



La Vérité
de la
renaissance

La Vérité de la renaissance

ET POURQUOI CELA EST IMPORTANT
POUR UNE PRATIQUE BOUDDHISTE

Thānissaro Bhikkhu

(Geoffrey DeGraff)

POUR DISTRIBUTION GRATUITE

Pour tout renseignement, s'adresser à :

The Abbot

Metta Forest Monastery

PO Box 1409

Valley Center, CA 92082

Etats-Unis

Copyright © Ṭhānissaro Bhikkhu 2014

Ce livre peut être copié ou réimprimé *pour une distribution gratuite*

sans autorisation de l'éditeur.

Dans les autres cas, tous droits réservés.

Traduit de l'anglais par Claude Le Ninan,
en collaboration avec
Vijākaro Bhikkhu (Than Will)
de Metta Forest Monastery

Avec nos remerciements à
Chandhana et Ananda Le Ninan
pour leurs relectures.

Sommaire

1 METTRE EN QUESTION DES SUPPOSITIONS – 8

2 UNE CONTROVERSE ANCIENNE – 14

3 LA RENAISSANCE ET L'ACTION – 20

4 LA NOBLE VERITE DE LA RENAISSANCE – 31

5 UN CADRE APPROPRIE – 37

6 DE LA NOURRITURE POUR LA RENAISSANCE – 43

7 CHOISIR LA DEPASSION – 52

8 IRONIES MODERNES – 64

GLOSSAIRE – 71

Chaque fois que vous choisissiez une ligne de conduite plutôt qu'une autre, vous faites un pari sur les conséquences de votre choix. Cela est particulièrement vrai si le choix est entre quelque chose qui promet des récompenses à court terme agréables, et quelque chose de difficile qui promet de grandes récompenses, mais seulement après beaucoup de temps. Le choix plus difficile en vaudra-t-il la peine ? Le choix plus facile se révélera-t-il irresponsable à long terme ? En tant que personne ancrée dans le temps, vous n'avez aucun moyen de le savoir avec certitude.

Pour commencer, il y a les spécificités de votre futur personnel : vivrez-vous, ou ceux que vous aimez vivront-ils suffisamment longtemps pour faire l'expérience des résultats de vos choix ? Le désastre interfèrera-t-il pour réduire à néant tout ce que vous avez fait ?

Ensuite, il y a les incertitudes plus grandes de la vie en général : avons-nous même le choix de nos actions, ou tous nos choix sont-ils prédéterminés par un certain passé ou un pouvoir passé ou extérieur qui échappe à notre contrôle ? Si nous avons vraiment le choix, cela vaut-il la peine de se battre pour les choix difficiles ? Sont-ils vraiment importants ? Et même si nos choix sont vraiment importants, jusqu'où dans le futur devrions-nous en calculer les conséquences ? Façonnent-ils seulement cette vie, ou peuvent-ils façonner des vies après la mort ?

Les arguments qui reposent sur la logique ou la raison n'ont jamais pu régler ces questions de façon concluante, les grandes religions du monde ne sont pas d'accord sur leurs réponses, et les sciences empiriques n'ont absolument aucun moyen de répondre à ces questions. Et cependant, nous devons tous continuellement essayer de traiter ces questions. Nous n'en restons pas à : « Je ne sais pas, » et nous ne refusons pas de les prendre en compte, car même le refus de penser à ces choses constitue un pari : celui qu'en fin de compte, elles ne sont pas importantes.

Cependant, le Bouddha a enseigné qu'elles ont *vraiment* une grande importance, et que l'Eveil – en allant au-delà des dimensions de l'espace et du temps – fournit une perspective sur la façon dont les choix opèrent à l'intérieur de ces dimensions. Vous voyez quels sont les choix qui sont réels, qu'ils font vraiment une différence, et que les conséquences de vos choix peuvent façonner non seulement cette vie mais aussi de nombreuses vies dans le futur – aussi longtemps que l'esprit possède encore le désir ardent qui conduit à la renaissance après la mort. Avant l'Eveil, vous ne pouvez pas savoir ces choses de façon certaine, mais ainsi que le

Bouddha le déclare, si vous voulez réaliser l'Eveil et minimiser entre-temps la souffrance, la solution la plus sage est de prendre ces principes comme des hypothèses de travail.

Cela revient bien entendu à prendre le Bouddha au mot – ce qui, aussi longtemps que vous n'avez pas réalisé l'Eveil, constitue aussi un pari. Le but de ce petit livre sur les enseignements du Bouddha à propos de la renaissance est de vous montrer pourquoi, lorsque vous vous engagez de façon répétée dans les paris de l'action, la ligne de conduite la plus sage consiste à miser sur lui.

1 METTRE EN QUESTION DES SUPPOSITIONS

La renaissance a toujours été un enseignement central dans la tradition bouddhiste. Les comptes-rendus les plus anciens du Canon pali (MN 26 ; MN 36) indiquent que le Bouddha, avant son Eveil, rechercha un bonheur qui ne soit pas sujet aux aléas de la renaissance, du vieillissement, de la maladie, et de la mort répétés. L'une des raisons pour laquelle il quitta ses premiers maîtres était qu'il s'était rendu compte que leurs enseignements conduisaient, non au but qu'il recherchait, mais à une renaissance à un niveau raffiné. La nuit de son Eveil, deux des trois connaissances conduisant à son affranchissement vis-à-vis de la souffrance se focalisèrent sur le sujet de la renaissance. La première montra ses propres et nombreuses vies précédentes ; la deuxième, qui dépeignait le schéma général des êtres qui mourraient et qui renaissaient à travers le cosmos tout entier, montra la relation entre la renaissance et le *kamma*, ou action.

Quand il réalisa finalement l'affranchissement vis-à-vis de la souffrance, il se rendit compte qu'il avait atteint son but parce qu'il avait touché une dimension qui était non seulement libre de la naissance, mais qui l'avait aussi libéré de jamais renaître à nouveau. Après avoir atteint l'affranchissement, sa liberté nouvellement trouvée vis-à-vis de la renaissance fut la première réalisation qui se présenta spontanément à son esprit.

Quand il enseignait la voie vers l'Eveil aux autres, il définissait les quatre stades de l'Eveil réalisés par la Voie en termes du nombre de renaissances qui restaient pour ceux qui les avaient atteints : jusqu'à sept pour ceux qui avaient atteint le premier stade ; un retour au monde humain pour ceux qui avaient atteint le deuxième ; une renaissance suivie de la Libération totale dans les Demeures Pures pour ceux qui avaient atteint le troisième ; et pas de renaissance pour ceux qui avaient atteint le quatrième (AN 3:86). A l'occasion, quand l'un des ses disciples qui n'avait pas atteint le plein Eveil disparaissait, il avait l'habitude de commenter la renaissance du disciple – comme quand Anāthapiṇḍika le maître de foyer, après sa disparition, apparut au Bouddha comme un être céleste (MN 143). Quand l'un des disciples pleinement éveillés du Bouddha disparaissait, il avait l'habitude de déclarer que l'une des caractéristiques étonnantes de sa disparition était que l'on ne pouvait plus trouver sa conscience dans le cosmos. La renaissance, disait-il, se produisait, pour ceux qui avaient encore de l'agrippement, mais pas pour ceux qui n'en avaient pas (SN 44:9). Et l'une de ses

propres réalisations étonnantes en tant que bouddha, disait-il, était qu'après le terme de cette vie, le monde ne le reverrait plus (DN 1).

Quand il parlait de sujets plus mondains, tels que les récompenses de la générosité et de la vertu, il avait l'habitude de citer les récompenses qu'elles apportaient non seulement dans cette vie, mais aussi dans des vies futures. Même dans les cas où on lui demandait spécifiquement de limiter sa présentation à la vie présente, il avait l'habitude de terminer la présentation en faisant référence aux récompenses de ces actions habiles après la mort (AN 5:34 ; AN 7:54).

Le thème de la renaissance est donc inextricablement entrelacé à travers l'ensemble des enseignements du Bouddha. Et la liberté vis-à-vis de la renaissance a été une caractéristique centrale du but bouddhiste depuis le tout début de la tradition. Toutes les différentes religions bouddhistes qui se sont développées plus tard en Asie, malgré leurs autres différences, ont été unanimes en enseignant la renaissance. Même celles qui ne visaient pas à mettre un terme à la renaissance enseignaient cependant la renaissance comme un fait.

Pourtant, lorsque ces religions bouddhistes sont venues en Occident, elles se sont heurtées à un des murs de la culture occidentale moderne : de tous les enseignements bouddhistes, la renaissance a été l'un de ceux que les Occidentaux modernes ont eu le plus de mal à accepter. Une partie de cette résistance provient du fait qu'aucun des points de vue dominants sur le monde de la culture occidentale, religieuse ou matérialiste, ne contient quelque chose qui correspond à l'idée d'une renaissance répétée. Platon l'a enseignée, mais – à l'exception d'une frange ésotérique – peu de personnes dans l'Occident moderne ont traité cet aspect de son enseignement comme quelque chose de plus qu'un mythe.

Pour les gens qui se sont sentis traumatisés ou dégoûtés par les exigences en matière de foi de la religion occidentale, il y a l'obstacle supplémentaire que l'enseignement sur la renaissance est quelque chose qui – pour le non-éveillé – doit être pris par la foi. Ils préféreraient un bouddhisme qui n'exige rien en matière de foi, qui focalise son attention uniquement sur les bénéfices qu'il peut apporter dans cette vie.

Donc, pour de nombreux Occidentaux qui ont profité des visions pénétrantes psychologiques et des outils de méditation du Bouddha, la question se pose : pouvons-nous dépouiller les enseignements du Bouddha de toute mention de la renaissance et cependant tirer encore pleinement bénéfice de ce qu'il avait à enseigner ? En d'autres termes, pouvons-

nous abandonner le point de vue sur le monde du Bouddha tout en conservant sa psychologie, et cependant réaliser tout ce qu'il a à offrir ?

Nous autres en Occident avons fait cette sorte de chose auparavant. A la fin du dix-huitième siècle et au début du dix-neuvième siècle, de nombreux romantiques européens et transcendentalistes américains découvrirent qu'ils ne pouvaient pas accepter le point de vue sur le monde de la Bible parce qu'ils étaient nés dans une ère de nouvelles découvertes scientifiques – du temps profond géologique et de l'espace profond astronomique – qui remettaient en question le point de vue biblique sur le monde. Ils accordaient néanmoins de la valeur à de nombreux enseignements psychologiques contenus dans la Bible. Ils développèrent donc une approche historique de la Bible, déclarant qu'il se pouvait que son point de vue sur le monde ait été en accord avec les présuppositions culturelles de l'époque où elle avait été écrite, mais que ce point de vue sur le monde devait être rejeté à mesure que la science progressait. Alors seulement les intuitions psychologiques de la Bible pourraient-elles survivre dans le monde moderne. Et pas seulement survivre : en fait se développer à un niveau plus élevé. En abandonnant son point de vue démodé sur le monde et en laissant la cosmologie aux scientifiques, la tradition judéo-chrétienne pourrait se focaliser plus précisément et plus efficacement sur la sphère propre de toutes les religions : le développement de la psyché humaine. Cette approche a constitué le fondement du christianisme libéral et du judaïsme réformé.

Inspirés par cette approche, de nombreux enseignants bouddhistes modernes ont soutenu que l'enseignement sur la renaissance devait être traité de la même manière. A leurs yeux, la renaissance était simplement une présupposition culturelle de l'époque du Bouddha et – parce qu'elle n'était plus en accord avec nos présuppositions culturelles et nos croyances scientifiques – le temps était venu de la rejeter afin de permettre à la tradition bouddhiste de progresser.

Pour étayer leur argument, ces enseignants citent les travaux de chercheurs historiques qui déclarent que tout le monde en Inde à l'époque du Bouddha croyait en l'idée de la renaissance et aux suppositions métaphysiques au sujet du *kamma* et de l'identité personnelle sur lesquelles reposait cette idée : qu'il y a quelque chose à l'intérieur de chacun de nous qui survit à la mort du corps, et que nos actions façonnent l'endroit où ce « quelque chose » renaîtra. Ils soutiennent ainsi que le Bouddha, en enseignant le *kamma*, suivait simplement le mouvement général.

Une version plus forte de cet argument maintient que cet enseignement sur la renaissance n'était pas simplement non pertinent par rapport au message essentiel du Bouddha ; en fait, il lui était antithétique. Tout comme tous les grands penseurs ont leurs faiblesses, il – ou qui que ce soit qui en compilant le Canon pali, ait placé l'enseignement sur la renaissance dans sa bouche – ne s'était pas rendu compte que les suppositions de sa culture au sujet du *kamma*, de la renaissance, et de l'identité personnelle étaient en contradiction avec ses enseignements centraux sur le pas-soi et les Quatre Nobles Vérités. Maintenant que nous n'adhérons plus à ces suppositions et que nous les avons remplacées par des notions scientifiques plus fiables à propos de l'action humaine et de la métaphysique de l'identité personnelle – nous sommes dans une meilleure position pour abandonner l'idée de la renaissance et refaçonner la tradition bouddhiste afin qu'elle se focalise plus clairement sur la vision pénétrante du Bouddha et sur le but principal de son enseignement : le terme de la souffrance dans l'ici-et-maintenant.

L'ironie de cet argument est que, quand nous le confrontons à la preuve historique réelle, nous trouvons qu'il voit tout à l'envers. Les faits réels sont les suivants :

1) L'idée de la renaissance était loin d'être universellement acceptée en Inde à l'époque du Bouddha. Certaines écoles de pensée la rejetaient activement ; d'autres l'affirmaient. Et les penseurs des deux côtés proposaient des idées métaphysiques largement différentes à propos de l'identité personnelle pour étayer leur position. En d'autres termes, même ceux qui étaient d'accord avec le fait que la renaissance se produisait ou ne se produisait pas étaient en désaccord quant à ce qui renaissait ou non. En même temps, ceux qui étaient d'accord pour enseigner la renaissance étaient en désaccord à propos du rôle joué par le *kamma*, ou action, au cours du processus de la renaissance. Certains maintenaient que l'action influençait le cours de notre vie après la mort ; d'autres qu'elle ne jouait absolument aucun rôle.

2) Ainsi, le Bouddha, en enseignant la renaissance et sa relation avec le *kamma*, traitait en réalité un des sujets brûlants de l'époque. Parce qu'il ne s'impliquait pas toujours dans les sujets controversés, il devait avoir vu que la question satisfaisait le critère qu'il avait instauré pour déterminer les sujets qu'il traitait : qu'ils soient favorables pour mettre un terme à la souffrance. Et, en fait, il fit de la renaissance une partie intégrante de son explication de la Vue Juste mondaine – le niveau de la Vue Juste qui fournit une compréhension des pouvoirs et des conséquences de l'action humaine qui rend possible le fait que l'action humaine puisse mettre un terme à la souffrance.

3) Il fit aussi de la renaissance une partie intégrale de son explication des Quatre Nobles Vérités et de la compréhension de la causalité – la co-apparition en dépendance – sur laquelle reposent ces vérités. Parce que la co-apparition en dépendance contient de nombreuses boucles de rétroaction – dans lesquelles un facteur reproduit les autres facteurs qui le nourrissent – c’est un processus qui s’auto-sustente, et qui possède le potentiel de se maintenir lui-même à l’infini. C’est la raison pour laquelle la naissance possède le potentiel de se répéter continuellement jusqu’à ce que quelque chose soit fait activement pour trancher les boucles de rétroaction qui font que le processus se maintient. En même temps, parce que la co-apparition en dépendance opère à de nombreuses échelles – du micro-niveau des événements dans l’esprit au macro-niveau des vies à travers le temps dans le cosmos – elle montre comment des micro-événements peuvent conduire à la renaissance à l’échelle macro, et inversement, comment la pratique d’entraîner l’esprit peut mettre un terme à toutes les formes de souffrance – renaissance incluse – à chaque niveau.

Ce que cela signifie en pratique, c’est que quel que soit le nombre de vos observations des événements de la co-apparition en dépendance dans le moment présent, si vous n’appréciez pas leur potentiel à se sustenter les uns les autres de façon indéfinie, vous ne les comprenez pas pleinement. Et si vous ne les comprenez pas pleinement, vous ne pouvez pas en être pleinement affranchi.

4) En présentant la renaissance, le Bouddha différait des autres écoles de l’époque en ce sens qu’il ne fondait pas sa position sur un point de vue métaphysique de l’identité personnelle, c’est-à-dire sur une définition de ce qui renaît. En plaçant la renaissance dans le contexte de la co-apparition en dépendance, il la présentait dans un contexte phénoménologique – c’est-à-dire un contexte qui se focalisait sur les phénomènes tels qu’on peut en faire directement l’expérience, et qui refusait de prendre position sur le fait qu’il y a ou non une réalité des « choses » qui les sous-tendent. En adoptant cette sorte de position, son but était pragmatique et stratégique : en se focalisant sur les événements et les processus tels que l’on en fait directement l’expérience, vous pouvez les réorienter – par le biais du pouvoir de l’attention et de l’intention – de la souffrance qu’ils provoquent normalement, et les réorienter vers un bonheur non-sujet à la mort. De cette manière, l’approche du Bouddha, au lieu d’être métaphysique, possède des similarités avec des écoles modernes de philosophie – la phénoménologie et le pragmatisme – qui évitent de s’impliquer dans des suppositions métaphysiques à propos d’une réalité derrière l’expérience directe.

5) Le fait que le Bouddha suggérait que ses contemporains abandonnent leurs suppositions métaphysiques à propos de l'identité personnelle s'ils voulaient pratiquer la Voie suggère qu'il ferait la même suggestion aux gens dans le monde moderne. Pour tirer le maximum de ses enseignements, il est nécessaire de reconnaître que nous avons des suppositions métaphysiques à propos de l'identité personnelle et du monde ; et que – à moins que nous ne les laissions de côté – ces suppositions nous empêcheront de regarder suffisamment profondément à l'intérieur de l'expérience immédiate selon les termes décrits dans la co-apparition en dépendance.

Voir l'expérience selon les termes de la co-apparition en dépendance signifie identifier les événements et les choix mentaux qui conduisent à la renaissance et à d'autres formes de souffrance, et développer la connaissance qui peut y mettre un terme. En d'autres termes, même aujourd'hui, une partie de la pratique consiste à confirmer que le Bouddha avait raison à propos du lien entre le *kamma* et la renaissance, et que sa justesse est intemporelle : ces enseignements font partie intégrante des Quatre Nobles Vérités, et en particulier de la voie de pratique qui conduit au terme de la souffrance. Rejeter ces enseignements n'aidera pas le bouddhisme à progresser. Cela empêchera les enseignements de remplir leur rôle.

Bien qu'il soit possible de retirer un certain bénéfice des enseignements du Bouddha sans accepter ce qu'il a dit à propos de la renaissance, si nous voulons tirer le maximum de ses enseignements, nous nous devons d'écouter sans a priori ses déclarations sur la renaissance. Parce que la renaissance constitue une hypothèse de travail aussi importante pour suivre la Voie jusqu'au terme de la souffrance, et parce que les renseignements erronés sur ces points sont si répandus, il est nécessaire de présenter de façon suffisamment détaillée les enseignements réels du Bouddha, ainsi que leur contexte. En plus de cela, parce que les penseurs bouddhistes qui sont venus après la mort du Bouddha ont, au cours des siècles, souvent abandonné la position du Bouddha sur le quatrième point – ils se sont laissés attirer dans des débats métaphysiques à propos de ce qui prend ou ne prend pas naissance – nous devons nous focaliser sur les premiers discours en pali pour obtenir une image exacte de la propre position du Bouddha sur ces problèmes.

