Āyasmanta Pukkusāti¹⁴. S'étant approché, il lui dit : « Si cela ne vous ennuie pas, ô moine, je voudrais passer la nuit dans ce hangar.

— Il est grand, ô ami, le hangar du potier. Que l'ami reste comme il le veut », répondit l'Āyasmanta Pukkusāti.

Le Bienheureux, étant alors entré dans le hangar du potier, déploya une natte en paille dans un coin et s'assit les jambes croisées, le corps droit, son attention fixée devant lui. Ainsi, le Bienheureux demeura la plus grande partie de la nuit dans la posture assise. L'Āyasmanta Pukkusāti passa lui aussi la plus grande partie de la nuit dans la posture assise.

14. À ma connaissance, il s'agit du seul passage du Canon bouddhique pāli où le terme *Āyasmanta** est employé pour quelqu'un qui n'était pas encore un disciple du Bouddha. Nous pouvons imaginer qu'à la dernière phase de la mise en œuvre de ce *sutta*, les rédacteurs ont voulu considérer Pukkusāti comme un disciple religieux, pour trois raisons. Premièrement, Pukkusāti n'était plus un laïc, mais un renonçant. Deuxièmement, s'il avait renoncé à la vie séculière, c'est au nom du Bouddha. Troisièmement, à la fin de sa discussion avec le Bouddha, Pukkusāti atteint l'étape d'*Anāgāmi**.

Puis, l'idée vint au Bienheureux : « Les manières de ce fils de famille sont agréables. Il serait bon que je l'interroge. » Le Bienheureux s'adressa alors à l'Āyasmanta Pukkusāti : « Au nom de qui, ô moine, êtes-vous devenu religieux? Qui est votre maître? De qui aimez-vous la doctrine? »

L'Āyasmanta Pukkusāti répondit : « Il y a, ô ami, un religieux appelé Gotama, un fils des Śākyas, qui a abandonné la famille des Śākyas pour entrer dans la vie religieuse. Sur ce Bienheureux Gotama, une bonne réputation se propageait (de la façon suivante) : "Il est Bienheureux, Arahant, parfaitement et pleinement éveillé, parfait en sa sagesse et sa conduite, bien arrivé (à son but), connisseur du monde¹⁵, incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, instructeur des dieux et des humains, Bouddha, Bienheureux." Moi, je suis devenu religieux au nom de ce Bienheureux. Ce Bienheureux est mon maître. J'aime sa doctrine.

— Savez-vous, ô moine, où se trouve actuellement ce Bienheureux qui est un Arahant, parfaitement et pleinement éveillé?

— Ô ami, il existe une ville appelée Sāvatthi dans les pays du Nord. C'est là-bas que se trouve actuellement ce Bienheureux qui est un Arahant, parfaitement et pleinement éveillé.

— Ô moine, avez-vous jamais vu ce Bienheureux? Si vous le rencontriez, pourriez-vous le reconnaître?

— Non, ô ami, je n'ai jamais vu ce Bienheureux. Si je le rencontrais, je ne saurais pas le reconnaître.

Cela étant dit, l'idée suivante vint au Bienheureux : « C'est en mon nom que ce fils de famille est devenu religieux. Il serait bon que je lui parle de la Doctrine. » Le Bienheureux s'adressa alors à l'Āyasmanta Pukkusāti : « Je vais expliquer, ô moine, la Doctrine, Écoutez cela, soyez attentif, je vais vous parler.

— Entendu, ô ami », répondit l'Āyasmanta Pukkusāti.

Le Bienheureux parla ainsi : « L'homme, ô moine, a six éléments, six domaines de contact, dix-huit sortes de parcours mentaux et quatre résolutions. Là où les idées imaginaires se sont arrêtées, là où les idées imaginaires n'existent plus, lorsque les idées imaginaires n'existent plus, on peut alors dire que le sage est en paix. Qu'on ne devienne pas négligent vis-à-vis de la sagesse; qu'on garde bien la vérité; qu'on développe bien la capacité d'abandon; qu'on s'entraîne soi-même à l'apaisement.

« Voici, ô moine, l'analyse concernant les six éléments : On dit : "L'homme a six éléments." À propos de quoi le dit-on? L'élément terre, l'élément eau, l'élément feu, l'élément air, l'élément espace et l'élément conscience. C'est à ce propos qu'on dit : "L'homme a six éléments."

15. Cf. *supra* p. 33 n. 5.

« Ô moine, on dit : " L'homme a six domaines de contact." À propos de quoi le dit-on? Le domaine de contact concernant l'œil, le domaine de contact concernant l'oreille, le domaine de contact concernant le nez, le domaine de contact concernant la langue, le domaine de contact concernant le corps, le domaine de contact concernant la pensée. C'est à ce propos qu'on dit : " L'homme a six domaines de contact. "

« Ô moine, on dit : " L'homme a dix-huit sortes de parcours mentaux." À propos de quoi le dit-on? Ayant vu une forme matérielle au moyen de l'œil, on parcourt mentalement cette forme matérielle qui donne une sensation agréable. Ayant écouté un son au moyen des oreilles, on parcourt mentalement ce son qui donne une sensation agréable. Ayant senti une odeur au moyen du nez, on parcourt mentalement cette odeur qui donne une sensation agréable. Ayant goûté une saveur au moyen de la langue, on parcourt mentalement cette saveur qui donne une sensation agréable. Ayant senti une chose tangible au moyen du corps, on parcourt cette chose tangible qui donne une sensation agréable. Ayant pris conscience d'un objet mental au moyen de la pensée, on parcourt mentalement cet objet mental qui donne une sensation agréable. De cette façon, il y a six parcours mentaux concernant la sensation agréable, six parcours mentaux concernant la sensation désagréable et six parcours mentaux concernant la sensation ni agréable ni désagréable. C'est à ce propos qu'on a dit : " L'homme a dix-huit sortes de parcours mentaux. "

« Ô moine, on dit : " L'homme a quatre résolutions." À propos de quoi le dit-on? La résolution concernant la sagesse, la résolution concernant la vérité, la résolution concernant l'abandon, la résolution concernant l'apaisement. C'est à ce propos qu'on dit : " L'homme a quatre résolutions. "

« Ô moine, on dit : " Qu'on ne devienne pas négligent vis-à-vis de la sagesse; qu'on garde bien la vérité; qu'on développe bien la capacité d'abandon; qu'on s'entraîne soi-même à l'apaisement." À propos de quoi le dit-on? Comment, ô moine, ne devient-on pas négligent vis-à-vis de la sagesse? Il y a six éléments : l'élément terre, l'élément eau, l'élément feu, l'élément air, l'élément espace et l'élément conscience. Quel est, ô moine, l'élément terre? L'élément terre est de deux sortes : intérieur et extérieur. Quel est, ô moine, l'élément terre intérieur? Ce qui est dur, ce qui appartient à la solidité intérieure, éprouvé individuellement, et ce qui en dérive, à savoir cheveux, poils, ongles, dents, peau, chair, tendons, os, moelle, reins, cœur, foie, plèvre, rate, poumons, intestins, mésentière, estomac, excréments, et tout ce qui est dur, et appartient à la solidité intérieure, et est éprouvé individuellement, tout cela, ô moine, est appelé

l'élément terre intérieur. Tout ce qui appartient intérieurement et extérieurement à l'élément terre doit être considéré correctement selon la sagesse, de la manière suivante : " Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman**¹⁶. " Le disciple ayant vu ainsi, selon la sagesse correcte, est dégoûté de l'élément terre, et il libère sa pensée de l'élément terre.

« Quel est, ô moine, l'élément eau ? L'élément eau est de deux sortes : intérieur et extérieur. Quel est, ô moine, l'élément eau intérieur ? Ce qui est liquide, ce qui appartient à la fluidité intérieure, éprouvé individuellement, et ce qui en dérive, à savoir bile, flegme, pus, sang, sueur, graisse, larmes, suint, salive, mucus, synovie, urine, et tout ce qui est liquide, et appartient à la fluidité intérieure, et est éprouvé individuellement, tout cela, ô moine, est appelé l'élément eau intérieur. Tout ce qui appartient intérieurement et extérieurement à l'élément eau doit être considéré correctement, selon la sagesse, de la manière suivante : " Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman*. " Le disciple ayant vu ainsi, selon la sagesse correcte, est dégoûté de l'élément eau, et il libère sa pensée de l'élément eau.

« Quel est, ô moine, l'élément feu ? L'élément feu est de deux sortes : intérieur et extérieur. Quel est, ô moine, l'élément feu intérieur ? Ce qui est thermique, ce qui appartient à la chaleur intérieure, éprouvé individuellement, et ce qui en dérive, à savoir la chaleur de laquelle on tire la vitalité, par laquelle on est alimenté, chauffé, par laquelle ce qu'on a goûté, mangé, est transformé, tout ce qui est thermique et appartient à la chaleur intérieure, éprouvé individuellement, tout cela, ô moine, est appelé l'élément feu intérieur. Tout ce qui appartient intérieurement et extérieurement à l'élément feu doit être considéré correctement, selon la sagesse, de la manière suivante : " Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman*. " Le disciple ayant vu ainsi, selon la sagesse correcte, est dégoûté de l'élément feu, et il libère sa pensée de l'élément feu.

« Quel est, ô moine, l'élément air ? L'élément air est de deux sortes : intérieur et extérieur. Quel est, ô moine, l'élément air intérieur ? Ce qui est mouvant et appartient à la mobilité intérieure, éprouvé individuellement, et ce qui en dérive, à savoir le vent qui se meut vers le haut du corps, celui qui se meut vers le bas, le vent dans l'abdomen, le vent dans le ventre, le vent qui passe à travers les divers organes, le vent inspirant, le vent expirant et tout ce qui appartient à la mobilité intérieure, tout ce qui existe à partir de là, tout cela, ô moine, est appelé l'élément air intérieur. Tout ce qui appartient intérieurement et extérieurement à l'élément air doit être considéré correcte-

* 16. « *N'etam mama, n'eso'ham asmi, na me so attā.* »

ment, selon la sagesse, de la manière suivante : " Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman**." Le disciple ayant vu ainsi, selon la sagesse correcte, est dégoûté de l'élément air, et il libère sa pensée de l'élément air.

« Quel est, ô moine, l'élément espace ? L'élément espace est de deux sortes : intérieur et extérieur. Quel est, ô moine, l'élément espace intérieur ? Ce qui est espace et appartient à l'espace libre intérieur, éprouvé individuellement, et ce qui en dérive, à savoir les orifices des oreilles, les orifices du nez, la porte de la bouche par laquelle on avale ce qu'on a mastiqué, ce qu'on a bu, ce qu'on a mangé, ce qu'on a goûté, et la cavité des tuyaux par lesquels les restes traversent l'arrière (du corps), tout ce qui est espace et appartient à l'espace libre intérieur, éprouvé individuellement, et tout ce qui en dérive, tout cela, ô moine, est appelé l'élément espace intérieur. Tout ce qui appartient intérieurement et extérieurement à l'élément espace doit être considéré correctement, selon la sagesse, de la manière suivante : " Ceci n'est pas à moi, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman*." Le disciple ayant vu ainsi, selon la sagesse correcte, est dégoûté de l'élément espace, et il libère sa pensée de l'élément espace.

