

Les Livrets du Refuge



La co-production conditionnée transcendante

Bhikkhu Bodhi

Textes Choisis n° 4

Les *Livrets du Refuge* sont disponibles au Centre Bouddhiste Le Refuge ainsi que dans certains monastères de la Tradition de la Forêt. Ils sont mis gracieusement à disposition sur le site :

www.refugebouddhique.com

Ils ne peuvent en aucun cas être utilisés à des fins commerciales.

La distribution gratuite de ces livrets est rendus possible grâce à des dons individuels ou collectifs spécialement affectés à la publication des enseignements bouddhistes.

La co-production
conditionnée
transcendante

Bhikkhu Bodhi



Né à New York en 1944, il obtient plusieurs diplômes de philosophie de 1966 à 1972.

Fin 1972, il part au Sri Lanka où il est ordonné moine bouddhiste par feu le Vénérable Balangoda Ananda Maitreya Mahanayaka Thera.

À partir de 1984 il est l'éditeur de la « Buddhist Publications Society » à Kandy et en devient le président en 1988.

Il est auteur, traducteur et éditeur de nombreux livres sur le bouddhisme Theravāda dont les plus importants sont :

- En 1978 : *Le Discours totalisant l'ensemble des vues*;
- En 1993 : *Manuel de compréhension de l'Abhidhamma*;
- En 1995 : *Moyens Discours du Bouddha*;
- En 2000 : *Le Recueil des Discours du Bouddha*.

Il est également membre de la World Academy of Arts and Sciences.

Pierre Dupin fut proche de Walpola Rahula et traduisit plusieurs auteurs bouddhistes bien connus, notamment D.T Suzuki, Christmas Humphreys, John Blofeld, Charles Luk.

Les Livrets du Refuge

La co-production conditionnée transcendante

Exposition du *Sutta Upanisa*

Bhikkhu Bodhi

Traduit de l'anglais par Pierre Dupin

Textes Choisis n° 4

Préface

Installé dans le *nikāya Saṃyutta*, parmi les « maximes suivies sur la causalité » (*Nidāna Saṃyutta*) se trouve un texte très court du nom de *Sutta Upanisa*, « Discours sur les conditions fondamentales ». Bien qu'à première vue ce texte soit assez peu frappant parmi tant d'autres *sutta* remarquables de cette collection, ce petit discours se trouve, après un examen assidu, d'une importance doctrinale immense. Sa signification si importante résulte de la juxtaposition étonnante de deux applications de la « co-production conditionnée » (*paṭiccasamuppāda*), principe de conditionnement qui se trouve au cœur même de la doctrine bouddhique. Sa première application est celle que l'on connaît, qui pose la chaîne causale comme base de la souffrance samsarique. À part un léger changement, ce texte est identique à la formule des douze facteurs que l'on retrouve tout au long du Canon pâli. Mais le changement - substitution de « souffrance » pour « vieillissement et mort », dernier membre de la série - devient la voie vers la deuxième application de la co-production conditionnée.

Cette application, seulement occasionnelle dans le Canon pâli, permet au même principe de conditionnement de former le chemin qui mène à la délivrance de la souffrance. Elle commence par la foi, provenant de la souffrance qui finissait la première série et continue avec la reconnaissance rétrospective de la libération, qui confirme la destruction des souillures astreignantes.

En reliant les deux séries en une seule chaîne, le *sutta* éclaire le processus entier de l'homme avançant dans le monde tout comme sa marche sur le chemin de sa transcendance. De plus, cela prouve que les deux dimensions de l'expérience humaine, la mondaine et la transcendantale, les dimensions de l'implication au monde et de son désengagement, sont toutes deux gouvernées par un principe structurel unique, celui de la co-production conditionnée.

Reconnaissant ce champ plus large du principe, le *Nettipakarana*, un traité pâli d'exégèse, dénomme la seconde application « co-production conditionnée transcendante » (*lokuttara paṭiccasamuppāda*).

Malgré l'importance capitale du *Sutta Upanisa*, les commentateurs habituels n'ont pas donné à ce texte l'attention spéciale qu'il semblerait mériter. Il est possible d'expliquer ce phénomène par sa manière tellement particulière d'approcher les choses qu'il s'est trouvé dépassé par de nombreux autres *suttas* présentant la doctrine d'une façon plus habituelle.

Néanmoins, quelque explication que l'on puisse donner, il n'en reste pas moins vrai qu'il est nécessaire d'explorer plus profondément la signification et les implications de ce *sutta*.

Nous avons essayé de remédier à ce manque en proposant, avec le travail qui va suivre, une traduction anglaise du *Sutta Upanisa* et une exposition de son message. Cet exposé se veut explorer la seconde application « transcendante » de la co-production conditionnée, en utilisant librement d'autres parties du Canon et de leurs commentaires.

Comme des descriptions de l'aspect « mondain » et samsarique de la co-production conditionnée sont faciles à trouver ailleurs, nous avons pensé plus utile de limiter notre travail à définir des principes moins habituels.

Dans son ouvrage « Les Trois Joyaux » (Londres 1967), le Bhikkhu Sangarakshita s'est attelé à un projet similaire. Cependant, comme cet ouvrage est largement basé sur des sources mahāyanistes, pour expliquer les degrés de la série il fallait un éclairage entièrement de tradition Theravāda qui est à l'origine de ce *sutta*.

Bhikkhu Bodhi

Notes :

DN : *Digha nikāya*
MN : *Majjhimā nikāya*
SN : *Saṃyutta nikāya*
AN : *Anguttara nikāya*

Sutta Upanisa

Comme il se trouvait à Savatthi, le Bienheureux dit :

« La destruction des chancres, moines, appartient à celui qui sait et qui voit. Je dis qu'elle n'appartient pas à celui qui ne sait pas et ne voit pas. C'est connaître quoi, c'est voir quoi, qui permet la destruction des chancres ? Voici la forme matérielle, voici l'apparition de la forme matérielle, voici la disparition de la forme matérielle, voici la sensation..., la perception... les formations mentales... la conscience... voici l'apparition de la conscience, voici sa disparition. Pour celui qui sait et voit cela, moines, la destruction des chancres se produit ».

« La connaissance de la destruction a une condition de base, je veux dire qu'elle n'est pas sans une condition de base. Et quelle est la condition de base pour aboutir à une connaissance de la destruction ? La réponse est l'émancipation ».

« L'émancipation, moines, a aussi une condition de base, je veux dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base qui mène à l'émancipation ? La réponse est l'absence de passions. »

« L'absence de passions, moines, a aussi une condition de base, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base de l'absence de passions ? La réponse est que la condition de base de l'absence de passions est la désillusion. »

« La désillusion moines, a également une condition de base, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base de la désillusion ? La réponse est la vision des choses telles qu'elles sont réellement ».

« La vision des choses telles qu'elles sont réellement, moines, a également une condition de base, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base de la vision des choses telles qu'elles sont ? La réponse est la concentration ».

« La concentration, moines, a également une condition de base, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base de la concentration ? La réponse est le bonheur ».

« Le bonheur, moines, a également une condition de base, c'est-à-dire qu'il n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base du bonheur ? La réponse est la tranquillité ».

« La tranquillité, moines, a également une condition de base, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base de la tranquillité ? La réponse est l'extase ».

« L'extase, moines, a également une condition de base, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base de l'extase ? La réponse est la joie ».

« La joie, moines, a également une condition de base, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base de la joie ? La réponse est la foi ».

« La foi, moines, a également une condition de base, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base de la foi ? La réponse est la souffrance ».

« La souffrance, moines, a également une condition de base, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base de la souffrance ? La réponse est la naissance ».

« ... Et quelle est la condition de base de la naissance ? La réponse est l'existence ».

« ... Et quelle est la condition de base de l'existence ? La réponse est l'attachement ».

« ... Et quelle est la condition de base de l'attachement ? La réponse est le désir ».

« ... Et quelle est la condition de base du désir insatiable ? La réponse est la sensation ».

« ... Et quelle est la condition de base de la sensation ? La réponse est le contact ».

« ... Et quelle est la condition de base du contact ? La réponse est dans les six sens ».

« ... Et quelle est la condition de base des six sens ? La réponse est la mentalité et la matérialité ».

« ... Et quelle est la condition de base de la mentalité et de la matérialité ? La réponse est la conscience ».

« ... Et quelle est la condition de base de la conscience ? La réponse est la formation karmique ».

« Les formations karmiques, moines, ont également une condition de base, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas sans condition de base. Et quelle est la condition de base des formations karmiques ? La réponse est l'ignorance ».

« Ainsi, moines, l'ignorance est la condition de base des formations karmiques, les formations karmiques sont la condition de base de la conscience ».

« La conscience est la condition de base de la mentalité-matérialité¹ ;
 La mentalité-matérialité est la condition de base des six sens ;
 Les six sens sont la condition de base du contact ;
 Le contact est la condition de base de la sensation ;
 La sensation est la condition de base du désir insatiable ;
 Le désir insatiable est la condition de base de l'attachement ;
 L'attachement est la condition de base de l'existence ;
 L'existence est la condition de base de la naissance ;
 La naissance est la condition de base de la souffrance ;
 La souffrance est la condition de base de la foi ;
 La foi est la condition de base de la joie ;
 La joie est la condition de base de l'extase ;
 L'extase est la condition de base de la tranquillité ;
 La tranquillité est la condition de base du bonheur ;
 Le bonheur est la condition de base de la concentration ;
 La concentration est la condition de base de la connaissance et de la vision des choses telles qu'elles sont réellement ;
 La connaissance et la vision des choses telles qu'elles sont réellement sont la condition de base de la désillusion ;
 La désillusion est la condition de base de l'absence de passion ;
 L'absence de passion est la condition de base de l'émancipation ;
 Et l'émancipation est la condition de base de la connaissance de la destruction des souillures. »

« Moines, c'est comme lorsque la pluie tombe fortement sur un sommet de montagne, l'eau coule sur les pentes, remplit les crevasses, les ravins et les criques, qui remplissent les fleuves, qui enfin s'écoulent dans le grand océan. »

« De la même manière, moines, l'ignorance est la cause des formations karmiques... qui sont la condition de base de la conscience... qui est la condition de base des phénomènes physiques et mentaux... qui sont la condition de base des six sens... qui sont la condition de base de du contact... qui est la condition de base de la sensation... qui est la condition de base du désir insatiable... qui est la condition de base de l'attachement... qui est la condition de base de l'existence... qui est la condition de base de la naissance... qui est la condition de base de la souffrance... qui est la condition de base de la foi... qui est la condition de base de la joie... qui

¹ concept également appelé *phénomènes physiques et mentaux*

est la condition de base de l'extase... qui est la condition de base de la tranquillité... qui est la condition de base du bonheur... qui est la condition de base de la concentration... qui est la condition de base de la connaissance et de la vision des choses telles qu'elles sont réellement... qui sont la condition de base de la désillusion... qui est la condition de base de l'absence de passion... qui est la condition de base de l'émancipation... qui est la condition de base de la connaissance de la destruction des souillures. »

La co-production conditionnée transcendantale Présentation du *Sutta Upanisa*

La co-production conditionnée est le principe central de l'enseignement du Bouddha, à la fois de son intuition libératrice, et également la source productrice de son vaste corps de doctrines et de disciplines.

En tant que cadre des Quatre Nobles Vérités, clef du chemin du milieu et moyen de réaliser le sans ego, ce *sutta* se trouve être le thème unificateur exprimé par de nombreuses formulations diverses.

Les premiers *sutta* exposent la co-production conditionnée comme la découverte essentielle de « l'illumination » du Bouddha, si profonde et si difficile à saisir que le Bouddha lui-même a tout d'abord hésité à l'annoncer au monde. Un simple énoncé du principe déclenche la sagesse libératrice chez ses disciples les plus avancés. Mais il faut l'adresse d'un spécialiste du *Dhamma*, particulièrement adroit, pour en expliquer le fonctionnement.

Le principe est si considérablement important dans le corps de la doctrine bouddhiste, que l'on considère qu'il suffit de pénétrer la co-production conditionnée pour réaliser la compréhension de l'enseignement tout entier.

Selon les paroles du Bouddha, « Celui qui voit la co-production conditionnée voit le *Dhamma*, celui qui voit le *Dhamma* voit la co-production conditionnée »².

Les textes pālis présentent la co-production conditionnée sous une forme double. Elle paraît à la fois comme un exposé abstrait de la loi universelle et également comme l'application de cette loi au problème spécifique qui se trouve être l'objet central de la doctrine, c'est-à-dire le problème de la souffrance.

Sous sa forme abstraite, le principe de la co-production conditionnée est l'équivalent de la loi de l'origine conditionnée des phénomènes. Il révèle la concomitance invariable entre l'apparition et la disparition de n'importe quel phénomène et l'efficacité fonctionnelle de ses conditions originelles.

La manière dont il est présenté, aussi concise que n'importe quelle formule de logique moderne, revient dans les textes anciens comme suit : « Ceci étant, cela existe ; par la production de ceci, cela apparaît. Ceci n'étant pas, cela n'existe pas. Si ceci cesse d'exister, cela cesse également »³.

Quand il s'applique au problème de la souffrance, le principe abstrait se trouve dans une formule de douze termes, formule qui va révéler le noyau causal se trouvant à l'origine de la souffrance.

Cela commence par l'ignorance, racine première de la série, tout en n'étant, en aucun cas, une cause première à l'origine de l'apparition de volitions déterminées sur le plan de l'éthique. Ce qui à son tour conditionne l'apparition de la conscience et ainsi de suite en passant par des événements qui se produisent sur le plan de la vie sensible, jusqu'à leur conclusion dans la vieillesse et la mort.

² MN 28.

³ *Imasmim sati idam hoti, imass, uppada idam uppajjati. Imasmim asati idam na hoti, imassa nirodha idam nirujjati.* MN 79, MN 115 etc.

Avec l'ignorance comme condition, apparaissent les formations karmiques,
Avec les formations karmiques comme condition, apparaît la conscience,
Avec la conscience comme condition, apparaît la mentalité-matérialité,
Avec la mentalité-matérialité comme condition, apparaissent les six sens,
Avec les six sens comme conditions, apparaît le contact,
Avec le contact comme condition apparaît la sensation,
Avec la sensation comme condition apparaît le désir,
Avec le désir comme condition apparaît l'attachement,
Avec l'attachement comme condition apparaît l'existence,
Avec l'existence comme condition apparaît la naissance,
Avec la naissance comme condition apparaissent le vieillissement et la mort, le chagrin, les lamentations, la douleur, la peine et le désespoir.

