BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

LA MORALE BOUDDHIQUE

AVEC UNE PRÉFACE DE M. EMILE SENART
MEMBRE DE L'INSTITUT

PARIS
NOUVELLE LIBRAIRIE NATIONALE
7, PLACE DU PANTHÉON, 7

MCMXXVII

JUSTIFICATION DU TIRAGE

L'ÉDITION ORIGINALE de cet ouvrage a été tirée à 2200 exemplaires sur alfa Navarre.

Le présent exemplaire appartient à l'édition originale dont le bon à tirer a été donné le 8 janvier 1927.

PRÉFACE

C'est par les inscriptions d'Açoka que le bouddhisme fait dans l'histoire son apparition datée. Il y est présenté, moins comme un dogme positif que comme une large discipline de moralité. Des deux grandes classes de croyants, religieux et laïques, il va sans dire que la première a été, dès les débuts, soumise à des règles spéciales. Il n'en reste pas moins que le disciple couronné de Çâkyamuni se préoccupe, non d'incliner les fronts devant des croyances transcendantes mais de faire régner, dans une atmosphère de respect réciproque, les règles essentielles qui, sans acception de systèmes, sont, d'un aveu commun, nécessaires partout au bon ordre de la vie et à la dignité humaine.

Les appels d'Açoka vont à tout son peuple, à la masse des hommes; c'est plus spécialement aux moines que s'adresse la littérature que nous avons le droit de tenir pour la plus voisine des origines, telle, par exemple, qu'elle subsiste dans les parties qui paraissent les plus anciennes du Canon pâli. Là aussi, la morale tient la première place.

La condition religieuse de l'Inde, telle que nous pouvons la concevoir pour l'époque où le bouddhisme a pris naissance, est, dans toutes les sectes, dominée par la poursuite du « salut ». Si diverses que puissent être les imaginations qu'elles s'en font, toutes le cherchent dans la délivrance — moksha — de la transmigration. Les unes se la promettent de la connaissance de certaines vérités essentielles, de la gnôse, les autres de

certaines pratiques d'une vie consacrée à l'ascèse ou d'une dévotion absolue à une divinité suprême.

C'est de ce milieu singulièrement enchevêtré que sort le bouddhisme à une époque où la mentalité hindoue, si tournée qu'elle soit à la spéculation, n'est guère capable encore de systèmes logiquement liés dans leurs parties, mesurant tout leur domaine et en aménageant en détail toutes les provinces. Il garde ainsi, en traits disjoints, bien des traces de cette ambiance flottante, distribuée en tronçons faiblement organisés. Par moments, il semble attribuer à la gnôse, à la vidyâ, conçue sans doute comme connaissance des Quatre vérités, une importance plus verbale que substantielle. Il professe sur le vide des choses et, par extension, sur l'inexistence de la personnalité humaine, des thèses âprement négatives. Il semble, dans ses débuts, émaner d'une secte monastique dont l'originalité, le droit à l'existence, se fonde sur une formule morale qui fournit la règle de vie pour tous les hommes; déduite de conceptions courantes familières à la plupart des écoles, elle s'achève, du point de vue spéculatif, en doctrine d'impermanence et de vacuité. Le bouddhisme est, dans son essence, une discipline éthique; mais, ardent à déborder le cercle étroit d'une fondation cénobitique, il a, je crois, dès le début, entre les ramifications du Yoga dont il se détache, obéi à un goût sage des solutions moyennes, au souci de s'accommoder aux exigences de la vie commune.

Cette tendance le domine si bien qu'il a pu souvent paraître verser, du point de vue doctrinal, dans une indifférence agnostique. Il ne manque pas de textes qui s'interpréteraient aisément dans ce sens s'ils n'avaient pour objet, moins d'affirmer des principes théoriques que d'inculquer en termes frappants l'importance souveraine de la perfection. Peut-être, ce précédent a-t-il, dans la suite de ses destinées, obscurément contribué à rendre ses fidèles plus aisément accessibles à des

spéculations souvent contradictoires et, parfois, malaisées à accorder avec leurs prémisses religieuses.

Il n'en va pas autrement dans le brahmanisme. L'esprit hindou ressentait moins étroitement que nous, le besoin d'une convenance logique entre les dogmes spéculatifs et les règles pratiques; la philosophie lui apparaissait aisément comme une discipline particulière, un darçana, un enseignement également indépendant, qu'il s'appliquât à proclamer le principe des choses ou à décrire la constitution des corps, à fixer les lois du raisonnement ou les exercices mystiques, mîmâmsâ ou vaiçeshika, yoga ou nyâya. Lorsqu'elle était rassurée par la reconnaissance nominale de l'autorité du Veda, par la pratique de certains rites et l'aveu de la primauté brahmanique, l'orthodoxie abritait sous une très large tolérance toutes les fantaisies de la pensée.

Le ressort primitif et caractéristique du bouddhisme, la notion qui l'anime, qui est pour lui la condition et le moyen du salut, c'est le détachement complet, la suppression de l'attrait, de la « soif » qu'éveillent en nous les objets sensibles. Autour de ce principe se sont cristallisés tous les emprunts qu'il a emportés du milieu au sein duquel il s'était formé. En effet, dans cette haute période de l'hindouisme, depuis le samsâra jusqu'au nirvâna, depuis l'ascétisme jusqu'à la gnôse, depuis l'extase jusqu'à la bhakti, bien des éléments, combinés et dosés diversement, se constituent en sectes multiples où une large communauté d'idées et de termes, de pratiques et de légendes rapproche des mouvements inégaux et divergents.

Les dons spéculatifs de la race et son naturel penchant au mysticisme ne pouvaient manquer de suggérer de bonne heure à une religion nouvelle le besoin d'embrasser dans un cadre doctrinal, même au prix de plus d'une contradiction, les données plus ou moins cohérentes qu'avaient fondues dans son patrimoine les circonstances historiques et l'initiative du Maître.

Animé d'un vif esprit de propagande, le bouddhisme tendait nécessairement à se donner une théologie, que la trame en dût être plus ou moins homogène, la méthode plus ou moins solide.

De ce travail, le canon pâli reflète pour nous la période la plus ancienne. On ne saurait présumer qu'il en transmette toujours exactement les premières tentatives, moins encore qu'il rende partout fidèlement la parole de Çâkyamuni; encore est-il permis de croire qu'il s'en rapproche de près, qu'il en traduit l'inspiration générale. Si l'on y croit sentir, parfois, moins l'accent d'une inspiration créatrice que des habitudes et des procédés d'école, on peut tout de même y saisir l'écho des premières formules dans lesquelles l'enseignement s'est rapidement condensé.

C'est, en effet, dans certains raccourcis, dans des classements numériques que la doctrine tendait à se fixer; l'effort de l'esprit semble s'y employer beaucoup moins à prouver par raisons démonstratives qu'à ramasser la croyance en énumérations mnémoniques. Des enchaînements qui, pour nous, ont souvent peu de justification intime, suffisaient à des esprits sensibles de vieille date aux rapprochements même fantaisistes et aux classifications même arbitraires. La thèse, certainement ancienne, des Quatre vérités n'est, en somme, que le rappel, inspiré de la phraséologie médicale, du dogme fondamental en vertu duquel, n'y ayant rien de permanent, le salut s'assure par la suppression totale de cet attrait qui perpétue la décevante intervention des sens. Elle s'est révélée au Bouddha dans l'extase solennelle de l'Illumination; et quand la prédication s'engage dans les exposés théoriques, ce n'est pas aux lumières du raisonnement, c'est aux intuitions du samâdhi qu'elle en appelle. Si l'on rejette l'existence du moi, c'est au nom de la fameuse série duodécimale du pratîtyasamutpâda qui n'est, au fond, qu'une amplification graduée, sans force logique véritable, pour affirmer l'impermanence.

La hantise des énumérations n'a cessé de se manifester dans le bouddhisme; elle était trop enracinée dans la mentalité de l'Inde; mais quand leur diffusion même les força à se créer une théologie un peu plus rigide, au fur et à mesure que, appuyés sur une église puissante, les bouddhistes, même sans rêver autrement d'innovations, se sentirent dans le domaine spéculatif les coudées plus franches, ils sondèrent leurs croyances; ils cherchèrent, avec une maturité grandissante, à les systématiser, à les fonder en raison. C'était élaborer une scolastique plus souple et plus exigeante qui, même en respectant la doctrine, l'enrichissait d'un apport de précisions et de commentaires. Tradition deux fois curieuse qui embrasse à la fois tout un aspect des destinées du bouddhisme et offre un large champ d'observation à ceux qu'intéressent les vicissitudes de la mentalité hindoue.

Cette tradition, M. de la Vallée Poussin est de ceux qui l'ont étudiée de plus près. En nous donnant de l'Abhidharmakoça de Vasubandhu une traduction que recommandent une infatigable information, une curiosité très vivante et une ingénieuse souplesse, il nous avait rendu un service éminent; il n'a pas consenti à s'en tenir là. D'un texte touffu et difficile, il s'est proposé de dégager les idées maîtresses dans un tableau exact, mais d'une ordonnance indépendante, calculé pour nos habitudes et éclairé, en bien des cas, par d'instructives comparaisons.

Telle est, si je ne me trompe, la première origine du présent livre.

Il s'attache spécialement à la morale. Je le rappelais à l'instant, la préoccupation morale domine tellement la genèse du bouddhisme que, suivant la juste remarque de l'auteur, on n'en saurait esquisser le système sans toucher tous les points caractéristiques de la doctrine. Il n'accumule pas un catalogue de toutes les catégories dont le prestige des classifications a multiplié l'appa-

reil. Tendu vers les idées directrices, il met en relief les vues, les artifices par lesquels la réflexion théologique s'est appliquée à ordonner les éléments multiples que le zèle mystique avait, à l'origine, empruntés à un trésor très mêlé et très mobile de pensée religieuse. Effort précieux pour éclairer la voie qu'a, dans son cheminement historique, suivie le bouddhisme. Peut-être servira-t-il aussi à suggérer, parfois, plus de circonspection dans ces rapprochements entre Occident et Orient dont un verbalisme superficiel s'est montré trop prodigue.

Chacun sait combien les travaux de M. de la Vallée Poussin sont exempts de pédantisme et comme frémissants de vie personnelle. Il m'est très agréable de souhaiter au nouveau venu l'heureux destin qu'il me paraît si bien mériter.

EMILE SENART

AVANT-PROPOS

1. Mon intention est d'analyser un corps de doctrine qui appartient en propre à l'école Sarvâstivâdin, la branche la plus importante du Bouddhisme du Petit Véhicule (= « ancien Bouddhisme ») de langue sanscrite. Je résume, en y mettant du mien le moins possible, la « morale » minutieusement décrite dans la Somme rédigée au IV-Ve siècle de notre ère par Vasubandhu, le Koça ou Abhidharmakoça [1]. Vasubandhu suit fidèlement les « Pères » ou docteurs de l'école Sarvâstivâdin que nous plaçons vers le commencement de notre ère.

2. J'entends par « morale » — les bouddhistes disent « véhicule » — les chemins qui mènent aux divers lieux d'existence heureuse, et au Nirvâna, les principes et les règles de conduite et de méditation, dans notre langue, la morale proprement dite et la mystique que le Bouddhisme unit étroitement. Il est difficile de donner quelque idée de cet ensemble complexe sans toucher à presque toutes les parties de la doctrine : théories sur la nature des choses, la cosmologie, le culte, l'ascétisme, les institutions monastiques, le Bouddha, etc. Force aussi m'a été d'examiner certains problèmes à plusieurs reprises. Je ne me flatte pas d'avoir évité toute obscurité malgré le luxe des répétitions.

1. L'*Abhidharmakoça* de Vasubandhu, traduit et annoté..., vol. I-V, Geuthner, 1922-1926 (manque le vol. contenant l'introduction et les index). Je renvoie à cet ouvrage sous le nom de Koça, les chiffres romains étant ceux des chapitres, le chiffre arabe non précédé du mot « page » se référant à la stance.

3. Cet ouvrage contient la morale du Koça. Le Koça nous apprend à voir du dedans, tel que le comprenaient des exégètes avertis, un Bouddhisme précisé par un long travail de spéculation, un Bouddhisme clarifié, stylisé, enrichi, élagué. L'avantage n'est pas petit d'être renseigné sur un des aspects notables du Bouddhisme historique. Mais que vaut le Koça pour l'intelligence du plus ancien Bouddhisme? La morale du Koça est-elle « la morale bouddhique »?

Il y a ici deux problèmes distincts : le Bouddhisme du Koça, ou des « théologiens » Sarvastivâdins, est-il le Bouddhisme du Canon du Petit Véhicule (canon sanscrit et canon pâli qui sont deux recensions de la même matière scripturaire)? Le Bouddhisme du Canon est-il le Bouddhisme pré-canonique, le Bouddhisme de Çâkyamuni?

4. On peut être catégorique en ce qui concerne la première question.

Le Koça et le Canon enseignent la même « foi » : transmigration, rétribution, dévotion ou *bhakti*, disciplines de recueillement, Nirvâna. Les docteurs du Koça affirment qu'ils ne disent rien qui ne soit dans le Canon, et, de fait, ils n'innovent pas en matière de foi. Mais le Koça diffère du Canon par son caractère systématique, par son caractère théologique : les docteurs précisent, coordonnent, hiérarchisent et concilient les doctrines du Canon [1], et ils ne se bornent pas à « rédiger » ou à « organiser » ces doctrines, ils justifient « en raison » les thèses scripturaires; ils les expliquent; ils ajoutent à la « foi » une théologie et une casuistique [2].

5. Quant au deuxième problème — relations du Bouddhisme canonique et du Bouddhisme « primitif »

1. On trouvera dans l'Introduction (1-4) et dans les chapitres i-iii et viii (première partie) l'exposé de la « foi » canonique.

2. Les parties essentielles de cette « théologie » dans les chapitres iv-vii.

— j'y ai touché prudemment dans mon « Nirvâna ». J'y toucherai un jour ou l'autre avec moins de prudence. Je me bornerai ici à une rapide profession de foi.

Les docteurs Sarvâstivâdins ne doutent pas que le Canon tout entier ne soit l'œuvre de Çâkyamuni. Croyants pieux, architectes subtils, ils font un sort à tous les principes du Canon : permanence et responsabilité de l'agent moral, mais négation de toute personnalité; nécessité et inutilité du culte, etc. Il nous est difficile d'accepter toujours leurs explications. Mais nous croyons que le Bouddhisme a été, dès les origines, assez pareil à ce qu'il est dans le Canon.

Pour nous, le Bouddhisme est une certaine forme de *yoga* ou ascétisme-mysticisme; il est né de la cristallisation rapide de données généralement indiennes sous l'influence de Çâkyamuni, « le grand religieux ».

C'est une erreur de penser que la « foi » bouddhique résulte d'une évolution dialectique ou sociale et de lents accroissements. Analyser le canon; ranger en ordre chronologique les données disparates qu'il contient; placer à l'origine un pur système nihiliste de philosophie; dire que la légende, le mythe, la dévotion, la mystique se sont, au cours des temps, extérieurement ajoutés à ce système, et ont fourni au Bouddhisme des morales et des « théologies » populaires : c'est, dans le vain espoir d'éclairer les origines du Bouddhisme, manquer à comprendre le Bouddhisme historique, lequel est un organisme où s'intègrent des données disparates. Les docteurs du Koça sont, sans doute, trop orthodoxes et pas assez critiques ; mais leur Bouddhisme a, sur le Bouddhisme des critiques occidentaux, cette éminente supériorité d'être du Bouddhisme.

Il convient d'exorciser ce *râksasa* qui se nomme « méthode évolutioniste », domaine du sens propre et des décisions *per modum inclinationis*.

A l'extrême limite, plutôt que de pratiquer cette méthode, plutôt que d'admettre *à priori*, que telle ou

telle pièce du Bouddhisme (dévotion, extases, philosophoumènes) est rapportée, nous adopterons le point de vue orthodoxe et nous irons jusqu'à supposer, quand ce serait uniquement pour voir, que le Bouddhisme, des origines à Buddhaghosa ou au Koça, n'a pas réellement « évolué ».

La dévotion ancienne a pris maints développements; la légende, et le mythe qui conditionne la légende, ont foisonné; la mystique a tenté tous les chemins du recueillement; enfin, et c'est la chose la moins douteuse, l'esprit spéculatif que nous voyons à la besogne tout le long des siècles bouddhiques, n'a pas manqué de faire à la religion nouvelle un vêtement de dialectique et de nomenclatures techniques. Mais le Bouddhisme, né de ce que je nommerai le « fait bouddhique », continue, dans son développement doctrinal, à reposer sur ce fait : les dévots, les mystiques, les docteurs des premiers temps ont cru que, dans cet univers sans espoir où transmigrent les êtres innombrables, un homme surhumain avait surgi qui, dégoûté des cieux et des existences, renonça à la gloire des Çakravartins et découvrit la route de la félicité inébranlable, la route de l'immortalité.

Ce fait comporte des doctrines et des pratiques — transmigration, Nirvâna, ascétisme, extases, méditation de l'impermanence, recours dans le Bouddha — qu'on ne voit pas qui purent être étrangères au Bouddhisme « primitif ». En tout cas sont-elles, du Bouddhisme historique, l'essentiel.

LA MORALE BOUDDHIQUE

INTRODUCTION

NOTIONS GÉNÉRALES ET RÉSUMÉ

SOMMAIRE : 1. *Survie et transmigration.* — 2. *Transmigration par la force autonome des actes ; « athéisme ».* — 3. *Le Nirvâna.* — 4. *Unité du Bouddhisme, diversité et hiérarchie de ses morales.* — 5. *Critère du bien et du mal.* — 6. *Le repentir et la dévotion.* — 7. *La liberté.*

Nous définissons ici les dogmes essentiels de la foi bouddhique : survie personnelle, transmigration avec enfers et paradis, rétribution des actes, Nirvâna, le Bouddha. Nous ne doutons pas que ces dogmes ne soient primitifs dans la communauté de Çâkyamuni et nous savons de science sûre que le Bouddhisme, qui a beaucoup moins changé qu'on ne le croit, y est resté fidèle.

Cependant la communauté, dès avant la rédaction des Ecritures, a cru que le seul moyen d'arriver au Nirvâna, par l'universel dégoût, était de considérer les choses matérielles et spirituelles comme « vides ». Elle a adopté une certaine philosophie, la négation du « je », qui va directement à nier les dogmes. C'est la

grosse difficulté du Bouddhisme, que nous ne chercherons pas à dissimuler. Cette difficulté est, dans une large mesure, atténuée, quand on admet que « le Bouddhisme n'est pas une secte philosophique comme tant d'autres », esclave de la dialectique, « mais une religion » [1], également attachée à ses dogmes et aux vues philosophiques qu'elle considère comme indispensables à la bonne méditation et au salut.

1. E. Senart, Un roi de l'Inde, *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1889, p. 86.

I. — Survie et transmigration

1. — *Survie.*

La croyance à la survie est générale dans l'Inde depuis toujours; nettement morale dans la religion védique qui fait du défunt, quand il est bon, un « Père » bienheureux, qui condamne le méchant et l'impie à des supplices mal précisés; variée en mille superstitions animistes (védiques ou simplement hindoues) : réincarnation sous forme animale, sous forme de vampire ou de tigre-garou, sous forme de pierre.

Dès les temps védiques, des mécréants nièrent les dieux et la survie. Aux temps du Bouddha, ils faisaient école : on les nomma *Nâstikas*, « Ceux qui nient ». Un de leurs chefs fut Ajita Kesakambali — « le religieux vêtu de cheveux », le plus désagréable des vêtements en hiver comme en été. Il disait :

> Quand l'homme, ce composé des quatre grands éléments (terre, eau, feu, vent), a fait son temps, la terre retourne dans la masse de la terre, l'eau dans la masse de l'eau, le feu dans la masse du feu, le vent dans la masse du vent; les organes des sens se dissolvent dans l'espace. Quatre hommes avec la bière, ce qui fait cinq, s'en vont emportant le mort au lieu de crémation... Les os blanchissent dans le feu... Les offrandes qu'ont faites les vivants périssent dans les cendres de leur bûcher; leur aumône est pour eux une chose vaine, un mensonge, une déception.

Puisque l'homme n'est qu'une chimie des quatre éléments — des « mécréants » plus savants compareront

la pensée à la force alcoolique du jus de canne à sucre fermenté — Ajita Kesakambali conclut :

Il n'y a ni aumône, ni sacrifice, ni offrande, il n'y a pas de fruit des bonnes ou des mauvaises actions; ce monde-ci n'existe pas. Le monde futur n'existe pas davantage; il n'y a ni père, ni mère... [1].

Cette formule restera dans la tradition bouddhique le sommaire de la vue fausse par excellence, « la vue fausse », destructrice de toute moralité. Pour les bouddhistes, la croyance à la survie est la pierre angulaire de la morale : « Car il n'est pas de péché que ne soit disposé à commettre l'homme qui ne croit pas à la vie d'au-delà » [2].

Le Bouddha dit :

Quand un homme est mort, ses parents et ses amis font ce qu'ils veulent de ce corps de pourriture; ils le brûlent, le noient, l'enterrent, l'abandonnent aux bêtes de proie, le laissent se dessécher en un lieu approprié. Mais ce qu'on nomme l'esprit (*manas*, μένος), la pensée (*citta*), l'intelligence (*vijnâna*), quand cette chose a été perfectionnée et pénétrée par la foi, l'instruction, la bonne œuvre, elle va au ciel [3].

1. DÎGHA, trad. de BURNOUF, *Lotus*, 456. Voir G. TUCCI, *Linee di una storia del materialismo indiano*, Accademia dei Lincei, Rome, 1924.

On oublie souvent que, d'après Yâjnavalkya, le grand docteur brahmanique qu'on suppose antérieur au Bouddha (et à bon droit): « Il n'y a plus de conscience après la mort », parce que le moi individuel se perd dans l'Etre universel.

2. KOÇA, iv, p. 36, 137, 167. — Ci-dessous p. 156.

3. SAMYUTTA, v. 370. — Ce texte, peu remarqué, est intéressant à plusieurs titres : 1° Il témoigne de la variété des usages funéraires (comparer *Albéruni*, ii, 169); 2° Il omet toute allusion aux rites funèbres, que les brâhmanes jugent essentiels, et insiste sur la nécessité des vertus et des bonnes œuvres; 3° Il affirme la survie de l'esprit-pensée-intelligence (Ailleurs, pour désigner le même principe, le Bouddhisme emploie les expressions *sattva*, être vivant, *jîva*, principe vital, *pudgala*, individu). On verra (p. 35. 138) que la philosophie bouddhique nie l'existence d'une âme ou d'un principe substantiel sous-jacent à la pensée.

Les bouddhistes croient à la survie, plus exactement, à l'immortalité personnelle.

2. — *Transmigration.*

1. La croyance à la survie, survie bienheureuse ou malheureuse suivant le mérite ou le démérite, est une croyance « humaine » tout court. Dans l'Inde postvédique, elle se double de la croyance à la « métempsychose » ou « métasomatose », mieux encore, « transmigration » (*samkrânti*, *samcâra*, *samsâra*). Dans le Bouddhisme, la croyance à la transmigration, dont les origines sont dans les superstitions animistes, s'élève à l'importance d'une doctrine métaphysique [1].

De toute éternité, existent en nombre infini des « êtres vivants », disons des âmes parfaitement individuelles [2]. Ces âmes, de toute éternité, transmigrent, c'est-à-dire prennent successivement des existences (ou « naissances »), des « corporéités » ou personnalités (*âtmabhâva*) différentes. Un être vivant renaît en qualité de dieu, vit sa vie de dieu, meurt et renaît en qualité de dieu, d'homme, d'animal, de *preta* ou d'être infernal [3]. Quand cette nouvelle vie de dieu, d'homme,

1. Sur les origines de la croyance à la transmigration, question très discutée, je m'en tiens à ce que j'ai cru pouvoir dire dans CAVAIGNAC, *Histoire du Monde*, t. III (*L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.*), p. 277-190.

2. Les âmes sont individuelles dans les systèmes même qui, comme le Brâhmanisme orthodoxe, reconnaissent un Etre suprême d'où émanent les âmes individuelles, ou qui s'individualise en âmes individuelles. Les âmes rentrent en Brahman quand Brahman s'endort, se recueille, recueille en soi l'univers; elles en sortent, telles qu'elles y étaient entrées, quand Brahman s'éveille et se manifeste en l'Univers.

3. Les *pretas*, littéralement « défunts », sont dans l'Inde védique, les morts en général. Dans le Bouddhisme, les *pretas* sont une classe spéciale d'êtres malheureux, supérieurs aux animaux, qui se divisent d'ailleurs en plusieurs catégories. Les *pretas* souffrent de la faim en punition de l'avarice (OLDENBERG-V. HENRY, *Religion du Veda*; ci-dessous, p. 216).

On trouvera dans KOÇA, III, la description des diverses classes d'êtres et de leurs séjours. Pour les dieux, ci-dessous p. 41.

d'animal, de *preta* ou d'être infernal arrive à son terme, il meurt et renaît à nouveau soit parmi les dieux, soit parmi les animaux, etc. Il en est ainsi, de toute éternité, pour tous les êtres vivants.

Nous rencontrons dans les textes philosophiques, plusieurs arguments en faveur de la préexistence et de la transmigration : 1° La souffrance et le plaisir, la diversité des conditions ne se peuvent expliquer que par les actions d'une vie antérieure. Si nous souffrons, c'est que nous sommes punis; 2° La différence des jumeaux montre que l'enfant n'est pas créé par ses parents; 3° Aussi bien certaines personnes, quelques hommes, tous les dieux et tous les damnés, naissent-ils sans parents; 4° Les saints se souviennent de leurs anciennes existences et des existences anciennes des autres hommes. Bien mieux, les livres expliquent comment un ascète, une fois entré en extase, peut remonter la suite de ses pensées jusqu'à son enfance, jusqu'à sa naissance, jusqu'à la pensée qu'il eut au moment de mourir avant cette naissance, et ainsi de suite, d'existence en existence. Les ascètes ordinaires doivent ainsi remonter, pas à pas, le cours des âges : mais le Bouddha se souvient, sans acte formel d'attention, de ses existences au cours de 91 périodes cosmiques; et, s'il fait effort, il plonge jusqu'au fond de l'abîme infini du passé (Koça, vii, p. 108).

2. Cette doctrine se ramène à deux principes.

D'une part, l'être vivant, qui est essentiellement une intelligence, ne peut pas avoir commencé d'exister. Ma pensée actuelle a pour cause la pensée antérieure avec laquelle elle forme chaîne : de même que la flamme qui brûle en cet instant ne vient pas de la mèche et de l'huile, mais bien du moment antérieur de l'existence de la flamme (*Nettippakarana*, 79), de même l'homme ne se peut expliquer par les éléments de la génération, masse inorganique et inintelligente : il faut qu'un principe spirituel descende dans la matrice au moment où se rencontrent la semence et le sang ; il faut que ce principe donne des organes à cette masse et en fasse

un homme (*Koça*, iii, 15). La pensée est radicalement distincte de la matière; elle ne peut venir que de la pensée, non de la matière [1].

D'autre part, aucune des « personnalités » divines, humaines, infernales, etc., que peut assumer l'être vivant, n'est définitive ou immortelle. Toutes ces personnalités, en effet, ont une cause « finie » qui ne peut produire un fruit infini. Tel homme renaît en qualité de dieu, avec un corps, un organisme sensoriel, un intellect différents de ceux de l'homme, parce qu'il a accompli des actes qui, de leur nature, doivent être rétribués par des jouissances pour lesquelles il faut une personnalité divine. Mais la force de ces actes s'épuise par leur effet même. Donc le dieu doit mourir comme retombe la flèche. De même l'être infernal meurt dans l'enfer quand les péchés ont porté leur fruit de souffrance infernale [2].

3. Ceci est peut-être la grande, la vraie découverte du Bouddha : *sarvam anityam*, « Tout est transitoire ». Dès longtemps, allant jusqu'au bout de la métaphysique du paganisme, l'Inde s'était demandé si les dieux ne sont pas sujets à la mort. Les sages avaient pensé que les dieux qui sont au-dessus du soleil sont vraiment immortels, car, au-dessus du soleil, il n'y a ni jour, ni nuit, et par conséquent pas de temps. Le Brâhmanisme, même quand il eut accepté la transmigration, n'admit jamais que les grands dieux ne sont pas éternels [3]. Le Bouddhisme a toujours affirmé que tout ce qui commence doit finir; il a toujours nié un dieu éternel.

De l'axiome : « Tout est transitoire », découle l'axiome: *sarvam duhkham*, « Tout est douleur ».

1. Mais la pensée crée la matière (Koça, vii, p. 142). Voir p. 166-7.
2. Comme les lieux de torture qu'on nomme *naraka* ne sont pas éternels, Rhys Davids traduit « purgatories » (Voir p. 188, 248). Le Bouddhisme d'Amitâbha a une sorte de purgatoire.
3. *Christus*, p. 261-2.

En effet, la peine est souffrance en soi, et le plaisir est souffrance parce qu'il se change en peine.

La scolastique bouddhique, dès le Canon, a creusé les deux formules.

A mon sens, la formule « transitoire » indiqua d'abord la fragilité de toutes les joies et existences humaines et divines, rien de plus. Le moment décisif dans l'histoire de la spéculation bouddhique est celui où, d'une considération toute morale et émotive, se dégagea une métaphysique : Πάντα ῥεῖ, « rien n'est permanent [1] ». On distingua ce qui est « transitoire » (*anitya*), la terre, le corps, etc., et ce qui est « momentané », la flamme, la pensée. Plusieurs écoles disent que tout est momentané, et que les choses qui paraissent durer ne sont que des moments d'existence s'engendrant les uns les autres.