« Dès lors subsiste seule la conscience pure, bien propre. C'est avec cette conscience que le disciple reconnaît désormais les sensations. (Par exemple dans le cas d'une sensation agréable) il reconnaît qu'elle est une sensation agréable. (Dans le cas d'une sensation désagréable) il reconnaît qu'elle est une sensation désagréable. (Dans le cas d'une sensation ni agréable ni désagréable) il reconnaît qu'elle est une sensation ni agréable ni désagréable. Ô moine, si une sensation agréable se produit, c'est à cause du contact qui donne une sensation agréable. En éprouvant une sensation agréable, le disciple sait : " Je sens une sensation agréable." De même, lorsqu'il y a cessation du contact qui a donné la sensation agréable, il sait : " La sensation agréable qui s'est produite à cause du contact qui a donné une sensation agréable, voilà qu'elle a cessé, qu'elle a disparu." Ô moine, si une sensation désagréable se produit, c'est à cause du contact qui donne une sensation désagréable. En éprouvant une sensation désagréable, le disciple sait : " Je sens une sensation désagréable." De même, lorsqu'il y a cessation du contact qui a donné la sensation désagréable, il sait : " La sensation désagréable qui s'est produite à cause du contact qui a donné une sensation désagréable, voilà qu'elle a cessé, qu'elle a disparu." Ô moine, si une sensation ni agréable ni désagréable se produit, c'est à cause du contact qui donne une sensation ni agréable ni désagréable. En éprouvant une sensation ni agréable ni désagréable, le disciple sait : " Je sens une sensation ni agréable ni désagréable." De même, lorsqu'il y a cessation du contact qui

donne la sensation ni agréable ni désagréable, il sait : " La sensation ni agréable ni désagréable qui s'est produite à cause du contact qui a donné une sensation ni agréable ni désagréable, voilà qu'elle a cessé, qu'elle a disparu. "

« Supposons, ô moine, que la chaleur soit obtenue, que la lumière soit produite par le frottement de deux pièces de bois. Lorsque ces deux pièces de bois se sont séparées, leur chaleur réciproque cesse, puis disparaît. Il en est de même, ô moine, d'une sensation agréable qui se produit à cause du contact qui donne une sensation agréable. En éprouvant une sensation agréable, on sait : " Je sens une sensation agréable. " Lorsqu'il y a cessation du contact qui a donné la sensation agréable, on sait : « La sensation agréable qui s'est produite à cause du contact qui a donné une sensation agréable a cessé, elle a disparu. »

Même démonstration en ce qui concerne les deux autres sensations : la sensation désagréable et la sensation ni agréable ni désagréable. Puis le sermon continue :

« Alors, ce qui reste, c'est l'équanimité, bien pure, bien propre, souple, docile et brillante. Supposons, ô moine, qu'un habile orfèvre ou apprenti orfèvre prépare un four. Ayant préparé le four, il l'allume. L'ayant allumé, il prend l'or avec des pinces et le jette dans le four. Puis de temps en temps il souffle sur le feu; de temps en temps il arrose légèrement le four et de temps en temps il le regarde attentivement. Voici que l'or devient clair, pur, net, propre, libre de scories, souple, malléable et brillant, à tel point que cet or rend possible la fabrication d'une bague, ou d'un bracelet, d'un collier ou d'une guirlande d'or comme on le veut. De même, ô moine, l'équanimité qui reste est pure, propre, souple, docile et brillante.

« Le disciple comprend ainsi : " Si je concentre cette équanimité ainsi purifiée, ainsi nettoyée, sur la Sphère d'espace infini¹⁷, et si je développe ma pensée selon elle, alors cette équanimité reposant sur elle, nourrie par elle, restera auprès de moi pendant longtemps. " " Si je concentre cette équanimité ainsi purifiée, ainsi nettoyée, sur la Sphère de la conscience infinie¹⁸, et si je développe ma pensée selon elle, alors cette équanimité reposant sur elle, nourrie par elle, restera auprès de moi pendant longtemps. " " Si je concentre cette équanimité ainsi purifiée, ainsi nettoyée, sur la Sphère du néant¹⁹, et si je développe ma pensée selon elle, alors cette équanimité reposant sur elle, nourrie par elle, restera auprès de moi pendant

17. Ākāśānañcāyatanaṁ.

18. Viññānañcāyatanaṁ.

19. Ākiñcaññāyatanaṁ.

longtemps." "Si je concentre cette équanimité ainsi purifiée, ainsi nettoyée, sur la Sphère sans perception ni non-perception²⁰, et si je développe ma pensée selon elle, alors cette équanimité reposant sur elle, nourrie par elle, restera auprès de moi pendant longtemps."

« Ensuite, le disciple comprend : "Si je concentre cette équanimité ainsi purifiée, ainsi nettoyée, sur la Sphère d'espace infini, et si je développe ma pensée selon elle, ce ne sera qu'une chose conditionnée." "Si je concentre cette équanimité ainsi purifiée, ainsi nettoyée, sur la Sphère de la conscience infinie, si je développe ma pensée selon elle, ce ne sera qu'une chose conditionnée." "Si je concentre cette équanimité ainsi purifiée, ainsi nettoyée, sur la Sphère du néant, et si je développe ma pensée selon elle, ce ne sera qu'une chose conditionnée." "Si je concentre cette équanimité ainsi purifiée, ainsi nettoyée, sur la Sphère sans perception ni non-perception, et si je développe ma pensée selon elle, ce ne sera qu'une chose conditionnée."

« Ainsi, sans produire les choses conditionnées, sans intention de devenir ou de rester sans devenir²¹, désormais le disciple ne saisit plus rien en ce monde. Puisqu'il ne saisit pas, il n'est pas troublé. N'étant pas troublé, il atteint le *nibbāna** , et il sait : "Toute naissance nouvelle est anéantie; la Conduite pure est vécue; ce qui doit être achevé est achevé, il n'y a plus rien qui demeure à accomplir, il n'est plus (pour moi) de devenir."

« Désormais, lorsque le disciple éprouve une sensation agréable, il sait qu'elle est impermanente; il sait qu'elle n'est pas une chose à quoi s'attacher; il sait qu'elle n'est pas un objet à quoi prendre plaisir. De même, lorsque le disciple éprouve une sensation désagréable, il sait qu'elle est impermanente; il sait qu'elle n'est pas une chose à quoi s'attacher; il sait qu'elle n'est pas un objet à quoi prendre plaisir. Également, lorsque le disciple éprouve une sensation ni agréable ni désagréable, il sait qu'elle est impermanente; il sait qu'elle n'est pas une chose à quoi s'attacher; il sait qu'elle n'est pas un objet à quoi prendre plaisir.

« Lorsque le disciple éprouve une sensation agréable, il l'éprouve en étant détaché d'elle. Lorsqu'il éprouve une sensation désagréable, il l'éprouve en étant détaché d'elle. Lorsqu'il éprouve une sensation ni agréable ni désagréable, il l'éprouve en étant détaché d'elle.

« Lorsque le disciple éprouve une sensation qui est limitée par le corps, il sait qu'il éprouve une sensation qui est limitée par le corps. Lorsqu'il éprouve une sensation qui est limitée par la durée de la vie, il sait qu'il éprouve une sensation qui

20. *Nevasaññāñāsaññāyatanam*.

21. L'intention de devenir ou de rester sans devenir : l'intention de renaître ou de rester sans renaître.

est limitée par la durée de la vie. Il sait que toutes ces sensations éprouvées deviendront "froides" à la destruction de son corps, à la fin de sa vie.

« Supposons, ô moine, une lampe à huile qui continue de brûler à cause de l'huile et de la mèche. Pourtant, elle s'éteint, faute de combustible, lorsque l'huile est épuisée et la mèche consumée et que ni l'huile ni la mèche n'ont été renouvelées. Il en est de même, ô moine, lorsque le disciple éprouve une sensation qui est limitée par le corps, il sait qu'il éprouve une sensation qui est limitée par le corps. Lorsqu'il éprouve une sensation qui est limitée par la durée de la vie, il sait qu'il éprouve une sensation qui est limitée par la durée de la vie. Il sait que toutes ces sensations éprouvables deviendront "froides" à la destruction de son corps, à la fin de sa vie.

« De cette façon, ô moine, le disciple ainsi pourvu est pourvu de l'ultime résolution concernant la sagesse. Telle est, ô moine, la noble sagesse la plus haute, c'est-à-dire "la connaissance qui permet d'épuiser tous les *dukkha*²²". Sa libération fondée sur la vérité est inébranlable. Ainsi, ô moine, ce qui est lié à la fausseté est faux, mais la vérité qui n'est pas liée à la fausseté est le *nibbāna**.

« Ô moine, le disciple ainsi pourvu est pourvu de l'ultime résolution concernant la vérité. Telle est, ô moine, la noble vérité la plus haute, c'est-à-dire "le *nibbāna* n'est pas lié à la fausseté".

« Maintenant, les anciens attachements stupides de ce disciple se sont terminés; ils sont achevés. Ils sont abandonnés par lui, tranchés à la racine, rendus pareils à une souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. Le disciple ainsi pourvu est pourvu de l'ultime résolution concernant l'abandon. Tel est, ô moine, le noble abandon le plus haut, c'est-à-dire "le rejet total de tous les attachements".

« Son ancienne avidité stupide était une volonté mêlée à un désir ardent. Elle a été abandonnée par lui, tranchée à la racine, rendue pareille à une souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. Son ancienne haine stupide était malveillance et méchanceté. Elle a été abandonnée par lui, rendue pareille à une souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie. Son ancienne ignorance stupide était la confusion et la méchanceté. Elle a été abandonnée par lui, tranchée à la racine, rendue pareille à une souche de palmier qui ne pourrait revenir à la vie.