2 : UNE CONTROVERSE ANCIENNE

Il est difficile de comprendre pourquoi les chercheurs modernes répètent continuellement l'idée que tout le monde en Inde à l'époque du Bouddha croyait en la renaissance. En réalité, les discours en pali fournissent une preuve claire du contraire, une preuve qui est disponible dans les langues occidentales depuis plus d'un siècle.

Le Bouddha a fréquemment fait référence à deux extrêmes de la vue erronée qui bloquaient le progrès sur la Voie : l'éternalisme et l'annihilationisme. « Annihilationisme » est le terme qu'il employait pour décrire ceux qui niaient la renaissance. Il n'a apparemment pas inventé le terme lui-même, étant donné que MN 22 rapporte que d'autres enseignants l'accusaient également parfois d'être un annihilationiste.

D'autres passages du Canon dépeignent certaines des vues les plus pittoresques selon lesquelles l'annihilationisme était enseigné à son époque. Ils mentionnent en particulier deux personnes célèbres pour leurs vues annihilationistes. L'une était Ajita Kesakambalin, le chef d'une secte matérialiste. DN 2 rapporte le disant ceci :

« Il n'y a rien qui soit donné, rien qui soit offert, rien qui soit sacrifié. Il n'y a pas de fruit ou de résultat des bonnes ou des mauvaises actions. Il n'y a pas ce monde, ni le monde prochain. Ni mère, ni père, ni êtres qui renaissent spontanément [les êtres qui renaissent sans avoir besoin de parents au paradis ou en enfer] ; ni contemplatifs ni brahmanes qui, se comportant correctement et pratiquant justement, proclament ce monde et le prochain après l'avoir directement connu et réalisé par eux-mêmes.

« Une personne est un composé de quatre éléments fondamentaux. Lors de la mort, la terre (dans le corps) retourne à la substance terre (externe) et se mélange avec elle. Le feu retourne à la substance feu externe et se mélange avec elle. Le liquide retourne à la substance liquide externe et se mélange avec elle. Le vent retourne à la substance vent externe et se mélange avec elle. Les facultés des sens se dispersent dans l'espace. Quatre hommes, avec la bière mortuaire comme le cinquième, transportent le cadavre. Ses eulogies résonnent seulement aussi loin que le charnier. Les os deviennent couleur pigeon. Les offrandes finissent en cendres. La générosité est enseignée par les idiots. Les paroles de ceux qui parlent de l'existence après la mort sont fausses, un

bavardage vide. Avec la brisure du corps, les sages et les idiots sont de la même manière annihilés, détruits. Ils n'existent pas après la mort.' » — *DN 2*

Un autre annihilationniste célèbre était un prince appelé Pāyāsi. *DN 23* déclare qu'il adhérait à un point de vue matérialiste similaire à celui d'Ajita Kesakambalin, et qu'il utilisait son pouvoir d'exécuter des criminels comme l'occasion de mener des expériences quasi scientifiques épouvantables, atroces pour tester si une quelconque partie d'un être humain survivait à la mort. Il rapporta ces expériences à l'un des disciples du Bouddha, un moine appelé Kumāra Kassapa, et deux de ses expériences étaient les suivantes :

« Il y a le cas, Maître Kassapa, où mes hommes – ayant attrapé un voleur, un malfaiteur – me le présentent, (disant :) 'Voici un voleur, un malfaiteur pour vous, seigneur. Décrétez pour lui toute punition que vous souhaitez.' Et je dis : 'Très bien, alors, maîtres, ayant placé cet homme encore vivant dans une jarre en terre, ayant scellé l'ouverture, l'ayant recouverte avec une peau humide, l'ayant bouchée avec une épaisse couche d'argile humide, l'ayant placée dans un four, allumez le feu.'

« Eux – me répondant : 'Très bien,' – ayant placé l'homme encore vivant dans une jarre en terre, ayant scellé l'ouverture, l'ayant recouverte avec une peau humide, l'ayant bouchée avec une épaisse couche d'argile humide, l'ayant placée dans un four, allument le feu. Quand nous savons que : 'L'homme est mort,' alors – enlevant la jarre, brisant le sceau, ouvrant l'ouverture – nous regardons attentivement, (pensant :) 'Peut-être verrons-nous son âme s'échapper.' Mais nous ne voyons pas son âme s'échapper...'

« Il y a le cas, Maître Kassapa, où mes hommes – ayant attrapé un voleur, un malfaiteur – me le présentent, (disant :) 'Voici un voleur, un malfaiteur pour vous, seigneur. Décrétez pour lui toute punition que vous souhaitez.' Et je dis : 'Très bien, alors, maîtres, ayant pesé cet homme avec une balance pendant qu'il est encore vivant, l'ayant étranglé jusqu'à ce que mort s'ensuive avec la corde d'un arc, pesez-le à nouveau avec la balance.'

« Eux – me répondant : 'Très bien,' – ayant pesé l'homme avec une balance pendant qu'il est encore vivant, l'ayant étranglé jusqu'à ce que mort s'ensuive avec la corde d'un arc, le pèsent à nouveau avec la balance. Quand il est vivant, il est plus léger, plus flexible, et plus malléable. Mais quand il est mort, il est plus lourd, plus rigide, et moins malléable.

« C'est là la raison pour laquelle, Maître Kassapa, je crois que : 'Il n'y a pas d'autre monde, il n'y a pas d'êtres qui renaissent spontanément, il n'y a ni fruit ni résultat des bonnes ou des mauvaises actions.' » — *DN 23*

DN 1 fournit une image plus complète des points de vue annihilationnistes courants à l'époque, les classant selon la façon dont ils définissent le soi annihilé lors de la mort. Il y en avait sept au total. Trois d'entre eux définissaient le soi comme un corps : soit le corps physique composé des quatre éléments matériels, soit un corps divin physique, ou encore un corps astral. La vue épousée par Ajita Kesakambalin et le prince Pāyāsi ferait partie du premier des trois. Cependant, quatre autres vues annihilationnistes définissaient le soi comme sans-forme : faisant l'expérience de la dimension de l'espace infini, ou de la conscience infinie, ou du néant, ou de ni perception ni non-perception. Dans chacun des sept cas, ces doctrines déclarent que le soi, quelle que soit la manière dont il est défini, périt et est annihilé lors de la mort.

Quant aux écoles non bouddhistes qui affirmaient l'idée de la renaissance, le Canon pali en nomme au moins quatre : les brahmanes (SN 42:6; AN 10:177), les jaïns (MN 101), et deux écoles contemplatives (*samaṇa*) – l'une dirigée par Makkhali Gosāla, et l'autre par Pakudha Kaccāyana. Nous savons par d'autres sources que les jaïns et certains brahmanes affirmaient que l'action jouait un rôle dans le façonnage de la renaissance ; le Canon montre cependant que les deux autres enseignants niaient que l'action joue un rôle quelconque dans la renaissance.

« [Makkhali Gosāla :] 'Bien que l'on puisse penser : « A travers cette moralité, cette pratique, cette austérité, ou cette vie sainte, je ferai mûrir le *kamma* non-mûri et éliminerai le *kamma* mûri à chaque fois que celui-ci me touche » – cela est impossible. Le plaisir et la douleur sont fixes, dosés ; l'errance est fixée dans ses limites. Il n'y a ni raccourcissement ni allongement, ni accélération ni décélération. Tout comme une bobine de fil, quand elle est lancée, arrive à son terme simplement en se dévidant, de la même manière, ayant transmigré et erré, le sage et l'idiot mettront de façon semblable un terme à la douleur.' » — *DN 2*

« [Pakudha Kaccāyana :] 'Il y a ces sept substances – non-faites, irréductibles, non-crées, sans créateur, stériles, aussi stables qu'un pic montagneux, dressées fermement comme un pilier – qui ne s'altèrent pas, qui ne changent pas, qui n'interfèrent pas les unes avec les autres, qui sont incapables de causer les unes aux autres le plaisir, la douleur, ou à la fois le plaisir et la douleur. Quelles sont ces sept ? La

substance terre, la substance liquide, la substance feu, la substance vent, le plaisir, la douleur, et l'âme comme la septième. Ce sont là les sept substances – non-faites, irréductibles, non-crées, sans créateur, stériles, aussi stables qu'un pic montagneux, dressées fermement comme un pilier – qui ne s'altèrent pas, qui ne changent pas, qui n'interfèrent pas les unes avec les autres, qui sont incapables de provoquer les unes aux autres le plaisir, la douleur, ou à la fois le plaisir et la douleur.' » — DN 2

En plus de ces défenseurs connus de la renaissance, DN 1 fournit une vue d'ensemble des différents types de points de vue qu'il attribue aux « éternalistes » et aux « éternalistes partiels ». Les éternalistes, comme Pakudha Kaccāyana, maintenaient que l'âme ne subissait pas le moindre changement lorsqu'elle traversait la ronde de la renaissance. Les éternalistes partiels soutenaient que certaines âmes changeaient de position dans le cosmos – et ainsi leur expérience du plaisir et de la douleur lorsqu'elles passaient à travers différentes vies – alors que d'autres ne changeaient absolument jamais de position dans le cosmos.

Bien que le Canon pali ne parle pas de ces théories sur la renaissance de façon très détaillée, nous savons par d'autres sources contemporaines que les jaïns et les brahmanes faisaient beaucoup d'efforts pour définir quelle sorte de soi ou d'essence renaissait, et il est vraisemblable que Makkhali Gosāla et Pakudha Kaccāyana le faisaient également, car leurs théories de la renaissance requièrent une âme ou une substance dans la personne, qui prend naissance après la mort. Les présentations les plus détaillées de ce qu'une âme pourrait être se trouvent dans les Upaniṣad brahmaniques, qui mettent en avant de nombreuses théories relatives à ce qui renaît : le soi devient conscience et quitte le corps (BAU VI.4.2) ; le soi est sans corps, énergie respiratoire immortelle, et est identique au Brahman, la force sous-jacente du cosmos (BAU IV.4.7) ; notre soi suprême est un corps astral (ChU VIII.12) qui peut être détecté par la faculté de l'esprit (KaṭhU II.3.9).

Les Upaniṣad rapportent aussi de nombreuses descriptions différentes du voyage de l'âme après la mort, la plus intéressante étant celle dans ChU V.3-10, qui divise les êtres vivants en trois groupes. Ceux du groupe le plus développé obtiennent l'union avec le Brahman après la mort. Ceux du groupe intermédiaire vont étape par étape à la lune, dont ils se nourrissent. Ils retournent ensuite à la terre sous forme de pluie, commençant comme des plantes et renaissant ensuite comme la sorte d'animaux qui mangent les plantes : ceux avec un bon *kamma* sont mangés par des êtres humains ; ceux avec un *kamma* moins bon, par les sortes d'animaux inférieures. Le groupe le plus bas des êtres – qui inclut les petits insectes – subit un sort que les Upaniṣad ne décrivent même pas.

Il est donc clair que quand la renaissance faisait l'objet d'un débat, les différentes parties se sentaient obligées de prendre position sur deux questions. La première était la nature de ce qu'est une personne, et à partir de là, une explication de la façon dont cette personne est annihilée ou non lors de la mort. En d'autres termes, les deux côtés pensaient qu'ils devaient expliquer leur point de vue en prenant position sur la métaphysique de l'identité personnelle.

La seconde question – parmi ceux qui acceptaient la renaissance – était la relation entre l'action humaine et la renaissance : le cours de la renaissance était-il affecté ou non par l'action humaine ?

Avec une telle variété de points de vue en faveur ou non de ces questions, il est évident que l'idée de la renaissance n'était pas une supposition laissée sans examen dans la culture indienne. C'était une des questions les plus controversées à l'époque du Bouddha.

Et la controverse ne se limitait pas seulement aux philosophes. Dans l'un de ses plus célèbres discours, le Bouddha s'adresse aux Kālāma, un groupe de villageois sceptiques, leur disant qu'en évitant les actions malhabiles et en développant un esprit libre de malveillance, une personne obtient quatre assurances dans l'ici-et-maintenant.

« 'S'il y a un monde après la mort, s'il y a le fruit des actions faites correctement et incorrectement, alors il y a la base par laquelle, avec la brisure du corps après la mort, je réapparaîtrai dans une bonne destination, le monde céleste.' Ceci, c'est la première assurance que l'on acquiert.

« 'Mais s'il n'y a pas de monde après la mort, s'il n'y a pas de fruit des actions faites correctement et incorrectement, alors ici dans la vie présente, je prends soin de moi-même avec aise – libre de l'animosité, libre de la malveillance, libre de problèmes.' Ceci, c'est la deuxième assurance que l'on acquiert.

« 'Si le mal est fait à travers l'action, je n'aurai cependant pas voulu de mal à quiconque. N'ayant fait aucune action mauvaise, d'où pourrait provenir la souffrance ?' Ceci, c'est la troisième assurance que l'on acquiert.

« 'Mais si aucun mal n'est fait à travers l'action, alors je peux me considérer pur des deux points de vue.' Ceci, c'est la quatrième assurance que l'on acquiert. » — AN 3:65

Si l'idée de la renaissance – et sa relation avec le *kamma* – avait été universellement acceptée dans l'Inde ancienne, le Bouddha n'aurait pas eu à fournir ces assurances aux villageois Kālāma.

Cela signifie que nous ne pouvons pas éliminer les enseignements du Bouddha sur le *kamma* et la renaissance simplement comme un vestige non digéré de sa culture. En enseignant la renaissance, il traitait consciemment une question qui faisait l'objet d'un débat brûlant, dans une culture qui s'attendait à ce qu'il formule clairement son explication quant à la façon et la raison pour lesquelles la renaissance se produisait, ou non.

3 : LA RENAISSANCE ET L'ACTION

Reste cependant la question de la raison pour laquelle le Bouddha se sentit obligé de parler de la question du *kamma* et de la renaissance. Nous savons qu'il refusa de prendre position sur d'autres questions qui étaient fortement contestées à l'époque – telles que celles relatives à l'éternité, ou non, du cosmos (MN 63) – et donc, qu'est-ce qui le conduisit à prendre position dans ce cas ?

La première partie de la réponse est que la connaissance de la renaissance faisait partie intégrante de son expérience de l'Eveil, jouant un rôle dans l'ensemble des trois connaissances qui le conduisirent à son atteinte de l'affranchissement total. La connaissance relative au *kamma* jouait un rôle dans la deuxième et la troisième.

Dans la première connaissance, il récollecta de nombreux éons de ses propres vies précédentes :

« Quand l'esprit fut ainsi concentré, purifié, lumineux, immaculé, débarrassé de la souillure, souple, malléable, ferme, et ayant atteint l'imperturbabilité, je l'orientai vers la connaissance de la récollection de mes vies passées. Je récollectai mes multiples vies passées, c'est-à-dire une naissance, deux... cinq... dix... cinquante, cent, mille, cent mille, de nombreux éons de contraction cosmique, de nombreux éons d'expansion cosmique, de nombreux éons de contraction et d'expansion cosmique : 'Là je portais tel nom, appartenais à tel clan, avais tel aspect. Telle était ma nourriture, telle était mon expérience du plaisir et de la douleur, tel fut le terme de ma vie. Disparaissant de cet état, je réapparus là. Là aussi, je portais tel nom, appartenais à tel clan, avais tel aspect. Telle était ma nourriture, telle était mon expérience du plaisir et de la douleur, tel fut le terme de ma vie. Disparaissant de cet état, je réapparus ici.' Ainsi je me souvins de mes multiples vies passées dans leurs modes et leurs détails.

« Ce fut la première connaissance que je réalisai au cours de la première veille de la nuit. L'ignorance fut détruite ; la connaissance apparut ; l'obscurité fut détruite ; la lumière apparut – comme cela se produit en celui qui est vigilant, plein d'ardeur et résolu. — MN 19

Au cours de la deuxième veille de la nuit, il obtint sa deuxième connaissance, la vision de la façon dont les êtres vivants en général renaissent après la mort.

« Quand l'esprit fut ainsi concentré, purifié, lumineux, immaculé, débarrassé de la souillure, souple, malléable, ferme, et ayant atteint l'imperturbabilité, je l'orientai vers la connaissance de la disparition et de la réapparition des êtres. Je vis – au moyen de l'œil divin, purifié et surpassant l'œil humain – les êtres disparaître et réapparaître, et je discernai la façon dont ils sont inférieurs et supérieurs, beaux et laids, fortunés et infortunés en accord avec leur *kamma* : 'Ces êtres – qui étaient dotés d'une mauvaise conduite en corps, en parole et en esprit, qui injuriaient les Etres nobles, entretenaient des vues erronées et entreprenaient des actions sous l'influence de vues erronées – avec la brisure du corps après la mort, sont réapparus sur le plan d'existence de la privation, dans la mauvaise destination, sur les plans d'existence inférieurs, en enfer. Mais ces êtres – qui étaient dotés d'une bonne conduite en corps, en parole et en esprit, qui n'injuriaient pas les Etres nobles, qui entretenaient des vues justes et entreprenaient des actions sous l'influence de vues justes – avec la brisure du corps après la mort, sont réapparus dans les bonnes destinations, dans le monde céleste.' Ainsi – au moyen de l'œil divin, purifié et surpassant l'œil humain – je vis les êtres disparaître et réapparaître, et je discernai comment ils sont inférieurs et supérieurs, beaux et laids, fortunés et infortunés en accord avec leur *kamma*.

« Ce fut là la deuxième connaissance que je réalisai au cours de la deuxième veille de la nuit. L'ignorance fut détruite, la connaissance apparut ; l'obscurité fut détruite ; la lumière apparut – comme cela se produit en celui qui est vigilant, plein d'ardeur et résolu. » — *MN 19*

Au cours de la troisième connaissance de la nuit, le Bouddha prit les visions pénétrantes obtenues de la deuxième connaissance au macro-niveau de l'expérience – concernant le rôle des actions (les intentions) et les vues dans le façonnage des événements à travers le cosmos dans le temps – et il les appliqua au micro-niveau : les événements immédiatement présents dans son propre esprit. Il découvrit que le même schéma causal opérait sur les deux niveaux – l'une des plus importantes visions pénétrantes conduisant à son Eveil. Il investiga le micro-niveau encore plus avant pour découvrir quelles intentions et quelles vues étaient susceptibles de conduire au terme des intentions (AN 4:237) et au terme des vues (AN 10:93), et donc au terme de la renaissance. Et il découvrit sa réponse dans les vues exprimées selon les termes des Quatre Nobles Vérités à propos du stress :

« Quand l'esprit fut ainsi concentré, purifié, lumineux, immaculé, débarrassé de la souillure, souple, malléable, stable, et ayant atteint l'imperturbabilité, je l'orientai vers la connaissance du terme des effluents. Je discernai, tel que cela était, que : 'Ceci, c'est le stress... Ceci, c'est l'origine du stress ... Ceci, c'est la cessation du stress ... Ceci, c'est la voie qui conduit à la cessation du stress... Ceci, ce sont les effluents... Ceci, c'est l'origine des effluents... Ceci, c'est la cessation des effluents... Ceci, c'est la voie qui conduit à la cessation des effluents.' »

Mon cœur, connaissant ainsi, voyant ainsi, fut affranchi de l'effluent de la sensualité, affranchi de l'effluent du devenir, affranchi de l'effluent de l'ignorance. Avec l'affranchissement, il y eut la connaissance : 'Affranchi.' Je discernai que : 'La naissance est terminée, la vie sainte accomplie, la tâche faite. Il n'y a plus rien qui me ramènera à ce monde.' »

« Ce fut la troisième connaissance que j'atteignis au cours de la troisième veille de la nuit. L'ignorance fut détruite ; la connaissance apparut ; l'obscurité fut détruite ; la lumière apparut – comme cela se produit en celui qui est vigilant, plein d'ardeur et résolu. » — *MN 19*

De cette manière, le terme de la renaissance réalisé à travers la troisième connaissance confirmait la vérité des deux premières connaissances. En employant la Vue Juste qui conduit à des actions qui mettent un terme à la naissance, la troisième connaissance montrait que l'acte de l'intention est, ce qui pour commencer, alimente le processus de la renaissance répétée. Cela signifie que la connaissance à propos de la renaissance et son lien avec l'action, faisait partie intégrante de la connaissance qui précipita et suivit son affranchissement complet.