On reconnut d'abord deux sortes de « douloureux » : ce qui est douloureux parce que pénible; ce qui est douloureux parce que se changeant en pénible. Puis on constata que le plaisir même est douloureux en soi, non pas en tant que pénible, car il n'est pas pénible, mais en tant que transitoire, en tant que produit par des causes. En effet, nous dit-on, le Bouddhisme nomme « douloureux » ce que les saints haïssent; et les saints (épris du *Nirvâna* et de l'absolu) ont plus d'horreur pour les joies paradisiaques, parce qu'elles sont transitoires, que les damnés pour les cruelles souffrances de l'enfer (Koça, vi, 3).

1. J'ai essayé de caractériser cette évolution dans *Nirvâna* (Beauchesne, 1925, p. 120 et suiv.).

II. — Transmigration en raison des actes. Athéisme

1. Force autonome (et magique) des actes [1]

A) *Le destin.*

La croyance à la transmigration n'est pas nécessairement morale. Plusieurs pensent que les destinées sont réglées par le destin ou par la « divinité jalouse et anarchique » des paganismes.

Un des rivaux du Bouddha disait : « Les êtres sont bons ou mauvais par hasard. L'homme est sans énergie propre. Le destin détermine le plaisir et la peine. Sages et fols, après 80.000 périodes cosmiques, arriveront à la délivrance de la douleur. Peu importent les péchés et les bonnes œuvres » [2].

Mais, croire au destin, c'est admettre que je jouis d'un plaisir que je n'ai pas semé, que je souffre une peine sans avoir péché. Il ne peut y avoir « destruction de l'acte accompli », ni « arrivée de ce qui n'a pas été fait ». — Ce qu'on nomme destin, c'est son acte ancien que chacun mange.

B) *L'efficacité de l'acte est automatique ou mécanique.*

Le Bouddhisme, s'est constitué dans un milieu moral, magique, païen.

1. Voir p. 191-6 et aussi 119, 129, 134.
2. *Pûrana Kassapa*; voir Digha, i, 52 : *Dialogues* (Rhys Davids) i, 69. Beaucoup de détails curieux sur les fantaisies des docteurs contemporains du Bouddha

1° *Milieu moral.*

La notion de la coulpe et de la responsabilité est très nette. Les bouddhistes disent, mais ne sont pas les premiers à dire : « Personne ne m'a vu pécher, ni les hommes, ni les dieux, mais mon péché me connaît et je connais mon péché ». — Définition suffisante du péché qui, pour les plus sagaces, réside surtout. non pas exclusivement, dans l'intention mauvaise.

2° *Milieu magique.*

L'Inde ancienne considérait souvent le péché comme une impureté d'ordre physique, une matière qui se colle à l'âme, un fluide qui se communique par contact, une maladie qu'on prend sans le savoir. Donc le péché peut être lavé par le bain ou « cuit » par la pénitence [1]. Les actes sacrificiels agissent mécaniquement et par leur vertu propre. La pénitence confère des pouvoirs surnaturels. La malédiction des ascètes fait tomber des pluies de cendres; le mendiant jeûne « contre le village » où il n'a pas été accueilli, et la force de son jeûne attire sur les avares les pires catastrophes [2].

Le Bouddhisme nettoie ce « magisme ». — Il refuse aux rites et aux actes magiques toute utilité pour la vie d'au-delà; il dit qu'on ne peut commettre un péché inconsciemment : l'acte est essentiellement acte de l'esprit. Toutefois sa morale n'est pas purement intentionaliste. Et il demeure très enfantin [3] : il ne doute pas qu'un homme puisse renaître éléphant ou moucheron, et, s'il interdit le meurtre des animaux. c'est un peu parce qu'il pense que le boucher tuera probablement son propre père rené en condition ovine. Il a de nombreuses histoires de changement de sexe, en punition de légères offenses aux saints. Il croit à toute la magie.

1. Pénitence : *tapas* : chaleur. Un des modes de pénitence consistait à s'exposer au soleil debout entre quatre feux.

2. Notes bouddhiques, dans *Bulletin de l'Académie de Belgique* 7 mars 1921.

3. Grousset, *Histoire de la Philosophie Orientale* (1923), p. 172.

Et, c'est le point qui nous intéresse ici, il ne dépasse pas l'idée de l'efficace automatique de l'acte, parce qu'il naît dans un milieu païen, parce que, plus tard, il devient nettement athée.

3° *Milieu païen.*

L'idée de Dieu [1], fermement esquissée dans quelques hymnes védiques — je pense à Varuna qui entend, troisième, ce que deux hommes se disent en secret, juge sévère, mais qui rend son amitié au pécheur repentant — est obnubilée dans la littérature proprement brahmanique des Brâhmanas et des Upanishads. Nous savons peu de chose des cultes dits vishnouites et çivaïtes auxquels se rattache la Bhagavadgîtâ (post-bouddhique) : mais, quelle que soit la date de ces mouvements religieux, gros de monothéisme, rien ne porte à penser qu'ils aient assagi le paganisme de l'Inde de l'Est, pays du Bouddha et du Jina.

A en juger d'après les quelques textes bouddhiques qui mentionnent Içvara, « Le Seigneur », l'idée de Dieu était sans importance dans cette contrée. Brahman, le Dieu-Tout, est ignoré dans nos sources. Brahmâ, qui est l'Içvara ou le Seigneur d'une partie du Mahâbhârata, est simplement, pour les bouddhistes, la « divinité d'élection » des brâhmanes. Dans l'Est, les plus grands dieux, mythologiques ou cosmogoniques, cèdent le pas à des hommes revêtus de vertu, pénitence, science magique, les « grands hommes » au corps marqué mystérieusement, qui apparaissent d'âge en âge : les Jinas et les Bouddhas. Pour les dieux inférieurs, ils sont bien au-dessous des ascètes pour la force magique.

Cette carence de l'idée de Dieu fit que les bouddhistes ne pensèrent pas un instant à faire intervenir un Etre suprême dans la rétribution des actes. Ils admettent

1. Le *Theism in medieval India*, de CARPENTER (1921), est un bon livre.

donc, sans examiner d'abord les divers aspects du problème, que l'acte porte ses fruits par ses propres forces : « L'homme hérite de ses actes ». C'est en somme la pensée des Upanishads (lesquelles sont, croyons-nous, inconnues des bouddhistes) : « L'homme renaît dans le monde qu'il s'est fait ».

2. Athéisme. Théorie savante des fruits de l'acte

Plus tard, les docteurs du Bouddhisme furent en contact avec des écoles où l'idée de Dieu, dégagée du mythe et de la superstition, avait pris une forme précise et s'encadrait de théologie. « Ceux qui affirment l'existence d'un Seigneur » disent que le monde, dans sa diversité savante, est l'œuvre d'un démiurge; que la rétribution des actes s'explique seulement par la puissance et la justice d'un Dieu-providence.

Les bouddhistes réfutent [1]. — On ne peut admettre que Dieu crée : car, immuable, il créera toujours tout en même temps; et, si l'ordre de la création dépend de quelque cause extérieure à Dieu, Dieu n'est plus la cause absolue et unique. On ne peut admettre que Dieu crée pour son propre plaisir, car, s'il ne se suffit pas à soi-même, il n'est pas Dieu. On ne peut admettre que Dieu crée pour le plaisir des autres, car l'univers est plein de souffrance. Direz-vous que Dieu se réjouit de la souffrance? C'est alors un Dieu bien digne d'être adoré et que vous avez raison de nommer *Rudra*, dieu des pleurs! Direz-vous que Dieu punit et récompense; qu'il tient compte des actes accomplis par les créatures;

1. Ceci est un résumé de l'argumentation de Vasubandhu (Koça, ii, trad. p. 311-313, v. 8), et de Çantideva, *Introd. à la pratique des futurs Bouddhas*, ix, 119. Voir *Angutara*, i, 173, *Saddarçana*, p. 11, Lettre amicale, J. P. T. S. 1886, 50, Carpenter, *Theism* 50 et sa bibliographie.

que l'acte est une graine, bonne ou mauvaise, qui fructifie par la force d'un Dieu juste et tout puissant, comme les graines fructifient par l'efficace de la pluie? Mais alors la cause du plaisir et de la souffrance, pourquoi la chercher en Dieu, — dont nous ne voyons jamais qu'il soit actif — au lieu de la chercher en nous? C'est l'acte, notre acte, qui est l'unique cause de notre plaisir et de notre souffrance.

On dit encore : « Si Dieu est le maître absolu, c'est lui qui fait faire le péché et la bonne œuvre : l'homme ignorant, incapable de quoi que ce soit pour son bonheur ou son malheur, est poussé par Dieu au ciel ou en enfer » (*Mahâbhârata*, iii, 30, cité dans *Bodhicarya*).

Les bouddhistes définissent un système métaphysique, fondé sur l'acte moral, et s'appliquent à montrer qu'on peut se passer d'un dieu démiurge et providence [1]. Bien que l'univers bouddhique soit athée, il est régi par la raison et la justice : le mécanisme de la fructification de l'acte y étant un succédané des rétributions providentielles.

L'acte doit produire une rétribution bonne, sensation agréable, quand il est bon, une rétribution mauvaise, sensation pénible, quand il est mauvais. Qui dit sensation dit, d'une part, un certain organisme, d'autre part, certains objets et l'univers qui supporte cet organisme et ces objets. Donc l'acte de chacun, en vue de la sensation qu'il doit produire, produit aussi le corps que chacun revêt au cours de la transmigration. Quant au feu de l'enfer, au monde des hommes et aux habitacles divins avec tout ce qu'ils contiennent, ils sont produits par l'acte collectif des êtres en vue de la rétribution des actes de chacun.

La première partie de ce théorème est susceptible d'expli-

1. Voir p. 166.

cation. Examinant les conséquences psychologiques de l'acte, les docteurs montrent que l'acte qualifie ou « parfume » l'âme et la rend idoine à telle ou telle renaissance.

Mais comment expliquer la puissance démiurgique ou cosmique de l'acte collectif? Nous ne voyons pas que la scolastique ait tenté aucune explication.

III. — Nirvana [1]

1. *La fin suprême ou « délivrance ».*

A. Une bonne partie de l'enseignement du Bouddha a pour objet ce qu'on pourrait nommer la « morale de la transmigration », la loi qu'il faut observer pour obtenir l'*abhyudaya*, le bonheur au cours de la transmigration et notamment les « paradis ». C'est surtout cette morale que prêche le roi Açoka [2].

Mais depuis longtemps, sans aucun doute avant que ne vinssent le Bouddha et le Jina, ascètes et sages, brâhmanes et religieux cherchent un bien supérieur à l'*abhyudaya*, un bien non menacé par la « mort récurrente », « ce qu'il y a de mieux » *(naihçreyasa)*. Dans la langue du temps du Bouddha, ce bien est nommé Immortalité ou *nirvâna*. La scolastique le définit comme le *parama* ou *paramârthika purusârtha*, le but suprême, la vraie fin de l'homme, nettement distincte des fins ou *arthas* secondaires que sont les diverses félicités de la transmigration.

B. Cette vraie fin de l'homme est donc conçue comme « délivrance », « délivrance de la transmigration », « délivrance ou terme de la douleur », « le lieu où, une fois parvenu, on ne souffre plus » (Upanishad).

L'habitude est d'insister sur le « pessimisme » qui

1. Voir p. 93, 99, 145, 152, 163.
2. Mais Hultsch, l'excellent épigraphiste a tort de penser (*Açoka*, p. liii) que l'idée de Nirvâna est postérieure à Açoka, que le *Dhammapada* marque un progrès idéologiqu sur le Bouddhisme d'Açoka (Voir ci-dessous, p. 40).

inspire l'idée de la délivrance. Aidée des jolies stances bouddhiques, cette habitude est propice aux développements littéraires sur la tristesse fatiguée des Indiens : « Longue est la nuit de celui qui veille, long le chemin de celui qui est fatigué, longue, ô combien longue, la transmigration de celui qui ignore la Bonne Loi ».

Mais on est certainement plus près de la vérité en disant que le désir de la « délivrance » naît chez des ascètes optimistes : s'ils sont dégoûtés du monde, ce n'est pas qu'ils soient insensibles aux plaisirs humains et aux voluptés divines, c'est parce qu'ils rêvent et espèrent une félicité supérieure [1].

2. *Délivrance ou Nirvâna des non-bouddhistes.*

Au cours des siècles, l'Inde a compris de diverses manières la délivrance de la transmigration. En fonction des systèmes métaphysiques ou religieux qui sont divers.

A) A date ancienne, mais post-bouddhique, dans la Bhagavadgîtâ, à date tardive dans les écoles théologiques du Vishnouisme et du Çivaïsme,[2] le Nirvâna est l'amitié, la tendresse, l'amour du Dieu éternel qui se donne aux saints affranchis de l'existence. La religion d'Amitâbha est la réplique bouddhique de ce théisme [3].

B) A date ancienne (probablement pré-bouddhique?), les auteurs des Upanishads qui seront suivis par les docteurs monistes ou semi-monistes du Vedânta, définissent le Nirvâna — parfois nommé Brahmanirvâna, « Le Nirvâna qui est Brahman » — comme le retour de l'être individuel en Brahman, l'être absolu [4].

1. Voir CAVAIGNAC, *Histoire du Monde*, t. iii, p. 250.
2. E. SENART, *La Bhagavadgîtâ*, trad. avec une introduction, 922. R. G. BHANDARKAR, *Vaishnavism and Saivism*, Strasbourg, 913. On connaît trop mal les antécédents de la Gîtâ.
3. Ci-dessous, p. 248.
4. P. OLTRAMARE, *Théosophie brahmanique*, 1906.

C) Le Sâmkhya primitif se distingue à peine de l'Upanishad-Vedânta au point de vue qui nous occupe ici. Tandis que le Vedânta fait sortir le monde de Brahman, soit par voie d'émanation, soit par magie ou *mâyâ*, le Sâmkhya primitif oppose la Nature, active et inintelligente, au Purusa ou Esprit. C'est un dualisme, car la Nature ne dépend pas du Purusa; c'est un monisme en ce sens que le Purusa, qui s'insère dans la Nature, est unique comme est Brahman : chacun de nous est le Purusa.

D) Mais, à date tardive, le Sâmkhya est «pluraliste ». Les Purusas innombrables, principes substantiels, sont de toute éternité enveloppés dans des corps subtils (organes de la sensation et de l'intelligence) qui sont fournis par la Nature. Ils sont inactifs et inconscients par eux-mêmes, mais, par leur union avec la Nature, dont ils éclairent la « danse », ils participent à l'acte et à la sensation. Ils obtiennent le Nirvâna, parfaite et immobile quiétude, lorsqu'ils se dégagent du psychologique, lequel, né de la Nature, leur est étranger.

E) Ce système paraît résulter de la contamination de l'antique Sâmkhya avec le pluralisme athée, exempt de spéculation philosophique, qui est en dessous du Jainisme [1].

Dans un univers sans Dieu et qu'on ne se préoccupe pas d'expliquer, d'innombrables *jîvas* (ou « principes vivants ») transmigrent. Quelques-uns, d'âge en âge, découvrent le chemin (pénitence, suicide par inanition) qui permet de sortir de la transmigration ; ils vont au Nirvâna, ciel suprême où ils se reposent : ce sont les « vainqueurs » ou Jinas. Plusieurs suivent ce chemin et arrivent au même but : ce sont les Jainas ou sectateurs des Jinas [2].

3. *Nirvâna bouddhique.*

Le Nirvâna des écoles théiste, védantique, sâmkhya ou jaina, rentre dans l'ordre des concepts rationnels et

1. Sten Konow, Chantepie, 4e édition. Les Jainas sont antérieurs aux bouddhistes, mais tous les documents relatifs à leur philosophie sont de date tardive.

2. Il est probable que les bouddhistes des premiers temps admet-

intelligibles; il entretient des rapports logiques avec le système du monde et l'ontologie de ces écoles. La notion du Nirvâna bouddhique, au contraire, est en dehors de nos catégories; elle se loge très mal dans la philosophie bouddhique.

Cette notion n'est pas à l'origine et n'est devenue que très tard, dans le Bouddhisme védantisant, une notion philosophique. Nous savons à peu près comment elle est née.

Elle est née des expériences extatiques des Yogins, ascètes praticiens des recueillements, dont le Bouddha est le plus illustre et parmi lesquels se recruta en bonne partie la communauté. Les Yogins spéculaient sur l'extase bien plus que sur le monde et la métaphysique; ils ne considéraient pas les états hypnotiques comme des états naturels, mais comme des prises de contact avec quelque chose de mystérieux. Or les vieux textes bouddhiques, comme la scolastique bouddhique, comme aussi (avec une phraséologie différente) les vieux traités des brâhmanes, pensent qu'un ascète qualifié, un saint, un homme libéré du désir, peut entrer dans le plus sublime des recueillements, « le recueillement de la cessation de la sensation et de l'idée », et qu'il y prend corporellement contact avec une réalité suprême. Seuls les ascètes, par expérience personnelle, connaissent cette réalité, qui est ineffable, dont on peut seulement dire *neti neti*, « pas ainsi, pas ainsi ».

Quelle est en soi cette réalité?

Point de doute pour les brâhmanes qui ont une ontologie, qui croient à l'Etre qui souffle dans le vent, brûle dans la flamme, respire et pense. L'ascète, dans l'extase, touche dans l'extase l'Etre qu'on nomme *Brahman* (en d'autres termes, l'être individualisé se confond avec

taient un pluralisme analogue à celui des Jainas des temps historiques. Nos textes parlent de l'être vivant (*sattva*) et du Jiva. Mais, dans le canon, la thèse « officielle » ou dominante est qu'il n'y a pas de « je » sous le faisceau psychologique.

l'Etre immanent). Pour les bouddhistes de l'école védantisante (Asanga, Mahâyânaçraddhotpâda), la réalité suprême touchée dans l'extase, sera la *Tathatâ*, l'idée pure, substrat inqualifié de toute pensée et de toute apparence.

Mais les anciens bouddhistes n'avaient pas entendu parler de Brahman et des siècles se passeront avant qu'on invente la *Tathatâ*. Pour eux, la mystérieuse entité qu'on touche dans l'extase, c'est, sans autre qualification, le *Nirvâna*, l'élément Nirvâna, l'Immortel, l'élément immortel : « cet Immortel pour lequel tous les ascètes quittent la vie de maison, je vous promets, dit le Bouddha, que vous vivrez bientôt en possession de cet Immortel si vous suivez mon chemin ». C'est une entité éternelle, immuable comme le Brahman ou la Tathatâ, et qui est toujours là, proche de chacun, *santike*.

C'est un absolu. Mais un absolu complètement coupé du devenir; qui, de même qu'il n'est pas causé, n'est ni la cause, ni la substance du périssable. Le périssable, d'après la philosophie bouddhique unanime des quatre ou cinq premiers siècles, c'est l'enchaînement sans commencement de l'erreur, acte, nouvelle existence, nouvelle erreur ; le périssable, c'est la série ou les séries des choses contingentes, causées les unes par les autres.

Mais cet absolu, qui n'est ni cause, ni substance, est le *terminus ad quem* : il est « refuge », « sortie », « délivrance ». C'est parce qu'il y a un Nirvâna qu'on peut sortir de la transmigration : c'est parce qu'il y a une autre rive qu'on peut traverser l'océan des renaissances. Et l'obtention du Nirvâna, lequel n'est pas causé, a une cause : à savoir l'abandon du désir, père des renaissances, la disparition des obstacles *(âvarana)* — désir, pensée, existence — qui « couvrent » *(âvar)* le Nirvâna, qui empêchent l'obtention du Nirvâna.

Cependant la communauté, dont un dogme cardinal

est le « Nirvâna réel », adopte la philosophie qui règne dans le Canon, la doctrine de la négation du « je » métaphysique. L'homme n'est qu'un faisceau d'états physiques et psychologiques tenus ensemble et renouvelés par le désir. Cette philosophie exige une définition nihiliste du Nirvâna : car, visiblement, il ne reste rien du « moi » lorsque le faisceau est dissous. D'autre part, les bouddhistes n'accordent l'existence qu'à ce qui est causé et cause, et, par conséquent, impermanent : le Nirvâna, — comme cet autre absolu que reconnaît la philosophie bouddhique, à savoir l'*âkâça*, l'espace géométrique qui donne place aux choses et où les choses circulent sans le déplacer, — ne peut être qu'un pur vide, un pur néant.

La force de la logique est grande et l'école des Sautrântikas affirme que le Nirvâna est purement et simplement « inexistence » *(abhâva)*, « ne plus exister après avoir existé » *(bhûtvâ abhâva)*, « cessation » ou « destruction » *(nirodha)*, cessation du désir, cessation ensuite de l'existence.

Mais l'ensemble de la tradition bouddhique — école de langue pâlie, école Sarvâstivâdin, Vâtsîputrîyas, etc. — reste fidèle au vieil article de foi de la réalité du Nirvâna. Ce qui prouve que la logique mord vainement sur certaines données d'ordre mystique.

Le dogme du Nirvâna a été accepté à une époque où le théorème du « non-je » n'était pas formulé, n'avait pas encore poussé ses corollaires. On y reste profondément attaché dans la communauté, parce que la communauté conserve les vieux textes où il est affirmé; parce qu'elle se souvient des saints qui ont « touché le Nirvâna »; parce qu'elle a, jadis, défini la classe de saints qui peuvent prétendre à cette sublime expérience, et compte parmi ses membres des ascètes qui veulent réaliser cette expérience; enfin, et sans doute surtout, parce que, en dépit de ses spéculations nihilistes, le Bouddhisme n'est pas un pessimisme, une

aspiration au néant, mais la certitude d'une « béatitude » éternelle, très difficile à obtenir, et digne de tous les efforts.

A vrai dire, cette « béatitude stable », aux yeux de l'Occidental, ressemble très fort à l'annihilation. On ne peut atteindre le Nirvâna que par la cessation de la pensée, car le Nirvâna est une chose (*dravya*) au delà de toutes les catégories, étrangère à toute note de pensée, sensation, existence. Si la possession du Nirvâna est le parfait bonheur, c'est, dit l'Ecriture, parce que cette possession exclut définitivement la possibilité de toute sensation [1].

1. Le Nirvâna des écoles non-bouddhistes (les écoles théistes exceptées) est aussi béatifique inconscience. Sur le « désir du Nirvâna », p. 152.

IV. — Unité du bouddhisme. Diversité et hiérarchie de ses morales

Le Bouddhisme possède plusieurs « morales » distinctes dans leur but et dans les règles qu'elles prescrivent; non pas contradictoires, car elles constituent un seul édifice à plusieurs étages.

1. Dans leur diversité, ces morales découlent organiquement de la pensée maîtresse du Bouddha : ouvrir à tous les êtres les portes du Nirvâna. Le Bouddhisme est d'abord, par définition, une confrérie de moines qui aspirent au Nirvâna. Mais tous les êtres ne sont pas capables, dès leur présente vie, d'entrer dans le Nirvâna ou dans le chemin du Nirvâna. Le Bouddha doit donc les mettre à même d'y entrer dans une vie à venir : il leur apprendra comment on évite l'enfer et comment on obtient une bonne renaissance; il les exercera à des « détachements » partiels ou provisoires préparatifs du Nirvâna qui est l'ultime détachement.

2. Le Bouddhisme est orienté vers la « délivrance de la douleur », en attendant, vers le bonheur de la vie à venir. « Les pécheurs vont en enfer; les bons vont au ciel; les saints obtiennent le Nirvâna. »[1] (*Dhp.* 126).

1. Le Bouddhisme est aussi une morale de la vie heureuse ici-bas L'homme de bien est exempt de remords et de crainte; personne ne lui fait de mal puisqu'il n'offense personne; il jouit souvent ici-bas du fruit de ses bonnes actions; les dieux le protègent. Plus heureux l'ascète qui a renoncé aux convoitises, qui pénètre dans les extases et y rafraîchit son âme et son corps. Parfaitement heureux le saint, entièrement dépouillé du désir, sûr du Nirvâna, qui dès ici-bas entre en contact avec le Nirvâna.

Nos textes insistent sur le bonheur du saint. D'où la méprise de

En d'autres termes, le bien de l'homme est de deux sortes : bien relatif, cessation temporaire de la souffrance, bonheur au cours de la transmigration; bien absolu, cessation définitive de la souffrance, délivrance, Nirvâna. A ces deux biens, s'ordonnent deux morales ou, pour parler bouddhique, deux véhicules ou chemins, un chemin « mondain » *(laukika)*, le chemin du bonheur temporel *(abhyudaya, sukha)*, un chemin « supra-mondain » *(lokottara)* ou, tout court, le Chemin *(mârga)*, qui mène au salut *(hita)*, au Nirvâna.

A) Morales mondaines.

La morale mondaine est de deux sortes, parce que l'homme peut, au cours de la transmigration, jouir de deux sortes de bonheur.

L'univers se divise en deux parties :

Sphère de la concupiscence *(kâmadhâtu)* où existe la distinction des sexes et qui comprend quatre « destinées » *(gati)*, à savoir les êtres infernaux ou damnés, les animaux, les *pretas* et les hommes, et une partie de la cinquième destinée, destinée divine, à savoir les dieux inférieurs, dieux et déesses qui habitent les *svargas* ou « paradis ». — Damnés, animaux et *pretas* souffrent; les vies humaines sont mêlées de plaisir et de peine; les dieux inférieurs sont heureux. — Le bonheur des hommes et des dieux est surtout plaisir sensible, sensuel, charnel.

Sphères supérieures, « sphère de la matière », dieux ayant un corps, « sphère de la non matière », dieux purement spirituels. Ces deux sphères sont des « mondes

plusieurs indianistes. Le Nirvâna, disent-ils, n'est pas autre chose que la sainteté, l'abandon complet du désir, la bonne vie, le bon recueillement. Cette sainteté sera suivie d'une mort éternelle : mais les bouddhistes ne se préoccupent pas de l'au-delà. — Voir nos « Remarques sur le Nirvâna » dans *Studia Catholica*, Nimègue, 1925.

de recueillement », des « cieux d'extase » *(dhyânaloka)*. La félicité qu'on y goûte est de l'ordre du recueillement, purement mentale.

Il y a donc deux sortes de bonheur temporel, donc deux morales mondaines.

a) *Morale du paradis* (Voir p. 37).

La première de ces morales, que nous nommerons avec nos textes, chemin ou morale des paradis *(svarga)*, est la science : 1. des actes « déméritoires » *(apunya)* ou « non-bons » *(akuçala)*, ou des péchés *(pâpa)*, c'est-à-dire des actes qui produisent une rétribution pénible (soit « mauvaise destinée », *durgati*, soit souffrance de la destinée humaine qui est une bonne destinée, *sugati*); 2. des actes « méritoires » *(punya* au sens étroit du mot), c'est-à-dire des actes qui produisent une rétribution agréable dans la sphère de la concupiscence (destinée humaine et plaisirs qui l'accompagnent, destinées divines inférieures dans les *svargas* ou paradis).

1° Cette morale, qui tient toute dans la formule « acte et fruit de l'acte », n'a pas été découverte par le Bouddha. Tous les êtres qui sont actuellement hommes ou dieux ne sont hommes ou dieux que parce qu'ils l'ont pratiquée dans une vie antérieure. — Parmi les contemporains du Bouddha, les Jatilas, « les religieux qui portent une tresse », la connaissent et la pratiquent; c'est pourquoi ils sont admis dans la communauté sans être astreints au temps de probation imposé aux religieux hétérodoxes *(tîrthika)* qui demandent à entrer dans l'Ordre.

2° Toutefois cette morale est niée par beaucoup de docteurs : ceux qui nient la survie, ceux qui croient au destin (ci-dessus p. 4, 9). — Au cours des derniers millénaires un seul ascète de la secte Ajîvika, secte haïe des bouddhistes, a obtenu le ciel, parce qu'il croyait à la rétribution de l'acte. Tous ses confrères, qui n'y croient pas, vont nécessairement en enfer (Majjhima, i, 401).

3° Cette morale est mal comprise par le très grand

nombre, car il est difficile de distinguer le méritoire et le déméritoire.

α) Les brâhmanes savent que l'homme, après la mort, « va dans le monde qu'il s'est fait lui-même » [1]. Mais ils ne connaissent pas le chemin du paradis et de ce monde de Brahmâ, où il y a des eaux et des femmes, auquel ils aspirent : « Semblables à l'amoureux qui ne connaît ni le nom, ni la caste, ni la résidence de sa belle » — Ils croient à l'efficacité des rites criminels du sacrifice, etc. (Voir p. 158).

β) Rangeons avec les brâhmanes des « ascètes » ou « religieux » *(çramana)* de toute dénomination, encore plus ignorants du méritoire et du déméritoire. Ils mettent leur confiance dans des procédés étrangers à toute moralité : ablutions, mutisme, mortifications, mutilations, imitation de la vache, imitation du chien. Ils se damnent.

4° Seul le Bouddha ordonne la « morale du paradis » à un plan général. — Le meilleur fruit de cette morale n'est pas de procurer un certain bonheur temporel, mais de purger l'âme des désirs mauvais. Le bouddhiste doit voir le Nirvâna au bout des actes méritoires, le Nirvâna à obtenir dans un avenir proche ou lointain.

b) *Morale des recueillements.* (Voir p. 71).

La seconde morale mondaine est la morale des extases ou recueillements *(samâpatti, samâdhi)*.