Telle est l'origine de toute cette masse de souffrance.

En corollaire de cette formule, une autre formule qui accompagne toujours la première décrit la cessation conditionnée de la souffrance. Elle révèle que, quand l'ignorance cesse, toutes les conditions qui s'ensuivaient cessent également l'une après l'autre, jusqu'à la cessation de « toute cette masse de souffrances ».

Bien que le principe de la co-production conditionnée s'applique à n'importe quelle situation où se trouve une quelconque origine de phénomènes, la tradition bouddhiste pâlie s'est centrée sur la doctrine presque exclusivement dans une formulation en douze termes. À tel point que les deux formulations sont presque arrivées à se confondre, tout simplement : la co-production conditionnée égale aux douze *nidāna* et ceux-ci étant considérés comme un traitement complet de la co-production conditionnée.

Cet accent mis sur l'exclusivité, pose sans aucun doute, un certain danger de rigidité, mais malgré ce danger, ce n'est pas sans justification, car l'objectif de l'enseignement du Bouddha n'est ni abstrait ni théorique, mais concret et sotériologique.

Sa finalité est la libération de la souffrance, celle-ci vue dans son sens le plus profond, c'est-à-dire le caractère insatisfaisant de l'existence sensible répétée indéfiniment dans la roue du devenir, le cycle des naissances et des morts que l'on appelle le *samsara*.

La série des douze *nidāna* contribue à ce mouvement de libération en amenant le principe de co-production conditionnée à s'appliquer directement à la condition dont le souci principal de la doctrine est de l'améliorer.

Si la souffrance est produite par des causes, ces causes et le moyen de les faire cesser doivent être découverts et exposés. L'application des douze *nidāna* vise précisément ce but. Dans son aspect positif et direct (*anuloma*), elle éclaire la chaîne causale qui se trouve derrière la souffrance, en démontrant comment le cycle de l'existence apparaît et se déroule dans les impulsions du désir, de l'attachement et du karma, fonctionnant librement derrière l'écran protecteur de l'ignorance.

Par son côté inversé (*paṭiloma*), la doctrine des douze *nidāna* indique le chemin de la cessation de la souffrance, en prouvant que quand l'ignorance est éliminée par l'apparition de la connaissance, tous les facteurs basés sur l'ignorance tombent d'eux-mêmes également.

Cependant, comme conséquence de cette réduction de l'attention, il semble que se soit perdue la conscience de la portée plus vaste que pouvait avoir le principe de la co-production conditionnée, même dans les limites de l'orientation sotériologique de l'enseignement.

La co-production conditionnée ne peut se réduire à aucune de ses applications, isolément. Une application n'est qu'un truc pédagogique créé pour une orientation pratique de l'enseignement. Au-delà, et par-dessus ses cas spécifiques, la co-production conditionnée demeure une expression des relations structurales invariables des phénomènes. C'est un principe auquel tous les

phénomènes se conforment par la nature même de leur être, ce principe qui énonce que tout ce qui vient à l'existence est soumis à des conditions.

Cet enseignement dit que les choses apparaissent, non par une nature qui leur soit propre - ou par nécessité, par hasard ou par accident -, mais par des relations causales avec d'autres choses auxquelles elles sont reliées comme partie d'un ordre fixe entre les phénomènes.

Chaque entité transitoire qui surgit dans le présent provenant du courant d'événements du passé, absorbe en elle-même le flux causal du passé dont elle dépend.

Pendant cette phase d'existence, elle exerce ses propres fonctions distinctes avec le support de ses conditions, exprimant ainsi son caractère immédiat d'être. Puis, avec l'accomplissement de son activité, cette entité se trouve balayée par l'impermanence universelle pour devenir elle-même une condition déterminante du futur.

Quand cette loi de devenir interconnecté, de conditionnalité et de rapport est dégagée de ses démonstrations habituelles et se voit explorée pour des recherches doctrinales plus achevées, on peut lui trouver d'autres ramifications relevant également de la réalisation de l'objectif fondamental de la doctrine.

Un exemple particulier de la co-production conditionnée se trouvant dans de nombreux *sutta*, avec de petites variantes, révèle que le principe de base peut servir de soutien au développement spirituel aboutissant à l'émancipation finale⁴.

Ce principe est présenté dans ces *sutta* comme l'architecture supportant l'entraînement graduel dirigeant les processus par lesquels une phase des conditions de la pratique conditionne l'apparition de la phase suivante tout au long du processus, depuis le début du chemin jusqu'à la réalisation du but ultime.

À vrai dire, l'application de la co-production conditionnée, jusqu'à la réalisation de la délivrance, est déjà accomplie d'une certaine façon par le côté réversible ou de cessation de la formule des douze *nidāna*, selon laquelle la cessation de l'ignorance produit une série de cessations aboutissant à la cessation de la souffrance.

Ainsi, en soi, une telle application n'est pas le caractère unique de ces *sutta*. Ce qui leur donne leur qualité particulière et leur valeur est la forme positive du déroulement de leur plan pour l'aventure libératrice.

Alors que la série de cessations permet la réalisation de la libération d'une façon logique, en termes stricts de doctrine, comme la conséquence suivant l'annulation de l'esclavage samsarique, cette présentation considère la même chaîne d'événements de façon dynamique, résultant de la perspective intérieure de l'expérience vivante.

En ce qui concerne l'expérience vivante, la marche vers l'émancipation ne peut pas être reliée à une série de simples négations, car cette façon de faire oublierait précisément ce qu'il y a d'essentiel dans la quête spirituelle : la relation directe du travail intérieur, de la croissance et de la transformation.

Dans la quête de la délivrance, au même niveau que la démolition des vieux obstacles, apparaît un élargissement de perspectives accompagné d'un sens croissant de développement, d'un enrichissement et d'un accomplissement ; l'abandon de la servitude, de l'anxiété et de la souffrance revient de la même façon à une avancée vers la liberté et la paix.

Cette croissance et cet enrichissement sont favorisés par la structure de l'entraînement graduel qui ne consiste pas tant en une succession de petits pas qu'à un verrouillage de parties se chevauchant pour un accord immédiat en accroissement parfait et en voie d'extériorisation.

Chaque double stade se combine en un lien mutuellement vitalisant et le membre le moins élevé forme celui qui le suit en lui servant de base génératrice, tandis que le membre le plus élevé

⁴ SN XII 23 ; AN X 3-5.

complète celui qui le précède en absorbant ses énergies pour les diriger vers la phase suivante de la série.

Chaque lien exerce ainsi une fonction double : récompensant les efforts effectués pendant le déroulement de la phase précédente, il fournit le stimulant nécessaire au début de la phase suivante.

De cette façon, l'entraînement graduel se déroule organiquement en progression fluide en laquelle, comme le dit le Bouddha : « La phase s'écoule en phase suivante, la phase accomplit la phase pour passer de cette rive-ci à l'au-delà »⁵.

Tous les facteurs inclus dans cette suite sont strictement soumis à la loi de co-production conditionnée. Tout ce qui pourrait y avoir d'accidentel, de contraint ou de mystérieux, est également exclu par la régularité légale qui fait le corps de la série.

Les phases du chemin n'apparaissent pas par hasard ou par l'opération de quelque pouvoir impénétrable, mais se déroulent par l'exercice de condition, s'élevant spontanément au cours de l'entraînement lorsque les conditions requises sont complètes.

Ainsi, le cours de développement spirituel qui fait l'objet de ces *sutta* est une co-production dépendante - une arrivée à l'être dépendant de conditions -, mais cette co-production dépendante diffère nettement de sa contrepartie mondaine.

La version mondaine, avec ses douze chaînons, décrit le mouvement du *samsara* qui tourne en cercle, se générant lui-même sans fin, cercle qui mène du commencement à la fin pour que la fin ramène au commencement.

Le mécanisme de ce processus - dans lequel les souillures et le renouvellement de l'existence s'appuient les unes sur les autres - ce mécanisme est alimenté par l'espoir que, d'une façon ou d'une autre, une solution va se trouver dans le cadre des lois faites pour la rotation de la roue, espoir constamment déçu.

La version que nous donnons ici de la co-production conditionnée éclaire un type de développement qui ne devient réalisable que quand cet espoir est abandonné, version qui implique une reconnaissance préliminaire que toute tentative d'éliminer la souffrance par la satisfaction des désirs est vouée à l'échec et que la seule façon d'arrêter la souffrance, est de couper le cercle vicieux à la base.

Bien que le mouvement dont nous parlons soit encore cyclique, il ne s'agit pas du mouvement circulaire du *samsara*, mais d'une espèce de rotation différente qui se met à fonctionner seulement quand la nature, essentiellement imparfaite de la condition humaine ordinaire, a été clairement perçue et que l'impulsion qui nous pousse à la libération du *samsara* est devenue le motif dominant de la vie intérieure.

Notre présentation décrit le mouvement pour la délivrance, elle expose une conduite qui, par contraste avec la répétition sans objet du *samsara*, s'élève en une spirale ascendante ininterrompue. C'est un modèle où chaque révolution porte et affermit la capacité de la libération suivante, permettant à la série dans son ensemble d'attraper la force d'impulsion nécessaire pour briser la traction gravitationnelle du domaine mondain.

Comme toutes les phases de cette progression apparaissent en relation de celles qui précèdent, la série représente une co-production conditionnée. Mais contrairement à la version familière de la co-production conditionnée, la version que nous présentons conduit, non plus à la ronde du devenir, mais à la maîtrise du *samsara* avec toutes ses souffrances habituelles.

⁵ AN X 2.

Ainsi, le *Nettipakarana* appelle cette série « co-production conditionnée transcendante » (*Lokuttara paṭiccasamuppāda*), une co-production conditionnée qui mène à la transcendance du monde⁶.

Le *sutta* que nous allons étudier ici pour présenter la « co-production conditionnée transcendante » est le *Sutta Upanisa* du *Nidāna Saṃyutta*⁷.

Ce *sutta*, non seulement expose un rapport clair et explicite de la structure conditionnelle de la progression vers la libération, mais il a l'avantage supplémentaire d'amener la forme supra mondaine de la co-production conditionnée en relation immédiate avec sa contrepartie samsarique familière.

En établissant cette relation, il met en relief le caractère de grande compréhension du principe de conditionnalité, avec sa capacité de soutenir et d'expliquer à la fois le processus de la confusion obsédante qui est à l'origine de la souffrance et également le processus de désengagement qui mène à la délivrance de la souffrance.

Par conséquent, ce *sutta* révèle que la co-production conditionnée est la clef de l'unité et de la cohérence de la doctrine du Bouddha.

Lorsque le Bouddha déclare : « Je n'enseigne que la souffrance et la cessation de la souffrance »⁸, le lien qui unifie ces deux derniers points de la doctrine comme les aspects complémentaires d'un système unique et intérieurement consistant, ce lien est tout simplement la loi de la co-production conditionnée.

Le *Sutta Upanisa* donne trois présentations de la « co-production conditionnée transcendante ». La première expose la série en ordre inversé, commençant par le dernier chaînon de la série - la connaissance de la destruction des souillures (*Āsavakkhyaya Nāṇa*) - et tirant la chaîne à l'envers jusqu'au premier chaînon de la séquence libératrice, c'est-à-dire la foi.

À ce point, il traverse jusqu'à l'ordre mondain, expliquant que la foi se lève à cause de la souffrance, la souffrance conditionnée par la naissance, la naissance conditionnée par l'existence, etc., de retour à l'ignorance, premier membre de la chaîne, en passant par les chaînons familiers. Après avoir exposé le mouvement inverse, le Bouddha donne alors la même série dans son ordre habituel, commençant par l'ignorance et allant jusqu'à la connaissance de la destruction.

Tout cela il le fait deux fois, exactement de la même façon : une fois avant et une fois après l'extraordinaire comparaison où il présente la suite originelle des facteurs à la descente progressive d'une énorme pluie de montagne qui traverse les étangs, forme des lacs, des rivières et des fleuves pour se jeter dans le grand océan, en bas de la montagne.

Ainsi, la série des conditions présentées dans le *sutta* peut être figurée dans l'abstrait comme il suit :

Ordre mondain :

- Ignorance (*avijjā*);
- Formations karmiques (*saṅkhāra*);
- Conscience (*viññāṇa*);
- Mentalité-matérialité (*nāma rūpa*);
- Six sens (*aḷāyatana*);
- Contact (*phassa*);
- Sensation (*vedanā*);
- Désir (*taṇhā*);
- Attachement (*uppādāna*);

⁶ Sec. 388, voir *Nānamoli*, traduction Le Guide (*Nettipakarana* - Londres, Texte de la Société Pāli, 1962), p.97.

⁷ SN XII 23

⁸ MN 22, SN XXII. 86.

- Existence (*bhāva*);
- Naissance (*jāti*);
- Souffrance (*dukkha*).

Ordre transcendant :

- Foi (*saddhā*);
- Joie (*pamujja*);
- Extase (*pīti*);
- Tranquillité (*passadhi*);
- Bonheur (*sukha*);
- Concentration (*samādhi*);
- Connaissance et vision des choses telles qu'elles sont (*yathābhūtañāṇadassana*);
- Désillusion (*nibbidā*);
- Absence de passion (*virāga*);
- Émancipation (*vimutti*);
- Connaissance de la destruction des souillures mentales (*āsavakkhyaya ñāṇa*).

Pour faciliter l'explication de ce qui précède, nous allons examiner les chaînons de la co-production conditionnée dans l'ordre naturel et direct. Cependant, avant tout, il faut noter qu'il y a une signification spéciale dans la présentation première de la série en mode inverse.

Une telle présentation permet d'éclairer la nature de la relation causale entre le chemin de la libération et son objectif. Nous pouvons y voir que le type de développement causal révélé dans cette progression est tout à fait différent du modèle de causalité aveugle qui entraîne l'émergence fortuite d'un effet hors de son origine causale, comme quand, par exemple, une série de changements géologiques déclenche un tremblement de terre ou qu'un certain nombre d'atomes se combinent pour former une nouvelle molécule.

La relation entre le chemin et l'objectif s'appuie sur un ordre causal beaucoup plus complexe qui peut, peut-être, être défini comme un ensemble de causes produisant des effets, mais ne pouvant jamais être adéquatement et correctement comprises en termes de modèle.