« De cette façon, le disciple ainsi pourvu est pourvu de l'ultime résolution concernant l'apaisement. Tel est, ô moine, le noble apaisement le plus haut, c'est-à-dire l'apaisement de

22. *Sabbadukkhakkhaye-ñānam*.

l'avidité, l'apaisement de la haine et l'apaisement de l'illusion. C'est à ce propos qu'on a déjà dit : " Qu'on ne devienne pas négligent vis-à-vis de la sagesse! Qu'on garde bien la vérité! Qu'on développe bien la capacité d'abandon! Qu'on s'entraîne soi-même à l'apaisement! "

« Ô moine, on a déjà dit : " Là où les idées imaginaires se sont arrêtées, là où les idées imaginaires n'existent plus, lorsque les idées imaginaires n'existent plus, alors on peut dire que le sage est en paix. " À propos de quoi le dit-on? Ô moine, l'idée que " je suis " est imaginaire. L'idée que " ceci est moi " est imaginaire. L'idée que " je re-deviendrai ²³ " est imaginaire. L'idée que " je ne re-deviendrai pas " est imaginaire. L'idée que " je re-deviendrai en possédant une forme matérielle " est imaginaire. L'idée que " je re-deviendrai sans posséder une forme matérielle " est imaginaire. L'idée que " je re-deviendrai en possédant la perception " est imaginaire. L'idée que " je re-deviendrai sans posséder la perception " est imaginaire. L'idée que " je re-deviendrai en possédant l'état sans perception ni non-perception " est imaginaire. L'idée imaginaire, ô moine, est une maladie. L'idée imaginaire est un abcès. L'idée imaginaire est une flèche. Lorsque, ô moine, le sage a dépassé toutes ces idées imaginaires, on dit qu'il est en paix. Ô moine, le sage qui est devenu ainsi en paix ne naît plus; il ne vieillit plus; il ne s'agit plus; il ne s'inquiète plus. Puisqu'il n'y a rien par quoi il puisse naître, comment y aurait-il, ô moine, une naissance pour lui? S'il n'y a plus de naissance pour lui, comment pourrait-il vieillir? S'il ne vieillit plus, comment pourrait-il mourir? S'il ne meurt plus, comment pourrait-il s'agiter? S'il ne s'agit plus, comment pourrait-il s'inquiéter? C'est à ce propos qu'on dit : " Là où les idées imaginaires se sont arrêtées définitivement, là où les idées imaginaires n'existent plus, lorsque les idées imaginaires n'existent plus, alors on peut dire que le sage est en paix. "

« Maintenant, gardez en mémoire, ô moine, ma brève analyse sur les six éléments. »

Cela étant dit, une idée vint alors à l'Āyasmanta Pukkusāti : « Sûrement, c'est le Maître qui est arrivé jusqu'à moi! Sûrement, c'est le Bienheureux qui est arrivé jusqu'à moi! Sûrement, c'est l'Éveillé parfait qui est arrivé jusqu'à moi! » Puis, s'étant levé de son siège, ayant arrangé sa toge sur une épaule, il se prosterna aux pieds du Bienheureux et dit : « Que le Bienheureux m'excuse. J'ai commis une faute, ô Bienheureux. J'étais si faible, si stupide, si mauvais que je pensais que je pouvais m'adresser à vous par le terme " ami ". Que le Bienheureux reconnaisse que

23. Re-devenir : re-naître.

j'ai commis une faute et que je puisse, dans l'avenir, modifier ma conduite. »

Le Bienheureux dit : « Ô moine, vous avez commis une faute, comme vous le dites (...) En voyant votre faute comme une faute, si vous la réparez selon la droiture, j'accepte votre excuse. Ô moine, si quelqu'un reconnaît qu'il a commis une faute et s'il la répare avec droiture, s'il modifie à l'avenir sa conduite, alors il progresse dans cette discipline noble. »

L'Āyasmanta Pukkusāti demanda : « Ô Bienheureux, puissé-je recevoir l'Ordination majeure* auprès du Bienheureux ?

— En ce qui concerne le bol à aumône et les vêtements d'un religieux, ô moine, avez-vous tout ce qu'il vous faut ?

— Non, ô Bienheureux. En ce qui concerne le bol à aumône et les vêtements d'un religieux, je n'ai pas tout ce qu'il faut.

— Ô moine, le Tathāgata ne confère pas l'Ordination majeure à quelqu'un qui n'a pas tout ce qu'il faut en ce qui concerne le bol à aumône et les vêtements d'un religieux. »

L'Āyasmanta Pukkusāti, heureux, se réjouit des paroles du Bienheureux. Puis, s'étant levé de son siège, lui ayant rendu hommage, fit autour de lui la circumambulation* et s'en alla pour chercher un bol à aumône et des vêtements de religieux, mais pendant que l'Āyasmanta Pukkusāti cherchait un bol à aumône et des vêtements de religieux, il fut tué par une vache apeurée.

En ce temps-là, de nombreux disciples arrivèrent à l'endroit où le Bienheureux se trouvait. S'étant approchés du Bienheureux, ils lui rendirent hommage, puis s'assirent à l'écart sur un côté*, et dirent : « Ô Bienheureux, le fils de famille appelé Pukkusāti que vous avez brièvement exhorté est mort. Quelle est sa destinée ? Quelle est son existence future ? »

Le Bienheureux répondit : « Il était savant, ô moines, ce fils de famille Pukkusāti. Il a bien compris les petits et grands points de la Doctrine. Il ne m'a pas fatigué par des questions sur la Doctrine. Le fils de famille Pukkusāti, ô moines, avait détruit les cinq liens inférieurs* et par conséquent il a eu une naissance spontanée, et il atteindra le *parinibbāna** là où il est re-né, car il n'est plus soumis à la nécessité de revenir en ce monde. »

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

GLOSSAIRE

- Abhidhamma-pitaka** : troisième groupe de textes du Canon bouddhique. L'*Abhidhamma* (litt. la doctrine spécifique, la doctrine détaillée) traite l'aspect philosophique et psychologique de l'Enseignement du Bouddha.
- Acelakas** : groupe d'ascètes nus contemporains du Bouddha.
- Actes moralement bons** (*kusala-kamma*) : actes favorables; actes bons produisant des résultats heureux; antonyme du terme *akusala-kamma* qui signifie actes moralement mauvais, actes défavorables.
- Agrégats** (*khandha*, bsk. *skandha*) : cinq groupes de phénomènes de la « personnalité » : 1. agrégat des matières, 2. agrégat des sensations, 3. agrégat des perceptions, 4. agrégat des fonctions psychiques et des tendances habituelles, 5. agrégat des consciences.
- Ainsi ai-je entendu** (*evam me sutam*) : la plupart des *sutta* commencent par cette formule attribuée à l'Āyasmanta Ānanda. Selon la tradition, quelques mois après la mort du Bouddha, c'est par cette formule qu'Ānanda rapporta, au I^e concile, les sermons qu'il avait entendus de la bouche du Bouddha alors que celui-ci était encore vivant.
- Ājivakas** : groupe d'ascètes dont le chef était Makkhali Gosāla, contemporain du Bouddha.
- Amour universel** (*mettā*) : bienveillance à l'égard de tous les êtres vivants; amitié même à l'égard des ennemis; la première parmi les quatre demeures sublimes (*brahma-vihāra*).
- Anāgāmi** : troisième étape de la voie de la libération. C'est en se débarrassant complètement du désir des plaisirs des sens (*kāma-rāga*) et de l'aversion (*paṭigha*), que le disciple accède à cette étape.
- Anatta** : non-âme, non-Soi; *Anatta-vāda* : la théorie bouddhique niant l'existence d'une âme quelconque chez les êtres, dans les choses ou dans les états.
- Arahant** : celui qui est libre de toute souillure et entrave; celui qui a atteint la quatrième et la dernière étape de la voie de la libération, le but final du disciple. Celui-ci arrive à cette étape en se débarrassant

complètement des cinq dernières souillures : le désir pour les existences matérielles subtiles (*rūpa-rāga*), le désir pour les existences immatérielles (*arūpa-rāga*), l'orgueil (*māna*), l'inquiétude (*uddhacca*) et l'ignorance (*avijjā*).

Āruppa (bsk. *ārupya*) : quatre recueilements concernant les Sphères sans formes matérielles. *V. Recueilements.*

Asseoir à l'écart sur un côté (s?) : une manière respectueuse de s'asseoir pour discuter avec quelqu'un d'honorables, en se tenant ni trop près, ni trop loin, ni directement en face de lui, ni derrière lui.

Ātman (pāli *attā*) : âme; Soi; principe de la personnalité, nié par le bouddhisme.

Attention (*sati, appamāda*) : prise de conscience, vigilance, mémoire.

Avidité (*lobha*) : convoitise; une des trois racines des actes moralement mauvais. *Alobha* : absence de convoitise.

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

Bodhisatta (bsk. *bodhisattva*) : personnage voué à l'Éveil; nom commun employé pour désigner la personne héroïque qui est en train d'améliorer ses qualités intérieures dites « perfections » (*pāramitā*), dont l'achèvement est nécessaire pour devenir un jour Bouddha.

Brahmane (fém. *brahmani*) : membre de la caste brahmane; prêtre brahmanique originaire de cette caste; *brāhmaṇa gahapati* : brahmane qui mène une vie familiale en tant que chef de famille.

Brahmanisme ou brahmanisme védique : religion prédominante de l'époque du Bouddha; religion fondée sur les textes sacrés des brahmanes, notamment sur les *Veda*, les *Brāhmaṇa*, etc. Il est inexact d'utiliser le terme « hindouisme » pour parler de la religion qui existait à l'époque du Bouddha, bien que l'hindouisme médiéval soit fondé, d'une certaine façon, sur la religion du brahmanisme védique.

Brahmas : dieux demeurant dans les cieux des Brahmās. L'adjectif *brahma* est employé le plus souvent dans les textes canoniques pour donner les sens de : suprême, sublime et pur. Par exemple : *brahma-cariyā* (conduite pure), *brahma-vihāra* (demeures sublimes), etc.

Canon bouddhique : l'ensemble des textes canoniques divisés en trois parties : 1. le *Sutta-piṭaka* qui rassemble les sermons et les discussions du Bouddha et de ses disciples; 2. le *Vinaya-piṭaka* qui promulgue le code disciplinaire; 3. l'*Abhidhamma-piṭaka* qui traite des aspects philosophiques et psychologiques de la Doctrine.

Choses composées (*sāṅkhāra*, bsk. *samskāra*) : états conditionnés; fonctions psychiques; tendances habituelles; actes volitifs.

Cinq agrégats : *V. Agrégats.*

Cinq liens inférieurs (*orambhāgiya samyojana*) : cinq liens qui attachent aux domaines inférieurs de la série des existences : 1. la fausse notion de la personnalité (*sakkāya-ditthi*); 2. le doute (*vicikicchā*); 3. l'attachement aux préceptes et pratiques diverses (*silabbhataparā-māsa*); 4. le désir sensuel (*kāma-rāga*); 5. l'aversion (*patigha*).