Elle consiste essentiellement dans l'ascèse *(yoga)* par quoi l'homme, libéré de tout attachement aux plaisirs sensuels et aux renaissances dans la sphère de la concupiscence, devient capable des « concentrations » ou « recueillements ». Elle requiert, cela va de soi, l'abstention des actes déméritoires, mais n'impose pas, en principe, les actes méritoires (au sens étroit du mot :

1. Le plus grand nombre des indianistes pense que la doctrine de la rétribution de l'acte a été inventée par un brâhmane dont nous connaissons le nom sinon la date. Voir CAVAIGNAC, *Histoire du du Monde*, iii, p. 286.

actes rémunérés dans la sphère de la concupiscence). C'est une morale de dégoût *(nirveda)*, de détachement *(virâga)*, de chasteté *(brahmacarya)*, de méditation. Elle a pour fruit mondain des renaissances au-dessus de la sphère de la concupiscence, dans les cieux d'extase. Elle est inspirée par le désir des jouissances spirituelles de l'extase et des cieux d'extase : c'est le « désir de l'existence » *(bhavarâga)* qui s'oppose au « désir du plaisir » *(kâmarâga)* lequel commande la morale des paradis.

1° Cette morale n'a pas été découverte par le Bouddha. Tous les dieux qui vivent aujourd'hui dans les empyrées, l'ont pratiquée. Le secret de cette morale n'était pas perdu au temps du Bouddha : Çâkyamuni fut l'élève d'ascètes *(yogins)* qui, dans la chasteté, obtenaient des états mentaux de l'ordre de l'extase.

2° Mais de nombreux ascètes, ascètes de nom, ne voyaient pas que l'extase vraie suppose le détachement de la concupiscence, confondaient l'extase avec les états hypnotiques qu'on obtient par divers artifices.

3° Le Bouddha seul voit bien le vrai but de l'extase et du détachement du monde de la concupiscence. — Tous les autres ascètes, même les meilleurs, n'aperçoivent que le fruit mondain de ce détachement : à savoir certains modes supérieurs d'existence qu'ils considèrent à tort comme définitifs. Seul le Bouddha considère le détachement de la concupiscence comme une étape du détachement intégral, du détachement à l'endroit de tout mode d'existence.

B) Morale supramondaine ou du nirvana [1].

Les Jatilas voient juste en renonçant aux choses de la vie présente (morale des paradis); les Yogins voient mieux encore en renonçant aux choses du monde de la

1. Voir p. 93.

concupiscence tout entier. Leurs doctrines sont, comme disait Cousin, vraies dans ce qu'elles affirment, fausses parce qu'elles ignorent l'essentiel.

Seul le Bouddha sait que le Nirvâna n'est pas un mode d'existence et que l'acquisition du Nirvâna suppose l'abandon de tout désir. Seul il a découvert les vérités — caractère douloureux, transitoire des choses, etc. — dont l'intelligence supprime le désir.

V. — Critère du bien et du mal

A) *Eudémonisme et égoïsme.*

a) Aucune nuance du sentiment moral n'est étrangère à l'Inde. Le Mahâbhârata, dans le Livre de la forêt, rapporte le noble discours de Yudhisthira à Draupadî, son épouse, qui vient de tenir des propos impies : « Je ne cherche pas le fruit de l'œuvre. J'ai donné quand je devais donner, offert le sacrifice quand je devais sacrifier. Que ces actes produisent, oui ou non, une récompense, peu importe : je fais, suivant mes forces, ce qu'un homme doit faire. Je pratique le *Dharma* (la loi, le juste), mais non pas pour le fruit du Dharma. Celui qui fait commerce du Dharma, qui prétend traire la vache du Dharma, il n'obtient pas le fruit du Dharma »[1].

b) Toutefois, à voir les choses en gros, les religions et philosophies de l'Inde ne posent pas le problème moral dans les termes de devoir, loi, impératif, bien et mal. Le Bouddhisme, en particulier, est délibérément « eudémoniste » et « égoïste ».

La psychologie indienne et bouddhique est celle des

1. On dit encore : « Le méchant ne commet pas le péché par crainte du roi; le médiocre, par crainte de l'autre vie; le bon, parce que telle est sa nature ».

Le Dharma, pour les brâhmanes, est fixé par la tradition. C'est le *svadharma*, le devoir propre, le devoir de la caste. Les bouddhistes reconnaissent les obligations de la caste ; mais ils révisent les lois immémoriales : par exemple, interdisant le meurtre, ils condamnent les soldats avec les bandits, le roi avec les voleurs; ils ne distinguent pas entre l'assassinat et l'immolation des victimes au sacrifice.

Maximes. — « Tout être s'aime soi-même et n'aime autrui que pour soi », dit un vieux traité védique. Le roi Pasenadi et sa femme Mallikâ, faisant en commun leur examen psychologique, constatent que chacun d'eux s'aime soi-même par-dessus tout : déconcertés par cette découverte, ils consultent le Bouddha qui explique que telle est la nature des êtres. — La morale repose sur l'égoïsme : « Celui qui fait le mal par le corps, la voix ou la pensée, il se hait soi-même. Qui s'aime soi-même fait le bien »[1].

Les bouddhistes parlent d'abord et toujours de « ma souffrance », de la peur de « ma souffrance ». — Cependant si ma souffrance m'est odieuse, la souffrance d'autrui lui est odieuse; la souffrance, toute souffrance est mauvaise. Çâkyamuni, après avoir obtenu la fin de sa souffrance en devenant un Bouddha, enseigne la Loi pour mettre fin à la souffrance d'autrui; les moines seront des prédicateurs et des apôtres. — Mais l'ancienne tradition se souvient que Çâkyamuni hésita à prêcher; toute l'ancienne communauté admire qu'il ait consenti à prêcher à la requête des dieux. Les « Bouddhas individuels » (*Pratyekabuddhas*) ne prêchent pas, afin d'éviter tout tracas.

Mettre toute la morale dans la poursuite du bonheur, ce n'est pas si mal poser la question si la morale doit d'abord reconnaître notre aspiration essentielle, lui assigner son vrai but (à quoi les bouddhistes manquent) et concerter les démarches qui mènent à ce but : « L'homme est né pour le plaisir... nonobstant ses misères, il veut être heureux, et ne veut qu'être heureux et ne peut ne vouloir pas l'être » . « La nature humaine veut être heureuse; elle ne veut avoir aucun besoin; elle ne veut avoir ni faim ni soif; aucun désir à remplir : aucun travail, aucune fatigue : et cela, qu'est-ce autre chose, sinon être heureuse? Voilà ce que veut la nature humaine : voilà son fond. Elle se trompe sur les moyens... »

1. *Samyutta*, i, 72. *Udânavarga*, V. 13, WARREN. 213.

B) *Définition du bien et du mal* (Voir p. 143).

I. — *a*) Est absolument bon (*çubha, kuçala*) tout ce qui est directement ordonné au Nirvâna; c'est le pur (*anâsrava*) ou le supra-mondain (*lokottara*). Le détachement (*virâga*) ou abandon (*prahâna*) de toute « soif » (*trsnâ*), soif du plaisir, de l'existence, de la non-existence, par la méditation et l'intelligence des vérités bouddhiques (caractère douloureux des choses, etc.).

b) Est relativement bon ce qui procure le bonheur au cours des transmigrations. C'est le bon impur (*sâsrava*) ou mondain (*laukika*).

Ici le bon est défini par « méritoire » (*punya* = qui produit récompense dans l'autre vie) [1]. Le mal (*akuçala, pâpa*) est le déméritoire.

II. — Quelles sont cependant les actions méritoires et déméritoires?

Un proverbe dit : « Pour distinguer le bien et le mal, les Parias même n'ont pas besoin de livres » [2].

Il n'empêche que les brâhmanes pensent que le sacrifice ou meurtre rituel transporte au ciel la victime d'abord et plus tard le sacrificateur et son client. Dans certains pays, les fils croient faire œuvre pie en tuant leurs parents infirmes. — D'après les bouddhistes, la bonne intention ne suffit pas à justifier une action en soi déméritoire, et le Bouddha seul sait bien ce qui est méritoire ou déméritoire, récompensé ou puni.

Par le fait, le bien n'est méritoire que parce qu'il est le bien. Définir le bien par le méritoire est embrouiller

1. Les bonnes actions sont souvent récompensées ici-bas, et les mauvaises punies : ce n'est pas une règle. « L'action mauvaise, toujours faite en vue du bonheur d'ici-bas » produit souvent ce bonheur. Les conséquences immédiates de l'action, plaisantes ou pénibles, n'entrent pas en compte dans la définition du bien et du mal.

Il y a deux sortes de « méritoire », le *punya* ou « méritoire » au sens étroit, et l'*âninjya* (Ci-dessous, p. 38).

2. Voir p. 160.

le problème. La vraie question est celle-ci : « Qu'est-ce qui, étant le bien, est méritoire? »

La réponse de l'Omniscient est dictée par deux sentiments très puissants dans l'Inde, pas du tout nitschéenne : altruisme et ascétisme.

Est mauvais (*akuçala*) et déméritoire (*apunya*) l'acte qui fait souffrir autrui (meurtre, vol, adultère, etc.) et la passion (haine, convoitise) qui provoque cet acte.

N'est pas nécessairement un péché, mais est souvent un péché et toujours source de péché, la recherche et la jouissance du plaisir d'ici-bas.

Est bon tout ce qui est utile à autrui.

Est bon tout ce qui est de l'ordre du renoncement, jeûne, chasteté, dégoût du plaisir.

L'acte bon accompli en vue du mérite (ou en vue de la rétribution), est méritoire; mais, accompli dans la seule pensée de purifier l'âme (de la haine et de l'attachement), dans la seule pensée du Nirvâna, il ne porte pas de fruit de rétribution, il n'est plus « méritoire »; il entre dans l'ordre du « supramondain ».

VI. — Repentir et dévotion

Des définitions qui précèdent, rétribution nécessaire des actes, conception formellement athéistique du monde, on ne doit pas conclure que le Bouddhisme ancien n'ait aucune place pour le repentir et la rémission des péchés, pour la dévotion. On se trompe gravement à faire du Bouddhisme une « thérapeutique » irreligieuse, une discipline de la vie heureuse et du Nirvâna exempte d'amour et surabondante de crainte.

A) *Repentir. Franchir le fruit de l'acte* (Voir p. 204).

Le péché n'est pas la violation de la loi de Dieu. Le péché n'est pas pardonné par un dieu offensé et miséricordieux. Le péché, mécaniquement, endommage la personne du pécheur.

Quelquefois le pécheur est si gravement détérioré que les forces, nées de bonnes actions, qui le maintiennent dans la condition humaine, sont rompues : le pécheur tombe aussitôt en enfer. Dans d'autres cas, le pécheur devient, pour de longues périodes, incapable de bien, comme une terre saturée de sel est incapable de végétation : à la mort, le pécheur tombe en enfer. Mais, le plus souvent, le pécheur peut réparer ses brèches par le repentir, la confession, les bonnes œuvres. Parfois, il perfectionne si bien son âme qu'il devient incapable de la sensation qui devait rétribuer son péché. L'assassin Angulimâla, devenu un saint par l'intelligence des vérités bouddhiques, subira ici-bas, très béni-

gnement, la peine des actes damnables qu'il avait commis (Voir p. 211).

B) *Dévotion et religion* [1].

1. Un des corollaires évidents de la doctrine de l'acte : nécessité, et caractère strictement personnel, de l'effort. « Faites effort... les Bouddhas ne sont que des guides ». « Nul ne peut faire à autrui bien ou mal ». L'homme se sauve soi-même. Dans sa lutte contre les passions, dans ses aspirations au bien, il est seul : « Soyez à vous-mêmes votre propre lampe, votre propre recours... Le soi est le protecteur du soi : quel meilleur protecteur que soi-même? »

2. Cependant la religion, comme nous l'entendons, exige la crainte et le tremblement, mais encore l'humilité, l'espérance, la confiance : « Si mon salut dépendait de moi, quelle inquiétude! Mais mon salut dépend de vous ».

Nos textes sont explicites, et prolixes, sur les conséquences du péché, sur les chutes dans l'enfer, « la tête en bas », qui clôturent parfois la longue vie des dieux. La crainte ne fait pas défaut dans le Bouddhisme, et cela s'entend bien. Mais la dévotion n'est pas absente : elle règne, non seulement dans le Grand Véhicule (ou « Bouddhisme nouveau »), mais encore dans le plus ancien Bouddhisme qui nous soit connu : non seulement dans cette forme du Bouddhisme qu'on peut regarder comme « populaire », la religion des fidèles laïcs, mais encore dans le plus ésotérique des Bouddhismes, dans la discipline ou « thérapeutique morale » des moines. « Pour obtenir le détachement, il faut penser au Détaché ».

En effet, le Bouddha est un être exceptionnel, essentiellement différent des autres êtres, tous égoïstes. Pour

1. Voir p. 51-53, 228-233.

devenir Bouddha, il a suivi une morale opposée à la morale de la transmigration, opposée à la morale du Nirvâna : la morale des futurs Bouddhas : se sacrifier, (biens physiques ou spirituels), pour le bénéfice d'autrui. Devenu Bouddha, il est tout puissant sur l'univers, à peu près tout puissant sur les créatures. C'est en honorant les Bouddhas que l'homme plante des « racines de bien »; l'unique soin des Bouddhas est de faire mûrir ces racines. En offrant une fleur au Bouddha, à un reliquaire, le pécheur gagne un mérite qui équilibre ses péchés et s'assure le Nirvâna.

3. L'antinomie est flagrante entre le dogme du salut par ses propres forces et le dogme de l'action prévenante et toute puissante du Bouddha. Les docteurs, comme nous verrons, sont assez habiles pour établir des ponts entre les deux dogmes.

VII. — Psychologie. Liberté[1]

Le Bouddhisme, qui croyait à la rétribution dans une vie à venir des actes bons et mauvais — « J'enseigne l'acte, dit le Bouddha, et rien d'autre » — qui niait le destin et ordonnait l'effort — « Mettez-vous-y, prenez peine, triomphez de l'armée de Satan! » — croyait à l'agent libre : « C'est toi qui a commis le péché, c'est toi qui seras puni ».

Une des questions controversées dans les premiers temps : « Quelle est la valeur respective de l'acte de la pensée et de l'acte du corps ou de la voix? » mit en conflit les Jainas et Çâkyamuni. Celui-ci affirme que l'essentiel de l'acte est dans la pensée. La scolastique commente une définition canonique : « L'acte est la volition et ce qu'on fait après avoir voulu ». Elle distingue l'acte et la passion. En un mot, elle établit solidement et soigneusement les fondements psychologiques de la morale.

1. Mais la scolastique hérite d'une théorie qui va à détruire et détruit en effet la notion d'acte libre, et même la notion d'acte tout court. D'après cette théorie, vieille dans la communauté, ce que nous appelons âme, esprit, intelligence, n'est qu'une série de moments de pensée, une chaîne solide et qui se continue depuis toujours, mais qui est faite uniquement de ses anneaux successifs : telle une file de fourmis. Donc, ce que le Bouddhisme nomme « acte de la pensée », la volition qui déclanche l'acte corporel ou vocal, n'est qu'un certain

1. Voir p. 122, 134.

moment de pensée apparaissant dans la série mentale en raison des moments antérieurs (moments de désir) et à l'occasion d'une excitation extérieure.

Çâkyamuni lui-même aurait dit : « Il y a acte, mais il n'y a pas quelqu'un qui agisse ; il y a sensation, fruit de l'acte, mais il n'y a pas quelqu'un qui sente ».

2. D'autre part, la doctrine de la rétribution des actes met en danger le dogme de la liberté.

Certains bouddhistes pensent que l'acte nouveau est le fruit de l'acte ancien. Ils exagèrent, et les orthodoxes disent à bon droit que cette théorie rend la délivrance impossible. Mais quiconque croit à l'acte et à la transmigration doit admettre que l'homme, non seulement « mange le fruit de rétribution de ses actes anciens », mais encore est, est uniquement, le résultat de ses actes anciens et de ses passions prénatales : « La nature est une première habitude ». Le jeu de la liberté paraît alors très étroit, plus étroit que chez les jansénistes les plus intransigeants sur le péché d'origine, aussi étroit que chez les modernes exégètes de la loi d'hérédité[1].

Voir p. 134, 184-7

CHAPITRE PREMIER

MORALE DES *SVARGAS* OU PARADIS. — LES *UPASAKAS* OU TIERS-ORDRE

SOMMAIRE. — 1. *Introduction (noms de cette morale*; Açoka). — 2. *Les dieux des paradis.* — 3. *La moralité de l'Upâsaka et du moine.* — 4. *Le don et ses divers aspects.* — 5. *L'ascétisme.* — 6. *Les Upâsakas et les moines.* — Appendice : 1. *La non-nuisance.* — 2. *La liqueur forte.* — 3. *Remarques sur la morale des paradis.*

I. — INTRODUCTION

A) *Morale des paradis, des actes méritoires, des Upâsakas.*

1. Morale des *svargas* ou « paradis » ou séjours des dieux sensuels, parce qu'elle est enseignée dans le « sermon du paradis » *(svargakathâ)* qui fait suite aux sermons de la moralité et du don *(çîla* et *dânakathâ)*. Plus exactement, l'observation de cette morale produit une renaissance dans les bonnes destinées *(sugati)* de la sphère de la concupiscence *(kâmadhâtu)*, renaissance en qualité de dieu ou de houri dans les paradis, ou en qualité d'homme (ce qui vaut mieux à certains

égards [1]. Cette morale est, comme disent les Chinois, « le chemin des dieux et le chemin des hommes ».

2. Morale des actes à proprement parler « méritoires », d'après la définition de la scolastique. Est un acte « méritoire » *(punya)* tout acte qui produit une rétribution agréable. Mais on distingue les actes « méritoires », qui sont rétribués dans le monde des hommes et des dieux sensuels; et les actes « invariables » *(âninjya)* — également méritoires (au sens large du mot) — qui appartiennent à l'ordre du recueillement ou extase et produisent « invariablement » une renaissance dans les sphères supérieures à la sphère de la concupiscence [2]. Aux uns et aux autres s'opposent les actes ni-méritoires ni-déméritoires qui ne produisent pas de rétribution; qui produisent l'acquisition du Nirvâna [3].

3. Morale des Upâsakas. — Les Upâsakas et Upâsikâs sont les laïcs, les fidèles des deux sexes, « Adorateurs » et « Adoratrices », les « maîtres et maîtresses de maison », « les gens qui vivent dans la maison », « les gens vêtus de blanc », par opposition aux « mendiants » et « mendiantes » qui ont quitté la maison *(pravrajita)*. Nous verrons qu'ils sont, à parler avec précision, des « religieux », des hommes qui ont pris des vœux de moralité et souvent d'ascétisme : un Tiers-Ordre. Toutefois, en général, les laïcs ne visent pas plus haut que le paradis : c'est pour eux surtout que le Bouddha prêcha le triple sermon, moralité, don, paradis. — Il faut noter que parmi les moines, tous appelés à entreprendre dès cette vie l'œuvre du Nirvâna, beaucoup sont incapables des méditations que cette œuvre comporte, et que les moines, à leur manière, acquièrent du mérite pour le paradis.

1. Voir p. 185-6.
2. Voir p. 77-8.
3. Voir p. 190

B) *Le Bouddhisme d'Açoka.*

Açoka définit très bien la « morale des paradis ».

La loi religieuse (*dharma*) est excellente. Mais, dira-t-on, quelle est cette loi? Elle consiste à commettre très peu de mal, à faire beaucoup de bien, à pratiquer la pitié, la charité, la véracité, la pureté de vie. J'ai fait beaucoup d'aumônes : sur tous les êtres, hommes, animaux de toute sorte, j'ai répandu toute sorte de faveurs, jusqu'à prendre soin de leur assurer de l'eau potable... Qui agira de la sorte fera le bien... On est trop porté à ne voir que ce que l'on fait de bien; on se dit : J'ai fait telle bonne action; on ne voit pas le mal; on ne se dit pas : J'ai commis telle action mauvaise. Sans doute, cet aveu est pénible; il faut pourtant se surveiller soi-même, se dire : Tels actes sont des péchés, comme l'emportement, la cruauté, la colère, l'orgueil. Il faut bien se dire : Je ne cèderai pas à l'envie, je ne calomnierai pas; par là, j'assurerai mon bonheur ici-bas et dans l'au-delà ».

M. E. Senart commente [1] : « Ici apparaît la seule sanction que, avec l'avantage de lui plaire et d'entrer dans ses vues, le roi offre en perspective à ses sujets. Il y insiste souvent : c'est le bonheur ici-bas, et, après la mort, le *svarga*, le ciel, c'est-à-dire la renaissance dans un de ces étages célestes où se continue, pour de longues périodes, la vie terrestre élevée en quelque sorte à une puissance supérieure, élargie par des facultés plus subtiles, comblée de plaisirs sans dégoût et sans lassitude ». Le Bouddhisme d'Açoka n'est pas athée : « L'Indou est fort rebelle à l'athéisme... Comment, bouddhiste, se serait-il senti sans dieu avec ce panthéon, subalterne mais infini, qu'il acceptait des mains de la tradition? avec ce saint docteur à la sagesse infaillible qu'il suivait par delà la tombe, de la dévotion la plus attendrie? »

1. Un roi de l'Inde, *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1889, p. 82-85.

Le roi affirme que les dieux, satisfaits des progrès de la moralité dus à ses Edits, sont rentrés en relation avec les hommes comme aux vieux temps [1]. Le roi a visité les lieux saints du Bouddhisme et gagné les grands mérites attachés à ces pèlerinages [2]. « Le culte est réglé, et les fêtes hebdomadaires, mensuelles, trimestrielles sont celles que consacre la pratique la plus moderne ». — Enfin, sans doute aucun, « c'est le ciel qu'Açoka fait envisager aux fidèles, le Svarga, avec ses avantages tangibles et ses plaisirs médiocrement quintessenciés »; mais « évidemment le Nirvâna, l'extinction finale, flotte comme un idéal lointain devant les nouveaux convertis ».

1. Tel est, décidément, le sens d'un texte diversement traduit. Voir *Bulletin de l'Académie de Belgique*, 6 nov. 1922.

2. On voudrait être tout à fait sûr du sens de l'illustre phrase : « Dans la onzième année de mon sacre, je me suis mis en route pour l'Illumination parfaite, *sambodhi* », c'est-à-dire « cette perfection de l'intelligence qui constitue la dignité de Bouddha » Traduire ainsi, c'est attribuer à Açoka la pensée religieuse du Grand Véhicule (voir chapitre VIII, p. 238).M. Senart est resté fidèle à cette interprétation. J'avais pensé qu'on pouvait traduire: « J'ai fait le pèlerinage de [l'arbre de] la Bodhi ». Mais si « *Bodhi* = Arbre de la Bodhi, arbre sous lequel Çâkyamuni a obtenu la *sambodhi* », *sambodhi* n'a jamais cette signification. — Rhys Davids croit que la *sambodhi* d'Açoka est la *sambodhi* des Arhats (voir p. 94) ou des Çrâvakas (p. 221) ; mais cette interprétation, quoique justifiée par l'épithète des Srotaâpannas (« destiné à la *sambodhi* », Dialogues. i, 190), semble inadmissible.

II. — Les paradis et les dieux des paradis [1]

1. Les dieux de la « sphère de la concupiscence » *(kâmadhâtu)* ou « dieux du désir » *(kâmadeva)* sont divisés en six catégories. Les deux premières habitent à mi-côte et au sommet de la montagne cosmique (Meru) : les rois gardiens des points cardinaux avec leur compagnie (notamment avec le dieu du soleil et de la lune); les Trente-trois, dont le chef est Indra ou Çakra, « le roi des dieux », avec leur compagnie : les uns et les autres hérités de la tradition brâhmanique. Au-dessus, sur des plates-formes aériennes, quatre classes de dieux, Yâmas, Tusitas, Nirmitas et Paranirmitas, que nous ne connaissons que par les sources bouddhiques. Ces sources, très circonstanciées en ce qui regarde les deux premières classes, sont assez laconiques sur les dernières : nous possédons surtout des indications d'ordre scolastique.

La vie de ces dieux, très longue, se mesure en vies humaines : la vie humaine idéale, à notre époque, est de cent ans; cent ans font un jour de la vie des dieux les plus brefs qui vivent cinq cents ans, faits avec de tels jours. Il serait impertinent de dire que les dieux vivent « au ralenti ». — Nous connaissons l'histoire d'une jeune déesse qui meurt, vers le matin, sur l'arbre paradisiaque, son mérite étant épuisé;

1. Voir Abhidharmakoça, iii, vol. ii de la traduction, qui traite du « monde réceptacle » et du « monde des êtres vivants ».
Sur les origines et le développement du panthéon bouddhique les remarques judicieuses de J. Przyluski, dans *Brahmâ sahâmpati*, J. As. 1924, ii, p. 155.

renée parmi les hommes, elle acquiert nouveau mérite, meurt assez agée, et renaît sur l'arbre paradisiaque l'après-midi du même jour divin ; ses compagnes et compagnons ne s'étaient pas aperçus de son éclipse.

Les jouissances des dieux sont exquises; elles sont épurées : dieux et déesses, suivant leur classe, s'unissent à la manière des hommes (deux premières classes) ou bien par étreinte, poignée de main, sourire, regard. — Les jeunes dieux apparaissent, déjà grandets, sur les genoux de leur père ou de leur mère.

Comme tous les êtres, les dieux sont soumis à la transmigration. Leur existence divine prend fin quand est épuisée la force de l'acte qui l'a projetée. — Les sources n'envisagent que le cas où leur existence suivante est inférieure, et décrivent la mort des dieux, qui est toujours douce : leurs couronnes se fanent, leur corps donne de la sueur et de l'ombre, leurs yeux clignent, ils meurent et tombent pleins de regret : « O rivière Mandakinî! O bien-aimée! » — Ne doutons pas cependant qu'une existence divine ne puisse être suivie d'une existence divine : c'est ainsi qu'Aniruddha naquit sept fois de suite chez les Trente-trois dieux avant de renaître dans la famille du Bouddha (Koça, iv, p. 199). Un homme, en effet, peut accomplir nombre de bonnes actions dont chacune projette une existence céleste.

2. C'est une opinion assez répandue parmi les indianistes que les paradis bouddhiques sont exclusivement des lieux de jouissance, non pas de mérite. Les dieux, dit-on, mangent le fruit de leurs bonnes actions ; ils n'acquièrent pas de nouveaux mérites [1].

Mais il n'est pas douteux que les dieux ne soient bons. Le Bouddha les a convertis; ils sont grands amis des

1. Pour les dieux brâhmaniques et l'absolue carence de nouveau mérite, CARPENTER, *Theism*, p. 171 mais voir aussi SPEYER, *Gids*, 1912. *Ziels verhuizing* (d'après *Kathâsarit*).

bouddhistes. Le roi Açoka assure que, grâce aux édits qu'il a promulgués pour restaurer la morale, le respect filial, la vertu, les dieux viennent de reprendre leurs relations avec les hommes : on aperçoit dans le ciel leurs chariots aériens, on entend leur musique et leur pieuse exclamation : « O Dharma! » — Les Quatre-trois et les Trente-trois s'occupent des hommes et les surveillent [1]. On ne voit donc pas pourquoi les dieux ne gagneraient pas un nouveau mérite.

Mais peuvent-ils entrer dans le chemin du Nirvâna, peuvent-ils « se convertir » au sens propre du mot?

Le principe de la conversion est le dégoût *(nirveda)* : il faut être dégoûté des souffrances de l'existence pour comprendre la « première vérité », la vérité de la douleur, et aspirer au Nirvâna, fin de la douleur, troisième vérité. — Or, dans les paradis, les jouissances sont trop vives et la peine est trop réduite pour que les dieux soient enclins au dégoût.

Cependant nous savons que l'enseignement bouddhique atteint les dieux; ils descendent ici-bas pour entendre Çâkyamuni et les docteurs; Çâkyamuni est monté dans le ciel Tusita pour enseigner la loi à Mâyâdevî, sa mère, qui avait repris naissance dans ce paradis.

Nous savons que les saints bouddhiques débutent et séjournent dans les paradis. Les saints débutants « qui viennent d'entrer dans le courant du Nirvâna », (Srotaâpanna) n'obtiennent pas nécessairement le Nirvâna dès cette vie, mais le plus souvent passent à travers sept existences divines et humaines avant d'arriver au but [2]. Les uns, ceux qui débutent au cours d'une existence humaine, arrivent au Nirvâna à la fin d'une septième existence humaine succédant à des existences divines. Ceux qui débutent au cours d'une existence divine arrivent au Nirvâna à la fin d'une septième

1. Diverses interventions des dieux, OLTRAMARE, *Théosophie* 229-231.
2. Voir p. 94.

existence divine également retardée par des existences humaines et divines.

Les sectes se divisent sur la question : « Les dieux pratiquent-ils la chasteté, la vie religieuse? » Rarement, en tous cas. — Un moine, rené au ciel, repousse avec horreur la caresse des Apsaras. Le roi des dieux, prévenu, fait apporter un miroir, et le moine-dieu voit son image, ses couronnes de fleurs, ses bijoux, sa défroque d'être créé pour le plaisir. Tout finit bien, comme on pense [1].