Ce que nous avons ici n'est pas un exemple de causalité à direction unique, procédant sans modification en ligne droite ; nous avons plutôt une espèce de causalité téléologique, basée sur un objectif, et sur une intelligence, organisée pour fonctionner simultanément vers l'avenir, et déviée de l'effet visé en un processus de détermination réciproque.

Dans le fonctionnement de cette relation, le chemin non seulement facilite la réalisation de l'objectif, mais l'objectif également déjà présent dès le début comme le but évident de la recherche s'incline pour participer à la formation du chemin.

À partir de la conscience qu'a l'Homme des pénibles imperfections de son existence, et à partir de ses tâtonnements intuitifs vers une condition où ces imperfections sont apaisées, la formule fait remonter, en termes provenant de l'objectif et constamment contre lui, la série de changements qu'il doit effectuer dans sa forme cognitive et émotive pour placer l'objectif à sa portée.

Nous pouvons voir ce modèle dans le récit traditionnel de la grande renonciation du Prince Siddhārtha⁹.

Quand le futur Bouddha quitte son palais, il sait en confiance que, au-delà des choses de ce monde - périssables, imparfaites et sans substance - il est possible pour l'homme d'accéder à un état impérissable et indépendant qui permet la délivrance de la souffrance.

⁹ MN 26.

Ce qu'il a besoin de découvrir comme objectif de sa « quête sainte », c'est le chemin chevauchant les deux domaines. Cela, il l'accomplit en suivant le chemin inverse, en constatant les obstructions opposées à son objectif et en cherchant les moyens d'écartier ces obstructions.

Un côté de la recherche commence avec la vieillesse et la mort, qui sont les manifestations fondamentales de la souffrance qui pèse sur le monde, en suivant la chaîne des conditions qui ramènent à l'ignorance, cette racine fondamentale¹⁰.

Un autre côté de la recherche, complémentaire, commence par les souillures comme obstacle principal à l'émancipation. Alors, on trouve que les souillures sont le résultat de l'ignorance, l'ignorance étant le résultat d'un mental désorienté, et le mental désorienté, le résultat d'un centre causal qui revient à un manque de foi envers le vrai *Dhamma*.

De cette conclusion, il s'ensuit que, ainsi que le révèle le *Sutta Upanisa*, pour arriver à la délivrance, les souillures doivent être éliminées par l'absence de passion, le mental doit être concentré, et ainsi de suite par des contre conditions, jusqu'à l'obtention de la foi dans le vrai *Dhamma*¹¹.

Dans les deux cas, l'orientation inverse de la logique séquentielle révèle la nature particulière de la relation chemin-objectif. L'un et l'autre se trouvent en un lien de réciprocité, le chemin menant à la réalisation de l'objectif et l'objectif donnant forme et contenu au chemin.

Complétant la poussée en avant sur le chemin, il y a ainsi un mouvement en retour de l'objectif, de telle sorte que l'objectif peut, en un sens, produire de lui-même, par le circuit des capacités humaines, la série de mesures nécessaires à sa réalisation. Cette sorte de relation est comparable à celle qu'il y a entre un missile guidé et sa cible. Le missile n'atteint pas sa cible par sa seule poussée initiale et sa direction. Il y parvient précisément parce que la cible émet elle-même des signaux.

¹⁰ Voir SN XII 4-10.

¹¹ Voir AN X. 61. 62.

La Foi (*Saddhā*)

« La souffrance est la condition qui amène la Foi ». Après avoir posé comme dernier échelon de la séquence mondaine que la naissance est la condition qui produit la souffrance, le *sutta* s'oriente vers la série transcendante en exposant que la souffrance est la condition qui produit la foi.

En regard de ces deux propositions, la formulation présente s'écarte de la version habituelle de la co-production conditionnée à douze chaînons. Dans la version habituelle, c'est la naissance qui est la condition de la vieillesse et de la mort, du chagrin, des lamentations, de la peine, de la douleur et du désespoir.

Cela dit, cette version conclut - sans mentionner les suites que cela implique - que cette « masse de souffrances » va créer à nouveau l'ignorance fondamentale du début de toute la série, produisant ainsi un autre parcours du même cycle. Le fait que la souffrance remplace ici la vieillesse et la mort en tant que dernier membre de la partie samsarique de la série revêt une importance spéciale. Cela nous met en garde devant un changement imminent, en nous faisant remarquer que nous aurons à voir, dans la progression des chaînons suivants, non pas simplement un tour de la roue, mais bien une interruption de son mouvement et une lutte pour inverser la direction naturelle de sa rotation.

Lorsque le Bouddha dit que la souffrance est la condition qui sous-tend la foi, il touche la toile de fond essentielle à l'éveil de la conscience religieuse. Cela met en lumière que la conscience spirituelle et la quête de l'illumination ne se produisent pas spontanément en harmonie avec nos façons naturelles de nous lier avec le monde, mais que cette quête spirituelle exige un mouvement à contre-courant, une rupture d'avec nos besoins instinctifs pour une expansion, une autre jouissance et « l'embarquement » pour une direction différente.

Cette rupture est provoquée rapidement par la rencontre de la souffrance. La souffrance stimule l'éveil de la conscience religieuse parce que c'est elle qui nous tire hors de notre absorption aveugle dans l'immédiateté de l'être temporel et qui nous pousse à rechercher un moyen de la transcender.

Que ce soit sous forme de douleur, de frustration ou de détresse, la souffrance révèle l'insécurité basique de la condition humaine, démolissant notre optimisme naïf et notre confiance aveugle en la bonté de l'ordre des choses. La souffrance nous jette à la figure, d'une manière que nous ne pouvons éviter, qu'il y a un abîme entre nos attentes invétérées et les possibilités de leur réalisation dans un monde qui n'est jamais prêt à être dominé par notre volonté. Cela remet en question nos ordres de valeurs bâtis sur le fondement de notre convenance personnelle. Cela conduit à une réévaluation et à une nouvelle gamme de ces valeurs n'ayant rien à voir avec les prétentions de notre ego. Et cela nous amène à croire à un ordre invisible de relations et d'interconnexions, ordre où les valeurs, si souvent en violente opposition aux valeurs anciennes, vont trouver leur signification et leur récompense propres.

Pourtant, pour que la souffrance devienne un éperon efficace à l'éveil spirituel, il ne suffit pas de l'éprouver.

Pour que la conscience religieuse apparaisse, il ne suffit pas que nous considérions la souffrance simplement comme une obligation constante de notre existence. Elle doit être confrontée et saisie à bras le corps au moyen de la réflexion thématique.

Tant que nous considérons la souffrance simplement dans ses modes superficiels, comme ceux de la douleur et du chagrin, nous allons réagir d'une manière ou d'une autre, ces deux manières fonctionnant à un niveau purement psychologique.

Dans le premier cas, nous réagirons à la souffrance de façon malsaine comme quand nous éprouvons du ressentiment contre la source de notre mécontentement et cherchons le soulagement en l'annihilant, en l'ignorant ou en nous échappant, en essayant de trouver une échappatoire facile.

Dans le second cas, nous allons réagir à la souffrance de façon mentalement saine comme lorsque nous renforçons notre mental avec patience et courage, renforçant nos capacités d'endurance, et que nous cherchons à résoudre le problème de manière réaliste.

Mais bien que la seconde solution soit bien préférable à la première, aucune des deux ne permet la révolution intérieure qui nous éveillerait à un besoin suprême de délivrance et nous pousserait à choisir une direction nouvelle encore inconnue et jamais explorée.

L'incitation à la libération ne peut se produire que quand la douleur et le chagrin ont été confrontés avec une conscience analytique et reconnus comme les symptômes d'un mal plus profond, exigeant une thérapie radicale.

La quête d'une solution concluante au problème de la souffrance commence par un acte de compréhension et non par de simples tribulations. Cela commence par la réalisation que la souffrance est plus qu'un accident de hasard dans des situations anormalement heureuses, c'est la réalisation qu'il s'agit d'une maladie qui affecte notre être depuis ses plus profondes racines. Il nous faut comprendre que le terrain qui produit la souffrance n'est pas tant celui du monde extérieur que le fondement de notre être propre, et que la cure qui sera effective et permanente, sera celle qui devra déraciner la souffrance justement dans cette source intérieure.

L'apparition d'une réalisation de ce genre dépend de l'adoption d'une perspective nouvelle où le fait de la souffrance peut être considéré dans toute son étendue et toute son universalité.

Bien que d'essence simple, la souffrance, ou *dukkha*, se divise pourtant en trois parties ou tiers, selon le niveau de compréhension d'où on la voit.

Au niveau élémentaire, la souffrance se révèle comme douleur physique et oppression, le plus nettement manifeste dans les événements de la naissance, de la maladie, de la vieillesse et de la mort, également dans la faim, la soif, la privation et l'inconfort corporel.

À un niveau supérieur, elle arrive à être considérée comme un fait psychologique, comme le chagrin et la frustration de notre séparation d'avec ce que nous désirons, ou la rencontre de ce que nous détestons, comme la déception de nos attentes.

Au troisième niveau supérieur, la souffrance se manifeste sous sa forme essentielle, comme l'insatisfaction inhérente au cercle samsarique dans lequel nous tournons sans but à cause de notre ignorance et de nos attachements.

Ces trois tiers ne s'excluent pas mutuellement. Dans chaque cas, le niveau le plus bas sert de base au niveau supérieur par lequel il est absorbé et contenu. Ainsi, bien que la pénétration du plus haut - la souffrance essentielle comprise dans les « cinq agrégats d'attachement » (*pañcūpadāna Khanda*) - représente le stade culminant de la compréhension, cette réalisation arrive comme le fruit d'une longue période de préparation fondée sur le premier éclair de vue pénétrante qui permet de comprendre l'imperfection de la condition humaine. Généralement, une telle vue profonde résulte d'expériences particulières, appartenant aux deux premiers stades de la souffrance - par une douleur soudaine, une perte ou une déception ou par une anxiété chronique, une confusion ou par la détresse.

Mais pour devenir le stimulant d'un niveau de développement supérieur, notre vision doit être capable de s'élever du particulier à l'universel. C'est seulement lorsque nous voyons clairement par nous-mêmes que nous sommes « submergés par la naissance, la vieillesse et la mort, avec le chagrin, les lamentations, la douleur, la peine et le désespoir, submergés par la souffrance, accablés par la souffrance »¹² (MN 29), c'est seulement alors que nous sommes réellement prêts à trouver les moyens de mettre fin à toute cette condition défectueuse.

Comme c'est la souffrance qui nous pousse à rechercher le chemin de la libération, c'est elle que l'on appelle la condition de base de la foi.

Malgré tout, la rencontre de la souffrance, même après mûre réflexion, ne suffit pas, par elle-même, à amener la foi. Pour que la foi se produise, deux conditions sont nécessaires : la première est naturellement la conscience de la souffrance qui nous permet de réaliser la nécessité d'un chemin de libération, la seconde condition sera la rencontre d'un enseignement qui annonce un chemin libérateur.

C'est ainsi que le Bouddha déclare que la foi a pour origine de base le fait d'entendre exposé le vrai *Dhamma*¹³.

Saddhā, la foi qui se produit à l'écoute du vrai *Dhamma*, est essentiellement une attitude de confiance et un engagement dirigé vers l'émancipation ultime.

Pour qu'une foi de ce genre s'élève et devienne une force motrice vers le développement spirituel, il faut qu'elle rencontre un terrain objectif capable de produire un saut en avant dans l'inconnu et d'inciter sa poussée intérieure vers la libération.

Du point de vue bouddhiste, ce terrain objectif est le résultat des trois objets du refuge : le Bouddha, le *Dhamma* et la *Sangha*, c'est-à-dire le Maître illuminé, son enseignement et sa communauté de nobles disciples. La foi que l'on ressent à leur égard ne doit pas être aveugle ni dépourvue de sens critique.

Tout en étant tout d'abord le résultat de la confiance - la foi doit aussi s'appuyer sur le bon sens critique - le Maître testé sur sa crédibilité, sa doctrine examinée sur son bien-fondé et ses disciples considérés pour s'assurer de leur fiabilité¹⁴.

Le résultat d'un examen de ce genre mené soit par la confrontation personnelle quand c'est possible ou par l'investigation des textes scripturaires, permet à la foi de se fixer en le Bouddha en tant que Parfaitement Illuminé, guide infaillible sur le chemin de la délivrance ; foi en le *Dhamma* représentant son enseignement et en le chemin menant à la délivrance ; foi en le *Sangha* en tant que communauté des disciples du Bouddha qui ont confirmé son enseignement par leur expérience directe, guides pouvant être suivis dans notre recherche personnelle de l'objectif spirituel.

En tant que condition première de notre développement spirituel, la foi peut être comparée à une main dont on se sert pour des objectifs bénéfiques, et à une semence parce qu'elle est le germe vitalisant à la base de la croissance des plus hautes vertus.

Sous une apparente simplicité, il s'agit d'un phénomène très complexe, combinant des éléments intellectuels, émotionnels, volitifs.

Intellectuellement, la foi demande une acceptation confiante de propositions pour le moment au-delà de nos capacités de vérification, propositions fondées sur les éléments de base de la doctrine. Par la pratique, cet assentiment va se transformer de croyance en connaissance, mais au commencement, il y faut une acceptation qui ne peut pas être corroborée pleinement par une évidence objective.

Sur le plan émotionnel, la foi se traduit par des sentiments de confiance et de joie sereine, doublés par une attitude de dévotion envers les objets du refuge.

¹² MN 29

¹³ AN X. 61. *Ko caharo saddhaya ? Saddhammassavanantissa Varaniyam*

¹⁴ Voir MN 47, MN 95.

Sur le plan de la volonté, la foi renforce la disposition de pratiquer certaines lignes de conduite devant mener à l'objectif désiré. C'est une force mobilisatrice active, suscitant l'énergie nécessaire à réaliser l'idéal.

La Joie (*Pāmojja*)

« La Foi est la condition qui soutient la Joie ». La foi fonctionne comme un élément indispensable du chaînon suivant de la série, la joie ou l'allégresse (*pāmojja*), en ce qu'elle permet une libération des tensions de l'impasse existentielle provoquées par le problème de la souffrance.