Cependant, le fait que son Eveil incluait la connaissance à propos de la renaissance n'explique pas complètement pourquoi, quand il commença à enseigner, il traita le sujet. Après tout, d'après son propre témoignage, il y avait beaucoup d'autres choses qu'il avait apprises au cours de son Eveil et qu'il n'avait pas trouvé approprié d'inclure dans son enseignement parce qu'elles n'étaient pas favorables pour conduire ses auditeurs à leur propre affranchissement. Il se limita lui-même à enseigner les Quatre Nobles Vérités : « parce qu'elles sont liées au but, liées aux fondements de la vie sainte, et qu'elles conduisent au désenchantement, à la dépassion, à la cessation, au calme, à la connaissance directe, à l'Eveil par soi-même, au Délitement. » (SN 56:31).

Cela suggère qu'il vit un lien intime entre le sujet de la renaissance et les Quatre Nobles Vérités. Et il s'avère que, quand nous examinons ces vérités, nous découvrons que la renaissance joue vraiment un rôle dans la compréhension du stress, qui constitue la première Noble Vérité ; dans la compréhension des causes du stress – le désir ardent et l'agrippement – qui constitue la deuxième Noble Vérité ; et dans la Vue Juste transcendante qui guide la voie de pratique au terme du stress, la quatrième Noble Vérité. Elle joue aussi un rôle prééminent au niveau de la Vue Juste mondaine qui fournit le contexte pour comprendre la signification et le but des Quatre Nobles Vérités.

La relation entre les deux niveaux de la Vue Juste – mondaine et transcendante – est d'une part parallèle à la relation entre les premières et deuxièmes connaissances de la nuit de son Eveil, et d'autre part la troisième connaissance. Toutes deux servent un but stratégique. La Vue Juste mondaine, formulée en termes d'« êtres » et de « mondes » affirme l'efficacité de l'action : le principe que les actions ont vraiment des résultats. Ce principe ouvre la possibilité que la Vue Juste transcendante, en tant que guide de l'action, puisse mettre un terme à la souffrance. La Vue Juste transcendante abandonne ensuite les termes d'« êtres » et de « mondes » pour se focaliser directement sur les actions à l'intérieur de l'esprit qui provoquent la souffrance, afin que ces actions-là puissent être abandonnées. Cela amène la souffrance à son terme – et à ce stade, toutes les vues sont également laissées de côté.

Pour affirmer l'efficacité de l'action, la Vue Juste mondaine souligne le fait (en opposition à Pakudha Kaccāyana) qu'il existe une chose telle que l'action, et (en opposition à Ajita Kesakambalin et Makkhali Gosāla) qu'elle engendre réellement des résultats. Parce que les Quatre Nobles Vérités enseignent que la souffrance et le stress sont le résultat d'actions et qu'ils peuvent être amenés à leur terme à travers des actions, cette compréhension de l'action est nécessaire pour expliquer pourquoi les Quatre Nobles Vérités offrent une image réaliste de ce qu'un être humain peut faire pour amener la souffrance à son terme.

En négation directe de la vue annihilationiste exposée par Ajita Kesakambalin, la définition standard de la Vue Juste mondaine déclare que :

« Il y a ce qui est donné, ce qui est offert, ce qui est sacrifié. Il y a les fruits et les résultats des bonnes et des mauvaises actions. Il y a ce monde et le monde prochain. Il y a mère et père. Il y a des êtres qui renaissent spontanément ; il y a des contemplatifs et des brahmanes qui, se comportant justement et pratiquant justement, proclament ce monde et le prochain après l'avoir directement connu et réalisé par eux-mêmes. »

— MN 117

Dans ce passage, l'expression « monde prochain » fait référence à la vie après la mort. La référence à ce qui est donné, etc., affirme que ces actions sont en réalité les résultats de choix conscients et qu'elles donnent vraiment des fruits tels que le bien-être et le bonheur. La référence aux contemplatifs et aux brahmanes qui connaissent les deux mondes est une déclaration de conviction : il se peut que l'on ne connaisse pas le monde prochain par soi-même, mais on est convaincu qu'il y a ceux qui ont entraîné leur esprit jusqu'au point où ils le connaissent directement. Parce que « les contemplatifs et les brahmanes » – dans le contexte de ce passage – sont ceux qui ont suivi avec succès la voie vers l'Eveil, et parce que n'importe qui est potentiellement capable de faire la même chose, cette déclaration de conviction fonctionne comme une hypothèse de travail. Vous prenez ces choses par la foi jusqu'à ce que vous puissiez les confirmer par vous-même.

Une des raisons pour laquelle le Bouddha a recommandé la conviction dans la renaissance en tant qu'hypothèse de travail utile est que, ainsi que nous l'avons noté, il devait enseigner que l'action humaine utile était suffisamment puissante et fiable pour mettre un terme à la souffrance ; et que son enseignement sur les conséquences de l'action habile et malhabile aurait été incomplet – et par conséquent indéfendable – sans référence à la renaissance.

Ceci est dû au fait que la distinction qu'il établit entre habile et malhabile repose sur les conséquences des actions : il se peut que le fonctionnement du *kamma* soit complexe, mais les actions habiles conduisent toujours dans la direction du bonheur et du bien-être ; les actions malhabiles conduisent toujours dans la direction de la souffrance et du mal. Cette distinction fournit non seulement la définition de ces concepts, mais aussi la motivation pour abandonner les actions malhabiles et développer à leur place des actions habiles.

Cette motivation est nécessaire, car autant les gens ne sont pas inhéremment mauvais, autant ils ne sont pas inhéremment bons. Quand ils négligent les conséquences de leurs actions, ils se comportent de manière malhabile. C'est la raison pour laquelle, ainsi que le Bouddha l'a noté, la vigilance se trouve à la racine de toute habileté (AN 10:15). Pour développer des qualités habiles, les gens ont besoin de voir les dangers d'un comportement malhabile et les avantages d'un comportement habile. Parce que les actions peuvent parfois prendre plusieurs vies pour produire leurs résultats, un cas complet et convaincant que les actions malhabiles devraient toujours être évitées et les actions habiles toujours développées requiert la perspective qui survient seulement lorsque l'on voit les résultats des actions au cours de nombreuses vies.

Bien entendu, certains des résultats des actions apparaissent souvent au cours de cette vie :

Comme le Vénérable Ānanda était assis là, le Béni lui dit : « Ānanda, je dis catégoriquement que l'inconduite corporelle, l'inconduite verbale, et l'inconduite mentale ne devraient pas être faites. »

« Etant donné que le Béni a déclaré que l'inconduite corporelle, l'inconduite verbale, et l'inconduite mentale ne devraient pas être faites, à quels inconvénients peut-on s'attendre quand on fait ce qui ne devrait pas être fait ? »

« ... On peut se prendre en défaut soi-même ; les personnes observatrices, nous examinant de près, nous critiquent ; notre mauvaise réputation se répand ; on meurt dans la confusion ; et – à la brisure du corps, après la mort – on réapparaît sur le plan d'existence de la privation, dans la mauvaise destination, sur les plans d'existence inférieurs, en enfer... »

« Ānanda, je dis catégoriquement que la bonne conduite corporelle, la bonne conduite verbale, et la bonne conduite mentale devraient être faites. »

« Etant donné que le Béni a déclaré que la bonne conduite corporelle, la bonne conduite verbale, et la bonne conduite mentale devraient être faites, à quelles récompenses peut-on s'attendre quand on fait ce qui devrait être fait ? »

« ... On ne se prend pas en défaut soi-même ; les personnes observatrices, nous examinant de près, nous louent ; notre bonne réputation se répand ; on meurt non confus ; et – à la brisure du corps, après la mort – on réapparaît dans les bonnes destinations, dans le monde céleste... » — *AN 2:18*

Pour les personnes qui ont du mal à imaginer qu'il y a une vie après la mort, il se peut que les conséquences de l'action qui sont visibles dans cette vie soient suffisantes pour engendrer la vigilance. Cependant, le Bouddha note que l'inconduite conduit souvent à des récompenses dans la vie présente, et il ridiculise ceux qui insistent que les résultats des bonnes et des mauvaises actions apparaissent toujours dans l'ici-et-maintenant.

« Il y a, chef, certains contemplatifs et brahmanes qui soutiennent une doctrine et vue comme celle-ci : 'Tous ceux qui tuent des êtres vivants font l'expérience de la douleur et de la détresse dans l'ici-et-maintenant. Tous ceux qui prennent ce qui n'est

pas donné... qui s'engagent dans des relations sexuelles illicites... qui disent des mensonges font l'expérience de la douleur et de la détresse dans l'ici-et-maintenant.

« Maintenant, il y a le cas où une certaine personne est vue, une guirlande autour du cou et ornée, fraîchement baignée et toilettée, les cheveux et la barbe taillés, jouissant des sensualités des femmes comme s'il était un roi. On demande à son sujet : 'Mon brave, qu'a fait cet homme pour qu'on lui ait mis une guirlande autour du cou et qu'on l'ait... comme s'il était un roi ? On répond : 'Mon brave, cet homme a attaqué l'ennemi du roi et lui a ôté la vie. Le roi, satisfait de lui, l'a récompensé. C'est la raison pour laquelle il a une guirlande autour du cou et est orné ... comme s'il était un roi.

« Puis, il y a le cas où une certaine personne est vue ligotée avec une corde solide, ses bras fortement serrés contre son dos, la tête entièrement rasée, conduite au son d'un tambour qui bat durement, de rue en rue, de carrefour en carrefour, expulsée par la porte du sud, et décapitée au sud de la cité. On demande à son sujet : 'Mon brave, qu'a fait cet homme pour qu'il soit ligoté avec une corde solide ... et décapité au sud de la cité ? On répond : 'Mon brave, cet homme, un ennemi du roi, a ôté la vie à un homme ou à une femme. C'est la raison pour laquelle, les dirigeants, l'ayant fait saisir, lui ont infligé une telle punition.'

[Le Bouddha cite ensuite des cas similaires où certaines personnes sont récompensées pour avoir volé, s'être engagées dans des relations sexuelles illicites, et avoir menti, alors que d'autres personnes sont punies.]

« Maintenant, que pensez-vous, chef : avez-vous jamais vu ou entendu parler d'un tel cas ? »

« J'ai vu cela seigneur, en ai entendu parler, et en entendrai parler [à nouveau dans le futur]. »

« Donc, chef, quand ces contemplatifs et ces brahmanes qui soutiennent une doctrine et vue comme celle-ci disent : 'Tous ceux qui tuent des êtres vivants [etc.] font l'expérience de la douleur et de la détresse dans l'ici-et-maintenant,' parlent-ils en vérité ou fausement ? »

« Faussement, seigneur. »

« Et ceux qui balbutient des faussetés vides : sont-ils moraux ou immoraux ? »

« Immoraux, seigneur. »

« Et ceux qui sont immoraux et d'un caractère mauvais : pratiquent-ils de façon erronée ou justement ? »

« De façon erronée, seigneur. »

« Et ceux qui pratiquent de façon erronée : soutiennent-ils une vue erronée ou une vue juste ? »

« Une vue erronée, seigneur. »

« Et est-il approprié de placer sa confiance en ceux qui soutiennent une vue erronée ? »

« Non, seigneur. » — *SN 42:13*

Pour éviter la vue erronée – et le ridicule qu'elle mérite – le Bouddha a trouvé nécessaire de dévoiler sa connaissance qu'il y a des vies après la mort. Et il a dû inclure la perspective non seulement d'une vie après la mort, mais de nombreuses vies. Ceci est dû au fait qu'il y a des cas où une personne se comporte de façon malhabile dans cette vie, mais obtient une renaissance agréable immédiatement après la mort, et d'autres où une personne se comporte de façon habile dans cette vie, mais immédiatement après la mort, elle obtient une renaissance douloureuse (MN 136). Un méditant capable de voir seulement une vie après la mort, voyant des cas comme ceux-ci, comprendrait mal les conséquences de l'action. C'est seulement quand nous prenons en compte l'image complète de la complexité du *kamma* – et la durée qui est parfois nécessaire pour que les actions portent leurs fruits – que nous pouvons accepter que les affirmations catégoriques du Bouddha à propos des actions habiles et malhabiles puissent être exactes.

Donc, du point de vue de son Eveil, le Bouddha vit que la seule vraie compréhension des conséquences des actions devait inclure une perspective complète des vies après la mort. C'est la raison pour laquelle il utilisa cette perspective quand il essaya de susciter un sens de vigilance chez les autres, afin que cela les motive à adopter la voie habile. Dans certains cas, cela impliquait de décrire la façon dont les actions habiles et malhabiles apportent confort et inconfort dans de futures vies humaines (MN 41 ; AN 8:40). Dans d'autres cas, cela impliquait de décrire les plaisirs du paradis (qui sont présentés seulement de façon sommaire) et les horreurs de l'enfer (qui sont présentées avec des détails sinistres et effroyables – voir MN 129 et 130). Il ajoutait parfois l'observation que la renaissance sur les plans d'existence inférieurs est beaucoup plus courante que la renaissance sur les plans d'existence supérieurs

(SN 20:2). Dans tous les cas, il déclarait que ses descriptions et ses observations provenaient, non du oui-dire, mais de son expérience personnelle directe.

Il savait cependant que – jusqu’à ce qu’ils en aient fait l’expérience par eux-mêmes à travers la pratique – ses auditeurs pouvaient seulement prendre par la foi ses déclarations sur l’efficacité de l’action et la véracité de la renaissance. Mais pour lui, la foi ne signifiait pas insister sur le fait que l’on connaissait ce que l’on ne pouvait pas vraiment connaître, ou que l’on acceptait des idées déraisonnables. C’était admettre son ignorance à propos de questions pour lesquelles on n’avait pas de preuves empiriques, combiné au fait d’être disposé à adopter les suppositions nécessaires pour suivre une voie vers le bonheur qui semble raisonnablement susceptible d’offrir des résultats (MN 27).

C’est la raison pour laquelle le Bouddha n’a jamais déclaré offrir une preuve, soit de l’efficacité de l’action, soit de la renaissance, car il savait que la preuve de ces enseignements se trouvait au-delà de la capacité d’entendement de la plupart de ses auditeurs. En ce qui concerne l’efficacité de l’action, le mieux qu’il pouvait faire était de faire remarquer que ceux qui niaient que l’action présente joue un rôle dans le façonnage de l’expérience présente – parce qu’ils attribuaient toute l’expérience à l’action passée, à l’acte d’un dieu créateur, ou au hasard total (AN 3:62) – savaient toute justification qu’ils auraient pu revendiquer pour enseigner aux autres ou pour suivre une voie de pratique. En d’autres termes, si l’expérience présente n’est pas au moins en partie due aux actions présentes, une voie de pratique ne peut en aucune manière avoir un effet quelconque. Enseigner une voie de pratique serait une activité futile. Ici, l’argument du Bouddha ne constituait pas une preuve que les actions habiles et malhabiles ont réellement des conséquences à la fois dans le présent et ensuite dans le futur. Il faisait simplement remarquer la contradiction qu’il y aurait à enseigner autrement.

D’un autre côté, quand vous supposez à la fois l’efficacité de l’action et son effet sur la renaissance, il est plus probable que vous allez vous comporter de façon habile. Supposer autrement fait qu’il est facile de trouver des excuses pour mentir, tuer, ou voler quand vous êtes face à la pauvreté ou à la mort. Et à partir de là, il est facile d’étendre les excuses pour couvrir des moments où il est simplement plus pratique de mentir, etc., que de ne pas mentir. Mais si vous supposez que vos actions ont des résultats, et que ces résultats vont se propager à travers de nombreuses vies, il est plus facile de rester avec vos principes de ne pas mentir, tuer, ou voler même quand vous subissez une forte pression. Et bien qu’il soit possible que vous ne sachiez pas si ces suppositions sont vraies, vous ne pouvez pas planifier une action sans implicitement faire un pari quant à la question.

C'est la raison pour laquelle simplement déclarer : « Je ne sais pas, » ne constitue pas une réponse adéquate aux questions de la renaissance et du *kamma*. Il se peut qu'à un certain niveau l'attitude sous-jacente soit honnête, mais il est malhonnête de penser que c'est tout ce qu'on a besoin de dire, car elle ignore le fait que vous devez faire des suppositions à propos des résultats possibles de vos actions chaque fois que vous agissez.

C'est comme avoir de l'argent : quoi que ce vous fassiez avec – le dépenser, l'investir, ou juste le mettre de côté quelque part – vous faites un pari implicite sur la façon d'en tirer le meilleur usage maintenant et dans le futur. Votre stratégie d'investissement ne peut pas s'arrêter à : « Je ne sais pas. » Si vous possédez tant soit peu de sagesse, vous devez prendre en considération les possibilités futures et prendre des risques à propos de ce qui semble être l'utilisation la plus sûre et la plus productive des ressources que vous possédez.

Il en va de même avec toutes nos actions. Etant donné que nous devons d'une manière ou d'une autre tout le temps faire un pari quant à la façon de trouver le bonheur, le Bouddha a déclaré que c'est un pari plus sûr de supposer que les actions ont des résultats qui peuvent affecter non seulement cette vie, mais aussi des vies après celle-ci, plutôt que de supposer le contraire.