Il y a une sorte de Paradis sur terre, exempt de péché, exempt de mérite. C'est le continent septentrional, la grande île au nord de la montagne cosmique, l'Uttarakuru. Y habitent des hommes d'une nature particulière, des « Hyperboréens », dont la destinée, pour être sans épine, est aussi sans parfum. Seuls parmi les êtres, ils sont à l'abri de la « mort avant le temps » : ils vivent toujours, au complet, un millénaire. Ils sont exempts de souffrance : donc incapables de la moralité spécifiquement bouddhique qui repose sur la vérité de la douleur. Ils sont exempts de péché. Le communisme règne chez eux, donc ils ne volent pas, puisqu'ils ne possèdent rien en propre. Ils ne se marient pas, mais ne peuvent pas cependant commettre le péché d'inceste : lorsque les amants veulent goûter le plaisir, ils vont se cacher sous un arbre, et l'arbre refuse son ombre si l'union est interdite [2].

3. Il y a, disons-nous, six classes de « dieux du désir », tous bons, mais d'un rang nettement inférieur dans l'ordre général du monde. — Les anciennes sources sont moins précises et moins fermes.

Pour signaler deux détails, le plus grand dieu à l'époque de Çâkyamuni est Mâra, le mauvais, le tentateur, le dieu de l'amour et de la mort : ce dieu n'est pas nommé dans la Somme de Vasubandhu. D'autre part Çâkyamuni, dans l'exis-

1. Voir le Traité de VASUMITRA sur les sectes (dans *Buddhica* (J. PRZYLUSKI).
2. Voir HASTINGS art. *Abode of the Blessed*; KOÇA, vi. 82.

tence qui précéda celle où il fut Çâkyamuni et devint un Bouddha, était le roi des dieux Tusitas, qui passaient sans doute pour les plus grands. La mythologie a été remaniée au cours des siècles bouddhiques.

A côté des dieux *(deva)* proprement dits, de nombreuses classes d'êtres, qui ne rentrent pas bien dans les six classes susdites : d'innombrables « déités » *(devatâ)*, qui habitent les astres, la terre et l'atmosphère ; des « génies » *(yaksas)*, les Asuras, ennemis des « dieux » ; des animaux qui prennent forme humaine et parfois cherchent à se faire recevoir dans l'Ordre *(nâga)*, des « revenants » *(preta)* possédant les pouvoirs magiques ; tout un peuple difficile à distribuer, incertain au point de vue moral, parfois malfaisant, qu'un homme sage se conciliera par la « bienveillance » (« Je suis votre ami, ô Serpents ») et par des présents : il convient de leur donner le mérite *(daksinâ)* de quelques bonnes œuvres : « Honorées, les déités honoreront ».

III. — La moralité *(çîla)* de l'upasaka et du moine

1. — *Définition de la moralité (çîla).*

L'immoralité *(dauhçîlya)*, au sens propre, c'est le péché du corps et de la voix, tous les actes qui ont leur principe soit dans la haine *(dvesa)*, soit dans l'hérésie qui nie la rétribution des actes, et, parmi les actes qui ont leur principe dans l'attachement *(râga)*, ceux qui dérivent du « mauvais désir » dont le type est l'*abhidhyâ*, convoitise, désir injuste du bien d'autrui. Les plus graves parmi les péchés sont le meurtre, le vol, la pratique coupable de l'amour, le mensonge, la calomnie, l'injure, la « parole oiseuse »[1].

La moralité est le « renoncement » à ces péchés *(virati)*. Non pas la pure abstention, mais l'abstention résultant de la résolution formelle et complète de ne pas commettre le péché.

En bonne orthodoxie, la moralité ne peut être incomplète (Koça, iv, 36). L'homme qui renonce à certains péchés et non à tous, qui fait des restrictions quant aux personnes, au lieu, au temps, aux circonstances : « Je renonce au péché à l'égard de certains êtres, dans un certain lieu, pour telle période de temps, sauf en cas d'injure », n'est pas dans la moralité.

Cependant tout renoncement, même temporaire, à un péché quelconque, est une bonne action. C'est ce que

1. Par « parole oiseuse » (très mauvaise, mais traditionnelle traduction) on doit entendre toute parole « souillée » qui ne rentre pas dans les trois catégories mensonge-calomnie-injure, par exemple la lecture des traités hétérodoxes, les paroles d'amour, etc

montrent des légendes dont je ne voudrais pas extraire des thèses doctrinales : le boucher qui renonce à tuer les moutons pendant la nuit, l'adultère qui renonce à son péché pour le jour, seront rétribués par paradis nocturne et enfer diurne, et inversement.

Citons les définitions de l'amour illicite (*kâmamithyâcâra*) : « L'amour illicite, quadruple, est le commerce avec une femme avec laquelle on ne peut avoir commerce : 1. commerce avec une femme interdite, femme d'autrui, mère, fille, parente paternelle ou maternelle, femme protégée par le clan... par le roi; 2. commerce avec l'épouse par un chemin interdit; 3. dans un lieu non convenable : lieu découvert, lieu consacré, ermitage ; 4. à un moment non convenable : lorsque l'épouse est enceinte, lorsqu'elle nourrit, lorsqu'elle a fait vœu (temporaire) de chasteté (avec le consentement de son mari, ajoutent quelques-uns). » Les précisions qui suivent donnent une idée de ce qui fait, dans quelques cas, la culpabilité de ce péché. « A l'égard de qui le commerce avec les religieuses est-il amour illicite? — A l'égard du maître du pays. Quant au maître du pays, si son épouse lui est interdite lorsqu'elle a fait vœu temporaire de chasteté, à plus forte raison les religieuses lui sont-elles interdites. — A l'égard de qui le commerce avec les jeunes filles est-il amour illicite? — Si elle est fiancée, à l'égard de son fiancé ; si elle n'est pas fiancée, à l'égard de son gardien (père, frère...) ; si elle n'a pas d'autre gardien, à l'égard du roi » (Koça, iv, p. 157-158).

2. — *Moralité du fidèle laïc ou* Upâsaka.

Un homme devient *Upâsaka* :

a) En prenant refuge dans le Bouddha, dans le Dharma, dans la Communauté; action infiniment méritoire en soi et qui a pour effet de « sanctifier », si on peut ainsi dire, toutes les actions méritoires. Prendre le « triple refuge », c'est croire que Çâkyamuni est vraiment un Bouddha, c'est envisager le Nirvâna comme terme ultime des existences, c'est aspirer à la

sainteté et vénérer la vertu des saints. En d'autres termes, l'Upâsaka est à même de planter des « racines de délivrance » *(moksabhâgîyas)* : il produit des actes qui, soit dans une prochaine existence, soit après des milliers de siècles, auront pour certaine conséquence le Nirvâna.

b) En prenant le quintuple engagement, la quintuple moralité, les « cinq défenses » (comme disent les sinologues). Il renonce à cinq péchés, dont quatre sont des « péchés de nature » : meurtre, vol, amour illicite, mensonge ; dont le cinquième, « la boisson enivrante qui est occasion de péché », est péché de nature ou péché de désobéissance, ce point est contesté [1].

Les « cinq défenses » sont « acceptées » rituellement. L'Upâsaka devient, à proprement parler, un « religieux, un homme qui a pris une « discipline » *samvara* (voir p. 58, 132). S'il viole cette discipline, il n'est plus un Upâsaka.

3. — *Moralité du moine.*

La moralité du moine est beaucoup plus étendue. Le moine doit s'abstenir, non seulement des « péchés de nature », mais encore des « péchés de désobéissance » *(pratisedhasâvadya)*, de tous les actes qu'il s'engage à ne pas commettre. La moralité du moine comporte donc notamment : 1° le renoncement à des péchés de nature qui sont des peccadilles (meurtre des insectes, etc.) et ne sont pas, ou sont à peine, comptés aux laïcs ; 2° l'observation stricte de la règle qui interdit le vol ; le vol est défini : « prendre ce qui n'est pas donné »; le moine doit donc vivre d'aumônes (ou de glanures qui sont supposées données); 3° de multiples observances d'ascétisme, dont la principale est la chasteté.

1. On trouvera plus loin (p. 61) des détails sur le principe de la « non-nuisance », qui commande l'interdiction du meurtre, et sur la liqueur forte.

La fin propre de la moralité du moine est la purification de l'esprit, l'atténuation ou la suppression des désirs charnels : d'où l'obligation de la chasteté, le renoncement au mariage, qui n'est pas en soi déméritoire (= producteur d'une rétribution pénible). — Le moine devient ainsi capable de l'extase et de la méditation des vérités bouddhiques; mais, si sa moralité ne porte pas les fruits de purification qu'il peut en attendre, elle n'en sera pas moins très « méritoire » (productrice de bonnes existences humaines ou divines).

Le fidèle laïc ne peut pas, sans grande diminution morale, renoncer à ses engagements dont aucun n'est surérogatoire : il s'est seulement engagé à ne pas commettre les péchés les plus graves. Au contraire, le moine qui se reconnaît incapable d'observer ses vœux peut, doit même y renoncer, mais conformément à un certain rite. Le moine commet un grand péché en violant ses vœux; beaucoup de moines, défroqués à temps, font d'excellents laïcs : ce n'est pas rien d'avoir aspiré à la meilleure part. L'usage s'établira, en certains pays bouddhiques, que toute la jeunesse entre temporairement dans les ordres, du moins dans les « ordres mineurs », si on peut dire (« novice », *çrâmanera*, « moinillon »)[1].

1. OLDENBERG-FOUCHER, *Bouddha*, 345, OLTRAMARE, *Idées théosophiques*, ii, 28; SUTTAVIBHANGA, i, 8, 3; SAMANTAPASADIKA, i, 253; KOÇA, IV, 14; I-TSING, *Takakusu*, 254. Usages modernes (Siam, etc.), PALLEGOIX, *Description du royaume Thai ou Siam*, ii, 27, 317; CABATON, SCOTT *et* GEDEN dans HASTINGS, *Encyclopédie* xi, 482, iii, 40, viii, 800. Variante mâhâyaniste, MINAYEF, *Recherches*, 271, DE GROOT, *Code du Mahayana*, 211. *Bulletin de l'Académie de Belgique*. 1924.

IV. — Le don, *dâna*.

Il ne suffit pas d'observer la moralité, il faut accomplir des œuvres méritoires d'un autre ordre. L'homme moral, mais avare, évite l'enfer, obtient une renaissance humaine : mais il naît dans une famille pauvre et de basse caste.

Presque toutes les bonnes actions rentrent dans les catégories du don (Koça, iv, 112-121) et du renoncement ou ascétisme.

1. — *L'aumône.*

L'aumône est très facile et ne nuit jamais. — On reprochait au Bouddha de « dévorer le pays » en parcourant, avec son habituel cortège de 1250 moines, une province où régnait la famine : « Je ne me souviens pas, répondit-il, que, au long des quatre-vingt-onze dernières périodes cosmiques, aucune famille ait été appauvrie par l'aumône de riz. »

Le mérite du don diffère :

a) Suivant l'intention : 1° don par crainte (« L'objet va périr : autant vaut donner »); 2° parce qu'il m'a donné ; 3° pour qu'il me donne ; 4° parce que mes pères et grands-pères donnaient ; 5° pour obtenir le ciel; 6° pour avoir un bon renom; 7° pour orner la pensée, la mûrir et la purifier en vue du Nirvâna et des progrès spirituels.

b) Suivant la valeur de la chose donnée : « Il sera beau, celui qui donne une belle chose, il sera d'une bonne réputation celui qui donne une chose parfumée... »

Nous possédons cependant une réplique de l'obole de la veuve.

c) Suivant la manière : donner avec respect, spontanément.

d) L'élément capital du mérite du don, c'est le champ *(ksetra)* : le champ ou réceptacle de l'aumône, — la personne qui reçoit — est excellent par la « destinée », par les qualités, par le bienfait (Voir 62, 129, 194, 210).

Mieux vaut donner à un homme qu'à un animal, car la destinée d'homme est supérieure à celle d'animal; mieux vaut donner à un homme de bien, à sa mère ou à son père, qu'à un méchant, qu'à un indifférent.

Cependant le don est toujours bon (KOÇA, iv, 121). Les Jainas pensent que c'est un péché de donner aux moines bouddhiques. Le Bouddha dit que la bonne graine (la bonne action du don) ne peut porter un fruit désagréable; il n'interdit pas à ses fidèles de donner aux Jainas : « Je ne vous défends pas de donner aux autres religieux; je vous dis que le don aux gens de bien est très fructueux »[1]. Le Milinda va peut-être un peu loin en affirmant que l'aumône à un mauvais moine bouddhique est très utile, « car on peut se laver avec de l'eau sale ».

2. — *Le culte.*

Donner aux « champs » excellents par les qualités, c'est une forme excellente de don qui prend souvent l'aspect du culte.

Quand on vénère un moine, on vénère en lui la moralité spéciale qui fait de lui un moine; de même on vénère dans les saints, leur sainteté et, dans le Bouddha, des qualités suprêmes. D'où le mérite très grand des dons offerts à un moine ou à la communauté[2]. D'où le mérite

1. ANGUTTARA, i, 161, iv, 185,

2. Les sectes ne sont pas d'accord; d'après les unes, le don aux moines (Samgha) est méritoire, non pas le don au Bouddha; inver-

du culte rendu au Bouddha, à ses reliques, aux monuments commémoratifs, aux lieux saints (*Stûpas, Caityas*).

Par une seule pensée d'admiration pour le pouvoir du Bouddha, Ananda acquit un mérite qui valait sept existences comme roi des dieux, sept existences comme roi des hommes. — Autant le meurtre est pire que la pensée du meurtre, autant les actes de culte sont meilleurs que la pensée dévote.

Deux problèmes :

a) Le Bouddha est entré dans le Nirvâna. — Quelle sorte de mérite peut produire le don offert, de nos jours, au Bouddha?

On répond : 1° le Bouddha a d'avance accepté tous les dons que l'humanité ferait à ses reliques, à ses Stûpas (*Koça*, iv, 73); 2° le mérite du don est de deux sortes : d'une part, mérite né du fait même du don, de l'abandon auquel consent celui qui donne ; d'autre part, mérite né de l'usage que la personne qui reçoit fait de l'objet donné (iv, 121 ; ci-dessous, p. 86, 133, 232).

b) Le culte est-il obligatoire pour tous les hommes ? — Le culte est très utile à l'homme du commun, qui n'est pas entré dans le chemin du Nirvâna par l'intelligence des vérités bouddhiques, qui n'est pas détaché de la sphère de la concupiscence (et qui, par conséquent renaîtra dans cette sphère). En effet le culte facilite ou produit l'intelligence des vérités; le culte produit une rétribution agréable, de bonnes renaissances dans la sphère de la concupiscence.

Le culte est très utile à l'homme qui est entré dans le chemin du Nirvâna, mais n'est pas détaché de la sphère de la concupiscence.

sement d'après les autres (*Vasumitra*, sur les sectes). Nous exposons la doctrine des Sarvâstivâdins.

Les Chinois ont cru que les moines devaient saluer leurs parents, mais non pas l'empereur. Très curieux documents, Pelliot, Toung-pao, xiii, 360.

Quant à l'homme qui est entré dans le chemin et qui est détaché de la sphère de la concupiscence (qui, par conséquent, renaîtra dans les sphères supérieures) — le saint Anâgâmin (voir p. 60, 94) — on ne peut pas dire que le culte lui soit utile : car le culte ne produit pas de rétribution dans les sphères supérieures. Cependant les reliques et les Stûpas ont droit à son culte, car il doit rendre hommage aux Bouddhas, il doit leur témoigner sa reconnaissance.

3. — *Devoirs à l'égard des vivants et des morts.*

a) Sont excellents par le bienfait, la mère et le père; on leur associe la femme, les enfants, le moine qui enseigne la religion, etc. (*Dîgha*, iii, 189).

« Il ne faut pas vénérer les points cardinaux : les vrais points cardinaux sont la mère, le père, la femme, les enfants, les maîtres, les amis, les serviteurs ». — « Nul homme ne paiera jamais ce qu'il doit à ses parents, surtout à sa mère, sinon en leur prêchant le Bouddhisme ».

L'Inde et le Bouddhisme sont pour la femme, pour l'épouse, moins sévères qu'on ne croit : « La femme ne sera jamais libre de ses actes : vierge, elle obéit à son père; épouse, à son mari; veuve, à son fils. Mais la femme bien gardée est celle qui se garde elle-même (*Manou*) ». Nos textes énumèrent cinq devoirs principaux du mari, parmi lesquels l'obligation de donner des bijoux (*alamkâra*).

Parmi les dons obligatoires, le don aux morts et surtout aux parents défunts : on doit leur attribuer le mérite des aumônes qu'on fait aux moines.

b) Parmi les sept « œuvres méritoires matérielles », le Bouddha énumère le don au malade, à l'infirmier, à ceux qui ont froid. Ces « champs » — le texte envisage des moines — sont excellents par la souffrance (*Koça*, iv, 117). — L'assistance mutuelle est un devoir évident des moines : « O moines, vous n'avez ni père ni mère

pour vous soigner quand vous êtes malades; si vous ne vous soignez pas les uns les autres, qui vous soignera? »

c) La piété et l'amitié de la vie conjugale bouddhique doivent être remarquées. Voici les paroles que la mère de Nakula dit à son mari mourant :

Maître de maison, ne meurs pas avec l'esprit préoccupé. Semblable mort est malheureuse, est blâmée par Bhagavat. Ne pense pas : « Après ma mort, la mère de Nakula ne pourra pas nourrir les garçons et tenir la maison ». Je suis habile à filer le coton, je pourrai nourrir les garçons et tenir la maison. Donc ne meurs pas avec l'esprit préoccupé; semblable mort est malheureuse, est blâmée par Bhagavat.

Ne va pas penser que, après ta mort, la mère de Nakula ira dans une autre maison. N'aie pas semblable idée. Tu le sais bien comme moi, nous avons, pendant seize ans, pratiqué la chasteté de la maison. Par conséquent ne meurs pas avec l'esprit préoccupé. Semblable mort...

Ne va pas penser que, après ta mort, la mère de Nakula n'aura plus le désir de voir Bhagavat, de voir les moines. N'aie pas semblable idée. Après ta mort, plus que jamais, je désirerai voir Bhagavat, voir les moines. Par conséquent...

Ne va pas penser que, après ta mort, la mère de Nakula ne remplira plus parfaitement les règles de la morale bouddhique. N'aie pas semblable idée. S'il est des disciples femmes, demeurant dans la maison, portant l'habit laïc et qui remplissent les règles de la morale, je suis l'une d'entre elles. Lorsque quelqu'un a doute ou anxiété, Bhagavat est ici dans le Parc aux cerfs, on peut aller l'interroger. Par conséquent...

Ne va pas penser que, après ta mort, la mère de Nakula ne possédera pas le calme intérieur de l'âme. S'il est des disciples femmes...

Ne va pas penser que, après ta mort, la mère de Nakula ne possédera pas, pour la religion (*dhammavinaya*), la pénétration, la confiance, l'absence de doute, l'absence de scepticisme, la parfaite sérénité; ne demeurera pas dans la Loi du Maître par une conviction personnelle. Ne va pas avoir semblable idée. S'il est des disciples femmes qui ont cette foi, je suis l'une d'elles.

d) Le don excellent est le don de la religion (Voir p. 90). Le « prêcheur » est le grand « ami spirituel ». Doivent ce don, non seulement les moines, mais encore les laïcs. A l'heure de la mort, il est particulièrement utile, car nos dernières pensées déterminent notre existence à venir (Voir p. 181, 233) [1].

On doit d'abord consoler le mourant par la quadruple consolation : « Tu possèdes une foi intelligente et réfléchie dans le Bouddha, la loi, la communauté, la moralité des saints ». On le libère du souci de ses père et mère, de ses fils et de sa femme : « A quoi bon y penser, puisque tu vas les quitter? » On l'exhorte à se détacher de tout désir pour les plaisirs humains : « Attache-toi plutôt aux plaisirs du premier paradis; mais le second paradis vaut bien mieux, et encore le troisième... Mieux valent les joies du ciel de Brahmâ... Mieux vaut le Nirvâna ».

1. Sur les morts, ci-dessous p. 215; art. *Death* dans l'*Encyclopédie* de HASTINGS, IV, 448; ANGUTTARA, iii, 261, 295, 366; VISUDDHI, 550; MAHAVAGGA, iii, 5, Quatrième édit sur pilier. — Surtout DE VISSER, *Buddhistische Doodenfeest*, Acad. Amsterdam, 1924.

V. — L'ascétisme

Le jeûne bimensuel (*posaha*) est obligatoire pour les adeptes laïcs du Jainisme (*sâvaka* ou *uvâsaga*) : abstinence de nourriture, chasteté ; s'abstenir des soins corporels (parfums, etc.), s'abstenir du travail professionnel (*vyâpâra*). Le laïc jaina obtient de renaître parmi les « génies » (*yaksa*); le moine deviendra un « génie de grand pouvoir magique » s'il manque à conquérir, dès cette vie, le salut (renaissance dans un lieu suprême et inébranlable [1]).

Aucune « obligation » de cet ordre pour l'adepte laïc du Bouddhisme.

L'Upâsaka ne renonce pas aux actes de désir qui ne sont pas des péchés; il n'est pas un ascète. Mais le bon Upâsaka s'associera plusieurs fois par mois à la vie des ascètes en prenant pour vingt-quatre heures les obligations du « jeûne » (*upavâsa*) [2].

A genoux, simplement vêtu, il prie une personne qualifiée de lui « donner » l'*upavâsa*; il s'engage à observer la chasteté, à ne pas se servir de parfums, à s'abstenir des réjouissances mondaines, à ne pas manger hors du temps, etc. — D'où un grand mérite.

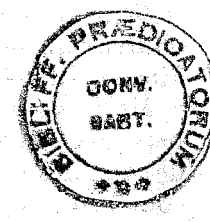
La femme ne peut pas prendre l'*upavâsa* sans la permission du mari. La mère de Çâkyamuni avait pris l'*upavâsa*, lorsque le futur Bouddha descendit sous la

1. Uvasaga, trad. n. 87, SBE. 45, p. 23.
2. Sur l'*upavâsa*, Koça, iv, 28 ; *Eastern Monachism*, 236 (Nouvelle lune et huitième jour de la nouvelle lune, pleine lune et huitième jour de la pleine lune).

forme de l'éléphant à six défenses (Ci-dessus, p. 47).

Tout homme, même un non-bouddhiste, un non-Upâsaka, peut pratiquer rituellement le jeûne, fut-il un chasseur ou un voleur, mais à la condition de « prendre refuge » dans le Bouddha, sa loi et sa communauté.

Les Upâsakas peuvent s'engager à prendre le jeûne, régulièrement, quatre fois par mois. Beaucoup de vœux leur sont recommandés : « Jamais je ne mangerai avant d'avoir rendu hommage au Bouddha, avant de lui avoir offert un *mandalaka* ou disque d'offrande » (iv, p. 102).


BIBL. FF. PRÆDICATORUM
CONV.
BABT.

VI. — Les Upasakas et la communauté [1].

C'est à des dévots laïcs, à des marchands, que le Bouddha donna des cheveux et des rognures d'ongles, « pour que, au cours de leurs pérégrinations, ils eussent quelque chose à vénérer » [2]. C'est aux laïcs que le Bouddha laisse le soin de ses funérailles. Les fidèles laïcs, hommes et femmes, sont des Upâsakas, des Upâsikas, « Adorateurs », « Adoratrices ».

Ils sont aussi des « maîtres d'aumône » (*dânapati*) : nourrissant les moines, ils gagnent grand mérite et ont l'inestimable bonheur d'apprendre aisément la religion.

Mais, contrairement à l'opinion qu'accrédita Oldenberg, les bouddhistes laïcs ne sont pas seulement des dévots, des auditeurs bénévoles, des bienfaiteurs de la communauté. Ils font partie de l'organisation bouddhique; ils forment, hommes et femmes, deux « assemblées » (*parisad*) à côté de l'assemblée des moines et de celle des nonnes; ils ont des droits et des devoirs à l'égard des moines; ils sont des disciples du Bouddha, des ornements de la Communauté. — Entre eux et les moines, différence de degré, non de nature. Comme les moines, ils prennent solennellement des « vœux », acquièrent une « discipline » (Ci-dessus, voir p. 48, 132).

Notons quelques détails intéressants.

1. Les livres de discipline énumèrent huit cas — qui se ramènent à deux types : lorsque le laïc a dit du mal du Boud-

1. Koça, iv, p. 69; *Bulletin Ac. de Belgique*, 5 janvier 1925.
2. Bibliographie très complète de cet épisode dans Stael-Holstein, *Bemerkungen zu... Tisastvustik*, Saint-Pétersbourg, 1909 ; voir aussi Huber, *BEFEO.*, 1914, p. 11. Voir aussi Ebbe Tuneld, Traditions palie et non-palie, Lund, 1915, et I. Przyluski, J. As., 1926, i, p. 9.

dha, de sa loi et de sa communauté; lorsque le laïc a causé quelque dommage, notamment par la calomnie, à un moine ou aux moines — dans lesquels les moines résidents d'un village (ou paroisse) décident de « retourner le vase à aumônes », de refuser l'aumône du coupable. Excommunication redoutable, mais non définitive. Le Licchavi Vaddha, avec tous les siens, vient demander pardon : « Je reconnais la faute que j'ai commise; je ne recommencerai pas ». Et le Bouddha, instituant la tradition : « Puisque tu vois ta faute et la confesses, nous te la reprenons ».

Il n'est pas dit que le laïc est puni de la sorte pour d'autres péchés que ceux commis contre les moines. Mais je crois volontiers que les moines « retournaient le vase à aumônes » contre les criminels, contre le laïc qui adoptait un métier interdit (boucher, etc.). En tout cas, « si le laïc doit s'engager à ne pas mentir, c'est pour que, ayant commis un méfait, il ne soit pas tenté de mentir lorsqu'on l'interroge. » (*Koça*, iv. 34).

2. Par un effet contraire, les laïcs surveillent les moines. La conduite des moines révolte les laïcs tout le long des Livres de discipline, et le Bouddha promulgue des lois nouvelles pour prohiber les abus que les laïcs lui signalent. Ce sont les laïcs qui provoquent le concile disciplinaire de Vaiçâlî.

3. Un Upâsaka a le droit de « donner » le jeûne, c'est-à-dire de recevoir la déclaration de l'Upâsaka qui veut observer l'*upavâsa* (Ci-dessus p. 56).

4. Les Upâsakas se doivent assistance spirituelle. On rapporte que Mahânâman, cousin du Bouddha, s'affligeait du départ imminent du Bouddha avec ses 1250 acolytes. Le Bouddha le consola : « Ne m'as-tu pas entendu dire qu'un Upâsaka doit exhorter un Upâsaka qui est mal, qui souffre, qui est très malade? » Suit le sommaire des consolations et discours édifiants qu'il faut tenir aux mourants. (SAMYUTTA, V, 408, ci-dessus p. 54).

5. Parmi les moines de la paroisse, celui qu'on nomme *âvâsika* a particulièrement charge d'âmes. C'est lui qui annonce aux laïcs l'arrivée de moines itinérants : « Voici le moment de gagner du mérite »; c'est lui qui visite les malades et encourage les mourants à « produire de bonnes pensées »; c'est à lui surtout qu'incombe le devoir de l'enseignement.

Cet enseignement est graduel, mais complet. Il commence par le triple sermon de la moralité, du don, du paradis qui est la récompense de la moralité et du don. Il se poursuit par le sermon sur le désir et les plaisirs. Et si l'auditeur se montre un « réceptacle » susceptible d'une doctrine plus haute, on lui enseigne les quatre vérités bouddhiques.

6. C'est une question complexe, si le laïc peut obtenir le Nirvâna.

D'après plusieurs textes, on doit établir une distinction parmi les laïcs, parmi les « maîtres de maison » et les « maîtresses de maison ». Les uns vivent dans la chasteté (*brahmacârin*) : ils peuvent se l bérer des désirs du monde de la concupiscence et devenir des *Anâgâmins*, « Saints qui renaîtront dans un ciel d'extase et y obtiendront le Nirvâna sans renaître ici-bas ». (Voir p. 94). Les autres font œuvre de concupiscence *kâmabhogin*) : au mieux, ils peuvent voir les vérités bouddhiques et devenir ainsi des saints du premier degré, des *Srotaâpannas*, « Entrés dans le courant du Nirvâna. »

Le laïc ne peut devenir un *Arhat*, saint complet : telle est du moins la doctrine qui prévalut. Quiconque est encore lié des liens d'un « homme qui vit dans la maison », vêtu de blanc, s'occupant de femme et enfants. bien coiffé, oint de parfums, achetant chèvres, moutons, éléphants, perdrix, cailles, — visiblement n'est pas un saint. Mais supposons qu'un laïc, vivant parmi les élégances du monde, obtienne cependant la sainteté parfaite : ou bien il sera aussitôt miraculeusement revêtu du froc, tondu, portant l'apparence d'un vieux religieux (opinion des Sarvâstivâdins); ou bien il entrera le même jour dans l'Ordre; à défaut de quoi, si l'ordination immédiate est impossible, il mourra et entrera dans le Nirvâna le même jour. Car le froc du moine est l'étendard du Bouddha; car un laïc n'est pas assez robuste pour soutenir la parfaite sainteté (*Milinda*, 264; *Koça*, vi, 30, 34).