Bien avant la découverte du vrai *Dhamma*, une alternative se présente à l'individu pensant quand il se bat pour trouver une solution possible devant le problème de la souffrance tel qu'il lui est apparu dans sa profondeur et son universalité.

L'une de ces alternatives revient à une soumission facile à la justification de la souffrance telle qu'on la trouve dans les écrits théologiques traditionnels, c'est-à-dire une théodicée qui voit le mal ou la souffrance comme un rabaissement de la bonté de l'ordre créé seulement superficiellement, tout en contribuant finalement à la perfection totale du tout. Cette solution, généralement au même niveau que celle des plus hautes valeurs éthiques, semble cependant, à un penseur sensible, être une réponse facile produisant constamment une sensation épuisante de doute et d'incrédulité.

L'autre alternative consiste en une résignation à la souffrance, vue comme un fait brut, incompréhensible au sens moral de l'homme, un caprice accidentel dans un univers totalement indifférent devant une structure de valeurs spirituelles ou éthiques.

Cette solution, tout en n'étant pas foncièrement sans consistance, s'oppose si vivement à nos intuitions morales de base que cela mène tout bon penseur raisonnable à souvent se tourner vers le nihilisme dans l'une de ses deux formes - licence sans frein ou désespoir inefficace.

Mais ni les réponses théologiques, ni celles du matérialisme ne peuvent éclairer un chemin vers une échappée réelle de la souffrance. Ces deux positions, en fin de compte, ne peuvent que proposer un choix entre la résignation et la rébellion.

L'avantage de la foi dans le vrai *Dhamma* amène la fin de cette difficulté en apportant une solution qui peut accepter la réalité subtile de la souffrance sans avoir besoin de la justifier, tout en donnant à cette souffrance une explication totale et en proposant une échappée.

La souffrance, dans cette perspective, peut se relier à des causes spéciales, pleines de significations éthiques ; il s'agit du résultat inévitable de nos actions immorales personnelles qui se retournent contre nous. Nos actions, du point de vue du *Dhamma*, ne sont ni des fils de soie de quelque ouvrage invisible de perfection divine, ni des mouvements sans signification des nerfs ou du cerveau. Ce sont des expressions de décisions signifiantes sur le plan éthique, qui ont une place entière dans un monde moralement intelligible. Elles sont considérées comme des choix pour lesquels notre responsabilité est entière devant une loi universelle impersonnelle qui préserve l'équilibre entre les actes et leurs résultats, de telle façon que des actions vont apporter le bonheur et les actions mauvaises apporteront la souffrance.

La ronde du devenir en laquelle nous baignons - où nous sommes nés, grandissons, souffrons et mourrons - cette ronde est simplement notre création, fabriquée par notre propre aveuglement et nos désirs. C'est nous qui fabriquons nous-mêmes cette ronde et nous

pouvons y mettre fin nous-mêmes en extirpant le désir et cette ignorance créatrice du monde.

Le chemin de la libération est révélé dans tous ses détails pratiques avec une précision et une clarté totales. C'est un chemin de conduite et de vision que chaque individu doit suivre tout seul, le succès dépendant entièrement de sa diligence personnelle, de sa sincérité et de son énergie, ainsi que de ses capacités de renoncement et de compréhension.

L'avantage de la foi en le vrai *Dhamma* est la sortie de la lutte entre deux alternatives opposées qui ne peuvent ni l'une ni l'autre être pratiquées avec bonheur.

La foi libère des pressions d'une espèce de cul de sac apparent et lorsque le stress et la tension disparaissent se lève alors une bouffée de joie causée par l'arrivée de la foi.

Ce mouvement tout nouveau de joie s'accroît peu à peu quand la contemplation du disciple se précise de plus en plus sur les objets où repose sa confiance.

La concentration soutenue sur le Bouddha, le *Dhamma* et le *Sangha*, dissipe l'obscurité du doute et de l'indécision. Cela fait apparaître un éclatement de lumière, de paix, et de clarté intérieure et, résultant de cette concentration, les souillures s'atténuent et l'attirance du mental vers les hautes qualités des refuges, représente une avancée sérieuse dans le processus de la marche en avant. C'est pour cela que la foi est comparée à un joyau miraculeux qui va rendre l'eau limpide. Selon la légende indienne, il existe un joyau spécial appartenant au monarque universel et mythique qui, si on le jette dans un courant d'eau sale, éclaircit immédiatement le courant d'eau. Les brins de végétation s'éloignent, la boue se dépose et l'eau devient tout à fait pure, tranquille, douce et tout à fait bonne à boire pour le monarque. C'est ainsi, dit-on, que lorsque le joyau de la foi est placé dans le cœur, il fait disparaître les obstacles, il immobilise les souillures et le mental devient clair, lucide et serein¹⁵.

Le renforcement de la confiance en les objets du refuge amène à se consacrer plus fortement à la pratique de la doctrine. C'est ainsi que les textes attribuent à la foi la caractéristique d'un « saut en avant »¹⁶. La foi émerge quand le yogi s'aperçoit que les cœurs des autres ont été libérés et qu'il saute à son tour en avant comme par une aspiration pour atteindre les fruits de la vie sainte, et redouble d'efforts pour atteindre ce qu'il n'avait encore pu atteindre pour trouver ce qu'il n'avait encore pu trouver et pour réaliser ce qu'il n'avait encore pu réaliser¹⁷.

Cet aspect de la foi est illustré par un héros courageux qui se bat contre une rivière en furie pour échapper au danger, se sauvant ainsi lui-même et inspirant les autres par son exemple.

À ce niveau, en particulier, la foi du disciple permet d'entreprendre les règles de base de l'entraînement moral. Grâce à sa solide foi en le Bouddha, le *Dhamma* et le *Sangha*, il se trouve prêt à entrer sur le chemin de la pratique, ce qui exige au départ qu'il s'exerce à pratiquer les fondements du chemin, c'est-à-dire la discipline morale (*sīla*). C'est pourquoi le respect de la contrainte morale est considéré comme le produit de la foi¹⁸.

La contrainte morale est adoptée quand on accepte les règles de discipline faites pour inculquer une disposition intérieure de vertu par le contrôle du corps et des actions verbales.

Les codes de la règle diffèrent en partant des préceptes de base du laïque bouddhiste pour dépasser les 227 règles de l'entraînement du *bhikkhu* ou du moine complètement ordonné.

Mais toutes ces règles ont en commun les caractéristiques d'un comportement discipliné. Chacun des préceptes de base implique un principe explicite d'abstinence à respecter et une attitude mentale à cultiver par cette même abstinence.

¹⁵ *Milindapañha*. Voir Edward Conze ; *The way of wisdom* (the wheel n 65/66) (Kandy - Buddhist Publication Society) pp. 30-31.

¹⁶ Ibid *Pakkhandanalakkhan Saddha*.

¹⁷ Ibid p. 31.

¹⁸ *Visuddhimagga*, I.98 - Bhikkhu Ñanamoli, trad. *The path of purification*, 3rd ed. (Kandy 1975, Buddhist Publication Society) p.36

La première abstinence consiste à s'abstenir d'actions malsaines comme celles de tuer, de voler, d'abus sexuels, de mensonges et d'alcoolisme.

La deuxième abstinence demande un effort régulier en vue de développer un mental de compassion, d'honnêteté, de pureté, de franchise et de sobriété.

Le résultat immédiat de ces pratiques d'action juste est l'apparition d'un sens de liberté par rapport aux remords (*Avippatisāra*). Le remords, qui est une sensation de regret d'avoir transgressé et négligé une conduite morale, tend à provoquer la culpabilité, l'agitation et la récrimination envers soi-même. Ainsi, lorsque par une adhésion sérieuse aux préceptes, le mental est libre du remords, un confort de la conscience et « la félicité de l'innocence » s'installent, nés de la conscience que nos actes sont au dessus de tout reproche.

C'est ainsi que le Bouddha énonce des règles de conduite salutaires permettant de se libérer des remords, résultat bénéfique et récompense naturelle¹⁹.

La joie qui accompagne la réalisation de notre pureté vient confirmer la confiance que nous avons mise dès le commencement dans la doctrine. De sorte que cette joie provoque une foi encore plus solide et le désir de pratiquer encore davantage.

¹⁹ AN X. 1.

L'Extase (*Pīti*)

« La joie est la condition qui mène à l'extase ». Bien que pour certains adeptes, la foi sereine en les objets du refuge et une conscience claire suffisent pour transformer la foi en extase, des cas de ce genre sont plutôt l'exception que la règle. En général, pour que la couleur émotionnelle s'élève à cette intensité suprême, suggérée par le terme d'« extase » (*pīti*), un engagement plus intensif envers l'entraînement est nécessaire.

Cet engagement prend la forme d'une décision délibérée de pratiquer la méditation.

Les méthodes de méditation pour parvenir à la libération sont classées en deux systèmes : la méditation sur la tranquillité (*samathabhāvanā*) et la méditation pénétrante (*vipassanābhāvanā*).

La méditation sur la tranquillité recherche un état de concentration calme en unifiant le mental concentré sur un seul objet.

La méditation de la vision pénétrante recherche une pénétration dans la nature des phénomènes en contemplant directement les processus corporels et mentaux tels qu'ils se présentent pendant les moments successifs de l'expérience.

Bien qu'il existe un système qui utilise l'attention comme moyen direct d'arriver à l'éveil par la vision pénétrante ; malgré cela, la forme habituelle de la tranquillité est cultivée tout d'abord comme mesure préliminaire, puisque l'unification et la purification de la conscience effectuées par la concentration facilitent une vue pénétrante correcte de la nature des choses au moyen de la pénétration contemplative. C'est ce qui est utilisé dans le *sutta* qui nous occupe, les moments « d'extase » par la « concentration » couvrant le développement systématique de la « tranquillité », ces deux moments qui suivent le développement de la vision pénétrante.

La méditation sur la tranquillité est pratiquée sur la base d'un objet unique choisi parmi un ensemble d'objets réservés exclusivement au développement de la concentration. Ces objets, traditionnellement limités à quarante, comportent les cercles colorés naturels appelés *kaṣiṇa*, les contemplations de cimetières, le rappel des objets des trois refuges, la méditation sur les sublimes résidences, sur l'amour et la compassion, sur la conscience de la respiration, etc.

Après avoir choisi l'un de ces objets comme champ de travail, le yogi travaille à unifier son mental en fixant son attention sur son objet, à l'exclusion de toutes autres données des sens, concepts, pensées, souvenirs, projections, imaginations et pensées associatives. Son objectif est de rendre son mental unifié et cela interdit du coup sa disposition en une multiplicité de choses. Le succès de la pratique dépend de l'harmonisation des facultés mentales dans le travail de concentration.

Par l'attention (*sati*), le yogi garde l'objet dans son champ de conscience en l'empêchant de s'échapper ; par le discernement (*Sampajañña*), il conserve une garde sans faille sur son mental, notant ses tendances à l'errance en les corrigeant rapidement ; et avec l'énergie (*Viriya*), il combat les entraves à l'unification du mental et travaille à maintenir sa conscience à un état à la fois de tension et de relaxation.

Les obstacles à la méditation se classent en un groupe de cinq facteurs appelés les « cinq empêchements » (*Pañcanīvaraṇa*). Ce sont le désir sensuel, la mauvaise volonté, la raideur et la torpeur, l'agitation et le regret, et le doute.

Le Bouddha appelle ces cinq empêchements, les « corruptions du mental » et les « appauvrissements de la sagesse ». Il ajoute qu'ils amènent la douleur, l'aveuglement et l'ignorance, et les compare à une dette, une maladie, à l'emprisonnement, à l'esclavage et aux dangers d'un voyage au désert. Leur suppression, au moyen d'efforts acharnés, est le premier travail du méditant.

Au cours de sa pratique, avec patience et diligence, se produisent soudainement des arrêts momentanés dans le courant de ses efforts lorsque les empêchements disparaissent, lorsque le flot de la verbalisation intérieure s'arrête et que le mental unifié repose sur l'objet.

L'accomplissement de cette concentration momentanée, pour aussi brève qu'elle soit, procure une satisfaction immense. C'est une expérience puissante libérant un jaillissement d'énergie mentale qui envahit la surface de la conscience et inonde le mental de vagues de rafraîchissement joyeux. Cela procure un frémissement exaltant proche de l'extase, qui couronne les efforts du yogi et qui l'inspire pour un nouvel effort.

Cette expérience est le début de l'apparition de l'extase. Le trait distinctif de l'extase consiste en un intérêt très fort pour l'objet de l'attention et en une délectation devant lui. Sa fonction revient à rafraîchir le corps et le mental. **Elle peut prendre à la fois des formes bonnes et mauvaises, selon qu'elles sont motivées par l'attachement ou le détachement en ce qui concerne cet objet, mais s'il s'agit de conscience méditative, c'est toujours le bon qui l'emporte.**

Les textes distinguent cinq degrés d'extase qui apparaissent au cours des stades successifs de l'unification mentale²⁰.

« L'extase mineure », la plus basse, peut dresser les poils du corps, dit-on. « L'extase momentanée », le degré suivant, traverse le corps à des moments différents avec une intensité comparable à des éclairs dans le ciel. « L'extase en ondée », le troisième degré, se précipite sur le corps à coups renouvelés avec une force considérable comme les vagues au bord de la mer. « L'extase soulevante », ainsi dénommée parce qu'on dit qu'elle a le pouvoir de faire léviter le corps et le *Visuddhimagga* cite plusieurs cas où cette lévitation se produit. Et « l'extase totale », la plus haute qui soit, emplit complètement le corps entier comme une grosse inondation emplit une caverne.

Puisque le commentaire de notre *sutta* définit la joie (*pāmojja*), le premier chaînon de notre suite, comme une extase faible, nous pouvons en conclure qu'il s'agit de l'intérêt délicieux précédant le développement délibéré de la méditation, c'est-à-dire le stade où la foi en le *Dhamma* vient tout juste d'être acquise et la purification de la discipline morale juste commencée.

Les cinq degrés de l'extase présentés ici appartiendraient exclusivement à l'extase produite dans la conscience méditative. Et comme le dernier degré de l'extase ne peut s'élever encore plus haut qu'avec l'entrée dans l'absorption totale, qui ne vient que plus tard, il semblerait que les degrés d'extase qui sont distincts du stade actuel de progrès, sont les quatre commençant avec l'extase mineure pour atteindre leur sommet avec l'extase soulevante.