Cinq liens supérieurs (*uddhambhāgiya samyojana*) : cinq liens qui attachent aux domaines supérieurs de la série des existences : 1. le désir des existences matérielles subtiles (*rūpa-rāga*); 2. le désir des

- existences immatérielles (*arūpa-rāga*); 3. l'orgueil (*māna*); 4. l'inquiétude (*uddhacca*); 5. l'ignorance (*avijjā*).
- Circumambulation** (*padakkhinā*) : geste ancien employé pour saluer quelqu'un d'honorables, pour lui dire au revoir. Ce geste consiste à joindre les mains pour rendre hommage à une personne qu'on respecte tout en tournant lentement autour d'elle et en la gardant toujours à sa droite.
- Communauté** (*sāṅgha*) : l'ensemble des disciples, laïcs et religieux, qui ont atteint les diverses hautes étapes de la voie de la libération. Cependant, dans le monachisme le terme *sāṅgha* (communauté) est employé uniquement pour désigner l'Ordre des moines et des moniales.
- Compassion** (*karmā*) : pitié à l'égard des êtres souffrants; la deuxième parmi les quatre demeures sublimes (*brahma-vihāra*).
- Compréhension correcte** (*sammā-diṭṭhi*) : vue juste; opinion correcte; point de vue de celui qui voit les choses telles qu'elles sont.
- Concentration mentale** (*saṃādhi*) : concentration atteinte par une haute méditation; unification de la pensée sur le seul indice mental.
- Conduite pure** (*brahma-cariyā*) : l'ensemble de l'entraînement de la vie religieuse; l'ensemble de l'Enseignement. Parfois, le terme *brahma-cariyā* est employé dans les textes canoniques pour désigner précisément la chasteté.
- Confiance sereine** (*saddhā*, bsk. *śraddhā*) : conviction, croyance, foi née de la compréhension de l'Enseignement.
- Continuité d'existence** (*samsāra*) : cycle d'existence; cycle des renaisances; série des existences.
- Coproduction conditionnée** (*paticca-samuppāda*) : production conditionnée; douze causes qui constituent le cycle de la souffrance.
- Culture mentale** (*bhāvanā*) : méditation; exercice pour développer les capacités de la pensée bien entraînée soit par des méthodes fondées sur la concentration (*saṃatha bhāvanā*), soit par des méthodes fondées sur la vision analytique et pénétrante (*vipassanā bhāvanā*).
- Demeures sublimes** (*brahma-vihāra*) : quatre états mentaux sublimes qu'il faut développer : 1. la bienveillance (*mettā*); 2. la compassion (*karuṇā*); 3. la joie sympathique (*muditā*); 4. l'équanimité (*upekkhā*).
- Désir** (*tanhā*, bsk. *trṣnā*) : avidité, « soif », source de la souffrance; l'un des éléments principaux qui lie l'être à la série des existences.
- Dhamma** : enseignement du Bouddha; vérité; droiture; justice; moralité.
- Dhammā** (*au pluriel*) : enseignements religieux divers; lois naturelles; phénomènes mentaux; choses matérielles et immatérielles; conditions; choses conditionnées et inconditionnées.
- Disciples** (*sāvaka*, bsk. *srāvaka*) : disciples du Bouddha qui appartiennent aux quatre catégories : moines (*bhikkhu*), moniales (*bhikkhuni*), fidèles laïcs (*upāsaka*), fidèles laïques (*upāsikā*).
- Disciple étudiant** (*sekha*) : disciple qui n'a pas encore atteint l'état d'Arahant; antonyme du « disciple non étudiant » (*asekha*), expression qui désigne le disciple qui a atteint l'état d'Arahant.
- Disciple noble** (*ariya sāvaka*) : disciple des êtres nobles, c'est-à-dire laïc ou religieux qui se comporte selon les conseils du Bouddha et ceux des Arahants.

Doctrine et Discipline (dhamma-vinaya) : expression employée fréquemment dans les textes canoniques pour désigner l'ensemble des aspects théoriques et pratiques de l'Enseignement du Bouddha.

Dukkha : dans son sens ordinaire, ce mot désigne la souffrance, la douleur. Dans son sens spécial et philosophique, il désigne à la fois les conflits, l'impermanence, le mal, la non-substantialité et l'insatisfaction de la vie, et l'état d'insatisfaction réside dans toutes les choses conditionnées.

Entraves (nīvaraṇa) : obstacles, empêchements; cinq empêchements dans la voie de la libération : 1. la convoitise sensuelle (*kāmacchanda*), 2. la malveillance (*vyāpada*), 3. la torpeur physique et mentale, et la langueur (*thīnamiddha*), 4. l'inquiétude et le tracas (*uddhacca-kukkucca*), 5. le doute (*vicikicchā*).

Équanimité (upekkhā) : indifférence à l'égard des profits et pertes (*labbha, alabha*), des gloires et déshonneurs (*yasa, ayasa*), des éloges et blâmes (*pasamsā, nindā*), des bonheurs et malheurs (*sukha, dukkha*); indifférence à l'égard de toute sensation agréable ou désagréable.

Éveil (bodhi) : état d'Éveil; l'ensemble des connaissances et des capacités mentales obtenues par un bodhisattva* lorsqu'il atteint l'état d'Éveil.

Éveillé (Buddha) : celui qui a atteint l'état d'Éveil; celui qui est arrivé à la plénitude de la sagesse et de la libération après avoir longtemps pratiqué les « perfections » (*pāramitā*), et après être parvenu sans aide de quiconque au plus haut état du progrès intérieur et des connaissances, tout en ayant la capacité d'expliquer au monde la voie parcourue. Éveillé parfait (*sammā sambuddha*): épithète pour le Bouddha.

Exercices mentaux (bhāvana) : répétition des exercices de concentration et des exercices de vision analytique et pénétrante; méthodes du progrès intérieur.

Existence (bhava) : devenir; série des existences; continuité dans le cycle des renaissances (*samsāra*).

Facultés sensorielles (indriya) : six organes sensoriels : œil, oreille, nez, langue, corps qui est objet des choses tangibles, pensée.

Fausse opinion de la personnalité (sakkāyya diṭṭhi) : croyance fausse en une âme; l'ensemble des idées fausses comme « je », « moi », « mien », etc., qui engendrent l'attachement à la « personnalité » imaginaire.

Fidèles laïcs (upāsaka, fém. upāsikā) : laïcs qui sont fidèles aux trois joyaux*; disciples laïcs hommes et femmes.

Grand Véhicule (Mahāyāna) : nom employé pour désigner diverses écoles du bouddhisme qui se sont développées tardivement en attachant la plus grande valeur à l'idéal du bodhisattva.

Haine (dosa) : mauvaise volonté; colère, y compris même le moindre mécontentement vis-à-vis de soi-même; l'une des trois racines des actes moralement mauvais. *Adosa* : absence de haine.

Ignorance (avijjā, bsk. avidyā) : incompréhension; mauvaise compréhension; ce qui empêche l'être de voir les choses telles qu'elles sont.

L'un des éléments principaux qui lie l'être à la série des existences.

Illusion (moha) : erreur, ce qui conduit l'être à se tromper encore et

encore. L'une des trois racines des actes moralement mauvais. *Amoha* : absence d'illusion.

Individu (puggala) : personne, l'ensemble des cinq agrégats.

Jaïnisme : religion non brahmanique contemporaine du Bouddha dont le chef était Jina Mahāvīra, connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Niganṭha Nāṭhaputta.

Jatilas : groupe d'ascètes contemporain du Bouddha.

Jhāna (bsk. *dhyāna*) : absorptions; quatre états mentaux qu'on atteint par la haute concentration.

Joie sympathique (muditā) : joie pour le succès des autres. La troisième parmi les quatre demeures sublimes (*brahma-vihāra*).

Kamma : acte moralement bon, mauvais ou neutre; action volitive.

Kamma vāda : la théorie de l'effet causal des actions. *Kamma vipāka* : fruit ou résultat des actions.

Khattiya (sk. *kṣatriya*) : caste des guerriers-aristocrates; caste royale; membre de cette caste.

Libération (vimutti, bsk. vimukti) : libération par rapport aux souillures; libération par rapport à *dukkha**; libération par rapport à la série des existences.

Mahāyāna : V. *Grand Véhicule*.

Moine bouddhiste : disciple religieux du Bouddha constamment appelé dans les textes bouddhiques par le terme *bhikkhu* (litt. mendiant religieux). Ce terme fait référence au détachement pour les choses du monde plutôt qu'à la mendicité et la pauvreté qui sont les conséquences du renoncement des disciples religieux du Bouddha.

Naissance (jāti) : apparition, résultat du processus du re-devenir (*bhava*).

Nibbāna (bsk. *nirvāṇa*) : « extinction » des souffrances; « extinction » de toutes souillures; paix intérieure totale éprouvée par le disciple, réussie dans cette vie même; *summum bonum* du bouddhisme; but de la Conduite pure*.

Noble (ariya) : adjectif employé bien souvent pour indiquer ce qui est sublime, correct, juste et pur au sens religieux. Par exemple : noble vérité (*ariya sacca*), noble voie octuple (*ariya aṭṭhangika magga*), noble disciple (*ariya sāvaka*), nobles êtres (*ariya puggala*), etc.

Nobles êtres (ariya) : épithète s'appliquant aux Bouddhas, aux Bouddhas solitaires et aux Arahants. Cette épithète s'emploie le plus souvent dans des expressions comme « dans la discipline du noble être », (*ariyassa vinaye*).

Ordination majeure (upasampadā) : deuxième Ordination conférée à un (ou une) novice bien discipliné(e), âgé de vingt ans, par l'Ordre des moines (ou des moniales).

Ordination mineure (pabbajā) : première Ordination conférée à un (ou une) laïc lors de son entrée, chez les moines (ou les moniales), comme novice.

Paribbājakas : groupe d'ascètes contemporains du Bouddha dont le chef était Sañjaya, connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Sañjaya Bellatthiputta.

Parinibbāna (bsk. *parinirvāṇa*) : cessation complète; fin de la série des existences; terme employé pour désigner la fin de la vie des Bouddha(s) et des Arahants.