APPENDICE

La doctrine de la « non-nuisance »

Le Veda élevait au ciel, avec l'ascète, le sacrificateur et le héros qui meurt dans la bataille. — Mais les bouddhistes condamnent le sacrifice, qui est un meurtre superstitieux ; et ils disent :

Lorsque beaucoup d'hommes sont réunis en vue de tuer, soit pour la guerre, soit pour la chasse ou le brigandage, si un homme tue, les autres hommes sont-ils coupables du meurtre? Oui, tous sont coupables comme celui qui tue, car tous poursuivent un but commun; tous s'incitent au meurtre, sinon par la voix, du moins par le seul fait qu'ils sont réunis en vue du meurtre. Mais l'homme qui a été contraint par la force à se joindre à l'armée, est-il, lui aussi, coupable ? Evidemment; à moins qu'il n'ait pris la résolution : « Même pour sauver ma vie, je ne tuerai pas un être vivant » [1].

Parmi les meurtres nés de l'attachement, « le meurtre pour se défendre ou conserver (*paritrâna*), le meurtre pour défendre ses amis » (iv, p. 144), en d'autres termes, le meurtre en cas de légitime défense. — Parmi les meurtres nés de diverses « vues fausses », les meurtres que commettent le roi, le bourreau, le boucher.

Les bouddhistes acceptent la doctrine de la « non-nuisance » (*ahimsâ*) qui est une des manies de l'Inde

1. Koça, iv, 72 c.

post-védique. Le principe, d'une admirable simplicité : « Tout acte qui nuit à autrui est un péché », s'applique à tous les êtres, car, dit le Bouddha, « Au cours infini des transmigrations, il n'y a pas d'être vivant, actuellement homme ou animal, qui n'ait été notre père ou notre mère dans une de nos renaissances ». — Aussi « nous devons aimer tous les êtres comme une mère aime son enfant ».

Parmi les diverses interdictions qui relèvent de la « non-nuisance » :

1. L'homicide est un péché grave. quel qu'il soit (légitime défense, etc.); d'autant plus grave que la personne tuée est un meilleur « champ de bienfaits » ou « de qualités » (père, mère, saint). — L'homme, né de parents « démoniaques » (littéralement : « non-hommes »), qui tue ses parents n'est pas coupable de parricide; de même l'eunuque, parce que ses parents furent de médiocres bienfaiteurs. — Le meurtre de l'embryon est un homicide bien que l'embryon ne respire pas (iv, p. 154)[1].

2. Les animaux sont de très petits « champs de qualités ». En principe, leur faire du bien n'est pas très méritoire, leur faire du mal n'est pas très déméritoire : le péché diminue avec la dimension de l'animal.

Faire métier de tuer les animaux (tueur de moutons, oiseleur, etc.), c'est se damner. — Le roi Açoka remplace les hécatombes de ses cuisines par le meurtre de deux bêtes seulement. Les laïcs mangent de la viande sans scrupule et ne se préoccupent pas à l'excès de respecter les petits êtres vivants.

3. L'interdiction du meurtre est très stricte pour les moines. L'homicide est un des péchés qui détruisent la qualité de moine. Le brigand Angulimâla (ci-dessous, p. 211) obtient le pardon de tous ses assassinats; mais

1. D'après le Grand Véhicule, il est permis de tuer un homme qui va commettre un des cinq péchés nécessairement punis par l'enfer (Koça, iv, p. 145). Voir p. 244.

on ne voit pas qu'un moine meurtrier puisse être sauvé.

Le moine, sous peine de « péché entraînant pénitence » (iv, 95), ne peut tuer les animaux. — D'où les précautions requises pour ne pas écraser les insectes sur la route (ne pas marcher la nuit, ni aussitôt après la pluie) et surtout pour ne pas avaler les bêtes qui se trouvent dans toute boisson. — Les bouddhistes sont plus raisonnables que les Jainas, qui considèrent l'eau froide comme vivante; mais l'usage du filtre est imposé [1].

Il ne faut pas exagérer. Çâriputra, employant son « œil divin », constata que l'eau filtrée est pleine de petites vies. N'ayant à sa disposition que le filtre grossier des hommes, il se laissait mourir de soif. Le Bouddha blâma son disciple : « Tu veux respecter la vie et de fait tu la détruis », et il défendit à ses moines d'examiner leur boisson avec d'autres yeux que leurs yeux humains. Le filtre doit rassurer les plus timorés (WIEGER, *Bouddhisme chinois*, 431, BEAL, *Catena*, 56).

4. *Est-il permis aux moines de manger la chair des bêtes?* — Les bouddhistes disent : « Ce n'est pas l'habit qui fait le moine, le mutisme qui fait le vrai silence, l'eau qui fait la pureté : de même ce n'est pas la viande, mais le péché, qui est l'aliment infect (*âmagandha*) ». — Le Bouddha est mort d'une indigestion de viande de porc [2]. On peut relever quelques interdictions visant

1. Sur l'eau et le filtre, on peut signaler, I-TSING, trad. TAKAKUSU chapitre vii, CULLAVAGGA, V. 13, 2; JATAKA, *Rhys Davids, Birth Stories*, i, 278 (Comparer *Samyuktakavastu*, NANJIO, 1121). PAC. 62 : Quand il y a des bêtes, boire en sachant qu'il y a des bêtes : faute à confesser; dans le doute : simple méfait; en croyant qu'il n'y a pas de bêtes : pas de faute. Quand il n'y a pas de bête, boire en croyant qu'il y a des bêtes : simple méfait; dans le doute, simple méfait ; en sachant qu'il n'y a pas de bêtes; pas de faute;

2. La viande de porc (ou champignons?) dernier repas du Bouddha, une vaste littérature, notamment FLEET, *JRAS*, 1906, 881. Viande de porc offerte en esprit par un lointain aumônier et que la

certaine chair : le Bouddha blâma le moine qui accepta le repas qu'une pieuse femme avait taillé dans son corps; « Je défends de manger de la chair humaine », dit-il.

Le moine accepte l'aumône quelle qu'elle soit. Mais, de toute évidence, le moine ne peut prendre aucune part au meurtre d'un animal.

Par conséquent la viande n'est « pure », licite, que si la bête n'a pas été tuée à l'intention du moine.

Il y a trois « purs », comme disent les Chinois. La viande est pure quand je n'ai pas vu ou entendu tuer la bête, quand je ne soupçonne pas qu'elle ait été tuée pour moi. — Deux autres purs furent, par la suite, ajoutés : bête morte de maladie, bête tuée par une bête sauvage [1].

Le Grand Véhicule condamna sévèrement les « cinq purs » et fut strictement végétarien. D'où des controverses au moins vives dont le Lankâvatâra est l'écho. Il y a une histoire très touchante dans le livre d'I-tsing sur es « Religieux éminents » qui firent le pèlerinage de Chine aux lieux saints de l'Inde.

Cittavarman, parti de Chine avant d'être moine, s'arrêta à Balk dans un couvent où la règle des « cinq purs » était en usage. Il demanda l'ordination. Mais, comme il se refusait à manger les cinq purs, son maître — tout novice à un maître qui est son garant devant l'assemblée des moines, laquelle accepte les vœux du candidat — lui dit : « Le Bouddha lui-même a institué les cinq purs; pourquoi n'en manges-tu pas? » Cittavarman répondit « Les règles que j'observe sont les règles enseignées dans les livres du Grand Véhicule; je ne peux, en conscience, les violer ». Le maître répliqua :

religieuse Padmavati va quérir par son pouvoir magique, WIEGER, 387.

1. Sur les trois et les cinq purs, MAHAVAGGA, VI, 31, CULLA, vii, 3, 14; LANKAVATARA, 253, qui cite HASTIKAKSYA, MAHAMEGHA, NIRVANASUTRA, ANGULIMALIKA (NANJIO, 434, WASS, 154 *CF.* 261); HIUAN-TSANG, *Vie et voyages*, 162, WATTERS, ii, 175, (le cygne qui se tue); I-TSING, Religieux Eminents. — P. DEMIÉVILLE, BEFEO. 1920, p. 166.

« J'ai recours dans les livres du Vinaya (Discipline du Petit Véhicule); je n'admets pas les livres dont tu parles. Si tu conserves ton opinion, je ne suis plus ton maître et je te refuse l'ordination ». Ainsi pressé par son maître, Cittavarman, très désireux de devenir moine, cacha ses larmes et mangea la viande pure [1].

La liqueur forte

Une des causes du concile de Vaiçâlî fut l'alcoolisme, d'ailleurs bien timide, des moines de cette ville. On discuta sur ce que c'est que boire — Est-ce boire que de sucer comme une sangsue? — et sur ce qui est, va être, fut boisson enivrante [2].

A l'époque historique, tout le monde reconnaît que le Bouddha a interdit à ses moines la boisson enivrante, en si petite quantité que ce soit, « même bue avec le bout d'une tige de pâturin » et à titre de remède. — Mais la question reste ouverte si boire la liqueur forte est péché de nature, acte mauvais en soi, ou péché de désobéissance, acte mauvais parce que le Bouddha l'a interdit. Les « casuistes » (hommes de la Discipline) défendent la première opinion, et pour trois raisons notamment : car la liqueur figure avec le meurtre, le vol et l'adultère, parmi les « méfaits » corporels punis par l'enfer; car il y a trois choses dont on n'a jamais assez une fois qu'on y prend goût : boisson forte, plaisir charnel, plaisir de la paresse; car les saints sont à l'abri de ce péché : comme le cygne boit le lait trempé d'eau en le séparant de l'eau, de même, si on fait boire au saint une potion mêlée d'alcool, « l'alcool ne passe pas ». Les « philosophes » (hommes d'Abhidharma) pensent que la boisson enivrante n'est pas péché de nature. En effet

1. Les religieux éminents trad. Chavannes (1894), p. 48. Sur le conflit entre « rigoristes » et « laxistes », ci-dessous chap. II, p. 80.

2. Voir Conciles bouddhiques, Louvain, 1905, et, sur la « sangsue », Lévi, J. As. 1921, ii, 508.

on y renonce en disant : « Je renonce à la boisson enivrante qui est cause de non-diligence » (*apramâda*), c'est-à-dire : occasion et cause de péché. Et si le Bouddha prohibe absolument l'alcool, c'est parce qu'on ne peut pas dire en quelle quantité l'alcool cause l'ivresse (*Koça*, iv, 34d., p. 83-86).

Remarques sur l'hédonisme

La morale du paradis — s'abstenir du péché par crainte de l'enfer, faire l'aumône en vue de la récompense — semble d'une moralité médiocre. Les bonnes œuvres, remarque Oldenberg, ont nettement dans le Vimânavatthu le caractère de placements à gros intérêts. La première partie de l'histoire de Nanda est presque scandaleuse [1].

Nanda, cousin du Bouddha, était fort épris de son épouse, la belle Sundarî. Le Bouddha le fit entrer par ruse dans le couvent et l'ordonna moine malgré lui; mais Nanda, sous le froc, gardait son cœur de mari. Alors le Bouddha, prenant Nanda par la main, s'éleva avec lui par la voie des airs vers la haute montagne où sont les paradis. Chemin faisant, ils virent des guenons s'ébattre dans les arbres et le Bouddha de demander à son compagnon : « Qui est la plus belle, Sundarî ou cette guenon? » Nanda répondit : « Cette guenon est horrible, Sundarî est belle ». Mais lorsque Nanda, parvenu au sommet de la montagne, vit les Apsaras qui sont les houris de l'Inde, il dut confesser que Sundarî, comparée aux femmes des dieux, n'était qu'une guenon. Redescendu dans son couvent, dégoûté de Sundarî, amoureux des beautés célestes, il pratiquait la chasteté en vue du paradis [2].

1. Traduction partielle du *Sundarananda*, A. Baston, *J. As.*, 1912, i, 79. Bibliographie *Winternitz, Geschichte*, 206 et vol. III, 638.

2. La suite de l'histoire justifie la conduite du Bouddha. Les confrères de Nanda se moquent de lui : « Le fou qui renonce au mariage pour jouir des Apsaras! Comme si le paradis était éternel!»

Oldenberg, cependant, blâme à tort la « moralité pour le paradis ». Le candidat au paradis évite le péché; il marche avec prudence, car il sait que « tout péché est commis en vue du plaisir de cette vie »; il est charitable; il s'impose des bonnes œuvres surérogatoires. La moralité, si intéressée qu'elle soit, ébranle la concupiscence : c'est beaucoup de vaincre, en vue du plaisir de l'autre vie, l'attrait de l'objet désirable qui est proche.

1. Le Bouddha prêche l'aumône et le paradis aux hommes vulgaires incapables d'intentions (*adhimukti*) plus hautes. Ces hommes ont accompli peu de bonnes œuvres au cours de leurs existences anciennes; leur intelligence est faible et lente (*manda*), leurs inclinations sont médiocres. Ils ne comprennent que le sensible; ils n'ont de goût que pour les jouissances grossières. Le Bouddha perdrait son temps à leur parler des mondes d'extase, à leur expliquer le Nirvâna, car ils tiennent pour néant ce qui ne tombe pas sous les sens; il perdrait son temps à leur recommander les « choses difficiles » (*duhkara*), le renoncement, la chasteté. — Le Bouddha prêche donc le triple sermon (*kathâ*), moralité, aumône, paradis, que tous les hommes sont capables de comprendre. Il est difficile de garder la chasteté du moine : il est facile de garder la « chasteté des maîtres de maison », c'est-à-dire la fidélité conjugale. Il est difficile d'aspirer à la béatitude incompréhensible du Nirvâna et d'ordonner la conduite et la méditation à ce grand mystère : mais quel homme, devant choisir entre l'enfer et le paradis, sera assez « ennemi de soi » pour commettre le péché, pour ne pas pratiquer l'aumône, la véracité, le respect filial?

Par le triple sermon, le Bouddha commence et pousse

Nanda rentra en lui-même. Aussi bien, dans Anguttara, « Sermon sur les sept liens du plaisir d'amour » (iv. 55), le Bouddha condamne « la chasteté en vue d'une renaissance paradisiaque ». De toute évidence, « celui qui est attaché à une femme n'est pas détaché des autres » (Koça, V, p. 53); celui qui rêve des houris n'est pas détaché des femmes humaines.

très loin la « conversion » des hommes vulgaires : il leur fait planter des « racines de délivrance » (*Koça*, iv, 123; voir p. 48, 230), en même temps qu'il les préserve des mauvaises destinées et leur assure une renaissance humaine ou paradisiaque. Un bon maître sait que l'homme vicieux doit se servir des vices pour se purifier des vices : chasser la mauvaise soif, la soif des jouissances interdites, mère de l'enfer, par la soif des récompenses paradisiaques, dont on ne peut pas dire qu'elle soit mauvaise, car elle est principe de moralité, de bienfaisance, d'abstinence; chasser le mauvais orgueil ou mépris d'autrui, par le bon orgueil ou désir de rivaliser avec les bons.

Le Bouddha n'ignore pas que la « moralité de crainte » (*bhaya*) est inférieure à la « moralité d'espérance » (*âçamsâ*), que celle-ci est inférieure à la « moralité de purification » (*vyavadâna*), qui s'ordonne au Nirvâna; que la moralité de purification est inférieure à la « moralité pure » (*anâsrava*), apanage des saints, qui est l'absolue incapacité du péché. Mais le Bouddha enseigne à chacun ce qui est utile.

2. Beaucoup d'hommes ont jadis fait le bien; leur esprit est ferme; ils sont capables de mépriser les choses sensibles; ils aspirent à un bien supérieur dont ils ont une idée plus ou moins confuse. — Tels les hommes qui, dès avant l'apparition du Bouddha, possédaient « la vue droite d'ordre naturel »; tels les ascètes qui obtiennent des « détachements » partiels, renoncent aux paradis, visent et conquièrent des cieux purement spirituels. Ces hommes sont des « vases » (*bhâjana*) dignes de la vérité. — Le Bouddha leur enseigne la vérité; leur dit comment on pratique les bonnes œuvres et les extases en vue du Nirvâna.

3. Faisons un effort pour considérer les choses comme on les considère quand on croit à la transmigration; nous ne nous scandaliserons plus que le Bouddha prêche un paradis avec houris. Le Bouddha a deux

enseignements qui s'adressent à deux âges de l'homme, à des enfants, à des hommes faits. Les hommes vulgaires sont des enfants auxquels le maître inculque des habitudes vertueuses, préliminaires indispensables d'une vue virile de la moralité et du salut; les hommes de bien ont achevé, dans une vie antérieure, leur enfance intellectuelle.

CHAPITRE II

MORALE DES RECUEILLEMENTS. — LES RELIGIEUX.

SOMMAIRE : 1. *Recueillements et cieux de recueillement.* — 2. *Ascétisme et vie religieuse.* — 3. *Exercices techniques et méditations.* — 4. *Œuvres méritoires.*

I. — RECUEILLEMENTS ET CIEUX DE RECUEILLEMENT[1]

1. *Description des deux sphères de recueillement.* — Au-dessus des six étages habités par les six classes des dieux de la « sphère de la concupiscence », paradis aux plaisirs « médiocrement quintessenciés » (Senart), sont les séjours des dieux supérieurs.

Ce sont des mondes que les anciens bouddhistes, comme faisaient les brâhmanes, nomment « le monde ou les mondes de Brahmâ » (*brahmaloka*), et qu'on nomme aussi « mondes d'extase » (*dhyânaloka*).

Les sources scolastiques sont très bien renseignées; elles distinguent :

1° Immédiatement au-dessus de la sphère de la concupiscence, la « sphère matérielle » (*rûpadhâtu*), qui se divise en quatre mondes : les mondes de la première extase (deux ou trois étages : le monde de Brahmâ à proprement parler), de la deuxième et de la troisième

1. D'après KOÇA, iii, vi et viii.

extase (chacun trois étages), de la quatrième extase (huit étages). — Ces mondes sont matériels, terrasses ou châteaux, habités par des « dieux matériels ».

2° Au-dessus, la « sphère de la non matière » (*ârûpya-dhâtu*). — D'après une opinion, cette sphère est de matière subtile; elle comporte quatre étages. D'après une autre opinion, plus générale et plus orthodoxe, on doit entendre par « sphère de la non-matière », non pas un lieu, mais la collection des dieux immatériels, vivant une vie purement psychique, et qui sont de quatre catégories. Si un être de la sphère de la concupiscence (homme ou dieu) ou un être de la sphère matérielle (dieu) meurt dans un état moral tel qu'il doit renaître en qualité de « dieu immatériel », sa pensée revit une existence de dieu immatériel à l'endroit même où la mort a eu lieu.

La commune caractéristique des êtres des deux sphères supérieures est qu'ils sont étrangers aux plaisirs sensibles : leur joie est purement mentale.

2. *Définition du recueillement.* — Un homme renaît dans une sphère de recueillement, c'est-à-dire obtient une certaine « existence de dieu recueilli », parce qu'il a, ici-bas, obtenu et pratiqué un certain recueillement. Il y a huit modes principaux d'existence dans es sphères supérieures parce qu'il y a huit recueillements principaux.

Le recueillement est, par définition, la « concentration de la pensée sur un objet ». Cependant, le Bouddhisme ne voit pas dans l'homme une intelligence, un principe pensant, mais une « série de pensées » qui toutes sont momentanées. Donc le recueillement sera « la succession des pensées fixées sur un même objet » (théorie Sautrântika), ou bien une certaine entité (*dharma*) nommée « recueillement » par l'efficace de laquelle les pensées se succèdent ayant même objet (théorie Sarvâstivâdin).

Pour savoir au juste en quoi consiste le recueille-

ment, il faut l'avoir pratiqué. — Certains saints n'ont pas la pensée assez souple pour entrer jamais en recueillement [1]; personne, à l'exception du Bouddha [2], n'entre en recueillement chaque fois qu'il le désire.

Mais nous savons que la pensée de l'homme à l'état normal est « distraite » (*viksipta*) : entrer en recueillement, c'est s'élever au-dessus de la condition humaine.

Toutefois, aux degrés inférieurs du recueillement, la pensée reste habile à former des concepts exprimables par la parole; elle possède *vicâra* et *vitarka*. On discute si la parole est possible dans l'état de recueillement. Elle est certainement impossible au delà des premiers degrés.

La concentration de la pensée supprime d'abord toute sensation désagréable, bientôt toute sensation agréable pour ne laisser que la sensation d'indifférence. Elle suspend les perceptions physiques. Dès la quatrième extase, elle suspend la respiration.

La pensée recueillie possède souplesse et clairvoyance; elle n'a plus besoin des mots : elle pousse directement aux choses dont elle discerne les caractères généraux et particuliers. En outre elle exerce sur l'âme (ou « série des pensées ») un pouvoir souverain d'imprégnation ou « parfumage » (*bhâvanâ, vâsanâ*). Par conséquent le bouddhiste, une fois recueilli, comprendra les vérités bouddhiques bien mieux qu'il ne le peut dans l'état de « distraction » naturel à l'homme. Par conséquent tout ascète, qu'il « médite » sur « l'impureté du corps » ou sur la « bienveillance », obtient le but qu'il poursuit : se dégoûter de la concupiscence, expulser tout sentiment d'antipathie (*Koça*, iv, p. 248).

3. *Recueillement et détachement.* — Il n'est pas diffi-

1. Ananda n'obtient le recueillement qu'après la mort du Maître.

2. Excepter aussi les saints nommés *Kâyasâksin*, Koça, vi, p. 273.

cile de concentrer la pensée. C'est l'*a b c* des méthodes magiques : fixer le regard sur le bout du nez, entre les deux sourcils, sur un disque de terre, sur l'espace aperçu par un trou circulaire; serrer les dents et coller la langue au palais, etc. Ce sont des recettes qu'on emploie à toutes fins, magie blanche ou magie noire : l'homme « recueilli » pénètre la nature des choses, donc il devient maître des choses, il fait des miracles. Le Bouddhisme naît dans un pays où personne ne doute du pouvoir des « fakirs » extatiques.

Mais le Bouddhisme ne considère pas toute concentration de la pensée comme un véritable « recueillement ». Le recueillement est la concentration de la pensée sur un bon objet, la série continue de bonnes pensées identiques. La concentration entreprise dans une intention mauvaise, nourrie de passion ou d'erreur, n'est qu'un simili-recueillement; c'est un acte mauvais, nettement déméritoire, si avantageux qu'il puisse être ici-bas. Le recueillement proprement dit comporte toujours non-haine, non-concupiscence, non-erreur.

Le premier étage du recueillement (premier *dhyâna* = première extase) est caractérisé par la disparition des passions de la sphère de la concupiscence. L'ascète ne peut y pénétrer s'il n'est pas libéré de l'aversion et du désir sensuel : s'il ne s'est pas élevé au-dessus de la condition humaine qui comporte par définition — car elle est de la sphère de la concupiscence — aversion et désir sensuel[1]. Une fois détaché, l'ascète obtient l'état mental nommé « première extase » par les artifices qui concentrent la pensée.

Quand la première extase prend fin, l'ascète se retrouve dans l'état psychologique normal, dans l'état de distraction, avec les sensations et les modes de penser de la sphère de la concupiscence : mais il reste en

1. Voir p. 114-5, 184, et aussi 107.

« possession » de la première extase aussi longtemps que sa pensée reste libérée des passions dont la suppression a rendu possible son accès à cette extase; et il rentre aisément dans la première extase.

Lorsque cet ascète meurt — non pas en état d'extase, car la mort est impossible quand la pensée est recueillie — mais en possession de la première extase, il meurt avec une pensée libérée des passions de la sphère de la concupiscence et idoine à la première extase. A cette « pensée de mort » ainsi purifiée succède nécessairement une « pensée de renaissance » qui ne peut se réincarner dans la sphère de la concupiscence et qui s'organise, dans le ciel de la première extase, un organisme physique et mental idoine à l'existence d'un dieu de la première extase : absence des organes du goût, de l'odorat, du sexe; incapacité de souffrance physique et mentale.

4. *Ascension progressive.* — De même, pour entrer dans le deuxième recueillement (deuxième extase), l'ascète doit être délivré des passions du premier recueillement, à savoir, en première ligne, de l'attachement aux joies mentales du premier recueillement. Et ainsi de suite. Parvenu au quatrième recueillement (quatrième extase), les opérations de l'esprit sont à ce point simplifiées que l'ascète peut « bifurquer » et entrer dans le « recueillement d'inconscience » (*asamjnisamâpatti*) : par la pratique de cette concentration, il s'assure une renaissance dans le monde des « dieux inconscients » [1]. Mais il peut aussi, ce qui vaut mieux, se détacher de toutes les passions et notions du quatrième recueillement, notamment de la notion de « matière », et entrer ainsi dans le cinquième recueillement, qui est le premier recueillement immatériel, « recueillement de l'infinité de l'espace ». Par là, l'ascète s'assure une renaissance « spirituelle », une existence où il sera seulement « série mentale sans corps ». Au-dessus sont les

1. Voir p. 115.

recueillements « Infinité de la connaissance », » Non-existence de quoi que ce soit ». Parvenu à ce septième étage, l'ascète pense : « Penser est pénible, penser est mauvais, mais ne pas penser est stupidité. Entrons donc dans le recueillement où il n'y a pas d'idées, où il n'y a pas absence d'idée. » Il pénètre donc dans le huitième recueillement où la pensée est si atténuée qu'on ne peut pas dire qu'elle soit une pensée. C'est le « recueillement ni avec idée ni sans idée » (*naivasamjnânâsamjnâsamâpatti*). L'être qui meurt en possession de ce recueillement renaîtra dans la quatrième catégorie des « dieux immatériels ». C'est le mode d'existence le plus sublime et qu'on appelle par conséquent *bhavâgra*, « sommet ou pointe de l'existence » (Voir p. 95).

L'être né dans un étage inférieur peut, en principe, pratiquer les recueillements supérieurs à cet étage : l'homme peut pratiquer tous les recueillements; le dieu né dans le monde de la première extase peut pratiquer tous les recueillements depuis la deuxième extase; et ainsi de suite.

Il y a un recueillement qui n'a pas pour fruit une existence : le « recueillement de la cessation de l'idée et de la sensation » (ou simplement « recueillement de la cessation ou destruction », *nirodhasamâpatti*). Pour y entrer il faut au préalable s'être élevé au quatrième recueillement immatériel. Il faut en outre être un saint [1].

5. *Remarques sur le chemin des recueillements.* — Ce chemin, qui est une ascension de recueillement en recueillement, comporte un préparatif éloigné : ascétisme et vie religieuse, un préparatif proche : certaines méditations qui assurent le détachement, certains exercices qui produisent la concentration.

1. Voir Introduction, p. 18 et chapitre III, p, 116. — Nous passons sous silence bien des détails, pourquoi il y a huit étages dans le monde de la quatrième extase, etc.

Les recueillements ne peuvent être « acquis » que dans l'ordre : on passe de la première extase dans la deuxième et ainsi de suite. Mais une fois en « possession » des recueillements, les habiles peuvent « réaliser » ou « se rendre présents » les recueillements presque à leur gré.

Au propre, le chemin des recueillements consiste dans la série des « actes mentaux » par lesquels l'ascète se libère des diverses catégories de passions propres aux divers étages. Pour s'élever au recueillement le plus sublime (*bhavâgra*, p. 76), il doit se libérer des passions propres à la sphère de la concupiscence (Kâmadhâtu), à chacune des quatre extases, aux trois premiers recueillements immatériels : soient huit étages. Chaque étage comporte neuf catégories de passion (forte-forte, forte-moyenne, forte-faible, moyenne-forte, moyenne-moyenne, moyenne-faible, faible-forte, faible-moyenne, faible-faible) : donc, pour se libérer de toutes les passions des huit étages inférieurs et pénétrer dans le neuvième étage (*bhavâgra* : quatrième recueillement immatériel), 72 actes de détachement qui en font 144 par la distinction de l'acte mental par lequel a lieu le détachement et de l'acte mental par lequel a lieu la « prise de possession » du détachement. De même qu'on chasse le voleur de la maison et que, ensuite, on ferme la porte pour qu'il ne rentre pas.

Un des caractères de ces actes mentaux est qu'ils produisent nécessairement le fruit de rétribution qui leur est propre. Il arrive qu'un acte « méritoire » (*punya*) ou de la « morale des paradis » ne donne pas le fruit qu'on devait attendre : tel acte qui devait être rétribué par une existence divine est, en raison de certains obstacles, rétribué en vie humaine; tel acte devait produire longue vie, il produit beauté, etc. Mais l'acte mental de détachement qui fait partie du chemin de la première extase ne peut être rétribué que par une existence dans le ciel de la première extase. — D'où le nom donné à ces actes, *âninjya*, « invariables »,

« fixes » [quant à leur rétribution]. En langage technique, ce que nous avons nommé « morale des paradis », c'est la doctrine et la pratique des actes « méritoires » (*punya*); le chemin des recueillements est la discipline des actes « invariables ». (Voir ci-dessus p. 38).

Le chemin des recueillements est très supérieur aux chemin des paradis. D'abord au point de vue de la rétribution, car les dieux des mondes de recueillement jouissent de félicités exquises et très longues. Ensuite au point de vue moral : le candidat aux paradis évite le péché (= se détache des jouissances mauvaises) et fait quelques bonnes œuvres; le candidat aux recueillements entreprend, poursuit, pousse très loin la purification de la pensée. La suppression complète de l'aversion et des désirs sensuels est la condition de l'entrée dans la première extase. Pour entrer dans les recueillements « immatériels », il faut ne plus désirer qu'un état d'indifférence supérieure à toute notion sensible (visuelle, etc.) : par l'atténuation du désir, le processus (*pravrtti*) de la pensée est devenu si faible que les idées de « je » et de « tu » n'entrent plus en activité.