²⁰ Vism IV 94-98, *Ñānamoli*, pp. 149, 150

La Tranquillité (*Passadhi*)

« L'extase est la condition qui sous-tend la tranquillité ». Alors que l'apparition de l'extase est une avance certaine dans l'exercice de la concentration, son expression la moins raffinée contient pourtant un caractère exubérant qui est constamment en danger de faire perdre le contrôle pour déboucher sur des états d'esprit non souhaitables, dominés par l'excitation et l'agitation.

Car l'extase apporte un plaisir intense devant l'objet de la concentration combiné avec une anticipation d'un plaisir encore plus grand, plus tard.

L'expérience du plaisir actuel peut souvent s'accompagner par un souci sous-jacent de voir ce plaisir disparaître alors que l'attente du plus grand plaisir peut stimuler une préhension subtile de l'avenir.

Ces deux états, l'anxiété et la préhension produisent une excitation dérangeante pour la concentration du mental en une tranquillité unifiée. C'est pour cela que, dans la progression de sa pratique, le yogi arrive à un point où l'exaltation provoquée par l'extase est ressentie comme une obstruction au développement de l'unification mentale, une sorte de corruption de l'entraînement qui doit être pacifiée et arrêtée.

L'extase en elle-même restera un facteur de développement dans la méditation, cela jusqu'à la troisième absorption, mais pour favoriser le progrès, les tendances préjudiciables doivent être sublimées.

Par une pratique continue, l'extase s'affine de plus en plus, dépouillant la délectation brûlante de ses formes initiales. Avec cet affinement, se dégage alors une autre qualité appelée de « tranquillité » (*passadhi*).

La tranquillité est caractérisée par un apaisement des perturbations mentales. Elle fait disparaître l'agitation et l'inquiétude, procurant au mental un calme comparable à l'ombre fraîche dispensée par un arbre à des voyageurs accablés par la chaleur du soleil.

La tranquillité fonctionne sous deux formes simultanées : « tranquillité du corps » et « tranquillité du mental » où « mental » signifie l'agrégat de la conscience et « corps », non pas l'organisme physique, mais le groupe d'auxiliaires de conscience contenus dans les agrégats de la sensation, de la perception et des formations mentales²¹.

Ainsi, l'apparition de la tranquillité produit l'apaisement des perturbations dans la totalité du système psychodynamique. Cela tempère les tendances à l'excitation, cela adoucit les tensions nerveuses provoquées par l'extase, et cela relance le processus méditatif, avec une paix profonde préparant le développement d'états plus profonds de la concentration.

La tranquillité apporte en plus à la conscience et à ses auxiliaires, des facteurs qualitatifs de légèreté, de malléabilité, de maniabilité, de compétence et de rectitude.

²¹ Vism XIV. 144; *Ñānamoli*, p. 525, les "cinq agrégats" (*pancakkhanda*) sont les catégories de base de l'analyse bouddhiste de l'organisme sensible. Les agrégats de forme matérielle concernent le corps physique, les agrégats de la sensation, de la perception, des formations mentales et la conscience, concernent le mental. Parmi ces quatre, les trois premiers sont considérés comme des adjuvants ou comme des accessoires de la conscience, le facteur n°1 de la vie mentale.

Ce sont tous ces facteurs qui sont, d'une certaine manière, présents dans tout état satisfaisant de la conscience, qui accomplissent les tâches respectives d'éliminer la paresse, la raideur, la maladresse, l'impuissance et l'absence de sincérité.

En tenant à l'écart ces corruptions mentales, ennemies du progrès moral et spirituel, ces facteurs positifs développent le fonctionnement efficace du mental, en en faisant un instrument plus docile pour parvenir aux stades les plus élevés du chemin.

Le Bonheur (*Sukha*)

« La tranquillité est le support du bonheur ». Comme le système psychosomatique du yogi est fondé sur un état de recueillement tranquille, un sentiment de bonheur intérieur ou de félicité (*Sukha*), présent dès le début sans ostentation, prend une ampleur plus grande jusqu'au moment où il surgit naturellement comme un caractère important de l'entraînement.

Bien que le bonheur soit très proche de l'extase, il ne lui est pas identique et peut se produire sans elle.

L'extase dépend d'un facteur mental lié au quatrième des cinq agrégats de l'organisme psychophysique du Bouddhisme, c'est-à-dire l'agrégat des formations mentales (*Saṅkhārakkhandha*). C'est un phénomène plus volitif qu'affectif, qui allie un intérêt vivace à un sens de plaisir joyeux.

D'autre part, le bonheur est un facteur purement hédoniste, lié au second agrégat, l'agrégat des sentiments (*Vedanākkhandha*). C'est un sentiment agréable, ici, comme le bonheur conditionné par la tranquillité, le plaisir qui s'élève dans la méditation quand les perturbations disparaissent.

L'extase est d'une qualité relativement grossière alors que le bonheur est subtil. C'est pourquoi, malgré le fait que l'extase soit toujours accompagnée de bonheur, au cours du plus haut degré de méditation dans le troisième *jhāna*, le bonheur peut persister après la disparition de l'extase.

L'*Aṭṭhasalini*, commentaire de l'*Abhidhamma Piṭaka*, éclaire la différence qu'il y a entre les deux en une comparaison saisissante :

Un homme voyageant sur le chemin d'un désert immense, accablé par la chaleur, commence à mourir de soif ; rencontrant un autre homme, lui demande : « Où y a-t-il de l'eau ? », l'autre lui répondrait : « Au-delà du bois, il y a une forêt épaisse et un lac naturel. Vas-y et tu trouveras de l'eau ». À ces mots, il se sentirait content et même ravi. En se dirigeant vers l'endroit que l'homme lui avait indiqué, il commencerait à voir des gens vêtus d'habits mouillés et la chevelure ruisselante, il pourrait entendre des volatils et des paons, etc., il pourrait voir la forêt épaisse dans sa verdure, comme un ensemble de bijoux au bord du lac naturel, il pourrait voir les nénuphars, les lotus, les lis blancs, etc. Sur le lac, il verrait l'eau claire et transparente, de plus en plus heureux et ravi, il descendrait vers le lac naturel, s'y baignerait et y boirait à satiété et, son oppression disparue, il commencerait à manger les fibres et les branches des lis, à s'orner de lotus bleus, à porter sur les épaules les racines de *mandalaka*. Il remonterait du lac, se rhabillerait, ferait sécher son maillot de bain au soleil et à l'ombre fraîche où souffle doucement une délicieuse brise, il se coucherait en disant : « Ô, bonheur extrême, ô, bonheur extrême ! »²².

Ce récit devrait être expliqué comme suit : le moment de contentement et de délice lorsqu'il entend parler du lac naturel et de la forêt épaisse, jusqu'au moment où il voit l'eau, est comme *pīti*, contentement et délice devant l'objet en vue. Le moment où, après le bain et après avoir bu, il se couche à l'ombre rafraîchissante en disant « ô bonheur, ô bonheur ! », c'est le sens du mot *sukha* à son maximum, exprimant de cette façon la jouissance du goût de l'objet.

²² Maung Tim, traduction. L'exposant (*Atthasalini*), Londres 1920, volume I, pp.157, 158.

Malgré la suggestion de cette comparaison, l'extase et le bonheur ne sont pas forcément asynchrones (apparaissant à des moments différents) et ne sont, en fait, disjoints qu'à l'arrivée du troisième *jhāna*.

Dire que le bonheur paraît à la suite de l'extase revient simplement à prouver que le bonheur devient le phénomène important du chemin, après que l'extase a apporté sa propre contribution distincte pour retrouver ensuite sa place auxiliaire.

Au stade présent, l'extase perdure encore, son exubérance ayant simplement baissé pour le moment grâce au repos développé pendant le stade de la tranquillité.

Le commentaire du *Sutta Upanisa* décrit *sukha* comme le bonheur de l'accès à l'absorption. Le terme « accès » (*upacāra*) s'applique au stade de la pratique de la tranquillité qui précède immédiatement l'absorption complète, but recherché par la méditation sur la tranquillité.

L'accès est caractérisé par l'abandon des cinq obstacles et l'apparition du « signe homologue », c'est-à-dire de l'objet lumineux en lui-même, de la perception intérieure qui est le point central des plus hauts stades de la concentration.

L'abandon des obstacles a déjà commencé avec l'avènement de la foi qui a apporté une luminosité sereine, mettant fin à leurs perturbations, et chaque échelon ascendant du chemin marquant leur atténuation.

Comme les obstacles sont les empêchements principaux de la tranquillité et de la vision pénétrante, les premiers stades du chemin sont d'abord consacrés à leur affaiblissement et à leur élimination.

L'élimination des obstacles préalables à l'avènement de l'accès, se produit au moyen de deux méthodes, l'une spécialement dirigée sur chaque obstacle séparément, l'autre s'appliquant à tous les obstacles à la fois.

La première méthode doit être utilisée quand un obstacle particulier présente une résistance persistante.

La seconde, lorsqu'il n'y a pas d'obstruction spécialement évidente. La méthode spécifique implique le renversement de la situation qui favorise l'obstacle.

Comme chaque facteur de souillure est un phénomène conditionné qui résulte de causes distinctes, la clef de leur élimination consiste à appliquer l'antidote approprié à son origine causale.

Ainsi, le désir sensuel s'élève à cause d'une attention maladroite aux aspects attirants des choses, objets séduisants et corps physiques.

Ce désir s'atténue si l'on considère l'impermanence des objets d'attachement et si l'on réfléchit sur la nature répugnante fondamentale de l'apparence attirante des corps qui provoquent le désir.

La malveillance ou la colère proviennent également d'une attention maladroite, dans ce cas, d'une attention maladroite devant les aspects désagréables de personnes ou de choses. Elles sont inversées par le développement de la bonté envers les personnes désagréables et la patience devant les circonstances défavorables.

La raideur et la torpeur s'accroissent par des attitudes de paresse et de somnolence ; elles se dispersent par l'éveil et l'énergie.

L'agitation et le regret résultent de pensées dérangeantes et s'éliminent en orientant le mental vers un objet sensé amener à la paix intérieure.

Et le doute, né d'une vision confuse des points fondamentaux de la doctrine, se dissipe grâce à une pensée claire et par une analyse précise des domaines encore plongés dans l'obscurité.

Contrairement à ces techniques qui cherchent à lutter séparément contre les obstacles, la pratique de la concentration sur l'un des objets prescrits de méditation sereine les inhibe tous d'un seul coup.

Tout en étant seulement effective tant qu'aucun obstacle particulier ne perturbe le progrès de la méditation, cette méthode, favorisant la poussée d'unification mentale, est capable de produire une force énorme à appliquer dans la lutte contre leur suprématie.

Comme les souillures latentes peuvent réapparaître seulement si le mental fonctionne par la pensée discursive, l'unification du mental sur un objet unique referme le passage par lequel elles ont pénétré.

Comme le mental descend à des niveaux de plus en plus profonds de concentration, les obstacles sont obligés de disparaître un peu à la fois, avec la réalisation de l'accès, jusqu'à ce que leur suppression soit complète.

Tenues à l'écart à la base du continuum mental, les souillures latentes ne peuvent plus remonter à la surface de la conscience. Car, tant que la force répressive de la concentration domine, l'activité des souillures est suspendue et le mental demeure en sûreté dans sa stabilité sur un point, à l'abri de leur influence destructrice.

Cet abandon des obstacles par le pouvoir de la suppression amène un sentiment de profond soulagement accompagné d'un heureux épanchement du cœur, résultat d'une purification nouvelle.

Le Bouddha compare le bonheur d'abandonner les obstacles au bonheur qu'un homme éprouverait s'il se trouvait inopinément libéré d'une dette, ou guéri d'une maladie grave, ou libéré de prison, ou libéré de l'esclavage, ou parvenu à la sécurité à la fin d'un voyage au désert²³.

²³ DN 2.

La Concentration (*samādhi*)

« Le bonheur est la condition qui soutient la concentration ». L'arrivée à la concentration d'accès révèle une percée très importante qui renforce les efforts à venir. Résultant de ces efforts, le bonheur produit par l'entrée dans la concentration d'accès, est d'une telle nature qu'il amplifie le mental et le pénètre si complètement que les obstacles les plus sensibles à l'unification intérieure disparaissent.

Avec leur disparition, le mental dépasse le niveau de l'accès et entre dans l'absorption ou concentration complète (*Samādhi*).

La concentration elle-même révèle un facteur mental présent dans l'arrivée à l'accès et à l'absorption. Son trait principal est l'unification bienfaisante du mental sur un objet unique et cela apporte une harmonisation entre la conscience et ses accessoires, à un degré suffisant pour les libérer de la distraction, de l'hésitation, et de l'instabilité qui caractérise leurs actions habituelles.

Le mental concentré, fixé solidement sur son objet, est comme la flamme d'une bougie abritée du vent, ou comme la surface d'un lac où toutes les vagues ont été apaisées.

Cependant, bien que l'accès et l'absorption partagent tous les deux la nature de la concentration, ils sont pourtant séparés par une différence importante qui justifie que l'on réserve le terme de « concentration complète » à la seule absorption.

Cette différence consiste en la force relative des deux obtentions de certains accessoires mentaux appelés « facteurs d'absorption » ou « facteurs de *jhāna* » (*jhānangani*), c'est-à-dire pensée appliquée, pensée soutenue, extase, bonheur et mental concentré sur un seul point.

Ces facteurs produits aux premiers moments de la méditation sereine, et progressivement développés au cours de son développement, ont la fonction double de détruire les obstacles et d'unifier le mental sur son objet.

Selon les commentaires, les facteurs sont placés au niveau des obstacles, dans une opposition directe, l'un devant l'autre, tel que chaque facteur « *jhānique* » a pour consigne de contrer et annihiler un obstacle.

Ainsi, la pensée contrarie la raideur et la torpeur, la pensée soutenue contrarie le doute, l'extase contrarie la malveillance, le bonheur contrarie l'agitation et le regret, et la concentration sur un point, le désir sensuel²⁴.

En même temps, les facteurs exercent une fonction de consolidation en ce qui concerne l'objet, pensée occupée à diriger le mental vers l'objet, pensée soutenue faite pour l'accrocher à cet endroit, l'extase développant un intérêt pour l'objet, le bonheur éprouvant sa qualité affective et la concentration sur un objet fixant bien le mental sur l'objet.