- Pensée** (*citta, mana*) : organe mental, esprit, sixième organe sensoriel.
- Petit Véhicule** (*Hīnayāna*) : expression péjorative employée pour dénier les anciennes écoles du bouddhisme, notamment le *Theravāda*. Elle n'est plus employée dans les milieux bien informés en la matière.
- Plaisir des sens** (*kāma*) : plaisir des cinq sens; plaisirs sensuels.
- Processus de re-devenir** (*bhava*) : continuité de la série des existences; résultat de la saisie (*upādāna*)*.
- Progrès intérieur** : progrès spirituel; progrès dans la vie intérieure atteint par les méthodes de la concentration (*samatha bhāvanā*) et par les méthodes de la vision analytique (*vipassanā bhāvanā*).
- Puthujjana** : individu ordinaire non instruit; antonyme de disciple noble* (*ariya sāvaka*).
- Racines du mal** : racines des actes moralement mauvais; trois états mentaux qui engendrent les actes mauvais : 1. l'avidité (*lobha*); 2. la haine (*dosa*); 3. l'illusion (*moha*).
- Recueilements** (*āyatana, āruppa*) : quatre étapes du progrès intérieur obtenues par la haute concentration mentale sur les Sphères sans formes matérielles : 1. la Sphère de l'espace infini (*ākāśānancāyatana*), 2. la Sphère de la conscience infinie (*viññānānancāyatana*), 3. la Sphère du néant (*ākiñcaññāyatana*), 4. la Sphère sans perception ni non-perception (*nevasaññānāsaññāyatana*). Pour atteindre ces étapes, il faut dépasser les quatre *jhāna**.
- Religieux et brahmanes** (*śramaṇa-brāhmaṇa*) : expression employée fréquemment dans les textes bouddhiques pour désigner dans leur ensemble les religieux contemporains du Bouddha, à savoir les ermites, les religieux errants, les semi-anachorètes, les moines jaïns, les Jaṭilas, les Ājīvakas, etc., et aussi les divers prêtres, les philosophes et autres sages.
- Renaissance** (*punabbhava*) : re-devenir; ré-existence; ré-apparition selon les causes et leur effet. La renaissance du bouddhisme correspond, d'une part, à la notion de la continuité de la série des existences (*samsāra*), d'autre part, à la doctrine de coproduction conditionnée (*paṭicca-samuppāda*). Le terme hindou « réincarnation » lié essentiellement à la notion de l'*ātman* ne convient pas pour désigner la « renaissance » bouddhique.
- Roue de la Loi** (*dharma-cakka*, bsk. *dharma-cakra*) : symbole bouddhique qui représente une roue à huit branches pour désigner les huit sections de la noble voie octuple. Le premier sermon du Bouddha était déjà intitulé « la mise en marche de la roue de la Loi » (*dharma-cakkappavattana*).
- Sagesse** (*paññā*) : haute intelligence; compréhension correcte développée par le progrès intérieur; la troisième étape de la discipline bouddhique, les deux premières étant la haute moralité (*sīla*) et la haute concentration (*saṃādhi*).
- Saisie** (*upādāna*) : attachement; appropriation; un des éléments de la coproduction conditionnée (*paṭicca-samuppāda*)*.
- Sakadāgāmi** : deuxième étape de la voie de la libération. Le disciple arrive à cette étape en se débarrassant partiellement de deux souillures : le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*) et l'aversion (*paṭigha*).

Samsāra : cycle des renaissances; continuité de la série des existences.

Saṅgha = sāvaka-saṅgha : Communauté des disciples – laïcs et religieux

– qui ont atteint les diverses hautes étapes de la libération comme *sotāpatti*, *sakadāgāmi*, etc. Cependant, dans le monachisme, le terme *saṅgha* est employé en tant que mot technique pour désigner l'Ordre des moines (*bhikkhu-saṅgha*) et l'Ordre des moniales (*bhikkhuni-saṅgha*).

Sensations (*vedanā*) : trois sortes de sensations : agréables (*sukka vedanā*), désagréables (*dukkha vedanā*) et neutres (*adukkhamasukha vedanā*).

Soi (*attā*, sk. ātman) : âme, principe de personnalité nié par le bouddhisme selon sa « théorie de non-Soi » (*anatta vāda*).

Sotāpatti (litt. entrer dans le courant) : première étape dans la voie de la libération. En se débarrassant des trois souillures : la fausse opinion de la personnalité (*sakkāya ditthi*), le doute (*vicikicchā*) et l'adoration des rites et pratiques ascétiques divers (*silabbataparāmāsa*), le disciple arrive à cette étape.

Souillures (*kilesa*) : impuretés mentales; souillures mentales; passions.

Sphères extérieures (*bahirāyatana*) : six sphères extérieures : formes visibles, sons, odeurs, goûts, choses tangibles et objets mentaux.

Sphères intérieures (*ajjhattikāyatana*) : six sphères intérieures : œil, oreille, nez, langue, corps et pensée.

Sutta (bsk. *sūtra*) : sermon, récit contenant un sermon ou une discussion du Bouddha ou de l'un de ses disciples.

Sutta-pitaka : premier groupe de textes du Canon bouddhique; ensemble des textes constituant les Sermons et les discussions du Bouddha et de ses disciples.

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 comme les autres Bouddhas » ou « celui qui est allé comme les autres Bouddhas. Dans certains Sermons du *Sutta-pitaka** , ce terme est employé pour désigner tout simplement un être libéré de toutes les souillures mentales.

Theravāda : dires des Anciens; bouddhisme des Anciens. Théories et pratiques bouddhistes prescrites et expliquées dans les textes canoniques pâlis et dans leurs commentaires.

Trois caractéristiques (*tilakkhanāni*) : trois phénomènes de la vie, du monde et du cycle des renaissances : 1. l'impermanence (*aniccatā*), 2. la situation insatisfaisante (*dukkhatā*), 3. l'absence de l'ātman (*anattatā*).

Trois joyaux (*ratanattaya*) : Bouddha, son Enseignement (*dhamma*) et sa Communauté (*saṅgha*).

Trois refuges (*tisarana*) : Bouddha, son Enseignement (*dhamma*) et sa Communauté (*saṅgha*). « Prendre trois refuges » implique la simple acceptation implicite d'imiter, d'admirer et de soutenir le Bouddha, l'Enseignement et la Communauté.

Vacuité (*suññatā*, bsk. *śunyatā*) : caractéristique des choses conditionnées (*sankhata*) et inconditionnées (*asankhata*) qui sont « vides » de « Soi ».

Vajrayāna (litt. véhicule de la foudre; véhicule du diamant) : forme

du bouddhisme développée tardivement, actuellement pratiquée par les bouddhistes tibétains.

Voie du milieu (*majjhima patipadā*) : voie qui évite les deux extrêmes : soit s'attacher aux plaisirs des sens, soit s'adonner aux mortifications. C'est une autre façon de désigner la Noble voie octuple.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

INDEX DES NOMS PROPRES

A

Abhidhamma-pitaka, 80, 241, 242.
Accariya Abbhūtadhamma-sutta,
 158 n. 6.

Acelakas, 51 n. 6, 55 n. 10.
 Acela Kassapa, 55-57.

Addhakasi Therī, 137 n. 7.
 Addharya, 22.

Adhimutta, 107, 108.

Adhimutta-theragāthā, 107-113.

Ajita Kesakambali, 20, 21.

Ājivakas, 24, 241, 246.

Alagaddūpama-sutta, 227, 228.

Ālavi, 195.

Ambapāli Therī, 173.

Ambapāli-therīgāthā, 174-177.

Ambaṭṭha-sutta, 120.

Anagārika Dharmapāla, 27 n. 32.

Ānanda, 49, 69, 70, 107 n. 5, 108,
 135, 136, 155, 157-167, 181, 182,
 185, 210.

Ānanda Bhaddekaratta-sutta, 158
 n. 6.

Ānanda-Cetiya, 72.

Anāthapiṇḍika, 25, 63, 81, 121,
 161, 182, 218.

Anattlakkhaṇa-sutta, 227.

Andhavana, 136 n. 4, 218.

Āṅga, 15 n. 1.

Āngirasa, 39.

Āngulimāla, 107 n. 2 et 5, 191.

Ānisamsa-sutta, 155, 158, 161, 162.

Āñjanavaniya, 107 n. 6.

Āññā Kondañña, 25.

Anupada-sutta, 79.

Ariṭṭha, 71.

Asie, 19 n. 12, 28.

Asita (Kāla Devala), 17.

Asita Devala, 129, 130, 131.

Assaka, 15 n. 1.

Assallāyana, 120.

Assallāyana-sutta, 120, 121-131.

Āṭṭhaka, 38.

Avanti, 15 n. 1.

Aviruddhakas, 22.

B

Bactriane, 123 n. 9.

Bahudhātuka-sutta, 80.

Bahukā rivière, 202.

Baraṇdu Kālāma, 17.

Bhaggava, 231.

Bhagu, 39.

Bhagu Thera, 108 n. 8.

Bhāradvāja, 38 n. 9, 39-44.

Bhoga, 72.

Bimbisāra, 25, 172 n. 4. V. Seniya

Bimbisāra.

Birmanie, 50 n. 5, 138 n. 11.

Boḍh-Gayā, 27 n. 32.

Brahma, 17, 22, 38 n. 10, 115, 121-129, 130.

Brahmajāla-sutta, 19.

Brahma(s), 242.

C

Cālā Therī, 137 n. 7.

Campā, 94 n. 5, 96.

Candana, 108 n. 6.

Candoka, 22.

Canki, 32, 34-38.

Canki-sutta, 31-45, 71.

Cāpā Therī, 137 n. 7.

Ceti, 15 n. 1.

Ceylan, 50 n. 5, 148 n. 19.

Chabbisodhana-sutta, 31.

Chachakka-sutta, 80.

Chāndogya Upaniṣad, 16 n. 3, 228 n. 3.

Channa, 181.

Citta, 50-54.

Citta-samyutta, 50.

Citta-sutta I, 52-54.

Citta-sutta II, 55-57.

Cūlagopālaka-sutta, 31 n. 2.

Cūlamāluṅkyā-sutta, 182 n. 2.

Cūlapantaka, 108.

Culavedalla-sutta, 80, 133, 128-147.

Cunda-Kammāraputta, 201, 204-209.

Cunda-sutta, 199, 201, 204-209.

D

Devadatta, 71, 93.

Dhamma-Cakkappavattana-sutta, 93 n. 1.

Dhammadinnā Therī, 138-147.

Dhammapada, 109 n. 11.

Dhammassavapitā, 108 n. 6.

Dhammadavaniya, 107 n. 6.

Dharmapala, Anagarika, 27 n. 32.

Dhātuvibhaṅga-sutta, 225, 231-240.

E

Esukāri-sutta, 120.

G

Gaggarā, 96.

Gandhāra, 15 n. 1, 123 n. 9.

Gange, 15.

Gayā, 22.

Gayā Kassapa, 108 n. 6.

Général Siha, 27.

Girimānanda, 181.

Gomagga, 195.

H

Hatthaka Ālavaka, 50.

Hatthakālavaka, 195-196.

Hatthakālavaka-sutta, 189, 195-196.

Himalaya, 15.

I

Inde, 15, 19 n. 13, 27 n. 32.

Indra, 115.

Isidāsi Therī, 137 n. 7.

J

Jaïnisme, 18, 21 n. 20, 245.

Jambuka, 108 n. 6.

Japon, 138 n. 11.

Jaṭilakas, 22.

Jaṭilas, 24, 245, 246.

Jina Mahāvīra, 21, 245. V. Nigantha Nāthaputta.

K

Kajaṅgalā Therī, 138, 148, 152, 153.

Kajaṅgalikā, 148 n. 20.

Kāla Devala (Asita), 17.

Kālāma-sutta, 31, 70.