Par exemple, dans MN 60, il fit remarquer qu'il ne faudrait pas s'attendre à ce que quiconque adhère à la vue annihilationniste épousée par Ajita Kesakambalin évite un comportement malhabile, alors que l'on peut s'attendre à ce que ceux qui adhèrent au point de vue contraire – la Vue Juste mondaine – évitent un comportement malhabile. Il dit ensuite au sujet du premier groupe :

« En ce qui concerne ceci, une personne sage considère les choses ainsi : 'S'il n'y a pas de monde prochain, alors – à la brisure du corps, après la mort – cette personne vénérable aura assuré sa sécurité. Mais, s'il y a le monde prochain, alors cette personne vénérable – à la brisure du corps, après la mort – réapparaîtra sur le plan d'existence de la privation, dans la mauvaise destination, sur les plans d'existence inférieurs, en enfer. Même si nous ne parlions pas du monde prochain, et qu'il n'y avait pas la déclaration véridique de ces vénérables contemplatifs et brahmanes [qui affirment l'existence du monde prochain], cette vénérable personne serait cependant critiquée dans l'ici-et-maintenant par les sages comme une personne de mauvaises habitudes et de vue erronée : quelqu'un qui adhère à une doctrine de la non-existence. S'il y a vraiment un monde prochain, alors cette personne vénérable a mal jeté les dés deux fois : en ce qu'elle est critiquée dans l'ici-et-maintenant par les sages, et en ce que – avec la brisure

du corps, après la mort – elle réapparaîtra sur le plan d’existence de la privation, dans la mauvaise destination, sur les plans d’existence inférieurs, en enfer. Ainsi, cet enseignement qui est un pari sûr, quand il est pauvrement saisi et pauvrement adopté par elle, couvre (seulement) un aspect, et laisse derrière la possibilité de ce qui est habile. »

S’agissant du second groupe – ceux qui adhèrent à la Vue Juste mondaine et qui agissent à partir d’elle – il dit ceci :

« En ce qui concerne ceci, une personne sage considère les choses ainsi : ‘S’il y a le monde prochain, alors cette personne vénérable – à la brisure du corps, après la mort – réapparaîtra dans la bonne destination, le monde céleste. Même si nous ne parlions pas du monde prochain, et qu’il n’y avait pas la déclaration véridique de ces vénérables contemplatifs et brahmanes, cette vénérable personne serait toutefois louée dans l’ici-et-maintenant par les sages comme une personne de bonnes habitudes et de Vue Juste : quelqu’un qui adhère à une doctrine de l’existence. S’il y a vraiment un monde prochain, alors cette personne vénérable a bien jeté les dés deux fois : en ce qu’elle est louée dans l’ici-et-maintenant par les sages, et en ce que – avec la brisure du corps, après la mort – elle réapparaîtra dans la bonne destination, le monde céleste. Ainsi, cet enseignement qui est un pari sûr, quand il est bien saisi et bien adopté par elle, couvre les deux aspects, et laisse derrière la possibilité de ce qui est malhabile. » — MN 60

Ces arguments ne prouvent pas l’efficacité de l’action ou la vérité de la renaissance, mais ils montrent vraiment que c’est une politique plus sûre, plus raisonnable et plus honorable de supposer la vérité de ces enseignements, que de supposer autrement. Le Bouddha n’a pas insisté plus avec ces arguments. En d’autres termes, il a laissé ses auditeurs décider s’ils voulaient reconnaître que l’action est un investissement qui, comme tous les investissements, implique des risques. Et il les a laissés décider comment ils voulaient calculer les risques et les potentiels que l’action pourrait impliquer maintenant et dans le futur. Il n’a pas demandé que ses auditeurs souscrivent tous à une croyance inconditionnelle en la possibilité que leurs actions puissent conduire à la renaissance, mais cela ne l’intéressait pas d’enseigner à quiconque rejetait catégoriquement cette possibilité. Ainsi que nous l’avons déjà noté, il voyait que la vigilance se trouve à la racine de toutes les qualités habiles. Si un auditeur ne pouvait pas être persuadé de développer un niveau approprié de vigilance à propos des risques de l’action, tout enseignement additionnel aurait été une perte de temps.

4 : LA NOBLE VERITE DE LA RENAISSANCE

Pour faire passer ses auditeurs de la Vue Juste mondaine à la Vue Juste transcendante, le Bouddha utilisait l'enseignement sur la renaissance pour inspirer chez eux non seulement un sens de vigilance, mais aussi un sens de *samvega* : la consternation et la terreur à la perspective de ne pas obtenir l'affranchissement de la renaissance.

« Longtemps avez-vous (de façon répétée) fait l'expérience de la mort d'une mère. Les larmes que vous avez versées sur la mort d'une mère pendant que vous transmigrerez et errerez tout ce long, long temps – pleurant et versant des larmes d'être associés à ce qui est déplaisant, d'être séparés de ce qui est plaisant – sont plus grandes que l'eau dans les quatre grands océans.

« Longtemps avez-vous (de façon répétée) fait l'expérience de la mort d'un père... de la mort d'un frère... de la mort d'une sœur... de la mort d'un fils... de la mort d'une fille... de la perte en ce qui concerne des parents... de la perte en ce qui concerne la richesse... de la perte en ce qui concerne la maladie. Les larmes que vous avez versées en ce qui concerne la maladie pendant que vous transmigrerez et errerez tout ce long, long temps – pleurant et versant des larmes d'être associés à ce qui est déplaisant, d'être séparés de ce qui est plaisant – sont plus grandes que l'eau dans les quatre grands océans.

Pourquoi cela ? D'un début inconcevable vient la transmigration. Un point de départ n'est pas évident, bien que les êtres empêchés par l'ignorance et entravés par le désir ardent transmigrent et errent. Longtemps avez-vous ainsi fait l'expérience du stress, fait l'expérience de la douleur, fait l'expérience de la perte, grossissant les cimetières – assez pour devenir désenchanté vis-à-vis de toutes les choses fabriquées, assez pour devenir dépassionné, assez pour être affranchi. » — *SN 15:3*

La relation entre la vigilance et *samvega* est parallèle à la relation entre la deuxième connaissance de la nuit de l'Eveil du Bouddha et la troisième. Voyant la manière dont la renaissance dépend de nos vues et de nos actions, il vit le besoin d'être vigilant en ce qui concerne nos pensées, nos paroles et nos actes. Voyant la complexité précaire et l'absurdité de l'ensemble du processus d'une mort et d'une renaissance répétées, il développa le sens de *samvega* qui l'inspira à rechercher une voie de sortie.

La voie qu'il choisit, et qui donna des résultats, fut de prendre les leçons à propos de la renaissance obtenues au cours de ses deux premières connaissances, et de les appliquer aux actions de l'esprit dans le moment présent et à leurs effets à la fois dans le présent et dans le temps. En faisant cela, il parvint aux Quatre Nobles Vérités comme la forme de Vue Juste qui conduisait à l'affranchissement total et au terme de la renaissance.

Le lien entre la renaissance et la première Noble Vérité se reflète dans le fait que cette vérité liste la naissance comme l'une des formes de la souffrance que la quatrième Noble Vérité amène à son terme. En fait, la naissance se trouve au début de la liste :

« Maintenant, ceci, moines, est la Noble Vérité du stress : la naissance est stressante, le vieillissement est stressant, la mort est stressante ; la peine, la lamentation, la douleur, la détresse et le désespoir sont stressants ; l'association avec le non-aimé est stressante, la séparation d'avec l'aimé est stressante, ne pas obtenir ce que l'on veut est stressant. En bref, les cinq agrégats de l'agrippement sont stressants. » — *SN 56:11*

Le lien entre la renaissance et la deuxième Noble Vérité se reflète dans le fait que cette vérité définit la cause de la souffrance comme toute forme de désir ardent ou d'agrippement qui conduit à « plus de devenir », qui est la condition pour plus de nouvelle naissance.

« Et ceci, moines, est la Noble Vérité de l'origine du stress : le désir ardent responsable de nouveau devenir – accompagné par la passion et le délice, se délectant parfois ici, parfois là – c'est-à-dire le désir ardent pour le plaisir sensuel, le désir ardent pour le devenir, le désir ardent pour le non-devenir. — *SN 56:11*

Les auteurs qui rejettent l'idée que le Bouddha parle de la renaissance d'une personne dans ces deux Nobles Vérités ont tendance à argumenter de l'une ou l'autre des deux manières suivantes : soit que les références à la naissance n'impliquent pas la renaissance ; soit qu'elles se réfèrent à la renaissance au micro-niveau des états mentaux momentanés, et non au macro-niveau des êtres ou des personnes dans le temps. Cependant, ni l'une ni l'autre de ces deux interprétations ne rend pleinement justice à ce que le Bouddha avait à dire.

Les auteurs qui appartiennent au premier groupe ont beaucoup mis en avant le fait que le Bouddha a utilisé le mot « naissance » plutôt que « renaissance » dans la première Noble Vérité, et ils en concluent que l'on ne parle pas nécessairement ici de renaissance. Cette conclusion ignore cependant la relation entre la première Vérité et les autres. Toutes les formes de souffrance listées dans la première Vérité sont provoquées par la deuxième Vérité, et amenées à leur terme par la quatrième. Si la renaissance était un événement unique, il n'y

aurait – pour une personne déjà née – aucun intérêt à rechercher les causes de la souffrance de la naissance, et aucune possibilité que la quatrième Vérité puisse y mettre un terme.

Ce point est particulièrement clair quand nous regardons le propre récit du Bouddha de la façon dont il a exploré les causes de la souffrance, après avoir vu dans ses deux premières connaissances les souffrances provoquées par une naissance répétée. Il avait examiné les causes possibles de la naissance et en avait suivi la trace profondément dans l'esprit :

« Moines, avant mon Eveil, quand j'étais encore seulement un *bodhisatta* non-éveillé, la réalisation me vint : 'Comme ce monde est tombé en difficulté ! Il naît, il vieillit, il meurt, il disparaît et réapparaît, mais il ne discerne pas l'échappatoire de ce stress, de ce vieillissement et de cette mort. Oh, quand discernera-t-il l'échappatoire de ce stress, de ce vieillissement et de cette mort ?

« Puis la pensée me vint : 'Le vieillissement et la mort existent quand existe quoi ? De quoi, comme condition requise, viennent le vieillissement et la mort ?' De mon attention appropriée vint alors la percée du discernement : 'Le vieillissement et la mort existent quand existe la naissance. De la naissance comme condition requise viennent le vieillissement et la mort.'

« Puis la pensée me vint : 'La naissance existe quand existe quoi ? De quoi, comme condition requise, vient la naissance ?' De mon attention appropriée vint alors la percée du discernement : 'La naissance existe quand existe le devenir. Du devenir comme condition requise vient la naissance...'

« Le devenir existe quand existe quoi ?...

« L'agrippement/la sustentation existe quand existe quoi ?...

« Le désir ardent existe quand existe quoi ?...

« La sensation existe quand existe quoi ?...

« Le contact existe quand existe quoi ?...

« Les six média sensoriels existent quand existe quoi ?...

« 'Le nom-et-forme existe quand existe quoi ? De quoi, comme condition requise, y a-t-il le nom-et-forme ?' De mon attention appropriée vint alors la percée du discernement : 'Le nom-et-forme existe quand existe la conscience. De la conscience comme condition requise vient le nom-et-forme'. Puis, la pensée me vint : 'La

conscience existe quand existe quoi ? De quoi, comme condition requise, vient la conscience ?' De mon attention appropriée vint alors la percée du discernement : 'La conscience existe quand existe le nom-et-forme. Du nom-et-forme comme condition requise vient la conscience.'

« Puis la pensée me vint : 'Cette conscience fait demi-tour au nom-et-forme, et ne va pas plus loin. C'est dans cette mesure qu'il y a la naissance, le vieillissement, la mort, la disparition et la réapparition, c'est-à-dire du nom-et-forme comme condition requise vient la conscience, de la conscience comme condition requise vient le nom-et-forme. Du nom-et-forme, comme condition requise, viennent les six média sensoriels... Telle est l'origine de cette entière masse de stress. L'origine, l'origine.' La vision apparut, La connaissance claire apparut, le discernement apparut, la connaissance apparut, l'illumination apparut en ce qui concerne des choses jamais entendues auparavant. » — *SN 12:65*

Si le Bouddha avait supposé que la renaissance était un événement unique, il n'aurait pas exploré ses causes à travers le devenir, l'agrippement, et ainsi de suite jusqu'au nom-et-forme. Il aurait arrêté son analyse des causes de la souffrance à la réalisation que : 'Le vieillissement et la mort existent quand existe la naissance. De la naissance comme condition requise viennent le vieillissement et la mort.' Il aurait ainsi limité son analyse de l'origine de la souffrance à ce qui se produit après la naissance. C'est seulement parce qu'il vit que la naissance était un processus répété qu'il sonda les causes de la naissance et qu'il put suivre leur trace à travers les facteurs qu'il enseigna ensuite dans sa description de la co-apparition en dépendance.

En d'autres termes, si le Bouddha n'avait pas supposé qu'il y avait la renaissance, il n'aurait jamais découvert ou enseigné les principes centraux de son enseignement : les Quatre Nobles Vérités et la co-apparition en dépendance. Son analyse de la souffrance et de ses causes aurait eu une portée beaucoup plus limitée. Et ainsi que nous le verrons, le Bouddha découvrit que les processus qui conduisent à la souffrance s'auto-sustentent, ce qui signifie qu'à moins qu'on ne les prive délibérément de nourriture, ils continueront à se répéter indéfiniment. De cette manière, non seulement la naissance, mais aussi chaque facteur au sein de la co-apparition en dépendance possède un préfixe « re » implicite, de « re-ignorance » à « re-mort ».

Quant à l'argument selon lequel la « naissance » mentionnée dans la première Noble Vérité pouvait être un processus répété, mais seulement au micro-niveau de l'apparition

momentanée des états mentaux, le fait que le Bouddha ait découvert les Quatre Nobles Vérités et les facteurs de la co-apparition en dépendance en examinant les événements mentaux dans le moment présent semblerait accorder crédit à cette interprétation. Mais elle ignore deux points importants.

Le premier est que quand le Bouddha expliquait lui-même la naissance, le vieillissement, et la mort dans le contexte de ces enseignements, il le faisait en se référant à la naissance au macro-niveau – c'est-à-dire à la naissance, au vieillissement, et à la mort d'une personne :

« Maintenant quels *vieillissement et mort* ? Tout vieillissement, décrépitude, brisement, grisonnement, ridement, déclin de la force vitale, affaiblissement des facultés des divers êtres dans ce groupe-ci ou ce groupe-là d'êtres, voilà ce qu'on appelle vieillissement. Tout décès, disparition, brisure, disparition, agonissement, mort, complétude du temps, brisure des agrégats, rejet du corps, interruption de la faculté vitale des différents êtres dans ce groupe-ci ou ce groupe-là d'êtres, voilà ce qu'on appelle mort.

« Et quelle *naissance* ? Toute naissance, prise de naissance, descente, venue-à-être, émergence, apparition des agrégats, et acquisition des média [sensoriels] des différents êtres dans ce groupe-ci ou ce groupe-là d'êtres, voilà ce qu'on appelle naissance. » — *SN 12:2*

Le deuxième point est qu'insister pour limiter les Quatre Nobles Vérités et les facteurs de la co-apparition en dépendance à une échelle ou à une autre revient à manquer une caractéristique cruciale de ces enseignements. Souvenez-vous que la troisième connaissance du Bouddha provenait de l'application au micro-niveau des leçons apprises au macro-niveau dans les deux premières connaissances. La leçon qu'il avait apprise de cela était que le niveau d'échelle est une question relative : le processus est la constante. Pour comparer ceci à la physique moderne, c'est comme la proposition d'Einstein que les dimensions de l'espace et du temps ne sont pas des constantes ; la constante est la vitesse de la lumière.

Le fait que le Bouddha ait obtenu l'affranchissement en découvrant un processus qui se maintenait constant à travers de nombreux niveaux d'échelle se refléta dans la manière dont il enseignait, changeant souvent d'échelle au cours de ses présentations et refusant de s'en tenir à une échelle ou à une autre. Il parlait parfois d'« êtres » au sens habituel du terme, et parfois en tant qu'attachements (*SN 23:2*), c'est-à-dire en tant que processus au niveau mental. Et en

particulier avec la co-apparition en dépendance : l'enseignement était toujours présenté comme un processus sans référence fixe à l'endroit où – au niveau de l'échelle du monde ou de l'individu – les facteurs du processus se déroulent.

De ce point de vue, c'est comme une photographie de schémas d'érosion. Sans un objet étranger tel qu'un arbre ou un insecte pour indiquer l'échelle, il est difficile de savoir si l'étendue de la photographie couvre deux kilomètres ou deux centimètres, si l'érosion couvre un vaste plateau ou sur une petite étendue de sable sur le côté d'une route, et si les morceaux érodés dans la photographie sont des rochers ou des grains de sable. Dans les deux cas, la photographie peut être étudiée pour comprendre les schémas causaux complexes de l'érosion sous-jacente ; et, – de façon plus pertinente – nous pouvons plus apprendre à propos des processus d'érosion en les étudiant à des niveaux multiples qu'en nous limitant à un seul.

De la même manière, c'est une erreur de limiter les enseignements du Bouddha sur la naissance/renaissance à un seul niveau d'échelle. Les limiter seulement au micro-niveau, c'est sous-estimer le potentiel des événements mentaux dans le présent à créer la souffrance à long terme, et la nature radicale du traitement nécessaire pour mettre un terme à cette souffrance. Limiter ses enseignements seulement au macro-niveau fait qu'il est impossible d'observer directement dans le présent comment la naissance et les souffrances qui l'accompagnent surviennent et peuvent être amenées à leur terme. Pour tirer le maximum de ces enseignements, il est préférable d'abandonner toute insistance, en accord avec nos suppositions métaphysiques, sur le fait qu'ils s'appliquent à un niveau et pas à un autre. Au lieu de cela, il vaut mieux regarder les processus en tant que processus – vrais à de nombreuses échelles – et utiliser cette manière de cadrer le problème comme une partie de la stratégie pour mettre un terme à la souffrance.

5 : UN CADRE APPROPRIÉ

Dans le cadre de sa politique de ne pas s'en tenir à des problèmes d'échelle quand il présentait les processus de la renaissance, le Bouddha a prudemment évité une question qui passionnait ses contemporains quand ils parlaient de la renaissance : la métaphysique de ce qu'est une personne, et de ce qui ou de ce qui ne renaît pas après la mort.

En d'autres termes, il refusait d'expliquer si un quelconque « quoi » sous-tendait l'expérience de la renaissance. Il parlait simplement de la façon dont l'expérience se produisait et de ce qui pouvait être fait pour y mettre un terme.

Dans la philosophie moderne, on appelle cette approche la phénoménologie : parler des phénomènes de l'expérience simplement en termes d'expérience directe, sans faire référence à une quelconque réalité sous-jacente qui pourrait, ou non, se trouver derrière cette expérience. Le Bouddha était un phénoménologue radical en ce sens qu'il traitait l'expérience en tant que telle. Il était un pragmatique en ce sens qu'il avait adopté cette approche parce qu'il avait vu qu'elle fonctionnait pour amener la souffrance à son terme.

Le Canon rapporte que les membres des autres écoles – et même certains de ses propres moines – exprimaient souvent leur frustration au sujet de cet aspect de l'approche du Bouddha (MN 63 ; AN 10:93). A leurs yeux, la question toute entière de la renaissance tournait autour du « quoi » qui renaissait ou qui ne renaissait pas. Soit la force vitale était identique au corps, faisant qu'il n'y avait aucun moyen que la renaissance se produise après la mort du corps ; soit il y avait alors une âme ou une force vitale séparée du corps, qui soit mourait avec le corps, soit survivait à la mort. Cependant, quand les contemporains du Bouddha le pressaient de prendre position sur cette question ainsi que sur des questions liées, il les laissait systématiquement de côté.

Le Béni dit : « De l'ignorance comme condition requise viennent les fabrications... Du devenir comme condition requise vient la naissance.

« Quand ceci fut dit, un certain moine dit au Béni : « Quelle est la naissance, seigneur, et de qui est-ce la naissance [ou : la naissance de quoi] ?