Dans l'arrivée à l'accès, les facteurs de *jhāna* sont assez forts pour que les obstacles soient supprimés, mais pourtant pas assez fort pour mener le mental à l'absorption. Ils ont encore besoin de mûrir.

²⁴ Vism. IV. 86, Ñānamoli, p. 147.

La maturité résulte d'une pratique continuelle qui leur donne la possibilité d'élever le mental au-delà du seuil de l'accès et le plonge dans une concentration d'une intensité telle que les discriminations subjectives entre les deux n'ont pas lieu.

Les vagues de la pensée discursive ont enfin disparu, et le mental demeure sans s'écarter le moins du monde de sa base de stabilisation. Néanmoins, même la concentration complète connaît des degrés.

Sur le plan de l'absorption, la concentration se divise en quatre niveaux appelés les quatre *jhānas*.

Les *jhānas* se distinguent par l'assemblage de facteurs présents dans chacune des réalisations, l'ordre des quatre étant déterminé par l'élimination successive de facteurs comparativement courants.

Dans le premier *jhāna*, les facteurs des quatre *jhānas* sont présents ; dans le second, la pensée appliquée et soutenue est éliminée ; dans le troisième, l'extase doit disparaître ; et dans le quatrième, le sentiment de bonheur est remplacé par l'équanimité, la sensation qui ne s'oriente ni vers le plaisir ni vers la douleur. La concentration sur un point reste présente dans les quatre *jhānas*, constante dans la série.

Pour passer du premier *jhāna* au second, le yogi, en sortant du premier *jhāna*, doit réfléchir sur l'état grossier de la pensée appliquée et soutenue, et sur l'imperfection du premier *jhāna* dû à la proximité des obstacles. Ensuite, le yogi doit considérer le deuxième *jhāna* comme plus paisible, il doit cultiver l'aspiration d'y parvenir et mettre toute son énergie à arriver à un plus haut degré d'unification mentale.

De la même façon, pour passer du second au troisième *jhāna*, il doit répéter le même processus, en considérant l'extase comme le facteur grossier qu'il convient d'éliminer. Et pour passer du troisième *jhāna* au quatrième, il doit se pencher sur la grossièreté du bonheur et sur la supériorité des sentiments neutres, équanimes.

Au-delà des quatre *jhānas*, il y a encore quatre stades de concentration encore plus subtils, appelés les quatre réalisations sans forme (*Arūpasamāpatti*).

Au niveau de ces réalisations, le signe lumineux qui sert comme objet des *jhānas* est remplacé successivement par des objets sans forme et plus raffinés qui vont donner leurs noms à leurs réalisations respectives : la base de l'espace infini, la base de la croissance infinie, la base de la vacuité, la base de ni perception ni non perception.

Au sommet de l'échelle d'équilibre méditatif, la conscience parvient à un point d'unification si affiné que, comme le point géométrique, elle échappe à la détection et sa présence ne peut plus ni être affirmée, ni être niée.

La Connaissance et la Vision (*Ñāṇa dassana*)

« La concentration est la condition fondamentale de la connaissance et de la vision des choses telles qu'elles sont ». Mais malgré la hauteur et l'aspect sublime de ces réalisations élevées, l'immersion en concentration profonde n'est pas la fin du chemin bouddhiste.

L'unification de la conscience effectuée par la méditation sereine n'est qu'un moyen pour arriver à un plus haut stade de la pratique. Ce stade, exprimé par le chaînon suivant de la série, « la connaissance et la vision des choses telles qu'elles sont réellement » (*Yathābhūtañāṇadassana*), est le développement de la vision pénétrante (*Vipassanā bhāvanā*).

Par sa concentration profonde, le yogi est capable de neutraliser les souillures, de les amener à un état d'apaisement où elles n'envahissent plus les processus actifs de la pensée. Mais, sous la tranquillité de surface, les souillures restent latentes, prêtes à rejaillir si on les provoque.

Tant que les souillures demeurent, même sous une forme dormante, la libération de la souffrance reste à être accomplie, car, dans leurs formes dormantes, les souillures qui reposent tranquillement dans le continuum mental peuvent pourtant réactiver la ronde samsarique de naissances et morts continuelles.

Les tendances latentes sont les germes d'existence nouvelle qui reproduit un courant de conscience et, de là, tous les chaînons restants dans le cycle samsarique.

Pour sortir de la ronde et atteindre la délivrance, les souillures doivent être totalement détruites ; il ne suffit pas de simplement les neutraliser. La destruction des souillures ne peut pas s'accomplir par la seule concentration, car la concentration, même aux niveaux les plus profonds, ne peut que provoquer la suspension de leur activité, et non leur éradication.

Pour détruire les souillures jusqu'à leur plus profond niveau de latence, il faut quelque chose de plus, *Paññā*, la sagesse qui pénètre la vraie nature des phénomènes.

La concentration trouve sa place dans la discipline bouddhique dans la mesure où elle est amenée en un point, au moins jusqu'au niveau de l'accès, comme support du développement de la sagesse.

C'est ainsi que le Bouddha enjoint à ses disciples de développer la concentration, non pas comme une fin en-soi, mais parce que « celui qui est concentré comprend les choses telles qu'elles sont réellement »²⁵.

C'est seulement un mental qui est devenu calme et pur qui peut comprendre les choses dans leur actualité, et la discipline de concentration, en supprimant les obstacles, produit la pureté et le calme demandé. Cependant, le travail à accomplir, le travail de détruire les souillures, se fait exclusivement par la sagesse.

La sagesse est « la seule chose dont on a besoin » pour se débarrasser des souillures, parce que la plus importante des dépravations mentales c'est l'ignorance (*Avijjā*).

²⁵ SN XXII. 5.

L'ignorance est le point central vers lequel toutes les autres souillures convergent et le pivot qui les relie. Tant que l'ignorance demeure, les autres demeurent également, et pour que les autres souillures soient détruites, l'ignorance doit être détruite.

En bonne doctrine, définie comme une non-science par rapport aux Quatre Nobles Vérités, l'ignorance ne veut pas tellement dire qu'il s'agit d'un manque d'informations, mais d'une base de fausse compréhension concernant la véritable nature des choses telle qu'elle est définie par les Quatre Nobles Vérités. Comme l'éradication des souillures dépend de l'éradication de l'ignorance, le seul facteur capable d'abolir les souillures est le facteur qui peut abolir leur racine fondamentale et ce sera l'antithèse directe de l'ignorance : la sagesse ou « la connaissance et la vision des choses telles sont réellement ».

C'est pour cela que, au commencement de notre *sutta*, le Bouddha proclame : « La destruction des fléaux est réservée à celui qui sait et qui voit, pas à celui qui ne sait pas et ne voit pas ». Les souillures résumées ici par le mot « fléaux » ne sont détruites que par celui qui triomphe de l'ignorance par la sagesse, qui connaît et voit les choses telles qu'elles sont.

L'expression composée de « connaissance et vision » indique ici que le genre de connaissance qu'il faut développer n'est pas une simple compréhension conceptuelle, mais une connaissance qui, par son aspect direct et son immédiateté, rejoint la perception visuelle.

La compréhension conceptuelle est souvent nécessaire pour écarter les obstructions intellectuelles dans une perspective correcte, mais elle doit en fin de compte, céder devant la lumière de l'expérience directe.

Pour parvenir à cette compréhension expérimentale, il est nécessaire de pénétrer dans la pratique du second système de la méditation bouddhique, le développement de la vue pénétrante.

La pratique de cette méditation est dirigée vers la suppression des souillures par l'éradication de l'ignorance qui est à leur origine.

L'ignorance, grâce à une observation soigneuse, est vaincue par le développement d'une vue pénétrante directe des choses telles qu'elles sont.

Le matériel avec lequel la vision profonde s'effectue est précisément la sphère où l'ignorance est invisible, c'est-à-dire notre propre expérience psychophysique. Sa méthode consiste en l'exercice de l'attention ou la conscience de discernement sans interruption dans toutes nos activités.

Dans son discours, le Bouddha déclare que ce qui doit être connu et vu comme ils sont, ce sont les cinq agrégats : leur nature, leur apparition et leur disparition.

Les cinq agrégats - forme matérielle, sensation, perception, formation mentale et la conscience - sont les éléments de base dans l'analyse de l'expérience du Bouddha. Chaque occasion d'expérience, dans la perspective bouddhiste, est un processus complexe impliquant un certain nombre de facteurs qui fonctionnent en même temps.

Pour une conscience normale, non analytique, ce complexe unifié apparaît comme une masse tout d'un bloc, apparence fautive qui, si on l'accepte pour ce qu'elle semble être, conduit à l'idée d'un simple soi solide, sujet permanent de cognition.

L'idée d'un moi permanent, le Bouddhisme la considère comme l'erreur conceptuelle de base qui domine notre horizon mental. C'est la coquille extérieure de la projection égoïste qui protège l'ignorance préconçue, par conséquent la première des dix entraves qu'il faut détruire sur le chemin de la libération.

Pour dissiper l'illusion d'un moi indépendant, le processus expérimental doit être soumis à une recherche très vive qui rectifiera les conceptions fausses qui ont contribué à sa formation.

La première phase de cet examen, c'est le découpage de l'ustensile cognitif en différents filetages qui constituent sa constitution. Les « filetages » ou composants sont les cinq agrégats.

L'agrégat de la forme matérielle concerne le côté physique de l'expérience, comprenant à la fois le matériel externe et le corps avec ses facultés sensorielles. Les quatre autres agrégats constituent le côté mental de l'expérience.

La sensation est la qualité effective du plaisir ou de la douleur, ou la phase neutre du « ni plaisir ni douleur », présente en n'importe quelle activité mentale.

La perception est la qualité sélective qui choisit les marques distinctives comme base de reconnaissance.

L'agrégat des formations est une catégorie de compréhension qui inclut tous les facteurs mentaux autres que la sensation et la perception, son élément le plus visible étant la volition.

Et la conscience est la faculté de connaissance elle-même, qui soutient et coordonne tous les autres facteurs pour l'acte d'appréhender l'objet.

Ces cinq agrégats fonctionnent en autonomie totale, entièrement par leur soutien réciproque sans avoir besoin d'un principe unifiant basé sur un moi identifié comme un moi ou comme un sujet.

Afin de développer la connaissance et la vision des choses telles qu'elles sont réellement en tenant compte des agrégats, le yogi doit tout d'abord émerger de son état de profonde concentration, car la faculté d'analyse - muette dans les plis de la tranquillité - doit entrer en jeu pour pouvoir effectuer la dissection requise.

Lorsque son mental est devenu clair et souple après la concentration, le yogi assiste aux phénomènes divers qui se présentent à sa conscience. Les phénomènes sont vus comme ils se présentent pour que leurs caractéristiques principales soient définies. Ainsi, sur cette base, ils trouvent leur juste place parmi les agrégats.

Ce qui est physique appartient à l'agrégat des formes matérielles ; tout ce qui connaît une tonalité affective est la sensation ou le sentiment ; tout ce qui relève les marques d'un objet est la perception ; tout ce qui a une volonté est une formation mentale ; et tout ce qui connaît est la conscience.

Les agrégats peuvent ensuite se grouper en un ensemble plus simple, en plaçant la forme matérielle d'un côté et les quatre agrégats mentaux d'un autre côté, les deux se retrouvant dans le couple mentalité-matérialité (*nāma rūpa*). Ils sont alors reliés avec leurs causes et leurs conditions pour exposer leur nature dépendante.

La procédure analytique va permettre de comprendre que l'expérience n'est qu'un courant double d'événements matériels et mentaux sans un moi subsistant.

Le processus synthétique permet de bien voir que tous ces événements sont des phénomènes conditionnés qui apparaissent quand les conditions nécessaires sont présentes, et qui disparaissent quand les conditions n'y sont plus.

Cette dernière réalisation devient l'entrée royale pour l'importante étape suivante : le développement de la compréhension, la contemplation de l'apparition et de la chute.

Lorsque le yogi assiste aux différentes étapes qui se présentent, il s'aperçoit que chacune d'elles passe par le même processus de venir à l'être, de changement et de disparition.

« Telle est l'apparition de la forme matérielle, de la sensation, de la perception, des formations mentales et de la conscience. Telle est la disparition de la forme matérielle, de la sensation, de la perception, des formations mentales et de la conscience ».

La contemplation de l'apparition et de la chute éclaire les trois signes communs à tous les phénomènes conditionnés : leur impermanence, leur caractère décevant, et leur absence de moi.

L'impermanence est généralement la première caractéristique à être considérée, parce qu'elle devient évidente par l'attention immédiate à l'apparition et à la disparition. La perception de l'impermanence conduit directement à la vue profonde des autres caractères qui suivent naturellement le premier.

La notion de « bonheur » ou de « plaisir », au niveau de la compréhension philosophique plutôt que de la simple sensation, s'accroche à une notion implicite de permanence. Si une chose doit être vraiment une source de bonheur, elle doit être permanente. Ce qui est impermanent est incapable de procurer un bonheur durable et la sécurité, et finit donc, après examen, par être vraiment insatisfaisant, source potentielle de souffrance.

La notion de moi repose également sur les deux piliers de la permanence et du plaisir. Ce qui est impermanent et non satisfaisant ne peut pas être identifié comme un moi, car il y manque un centre solide et sans changement sur lequel la notion de moi pourrait se fonder.

Ainsi, les phénomènes permanents non satisfaisants, compris dans les cinq agrégats, finissent par avoir une troisième caractéristique, celle d'absence de moi.

La réalisation de ces trois caractéristiques - l'impermanence, le caractère non satisfaisant et l'absence de moi -, cette réalisation amenée par la vue pénétrante sans intermédiaire, est la connaissance et la vision des choses telles qu'elles sont réellement.

La Désillusion (*Nibbidā*)

« La connaissance et la vision des choses telles qu'elles sont réellement est la condition fondamentale de la désillusion ». Quand le yogi contemple l'apparition des cinq agrégats, son attention se fixe sur la phase finale du processus, leur dissolution et leur disparition.

Cette vue pénétrante de l'instabilité des agrégats révèle en même temps leur caractère incertain. Loin d'être le sujet de satisfaction que nous leur attribuons sans réfléchir, les choses conditionnelles semblent être soumises au danger quand nous y adhérons avec nos désirs et nos vues fausses.

La réalisation de cette insécurité fondamentale s'accroissant, il se produit une transformation sensible du mental envers l'existence conditionnée.