Kalandakanivāpa, 139, 183, 217.

Kāludāyi, 107 n. 2.

Kalyāṇamitta-sutta, 155, 158-160.

Kāmabhū, 163, 165.

Kāmabhū-sutta, 155, 163-164, 165.
Kamboja, 15 n. 1, 123.
Kanakattīhala-sutta, 120.
Kāpathīka, 31, 32, 37, 38.
Kapilavatthu, 17.
Kāsi, 15 n. 1.
Kasi Bhāradvāja, 192.
Kassapa ṛṣi, 39.
Kātiyāna, 107 n. 4.
Kesakambalins, 21 n. 17.
Khattiya, 16, 126.
Khemā Therī, 138.
Khuddaka-nikāya, 107, 137 n. 6.
Khuddakapāṭha, 148 n. 19.
Khujuttarā, 49, 135.
Kisā Saṅkicca, 22.
Kosala, 15, 19, 25, 26, 33, 34, 35,
 37, 192.
Kosala-sutta, 189, 197-198.
Kosambi, 71.
Kotigāma, 174.
Kumāra-pañha, 148 n. 19.
Kuru, 15 n. 1.
Kuṭīvihārī, 108, 109.

L

Licchavi Sālha, 95, 100-103.

M

Macchikāsanḍa, 50, 51, 52, 55.
Madhura-sutta, 120.
Magadha, 15, 19, 22, 25, 26, 37,
 114, 227.
Māgandikas, 22.
Mahā Cunda, 182 n. 3.
Mahādūkkhakkhandha-sutta, 172.
Maha Kassapa, 182, 183, 184.
Mahākassapabojjhāṅga-sutta, 179,
 182-184.
Mahā Koṭhitā, 79-89.
Mahā Moggallāna, 181. V. *Mog-*
gallāna.
Mahāpadesa-sutta, 69-75.
Mahā Pajāpatī Gotami, 135 n. 2.
Mahāpañha-sutta, 53 n. 9, 138.
Mahā Vacchagotta-sutta, 49.
Mahāvedalla-sutta, 81-89.

Makkhalī Gosāla, 19, 20, 241.
Malla, 15 n. 1.
Mallikā, 135.
Meghiya, 107 n. 6.
Mettīka Therī, 137 n. 7.
Moggallāna, 23, 25.
Mudita, 108 n. 6.
Mundasavakas, 22.

N

Nakula Pitā, 181.
Nanda, 108.
Nandaka, 63, 107 n. 3.
Nandaka-sutta, 62, 63-66.
Nandā Therī, 138.
Nanda Vaccha, 22.
Niganṭha Nāthaputta, 21, 22, 27,
 51-54.
Niganṭhas, 24, 55 n. 10.

O

Opasāda, 33, 37.

P

Paccaya, 108 n. 6.
Pajūna, 194 n. 2.
Pakudha Kaccāyana, 21.
Paribbājakas, 23, 24, 26, 49, 71,
 95, 121 n. 4, 122, 136, 224 n. 14.
Pasenadi, 25, 35, 37, 138 n. 12,
 192, 197, 222.
Paṭacārā Therī, 137 n. 7, 138.
Paṭimokkha, 137.
Phagguna, 182, 185-186.
Phagguna-sutta, 179, 182, 185-188.
Pindā-sutta, 25.
Piṇḍola Bhāradvāja, 25.
Pokkarasāti, 32.
Pukkusāti, 227, 231.
Punṇa Mantāniputta, 25, 215-224.
Punṇa ṛṣi, 131.
Punṇikā Therī, 202.
Pūraṇa Kassapa, 19, 20.

R

Rāhula, 107 n. 4, 148 n. 19.
 Rāhula Mātā, 135 n. 3.
 Rājadatta, 108 n. 6.
 Rājagaha, 19, 23, 25, 139, 157, 172
 n. 4, 183, 217, 227.
 Rakkhita, 107 n. 4.
Rathavinita-sutta, 213, 215, 217-
 224.
 Raṭṭhapala, 107 n. 2 et 3.
Rg-Veda, 35 n. 6.

S

Sāketa, 222.
 Sakkara, 159.
 Sākyas, 15 n. 1, 33, 135, 159, 232.
 Sālha, 95, 100-103.
Sālha-sutta, 95, 100-103.
Sāmanera-pañha, 148 n. 19.
Sāma-Veda, 35 n. 6.
 Samiddhi, 71.
 Saṅgārava, 201, 210-211.
Saṅgārava-sutta, 199, 201, 210-
 211.
 Sañjaya Bellatthiputta, 21, 23 n. 25,
 245.
 Sappadāsa, 108 n. 6.
 Sārada, 107 n. 3.
 Sāriputta, 23, 25, 51, 69, 79-89,
 107 n. 5, 181, 182, 215, 218-224.
 Sati, 71.
 Sāvatthi, 19, 63, 81, 107, 110, 121,
 136 n. 4, 161, 197, 210, 218, 222,
 232.
 Sela, 107 n. 2.
Sela-sutta, 182 n. 2.
 Senaka, 107 n. 3.
 Seniya Bimbisāra, 25, 37. V. Bim-
 bisāra.
Sevitabbāsevitabba-sutta, 69.
 Siha, 27.
 Sirimā, 172 n. 4.
 Sirivadda, 49, 182.
 Sisupacalā Therī, 137 n. 7.
 Sivaka, 109.
 Soṇa Kolivisa, 94.
 Sri-Lanka, 138 n. 11.
 Subhā Therī, 137 n. 7.

Sudassana, 197.
 Sudhika Bhāradvāja, 203.
 Sudhamma, 50.
 Śudras, 124, 125.
 Sugandha, 107 n. 6.
 Sujata, 135.
 Sujātā Therī, 137 n. 7.
 Sundara Samudda, 108 n. 6.
 Sundarika Bhāradvāja, 202.
 Sundarī Therī, 137 n. 7.
 Sunīta, 107, 114, 116 n. 16.
Sunīta-theragāthā, 107, 114-116.
 Sūrasena, 15 n. 1.

T

Taiwan, 138 n. 11.
Tevijja-sutta, 18.
 Thaïlande, 50 n. 5, 138 n. 11.
Theragāthā, 107, 108, 109.
Therigāthā, 107 n. 1, 109, 136, 137.
 Tittiriya, 22.
 Todandikas, 22.

U

Udaya, 192, 193, 194.
Udaya-sutta, 189, 192, 193-194.
 Udayi, 166-167.
Udāyi-sutta, 155, 166-167.
 Uddaka Rāmaputta, 23.
 Ugga de Hatthagāma, 50.
 Upacalā Therī, 137 n. 7.
 Upāli Gahapati, 27, 50.
Upaniṣad, 16, 23.
 Upatissa Paribbājaka, 223 n. 15.
 Uttarā Therī, 137 n. 7.

V

Vacchagotta, 108 n. 6.
 Vaḍḍamātā Therī, 137 n. 7.
 Vajji, 15, 19, 27, 174.
 Vajjiyamāhita, 94, 96.
Vajjiyamāhita-sutta, 93-99.
 Vāmadeva, 38.
 Vāmaka, 38.
 Vaṇṇa, 15 n. 1.

- Vaṅgīsa, 108, 158.
Vardhamāna Mahāvīra, 21 n. 20.
Vasala-sutta, 120.
Vāsetṭha, 39.
Vāsetṭha-sutta, 119, 120.
Vatthupama-sutta, 202.
Veda, 16, 35, 37, 38, 121, 127, 128
n. 10, 203.
Vekanāssas, 22.
Veṭukanthakī Nandamātā, 49, 139.
Vesāli, 19, 100.
Vessāmitta, 38.
Vijitasena, 108.
- Vimala Kondañña, 174.
Vimamsaka-sutta, 31.
Visākhā, 138, 139, 147.
Visakha Migāra Mātā, 135.

Y

- Yajur-Veda*, 35 n. 6.
Yamataggi, 38.
Yasa, 108 n. 6.
Yona, 123.

INDEX GÉNÉRAL DES MATIÈRES

A

Actes moralement bons, 162, 241.
V. *Kamma*.
Actions volitives, 20, 245.
Afflictions mentales, 196.
Agnosticisme, 21.
Agrégats, 102, 241. V. Cinq agrégats.
Ajivakas, 20, 24, 241, 246.
Ame, 241, 242, 247. V. *Ātman*.
Amour universel, 241. V. Bienveillance.
Anachorètes, 17.
Anāgami, 50 n. 4, 51, 231 n. 14, 241.
Analyse des choses, 184.
Anatta, 241.
Après la mort, 17, 86, 239.
Arahants, 50 n. 4, 57, 66 n. 8, 116 n. 16, 157 n. 1, 174, 232, 241, 243, 245.
Arbres sacrés, 28.
Āruppa, 242. V. Recueilements.
Ascètes, 17, 19, 93, 94, 129, 241.
Asie, 19 n. 12, 28.
Aspiration et expiration, 142, 143.
Ātman, 17, 26, 88, 102, 140, 141, 166, 167, 172, 227, 228, 234, 235, 246.
Attachement aux préceptes et pratiques diverses, 220 n. 13, 242.

Attachements, 238, 246.
Attention, 24, 49, 108, 140, 142 n. 15, 150, 158, 160, 183, 242.
Auditeurs, 61, 62.
Autorité ecclésiastique, 50 n. 5.
Autorité des textes religieux, 32, 38.
Aversion, 114 n. 18, 186 n. 4, 196, 241, 242, 246.
Avidité, 41, 192, 239, 242, 243, 246.
Aviruddhakas, 22.

B

Bienveillance, 88, 125, 162 n. 8, 241, 243.
Bonheur, 84, 195, 196.
Bonne amitié, 159, 160.
Bonne compréhension, 27, 62.
Bonne volonté, 159 n. 7.
Bouddhisme en Inde, 27 n. 32.
Bouddhistes laïcs, 50, 51.
Brahman, 17-18.
Brahmanes, chefs de famille, 34, 242; chefs de villages, 16, 33; dignitaires, 16; prêtres, 16, 17, 18, 201, 242; savants, 24.
Brahma(s), 242.