Mais on voit que le chemin des recueillements ne peut libérer l'ascète du désir relatif au huitième recueillement (*bhavâgra*, p. 106), car ce recueillement est le plus élevé et, dans le chemin des recueillements, l'ascète ne se dégoûte d'un recueillement que par le désir d'un recueillement supérieur. Et on voit du même coup que, le détachement relatif à chaque recueillement ayant pour principe le désir d'un état meilleur, tous ces détachements sont provisoires : l'acte de détachement inspiré par le désir est un acte « mondain » qui ne peut porter des fruits définitifs [1].

1. Nous reviendrons sur ce point p. 95.

II. — Ascétisme et vie religieuse

Le candidat au recueillement doit se libérer des passions de la sphère de la concupiscence, antipathie et désir des jouissances sensibles. Donc il doit être un « religieux », *çramana*, un « mendiant », *bhiksu*.

1. Observer une stricte moralité (*çîla*) : éviter tout péché et toute occasion de péché. Ne pas tuer : donc filtrer la boisson (p. 63) ; ne pas voler : donc ne pas prendre ce qui n'est pas donné ; ne jamais offenser le prochain : « Ne frappez pas celui qui vous frappe, ne vous irritez pas contre celui qui s'irrite », d'après la belle formule du Prâtimoksa [1]. — Briser une branche d'arbre est répréhensible, s'irriter contre les choses inanimées est une faute.

2. *Chasteté.* — Indispensable au combat contre la concupiscence, elle est strictement imposée au moine, qui perd la qualité de moine dès qu'il la viole. Le désir est presque aussi coupable que l'acte : « Celui-là n'est pas détaché de l'acte, qui jouit de la vue des femmes même en peinture » [2]. (Voir p. 208).

Le laïc est très mal placé pour entrer dans le chemin du Nirvâna, parce qu'il lui est très difficile de garder la chasteté (Voir ci-dessus, p. 60).

3. *Abstinence et pauvreté.* — Minimum de confort, de toit, de nourriture, de vêtements, de remèdes; ne

1. Mahavyutpatti, 269; *Prâtimoksa* des Sarvâstivâdins, *J. As.* 1913, ii, 543.

2. Anguttara, iv. 55, Çiksasamuccaya, 76. Je tiens pour un peu niaise l'opinion d'Oldenberg qu'aucune idée morale ne s'attache à la chasteté, qui serait seulement « ein Element des Zaubers ».

jamais sacrifier au bien-être, à la gourmandise, au sommeil; se contenter de ce que l'on a (*samtusti*); ne pas désirer mieux ou plus (*alpecchatâ*) [1].

Le Bouddhisme condamne les exagérations de la pénitence et la nudité. Il considère comme permises deux manières de vivre : la vie austère (arbre comme toit, aumônes comme aliments, haillons comme vêtements, urine de vache comme médicament, etc.) et la vie moins austère (avec *atirekalâbhas* « biens de surcroît », cellules, couvents, dîners en ville, etc.). La vue orthodoxe est que le moine doit mener une vie austère; qu'une vie très austère est bonne, mais non pas nécessaire ; que l'austérité, en soi sans valeur, n'est qu'un moyen pour combattre la concupiscence [2].

1. Voir les quatre *aryavamsas*, Koça, vi, p.146. Je crois que les *aliyavasani* de l'édit de Bhabra sont plutôt des *vamsas* que des *vasas* (mais Rhys Davids, *Dialogues*, i, p. xii).

2. Le problème de la « pénitence » ou « mortification » (*tapas*) et de la « diète » (*âjîva*) divisa profondément les diverses sectes indiennes et le Bouddhisme. Un des premiers sermons du Bouddha fut pour ordonner une « voie du milieu » Voir p. 63, 111-3, 159.

Sur ce point, que nous avons rencontré en traitant de l'usage de la viande, nos *Opinions*, p. 356; Przyluski, *Le Parinirvana et les funérailles du Bouddha*, *J. As.*, 1919, i, 365 (p. 102 du tiré à part.)

III. — Exercices techniques et méditation

La moralité, la chasteté et l'abstinence sont indispensables au progrès spirituel, mais n'y suffisent pas. Nombreux les solitaires qui, après des années de pénitence, constatent que leurs passions restent vivaces. Longtemps privé d'aliments, le feu n'en est que plus ardent : la soif a grandi par la privation. Mieux vaut vivre au milieu des plaisirs, mais avec la pensée continuelle de la mort, tel le frère du roi Açoka [1], que de s'astreindre aux plus durs renoncements avec une âme malade. N'en déplaise aux Jainas, ce qui importe, c'est la *cittabhâvanâ*, l'ascèse de la pensée, non pas la *kâyabhâvanâ*, l'ascèse corporelle (*Majjhima*, i, 237).

Il faut une attention (*apramâda*) jamais défaillante à garder la pensée, cet éléphant furieux; à contrecarrer la soif « qui trouve partout son aliment ». On observera toutes les démarches de la pensée (*samprajanya*); on combattra les mauvaises pensées (*vitarka*) par de bonnes pensées; on chassera les impressions et objets (*nimitta*) de scandale par des impressions salutaires : lutte de jour et de nuit, car, d'après nos sources, l'ascète ne dort pas ou dort à peine. On mettra en œuvre toutes les recettes d'une thérapeutique morale et psychologique très avisée : « O désir, je connais ta racine. Tu nais de l'imagination. Je ne t'imaginerai plus et tu disparaîtras ».

Mais l'ascète ne peut espérer aucun progrès notable aussi longtemps qu'il n'a pas obtenu le recueillement [2]. A cette fin, de longs efforts sont nécessaires.

1. J. Przyluski, *Légende de l'empereur Açoka*, 270.
2. Pour les raisons expliquées ci-dessus, p. 73.

L'ascète s'applique d'abord à la « méditation de l'horrible » qui, même imparfaite et poursuivie avec un esprit « distrait », ébranle et suspend la concupiscence. L'ascète est alors bien disposé pour les exercices techniques, notamment la « méthode pneumatique ou respiratoire », qui donnent à la pensée la souplesse requise pour le recueillement. Si la méditation de l'horrible et les exercices techniques ont été bien « achevés », l'ascète est capable d'entrer en recueillement.

Alors il s'appliquera, derechef, à la méditation de l'horrible qu'il peut maintenant pratiquer à la perfection : et, de la sorte, se confirmera dans « la délivrance des passions de la sphère de la concupiscence ». Ou bien, il s'emploiera aux méditations de « bienveillance-pitié-joie-équanimité ». Ou bien il prendra les connaissances mystiques nommées *abhijnâs*. Tous les biens spirituels sont à sa portée : mais, ce qu'il peut faire de mieux, c'est d'appliquer toute la vigueur de la pensée recueillie, à l'intelligence des quatre vérités bouddhiques, impermanence, etc.

1. *Méditation de l'horrible* (açubhabhâvanâ).

Le moine a mendié le matin dans le village, de porte en porte, acceptant tout ce qu'on lui donne sans préférence et sans dégoût, même l'offrande du lépreux, sans voir si c'est un homme ou une femme qui donne, en parfaite indifférence. — Après le repas, il passe son temps à méditer.

Le débutant, qui n'est jamais entré en recueillement, se rend dans les cimetières dits « crus », charniers où les corps sont abandonnés aux bêtes. Il considère les divers aspects du cadavre, masse bleuissante, putride, rongée des vers, déchiquetée par les rapaces, réduite enfin au squelette : voilà, à la fin, ce que nous sommes. Ce spectacle amortit la violence du désir et donne à la pensée l'indépendance nécessaire aux exercices de concentration (technique respiratoire, etc.).

Ces exercices achevés, la pensée devient capable de se concentrer, et la méditation de l'horrible, recommencée, « réussit » (c'est-à-dire libère l'ascète de tous les « liens d'en bas », de toutes les passions de la sphère de la concupiscence).

Dès lors, bien que le Bouddha lui-même, pour donner l'exemple, ait fréquenté les cimetières, la contemplation du cadavre n'est plus indispensable : l'ascète, par une vue de l'esprit, voit ce qu'il veut voir; il « nettoie ses os », c'est-à-dire se voit lui-même comme un squelette décharné, examinant l'orteil, le crâne, la place entre les sourcils, tout le squelette, puis à nouveau chaque partie. De même, il voit le couvent, le village, le pays, la terre entière peuplée de squelettes. — La méditation de l'horrible est assurée quand l'ascète n'aperçoit plus qu'un squelette sous les appâts féminins.

En fait, le corps des vivants n'est pas un squelette : pour le voir tel, l'ascète doit posséder un don d'hallucination qui n'appartient qu'à la pensée recueillie.

2. *Technique respiratoire, etc.*

Procédés qui produisent automatiquement la concentration de la pensée et qui valent, au point de vue moral, par l'emploi qu'on en fait.

Le meilleur est l'*ânâpânasmrti*, « mémoire (ou attention) fixée sur l'inspiration et l'expiration »[1].

Observer le rythme de la respiration; compter les mouvements de l'air inspiré et expiré de un jusqu'à dix, sans compter trop haut ou trop bas et sans confusion; répéter ce calcul jusqu'à maîtrise parfaite; suivre l'air qui pénètre le corps jusqu'aux orteils et considérer les masses du corps comme des perles enfilées sur le courant d'air; suivre l'air expulsé à une distance d'une

1. Voir p. 115.

coudée, de deux coudées, jusqu'aux vents supérieurs du cosmos.

Cet exercice fortifie la pensée et la rend idoine au recueillement.

On peut alors s'appliquer à la méditation de l'horrible ou à toute autre méditation. Mais on peut aussi poursuivre l'examen de l'air : l'air est fait des quatre éléments ; les quatre éléments forment le corps qui soutient la pensée; les quatre éléments sont transitoires... Et ainsi de suite : du calcul des inspirations-expirations qui n'est qu'un procédé de concentration de l'esprit, l ascète s'élève à la considération du caractère transitoire des choses. Par là il se dégoûte de la sphère de la concupiscence.

3. *Bienveillance et « exercices brâhmiques »* [1].

Parmi les actes les plus méritoires et aussi les plus utiles au progrès spirituel, les quatre méditations (*bhâvanâ*) de bienveillance, pitié, joie, équanimité. Ce sont les quatre *brahmavihâras*, « saints exercices », « exercices brâhmiques », ainsi nommés, d'après la scolastique, parce qu'ils produisent une renaissance dans le monde de Brahmâ, c'est-à-dire dans le ciel supérieur qui correspond à la première extase. Ce sont les quatre *apramânas*, les « sans-mesure ». « Toutes les bonnes actions méritoires matérielles, dons, etc., ne valent pas la seizième partie de cette délivrance-de-la-pensée qui est la bienveillance ».

1. ABHIDHARMAKOÇA, iv. 124, vii, 33, viii, 29-31.
Nous verrons plus loin, p. 207 que la bienveillance efface les péchés. Bibliographie infinie, notamment : PISCHEL, *Buddha*[2], 80; OLDENBERG, plus judicieux, *Aus Indien and Iran*, 121, *Aus alten Indien*, 1; KEITH, très bon, *Buddhist Philosophy*, 117; KERN, *Manuel*, 54, (YOGASUTRA, i, 33, doit dépendre des sources bouddhiques; en tout cas postérieur au Bouddhisme). — Voir p. 150, 231.
DIGHA, ii, 251, MAJJHIMA, i 297, 351, ii, 207 ANGUTTARA, ii 129; ITIVUTTAKA, 19.

Les êtres heureux sont l'objet de la bienveillance. L'ascète produit à leur égard une pensée de l'aspect suivant : « Heureux les êtres » [c'est-à-dire : « Puissent les êtres être heureux! »], et par là entre dans la méditation [ou culture] de la bienveillance. Les êtres malheureux sont l'objet de la pitié. L'ascète pense : « Malheureux les êtres » — Les êtres réjouis sont l'objet de la joie. L'ascète pense : « Réjouis les êtres ». — Les êtres, considérés comme êtres tout court et sans faire de distinction, sont l'objet de l'équanimité. A leur endroit l'ascète produit une pensée de l'aspect suivant : « Etres, êtres », et par là, au moyen de l'impartialité, il entre dans la méditation [ou culture] de l'équanimité.

Comment le débutant cultive-t-il la bienveillance? — Il se souvient du bonheur qu'il a lui-même éprouvé; il entend parler de la félicité des saints. Il forme le vœu que tous les êtres obtiennent ce bonheur, cette félicité. D'abord il n'est pas capable de convoyer ainsi sa pensée : il doit donc diviser les êtres en trois catégories : amis (grands, moyens et petits amis), indifférents, ennemis (grands, moyens et petits ennemis). Il y a donc sept groupes. Cette division étant acquise, l'ascète forme le vœu de félicité à l'endroit des grands amis, et ainsi de suite. Par la force de l'entraînement, il arrive à produire, à l'égard de ses pires ennemis, le même vœu de félicité qu'à l'égard de ses meilleurs amis. — Lorsque cette méditation, septuple et égale, est assurée, l'ascète élargit le domaine de son vœu de félicité, ville, pays, direction cardinale, jusqu'au moment où il enveloppe tous les êtres dans la même pensée de bienveillance.

Cette méditation est facile aux hommes qui ont plaisir dans les qualités d'autrui, difficile aux autres. Les hommes mêmes qui ont rompu les racines de bien (voir p. 147) ne sont pas sans qualités; et on peut trouver des défauts chez les Pratyekabuddhas (voir p. 221) mêmes (Koça, viii, p. 201).

1. La méditation de bienveillance assure ici-bas la paix et l'amitié. C'est en dirigeant leur « force de bienveillance » sur les serpents, que les moines se préservent de la morsure des cobras; meilleur préservatif que l'usage des lits élevés qui sont interdits aux moines;

vieille pensée que l'auteur du Livre de la jungle a illustrée dans l'histoire de son Mowgli. C'est en dirigeant sa force infinie de bienveillance sur l'éléphant furieux ou sur Roja le Malla que le Bouddha apaise la bête et convertit l'homme (ci-dessous, p. 231).

2. Pratiqués en dehors du « recueillement », avec une pensée « dispersée » (*viksipta*), les exercices brâhmiques mûrissent en fruit de paradis.

3. Pratiqués avec une pensée recueillie (ou, d'après quelques-uns, même quand ils sont pratiqués avec une pensée dispersée), ils produisent le « mérite brâhmique », c'est-à-dire une renaissance dans le monde de Brahmâ. — Les brâhmanes prétendent renaître dans ce monde; mais ils ignorent qui est Brahmâ; ils ignorent le chemin de son royaume : le Bouddha leur apprend que Brahmâ doit sa naissance en qualité de Brahmâ aux exercices brâhmiques (pratiqués dans un certain recueillement nommé *dhyânântara*).

« Dans la méditation de bienveillance, autrui n'obtient aucun avantage : cependant un mérite naît, pour le bienveillant, par la force même de sa pensée de bienveillance. De même le culte ne procure aucun avantage au Bouddha : le mérite de l'adorateur naît de sa propre pensée » (iv, p. 245).

4. Mais surtout ces exercices sont admirables à la purification de la pensée.

La méditation de bienveillance-pitié-joie s'oppose directement à la haine (*dvesa*, *pratigha*). Elle purge le débutant de tout sentiment d'aversion. Elle rend de plus en plus incapable d'aversion celui qui a déjà abandonné l'aversion.

La méditation d'équanimité s'oppose à la « sympathie » (*anunaya*), car elle détruit toute préférence. C'est une erreur grave et commune de penser que cette méditation contredit les trois premières et de la nommer « méditation d'indifférence ». L'ascète qui la pratique ne devient pas indifférent à la souffrance et au

bonheur des êtres : il apprend à ne pas faire de différence entre les êtres ; il purifie la bienveillance-pitié-joie de tout ce qu'elle peut avoir de charnel.

Tous les ascètes, bouddhistes débutants, bouddhistes déjà sanctifiés, pratiqueront les exercices brâhmiques : les premiers pour purifier leur pensée, les seconds pour en consolider la purification. Les saints les pratiqueront pour le bien des êtres : à la différence des autres bienveillances, la bienveillance du Bouddha est utile à autrui.

5. Toute pensée de bienveillance ou de pitié est une pensée d'ordre mondain (*laukika*), une pensée impure (*sâsrava*); car toute idée d'être vivant (*sattva*) [1], d'être heureux ou malheureux, est une notion fausse. — La bienveillance, la pitié, la joie confinent dangereusement à l'affection; or il est dit : « Toutes les souffrances et toutes les plaintes, toutes les douleurs, sous toutes les formes, viennent de ce que nous aimons une certaine chose. Là où nous n'aimons rien, la douleur ne se produit pas. C'est pourquoi ils sont libres de chagrin ceux qui n'ont rien de cher. Que celui qui aspire au Nirvâna fasse que rien ne lui soit cher » (Udana, viii, 8).

Mais c'est une méprise de croire que le candidat saint et le saint ne doivent pas cultiver des notions fausses, des sentiments mondains, quand ces notions et ces sentiments sont utiles : quelle notion plus utile, pour exciter la pitié, que la notion d'un être qui souffre? quel sentiment plus utile, pour combattre l'antipathie, que la pitié? quelle meilleure action que de faire du bien à autrui par la bienveillance? — Le saint et le candidat saint savent que les êtres ne sont que des concours et suites de phénomènes (*dharmas*) sans personnalité; ils détestent la souffrance, mais n'attribuent pas la souffrance à qui que ce soit; ils combattent la souffrance par l'enseignement et aussi par la bienveillance.

1. Voir p. 5, 138, 162.

C'est ainsi que les Sarvâstivâdins, non peut-être sans quelque intime contradiction, expliquent comment le saint, qui connaît et prêche l'inexistence des êtres, pratique et prêche la bienveillance à l'égard des êtres.

A en juger d'après le canon, les anciens croient que les exercices brâhmiques sont le chemin du Nirvâna. L'ascète qui les pratique devient un Anâgâmin, « un saint détaché du monde de la concupiscence qui obtiendra le Nirvâna dans un ciel supérieur sans renaître dans le monde de la concupiscence » (Voir p. 94, 213).

Les Sarvâstivâdins, pour les raisons qui viennent d'être exposées (p. 87), nient que ces exercices fassent partie du chemin du Nirvâna. — Ils distinguent. Si l'ascète est un saint du premier degré (« qui est entré dans le courant du Nirvâna par la vue des vérités, mais qui n'est pas détaché du monde de la concupiscence »), il devient en effet Anâgâmin par les exercices brâhmiques, car en les pratiquant, il se libère définitivement (vu sa qualité de saint) des passions du monde de la concupiscence. Mais si l'ascète n'est pas un saint, il ne coupe pas ces passions d'une manière définitive; il renaît d'abord au-dessus du monde de la concupiscence; mais, plus tard, il renaît ici-bas.

Les Sarvâstivâdins ont précisé la notion du chemin supramondain ou du Nirvâna que le canon confond parfois avec le chemin mondain des extases (exercices brâhmiques, etc.).

4. *Abhijnâs.*

A la possession des recueillements sont attachés de grands avantages d'ordre mondain.

Maître d'une pensée qu'aucun désir sensuel ne trouble et qu'il applique à son gré à l'objet qu'il choisit, l'ascète peut, au moyen d'un « préparatif » (*prayoga*) approprié, conquérir les cinq *abhijnâs* ou « pouvoirs mystiques » : 1° le « savoir » qui permet de réaliser les miracles de déplacement (s'élever dans les airs, etc.) et de création (créer des fantômes et des objets de toute sorte); 2° le savoir de l'ouïe divine; 3° le savoir de la

connaissance de la pensée d'autrui; 4° le savoir qui porte sur les existences anciennes qu'on a soi-même vécues; 5° le savoir de l'œil divin, qui permet de suivre tous les êtres dans leurs transmigrations successives.

Quant à la sixième *abhijnâ*, le savoir suprême par lequel un saint constate qu'il a détruit tout désir, elle n'appartient qu'aux saints et est un des fruits du chemin du Nirvâna[1].

5. *Méditation des quatre vérités.*

Mais la suprême vertu du recueillement est qu'il rend possible la méditation intelligente, et par conséquent efficace, des vérités bouddhiques ; méditation dont la réussite exige des efforts opiniâtres, prolongés souvent pendant plusieurs vies humaines ou divines (Koça, vi, 14-23). — Ceci appartient en propre au chemin du Nirvâna, le chemin supra-mondain (voir p. 99).

1. Les sectes ne sont pas d'accord, mais on doit penser que les cinq premières *abhijnâs* peuvent être possédées par des hommes qui ne sont pas des saints bouddhiques. Les *abhijnâs* 4, 5 et 6, sont les trois « sciences » (*vidyâ*) que Çâkyamuni a acquises durant la nuit de l'illumination : ce qui montre que les anciens considéraient les *abhijnâs* 4 et 5 comme très rares et sublimes. Les *abhijnâs* 1, 3 et 6 sont le principe des trois *prâtihâryas*, « moyens de conversion » : un bon bouddhiste ne se sert de sa thaumaturgie et de sa lecture de la pensée d'autrui, que dans un esprit de propagande. La sixième *abhijnâ* permet d'enseigner sans erreur : ce qui est le grand miracle, le grand moyen de conversion.

IV. — Œuvres méritoires

Tous les actes qu'un homme peut accomplir quand il n'est pas en recueillement appartiennent à la sphère de la concupiscence, sont souillés par les passions propres à cette sphère, mûrissent en jouissances appartenant à cette sphère. Les règles et pratiques signalées ci-dessus s'ordonnent toutes au détachement de la concupiscence : sont-elles compatibles avec les œuvres, à proprement parler méritoires, don, culte, etc., qui appartiennent à la sphère de la concupiscence ? En d'autres termes, le moine doit-il être un saint impassible et égoïste ?

Nous avons déjà répondu à cette question (p. 38, 49); mais il n'est pas inutile de noter quelques détails.

1. Donner l'aumône n'est pas l'affaire du moine. Mais il est impossible au moine de ne pas donner. Le moine, par le seul fait qu'il renonce au meurtre et au vol, donne à tous les êtres la « sécurité » (*abhaya*). Acceptant l'aumône, il fournit à son bienfaiteur l'occasion de gagner du mérite.

2. Le don de la religion (*dharmadâna*), qui passe tous les autres dons, seuls le donnent bien les moines qui ont progressé en recueillement et en sagesse. L'obligation de donner ce don est impérieuse.

« Allez, Moines, pour le bien de la multitude, pour son bonheur, pour le bien et le bonheur des dieux et des hommes. N'allez pas deux par le même chemin. Enseignez la Loi qui est parfaite. Il y a des êtres médiocrement aveugles qui seront capables de la comprendre. Pour moi, je me rends à Uruvelâ pour enseigner la Loi »[1].

1. Samyutta, i, 105, Mahâvagga, i, 11, Saundarananda, xviii, 54.

Les moines doivent imiter le Bouddha, « maître des dieux et des hommes », qui n'entre dans le Nirvâna que lorsque la Loi est bien plantée parmi les moines et parmi les laïcs [1]. Ils l'imitent, tel Moggaliputta qui se fait une spécialité de visiter les enfers et tous les mondes extra-humains; tel Pûrna auquel le Bouddha enseigne la Loi en résumé pour qu'il puisse la bien prêcher aux Çronâparântakas, « hommes durs, violents, colères », qui manquent de faire de Pûrna un martyr [2].

3. Le culte est obligatoire (voir p. 51, 86). Le meilleur culte que le moine puisse rendre au Bouddha, c'est la méditation des qualités uniques qui font de lui un Bouddha : « Il faut penser au Détaché pour obtenir le détachement ».

Acquérir du « mérite », faire des « bonnes œuvres de la sphère de la concupiscence », est toujours utile pour soi et pour autrui. Nul n'est assuré d'obtenir, dès cette vie, le recueillement qui produit une renaissance dans les sphères supérieures.

1. Majjhima, i, 179, Dîgha, ii, 106.
2. Bouddhisme[3] (Beauchesne), p. 275.

CHAPITRE III

ESQUISSE DU CHEMIN DU NIRVANA

SOMMAIRE : 1. *Définitions.* — 2. *Insuffisance du chemin mondain des recueillements.* — 3. *La découverte du Bouddha.* — 4. *La Prajnâ.* — 5. *Notes sur l'histoire du chemin du Nirvâna.*

I. — DÉFINITIONS

Le monde (*loka*) connaît le chemin du paradis et le chemin des cieux extatiques; mais la vraie morale est le chemin du Nirvâna ou simplement le Chemin, *mârga*.

C'est le chemin « supramondain », *lokottara* [1], qui n'a pas pour fin la possession d'un monde (*loka*) ou d'une existence (*bhava*) quels qu'ils soient, qui fait passer par delà les mondes, de l'autre côté de l'océan des transmigrations, à l'île ou à la rive (*dvîpa*, *pâra*) du Nirvâna.

1. On pourrait traduire « surnaturel ». Hormis le Bouddha et les disciples du Bouddha, aucun être, homme ou dieu, n'en a la moindre notion, car tous les êtres agissent en vue du plaisir et de l'existence : telle est leur nature. Les actes qui constituent ce chemin diffèrent de tous les autres actes, car, exempts de tout désir de plaisir ou d'existence (voir p. 190), ils ne portent pas de rétribution. Le Chemin ne fait pas partie du monde (*loka*), d'une certaine sphère de l'existence (*dhâtu*) : il peut être pratiqué par les êtres renés dans les trois sphères; il est étranger aux caractéristiques des actes des trois sphères, c'est-à-dire aux désirs qui sont propres à chaque sphère. L'homme qui y entre, introduisant dans sa série mentale des pensées et actes transcendants aux trois sphères d'existence, modifie radicalement sa personnalité, son organisme somatique et mental; il est désormais incapable d'erreur et de certains péchés; il est assuré du Nirvâna à court délai.

C'est le chemin des actes « purs » (*anâsrava*) ou supramondains, actes consistant en « acquiescements » et « savoirs » (*ksânti*, *jnâna*) exempts de tout désir et de toute erreur.

C'est le chemin des Aryas, des Nobles ou des Saints : les hommes qui, par la vue parfaite des vérités bouddhiques, sont entrés dans le chemin du Nirvâna, ont progressé dans ce chemin, sont arrivés à la « possession du Nirvâna ». A date ancienne, on a distingué quatre classes d'Aryas : 1° le Srotaâpanna qui, par la vue des vérités, est libéré de toute erreur sur la nature des choses, notamment sur la nature du « je »; 2° le Sakrdâgâmin qui, en outre, est libéré des six premières catégories du désir relatif à la sphère de la concupiscence; 3° l'Anâgâmin, qui est libéré de tout désir relatif à cette sphère; 4° l'Arhat qui est libéré de tout désir relatif aux deux sphères supérieures, qui est en possession du Nirvâna, qui y entrera à la mort [1].

1. Le détail de la classification des saints est très compliqué. Voir là-dessus le sixième chapitre du Koça.

On a : 1° l'Arhat, « digne [de vénération] » le saint parfait, tel le Bouddha dont « Arhat » est un des titres; 2° des saints imparfaits dont le Bouddha a dit qu'ils ne reviendraient plus ici-bas : les Anâgâmins, « ne revenant pas » : ce que la vieille scolastique explique : des saints libérés des passions de la sphère de la concupiscence, qui obtiendront la qualité d'Arhat au cours d'une renaissance dans un ciel supérieur; 3° les Sakrdâgâmins, « revenant une fois », saints qui obtiendront la qualité d'Arhat au cours de leur prochaine renaissance ici-bas : puisqu'ils renaissent ici-bas, c'est qu'ils ne sont pas complètement libérés des passions de la sphère de la concupiscence [On admet qu'ils sont libérés des six premières catégories de ces passions : passions fortes-fortes, fortes-moyennes, fortes-faibles, moyennes-fortes, moyennes-moyennes, moyennes-faibles, et ne sont plus liés que par les trois catégories de passions faibles]; 4° les débutants, Srotaâpannas, « entrés dans le courant du Nirvana » : le Bouddha les nomme « ayant sept renaissances au plus »; ils obtiendront la qualité d'Arhat après sept renaissances humaines et divines. La scolastique pense qu'ils ne sont libérés d'aucune des « passions » du monde inférieur, puisqu'ils y renaissent plusieurs fois; mais il ne sont « entrés dans le courant du Nirvâna » que parce qu'ils ont, au moyen de la « vue » des Vérités, expulsé les « erreurs » ou « vues fausses ».

Voir p. 60, 88, 104-5, 211. — Pratyekabuddhas, p. 221.

II. — Insuffisance du chemin mondain des recueillements

Si on en croit la tradition, Çâkyamuni chercha longtemps la délivrance de la douleur, de la naissance et de la mort. Sans succès, il apprit des maîtres du Yoga la pratique et la théorie des recueillements les plus sublimes : il serra les dents, fixa la langue au palais, entra en catalepsie; à la fin de l'extase, il se retrouva tel qu'avant, toujours soumis au désir.

On comprend aisément que Çâkyamuni ait pensé que le Yoga, ou concentration de la pensée, conduisait par l'extase au Nirvâna.

Par les recueillements, qui marquent, comme nous avons vu, les étapes de la purification de la pensée, l'ascète obtient des états où le désir est atténué, où la pensée est infiniment raréfiée; par les recueillements, il renaît dans des sphères d'existence d'un calme presque absolu.

Mais les existences, fruits du recueillement, ne sont pas définitives. Une certaine volition, l'acte « mondain » le plus pur et le plus efficace qui soit, « projette » une existence de quatre-vingt mille périodes cosmiques dans la « sphère de ni-idée-ni-non-idée » qui est le *bhavâgra*, le « sommet de l'existence », l'étage le plus haut de l'existence (iv, 105). Quand l'ascète a vécu cette longue existence, il retombera, peut-être très bas — chutes profondes « qui pendent aux sommets les plus hauts ».