« Pas une question valide, » dit le Béni. « Si l'on demandait : 'Quelle est la naissance, et de qui est-ce la naissance ?' et si l'on disait : 'La naissance est une chose,

et la naissance est celle de quelque chose/quelqu'un d'autre,' les deux auraient la même signification bien que leurs mots diffèrent. Quand il y a la vue que l'âme est la même chose que le corps, on ne peut pas mener la vie sainte. Et quand il y a la vue que l'âme est une chose et que le corps en est une autre, on ne peut pas mener la vie sainte. Évitant ces deux extrêmes, le Tathāgata enseigne le *Dhamma* via le milieu : du devenir comme condition requise vient la naissance. » — *SN 12:35*

« Moines, il y a ces quatre aliments pour la conservation des êtres qui sont venus à être ou pour le soutien de ceux à la recherche d'un endroit pour naître. Quels sont ces quatre ? La nourriture physique, grossière ou raffinée ; le contact comme le deuxième ; l'intention intellectuelle comme le troisième ; et la conscience comme le quatrième. Ce sont là les quatre aliments pour la conservation des êtres qui sont venus à être ou pour le soutien de ceux à la recherche d'un endroit pour naître.

Quand ceci fut dit, le Vénérable Moliya Phaggunā dit au Béni : « Seigneur, qui se nourrit de l'aliment de la conscience ? »

« Pas une question valide, » dit le Béni ; « Je ne dis pas 'se nourrit.' Si je disais 'se nourrit,' alors 'Qui se nourrit de l'aliment de la conscience ?' serait une question valide. Mais je ne dis pas cela. Quand je ne dis pas cela, la question valide est : 'l'aliment de la conscience pour quoi ?' Et la réponse valide est : 'l'aliment de la conscience pour la production d'une future venue à être. Quand cela est venu à être et existe, alors [on fait l'expérience des] six média sensoriels. Des six média sensoriels comme condition requise vient le contact.' » — *SN 12:12*

La tendance à chercher une « chose » ou « pas de chose » derrière les processus de la co-apparition en dépendance est encore vivante parmi nous aujourd'hui. De nombreuses personnes ont supposé que le Bouddha a enseigné qu'il n'y a pas de soi – ce qui signifie qu'il n'y aurait pas de chose derrière le processus de la co-apparition en dépendance, et rien qui renaît. De nombreuses autres ont pensé qu'il a enseigné un Vrai Soi sous-tendant notre faux sens d'un soi individuel, et sous-tendant en conséquence le processus. Ces deux pensées sont cependant erronées. En réalité, le Bouddha a refusé de déclarer si un soi d'un type quelconque existe ou non. La seule occasion dont on ait le souvenir où on lui a demandé à brûle-pourpoint si le soi existait, il a décliné de répondre (SN 44:10).

Ceci parce qu'il voyait que des questions de ce type interféraient avec la voie de pratique qui conduit au terme de la souffrance. Ainsi qu'il l'a dit dans MN 2, se focaliser sur

des questions telles que – « Suis-je ? Ne suis-je pas ? Que suis-je ? Qu’ai-je été dans le passé ? Que serai-je dans le futur ? » – constitue une forme d’attention inappropriée, le type d’attention qui ignore les Quatre Nobles Vérités et qui conduit en réalité à plus de souffrance. Donc, si un point de vue sur le monde exige une explication du « quoi » derrière la renaissance – ainsi que nous le trouvons non seulement dans les points de vue sur le monde de l’Inde ancienne, mais également dans de nombreux points de vue modernes sur le monde – cela constitue simplement une forme d’attention inappropriée qui perpétue la souffrance. Si vous voulez mettre un terme à la souffrance, vous devez laisser de côté les exigences métaphysiques.

Le Bouddha découvrit qu’il était plus approprié et plus fructueux de se focaliser au lieu de cela sur le *processus* de la façon dont la naissance est générée de façon répétée par les facteurs immédiatement présents à la conscience tout au long de la vie, et dont les facteurs dans le moment présent font directement l’expérience. Ceci parce que vous exercez un contrôle suffisant sur ces facteurs pour les orienter vers le terme de la renaissance répétée.

Une compréhension du processus en tant que processus – et en particulier en tant qu’exemple du processus de la co-apparition en dépendance – peut en réalité contribuer au terme de la souffrance. Elle fournit un guidage sur la façon d’appliquer les tâches appropriées aux Quatre Nobles Vérités au processus de la naissance : c’est-à-dire comprendre la souffrance, abandonner sa cause, réaliser sa cessation, et développer la voie vers sa cessation. Quand ces devoirs ont été complètement maîtrisés, ils peuvent amener la naissance à son terme en abandonnant ses causes, ouvrant ainsi la voie au bonheur ultime qui survient quand l’esprit n’est plus emmêlé dans le processus de la naissance.

Le Bouddha a utilisé plusieurs modèles pour expliquer le processus de la co-apparition en dépendance, chaque modèle listant une séquence de facteurs interdépendants. Dans le modèle le plus standard, les facteurs sont les suivants :

l’ignorance (quant à la façon d’appliquer les Quatre Nobles Vérités),

les fabrications (les actes intentionnels qui façonnent l’expérience du corps, de la parole, et de l’esprit),

la conscience (aux six sens, en comptant l’esprit comme le sixième),

le nom-et-forme (les phénomènes mentaux [l’intention, l’attention, la sensation, la perception, et le contact] ; et les phénomènes physiques [le corps tel qu’on en fait l’expérience depuis l’intérieur en termes d’énergie, de chaleur, de liquidité, et de fermeté]),

les six média sensoriels (en comptant l'esprit comme le sixième),
le contact (aux six média sensoriels),
la sensation (de plaisir, de douleur, ou de ni plaisir ni douleur, reposant sur ce contact),
le désir ardent (pour la sensualité, pour le devenir, pour le non-devenir),
l'agrippement (à la sensualité, aux habitudes et aux pratiques, aux vues, et aux doctrines du soi),
le devenir (la prise d'une identité dans un monde particulier d'expérience au niveau de la sensualité, de la forme, ou du sans-forme), et
la naissance (au sein de cette identité)
 – suivie par la souffrance du vieillissement, de la maladie, et de la mort.

Cette liste comporte de nombreuses complexités, avec certains facteurs qui apparaissent à plusieurs points dans la séquence. Par exemple, le facteur de l'ignorance est identique au sous-facteur de l'attention inappropriée, sous la catégorie du nom-et-forme. La liste contient aussi de nombreuses boucles de rétroaction, des séquences où un effet revient pour influencer la manifestation suivante de sa cause. Ainsi que nous le verrons, l'existence de boucles de rétroaction dans le processus est ce qui fait qu'il s'auto-sustente et qui lui fournit le potentiel de continuer indéfiniment.

Nous pouvons cependant nous focaliser pour le moment sur une des caractéristiques les plus évidentes de la co-apparition : son absence de contexte externe. Elle évite toute référence à la présence ou à l'absence d'un soi ou d'un monde autour des processus qu'elle décrit.

Au lieu de cela, elle forme le contexte de la compréhension des « soi » et des « mondes ». En d'autres termes, elle montre comment les idées de tels contextes métaphysiques sont créés, et comment on s'y agrippe, et de ce qui se produit comme résultat. Elle montre en particulier en détail comment les actes de créer et de s'agripper à des suppositions métaphysiques à propos de l'existence ou de la non-existence du soi ou du monde conduisent en réalité à la naissance et à la souffrance. Cela signifie que la co-apparition en dépendance, au lieu d'exister dans un contexte métaphysique, fournit le contexte phénoménologique qui permet de montrer pourquoi il est préférable de laisser de côté les contextes métaphysiques.

Les facteurs importants qui conduisent des suppositions métaphysiques à la renaissance sont le « nom », le « contact », l'« agrippement », et le « devenir ».

Sous la catégorie du « nom », on trouve le sous-facteur de l'attention, que MN 2 – ainsi que nous l'avons vu – dépeint comme l'acte de choisir quelles questions poser. Quand l'attention est dirigée de façon inappropriée vers les questions de la métaphysique de l'identité – à propos de ce que vous êtes ou de si vous existez – cela vous emmêle dans un « maquis de vues, une contorsion de vues » qui vous maintient piégé dans la souffrance et le stress. Pour ce qui est des vues de ce que le monde est, et d'où il vient, le Bouddha montre que celles-ci dérivent toutes du contact aux six sens (DN 1 ; SN 35:82). Ces vues à propos du soi et du monde deviennent ensuite des objets d'agrippement, qui donnent à leur tour naissance au devenir : l'acte de prendre une identité à l'intérieur d'un monde d'expérience particulier défini autour du désir ardent qui sous-tend cet agrippement. Le devenir constitue à son tour une condition pour une naissance répétée.

L'antidote à ce processus consiste à diriger l'attention de façon appropriée pour identifier les Quatre Nobles Vérités telles qu'on en fait l'expérience. Cette forme d'attention vous rend capable de voir l'acte de formation de la vue en tant que processus, de voir les inconvénients du processus, et donc d'abandonner tout agrippement au contenu de ces vues. Cela retire les conditions pour plus de devenir et de naissance. Bien que les Quatre Nobles Vérités doivent être considérées comme un type de vue, leur capacité à voir toutes les vues – même elles-mêmes – en tant que partie de ce processus, signifie qu'elles contiennent les graines de leur propre transcendance (AN 10:93).

Donc, si vous voulez tirer le maximum de la co-apparition en dépendance, alors, plutôt que de voir la co-apparition en dépendance comme se produisant à l'intérieur du contexte du soi et du monde, vous feriez mieux de voir les idées du soi et du monde comme se produisant au sein de la co-apparition en dépendance.

L'avantage qu'il y a à adopter cette approche est qu'elle détourne l'attention des choses dont vous n'êtes pas responsable – les entités métaphysiques qui peuvent, ou non, sous-tendre l'expérience – et qu'elle montre à la place les événements dont vous êtes responsable : les actes d'attention et les diverses formes d'intention sous les catégories des « fabrications » et du « nom ». C'est la raison pour laquelle, bien que le Bouddha n'ait pas pris position sur la question de la métaphysique de la renaissance, il a consacré beaucoup de temps à expliquer le lien entre la renaissance et l'action. L'action est ce qui conduit à la renaissance, mais l'action – l'action habile – peut aussi l'amener à son terme.

Quand vous adoptez cette perspective, vous vous focalisez directement sur les actions telles que vous en faites l'expérience en tant que facteurs : les éléments d'une séquence

causale. Et ceci, à son tour, fait qu'il est plus facile d'appliquer les devoirs des Quatre Nobles vérités avec plus de précision. En d'autres termes, cela vous aide à remarquer quels facteurs – tels que l'ignorance – provoquent de la souffrance et donc devraient être *abandonnés* en les remplaçant par la Vue Juste ; quels facteurs – tels que l'attention et l'intention, sous la catégorie du « nom » – peuvent être convertis en voie vers le terme de la souffrance et donc devraient être *développés* avant d'être aussi abandonnés ; et quels facteurs – tels que l'agrippement, le devenir, et la naissance – constituent la souffrance et donc devraient être *compris* jusqu'au point du désenchantement et de la dépassion, conduisant ainsi à la réalisation du terme de la souffrance : l'affranchissement.

6 : DE LA NOURRITURE POUR LA RENAISSANCE

Que signifie « comprendre » la naissance en tant que manifestation de souffrance ? Et qu'est-ce qui est accompli en la voyant de cette manière-là ?

Le Bouddha a souvent comparé toute souffrance à l'acte de s'agripper et de se nourrir : des actes qui sont inhéremment stressants non seulement pour ceux qui sont l'objet de l'agrippement et du fait de se nourrir, mais aussi pour ceux qui, à travers la maladie de la faim (Dhp 203), ont continuellement besoin de s'agripper et de se nourrir.

En fait, pour le Bouddha, se nourrir et s'agripper sont virtuellement la même chose. Le mot pali pour agrippement – *upādāna* – signifie aussi combustible ou sustentation et l'acte de se sustenter d'un combustible. Dans son explication de la façon dont un feu brûle, par exemple, le feu se nourrit lui-même en s'agrippant à son combustible – une image qu'il a aussi utilisée pour illustrer la façon dont la renaissance se produit à travers le processus de l'agrippement au désir ardent :

« Mais, Maître Gotama, au moment où une flamme est poussée par le vent et va à une grande distance, que désignez-vous alors comme son agrippement/sa sustentation ? »

« Vaccha, quand une flamme est poussée par le vent et va à une grande distance, je la désigne comme sustentée par le vent, car le vent est son agrippement/sa sustentation à ce moment-là. »

« Et au moment où un être laisse son corps de côté et ne renaît pas encore dans un autre corps, que désignez-vous alors comme son agrippement/sa sustentation ? »

« Vaccha, quand un être laisse son corps de côté et ne renaît pas encore dans un autre corps, je le désigne comme sustenté par le désir ardent, car le désir ardent est son agrippement/sa sustentation à ce moment-là. » — *SN 44:9*

En introduisant un « être » dans ce passage, le Bouddha pourrait être suspecté d'introduire un « quoi » dans sa présentation de la naissance. Et ce n'est pas le seul endroit où il parle d'un être-à-naître dans ce contexte.

« Moines, la descente de l'embryon survient avec l'union de trois choses. Il y a le cas où il n'y a pas d'union de la mère et du père, la mère n'est pas dans sa période (de fécondité), et un *gandhabba* [l'être-à-naître] n'est pas présent, et il n'y a pas non plus une descente d'un embryon. Il y a le cas où il y a une union de la mère et du père, et la mère est dans sa période (de fécondité), mais un *gandhabba* n'est pas présent, et il n'y a pas non plus une descente d'un embryon. Mais quand il y a une union de la mère et du père, que la mère est dans sa période (de fécondité), et qu'un *gandhabba* est présent, alors avec cette union de trois choses, la descente de l'embryon survient. » — *MN 38*

Cependant, au niveau de la co-apparition en dépendance, le Bouddha n'a pas traité le concept d'un être comme un « quoi ». Sa définition d'un « être » montre qu'il recommande que cela aussi, soit considéré comme un processus :

Alors qu'il était assis là, le Vénérable Rādhā dit au Béni : « 'Un être,' seigneur. 'Un être,' il est dit. Dans quelle mesure est-on dit être 'un être' ? »

« Tout désir, passion, délice, ou désir ardent pour la forme, Rādhā : quand on est pris [*satta*] là, attaché [*visatta*] là, on est dit être 'un être [*satta*].' »

« Tout désir, passion, délice, ou désir ardent pour la sensation... la perception... les fabrications... »

« Tout désir, passion, délice, ou désir ardent pour la conscience, Rādhā : quand on est pris là, attaché là, on est dit être 'un être.' » — *SN 23:2*

Le Bouddha a donc recommandé de voir un « être » simplement comme un processus d'attachement au désir, à la passion, au délice, et au désir ardent. Dans ce sens, un être peut prendre naissance, mourir, et renaître plusieurs fois au cours d'une journée, – lorsque l'attachement se développe pour un désir, se termine, et ensuite se développe pour un autre – sans parler du nombre de fois où cela se produit au cours de la vie d'un corps physique. C'est la raison pour laquelle les processus qui conduisent à la renaissance peuvent être observés et réorientés dans le moment présent, car – ainsi que nous l'avons déjà noté – les processus mentaux qui se déplacent de moment en moment au micro-niveau sont identiques aux processus mentaux qui se déplacent de corps en corps au macro-niveau.

Une fois né soit au micro-niveau, soit au macro-niveau, le processus-être se maintient par le biais des quatre aliments de la conscience : la nourriture physique, le contact sensoriel, la conscience sensorielle, et les intentions de l'esprit.

« Là où il y a la passion, le délice, et le désir ardent pour l'aliment de la nourriture physique, la conscience se pose et augmente. Là où la conscience se pose et augmente, il y a la descente du nom-et-forme. Là où il y a la descente du nom-et-forme, il y a la croissance des fabrications. Là où il y a la croissance des fabrications, il y a la production d'un devenir renouvelé dans le futur. Là où il y a la production d'un devenir renouvelé dans le futur, il y a la naissance, le vieillissement, et la mort futurs, ainsi que, je vous le dis, la peine, l'affliction, et le désespoir... »

[De façon similaire pour ce qui est de l'aliment du contact (sensoriel), de l'aliment de l'intention intellectuelle, et de l'aliment de la conscience (sensorielle.)] » — *SN 12:64*

Il existe une relation complexe entre le désir ardent et l'aliment pour sustenter ce processus. D'un côté, ainsi que le passage ci-dessus le montre, le désir ardent doit être activement présent avant que la conscience se pose sur l'une des quelconques formes d'aliment. D'un autre côté, s'il n'y avait pas eu de désir ardent passé, aucune de ses formes d'aliment ne pourrait même exister :

« Ces quatre aliments ont le désir ardent comme leur cause, le désir ardent comme leur origine, sont nés du désir ardent, sont amenés à être à partir du désir ardent. » — *MN 38*

Cela signifie que le désir ardent produit la nourriture dont ensuite il se nourrit – un fait qui rend possible le fait que les processus qui conduisent à la naissance conduisent à une renaissance répétée. Le rôle du désir ardent est ici intimement lié à celui de la conscience, qui – comme le désir ardent – produit la nourriture dont elle se nourrit.

Parce que ces processus s'auto-sustentent, toute tentative pour les cartographier est nécessairement complexe. Une des plaintes principales formulée à l'encontre de la co-apparition en dépendance est qu'elle est extraordinairement compliquée. Cependant, c'est comme se plaindre de la complexité du plan d'une ville qui montre toutes les rues. Vous vous accommodez de la complexité afin de pouvoir trouver avec précision la rue que vous voulez. De la même manière, une fois que vous acceptez le fait que les processus qui conduisent à la souffrance sont complexes, vous pouvez apprécier l'utilité des plans fournis par la co-apparition en dépendance : ils montrent précisément l'endroit où, dans les processus, vous pouvez faire une différence, afin que les schémas causaux puissent être détournés de la souffrance et réorientés vers son terme.

Nous pouvons voir cela clairement dans la manière dont les deux principaux modèles de la co-apparition en dépendance dépeignent le schéma d'auto-sustentation par lequel la conscience produit la nourriture dont la conscience peut ensuite continuer à se nourrir. Ce schéma est le plus évident dans le modèle qui fait remonter les causes de la naissance à une causalité mutuelle entre d'un côté la conscience, et d'un autre côté le nom-et-forme – les dimensions mentales et physiques de l'expérience.

« 'De la conscience comme condition requise vient le nom-et-forme.' Ainsi il a été dit. Et ceci est la manière de comprendre comment de la conscience comme condition requise vient le nom-et-forme. Si la conscience ne descendait pas dans la matrice de la mère, le nom-et-forme [l'esprit et le corps du fœtus] prendrait-il forme dans la matrice ? »

« Non, seigneur. »

« Si, après être descendu dans la matrice, la conscience partait, le nom-et-forme serait-il produit pour ce monde ? »

« Non, seigneur. »

« Si la conscience du jeune garçon ou de la jeune fille était coupée, le nom-et-forme mûrirait-il, croîtrait-il, et atteindrait-il la maturité ? »

« Non, seigneur. »

« Ainsi, ceci est une cause, ceci est une raison, ceci est une origine, ceci est une condition requise pour le nom-et-forme, c'est-à-dire la conscience. » — *DN 15*

En jouant un rôle dans le processus de la naissance et de la croissance, la conscience dépend aussi du phénomène qu'elle sustente :

« Si la conscience ne prenait pas pied dans le nom-et-forme, une entrée en jeu de l'origine de la naissance, du vieillissement, de la mort, et du stress dans le futur serait-elle discernée ? »

« Non, seigneur. »

« Ainsi, ceci est une cause, ceci est une raison, ceci est une origine, ceci est une condition requise pour la conscience, c'est-à-dire le nom-et-forme. » — *DN 15*

De cette manière, la conscience nourrit directement les facteurs dont, à son tour, elle se nourrit. Ce modèle de cartographie de l'apparition de la co-apparition en dépendance se

focalise donc sur un endroit où briser la séquence : la dépendance mutuelle entre la conscience et le nom-et-forme.