C

Cadavres, 86, 172.
 Cancérologues, 171.
 Canon bouddhique, 15, 19, 20
 n. 16, 22, 23, 26, 69, 70, 107,
 109, 242, 247.
 Castes, 18, 35, 36, 119, 120, 115
 n. 15, 122, 125, 129, 245.
 Cause du *dukkha*, 81, 102, 223.
 Cessation du *dukkha*, 102, 112,
 158.
 Chasteté, 243.
 Chefs politiques contemporains du
 Bouddha, 24, 61.
 Choses composées, 171, 242.
 Choses conditionnées, 111, 171,
 229, 247.
 Cinq agrégats, 131, 171, 241.
 Cinq entraves, 219 n. 8.
 Cinq facultés, 150.
 Cinq groupes d'agrégats d'attachement, 139, 140.
 Cinq liens inférieurs, 49, 140, 186,
 187, 242.
 Cinq liens supérieurs, 242. V.
 Substrats supérieurs.
 Circumambulation, 146, 152, 218,
 240, 243.
 Classes sociales, 115 n. 15, 119.
 Clergé propriétaire, 17, 18.
 Cœur d'un arbre, 167.
 Communauté des disciples, 45, 115,
 194, 209, 211, 243, 247.
 Compassion, 27 n. 32, 70, 88, 150
 n. 25, 162 n. 8, 181 n. 1, 243.
 Compréhension correcte, 32, 83,
 109, 173, 243.
 Compréhension vécue, 42, 216.
 Concentration mentale, 17, 84, 102,
 140, 142, 150 n. 24, 160, 162,
 184, 217, 229, 243, 246.
 Conceptions, 139, 228.
 Conduite pure, 57, 64, 65, 66, 79
 n. 2, 80, 108, 111, 146, 159, 160,
 164, 167, 186, 187, 215, 219,
 223, 237, 242, 243.
 Confiance, 42 n. 12.
 Confiance sereine, 64, 109, 150
 n. 24, 192, 243.

Connaissance, 40, 42, 82, 101.
 Connaissances surhumaines, 115
 n. 14, 137.
 Conscience, 71, 82, 139, 141, 158,
 166, 167, 228.
 Contact sensoriel et mental, 233.
 Coproduction conditionnée, 20, 23
 n. 26, 229, 243, 246.
 Corps, 86, 112, 139, 143, 163, 228,
 237, 238.
 Coutumes traditionnelles, 16.
 Créateur, 25.
 Créations mentales, 228, 243.
 Croyances populaires, 19, 194 n. 2.
 Culte des dieux, 19, 27, 33 n. 3.
 Cultes populaires et bouddhisme,
 28 n. 33.
 Cycle des renaissances, 244.

D

Débats philosophiques, 24.
 Dégout (*nibbida*), 162 n. 8, 172.
 Demeures sublimes, 241, 242, 243,
 245.
 Désir, 88, 100 n. 7, 109, 110, 139,
 140, 144 n. 18, 163, 196, 243,
 246.
 Désir et attachement, 163-165.
 Désir sensuel, 108, 186 n. 4, 220
 n. 13, 241, 242.
 Détachement, 162, 217.
 Dialogue inter-religieux, 26.
 Dieux, 34, 36, 152 n. 28, 193 n. 2,
 232.
 Disciples étudiants, 66, 173, 229,
 230, 243.
 Disciples laïcs, 24-27, 49, 50, 51,
 69, 96, 148, 211.
 Disciples nobles, 49, 240, 243, 246.
 Discrimination sociale, 26, 119,
 120.
 Divers rites, 16.
 Divinités, 19, 33 n. 3.
 Dix actions moralement mauvaises, 206 n. 6.
 Dix-huit sortes de parcours mentaux, 233.
 Doctrine et Discipline, 69, 72, 73,
 159, 244.

Doctrine matérialiste, 20 n. 17.
 Doute, 186 n. 4, 220, 242, 244,
 247.
Dukkha, 81, 94, 102, 112, 149, 150,
 151, 152, 158, 164, 171, 172,
 228, 229 n. 7, 238, 244, 245.

E

Écoles brahmaïques, 22, 38-39.
 Écoulements impurs (*āsava*), 202.
 V. Souillures mentales.
 Éducation monastique, 148 n. 19.
 Effort, 140, 160, 184.
 Effort énergique, 94, 217.
 Égalité sociale, 119.
 Émancipation, 20.
 Entraves, 244.
 Équanimité, 88, 150 n. 25, 162
 n. 8, 184, 236, 237, 243, 244.
 Ermitages, 129.
 Ermites, 17.
 Erreur, 244. V. Ignorance.
 Esclaves, 16, 123.
 Ésotérisme, 28.
 Éternalisme, 19, 21.
 Éveil, 24 n. 27, 27 n. 32, 101, 102,
 113, 157 n. 1, 244.
 Excommunication, 50 n. 5.
 Exercices mentaux, 17, 50 n. 5, 84,
 157 n. 1, 220 n. 11, 230, 244.

F

Facultés sensorielles, 244.
 Familles Sākyas, 17.
 Fantasme, 94.
 Fausse opinion de la personnalité,
 140, 186 n. 4, 242, 244, 247.
 Félicité, 161.
 Femmes Sākyas, 135 n. 2, 136.
 Feu, 16, 22, 126.
 Feu sacrificiel, 22.
 Foi, 39, 40, 243.
 Fonctions psychiques, 139, 141.
 Formations conditionnées, 143.
 Formules sacrées des brahmaïnes,
 38, 128 n. 10, 203.

Fruits des actions, 245. V. *Kamma*.
 Funérailles, 172 n. 4, 201.

G

Galaxies, 26, 33 n. 5.
 Générosité, 19.
 Gourous, 31.
 Grands disciples, 25, 62, 63 n. 5,
 79 n. 4, 138, 215 n. 2.
 Grands négociants, 18.
 Guerriers-aristocrates, 17, 245.

H

Haine, 41, 88, 123, 150 n. 25, 192,
 222 n. 13, 244, 246.
 Haute sagesse, 64, 83, 112, 142,
 150 n. 24, 217.
 Hérésies, 24.

I

Idées imaginaires, 232, 239.
 Idées philosophiques, 16.
 Ignorance, 100 n. 7, 103, 144 n. 18,
 146, 187 n. 5, 221 n. 13, 228,
 242, 243, 244.
 Illusion, 41, 88, 192, 196, 239, 244,
 246.
 Imagination, 228, 229 n. 7.
 Impermanence, 169, 171, 172, 237,
 244.
 Impuretés mentales, 202, 205, 247.
 V. Souillures mentales.
 Indices mentaux, 89.
 Indo-Aryens, 17, 120.
 Inquiétude, 187 n. 5, 242, 243.
 Interprétations erronées, 70, 71.
 Intouchables, 126. V. Question des
 castes.

J

Jaïnisme, 18, 20 n. 21, 245.
 Jatilakas, 22.

Jatilas, 22, 24, 245, 246.
 Jeunes renonçants, 16.
Jhāna, 51, 52, 53, 54, 56, 84, 86,
 145, 146, 229, 230, 245.
 Joie, 113, 137, 161, 162, 184.
 Joie sympathique (*muditā*), 150
 n. 25, 162 n. 8, 243, 245.
 Jubilation, 161.

K

Kamma, 22, 23, 36, 80, 245.
 Kesakambalins, 21 n. 17.
 Khattiyas, 245.
 Kosalas, 15, 34, 35.

L

Laïcs bouddhistes, 50 n. 5.
 Libération, 20, 50, 83, 86, 88, 89,
 99, 103, 136, 137, 162, 216, 217,
 230, 238, 241, 245, 247.
 Libération de la pensée, 84, 86,
 87, 88, 89, 165.
 Libération sans limite, 88, 89.
 Lieux de culte, 27, 28, 33.
 Lieux sacrés, 16.
 Loi du *kamma*, 22. V. *Kamma*.
 Longévité, 86.

M

Magadhas, 26, 37.
Māgandikas, 22.
 Maîtres religieux, 31, 32, 61.
 Maîtres religieux contemporains
 du Bouddha, 19-22.
 Maîtres religieux stupides, 31 n. 1.
 Maladies psychologiques, 182.
 Malveillance, 238, 244.
 Martyrs, 25 n. 28.
 Matière du corps, 139, 140.
 Miracles, 137 n. 8.
 Missionnaires bouddhistes, 26, 27
 n. 32.
 Monastères, 69.

Monde selon le bouddhisme, 33
 n. 5.
 Moniales, 135, 136, 137.
 Mort, 17, 86, 110, 111, 123, 124,
 160, 171, 172, 186, 188, 201.
 Mortifications, 18, 22, 93, 94, 100,
 102, 248.
Mundasāvakas, 22.
 Mysticisme, 28, 230.

N

Naissance, 171, 239, 245.
Nibbāna, 66 n. 7, 113, 183, 184,
 238, 245.
Niganṭhas, 24, 52, 55 n. 10.
 Nihilisme, 25, 97.
 Nobles disciples, 49, 103, 240.
 Noble silence, 64, 79.
 Nobles vérités, 238, 245.
 Nombreuses galaxies, 26, 33 n. 5.
 Non-attachement, 18, 23, 221, 237,
 238.
 Non-Soi, 158, 227, 241.
 Non-violence, 22.
 Notion de « martyr », 25 n. 28.
 Notions brahmaniques, 22, 119-
 120, 123, 128, 201-203.
 Nudité, 18, 51, 93.

O

Oblations des brahmanes, 128.
 Obstacles, 244. V. Entraves.
 Opinions fausses, 100 n. 7, 120,
 123.
 Ordinations, 57, 110, 138, 240, 245.
 Organes sensoriels, 84, 85, 171,
 244.
 Orgueil, 187 n. 5, 221 n. 13.

P

Paraboles, 28, 164, 167, 172, 222.
Paribbājakas, 23, 24, 26, 49, 71,
 95, 96, 97, 121 n. 4, 122, 136,
 224 n. 14, 245.

Parinibbāna, 69, 240, 245.
Parinibbāna du Bouddha, 69, 70,
 157 n. 1.
 Patience, 27 n. 32.
 Pénitences, 17, 22.
 Pensée, 123, 140, 143, 159, 246.
 Perception, 82, 139, 141.
 Perfection, 20, 66.
 Perfectionnements (sk. *samskāra*),
 17.
 Personnalité, 139.
 Phénomènes psychiques et physiques, 149.
 Plaisirs sensuels, 93, 203 n. 3, 246,
 248.
 Pluies, 19, 193.
 Poésie bouddhiste, 109.
 Polythéisme, 28.
 Pouvoir magique, 17.
 Pratiques ascétiques, 19, 97, 98.
 Pratiques austères, 22, 93, 129,
 203.
 Pratiques rituelles, 21, 22, 25, 202.
 Pratiques tantriques, 203 n. 3.
 Préceptes, 161, 162, 186 n. 4.
 Production conditionnée, 243.
 V. Coproduction conditionnée.
 Produits d'imagination, 229.
 Progrès intérieur, 17, 21, 49, 62,
 65, 93, 94 n. 5, 107, 119, 216,
 230 n. 11, 244, 246.
 Propos frivoles, 79.
 Pureté et impureté, 201-210, 219.
 Purifications, 204, 205, 206.

Q

Quatre *āruppa*, 219 n. 8. V. Recueilllements.
 Quatre bases d'attention, 49, 142
 n. 15, 150.
 Quatre castes, 124.
 Quatre classes sociales, 119 n. 1.
 Quatre demeures sublimes, 243.
 V. Demeures sublimes.
 Quatre efforts, 142 n. 16.
 Quatre éléments, 21.
 Quatre étapes de la libération, 136.
 Question des castes, 119-131.