Voyons de quelle manière le Yogin, non bouddhiste, obtient les existences de recueillement.

Ce Yogin, pour entrer dans la première extase, doit se dégoûter du monde de la concupiscence : ce qu'il fait par une certaine « volition » (*cetanâ*) qui informe sa pensée. Mais cette volition ne provient pas de la considération du monde de la concupiscence comme douloureux en soi : car cet ascète n'est pas bouddhiste et ne connaît pas la vérité de l'universelle douleur, de la douleur des choses en soi, abstraction faite de l'être qui souffre. S'il se dégoûte, c'est en considérant le monde de la concupiscence comme grossier et douloureux, par comparaison avec les joies de la première extase. — Et ainsi de suite: l'ascète monte d'extase en extase, et obtient les renaissances correspondantes, par un dégoût graduel qui prend origine dans le désir d'une extase ou d'une existence supérieure.

Évidemment l'ascète, parvenu tout en haut, reste souillé du désir relatif au monde d'en haut, car un étage supérieur manque qu'il puisse considérer pour se dégoûter du monde d'en haut. Et l'ascète, qui n'est pas bouddhiste, n'a pas une notion exacte du Nirvâna, et croit que l'étage le plus élevé du monde est le Nirvâna. — Une semence, très ténue, mais vivace, du désir, reste donc dans l'être promu au sommet même des mondes.

D'où la chute. — Lorsqu'est épuisée, par son effet même, la « force de projection » de la volition qui a produit une existence dans un ciel de recueillement, un acte antérieur, bon ou mauvais (et dont l'efficace a été retardée par cette volition qui est plus forte) entrera en activité et sera rétribué par une existence de damné, d'homme, de dieu inférieur.

En effet, au cours du long processus de purification par lequel un ascète non bouddhiste se hisse de recueillement en recueillement et de monde en monde, les passions ont été tour à tour « suspendues » : elles ont été « contrecarrées » (*pratipaksa*), plus impures par de moins impures; mais elles n'ont pas été « extirpées »

(*unmûl*). Si le désir du paradis peut suspendre le désir des plaisirs d'ici-bas, il ne le déracine pas : car la racine profonde de ces deux désirs est dans la croyance à un « moi » qui jouit et dans l'appétit de la jouissance. L'ascète, par la pratique des recueillements non éclairée par la vérité bouddhique, peut « ébranler » (*viskambh*) les passions, suspendre leur activité : ni il ne peut les arrêter toutes — car le désir relatif au « sommet des existences » demeure toujours, — ni il ne peut en déraciner une seule, car on ne peut extirper aucune passion par la passion.

III. — La découverte du Bouddha

Désabusé des exercices d'hypnose, Çâkyamuni crut obtenir la sainteté par de cruelles abstinences prolongées pendant sept années. Il comprit enfin qu'il ne s'approchait même pas du but, et la sévérité qu'il montra pour les « pénitents » a pour cause, dit-on, la nouvelle amertume de cette désillusion.

Restait à recourir de nouveau au recueillement : non plus aux ambitieux exercices des hypnoses inconscientes et cataleptiques, mais à des concentrations plus humbles où la pensée, avec le calme nécessaire, possède un maximum d'acuité. — Enfant, au pied de l'arbre Jambu, il avait pratiqué ces concentrations efficaces : l'idée lui vint de les essayer encore. Et au cours de la nuit qu'on appelle la nuit de l'Illumination (*bodhi*), fortifié par l'offrande de Sujâtâ après son jeûne septennal, la pensée aiguisée par les extases, il vit les quatre vérités : « Toute existence est impermanente, donc douloureuse; rien n'est à moi; je ne suis pas un « je »; toute existence vient du désir; la destruction du désir, c'est la destruction de l'existence, c'est le paisible Nirvâna ». — Cette « vision » est ce qu'on nomme l'Illumination.

En d'autres termes, Çâkyamuni a compris la vraie nature des choses (*dharma*) [1] qui ont une cause :

1. Le mot *dharma* signifie « chose » : « tout ce qui a un caractère propre, *svalaksana*, ou « essence ». Toute pensée, toute particule de matière, le Nirvâna : autant de *dharmas*. Mais *dharma* signifie aussi Loi, Religion, Justice, etc. Ce n'est pas le lieu d'examiner et de discuter ce que Max Müller, Geiger, Stcherbatskoi, Masson-Oursel et plusieurs autres ont écrit sur les divers sens, et le sens primitif, de *dharma*. Voir p. 28, 39, 72, 110, 140, 193, 204, 227.

elles sont impermanentes, douloureuses, non-substantielles. Il a découvert le Nirvâna, qui n'est pas causé, qui n'est pas existence (car toute existence est causée), qui n'est pas non-existence : puisqu'il l'a « touché avec son corps ». Il a découvert le chemin du Nirvâna, qui consiste à se dégoûter de toute existence, parce que toute existence est impermanente et transitoire.

Impossible de s'évader de la souffrance en prenant un mode quelconque d'existence : il faut entrer dans le Nirvâna qui n'est ni existence, ni non-existence. Impossible de se libérer du désir de l'existence par un désir quelconque. Il faut s'assurer, par le « savoir », par la « sagesse », que tout désirable est, en soi et réellement, douloureux.

Le chemin du Nirvâna est donc essentiellement un « savoir » (*jnâna*), une « sagesse » ou « science », une Prajnâ ou « connaissance discriminative » (*pravicaya*) qui distingue « les caractères généraux » (*sâmânyalaksana*) des choses (*dharma*), leur impermanence, etc. La Prajnâ quand elle est « pure » [1], déracine l'erreur, la quadruple méprise : prendre pour pur, heureux, permanent, substantiel et personnel, les choses qui sont impures, douloureuses, transitoires, insubstantielles, impersonnelles. Du même coup, ou par une conséquence certaine (quoique parfois assez lointaine dans l'ordre des temps), la Prajnâ déracine le désir en provoquant un dégoût définitif à l'égard des choses désirables enfin connues telles qu'elles sont.

Une des caractéristiques du chemin du Nirvâna est l'absolu détachement (*virâga*), le dégoût (*nirveda*), l'aspiration au seul Nirvâna [2]. — Le dégoût doit s'étendre au chemin lui même; le chemin, la Prajnâ, n'est qu'un moyen, non un but. Sur ce point, la parabole du radeau : le radeau est nécessaire pour traverser

1. Voir ci-dessous p. 104.
2. Nous verrons que le « désir » du Nirvana, n'est pas un désir comme les autres (Voir p. 152).

le fleuve; une fois le fleuve traversé, l'homme laisse là le radeau et ne l'emporte pas sur ses épaules. De même faut-il abandonner, non seulement le Non-Dharma, le faux et le mauvais, mais encore le Dharma, le vrai et le bien.

Aussi les trois actes « purs » les plus sublimes, les recueillements de *çûnyatâ*, d'*ânimitta*, d'*apranihita*, qui sont les trois « portes de la délivrance » (*vimoksamukha*), qui sont la Prajnâ, le Chemin par excellence, doivent être suivis par trois actes « impurs » qui les contrecarrent, et empêchent qu'on s'y attache (Koça, viii, 24-27).

Le détail technique est ardu. Disons seulement que, dans le recueillement de *çûnyatâ* ou de « vacuité », l'ascète considère qu'il n'y a pas de « je » et que rien n'appartient à un « je ». La vue de la « vacuité » est nécessaire pour purger l'âme. Mais « ceux qui s'attachent à l'idée de vacuité sont perdus » : l'ascète pratique donc le *çûnyatâ çûnyatâ samâdhi* « le recueillement où on considère le recueillement de vacuité comme vide », recueillement qui est « impur » puisqu'il provoque le dégoût du recueillement de vacuité qui est pur. — Le Petit Véhicule (*Sarvâstivâdin*) confine ici au Grand Véhicule (*Prajnâpâramitâ*). Voir aussi Koça, ix, p. 250.

IV. — La Prajna

1. *Nature de la Prajnâ.*

Lorsqu'elle est parfaite et s'étend à tous les objets, la Prajnâ coupe définitivement tous les désirs, germes des renaissances. Elle aboutit donc au Nirvâna au moment où le saint meurt, soit que le saint achève le lot de vie fixé par ses actes anciens, soit qu'il hâte son « temps » en déliant ses « énergies vitales ». En attendant le final Nirvâna, la Prajnâ confère la sainteté, c'est-à-dire la qualité d'Arhat impeccable et inerrant — connaissant tout ce qu'il faut savoir pour le Nirvâna, non pas omniscient : car l'omniscience appartient au seul Bouddha en raison de ses œuvres « méritoires » uniques. Combinée avec le recueillement, la Prajnâ fait que l'Arhat peut, dès cette vie, « prendre contact » avec le Nirvâna. C'est par la possession du Nirvâna que le Bouddha, dans son premier sermon, a défini la sainteté : « Bientôt, si vous suivez mon enseignement, vous posséderez l'Immortel ».

a) Il y a ici une donnée « mystique », disons suprarationnelle. Nous comprenons bien comment un certain savoir (ou Prajnâ) peut détruire le désir, car ce savoir pénètre l'âme de la définitive conviction de la vanité et du néant des objets désirables. Nous voyons aussi que la destruction du désir aura pour résultat la fin des renaissances. Mais comment un savoir, qui porte seulement sur le contingent, sur la nature des choses causées, peut-il donner prise sur le Nirvâna, contact corporel avec le Nirvâna? C'est le grand mystère du Bouddhisme (Voir ci-dessus, p. 19).

b) Mais nous nous tenons pour assurés que la Prajnâ n'est pas une gnose, l'aperception d'une réalité transcendante comme est, pour les monistes-panthéistes du Vedânta ou Brâhmanisme, la connaissance du Brahman ou Absolu, la conscience de l'identité du « je » et du Brahman. La Prajnâ est simplement la connaissance des lois qui président à l'évolution de ce monde fait de causes et d'effets (loi de l'acte) et, à son degré le plus élevé, l'appréciation exacte de la valeur du monde, la distinction des caractères généraux des choses, avec, en plus, l'affirmation d'un incompréhensible Nirvâna. Les vérités bouddhiques n'ont rien de mystérieux : le plus humble moine les connaît. Que dis-je? Tout indianiste sait tout ce que le Bouddha en a dit.

c) Il sait tout ce que le Bouddha en a dit; il sait le contenu des vérités bouddhiques : impermanence, non-« je », etc. — Cependant le Bouddha n'a pas expliqué en quoi consiste au juste la connaissance parfaite de ces vérités; il n'a pas défini la Prajnâ (intellection, *vipaçyanâ*, ou compréhension, *abhisamaya*) qui confère à l'ascète la possession de ces vérités dans des conditions telles que l'erreur est définitivement coupée. Mais le Bouddha a expliqué par quelle méthode l'ascète obtient cette suprême intellection.

2. *Les trois Prajnâs.*

La « compréhension » des vérités (*satyâbhisamaya*), c'est-à-dire la Prajnâ qui déracine les passions et les erreurs, c'est la Prajnâ « pure » (*anâsrava*), non polluée par l'erreur, le doute ou le désir. Il y faut de longs préparatifs au cours de plusieurs vies.

Pour en préciser la nature, observons d'abord que la Prajnâ pure est de la troisième sorte de Prajnâ. On distingue la Prajnâ faite d'enseignement ou d'audition (*çruta*), la Prajnâ qui naît de la réflexion (*cintâ*), la Prajnâ qui naît du recueillement (*bhâvanâ*).

1. Le premier point est d'admettre la vérité par foi et d'acquérir ainsi une Prajnâ qui repose sur la confiance en la parole du maître (SAMYUTTA, ii, 115). — C'est ainsi que les débutants acquièrent la sagesse rudimentaire qui est le fondement de la morale (loi de l'acte) : « Que l'aumône porte des fruits ici-bas, je ne le crois pas, je le sais; mais que le donneur d'aumônes renaisse au ciel, j'en crois le Bouddha » (ANGUTTARA, iv, 82). — Il faut d'abord croire les vérités bouddhiques, admettre que tout est douloureux, même la sensation agréable, même l'existence paradisiaque, et le reste. — Beaucoup d'hommes sont plus capables de foi que de raisonnement et, jusqu'au bout de la carrière sainte, il en résultera pour eux quelque infériorité.

2. A cette première Prajnâ succède une Prajnâ étayée sur la réflexion (*cintâmaya*), née de la première — car nul, excepté les Bouddhas ne découvre par sa propre force la vérité — mais qui la prime, car elle confère une connaissance personnelle et raisonnée des vérités. C'est à une connaissance de cet ordre que pense le Bouddha dans un sermon célèbre : « Et maintenant, ô moines, quand vous direz ceci ou cela, le direz-vous par respect pour moi, ou direz-vous seulement ce que vous avez vous-même vu, connu, constaté [1]? »

3. Cette seconde Prajnâ est d'ordre « dialectique »; elle est *vijnâna*, elle n'atteint pas les choses directement. L'homme qui s'ensert est semblable à un homme, mauvais nageur, qui a besoin d'un appareil de natation. Meilleure est la Prajnâ née du recueillement (*bhâvanâmaya*), qui est *jnâna*, « savoir », « intuition »; une vision directe des choses, indépendante des mots, qui appartient à l'ascète élevé par l'exsase ou une quasi-extase au-dessus de son état humain natif (*prakrti*). Dans le recueillement, la pensée est plus vive ou mieux aiguisée (*patu*) (Voir p. 73).

1. MAJJHIMA, i, 265; *Bouddhisme*[3], 130.

Seule la Prajnâ née du recueillement peut être « pure » (*anâsrava*), — c'est-à-dire exempte de désir, de doute, d'erreur.

3. *Prajnâ impure et pure.*

Aussi longtemps que subsiste dans la pensée la plus légère trace d'erreur, par exemple idée de « je », la connaissance est impure (*sâsrava*) ou d'ordre mondain (*laukika*). Elle constitue sans doute une bonne, très bonne Prajnâ : la « vue droite » (*samyagdrsti*) mondaine. Par quel procès elle se purifie et aboutit à la Prajnâ supra-mondaine (*lokottara*), pure (*anâsrava*), sainte ou des Aryas, les textes canoniques ne sont pas explicites.

Les anciens admettent que la Prajnâ pure — « qui seule produit l'abandon définitif d'une passion ou d'une erreur » — se manifeste soudainement.

Les Sarvâstivâdins distinguent quatre degrés supérieurs de « vue droite » mondaine — les « chaleurs », les « têtes », les « patiences », les « *dharmas* supérieurs d'ordre mondain » — qui marquent l'accès à la Prajnâ pure. Des premiers de ces hauts degrés, on peut tomber; des derniers, on gravit certainement jusqu'à la vision « pure » des vérités.

L'erreur, le doute, le désir qui empêchaient de voir « purement » les vérités ont été ébranlés par la vision impure, mille fois répétée, des vérités. Soudainement l'ascète voit « purement » la vérité de la douleur relativement aux choses de la sphère de la concupiscence : c'est le premier « moment pur » que cet ascète obtienne depuis l'éternité. Ce moment est suivi par quinze moments qui complètent la « vision » pure des vérités relativement aux trois sphères du monde. Au premier moment pur, l'ascète devient un Arya, un « candidat au premier fruit de la vie religieuse »; au seizième, il devient un « possesseur du premier fruit », un Srotaâpanna, « Qui est entré dans le courant du Nirvâna » (Ci-dessus, p. 94 n. 1).

Mais la « vision pure » des vérités, si elle détruit définitivement l'erreur, la croyance à la permanence et à la substantialité du « je » et des choses, ne détruit pas le désir (*râga*) des choses agréables, l'aversion pour les choses désagréables [1].

L' « Entré dans le courant » reste donc muni de tous les désirs de la sphère de la concupiscence. Il n'obtiendra le Nirvâna qu'après avoir, par la « méditation » ou « vision répétée des vérités », extirpé tous les désirs. Eliminant successivement les désirs relatifs aux divers étages de l'existence, il obtient les « fruits » supérieurs : fruit de « celui qui renaît une fois ici-bas » (*sakrdâgâmin*), fruit de « celui qui ne renaît pas dans la sphère de la concupiscence » (*anâgâmin*), fruit enfin d'Arhat.

Cependant l'homme, dès qu'il est « entré dans le courant », est prédestiné. Quand l'erreur est extirpée, le désir ne peut durer longtemps. De même qu'un homme mordu par le « serpent des sept pas » fait sept pas et tombe mort, de même l'homme entré dans le courant — par l'éradication de l'erreur (« vision des vérités ») — obtiendra la qualité d'Arhat et le Nirvâna — par l'éradication du désir (« vision répétée des vérités ») — après sept renaissances au maximum.

4. *Combinaison du chemin mondain et du chemin supramondain* [2].

Le chemin mondain (élimination des désirs par l'accès aux successifs recueillements, chapitre II) peut ici s'insérer

1. Une fois qu'un homme a « vu » l'inexistence du « je » l'idée de l'existence du « je » ne peut renaître en lui, parce que le « je » n'existe pas : on peut, par une seule « vision », abandonner la croyance au « je ». Mais la sensation agréable est, en fait, agréable : la vision globale et unique des défauts des objets agréables (impermanence, etc.) ne suffit pas à extirper le désir des objets agréables. Il faut de longs exercices au cours desquels toutes les catégories d'objets agréables (objets des différents étages de l'existence) sont tour à tour examinées et reconnues pour impermanentes et douloureuses. D'où la nécessité de la « vision répétée » des vérités.

2. Théorie non admise dans l'école de langue palie.

p. 74-75 dans le chemin supramondain (élimination des désirs par la Prajnâ pure).

Une fois qu'on a « vu les vérités » (par la Prajnâ pure) et qu'on est ainsi devenu un « entré dans le chemin », si on pratique le chemin mondain des recueillements, on se libérera par ce chemin, de tous les désirs, hormis ceux relatifs à l'étage le plus élevé de l'existence (*bhavâgra*, p. 78), et cela d'une manière supra-mondaine, donc définitive (parce qu'on a vu les vérités) ; mais, pour se libérer des désirs du *bhavâgra*, on devra avoir recours à la Prajnâ pure (vision répétée des vérités) qui seule contrecarre ces désirs.

Il arrive que l'ascète, avant de pratiquer la Prajnâ pure et de « voir les vérités », pratique le chemin mondain des recueillements.

L'exemple classique est celui de Çâkyamuni [1]. Lorsqu'il vint s'asseoir sous l'arbre de l'Illumination, il était un « homme ordinaire » (*prthagjana*), un homme qui n'avait pas « vu » les vérités. Mais il s'était délivré par le chemin mondain, par la pratique des extases, de tous les désirs (hormis ceux relatifs à l'étage le plus élevé de l'existence) : délivrance « mondaine », non définitive. Il vit alors (en seize moments) les vérités : du même coup il extirpa les erreurs et donna un caractère définitif à sa délivrance des désirs inférieurs : puis, en dix-huit moments de « vision répétée des vérités », il extirpa les désirs relatifs à l'étage le plus élevé de l'existence, et fut un saint (Arhat). En même temps il devint un Bouddha en raison de ses œuvres méritoires (Koça, ii, 44; vi, 24).

5. *L'anâgamya.*

L'exposé qui précède n'est pas, à premier examen, exempt de contradictions.

Les docteurs affirment que la Prajnâ pure (« compréhension des vérités », « vision répétée des vérités ») est nécessairement « Prajnâ née du recueillement ». Donc la Prajnâ pure suppose le recueillement. D'autre part, les docteurs affirment que l'homme « qui a vu

1. Le Grand Véhicule a d'autres théories (voir p. 242).

purement les vérités » (*drstasatya*) est parfois « lié de tous les liens de la sphère de la concupiscence » : si cet homme avait, avant de voir les vérités, pénétré dans la première extase, il serait, de toute évidence, libéré de ces liens. — Or l'Ecriture ne connaît pas de « recueillement » inférieur à la première extase.

D'après les Sarvâstivâdins, il y a, en dessous de la première extase, un état mental nommé *anâgamya*, état de recueillement qui ne comporte pas l'abandon des passions de la sphère de la concupiscence, mais dans lequel la pensée possède cependant clairvoyance et fermeté. Installé dans l'Anâgamya, l'ascète peut « voir » et « revoir » les vérités, et se libérer de toutes les passions : il peut devenir Arhat sans avoir jamais pratiqué aucun des recueillements proprement dits.

De même que l'Anâgamya est comme le vestibule de la première extase, de même, en dessous de tous les recueillements principaux (quatre extases, quatre recueillements immatériels), il y a un « recueillement liminaire » (*sâmantaka*). Très ingénieuse conception! Un homme, dont l'état normal et natif est d'être infecté de toutes les passions de la sphère de la concupiscence, ne peut pas, s'il ne s'élève au-dessus de cet état, se libérer de ces passions. Ce n'est pas non plus dans la première extase qu'il peut se libérer de ces passions, puisqu'il doit en être libéré pour entrer dans la première extase. Donc nous admettrons un état mental intermédiaire entre la sphère de la concupiscence et la première extase; dans cet état, l'ascète prend en dégoût la concupiscence et se qualifie pour la première extase. — Par la même méthode, en « prenant point d'appui » sur le recueillement liminaire du recueillement supérieur, l'ascète monte d'extase en extase, de recueillement en recueillement (Koça, vi, p. 228, viii, p. 179, 181).

V. — Notes sur l'histoire du chemin du Nirvana

1. Nous avons résumé, dans les pages qui précèdent, la doctrine des écoles sanscrite et pâlie [1].

L'acquisition du Nirvâna exige l'abandon de la haine, du désir, de la vue fausse (trois racines du mal), et on peut dire que le mot Nirvâna, au sens de « tranquillité », ne désigne pas autre chose que cet abandon même. Pour abandonner haine, désir et vue fausse, la Prajnâ (connaissance des vérités bouddhiques, science de la nature des choses) est nécessaire; la Prajnâ requiert le « calme » (*çamatha*) ou « concentration de l'esprit » (*samâdhi*). Le chemin du Nirvâna est donc une discipline morale et mystique (dégoût, détachement) et une discipline intellectuelle (méditation des vérités).

Pour préciser, remarquons que la discipline du Nirvâna enveloppe et perfectionne toutes les œuvres morales des disciplines inférieures (morale des paradis, morale des recueillements). Nul ne peut entrer dans le chemin du Nirvâna (« compréhension des vérités ») s'il n'a pas planté, au cours d'existences anciennes, des « semences de délivrance ou de Nirvâna » (*moksabhagîya karman, moksabîja*) par le don, la moralité, le culte pratiqués en vue du Nirvâna. Le chemin du Nirvâna suppose la parfaite observance des lois monastiques comme le complet renoncement. Il ne va pas sans la méditation de bienveillance, en vue d'écarter l'aversion, en vue aussi d'aider les hommes. Le candidat au Nirvâna sera un prédicateur.

1. La distinction du chemin « mondain » et du chemin « supramondain » n'est pas toujours nette dans le Canon; et le système Sarvâstivâdin est notablement plus élaboré que le système pâli.

2. Quel est cependant le but que poursuit le bouddhiste? Non pas certes le néant, mais un bien exempt de toute qualification morale, exempt de toute qualification; un bien ineffable en raison de sa pénurie, non pas en raison de son excellence, et dont la possession suppose la cessation de la pensée.

Quelle est la méthode qui permet de s'approcher de ce but? Ainsi que Barthélemy Saint-Hilaire le dit judicieusement, une méthode de « simplification », de « vidage » (ἄπλωσις, κένωσις), l'atténuation progressive du désir et de la pensée dans des recueillements qui sont les étapes du définitif « vidage » du Nirvâna [1]. Nous avons vu que, pour atteindre le Nirvâna, il faut abandonner le chemin même.

Ajoutons que, d'après les bouddhistes, l' « intellection » vraie et pure ne peut être obtenue que dans un état psychique surhumain ou extatique; n'oublions pas, car c'est un point essentiel, que le saint jouit de l'avant-goût du Nirvâna dans le recueillement cataleptique de la « cessation de l'idée et de la sensation ».

3. L'entreprise bouddhique semble un paradoxe. Les bouddhistes sont soucieux de sagesse et de morale ; leur doctrine exige la subordination des sens à la raison, la recherche de la connaissance de la nature des choses, en un mot une diète, à sa façon, aristoléticienne: le saint ou Arhat est l'homme parfait; sa pensée et ses sens sont comme des chevaux bien domptés; il est impeccable et inerrant. Cependant la fin que le Bouddhisme s'assigne, bien qu'embuée de mystère, est la cessation de la pensée.

1. Il paraît certain que ces recueillements n'ont pas été inventés et concertés en vue du Nirvâna ; que, au contraire, le Nirvâna n'est qu'une transposition métaphysique de l'extase. On a pensé que l'extase n'était pas simplement la « raréfaction » de la vie physique et menta e, mais le contact, à la faveur de l'inconscience, avec une réalité mystique nommée Nirvâna. — Voir notre petit *Nirvâna* (1925) et ci-dessus p. 17.

Le Vedânta, frère du Bouddhisme et né comme lui de l'enquête extatique d'un bien ineffable, est moins imprudent. Son Absolu, en quoi l'homme doit rentrer et se perdre, est exempt de caractères et de personnalité; mais on le définit Etre, Pensée, Joie. Cependant, comme dit Auguste Barth, le Vedânta trébuche lourdement : dès le début, il croit que le sommeil sans rêve, le « bon sommeil » (*susupti*) : « J'ai bien dormi; je n'ai rien senti », est la possession de Brahman.

Le Bouddhisme fut, cependant, un « chemin du milieu »; il sut défendre, contre le mysticisme extatique (et contre le rigorisme pénitentiaire qui lui fait cortège), les droits de la morale et de la sagesse. Ce ne fut pas sans luttes et sans hésitations.

1. *Extase* (dhyâna) et *intellection* (prajnâ).

Un sermon de l'Anguttara (iii, 355), rapproché de quelques autres témoignages, montre que deux conceptions opposées du chemin du Nirvâna s'affrontèrent au cours des temps pré-canoniques du Bouddhisme. D'une part, les hommes de l'extase; d'autre part, les hommes de la spéculation philosophique ou du Dharma. Le canon montre comment la réconciliation s'effectua au bénéfice de « l'orthodoxie ».

« Les moines qui pratiquent les recueillements (les *jhâyins* ou *dhyâyins*, les « mystiques ») blâment les moines qui s'attachent au Dharma, c'est-à-dire à la doctrine (les *dhammayogas*); et réciproquement. Ils doivent au contraire s'estimer les uns les autres. Rares en effet, les hommes qui passent leur temps en « touchant avec leur corps » (c'est-à-dire en « réalisant », en « expérimentant ») l'Élément immortel (c'est-à-dire le Nirvâna) [et cette « expérience » n'est possible qu'aux mystiques][1]; rares aussi, les hommes qui voient la pro-

1. Musîla connaît les vérités bouddhiques d'une vue personnelle et parfaite, mais il n'est pas un saint, un Arhat : « Un homme

fonde réalité (*atthapada*) en la pénétrant par la Prajnâ (c'est-à-dire par la connaissance spéculative qui discerne le caractère des choses) [et cette connaissance suppose l'étude de la Doctrine ou Dharma]. »

a) Les « mystiques » — désignons ainsi les professionnels des états plus ou moins hypnotiques — forment un groupe important dans l'ancienne communauté. Ils se rattachent à la lignée des maîtres de Yoga (ascèse, extase) que le Bouddha adolescent a écoutés et dont il jugea l'enseignement insuffisant, mais non pas faux. Le Bouddha lui-même fut un « mystique »; c'est en se haussant d'abord à des états mentaux surhumains qu'il a vu les Vérités et est devenu un Bouddha. Une partie importante de l'Écriture est faite de leçons sur les quatre extases.

Les mystiques fournissent à la communauté des thaumaturges et des convertisseurs de premier ordre. C'est par l'extase qu'un Maudgalyâyana acquiert les pouvoirs magiques, visite les enfers et les cieux, convertit soit par des miracles, soit en lisant la pensée d'autrui.

Les « suicidés » des premiers temps, que vénère la communauté (avec peut-être des réserves) sont souvent des mystiques qui, vieux et malades, n'ont plus la force mentale nécessaire pour l'extase et qui, privés de la joie des extases, préfèrent en finir [1].

accablé de chaleur et de soif, arrive au puits; mais, bien qu'il voie l'eau, il ne touche pas l'eau avec son corps. » De même Musîla voit, par la Prajnâ, « le Nirvâna, la destruction de l'existence »; mais il n'est pas Arhat [parce qu'il n'a pas touché le Nirvâna au moyen du recueillement] (SAMYUTTA, ii, 115-178).

Rien ne manquait à Ananda, le disciple favori de Çâkyamuni, en instruction. A vrai dire, il était le seul moine instruit. Cependant il est chassé du Concile parce qu'il n'est pas Arhat et, s'il n'est pas Arhat, c'est parce qu'il n'a pas encore pratiqué le recueillement (Voir J. PRZYLUSKI, *Concile*, 1926, p. 16,67).

1. Le canon (Livres de discipline) interdit les excès de pénitence (*tapas*) et, sans interdire formellement le suicide, il condamne les moines qui prêchent le suicide. Dire « La vie est dégoûtante, la vie est pleine de péché; mieux vaut te tuer », c'est une des

Si haut prisés qu'ils soient, les praticiens des extases sont inquiétants. Ils se recrutent parmi les moines nommés « forestiers », qui vivent solitaires, à peu près dispensés des règles ecclésiastiques; parmi les « pénitents » qui se refusent les « biens d'extra » qu'admet la discipline conventuelle et, fidèles au primitif plan de la vie religieuse, ont un arbre pour toit, les bouchées mendiées pour nourriture, des haillons pour vêtement et l'urine de vache pour médicament. Ces hommes fréquentent les cimetières et s'acharnent à la méditation du cadavre et du squelette. En effet, une diète sévère et des exercices de dégoût sont indispensables à la conquête des extases. C'est la sainteté, mais une sainteté un peu aventureuse.