[Le Vénérable Sāriputta :] « C'est comme si deux gerbes de roseaux se dressaient, s'appuyant l'une contre l'autre. De la même manière, du nom-et-forme comme condition requise vient la conscience, de la conscience comme condition requise vient le nom-et-forme...

Si l'on retirait une de ces gerbes de roseaux, l'autre tomberait par terre ; si l'on retirait l'autre, la première tomberait par terre. De la même manière, de la cessation du nom-et-forme vient la cessation de la conscience, de la cessation de la conscience vient la cessation du nom-et-forme. » — *SN 12:67*

Le modèle le plus courant de la co-apparition en dépendance fournit une image plus précise de ce que signifie « retirer » la conscience et le nom-et-forme. Ce modèle – dont nous avons listé les facteurs dans le chapitre précédent – retrace les causes de la souffrance à l'ignorance. En faisant cela, il fournit une image plus complexe de la manière dont la conscience produit sa propre nourriture.

Au premier regard, le schéma d'un processus-conscience s'auto-sustentant est moins évident dans ce modèle parce que la conscience apparaît seulement une fois en tant que facteur. Il fonctionne cependant en tant que sous-facteur à deux autres points dans le processus, où il se nourrit des facteurs qu'il sustente. Parce qu'ici l'image est plus complexe, elle montre de façon plus explicite où focaliser ses tentatives pour priver le processus de nourriture.

La conscience apparaît d'abord dans le processus en tant que facteur de la conscience elle-même. Ce facteur suit l'ignorance et la fabrication, et agit en tant que condition pour le nom-et-forme. Le fait que cette conscience survienne immédiatement après la fabrication met en relief le fait qu'elle est mue par l'intention. Ainsi que le note *SN 22:79*, l'élément d'intention est ce qui transforme le potentiel pour la conscience sensorielle en une expérience réelle de la conscience sensorielle.

« Pour la conscience-ité, les fabrications fabriquent la conscience comme une chose fabriquée. » — *SN 22:79*

Ainsi, chaque acte de conscience sensorielle obéit à un but. Aussi longtemps que l'ignorance meut la fabrication, il n'existe pas de chose telle qu'un état de conscience

totale­ment passif ou pur. Chaque acte de conscience est teinté par l'élé­ment intentionnel qui le façonne.

Le fait que le facteur de la conscience apparaisse avant le nom-et-forme met en relief le fait que la conscience doit être présente pour que tous les facteurs restants – l'« intention » sous la catégorie du « nom-et-forme » incluse – surviennent. Et parce que tant la conscience que le nom-et-forme dépendent de la fabrication, qui à son tour dépend de l'ignorance de la nature stressante de la fabrication, ce modèle montre qu'une manière de priver le processus-conscience de nourriture consiste à développer la Vue Juste à propos de l'élé­ment intentionnel de fabrication qui sous-tend ce processus.

Le deuxième endroit où la conscience apparaît dans le processus de la co-apparition en dépendance, c'est en tant que composant du facteur du contact aux six sens. Ici, son rôle est un prolongement de sa dépendance vis-à-vis de la fabrication, qui met en relief le fait que le contact sensoriel n'est jamais purement passif. Même le plus léger contact contient déjà un élément de fabrication intentionnelle qui le teinte d'ignorance.

« C'est en dépendance d'une paire que la conscience entre en jeu. Et comment la conscience entre-t-elle en jeu en dépendance d'une paire ? En dépendance de l'œil et des formes il y a apparition de la conscience à l'œil. L'œil est inconstant, changeant, d'une nature à devenir autre. Les formes sont inconstantes, changeantes, d'une nature à devenir autre. Ainsi, cette paire est à la fois vacillante et fluctuante – inconstante, changeante, d'une nature à devenir autre.

« La conscience à l'œil est inconstante, changeante, d'une nature à devenir autre. Quelle que soit la cause, la condition requise pour l'apparition de la conscience à l'œil, cela est inconstant, changeant, d'une nature à devenir autre. Etant apparue en dépendance d'un facteur inconstant, comment la conscience à l'œil pourrait-elle être constante ?

« La réunion, la rencontre, la convergence de ces trois phénomènes est le contact à l'œil.

« [De façon similaire pour ce qui est de la conscience à l'oreille, au nez, à la langue, au corps, et à l'intellect.] » — *SN 35:93*

Ce que ceci montre, c'est que pour priver de nourriture le processus de la conscience, vous devez vous focaliser moins sur la façon dont vous réagissez au contact sensoriel et plus

sur ce que vous amenez au contact sensoriel – les habitudes de la fabrication ignorante qui façonnent ce que vous ressentez.

Au troisième point de la série, la conscience, ainsi que son aliment, joue le rôle de nourrir et d'agripper : se développant à partir du/s'appuyant sur le désir ardent, et conduisant au devenir – un sens de notre identité dans un monde particulier d'expérience – qui est le prérequis de la naissance. (Pensez à la manière dont, quand vous vous endormez, un monde de rêve apparaît dans l'esprit, et qu'ensuite vous entrez dans ce monde.) Dans ce cas, a dit le Bouddha, la conscience joue le rôle d'une graine qui – quand elle est arrosée par le désir ardent et le délice – fleurit en devenir au niveau de la sensualité, de la forme, ou du sans-forme.

« Le *kamma* est le champ, la conscience est la graine, et le désir ardent est l'humidité. La conscience des êtres vivants empêchés par l'ignorance et entravés par le désir ardent est établie dans une propriété inférieure [le niveau de la sensualité]... une propriété moyenne [le niveau de la forme]... une propriété raffinée [le niveau du sans-forme]... Ainsi, il y a la production d'un devenir renouvelé dans le futur. Voilà comment il y a le devenir. » — *AN 3:76*

« Comme la propriété de la terre, moines, c'est de cette façon que les quatre points d'appui de la conscience [les propriétés de la forme, de la sensation, de la perception, et des fabrications] devraient être vus. Comme la propriété liquide, c'est de cette façon que le délice et la passion devraient être vus. Comme les cinq types de propagation des plantes [racine, tiges, articulations, boutures, et graines], c'est de cette façon que la conscience ainsi que son aliment devraient être vus. » — *SN 22:54*

Voir ici la conscience et son aliment comme une graine arrosée par le désir ardent, le délice, et la passion aide à focaliser l'attention sur le rôle joué par ces trois derniers états mentaux dans la production de la nourriture pour une souffrance et une naissance infiniment répétées. Ce sont là les états mentaux qui sustentent le processus de la conscience lorsqu'il se déplace d'un point d'appui à un autre. Peut-être le Bouddha est-il passé ici de l'analogie de la nourriture à l'analogie de la graine parce qu'à ce stade, l'analogie de la nourriture aurait été trop dure à présenter explicitement en bonne compagnie : nous nous nourrissons continuellement des sous-produits de notre précédente alimentation. Cependant, l'analogie de la graine fait passer ce message plus indirectement. Tout comme les graines, quand elles sont arrosées, croissent pour devenir des plantes qui à la fois produisent des graines et, quand elles meurent, ajoutent de l'engrais au sol qui nourrit ces graines, de la même manière, la

conscience nourrie avec le *kamma* et le désir ardent produit continuellement plus de points d'appui – les agrégats de la forme, de la sensation, de la perception, de la fabrication, et de la conscience – pour que les futurs actes de conscience s'en nourrissent :

« Si la conscience, quand elle se dresse, se dressait attachée à la forme, soutenue par la forme (comme son objet), se posant sur la forme, arrosée avec le délice, elle manifesterait croissance, augmentation, et prolifération.

« Si la conscience, quand elle se dresse, se dressait attachée à la sensation, soutenue par la sensation (comme son objet), se posant sur la sensation, arrosée avec le délice, elle manifesterait croissance, augmentation, et prolifération.

Si la conscience, quand elle se dresse, se dressait attachée à la perception, soutenue par la perception (comme son objet), se posant sur la perception, arrosée avec le délice, elle manifesterait croissance, augmentation, et prolifération.

« Si la conscience, quand elle se dresse, se dressait attachée aux fabrications, soutenue par les fabrications (comme son objet), se posant sur les fabrications, arrosée avec le délice, elle manifesterait croissance, augmentation, et prolifération.

« Si quelqu'un disait : 'Je vais décrire une venue, un départ, une disparition, une apparition, une croissance, une augmentation, ou une prolifération de la conscience en dehors de la forme, de la sensation, de la perception, des fabrications,' ce serait impossible. » — *SN 22:54*

En d'autres termes, aussi longtemps que le délice et la passion – cette expression est un synonyme pour l'agrippement – nourrissent le processus de la conscience, la conscience continue à son tour à créer la nourriture pour maintenir indéfiniment le processus, même après que la forme de ce corps est rejetée. C'est la raison pour laquelle la renaissance-en-tant-que-processus répétée ne prendra pas fin tant qu'elle ne sera pas privée de l'eau du désir ardent et de l'agrippement. Et la seule manière de priver le processus de son eau et de sa nourriture est de développer la dépassion pour les activités qui le sustentent.

C'est là où ce modèle de la co-apparition en dépendance révèle sa valeur pragmatique. Il démontre non seulement que l'on peut faire l'expérience directe de la nourriture et de l'eau pour la renaissance, mais aussi que ces processus sont les conséquences directes des choix faits dans l'esprit : l'activité intentionnelle de la fabrication qui repose sur l'ignorance. De cette manière, il montre qu'il est possible que la souffrance de la renaissance répétée puisse être amenée à son terme à travers le choix : en choisissant de développer l'attention

appropriée – la Vue Juste en ce qui concerne les Quatre Nobles Vérités – qui met un terme au désir ardent et à l'ignorance. De cette manière, au lieu de se retrouver emmêlé en essayant de détruire les conditions de la naissance – ce qui conduirait à adopter une identité de destructeur, qui ne ferait que créer une nouvelle ronde du devenir – vous choisissez simplement de priver le processus de sa sustentation, lui permettant de prendre fin par lui-même.

Ce choix est l'endroit où la Voie, la quatrième Noble Vérité, débute.

7 : CHOISIR LA DEPASSION

Etant donné que la passion est quelque chose qu'habituellement nous apprécions, il n'est pas facile de choisir une voie qui conduit vers la dépassion totale. On doit être fortement motivé pour l'adopter et rester avec elle. En même temps, on doit s'accrocher à des critères exigeants tout au long de la voie, car il est extrêmement facile de se laisser avoir par les niveaux subtils de passion qui peuvent nous ramener aux processus qui conduisent à une souffrance et une renaissance renouvelées. C'est l'une des raisons pour laquelle la Vue Juste vient au début de la Voie – pour fournir une motivation et un guidage à tous les autres facteurs de la Voie : la Résolution Juste, la Parole Juste, l'Action Juste, les Moyens d'existence Justes, l'Effort Juste, *Sati* Juste, et la Concentration Juste.

En tant que partie de la Vue Juste, la conviction en la renaissance – et en l'influence de l'action pour conduire à la renaissance – joue un rôle important pour accomplir les deux fonctions suivantes : motiver le choix initial de suivre la Voie, et guider les choix déjà faits en chemin. Nous avons déjà noté dans le chapitre quatre la façon dont le Bouddha a utilisé la croyance en la renaissance pour inspirer un désir général d'échapper aux rondes de la souffrance ; ici, les détails de la Vue Juste à propos de la renaissance aident à focaliser ce désir spécifiquement sur la Voie.

Certaines personnes déclarent que la croyance en la renaissance engendre la complaisance – vous disposez de nombreuses vies pour suivre la Voie, et donc vous pouvez prendre votre temps – mais les descriptions que donne le Bouddha des dangers de la renaissance offrent une image très différente : vous pourriez mourir à n'importe quel moment, et il existe de nombreux endroits horribles et malheureux – des plans d'existence où il vous serait impossible de pratiquer – où vous pourriez facilement renaître. Et même si vous arrivez vraiment à atteindre un bon niveau de renaissance la fois suivante, après cela, les chances d'une bonne renaissance sont très minces. Vous devez donc commencer à maîtriser la Voie pendant que vous le pouvez.

Puis, le Béni, ramassant un petit peu de poussière avec la pointe de l'ongle de son doigt, dit aux moines : « Que pensez-vous, moines ? Qu'est ce qui est plus grand : le petit peu de poussière que j'ai ramassé avec la pointe de l'ongle de mon doigt, ou la grande Terre ?

« La grande Terre est bien plus grande, seigneur. Le petit peu de poussière que le Béni a ramassé avec la pointe de l'ongle de son doigt n'est presque rien. Il ne compte même pas. Il n'y a pas de comparaison possible. Ce n'est même pas une fraction, ce petit peu de poussière que le Béni a ramassé avec la pointe de l'ongle de son doigt, quand on le compare à la grande Terre.

« De la même manière, moines, peu nombreux sont les êtres qui, disparaissant du plan d'existence humain, renaissent parmi les êtres humains. Bien plus nombreux sont les êtres qui, disparaissant du plan d'existence humain, renaissent en enfer... dans la matrice animale... dans le domaine des esprits affamés.

... « De la même manière, moines, peu nombreux sont les êtres qui, disparaissant du plan d'existence humain, renaissent parmi les *deva*. Bien plus nombreux sont les êtres qui, disparaissant du plan d'existence humain, renaissent en enfer... dans la matrice animale... dans le domaine des esprits affamés.

... « De la même manière, moines, peu nombreux sont les êtres qui, disparaissant du plan d'existence des *deva*, renaissent parmi les *deva*. Bien plus nombreux sont les êtres qui, disparaissant du plan d'existence des *deva*, renaissent en enfer... dans la matrice animale... dans le domaine des esprits affamés.

« De la même manière, moines, peu nombreux sont les êtres qui, disparaissant du plan d'existence des *deva*, renaissent parmi les êtres humains. Bien plus nombreux sont les êtres qui, disparaissant du plan d'existence des *deva*, renaissent en enfer... dans la matrice animale... dans le domaine des esprits affamés.

« En conséquence, votre devoir est la contemplation : ‘Ceci, c’est le stress... Ceci, c’est l’origine du stress... Ceci, c’est la cessation du stress.’ Votre devoir est la contemplation : ‘Ceci, c’est la voie de pratique qui conduit à la cessation du stress.’ »
— *SN 56:102-113*

Le Bouddha utilisait aussi la conviction en la renaissance pour encourager ses auditeurs à ne pas se laisser décourager par les difficultés auxquelles ils devaient faire face sur la Voie. Comparées aux souffrances d'une renaissance répétée, ces difficultés ne comptent pour rien.

« Moines, supposez qu'il y ait un homme dont la durée de vie soit de cent ans, qui vivrait jusqu'à cent ans. Quelqu'un lui dirait : ‘Ecoute-moi bien, l'ami. On te transpercera à l'aube avec cent lances, à midi avec cent lances, et à nouveau le soir avec cent lances. Ainsi transpercé jour après jour avec cent lances, tu auras une durée de vie

de cent ans, vivras jusqu'à cent ans, et à la fin de cent années, tu réaliseras les Quatre Nobles Vérités que tu n'as jamais réalisées avant.'

« Moines, une personne qui désirerait son propre et véritable bien ferait bien d'accepter (l'offre). Pourquoi cela ? D'un début inconcevable vient la transmigration. Un point de départ des (douleurs des) coups de lance, d'épée, et de hache n'est pas évident. Même si cela (cette offre) devait survenir, je vous dis que la réalisation des Quatre Nobles Vérités ne serait pas accompagnée par la douleur et la détresse. Au lieu de cela, je vous le dis, la réalisation des Quatre Nobles Vérités serait accompagnée par le plaisir et le bonheur.

« Quelles sont ces quatre ? La Noble Vérité du stress, la Noble Vérité de l'origine du stress, la Noble Vérité de la cessation du stress, la Noble Vérité de la voie de pratique qui conduit à la cessation du stress.

« En conséquence, votre devoir est la contemplation : 'Ceci, c'est le stress... Ceci, c'est la cessation du stress... Ceci, c'est la voie de pratique qui conduit à la cessation du stress.' » — *SN 56:35*

La voie vers le terme de la souffrance peut en principe être complétée en une vie. Le Canon contient de nombreuses histoires de personnes qui ont obtenu l'Eveil complet après avoir entendu seulement un des discours du Bouddha, et MN 10, parmi d'autres discours, déclare que dans certains cas, seulement sept jours d'une pratique résolue peuvent même être suffisants pour compléter la Voie. Mais cela, c'est en principe. Cependant, l'Eveil de chaque personne est un cas particulier et le Bouddha savait que pour la plupart de ses auditeurs, la Voie serait l'affaire de multiples vies. Et il est difficile de ne pas imaginer que nombre de ses auditeurs – tout comme de nombreuses personnes aujourd'hui – regardaient les emmêlements de leur vie et se rendaient compte qu'elles n'auraient jamais assez de temps libre pour se consacrer pleinement à la pratique.

Donc, au lieu d'essayer de leur faire plaisir en réduisant la Voie à ce qu'ils pourraient raisonnablement accomplir à l'intérieur des limites de cette vie, le Bouddha les encourageait avec une perspective de multiples vies sur la Voie, pour les convaincre que quels que soient les efforts faits en direction de l'Eveil, ils ne seraient pas vains. Il maintenait la barre haute, et ceci pour une bonne raison : c'est seulement quand vous avez une vue réaliste de ce que la Voie vers le terme de la souffrance implique réellement, que vous serez capable de la suivre et d'en obtenir les pleins résultats.

En même temps, le Bouddha encourageait les gens sur leur lit de mort à faire un effort pour développer la dépassion pour les divers plans de renaissance. Il déclara même qu'ils pouvaient en fait réaliser le plein Eveil en faisant cela. De cette manière, ils pourraient éviter d'énormes quantités de douleur et de souffrance futures (SN 55:54). Une personne supposant seulement une vie unique ne verrait pas la valeur de ce type d'effort – ce qui signifie que la perspective d'une vie unique sous-estimerait ce qu'une personne mourante peut faire, et qu'elle favoriserait à la place le fait de droguer la personne, jusqu'au point de lui faire perdre son *sati* pour réduire sa douleur présente. Parce qu'un état d'esprit drogué n'est pas du tout en situation de résister au désir ardent, cela signifie que la perspective d'une vie unique placerait la personne mourante dans une position très désavantageuse – et qu'elle serait en réalité la vue la plus complaisante et la plus irresponsable.

En plus de fournir une motivation pour pratiquer la Voie, les suppositions sur le *kamma* et la renaissance jouent un rôle important pour dénicher les attachements aux fabrications et aux autres processus qu'autrement vous pourriez négliger lorsque vous suivez la Voie. Si par exemple vous ne croyez pas qu'une manifestation particulière de passion ou de délice pourrait avoir d'énormes répercussions dans le futur, et si elle semble agréable en ce moment même, vous pouvez facilement la considérer comme étant quelque chose d'insignifiant et lui permettre de bouillonner continuellement dans l'esprit.