Alors qu'auparavant le mental était attiré par le monde à cause du leurre de gratifications promises, maintenant, avec la menace du danger sous-jacent, le mental se retourne vers un désengagement nouveau.

Ce retournement intérieur, délaissant le processus des formations est appelé *Nibbidā*. Bien qu'il soit parfois traduit par « dégoût » ou « aversion », ce terme propose, non pas une répugnance émotionnelle, mais un acte conscient de détachement résultant d'une profonde découverte de l'intellect.

Nibbidā signifie, en bref, le retrait serein et élégant des phénomènes, qui se produit lorsque l'illusion de leur permanence, avec ses plaisirs et son moi, a été démolie par la lumière de la connaissance et de la vision correcte des choses telles qu'elles sont.

Le commentaire explique *Nibbidā* comme une vue pénétrante puissante (*Balava Vipassanā*), explication qui peut se comparer à l'expression d'une véritable découverte. La suite des découvertes dévoilées par ce procédé contemplatif, c'est la réponse appropriée du mental aux réalisations qui lui sont venues par les expériences croissantes de la vision profonde.

Buddhaghosa compare cela au mouvement de répulsion que ressentait un homme qui, ayant courageusement attrapé un serpent en croyant que c'était un poisson, le regarderait de près pour réaliser tout d'un coup qu'il tenait un serpent²⁶.

Comme ce que nous venons de dire le montre bien, la désillusion est la marque de la dissipation d'un « enchantement » ou d'une fascination pour les plaisirs kaléidoscopiques de l'existence conditionnée, soit sous forme de plaisirs des sens, soit sous forme d'émotions ou même d'idées.

Cette fascination, basée sur l'idée fausse que les choses sont permanentes, plaisantes et douées d'un moi, perdure à un niveau profond non verbalisé avec l'espoir de trouver une identité du moi dans le conditionné.

Comme le mental ensorcelé s'empresse de rechercher une confirmation explicite du sens inné du moi, tout ce qui se rencontre est évalué en termes de notions de « mien », de « je » et de « mon moi », moyens principaux et identitaires qu'emploie le sens particulier du moi personnel.

²⁶ Vism. XXI. 49-50, Ñanamoli, p. 761.

Ces trois notions attribuées aux phénomènes par l'ignorance, sont en réalité des fabrications créées par le désir, l'orgueil et la spéculation.

La vue pénétrante de l'impermanence, de l'insatisfaction et du non-moi coupe l'herbe sous les pieds de cette triple fabrication, inversant la façon de voir les phénomènes.

Alors que, avant le développement de la vision pénétrante, les agrégats étaient considérés comme « mien », « je » et « moi, maintenant, illuminés par la lumière de la connaissance profonde, ils sont vus d'une manière inversée comme « non mien », « non je » et « non-moi ».

Puisque la fascination de l'existence phénoménale est entretenue par l'idée d'un moi sous-jacent, la dispersion de cette illusion par la pénétration des trois marques, produit une désidentification avec les agrégats et la fin de leur enchantement magique.

À la place de la fascination et de l'attraction s'installe, amenée par la perception de l'absence de soi dans tout l'être conditionné, une conscience profonde de ce qu'est notre aliénation.

Le *sutta* présente les choses ainsi :

« La forme matérielle, moines, est impermanente, souffrante et sans soi. La sensation, perception, les formations mentales et la conscience, sont impermanentes, souffrantes et sans soi. Ce qui est impermanent, souffrant et sans soi, devrait être considéré avec la sagesse correcte comme c'est réellement : « Ceci n'est pas à moi, ceci n'est pas moi, ceci n'est pas mon moi ». Voyant les choses de cette façon, le noble disciple bien instruit perd ses illusions sur la forme matérielle, sur la sensation, sur la perception, sur les formations mentales et sur la conscience »²⁷.

²⁷ SN XXII 15-17

Le Sans Passion (*Viraga*)

« La Désillusion est la condition du Sans Passion ». Dans le sillon de la désillusion, s'élève un profond besoin de délivrance du cycle du devenir samsarique.

Auparavant, avant l'avènement de la connaissance et de la vision correctes, le mental s'exerçait librement sous le contrôle des pulsions de ravissement et d'attachement. Mais, maintenant, avec le développement de la vue pénétrante et la désillusion concernant l'existence conditionnée qui en découle, ces pulsions mènent à un grand détachement et à une capacité croissante de renonciation.

Ce qui a tendance à provoquer la saisie et l'adhérence est immédiatement abandonné ainsi que ce qui cherche à créer une implication nouvelle.

Les vieilles tendances vers une expansion et vers une accumulation extérieures, font place à un nouveau mouvement vers le lâcher-prise comme le chemin de la délivrance clairement perçu. Tout acte de la volonté devient subordonné au nouveau désir ascendant de la libération. C'est « exactement comme un poisson pris dans un filet, une grenouille prise dans la mâchoire d'un serpent, comme un oiseau de la jungle enfermé dans une cage... exactement comme ces pauvres bêtes qui veulent être délivrées, cherchant à s'échapper, ainsi le mental de l'adepte en méditation cherche à être délivré de tout ce champ de formations et à s'en échapper »²⁸.

Le désir de la délivrance amène une accélération de la vue pénétrante. La capacité de compréhension trouve un rythme nouveau, une nouvelle profondeur et une nouvelle précision.

Telle une épée bien affûtée, le mental de la sagesse de la vue pénétrante va trancher le filet des illusions établi par l'ignorance.

Comme une lumière, il va illuminer les phénomènes exactement comme ils sont.

Comme le pouvoir de la vue pénétrante se développe, même par le désir de libération, on en arrive à un point où un retournement fondamental se produit au sein de la conscience, effectuant une restructuration radicale de la vie mentale.

Le rayonnement, tel un faisceau, de la vue pénétrante, s'étend jusqu'à la luminosité totale de l'illumination et le mental suit le chemin au-delà du monde qui conduit directement et sans retour à la délivrance finale.

Cette transformation, occasionnée par *Virāga* ou l'absence de passion, est le premier stade vraiment au-delà du monde au cours de la progression de l'apparition transcendante dépendante.

Les chaînons précédents dans la série menant à l'absence de passion sont tous techniquement classés comme étant du monde (*Lokiya*).

Bien qu'ils soient appelés sans précision « transcendants », parce qu'ils se dirigent vers l'inconditionné, ils n'en sont pas moins du monde en ce qui concerne leur rayon d'action puisqu'ils fonctionnent entièrement sur le terrain du monde conditionné.

²⁸ Vism. XXI, 46 Ñānamoli, p. 760.

Ils s'occupent encore des cinq agrégats ou de choses qui leur sont rattachées. Mais, avec l'avènement de l'absence de passion, la conscience s'élève au-dessus du niveau mondain et, pendant un moment fugace, réalise que son objet est l'état inconditionné, le *Nibbāna*.

Le changement de position se produit comme la conséquence immédiate des stades de développement précédents. Grâce à la vue pénétrante dans les trois marques, les distorsions de base masquant la nature des phénomènes ont été éclairées. Avec la découverte de leur nature véritable, il se produit un désengagement des phénomènes. Ce désengagement a amené une attitude d'abandon et une disparition du désir.

Alors, ayant abandonné sa prise sur le conditionné, le mental se tourne vers l'inconditionné, l'élément sans mort (*Amata dhātu*) en s'y concentrant comme sur le seul état totalement adéquat.

Quoi que ce soit ce qui se présente - forme matérielle, sensation, perception, formation mentale et conscience - il considère ces phénomènes comme impermanents, menant à la souffrance comme une maladie, un furoncle, un dard, une malchance, un étranger, une décomposition, un vide, un non-moi.

Il détourne son mental de ces phénomènes ; et quand il l'a ainsi détourné, il concentre son mental sur l'élément sans mort en pensant : « ceci est la paix, le sublime, c'est-à-dire l'apaisement de toutes les formations, l'abandon des fondations, la destruction du désir, le sans passion, la cessation, le *Nibbāna* »²⁹.

Bien que la réalisation de l'inconditionnel exige un abandon du conditionné, il faut insister sur le fait que cette réalisation se produit précisément grâce à la compréhension du conditionné.

Le *Nibbāna* ne peut être atteint par un dégagement de la confrontation directe du *samsara*, pour se perdre dans un oubli bienheureux du monde.

Le chemin de la libération est un chemin de compréhension et de transcendance, non pas un chemin d'évasion ou de sybaritisme affectif.

Le *Nibbāna* ne peut être obtenu qu'en contemplant le *samsara* et en l'observant dans toute sa nudité. Ce principe - celui qui dit que la compréhension du conditionné est le chemin de l'inconditionné - se révèle exact non seulement au sens général qui dit que la compréhension de la souffrance est l'éperon de la recherche de l'illumination, mais aussi bien en un sens plus profond, plus philosophique également.

Le chemin du *Nibbāna* passe par la compréhension du *samsara* parce que la réalisation expérimentale de l'inconditionné provient d'une pénétration préalable de la nature fondamentale du conditionné sans laquelle cette réalisation est impossible.

Les états du mental qui mènent au *Nibbāna* sont appelés libérations (*Vimokkha*) et ces libérations sont triples selon l'aspect particulier du *Nibbāna* qu'elles révèlent : le sans signe (*animitta*), le sans désir (*appaṇihita*) et le vide (*suññata*).

La libération sans signe éclaire le *Nibbāna* comme dépourvu des signes déterminants d'une formation conditionnée, la libération sans désir l'éclaire comme libéré des obsessions du désir, la libération du vide comme dépourvu d'un moi ou de toute espèce d'identité substantielle.

Maintenant, il faut dire que ces trois libérations ont chacune une ouverture distincte ou entrée appelée « les trois portes de la libération » (*Vimokkhamukha*)³⁰.

Ces trois portes désignent précisément les contemplations des trois marques universelles du conditionné : l'impermanence, la souffrance et le non-moi.

La vue pénétrante de chacune de ces marques est une porte différente ouvrant sur la réalisation de l'inconditionné.

²⁹ MN 64.

³⁰ Voir Vism. XXI. 66-73, Ñānamoli, pp. 766-769.

La contemplation profonde de l'impermanence s'appelle la porte de la libération sans signe parce que la compréhension de l'impermanence déshabille le « signe des formations », exposant ainsi la réalité sans marques de l'impérissable lors de la vision contemplative.

La contemplation de la souffrance s'appelle la porte de la libération sans désirs parce que la compréhension de la souffrance inhérente à toutes les formations dessèche le désir qui cherche à se les approprier.

Et la contemplation profonde du non-moi s'appelle la porte de la libération du vide parce qu'elle révèle la vacuité de l'identité substantielle de tous les phénomènes, d'où s'explique « l'inviabilité » (ou la « non-viabilité ») de la notion de moi dans sa relation à l'inconditionné.

À chaque conclusion, la compréhension du conditionné et la réalisation de l'inconditionné se trouvent combinés en une connexion directe, de telle sorte que, pénétrant le conditionné jusqu'à son fond ultime et jusqu'à ses caractères les plus universels, le yogi passe, par la porte qui conduit hors du conditionné, à la sécurité suprême de l'inconditionné.

La conscience supra mondaine qui réalise le *Nibbāna* directement, pénètre les Quatre Nobles Vérités en les illuminant d'un seul coup d'une clarté foudroyante.

« C'est comme un homme, ô moines, qui dans la tristesse et l'obscurité de la nuit, à l'occasion d'un éclair subit, reconnaît les objets de ses propres yeux ; ainsi, le moine voit, selon la réalité : ceci est la souffrance, ceci est l'origine de la souffrance, ceci est sa cessation, ceci est le chemin qui conduit à la cessation de la souffrance »³¹.

La pénétration des vérités apporte à la fois quatre fonctions, une pour chaque vérité.

Elle permet la compréhension (*Parijanati*) de la Première Noble Vérité, la vérité de la souffrance, car en prenant le *Nibbāna* comme son objet, elle acquiert une perspective d'où elle peut voir directement que, contrairement à l'inconditionné, toutes les choses impermanentes, souillées et conditionnées, sont marquées par la souffrance.

Cette pénétration (*Pajahati*) abandonne la Deuxième Noble Vérité, la vérité de l'origine parce qu'elle détruit le désir et les souillures qui ont fait la souffrance, pour qu'ils ne puissent plus paraître.

Elle réalise (*Sacchikarati*) la Troisième Noble Vérité, la vérité de la cessation, en percevant le *Nibbāna* où toutes les souffrances du *samsara* sont éradiquées de façon permanente.

Et la réalisation de ces trois vérités développe (*Bhavati*) le chemin, la Quatrième Noble Vérité, car au moment de cette compréhension les huit facteurs mentaux **compris dans le Noble Sentier Octuple, accomplissent en même temps la tâche de la réalisation.**

La vue juste voit l'inconditionné ; la pensée juste conduit le mental dans ce sens ; la parole juste, l'action juste et le mode de vie juste suppriment leurs opposés ; l'effort juste renforce le mental ; l'attention juste fixe le regard sur l'inconditionné et la concentration juste unifie le mental dans l'absorption sur l'inconditionné.

Les anciens comparent la capacité du mental de pratiquer cette fonction quadripartite à une lampe qui brûle. Tout juste comme la lampe tout à la fois brûle la mèche, en dispersant l'obscurité, crée la lumière en utilisant l'huile, de même la connaissance supra mondaine à la fois comprend la souffrance, abandonne le désir, réalise le *Nibbāna* et parcourt le chemin³².

La percée dans l'inconditionné arrive en quatre stades distincts appelés les quatre chemins supra mondains

Chaque expérience du chemin, momentanée, éradique un groupe déterminé de souillures classées en degrés, des plus basses aux plus subtiles, de telle sorte que le premier chemin élimine les souillures les plus grossières et le quatrième les plus subtiles.

³¹ AN III. 25.

³² Voir Vism XXII. 92, Ñanamoli, p. 808.

Les souillures supprimées par les chemins sont généralement classées comme « dix chaînes » (*Samyojana*), nom qui leur est donné parce qu'ils attachent les êtres sensibles au *samsara*.

Sur le premier chemin, le yogi détruit les trois premières chaînes : l'idée de la personnalité, le doute et la mauvaise compréhension des règles et des observances. Ainsi, on devient un « entré dans le courant » (*Sotāpanna*), quelqu'un qui est entré dans le courant du Dhamma et qui est promis à la délivrance finale avec un maximum de sept existences supplémentaires sous forme humaine ou en des mondes célestes.