R

Racines du mal, 246.
 Racisme, 120.
 Raisonnement, 84, 143.
 Recueillement de cessation des sensations et des perceptions, 85,
 86, 143, 144.
 Recueilllements, 229, 230, 242, 246.
 Re-devenir, 139, 237 n. 21, 239,
 246. V. Renaissance.
 Réflexion, 84.
 Règles ascétiques, 98.
 Relations sexuelles illicites, 123,
 124, 127.
 Religieux errants, 19, 23, 55, 246.
 Renaissance, 26, 84, 100 n. 7, 107,
 115 n. 14, 231, 237, 244, 246.
 Renonçants, 16, 19, 22.
 Renoncements, 98.
 Rétribution des actes, 20.
 V. *Kamma*.
 Rites funéraires, 128.
 Rites purificatoires, 201, 202, 204.
 Rivières sacrées et l'eau bénite,
 202 n. 2.
 Roue de la Loi, 246.

S

Sacrifices, 16, 17, 18, 22, 28, 110,
 128.
 Sacrifices d'animaux, 16 n. 3, 17
 n. 6, 22.
 Sagesse, 181 n. 1, 182, 183, 246.
 V. Haute sagesse.
Sakadāgāmi, 50 n. 4, 230, 246, 247.
Sākyas, 15 n. 1, 17, 33, 135, 159,
 232.
Samsāra, 41, 229, 247.
 Seize grands peuplements, 15 n. 1.
 Sensations, 82, 85, 139, 141, 144,
 145, 149 n. 22, 158, 171, 228,
 235, 237, 238, 247.
 Sept facteurs de la sagesse parfaite,
 151, 183.
 Sept puretés, 215, 219-221.
 Sept véhicules, 222.
 Série des existences, 243, 245, 246.
 V. Cycle des renaissances.

- Six domaines du contact, 233.
 Six éléments, 171, 232, 233, 239.
 Six éléments de la libération, 150.
 Soi, 242, 247. V. *Ātman*.
Sotāpatti, 50 n. 4, 230, 247.
 Souillures mentales, 88, 89, 111,
 115 n. 14, 116 n. 16, 136, 137,
 202, 247.
 Spéculations sur les opinions, 31,
 39.
 Sphères, 23, 83, 88, 229, 236, 237.
 V. Recueilements.
 Substrats supérieurs, 187, 188.
 Sudrāś, 124, 125.
Sutta-piṭaka, 242, 247.
 Symbolisme, 28, 109.
 Symptômes du *dukkha*, 171.
 Systèmes solaires, 26, 33 n. 25.

T

- Tendances habituelles, 139, 141.
 Tendances narcissiques, 172.
 Textes canoniques et paracanoniques, 17 n. 5 et 6, 19, 20, 23
 n. 26, 25, 69, 137, 193 n. 2, 230
 n. 11.
 Textes upaniṣadiques, 16.
 Théologiens contemporains du Bouddha, 18, 23.
 Théorie annihiliste, 19, 21.
 Théorie de Non-Soi, 227, 247.

- Théorie du *Kamma*, 22, 36, 80.
 V. *Kamma*.
 Théorie éternaliste, 19, 21.
 Todaṇḍikas, 22.
 Tolérance, 24, 25, 27.
 Tradition, 31, 39, 121.
 Tradition orale, 70.
 Tranquillité, 64, 161.
 Trois caractéristiques, 23 n. 26, 247.
 Trois joyaux, 244, 247.
 Trois refuges, 247.
 Trois *Veda*, 33 n. 6, 38, 121.

U

- Upaniṣad*, 23 n. 26.
 Urbanisme, 18.

V

- Vacuité, 87, 88, 89, 158, 247.
 Végétarisme, 22.
 Véritable lien, 163-165.
 Vieillesse, 20, 171, 178.
 Vie immortelle, 17.
 Vie religieuse, 50 n. 5, 100.
 Vies antérieures, 115 n. 14, 137.
 Vision analytique et pénétrante,
 84, 220 n. 9, 230, 244.
 Vision réaliste de la sagesse, 223.
 Voie du milieu, 23 n. 26, 248.
 Voyages du Bouddha, 15, 61, 218.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	9
Remerciements	13
Abréviations.....	14
Introduction	15
 I. Croire et savoir (<i>Cankī-sutta</i>)	29
II-III. Les disciples laïcs (<i>Citta-sutta I</i> et <i>Citta-sutta II</i>) ...	47
IV. L'utilité d'écouter (<i>Nandaka-sutta</i>).....	59
V. Les quatre grandes autorités (<i>Mahāpadesa-sutta</i>).....	67
VI. Un dialogue profond (<i>Mahāvedalla-sutta</i>)	77
VII-VIII. À propos des mortifications (<i>Vajjiyamāhita-sutta</i> et <i>Sālha-sutta</i>)	91
IX-X. Deux disciples courageux (<i>Adhimutta-theragāthā</i> et <i>Sūnīta-theragāthā</i>).....	105
XI. La question des castes (<i>Assallāyana-sutta</i>)	117
XII-XIII. Les moniales (<i>Cūlavedalla-sutta</i> et <i>Mahāpañha-sutta</i>).....	133
XIV-XV-XVI-XVII. Discussions avec Ānanda (<i>Kalyāṇamitta-sutta</i> , <i>Ānisamṣa-sutta</i> , <i>Kāmabhū-sutta</i> et <i>Udāyi-sutta</i>).....	155
XVIII. L'impermanence (<i>Ambapālī-therīgāthā</i>).....	169

XIX-XX. Quand ils étaient malades... (<i>Mahā-kassapabojjh-haṅga-sutta</i> et <i>Phagguna-sutta</i>)	179
XXI-XXII-XXIII. Les Petites phrases (<i>Udaya-sutta</i> , <i>Hathakālavaka-sutta</i> et <i>Kosala-sutta</i>)	189
XXIV-XXV. La question de la pureté (<i>Cunda-sutta</i> et <i>Saṅgārava-sutta</i>)	199
XXVI. Sept véhicules pour un voyage (<i>Rathavinita-sutta</i>)	213
XXVII. Il faut examiner les éléments (<i>Dhātuvibhaṅga-sutta</i>)	225
Glossaire	241
Index des noms propres	249
Index général des matières	255
Table des matières	261

PATRIMOINES

bouddhisme

Môhan Wijayaratna

Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravâda.

Préface d'André Bareau.

Môhan Wijayaratna

Sermons du Bouddha. Traduction intégrale de 25 sermons du Canon bouddhique.

Préface de Michel Hulin.

Môhan Wijayaratna

Le Bouddha et ses disciples. Traduction intégrale de 27 textes du Canon bouddhique.

Préface d'André Padoux.

Jacques Martin

Introduction au bouddhisme.

anglicanisme

Nicolas Lossky

Lancelot Andrewes. Le prédicateur (1555-1626).

Aux sources de la théologie mystique de l'Église d'Angleterre.

christianisme

René Roques

L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys.

J.-P. Laurant

Symbolisme et Écriture.

M.-P. del Rosario Adriazola

La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation.

confucianisme

Tseng Tseu

La Grande Étude, avec le commentaire traditionnel de Tchou-Hi.

Traduit par Martine Hasse.

Xun Zi (Siun Tseu)

Introduit et traduit par Ivan P. Kamenarovic.

Préface de Jean-François Di Meglio.

gnosticisme

Simone Pétrement

Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

islam

Olivier Carré

Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Outb, Frère musulman radical.

Majid Fakhry

Histoire de la philosophie islamique. Traduit par Marwan Nasr.

Daniel Gimaret

Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique.

Daniel Gimaret

La Doctrine d'al-Ash'arī.

Judaïsme

collection dirigée par Maurice-Ruben Hayoun

Jehudad ben Chemouel le Hassid

Le Guide des Hassidim (Sefer 'Hassidim).

Traduit de l'hébreu et présenté par le Rabbin Édouard Gourévitch.

Préface de Josy Eisenberg.

Samson Raphaël Hirsch

Dix-neuf épîtres sur le judaïsme.

Préface de Josy Eisenberg.

Schalom Ben Chorin

Le Judaïsme en prière. La liturgie de la Synagogue.

Gershom Scholem

Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive.

Gershom Scholem

La Mystique juive : les thèmes fondamentaux.

Gershom Scholem

De la création du monde jusqu'à Varsovie.

H. L. Strack et G. Stemberger

Introduction au Talmud et au Midrash.

Frank Rosenzweig

Livre sur l'entendement sain et malsain.

Josy Eisenberg et Bernard Dupuy

L'Etoile de Jacob.

Simon Doubnov

Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau.

Georges Vajda

Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue.

Moshé Jdel

L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia

Charles Touati

Prophètes, talmudistes, philosophes.

Mireille Hadas-Lebel

Jérusalem contre Rome.

orthodoxie

Michel Evdokimov

Pèlerins russes et vagabonds mystiques.

religions du Livre

Centre d'études des religions du Livre

Celui qui est – Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14.

Éd. par Alain de Libera et Émilie Zum Brunn.

Centre d'études des religions du Livre

Les Règles de l'interprétation.

Éd. par Michel Tardieu.

Scandinavie

Régis Boyer

La Saga de Sigurdr

taoisme

Lao-tseu

Tao-tô king. La tradition du Tao et de sa sagesse.

Traduit par Bernard Botturi.

Zhuangzi (Tchouang-Tseu)

Les Chapitres intérieurs

Traduit du chinois par J.-Cl. Pastor



Alexandrina

Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie.

Mélanges offerts au P. Claude Mondésert.

Avital Wohlman

Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire.

Préface d'Isaïe Leibowitz.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

*Cet ouvrage
a été composé
et achevé d'imprimer
en juin 1990
par l'Imprimerie Floc'h
53100 - Mayenne.*

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Dépôt légal : juin 1990.
N° d'imprimeur : 29265.
N° d'éditeur : 9002.
Imprimé en France.

Cet ouvrage comporte la traduction intégrale de vingt-sept textes tirés du Canon bouddhique, concernant de nombreux points doctrinaux importants et montrant différents aspects intéressants des rapports qui ont existé d'une part entre le Bouddha et ses disciples, et d'autre part entre ces derniers. Chaque texte est précédé d'une introduction qui en guide la lecture et en facilite la compréhension.

Ces textes appartiennent à l'une des littératures les plus anciennes du monde, cependant de nos jours encore, ils sont au fondement des discussions religieuses des bouddhistes des pays d'Asie. Ces traductions originales permettront de connaître non seulement les aspects principaux de la pensée des bouddhistes du passé, mais celle, aussi, des bouddhistes d'aujourd'hui.



9 782204 041584



PRIX TTC 160 F