« Il y a, moines, un vide intergalactique, une obscurité non retenue, une obscurité d'un noir profond, où même la lumière du soleil et de la lune – si forte, si puissante – ne pénètre pas.

Quand cela fut dit, un des moines dit au Béni : « Oh là là, quelle grande obscurité ! Quelle grande obscurité, vraiment ! Y a-t-il une obscurité plus grande et plus effrayante que celle-là ? »

« Il y a, moine, une obscurité plus grande et plus effrayante que celle-là. »

« Et quelle obscurité, seigneur, est plus grande et plus effrayante que celle-là ? »

« Tout contemplatif ou brahmane qui ne sait pas, tel que cela est, que : 'Ceci, c'est le stress' ; qui ne sait pas, tel que cela est, que : 'Ceci, c'est l'origine du stress' ... 'Ceci, c'est la cessation du stress' ... 'Ceci, c'est la voie de pratique qui conduit à la cessation du stress' : ils se réjouissent dans les fabrications qui conduisent à la naissance ; ils se réjouissent dans les fabrications qui conduisent au vieillissement ; ils se réjouissent dans les fabrications qui conduisent à la mort ; ils se réjouissent dans les fabrications qui

conduisent à la peine, à la lamentation, à la douleur, à la détresse, et au désespoir. Se réjouissant dans les fabrications qui conduisent à la naissance... au vieillissement... à la mort... à la peine, à la lamentation, à la douleur, à la détresse, et au désespoir, ils fabriquent des fabrications qui conduisent à la naissance... au vieillissement... à la mort... à la peine, à la lamentation, à la douleur, à la détresse, et au désespoir. Fabriquant des fabrications qui conduisent à la naissance... au vieillissement... à la mort... à la peine, à la lamentation, à la douleur, à la détresse, et au désespoir, ils tombent dans l'obscurité de la naissance. Ils tombent dans l'obscurité du vieillissement... l'obscurité de la mort... l'obscurité de la peine, de la lamentation, de la douleur, de la détresse, et du désespoir. Ils ne sont pas totalement affranchis de la naissance, du vieillissement, de la mort, des peines, des lamentations, des douleurs, des détresses, et des désespoirs. Ils ne sont pas totalement affranchis, je vous le dis, de la souffrance et du stress. » — *SN 56:46*

C'est seulement quand vous appréciez le potentiel de même l'attachement qui semble le plus naturel ou le plus inoffensif à vous conduire à la souffrance à long terme que vous serez disposé à le considérer sérieusement et à travailler pour l'abandonner. Et alors seulement vous suivrez vraiment la Voie.

Nous avons déjà noté, dans le chapitre trois, qu'une perspective de vies multiples vous aide à vous maintenir dans le droit chemin dans le domaine de la vertu, un point qui s'applique aux facteurs de la Voie de la Parole Juste, de l'Action Juste, et des Moyens d'existence Justes. Le même principe s'applique aussi aux facteurs plus directement liés à la méditation. On peut illustrer cela avec deux exemples de la stratégie de méditation en deux étapes du Bouddha pour développer la dépassion pour l'agrippement et le désir ardent.

Au cours de la première étape, il vous fait vous focaliser sur les inconvénients du désir ardent pour la sensualité : la tendance de l'esprit à être obsédé par des plans pour les plaisirs sensuels. Si vous êtes limité à une vue de la pratique exclusivement sur une vie unique, il est difficile de pleinement apprécier le pouvoir et les inconvénients du désir ardent sensuel. Après tout, l'évolution de la vie dépend de ce désir ardent, et pour de nombreuses personnes, il fournit le seul plaisir et la seule excitation qu'elles connaissent. Il est donc facile de justifier la sensualité comme une bonne chose. Même quand vous considérez les nombreux inconvénients de la sensualité visibles dans cette vie, cela demeure simplement une question de goût à propos du fait que vous sentez, ou non, que les inconvénients sont suffisants pour vous détourner de la poursuite des plaisirs sensuels : certaines personnes préfèrent la paix et la

sécurité ; d'autres les frissons du danger et du risque. Si tout se termine dans l'oubli et l'annihilation, qui va dire que les plaisirs nocifs sont pires que ceux qui sont inoffensifs ? Mais quand vous prenez au sérieux les conséquences à long terme de la sensualité sur de nombreuses vies, cela change entièrement les termes de l'équation. Vous trouvez plus facile de voir que les plaisirs et les frissons offerts par la sensualité n'en valent pas le prix.

« C'est avec la sensualité pour raison, la sensualité pour source... que (les gens) s'engagent dans l'inconduite corporelle, l'inconduite verbale, l'inconduite mentale. S'étant engagés dans l'inconduite corporelle, verbale, et mentale – à la brisure du corps, après la mort – ils réapparaissent sur le plan de la privation, dans la mauvaise destination, sur les plans d'existence inférieurs, en enfer. » — *MN 13*

C'est seulement quand vous pouvez voir la sensualité sous ce jour que vous êtes authentiquement prêt à suivre la Voie pour pleinement trancher le désir ardent qui agit comme l'une des causes de la souffrance et du stress. Cependant, même cette compréhension n'est pas suffisante pour déraciner le désir ardent. L'esprit a besoin d'une source alternative de plaisir pour le sustenter sur la Voie. Ce plaisir est fourni par les *jhāna* : le facteur de la Voie de la Concentration Juste.

« Bien qu'un disciple des Etres nobles ait clairement vu avec le Discernement Juste tel qu'il est que la sensualité est source de beaucoup de stress, de beaucoup de désespoir, et d'inconvénients plus grands, cependant, s'il n'a pas atteint un ravissement et un plaisir séparés de la sensualité, séparés des qualités mentales malhabiles, ou quelque chose de plus paisible que cela, il peut être tenté par la sensualité. Mais quand il a clairement vu avec le Discernement Juste tel qu'il est que la sensualité est source de beaucoup de stress, de beaucoup de désespoir, et d'inconvénients plus grands, et qu'il a atteint un ravissement et un plaisir séparés de la sensualité, séparés des qualités mentales malhabiles, ou quelque chose de plus paisible que cela, il ne peut pas être tenté par la sensualité. » — *MN 14*

Cependant, bien que les plaisirs des *jhāna* constituent une partie nécessaire de la Voie, ils ne sont pas totalement sûrs. Entrer dans un *jhāna*, c'est adopter un état de devenir, et donc cela aussi peut être un objet de désir ardent. Et parce que certains des *jhāna* supérieurs touchent les dimensions du néant et de ni perception ni non-perception, il est facile de les prendre par erreur pour des états de non-devenir. Cela signifie que bien que la pratique des *jhāna* puisse vous aider à surmonter le désir ardent sensuel, elle n'est pas en elle-même

suffisante pour surmonter les deux types de désir ardent restants – pour le devenir et le non-devenir – qui conduisent à plus de souffrance et de stress.

Là encore, une perspective de vies multiples aide à détecter ces attachements subtils – des attachements que même la contemplation du pas-soi – si elle n'est pas éclairée par cette perspective, peut facilement rater. Ainsi que MN 106 le déclare, il est possible de développer la perspective du pas-soi, l'appliquant à tous les phénomènes, et d'arriver à un niveau de *jhāna* sans forme raffiné, la dimension du néant. A ce stade, vous faites l'expérience d'un niveau subtil d'équanimité, si subtil que vous pouvez facilement rater le fait que vous vous y agrippez. Si vous ne voyez pas que même cette équanimité peut conduire à des dangers futurs, vous ne vous sentirez pas enclin à l'investiguer.

C'est peut-être la raison pour laquelle les méditants qui ont une perspective de vie unique assimilent l'équanimité au *nibbāna* : ils ne voient aucun besoin de questionner leur atteinte d'une équanimité raffinée, car ils considèrent qu'elle est suffisante pour les maintenir dans une situation agréable pour le reste de cette vie. Et s'ils adhèrent à la vue matérialiste que tout ce que nous pouvons connaître l'est à travers les sens, alors, face à l'expérience sensorielle, l'équanimité serait la paix la plus grande qu'ils peuvent imaginer. Mais ainsi que le Bouddha le fait remarquer dans SN 35:117, il existe une dimension de l'expérience au-delà des sens où l'on peut trouver une paix encore plus grande, à travers le terme total de la fabrication. Et ainsi qu'il le déclare dans MN 140, si – avec la possibilité de cette dimension plus paisible dans l'esprit – vous voyez que même les niveaux subtils d'équanimité peuvent conduire à de longues vies, mais que ces vies se termineront, vous êtes plus enclin à investiguer ces niveaux d'équanimité pour voir comment ils sont fabriqués. C'est seulement à travers ce type d'investigation que vous pouvez développer la dépassion pour les dernières traces de la fabrication apparemment inoffensive qui se tient en travers du chemin de l'affranchissement complet.

Il s'agit là de la deuxième étape dans la stratégie du Bouddha. Dans l'une des descriptions standard de la façon dont on développe la dépassion pour les *jhāna* (MN 51 ; AN 4:124 ; AN 4:126), le Bouddha vous fait d'abord maîtriser les *jhāna* – vous ne pouvez pas surmonter l'attachement pour eux sans le faire. Il vous fait ensuite contempler les événements mentaux qui sustentent les *jhāna* en tant que processus – les agrégats, qui jouent un rôle dans la co-apparition en dépendance, sous la catégorie des facteurs de la fabrication, de la conscience et du nom – pour voir qu'eux aussi présentent des inconvénients. Cela focalise l'attention directement sur les facteurs que la co-apparition en dépendance – dans ses

différents modèles – met en évidence comme les endroits où les processus d’auto-sustentation qui conduisent à la souffrance peuvent être privés de nourriture.

C’est aussi là que nous voyons le plus clairement pourquoi le Bouddha a présenté tous les facteurs qui conduisent à la renaissance comme des processus. Si vous recherchez votre essence intérieure ou le fondement de l’être du monde, il est extrêmement facile – quand vous atteignez un état de *jhāna* – de le prendre par erreur pour l’état que vous recherchez. Cela conduit cependant simplement à plus d’ignorance et d’attachement. Mais si vous voyez les *jhāna* comme les résultats d’actions et de processus, alors, quand vous atteignez ce stade, vous trouvez plus facile de développer la dépassion pour les *jhāna* sans sentir que vous perdez quoi que ce soit d’essentiel.

« Supposez qu’un archer ou l’apprenti d’un archer pratique sur un bonhomme de paille ou un monticule d’argile, de sorte qu’après un certain temps, il deviendrait capable de tirer à de grandes distances, de tirer des coups précis en succession rapide, et de transpercer de grandes masses. De la même manière, il y a le cas où un homme... entre et demeure dans le premier *jhāna*, le ravissement et le plaisir nés de l’isolement, accompagnés par la pensée dirigée et l’évaluation. Il considère tout phénomène là, qui est lié à la forme, à la sensation, à la perception, aux fabrications, et à la conscience comme inconstant, stressant, une maladie, un cancer, une flèche, douloureux, une affliction, étranger, une désintégration, un vide, pas-soi. Il détourne son esprit de ces phénomènes, et ayant fait cela, il incline son esprit vers la propriété du Sans-mort : ‘Ceci, c’est la paix, ceci, c’est exquis – la résolution de toutes les fabrications ; le renoncement à toutes les acquisitions ; le terme du désir ardent, la cessation ; le Délitement.’

« [De façon similaire pour ce qui est des second, troisième, et quatrième *jhāna*.]
— AN 9:36

En accord avec son approche de voir la façon dont ces processus se manifestent à de nombreux niveaux, le Bouddha vous conseille de voir même l’« être » qui fait les *jhāna* comme un processus composé d’agrégats. Quand cette contemplation produit un sens de dépassion pour tous les agrégats : passés, présents, et futurs – même ceux utilisés sur la Voie – cela prive de nourriture le processus par lequel le désir ardent peut conduire à une renaissance ultérieure.

« Là où il n’y a pas de passion pour l’aliment de la nourriture physique, là où il n’y a pas de délice, pas de désir ardent, alors la conscience ne se pose pas ni n’augmente. Là où la conscience ne se pose pas ni n’augmente, il n’y a pas de descente du nom-et-forme. Là où il n’y a pas de descente du nom-et-forme, il n’y a pas de croissance des fabrications. Là où il n’y a pas de croissance des fabrications, il n’y a pas de production d’un devenir renouvelé dans le futur. Là où il n’y a pas de production d’un devenir renouvelé dans le futur, il n’y a pas de naissance, de vieillissement, et de mort futurs. Cela, je vous le dis n’a pas de peine, pas d’affliction, ou de désespoir.

« [De façon similaire pour ce qui est de l’aliment du contact (sensoriel), de l’aliment de l’intention intellectuelle, et de l’aliment de la conscience (sensorielle)] »
— *SN 12:64*

« Si un moine abandonne la passion pour la propriété de la forme... la propriété de la sensation... la propriété de la perception... la propriété des fabrications... la propriété de la conscience, alors en raison de l’abandon de la passion, le soutien est tranché, et la conscience ne se pose pas. La conscience, ne s’étant ainsi pas posée, n’augmentant pas, ne concoctant pas, est affranchie. En raison de son affranchissement, elle est ferme. En raison de sa stabilité, elle est contentée. En raison de son contentement, elle n’est pas agitée. Non agité, on est totalement délié juste à l’intérieur. On discerne que : ‘La naissance est terminée, la vie sainte accomplie, la tâche faite. Il n’y a plus rien qui me ramènera à ce monde.’ » — *SN 22:54*

Ce qui demeure est une dimension libre de la naissance et de la mort.

« Il y a, moines, un non-né, non-devenu, non-fait, non-fabriqué. S’il n’y avait pas ce non-né, non-devenu, non-fait, non-fabriqué, il n’y aurait pas le cas que l’émancipation du né, devenu, fait, fabriqué serait discernée. Mais précisément parce qu’il y a un non-né, non-devenu, non-fait, non-fabriqué, l’émancipation du né, devenu, fait, fabriqué est discernée. » — *Ud 8:3*

Cette dimension se caractérise par un type de conscience qui se trouve au-delà de la portée de la conscience sensorielle impliquée dans la co-apparition en dépendance et le domaine des six sens – un plan d’existence que le Bouddha appelle le « tout ». Ainsi est-il totalement libre de la souffrance.

« ‘La conscience sans surface, sans fin, rayonnant dans toutes les directions, il n’en a pas été fait l’expérience à travers la terr-ité de la terre... la liquid-ité du liquide... la feu-ité du feu... la vent-ité du vent... La tout-ité du tout.’ » — *MN 49*

L’image canonique pour ce type de conscience, totalement indépendante de l’aliment, est celle d’un rayon de lumière qui ne se pose nulle part.

« Tout comme s’il y avait une maison couverte d’un toit ou un hall couvert d’un toit, qui avait des fenêtres au nord, au sud, ou à l’est. Quand le soleil se lève, et qu’un rayon est entré par le biais de la fenêtre, où se pose-t-il ?

« Sur le mur ouest, seigneur. »

« Et s’il n’y a pas de mur ouest, où se pose-t-il ? »

« Sur le sol, seigneur. »

« Et s’il n’y a pas de sol, où se pose-t-il ? »

« Sur l’eau, seigneur. »

« Et s’il n’y a pas d’eau, où se pose-t-il ? »

« Il ne se pose pas, seigneur. »

« De la même manière, là où il n’y a pas de passion pour l’aliment de la nourriture physique... du contact... de l’intention intellectuelle... de la conscience, là où il n’y a pas de délice, pas de désir ardent, alors la conscience ne se pose pas ni ne croît. Là où la conscience ne se pose pas ni ne croît, le nom-et-forme ne descend pas. Là où le nom-et-forme ne descend pas, il n’y a pas de croissance des fabrications. Là où il n’y a pas de croissance des fabrications, il n’y a pas de production d’un devenir renouvelé dans le futur. Là où il n’y a pas de production d’un devenir renouvelé dans le futur, il n’y a pas de naissance, de vieillissement, et de mort futurs. Cela, je vous le dis n’a pas de peine, pas d’affliction, ou de désespoir. » — *SN 12:64*

En accord avec sa présentation de la renaissance, le Bouddha n’a jamais offert d’explication métaphysique de *ce qu’est* cette conscience, ni *de la façon* dont elle pourrait être. Après tout, ce serait une erreur de justifier la réalité de l’inconditionné en se référant au conditionné, étant donné qu’il ne dépend de rien ou d’un quelconque « comment » de quelque manière que ce soit.

Le Bouddha a cependant bien montré comment se rendre à cet endroit : c'est la raison pour laquelle son image de la pratique est celle d'une voie. Une voie qui conduit vers une montagne ne provoque pas l'existence de la montagne, mais elle fournit l'occasion d'y aller. La voie de pratique ne provoque pas l'existence de l'inconditionné, mais elle fournit l'ouverture pour l'atteindre.

Quand il décrit le plein Eveil d'une personne, le Canon ne dépeint jamais la connaissance qui l'accompagne comme portant sur *ce qu'est* cette conscience inconditionnée, ou sur *la façon* dont elle est. Au lieu de cela, il est dit que la connaissance débute avec le fait que l'on se rend compte que l'on est affranchi des *āsava* (fermentations, effluents) de la sensualité, du devenir, et de l'ignorance (MN 19), ainsi que le fait de se rendre compte que cet affranchissement est définitif (MN 146). Il poursuit ensuite avec le fait de se rendre compte des futures implications de cet affranchissement (DN 29), en commençant avec le fait qu'il a mis un terme à toute renaissance future.

Dans son propre cas, le Bouddha a exprimé la connaissance de la manière suivante :

« La connaissance et vision apparut en moi : 'Non provoqué est mon affranchissement. C'est la dernière naissance. Maintenant, il n'y a plus de nouveau devenir.' » — *SN 56:11*

Les deux descriptions les plus fréquemment utilisées de la connaissance qui accompagne l'atteinte de l'état d'*arahant* font la même remarque de la façon suivante :

« Avec l'affranchissement, il y a la connaissance : 'Affranchi.' On discerne que : 'La naissance est terminée, la vie sainte accomplie, la tâche faite. Il n'y a plus rien qui me ramènera à ce monde.' » — *SN 35:28*

Demeurant seul – isolé, vigilant, plein d'ardeur et résolu – le Vénérable Anuruddha en peu de temps atteignit et demeura dans le but suprême pour lequel les membres d'un clan quittent justement la vie de foyer pour la vie sans foyer, le connaissant et le réalisant par lui-même dans l'ici-et-maintenant. Il sut que : « La naissance est terminée, la vie sainte accomplie, la tâche faite. Il n'y a plus rien qui me ramènera à ce monde. » Et ainsi le Vénérable Anuruddha devint un autre des *arahant*. — *AN 8:30*

En d'autres termes, quand l'esprit retourne à la dimension fabriquée après sa rencontre totale avec la dimension non-fabriquée et qu'il s'est rendu compte de son affranchissement, le fait de se rendre compte qu'il en a terminé avec la naissance/renaissance – à la fois aux macro

et aux micro niveaux – est la première chose qui se présente spontanément à lui. Ce fait de se rendre compte du terme de la naissance conduit au fait additionnel de se rendre compte que toute souffrance est également terminée.

8 : IRONIES MODERNES

Les personnes qui adhèrent à un point de vue matérialiste moderne du monde et du soi ont tendance à réagir à ces descriptions canoniques de ce qui est connu lors de l'Eveil en offrant trois raisons principales de s'y opposer.