Le second chemin affaiblit les chaînes restantes, à tel point qu'elles n'apparaissent plus très souvent, sans obsession, mais sans être complètement supprimées. À ce point, le yogi s'avance vers le stade de « retour une seule fois » (*Sakadāgāmī*), où il lui faudra revenir au monde de la sphère des sens, seulement une seule fois.

En éliminant le désir sensuel et l'aversion par la pratique du troisième chemin, on parvient au stade du « non-retour » (*Anāgāmī*), où l'on n'est plus attaché à la sphère des sens, mais où l'on se dirige vers une renaissance dans une région purement divine où l'on atteindra le but final.

Le quatrième chemin supprime les cinq liens restants : le désir d'exister sur des plans matériels et immatériels raffinés, l'orgueil, l'agitation et l'ignorance.

Par cette réalisation, le yogi devient un *arahat* qui a détruit toutes les souillures et qui a atteint l'état de purification parfaite.

L'Émancipation (*Vimutti*)

« L'absence de passion est la condition fondamentale de l'émancipation ». Chacun des moments du chemin supra mondain est immédiatement suivi par des moments d'une autre espèce d'expérience supra mondaine appelée « fructification » (*Phala*).

La purification est la marque de la jouissance du degré de libération réalisée sur le chemin du travail d'élimination des souillures.

Alors que la réalisation du chemin est une expérience extrêmement intense et exaltante qui exige une énorme quantité d'énergie, la réalisation de la fructification est caractérisée par sa tranquillité, sa relaxation et sa quiétude bienheureuse.

Si la réalisation du chemin peut être illustrée par la destruction soudaine des chaînes qui nous renaient en captivité, la fructification peut se comparer au goût de liberté qui est bien au-delà de l'état de captivité.

L'achèvement, le quatrième chemin et la fructification aboutissent à l'émancipation complète (*Vimutti*) : « Avec la destruction des chancres, on réalise directement par soi-même l'émancipation du mental, on y pénètre et y séjourne avec bonheur, émancipation de la sagesse, qui est libération des chancres »³³.

Les liens les plus subtils et les plus tenaces ont été détruits, et il ne reste plus rien des vieux asservissements. Après avoir détruit les corruptions mentales à leur niveau profond de latence, le yogi a terminé son travail. Il n'y a plus rien à faire ni rien à ajouter à ce qui a été fait. Il se trouve dans l'expérience vivante de la délivrance.

L'émancipation de l'*arahat* a un aspect double. L'un de ces aspects est l'émancipation des existences répétées à chaque mort.

Grâce à sa pénétration complète des Quatre Nobles Vérités, l'*arahat* s'est débarrassé de l'ignorance et a libéré son mental de l'étreinte des passions.

La disparition des passions aboutit à une pureté sans tâches appelée émancipation du mental (*Paññāvimutti*).

Le mental de l'*arahat* est d'un seul coup impeccablement pur par l'absence d'attachement, et radieusement brillant par la luminosité de la sagesse.

Ainsi habité par l'émancipation du mental et par la sagesse, il peut se mouvoir dans le monde et y agir sans s'embourber dans les saletés du monde.

Il choisit, pense, décide et joue de sa volonté, libre des contraintes des habitudes égoïstes.

La saisie du « je » et du « mien » a cessé, les tendances à l'orgueil ne l'obsèdent plus. Ayant vu la nature sans ego de tous les phénomènes, il a tranché les embrouillaminis des constructions égoïstes.

Il est devenu un « sage qui est en paix » (*Muni santo*).

Puisque l'*arahat* a démolé les souillures, les perturbations qui peuvent accabler tout un chacun ne le touchent plus. Même si des objets des sens sublimes et remarquables se trouvent dans le rayon de

³³ MN 6, MN 12, MN 40, etc.

sa perception, ils ne peuvent plus submerger son mental : « Son mental demeure indemne, stable, inébranlable, conscient de l'impermanence de toutes choses »³⁴.

Chez l'*arahat*, l'avidité, la haine et l'illusion, ainsi que toutes les mauvaises racines qui sont à l'origine de tout le mal, ont été totalement abandonnées. Non seulement elles sont supprimées, mais elles sont desséchées jusqu'au niveau le plus bas de leurs latences de telles sortes qu'elles ne pourront plus jamais rejaillir plus tard.

Cette destruction de l'avidité, de la haine et de l'illusion, c'est le *Nibbāna* réalisable pendant cette existence ; c'est le *Nibbāna* visible ici et maintenant. « Dans la mesure où le moine a réalisé l'extinction complète de l'avidité, de la haine et de l'illusion, le *Nibbāna* est réalisable, immédiat, attirant, séduisant et compréhensif pour le sage »³⁵.

Parce que, au moment de cette réalisation, les cinq agrégats continuent à fonctionner, soutenus par la vitalité du corps, on appelle aussi cette réalisation « l'élément *Nibbāna* avec reste »³⁶.

Mais bien que pour l'*arahat* les perturbations causées par les souillures n'apparaissent plus, il demeure tout de même sujet à une « certaine quantité de perturbations » conditionnées par le corps avec ses six facultés sensorielles³⁷.

Bien qu'il ne soit plus dominé par l'avidité et l'aversion, il ressent toujours le plaisir et la douleur ; et bien qu'il ne puisse plus produire du *Kamma* lié au *Samsara*, il lui faut pourtant choisir et agir dans les limites des circonstances.

Une expérience de ce genre n'est cependant, pour l'*arahat*, que purement résiduelle. Ce n'est que le jeu du *Kamma* accumulé dans le passé, *Kamma* qui peut encore se manifester et demander des réponses tant que persiste le corps acquis par les désirs passés. Mais comme les désirs ont maintenant été épuisés, l'*arahat* n'a plus devant lui aucun renouveau du cycle naissance et mort.

Toutes les sensations, reçues avec détachement, sans provoquer de « délices », vont être senties comme fraîches. Elles ne provoquent plus de nouveaux désirs, plus de nouveaux espoirs, et ne forment plus de nouvelles accumulations de karma (*Kamma*) ; elles continuent simplement sans rien féconder jusqu'à la fin de la vie.

Lors de la destruction du corps, quand il meurt, l'*arahat* met fin au processus sans commencement du devenir.

C'est le second stade de l'émancipation - émancipation d'un renouvellement de l'existence, d'une future naissance, avec la vieillesse et la mort : « Le sage qui est en paix n'est pas né, ne vieillit pas, ne meurt pas, ne tremble pas, ne soupire pas. Pour lui, n'existe pas ce qui pourrait être la raison de sa naissance. N'étant pas né, comment peut-il vieillir ? Ne vieillissant pas, comment pourrait-il mourir ? »³⁸. Ainsi, par l'émancipation de l'existence continue, il n'y a aucun résidu des agrégats. Cette réalisation s'appelle « le *Nibbāna* sans résidus »³⁹.

³⁴ AN VI. 55.

³⁵ AN III 55.

³⁶ *Sa-upadisesa nibbanadhatu*. Voir *Itivuttaka* 38.

³⁷ Voir MN 121.

³⁸ MN 140.

³⁹ *Anupadisesa nibbanadhatu*. Voir *Itivuttaka* 38.

La Connaissance de la Destruction (*Khaya Ñana*)

« L'émancipation est la condition qui porte la connaissance de la destruction ». Suivant chacun des quatre chemins et des fruits, il se produit une connaissance rétrospective ou « connaissance de révision » (*Paccavekkhana Ñana*) qui réexamine les souillures qui ont été abandonnées par le chemin particulier et les souillures restant à éliminer.

Quand c'est le dernier chemin et les derniers fruits, le chemin et les fruits de la condition d'*arahat*, la connaissance de révision vérifie que toutes les souillures ont bien été déracinées et qu'il n'y en a plus à détruire.

Cette connaissance assurant bien que les souillures ont été vraiment abandonnées se produit aussitôt que le mental a été libéré de leur emprise par la pénétration totale des Quatre Nobles Vérités :

Celui-ci comprend ce qui est réellement : « Ceci est la souffrance, ceci est l'origine de la souffrance, ceci est la cessation de la souffrance, ceci est le chemin qui mène à la cessation de la souffrance. Voici les chancres, ceci est l'origine des chancres, ceci est la cessation des chancres, ceci est le chemin menant à la cessation des chancres ».

Quand il connaît et voit ainsi, son mental est libéré du chancre de la sensualité, du chancre de l'existence et du chancre de l'ignorance.

Quand ces choses sont libérées, en lui se lève la connaissance : « c'est la libération »⁴⁰.

Comme le texte l'indique, cette cognition de la libération du mental est directe et personnelle, sans aucune dépendance d'autrui. C'est comme un homme en possession d'une bonne vue qui peut voir dans un étang l'eau claire et limpide, avec les coquillages, les galets, le gravier et les bancs de poissons.

La personne libérée peut voir en elle-même et savoir que son mental a été libéré des chancres⁴¹.

La connaissance rétrospective de libération implique deux actes de vérification. Le premier, appelé la « connaissance de la destruction » (*Khaya Ñana*), assure que toutes les souillures ont été coupées à la racine. Le deuxième acte, la « connaissance de la non-apparition » (*Anuppada Ñana*), assure qu'aucune souillure ne peut plus jamais apparaître.

Les deux actes considérés ensemble, sont aussi appelés « la connaissance et la vision de l'émancipation » (*Vimutti Ñanadassana*), l'usage du mot « vision » soulignant l'immédiateté perceptive de la cognition par laquelle le mental vérifie sa propre libération des souillures.

Avec cette connaissance, celui qui a détruit les souillures, non seulement expérimente la liberté qui résulte de leur destruction, mais il acquiert également la certitude intérieure de leur destruction.

Si un individu libéré jouissait seulement de la libération des souillures sans également jouir de la connaissance indubitable qu'il est libéré, sa libération serait toujours hantée par une

⁴⁰ MN39.

⁴¹ Ibid.

suspicion intérieure que, peut-être après tout, certaines régions de vulnérabilité demeurent.

Même si aucune ne se manifestait, l'ombre de l'incertitude gâcherait la certitude de la réalisation d'être parvenu à la perfection.

Cependant, parce que la réalisation de l'état d'*arahat* génère automatiquement une cognition rétrospective assurant l'abandon final de toutes les souillures, il n'y a pas de raison pour qu'une suspicion de ce genre ne se produise. C'est comme un cerf habitant une forêt isolée, loin des chasseurs, celui qui a dépassé l'attachement au monde, marche en confiance, se tient en confiance, s'assied en confiance et dort de même⁴². Il est hors de la portée des souillures et il le sait.

Bien que la connaissance de la destruction des chancres ne soit pas toujours bien installée dans la conscience de l'*arahat*, elle lui est toujours accessible et n'attend que son attention pour se manifester.

Comme les chancres ont été arrachés, quand l'*arahat* considère son mental, il peut s'apercevoir tout de suite qu'ils ont été coupés.

Les *suttas* illustrent ce que nous venons de dire par une comparaison audacieuse :

« Sandaka, c'est comme un homme dont les mains et les pieds ont été coupés, qu'il marche ou se tienne debout sans bouger, ou qu'il dorme ou qu'il soit éveillé, constamment et perpétuellement ses mains et ses pieds sont comme si on les avait coupés. Et, de plus, en y réfléchissant, il sait : « mes mains et mes pieds ont été coupés ».

Et bien, Sandaka, si un moine est un moine parfait, les chancres détruits, qui a vécu sa vie en faisant ce qu'il y avait à faire, s'il a déposé les fardeaux, s'il a atteint son but personnel - ses liens du devenir entièrement détruits, libéré par la parfaite connaissance profonde - pour lui, qu'il soit en marche ou debout immobile, ou endormi ou éveillé, les chancres sont pour ainsi dire détruits ; et en réfléchissant à tout cela, il sait : « mes chancres sont détruits »⁴³.

L'*arahat* comprend que les souillures qu'il a arrachées étaient un asservissement au cycle des existences. Il les voit comme « polluantes, produisant des existences renouvelées, affligeantes, aboutissant à la souffrance, produisant des naissances futures, la vieillesse et la mort »⁴⁴. C'est ainsi que, témoin de leur totale éradication en lui-même, il est maintenant certain d'être émancipé du cycle : « Inébranlable est mon émancipation. C'était ma dernière naissance. Il n'y a plus maintenant de retour de l'existence »⁴⁵.

Une telle connaissance demeure une partie inaliénable de l'héritage spirituel de l'*arahat*. C'est la base de son assurance de n'avoir pas à tomber dans un devenir futur. Grâce à cette connaissance, il pousse le rugissement du lion par lequel il marque son triomphe sur la ronde des naissances à répétition.

« Détruite est la naissance, vécue est la vie sainte, l'ouvrage a été accompli, il n'y a plus de retour ».

⁴² MN 26.

⁴³ MN 76, traduction par Isaline Horney, Société Bouddhiste de Londres - Spécialiste du pāli.

⁴⁴ MN 36.

⁴⁵ MN 26.

Table des matières

Préface	5
<i>Sutta Upanisa</i>	7
La co-production conditionnée transcendante	10
La Foi (<i>Saddhā</i>)	17
La Joie (<i>Pāmojja</i>)	21
L'Extase (<i>Pīti</i>)	24
La Tranquillité (<i>Passadhi</i>)	26
Le Bonheur (<i>Sukha</i>)	28
La Concentration (<i>samādhi</i>)	31
La Connaissance et la Vision (<i>Ñāṇa dassana</i>)	33
La Désillusion (<i>Nibbidā</i>)	37
Le Sans Passion (<i>Viraga</i>)	39
L'Émancipation (<i>Vimutti</i>)	43
La Connaissance de la Destruction (<i>Khaya Ñana</i>)	45

Textes Choisis n° 4
La co-production conditionnée transcendante
Bhikkhu Bodhi

Les Livrets du Refuge
proposent deux collections :

Enseignements du Refuge : transcriptions et traductions d'enseignements donnés au Refuge lors de week-ends ou de retraites.

Textes choisis : sélections de textes de la tradition Theravāda principalement de l'École de la Forêt, dans des traductions souvent inédites.

Réalisé et offert pour une distribution gratuite par

Le Refuge

370, Chemin de la Fontaine de Fabrègues

13510 EGUILLES

Tél/fax : 04 42 92 45 28

Courriel : refugebouddhique@orange.fr

www.refugebouddhique.com