La première est, à leurs yeux, que ces descriptions vont au-delà de ce qu'il est possible pour un être humain de connaître. L'argument est parfois étayé par la déclaration que les descriptions du Canon transgressent les propres critères du Bouddha, faites à d'autres endroits dans les discours, au sujet de ce qui peut et de ce qui ne peut pas être connu. Le passage cité le plus souvent en faveur de cet argument est le suivant :

« Qu'est-ce que le tout ? Simplement l'œil et les formes, l'oreille et les sons, le nez et les arômes, la langue et les saveurs, le corps et les sensations tactiles, l'intellect et les idées. Ceci, moines, est ce que l'on appelle le tout. Quiconque dirait : « Répudiant ce tout, je vais en décrire un autre, » si on le questionnait sur ce que pourraient exactement être les fondements de sa déclaration, serait incapable d'expliquer, et de plus, serait sujet au chagrin. Pourquoi ? Parce qu'il se trouve hors de portée. » — *SN 35:23*

L'argument maintient que « hors de portée » signifie ici « au-delà de la portée de la connaissance possible ». En conséquence, l'existence d'une dimension se trouvant au-delà des six sens – tel que celle de la conscience sans surface décrite dans MN 49 – est impossible à connaître. Cela invaliderait toute déclaration que l'on a connu de telles choses – et par implication, la liberté vis-à-vis de la renaissance qu'une telle connaissance impliquerait.

Il existe cependant une preuve claire que « hors de portée » signifie ici simplement « au-delà de la portée d'une description adéquate », car il existe d'autres passages canoniques qui indiquent que bien que la dimension au-delà des six sens ne puisse pas être décrite de façon adéquate, elle peut néanmoins être connue.

Le Vénérable MahāKotṭhita : « Avec la cessation et la disparition sans reste des six sphères du contact [la vision, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, et l'intellection], est-ce le cas qu'il y a quelque chose d'autre ? »

Le Vénérable Sāriputta : « Ne dis pas cela, mon ami. »

Le Vénérable MahāKoṭṭhita : « Avec la cessation et la disparition sans reste des six sphères du contact, est-ce le cas qu'il n'y a pas quelque chose d'autre ? »

Le Vénérable Sāriputta : « Ne dis pas cela, mon ami. »

Le Vénérable MahāKoṭṭhita : « ...est-ce le cas qu'à la fois il y a et il n'y a pas quelque chose d'autre ? »

Le Vénérable Sāriputta : « Ne dis pas cela, mon ami. »

Le Vénérable MahāKoṭṭhita : « ...est-ce le cas que ni il y a, ni il n'y a pas quelque chose d'autre ? »

Le Vénérable Sāriputta : « Ne dis pas cela, mon ami. »

Le Vénérable MahāKoṭṭhita : « Etant interrogé... s'il y a quelque chose d'autre, tu dis : 'Ne dis pas cela, mon ami.' Etant interrogé... s'il n'y a pas quelque chose d'autre... si à la fois il y a et il n'y a pas quelque chose d'autre... si ni il y a, ni il n'y a pas quelque chose d'autre, tu dis : 'Ne dis pas cela, mon ami.' Maintenant, comment la signification de cette déclaration doit-elle être comprise ?

Le Vénérable Sāriputta : « En disant... est-ce le cas qu'il y a quelque chose d'autre... est-ce le cas qu'il n'y a pas quelque chose d'autre... est-ce le cas qu'à la fois il y a et il n'y a pas quelque chose d'autre... est-ce le cas que ni il y a, ni il n'y a pas quelque chose d'autre, on objectifie le non-objectifié. Aussi loin que les six sphères du contact aillent, c'est là aussi loin que l'objectification va. Aussi loin que l'objectification aille, c'est là aussi loin que les six sphères du contact vont. Avec la cessation et la disparition sans reste des six sphères du contact, il en vient à être la cessation, l'apaisement de l'objectification. » — *AN 4:173*

« Moines, on devrait faire l'expérience de cette dimension où l'œil [la vision] cesse et la perception de la forme disparaît. On devrait faire l'expérience de cette dimension où l'oreille cesse et la perception du son disparaît... où le nez cesse et la perception de l'arôme disparaît... où la langue cesse et la perception du goût disparaît... où le corps cesse et la perception de la sensation tactile disparaît... où l'intellect cesse et la perception de l'idée/du phénomène disparaît : on devrait faire l'expérience de cette dimension. » — *SN 35:117*

Il n'y a donc rien dans les discours pali pour indiquer que le Bouddha aurait été d'accord avec un point de vue matérialiste moderne selon lequel la connaissance peut être

obtenue seulement à travers les six sens. Et il est douteux qu'il aurait essayé de justifier ses déclarations en des termes qu'un matérialiste moderne accepterait. Après tout, il a noté que l'étendue des pouvoirs d'un *bouddha*, et l'étendue des pouvoirs d'une personne dans un *jhāna* sont des « inconcevables à propos desquels il ne faut pas conjecturer, qui apporteraient la folie et la vexation à quiconque conjecturerait à leur propos » (AN 4:77). Cela signifie qu'il n'encouragerait pas le type de conjecture qu'un matérialiste – ou quiconque d'autre – pourrait faire à propos de ce qu'un esprit entraîné à maîtriser les *jhāna* ou à atteindre le niveau suprême de l'Eveil pourrait connaître ou non.

Un deuxième argument moderne contre l'acceptation des récits canoniques de ce qui est connu au cours de l'Eveil – et en particulier la connaissance de la renaissance réalisée au cours de l'Eveil – est que l'on peut toutefois obtenir tous les résultats de la pratique sans avoir à accepter la possibilité de la renaissance. Après tout, tous les facteurs qui conduisent à la souffrance sont tous immédiatement présents à la conscience, et on ne devrait donc pas avoir besoin, quand on essaie de les abandonner, d'accepter une quelconque prémisse à propos de l'endroit où ils peuvent conduire, ou non, dans le futur.

Cette objection ignore cependant le rôle de l'attention appropriée sur la Voie. Ainsi que nous l'avons noté ci-dessus, un de ses rôles consiste à examiner et à abandonner les suppositions qui sous-tendent nos vues sur la métaphysique de l'identité personnelle. A moins que vous ne soyez disposé à prendre du recul par rapport à vos propres vues – telles que celles qui concernent ce qu'une personne est, et pourquoi cela rend la renaissance impossible – et à les soumettre à ce type d'examen, il y a quelque chose qui manque à votre voie. Vous resterez emmêlé dans les questions de l'attention inappropriée, qui vous empêcheront d'identifier et d'abandonner réellement les causes de la souffrance et de réaliser les pleins résultats de la pratique.

En plus de cela, les termes de l'attention appropriée – les Quatre Nobles Vérités – ne se préoccupent pas seulement des événements qui apparaissent et qui disparaissent dans le moment présent. Ils se focalisent aussi sur les liens causaux entre ces événements, des liens qui se produisent à la fois dans le moment présent et dans le temps. Si vous limitez uniquement votre focalisation aux liens dans le présent tout en ignorant ceux dans le temps, vous ne pouvez pas pleinement comprendre les manières dont le désir ardent provoque la souffrance : non seulement en s'agrippant aux quatre types d'aliments, mais aussi en donnant également naissance aux quatre types d'aliments.

Cette focalisation étroite fait obstacle à votre capacité à développer la Vue Juste – et en particulier votre capacité à voir la co-apparition en dépendance comme un processus qui s’auto-sustente. Si, en accord avec le point de vue matérialiste habituel, vous considérez la conscience comme un simple sous-produit des processus matériels, alors vous ne disposez d’aucun moyen pour pouvoir apprécier le plein pouvoir de la conscience et du désir ardent à générer la nourriture qui peut sustenter indéfiniment les processus de la souffrance. Et si vous n’appréciez pas pleinement ce pouvoir, vous ne disposez d’aucun moyen pour pouvoir l’amener efficacement à son terme.

Un troisième argument contre le fait d’accepter la connaissance de la renaissance comme une partie nécessaire de l’Eveil est que de nombreux individus modernes qui déclarent avoir fait l’expérience des niveaux d’Eveil décrits dans le Canon n’ont obtenu aucune connaissance de la renaissance ou du terme de la renaissance comme partie de ces expériences. Le fait qu’à l’époque du Bouddha, des personnes ont déclaré avoir obtenu ce type de connaissance au cours de leur Eveil peut ainsi être rejeté comme un artéfact culturel : elles étaient conditionnées pour voir cela à cause de leur arrière-plan culturel, et cela ne constituait donc pas une partie essentielle de l’expérience.

Cet argument pose cependant deux problèmes. Le premier est que, ainsi que nous l’avons vu, la renaissance n’était pas une supposition universellement acceptée à l’époque du Bouddha. Une partie importante de l’expérience de l’Eveil de quiconque – alors, comme maintenant – serait de se prouver à soi-même si le Bouddha avait raison sur ce sujet.

Le second problème, qui est plus parlant, avec ce troisième argument est qu’en réalité, il s’auto-détruit. Si nos expériences de l’Eveil ne sont pas en accord avec les descriptions des niveaux d’Eveil du Canon, pourquoi voudrait-on revendiquer les étiquettes du Canon pour ces expériences ? Une partie essentielle, ne serait-ce que du premier niveau de l’Eveil qui est décrit dans le Canon, – l’entrée-dans-le-courant – confirme la justesse de la Vue Juste (MN 48), qui inclut la compréhension qu’il existe une dimension du Sans-mort, du non-né (Mv.I.23.5), et qu’il existe un niveau de désir ardent, qui, si on ne l’abandonne pas, conduira à des renaissances répétées. Le signe distinctif de l’atteinte de l’état d’*arahant* – opposé aux niveaux inférieurs de l’Eveil reconnus dans le Canon – est qu’il a mis un terme à ce désir ardent, mettant ainsi un terme à la naissance. Si le Canon a tort sur ces points, alors, les termes qu’il utilise pour décrire les niveaux de l’Eveil sont également bidons.

Cela signifie que si notre expérience de l’Eveil ne correspond pas aux descriptions du Canon, nous ferions bien d’examiner notre motivation à vouloir revendiquer une étiquette

canonique pour cette expérience. Si notre maître a certifié cette expérience avec un nom qui se trouve dans le Canon, la connaissance et la motivation du maître devraient aussi être examinées. Et si nous voulons sérieusement mettre un terme à la souffrance, nous ferions bien de prendre à cœur l'insistance du Canon que si notre Eveil n'a pas mis un terme au devenir et à la naissance, la possibilité d'une souffrance prolongée demeure.

L'ironie dans l'ensemble de ces trois arguments contre l'enseignement sur la renaissance est que les personnes qui les défendent supposent toutes que le Bouddha était incapable de remettre en question les vues de son époque, et cependant le fait est qu'elles ne sont pas elles-mêmes disposées à accepter le défi du Bouddha de prendre du recul et de questionner les leurs. Nous savons comment le Bouddha a répondu au matérialisme à sa propre époque, et il n'y a aucune raison de supposer qu'il répondrait d'une manière différente aujourd'hui.

Certaines personnes pourraient objecter que le matérialisme moderne est beaucoup plus sophistiqué maintenant qu'il ne l'était à l'époque du Bouddha, et qu'il mérite donc qu'on lui prête plus sérieusement attention. Mais est-ce vraiment le cas ? Les questions que les neurobiologistes soulèvent actuellement en ce qui concerne les problèmes de la conscience : – « Qu'est-ce que l'identité personnelle ? Quelle sorte de chose est la conscience ? Comment la conscience peut-elle être mesurée en termes matériels ? » – sont précisément les questions que le Bouddha avait listées sous la catégorie de l'attention inappropriée. Bien qu'il soit possible que les expériences scientifiques modernes soient plus sophistiquées que les expériences du Prince Pāyāsi sur des criminels, les scientifiques qui les mènent sont autant dans l'erreur en pensant qu'un processus phénoménologique – la conscience et les événements mentaux tels qu'on en fait l'expérience depuis l'intérieur – peuvent être capturés et mesurés en termes physiques. Bien que la renaissance soit souvent présentée comme une vue non-scientifique, les sciences matérielles n'ont en réalité absolument aucun moyen d'apporter de preuve dans un sens ou dans un autre.

Quant à l'efficacité de l'action humaine, la méthode scientifique ne peut jamais prouver si les scientifiques qui l'appliquent exercent réellement leur libre arbitre en concevant leurs expérimentations. Elle ne peut pas non plus prouver si leurs actions, en concevant et en menant une expérimentation, ont réellement un impact sur les résultats de l'expérimentation. L'investigation scientifique et l'examen par les pairs fonctionnent certainement comme si ces suppositions sont vraies – l'idée de critiquer une expérimentation mal conçue n'aurait aucun sens si les scientifiques ne disposaient pas du libre arbitre pour concevoir leurs

expérimentations. Et si nous pouvons en juger par les apparences, la supposition du libre arbitre et les responsabilités qu'il implique ont été cruciales pour permettre à la connaissance scientifique de progresser. Mais la méthode scientifique elle-même ne peut pas prouver si l'apparence du libre arbitre et de l'action efficace est quelque chose de plus qu'une apparence. Et bien sûr, il y a l'ironie que de nombreux scientifiques font l'hypothèse que les phénomènes qu'ils observent opèrent selon des lois déterministes strictes, alors que la méthode qu'ils emploient suppose qu'eux-mêmes ne sont pas mus par de telles lois en appliquant cette méthode. Cela signifie que la science n'est pas en situation de prouver ou de réfuter la portée et le pouvoir des enseignements du Bouddha sur l'action humaine.

Finalement, il y a toute la question du degré de validité de séparer les visions pénétrantes psychologiques du Bouddha de ses enseignements cosmologiques. Ainsi que nous l'avons noté dans le chapitre un, nous, en Occident – en commençant par les Romantiques européens et les Transcendantalistes américains – avons longtemps supposé que la cosmologie constitue la sphère légitime des sciences physiques, alors que la religion devrait se limiter à prendre soin de la psyché humaine. Mais l'une des visions pénétrantes centrales de l'Eveil du Bouddha est que les événements au micro-niveau de l'esprit façonnent réellement les expériences au macro-niveau du temps et de l'espace. Si nous ne pouvons pas questionner la ligne de séparation nette que trace notre culture entre la psychologie et la cosmologie, nous ne serons pas en mesure de pouvoir apprécier la manière dont la vision pénétrante du Bouddha sur cette question peut réellement aider à amener la souffrance à son terme.

Nous sommes donc face à un choix. Si nous sommes sincères à propos de notre volonté de mettre un terme à la souffrance, et de donner leur chance aux enseignements du Bouddha, alors – au lieu de supposer qu'il était prisonnier de sa propre époque et de sa propre situation géographique, qu'il était incapable de questionner ses suppositions culturelles – nous devons examiner dans quelle mesure, en adhérant à nos propres suppositions culturelles, nous nous emprisonnons nous-mêmes. Si nous ne voulons pas abandonner les restrictions que nous nous imposons, nous pouvons toutefois profiter de tous les enseignements du Bouddha qui s'inscrivent dans ces limites, mais nous devons en accepter les conséquences : les résultats que nous obtiendrons seront également limités. C'est seulement si nous sommes disposés à nous soumettre au test de l'attention appropriée, abandonnant les présuppositions qui déforment notre pensée à propos de questions comme le *kamma* et la renaissance, que nous

serons capables d'utiliser pleinement les outils du Canon pour obtenir l'affranchissement total.

GLOSSAIRE

Arahant : « celui-qui-est-digne » ou « celui-qui-est-pur », une personne dont l'esprit est libre des souillures et qui ainsi n'est plus destinée à une future renaissance. Un titre pour le Bouddha et ses Nobles disciples les plus élevés.

Āsava : fermentation, effluent. Quatre qualités : la sensualité, les vues, les états de devenir, et l'ignorance, qui « s'écoulent hors » de l'esprit et créent le flot (*ogha*) de la ronde de la mort et de la renaissance.

Brahmane : membre de la caste des prêtres, qui se disait être la plus haute caste de l'Inde, en se fondant sur la naissance. Selon une utilisation spécifiquement bouddhiste, « brahmane » peut aussi signifier « *arahant* », et contient l'idée que l'excellence ne repose pas sur la naissance ou la race, mais sur les qualités atteintes dans l'esprit.

Deva (devatā) : littéralement, « celui-qui-brille ». Un être sur les niveaux subtils de la sensualité, de la forme et du sans-forme, qui vit sur des plans d'existence soit terrestres soit célestes.

Dhamma : (1) événement, action ; (2) phénomène en tant que tel ; (3) qualité mentale ; (4) doctrine, enseignement ; (5) *nibbāna* (bien qu'il y ait des passages qui décrivent le *nibbāna* comme l'abandon de tous les *dhamma*). Forme sanscrite : *dharma*.

Gotama : nom de clan du Bouddha.

Jhāna : absorption mentale. Etat de forte concentration focalisée sur une seule sensation ou notion mentale.

Kamma : (1) action intentionnelle ; (2) résultats des actions intentionnelles. Forme sanscrite : *karma*.

Nibbāna : littéralement, le « Déliement » de l'esprit de la passion, de l'aversion et de l'illusion, ainsi que de la ronde toute entière de la mort et de la renaissance. Ce terme désignant aussi l'extinction d'un feu, il véhicule des connotations de calme, de fraîcheur et de paix. Forme sanscrite : *nirvāna*.

Pāli : la langue du plus vieux Canon des enseignements du Bouddha.

Saivvega : consternation à propos de l'absence de signification de la vie telle qu'on la mène d'ordinaire.

Sutta : discours.

Tathāgata : littéralement, celui qui est « devenu authentique (*tathāgata*) » ou qui est « allé véritablement (*tathā-gata*) » : une épithète utilisée dans l'Inde ancienne pour désigner une personne qui a atteint le plus haut but religieux. Dans le bouddhisme, le terme désigne habituellement le Bouddha, bien qu'il puisse occasionnellement aussi désigner l'un des ses disciples *arahant*.

Upādāna : agrippement, qui prend quatre formes : l'agrippement à la sensualité, aux habitudes et aux pratiques, aux vues, et aux théories à propos du soi.

ABREVIATIONS

Textes bouddhistes pali :

<i>AN</i>	<i>Aṅguttara Nikāya</i>
<i>Dhp</i>	<i>Dhammapada</i>
<i>DN</i>	<i>Dīgha Nikāya</i>
<i>MN</i>	<i>Majjhima Nikāya</i>
<i>Mv</i>	<i>Mahāvagga</i>
<i>SN</i>	<i>Saṃyutta Nikāya</i>
<i>Sn</i>	<i>Sutta Nipāta</i>
<i>Ud</i>	<i>Udāna</i>

Textes védiques :

<i>BAU</i>	<i>Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad</i>
<i>ChU</i>	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
<i>KaṭhU</i>	<i>Kaṭha Upaniṣad</i>

Les références à DN et MN sont au niveau du discours (*sutta*). La référence à Mv est au niveau du chapitre, de la section, et de la sous-section. Les références aux autres textes pali sont au niveau de la section (*saṃyutta*, *nipāta*, ou *vagga*) et du discours.

Toutes les traductions du Canon pali vers l'anglais sont de l'auteur, et se fondent sur la Royal Thai Edition (Bangkok : Mahāmakut Rājavidyālaya, 1982).