D'autant plus que ces ascètes, qui vivent dangereusement à côté de la règle commune, doivent, pour entrer en extase, recourir aux procédés hypnotiques : fixation du regard, suspension de la respiration. Procédés pratiqués par des religieux de toute dénomination et de toute morale [1]. Ils disent qu'ils possèdent l'extase, qu'ils ont acquis des pouvoirs surhumains, qu'ils ont « touché avec leur corps le Nirvâna. » Mais ne confondent-ils pas le simple état d'inconscience avec les extases que le Bouddha a préconisées?

b) Très différents les « hommes du Dharma. » Religieux d'observance régulière vivant dans les couvents (*vihâras*) voisins des villages, réunis périodiquement pour

formes cataloguées d'assassinat. Cependant le même canon (*Sûtras* ou Sermons) nous apprend que plusieurs saints se sont ouvert la gorge. *Encyclopédie de Hastings*, art. *Suicide*, et *Bulletin de l'Académie de Belgique*, 1er déc. 1919.

1. Il y a une sorte de Bouddhisme, parfaitement dévoyé, dont les documents sont relativement modernes mais qui est ancien, qu'on appelle le Bouddhisme tantrique. La recherche maladive de l'extase par les cinq *makâras* est une de ses caractéristiques.

Les cinq *makâras*, les cinq choses dont le nom sanscrit commence par la lettre *m*, sont la viande, le poisson, la liqueur forte, les gestes et l'orgie. « Tout n'est qu'illusion », dit le Tantra, « mais l'illusion qui s'appelle femme est la meilleure ».

les « cérémonies de confession », s'instruisant les uns les autres, répétant les Ecritures. Ennemis des pénitences, ils suivent la *via media* que le Bouddha, dégoûté des austérités excessives, a prêchée : l'important est de purifier la pensée, non pas d'affaiblir le corps par les privations. Ils ne considèrent pas comme obligatoires les quatre règles du toit, de l'aliment, du vêtement et du médicament : ils acceptent les repas en ville, etc. Ils insistent sur les dangers de la vie dans la forêt, dangers moraux et intellectuels : seuls peuvent impunément braver ces dangers, les religieux confirmés dans la chasteté et la doctrine. La doctrine est l'essentiel : ils étudient, car c'est par l'étude qu'est obtenu le « savoir », lequel seul délivre de l'erreur et des passions. Ils prêchent, car c'est par la doctrine, non par les miracles et les prestiges, que le Bouddha a converti les premiers disciples : le vrai miracle est le miracle de l'enseignement. Sans doute la possession des « pouvoirs surnaturels » est un grand bien : mais plusieurs se vantent à tort de les posséder, qui se croient des saints et ne sont que des sorciers. C'est pourquoi le Bouddha considère le « mensonge relatif aux pouvoirs surnaturels » comme un crime capital qui entraîne expulsion de la communauté.

2. *Orthodoxie.*

Par le fait, les « mystiques » et les « hommes du Dharma » enseignent deux chemins du Nirvâna. Les premiers mettent le Nirvâna au bout du Yoga, pénitence, exercices d'hypnose ; les seconds ont confiance dans la doctrine *(dharma)*, dans la Prajnâ, connaissance purement intellectuelle.

1. L'orthodoxie concilie ces deux tendances. Le Dhammapada (372) dit : « Il n'y a pas *prajnâ* sans *samâdhi*, il n'y a pas *samâdhi* sans *prajnâ* », c'est-à-dire : la connaissance intellectuelle qui délivre, la Prajnâ, n'est

pas une connaissance discursive ; c'est une connaissance qui suppose le recueillement, *samâdhi*. D'autre part, il est vain de prétendre au recueillement quand on ne possède pas la doctrine [1].

Les « mystiques » se trompent en confondant l'hypnose avec le « recueillement » ; le vrai et utile recueillement est celui où la pensée s'applique à la doctrine. Les « hommes du Dharma » se trompent en faisant fi des exercices techniques qui donnent à la pensée la souplesse nécessaire au recueillement.

D'autre part, le bénéfice du recueillement est grand. L'ascète peut, par le recueillement, entrer en contact avec le Nirvâna. On distingue deux sortes de saints : celui qui s'est délivré par la Prajnâ en pratiquant un minimum de recueillement ; celui qui est délivré par la Prajnâ et qui, par surcroît, a pratiqué la « concentration » avec assez de succès pour entrer dans le « recueillement de la cessation de l'idée et de la sensation ». Dans ce recueillement, il a pris contact avec le Nirvâna.

La doctrine orthodoxe peut se résumer en trois points : le chemin du Nirvâna est essentiellement le savoir ou Prajnâ ; la Prajnâ suppose au moins un minimum de recueillement ; l'extase, avec le sublime recueillement du contact avec le Nirvâna, n'est pas nécessaire au Nirvâna : c'est un embellissement précieux du chemin du Nirvâna.

2. On peut suivre les efforts, on dirait concertés, qui, dans le canon et l'école Sarvâstivâdin, réduisent le rôle de l'extase au bénéfice de la moralité proprement dite et de la méditation intellectuelle. Nous signalons ici quelques détails.

α) Comme nous avons vu (p. 74), le Bouddhisme cherche à distinguer ses recueillements, des états psychiques analogues, mais immoraux ou amoraux. Le canon définit la première extase comme « l'état où

1. Comparer *Ekottarika*, cité par Przyluski, *Funérailles*, 91.

l'ascète jouit de la joie née du *viveka* ». Par *viveka*, on peut entendre « distinction, séparation, discernement, solitude ». Le Canon interprète « la joie née de l'abandon des péchés et des passions de la sphère de la concupiscence » L'École distingue trois sortes de recueillement : le tout pur, au cours duquel l'ascète voit « purement » les vérités ; le pur ou bon, qui est exempt d'attachement ; le souillé ou de « dégustation » : quand l'atcète jouit de la joie propre au recueillement.

β) Le Bouddhisme « bouddhise » les procédés d'hypnose.

Les méthodes techniques sont et restent en honneur, par exemple la méthode « pneumatique », le *prânâyâma* ou « domination de la respiration » dont le Bouddha n'arrête pas de vanter les avantages. Mais l'Ecole pense que le *prânâyâma* est de deux sortes, la sorte vulgaire que pratiquent les non-bouddhistes, la sorte distinguée qui, de son vrai nom, est l'*ânâpânasmrti*, « attention concentrée sur l'inspiration-aspiration ». La première sorte est une discipline d'ordre physique, avec des effets d'hypnose ; la seconde est une discipline intellectuelle, car l'attention, une fois affermie par le contrôle du vent respiratoire, s'applique à des considérations métaphysiques (voir p. 83-4).

Les *krtsnâyatanas*, les *abhibhvâyatanas* — absorption du regard et de la pensée dans un disque d'eau, de terre, d'étoffe bleue, etc. — confèrent à l'ascète le recueillement (hypnose) et les pouvoirs magiques : mais, d'après l'Ecole, leur but essentiel est de fortifier l'esprit et de confirmer le dégoût des choses sensibles par l'application de l'esprit à la méditation des vérités. (Koça viii 35).

γ) Les deux recueillements d'inconscience.

Le Bouddhisme connaît — héritage du Yoga — le recueillement d'inconscience *(asamjnisamâpatti)* et les « dieux inconscients » qui, en rétribution de ce recueillement, vivent dans un haut empyrée (section du monde de la quatrième extase) une longue vie inconsciente (Koça, ii, 41-42; ci-dessus p. 75).

L'Ecole mésestime ce recueillement. Jamais un saint bouddhique ne le pratique. L'existence de « dieu inconscient », bien à tort confondue avec le Nirvâna, n'est qu'un long « blanc » sans utilité.

Cependant, d'après une antique tradition que confirme le raisonnement, c'est dans un recueillement d'inconscience que l'ascète prend contact avec le Nirvâna. A côté du « recueillement d'inconscience », le « recueillement de la cessation de l'idée et de la sensation » que nous savons que le Bouddha pratiqua, recueillement cataleptique et tout semblable à la mort. C'est dans ce recueillement que l'on touche le Nirvâna et l'Ecole le prise très haut. (Koça, ii. 43, vi. 43, viii. 33).

Mais elle le réserve à de grands saints (aux Anâgâmins, p. 94). Et elle déclare qu'il ne contribue en rien à l'acquisition de la sainteté.

δ) Est aussi inutile à l'acquisition de la sainteté, à la vue ou « revue » des vérités, le quatrième recueillement immatériel ; le calme *(çamatha)* y est grand, mais le pouvoir d'intellection y est trop réduit. Sont peu propices, et pour la même raison, les trois premiers recueillements immatériels.

C'est dans les « extases » proprement dites *(dhyânas)* que le calme et l'intellection s'équilibrent et s'entr'aident Les extases sont la « route facile » pour la compréhension des vérités [1].

La tendance, comme on le voit, est à déprécier les recueillements les plus sublimes, qui confinent dange-

1. C'est à date tardive que l'école pâlie parle des Arhats *sukkhavipassaka* « qui n'ont jamais pratiqué le *dhyana* ou extase » (Compendium of Philosophy, 1910, préface de Shwe Zan Aung). Mais on sait que les sources sanscrites connaissent le stage de *çuklavidarsana* (*Prajnaparamita* en cent mille articles, fin du 10e chapitre, p. 1473, et *Mahavyutpatti*) et que les Chinois on traduit *çuskavidarsana* « Vue sèche [non humectée par le recueillement] », ce qui correspond exactement au *Sukkhavipassana* du pâli.

La contradiction est nette avec *Samyutta*, cité p. 110, n. 1.

reusement à l'hypnose, en faveur des états psychiques plus voisins de l'état normal. Cette tendance est si forte que l'école Sarvâstivâdin imagine un état pré-extatique, *anâgamya* (ci-dessus p. 106), et enseigne la non-nécessité du recueillement proprement dit.

CHAPITRE IV

DÉFINITION DE L'ACTE

SOMMAIRE. — 1. *Acte de la pensée, du corps et de la voix.* — 2. *L'intentionalisme du Bouddhisme et ses défaillances.* — 3. *Avijnapti.* — 4. *La liberté.*

I. — L'ACTE DE LA PENSÉE, DU CORPS ET DE LA VOIX

1. Notion païenne de l'acte, définitions des Jainas, absurdité des Jainas. — 2. L'acte de la pensée. — 3. Pur acte de pensée. — 4. Actes du corps et de la voix. — 5. Acte complet.

1. *Notion païenne de l'acte.*

1. C'est une croyance très répandue que l'acte, le péché surtout, est une entité d'ordre physique, une maladie, un fluide[1].

Les documents, de toutes les époques, sont innombrables. Citons une référence intéressante que nous tenons d'Auguste Barth : « Une rivière qui se jette dans le Gange près de Chausâ est maudite. On l'appelle *Karmanâsâ* : « La destructrice des bonnes œuvres ». Être souillé par une seule goutte

1. Voir p. 10, 191.

de son eau, c'est perdre les mérites accumulés pendant des années. Le nom, et par conséquent la superstition, remontent à l'époque macédonienne. » (*Religions de l'Inde*, 280).

Un génie aussi ferme que Çamkara, le grand docteur du Vedânta, se demande ce que deviennent, sur qui retombent les actes du saint qui rentre en Brahman.

2. Dès longtemps, les sages s'élevaient au-dessus de cette conception païenne, sauf à y retomber. L'idée de l'acte avait été dégagée; on savait que l'homme agit par le corps, la voix et la pensée.

Mais les Jainas [1] pensent que l'acte du corps est le plus important des actes; que l'acte du corps est un acte complet, même involontaire et inconscient. Les Jainas reprochent aux bouddhistes de mettre le péché dans l'intention, de tenir pour innocent le meurtre involontaire, et, comme ils leur font aussi un crime d'admettre l'usage de la viande, ils disent : « Frapper et cuire une gourde en croyant que c'est un enfant : assassinat. Frapper et cuire un enfant en croyant que c'est une gourde : acte licite. Et ça fera de la bonne viande pour les bouddhistes » (voir p. 67) (SBE., 45, 414).

Les Jainas pensent que l'acte est une substance matérielle.

L'acte qui est seulement entré en contact avec les atomes de l'âme, peut tomber de lui-même comme une poignée de poussière jetée sur un mur sec; quand il s'est lié (*baddha*) à ces atomes, il peut tomber de lui-même, comme de la

1. Sur la doctrine des Jainas, de Gosâla ,etc., le chapitre *Jaina* de STEN KONOW dans CHANTEPIE (4e édition, 1925), SINCLAIR STEVENSON, *Heart of Jainism*, 1915, l'article *Ajîvika* dans l'*Encyclopédie* de *Hastings*; HOERNLE, 2e appendice de l'*Uvâsagadasao*, p. 18; les textes de *Sacred Books*, vol 22 et 45 et les remarques de JACOBI; MASSON OURSEL, *Atomisme Jaina*, dans *Revue Philosophique*, 1925, 344. Je n'ai pas vu GLASENAPP, *Lehre vom Karman in der Ph. der Jainas*, 1915. Bibliog aphie dans GUÉRINOT et FARQUHAR, *Outline religious literature*, 1920.

poussière grasse jetée sur un mur humide; mais quand il s'est complètement attaché à ces atomes, il constitue une unité avec ceux-ci et sera rétribué (*Indische Studien*, xvii, p. 126).

Des atomes subtils qui sont les actes, *karman*, lesquels sont donc chose matérielle (*paudgalika*), envahissent l'âme ou principe vital (*jîva*). L'âme est légère et a tendance à monter, mais elle est retenue par la matière « karmique » qui la remplit. Quand, au Nirvâna, elle est entièrement purgée de cette matière, elle monte au sommet de l'univers qui est le séjour des âmes délivrées. — Cette matière reste dans l'âme en suspension, comme de l'eau où on trouble de la boue; ou bien elle s'y dépose, comme la lie au fond d'un vase. — Les âmes sont de six couleurs, que les saints peuvent voir et qui proviennent de la matière « karmique » qu'elles contiennent. — La matière « karmique » forme un corps subtil qui accompagne l'âme d'existence en existence[1].

3. Si l'acte est une substance matérielle, on peut le laver par les bains rituels, par le bain dans l'eau des rivières saintes. — Les Jainas ne pensent pas que ce soit la vraie méthode; on doit le cuire, le faire vieillir et l'anéantir par la pénitence et surtout par le jeûne.

4. Les bouddhistes montrent l'absurdité de la doctrine jaina.

Les bouddhistes disent : Le fils du teinturier (comme l'ours de la fable) tue son père en voulant tuer une mouche : il commet un meurtre et un parricide, un des cinq péchés qui mûrissent en souffrances infernales. Mais si ce meurtre, acte du corps, est fait, il n'est pas « accumulé », mis en réserve pour la rétribution, car un élément essentiel manque à cet acte, à savoir l'intention, la volition. — Je donne de l'or en croyant que je donne du riz : mon mérite est celui que j'aurais gagné en donnant du riz.

1. Jacobi, *The Metaphysics and Ethics of the Jainas*. Congrès des religions d'Oxford, 1900, p. 63-64, avec un sommaire de la théorie des huit actes.

Si l'acte du corps est l'acte, on est coupable quand on voit, quand on touche involontairement la femme d'autrui; la mère et l'embryon sont, l'un pour l'autre, cause de souffrance : ils sont coupables. D'autre part, celui qui fait commettre un meurtre par autrui n'est pas coupable, car on ne se brûle pas quand on fait toucher le feu par autrui (Koça, iv, p. 155).

2. *L'acte de la pensée* [1].

L'essentiel de l'acte est dans la pensée, dans l'intention, dans la « volition » ou acte de la pensée.

L'acte n'est vraiment acte, que lorsqu'il est *samcetanîya*, c'est-à-dire « conscient, réfléchi, volontaire »; que lorsqu'il est fait *samcintya*, consciemment, avec réflexion, volontairement.

L'acte est la volition, *cetanâ*; il n'y a pas d'acte sans *cetanâ*.

L'acte « fait en hâte » *(sahasâ)* n'est pas réellement un acte; le geste non précédé de pensée *(abuddhipûrva)* ne compte pas, ni le geste commis par erreur *(bhrântyâ)* : tuer son père quand on veut frapper une gourde.

3. *Pur acte de pensée.*

Nous examinerons trois cas : 1° il arrive que l'acte de pensée, la volonté de tuer par exemple, soit capable de réaliser son objetpar lui-même, sans activité du corps ou de la voix ; 2° l'acte de pensée est parfois le consentement à la convoitise, etc., 3° parfois un pur acte d'intelligence : adhésion à une opinion, à une vérité.

1. Peut-on être coupable du péché de meurtre sans agir par le corps ou par la voix? Oui, comme on voit

1. Pour la thèse Sautrântika, Koça, iv, p. 3, 12-13, 136, 169.

par l'histoire des solitaires qui, par leur seule colère, détruisirent tous les êtres vivants de trois royaumes. Aussi, à considérer le nombre d'êtres qu'il peut exterminer, l'acte depensée est le plus grave de tous les actes (Koça, iv, p. 163, 2[illegible]8). — La *cetanâ* des hommes qui possèdent les forces magiques est toute puissante (Majjhima, i, 377; Upalisutta, *J. As.*, 1925, i).

2. D'après le Sûtra, « est puni par l'enfer, l'homme qui commet volontairement le triple mauvais acte de la pensée, c'est-à-dire lorsqu'il est convoiteux, méchant, de vue fausse ». D'après le Sûtra, « il y a trois mauvaises pratiques (*carita*) de la pensée : convoitise, méchanceté, vue fausse ».

Les Sautrântikas, souvent esclaves de la lettre, pensent que les trois actes de la pensée sont la convoitise, la méchanceté, la vue fausse. Mais ils se trompent : la convoitise, de sa nature, n'est pas acte *(karmán)*, car on la définit : « désir de s'emparer, par des voies illégitimes, du bien d'autrui » (v, 77); elle est « infection », *kleça*; traduisons « passion » [1]. Or la passion n'est pas acte. Le seul acte d'esprit, c'est la *cetanâ*, la volition, la pensée *(citta)* en tant qu'active. Il suit de ceci que la convoitise est, non pas acte, mais « chemin de l'acte », chemin de cet acte qui est la volition; quand la pensée se met en mouvement *(pravartate)* dans le sens de la convoitise *(abhidhyâmukhena)*, quand la volition se moule et s'informe *(abhisamskarana)* sous la direction *(vaçena)* de la convoitise, il y a acte de la pensée (iv. p. 232). — Disons que la convoitise consentie, approuvée, en laquelle on se complaît, est un acte de la pensée, [même quand elle n'aboutit pas à la résolution de commettre l'acte matériel vers lequel elle tend, vol ou adultère] (Voir p. 183).

De même en va-t-il de la méchanceté.

1. Bien que la vue fausse et toutes les opinions inexactes soient des *kleças*, et plutôt, dans notre langue, des « erreurs » que des « passions ».

De même en va-t-il des bons désirs, des renoncements, des dégoûts. C'est la volition, s'informant dans le moule du dégoût, qui fait que l'ascète se dégoûte de telle ou de telle sphère d'existence. Le plus fructueux des actes est la volition par laquelle l'ascète se dégoûte du recueillement où on médite : « Il n'y a rien, il n'y a rien »; par laquelle, considérant que « si toute idée est mauvaise, l'absence d'idée est stupidité », il se tourne vers le recueillement « où on ne peut pas dire qu'il y a idée, ni qu'il n'y a pas idée ». Par cette volition, l'ascète obtient une vie de quatre-vingt mille périodes cosmiques dans l'étage le plus élevé du monde (voir p. 76).

Plus modeste en ses effets, la méditation de bienveillance n'est qu'une volition ou une série de volitions, autant de vœux du bonheur universel, exempts de tout projet d'activité de miséricorde, étrangers à l'espoir que le bonheur universel puisse résulter du vœu. Se complaire dans la pensée altruiste est un acte de la pensée.

3. Les bouddhistes donnent aussi le nom de *cetanâ* à l'adhésion à une doctrine fausse ou vraie. L'acte de la pensée par laquelle un homme — d'ailleurs prédisposé par la convoitise ou la méchanceté — adhère à la théorie dite « vue fausse » (négation de l'autre vie et de la rétribution) est une détestable *cetanâ*.

De même, entendant l'enseignement du Bouddha : « Tout est douleur », j'y crois, j'y réfléchis, j'y adhère, je « supporte cet enseignement » *(ksam)*; finalement je le reconnais comme vrai par une intuition personnelle. Ce sont autant de *cetanâs*.

4. *L'acte du corps et de la voix.*

1. L'école pâlie pense que tous les actes sont seulement *cetanâ*, volition. L'acte de l'esprit est volition pure. L'acte du corps et de la voix, c'est la volition mettant en mouvement le corps et la voix.

D'après les Sarvâstivâdins, l'acte du corps suppose l'acte de l'esprit : il n'y a pas meurtre (acte du corps) s'il n'y a pas volition de meurtre (acte de l'esprit); mais le meurtre est autre chose que la volition de meurtre : c'est un certain geste, déplacement ou disposition du corps, par lequel on prive de la vie un être vivant. De même pour la voix. — Le geste, l'émission vocale sont faits par la volition, mais sont distincts de la volition.

2. La pure *cetanâ* des solitaires thaumaturges produit par elle-même des effets matériels; mais, en règle générale, la *cetanâ* doit, pour prendre toute son efficacité, mouvoir le corps et la voix.

Vouloir tuer mon ennemi et le tuer, cela fait différence pour mon ennemi et par conséquent pour moi. Je cause à mon ennemi plus grand mal si je le tue, moindre mal si je le blesse seulement. Mes sentiments de haine s'exaspèrent et se fortifient par le meurtre.

La dévotion, culte spirituel, parfume mon âme de piété, mais mon mérite est plus grand si ma dévotion est active. Quand, dans un pays où il n'y a pas de Stûpa contenant des reliques du Bouddha, j'érige semblable Stûpa, je gagne le mérite « brâhmique », j'obtiens de renaître, pour une période cosmique, comme acolyte de Brahmâ (iv, 124); même mérite quand je donne un couvent à la communauté « catholique » (littéralement, « des quatre points cardinaux »); quand je rétablis, par mes bons offices, la concorde dans une communauté divisée.

Le geste et la parole ont donc une vertu à part de la volition.

5. *Acte complet.*

On voit bien aussi que la volition peut ne durer qu'un moment : elle est plus grave si elle est répétée, prolongée, et apparaît comme génératrice d'une série d'actions matérielles. — En d'autres termes, un grand nom-

bre de données concourent à la gravité de l'acte; il y a lieu de distinguer l'acte complet et l'acte incomplet.

L'acte complet requiert : 1. le préparatif *(prayoga)* éloigné, à savoir l'intention *(âçaya)* : « Je ferai ceci, cela ». —2. le préparatif proprement dit : « Un homme désirant tuer une bête, se lève de son lit, prend de l'argent, se rend au marché, palpe la bête, achète la bête, l'emmène, la tire, la fait entrer, la maltraite, prend le couteau ». — 3. l'acte proprement dit, ou acte principal *(maula)* : « L'homme frappe la bête une fois, deux fois : aussi longtemps qu'il ne la tue pas, aussi longtemps dure le préparatif; au coup par lequel il la tue, c'est le meurtre, acte principal ». On est « touché par le péché de meurtre » en raison de « l'achèvement du résultat du préparatif ». — 4. le consécutif : L'homme dépèce la bête, vend la viande, s'applaudit de son profit, etc.

Le préparatif est préméditation; en outre il est, de soi, nuisible à autrui : le boucher fait souffrir la bête avant que de la tuer; il est souvent tout rempli de péchés graves en soi : comme quand on vole ou tue en vue de l'adultère.

Le consécutif, « agir conformément à l'acte principal », est très important : j'aggrave mes sentiments de haine si je m'acharne contre mon ennemi déjà tué. Quand le consécutif manque absolument, l'acte principal change de nature; je supprime à peu près le mérite de mon aumône si je la regrette (Koça, iv. p. 141).

II. — « L'INTENTIONALISME » DES BOUDDHISTES ET SES DÉFAILLANCES

La morale bouddhique est, dans son principe, « intentionaliste », puisque l'acte est dans la volition, dans l'intention. Mais ses docteurs ne sont pas parfaitement conséquents. — Le fait matériel de la réalisation de l'intention est, pour eux, un élément essentiel de l'acte. La théorie de l'acte complet, pour ingénieuse et raisonnable qu'elle soit, aboutit à une casuistique contestable. D'autre part, le dogme du « champ de mérite » introduit dans la morale un élément nettement « extra-intentionaliste ».

1. — *Méprise dans l'exécution de l'acte.*

Le fils du teinturier qui tua son père en voulant tuer une mouche n'est pas coupable de parricide : il a tué celui qu'il ne voulait pas tuer.

L'homme qui a commerce avec la femme d'autrui en la prenant pour sa femme n'est pas coupable d'adultère. Mais commet-il un adultère s'il confond la femme de Devadatta, qui lui est indifférente, avec la femme de Yajnadatta, qu'il courtise? Les casuistes diffèrent : pour les premiers, point d'adultère, car la femme qui est l'objet de l'acte n'a pas été l'objet du préparatif de l'acte, et celle qui fut l'objet du préparatif n'est pas l'objet de l'acte; pour les seconds, qui paraissent plus sensés, adultère, car c'est la femme d'autrui qui a été courtisée, c'est de la femme d'autrui que l'on jouit.

L'homme qui frappe sans savoir s'il frappe un être vivant ou une chose, est-il coupable de meurtre au cas où il tue? Oui, car il est du moins certain de ceci : « C'est certainement ce que c'est » (Koça, iv, 73, 74).

2. — *Préparatif et acte principal.*

Pour qu'il y ait meurtre, il faut qu'il y ait mort. — Si je frappe avec l'intention de tuer, et ne tue pas, point de meurtre. — Le coup mortel qui détermine, immédiatement ou après délai, la mort, fait partie du préparatif du meurtre : c'est à la mort qu'a lieu l'acte principal de meurtre. — D'où cette conséquence : si je frappe d'une manière mortelle, si la mort ne suit pas immédiatement, si je meurs moi-même avant ma victime, je meurs « touché » par le préparatif du meurtre, acte incomplet, mais non pas « touché » par le meurtre, acte principal ; car, au moment où a lieu l'acte principal, je suis passé dans une nouvelle existence, je suis un autre, je ne suis plus cette certaine personne qui a accompli le préparatif.

3. — *L'ordre de meurtre.*

L'ordre de meurtre ne fait pas meurtre; il n'y a meurtre que si l'ordre est exécuté et au moment où l'ordre est exécuté.

Un moine dit à un moine : « Tue un tel »; parlant ainsi, il commet un méfait *(dukkata)*. Le second moine tue un tel : les deux moines sont alors coupables d'un péché grave qui détruit leur qualité de moine. Le second moine se trompe et tue un autre : simple et nouveau méfait pour le premier moine, péché grave pour le second. Le second moine tue un tel en croyant tuer un autre auquel il en veut : péché grave pour les deux. Le

second moine tue un autre en sachant que c'est un autre : point de responsabilité pour le premier moine qui s'en tire avec le seul méfait de l'ordre d'homicide.

Le problème se complique quand un moine dit à un second moine de dire à un troisième de tuer un tel; quand le premier se repent, etc.

Je creuse un trou pour qu'un homme se tue en y tombant : simple méfait; un homme tombe dans mon trou : second méfait; il se fait mal : offense grave *(thullaccaya)*; il se tue : je suis coupable d'un péché qui détruit ma qualité de moine. — Mais si dans mon trou tombe un génie *(yaksa)*, un revenant *(preta)*, un animal à forme humaine *(nâga?)*, l'échelle de la culpabilité est modifiée : la mort du revenant comporte seulement « offense grave ». Et si c'est un animal ordinaire qui se tue, c'est seulement un « péché à confesser » *(pâcittiya)* [1].

4. — *Champ de mérite* (Voir p. 51).

Les mêmes actions sont bénignes ou graves suivant la personne qui en est l'objet : voler ses parents, péché anodin; tuer ses parents, péché mortel (= nécessairement puni par l'enfer); faire l'aumône à un mendiant quelconque, action méritoire ; faire l'aumône à un saint ou Arhat, action très méritoire, infiniment méritoire ; tuer un homme, péché grave; tuer un saint, péché mortel.

Les saints, excellents par leurs qualités, sont un « champ de mérite » ou de « démérite » d'une merveilleuse fécondité.

Si je tue Devadatta, qui est un saint, en voulant tuer Yajnadatta qui n'est pas un saint, je ne suis pas coupable du meurtre d'un saint, car il y a erreur de personne

1. PARAJIKA, iii, *Vinaya*, vol. iii, p. 75.

(voir ci-dessus, p. 127) ; mais si je tue Devadatta en voulant tuer Devadatta, je suis coupable du meurtre d'un saint, même si j'ignore la sainteté de Devadatta.

Je fais l'aumône à un moine que je crois un moine du commun et qui est un saint : mérite incalculable (voir ci-dessous, p. 229).

Inversement certain moine, mécontent d'un moinillon qui balayait mal le couvent, cède à un mouvement d'impatience et l'injurie, disant : « Fils d'esclave! » Peccadille si ce moinillon eut été un moinillon ordinaire; mais, en dépit de son âge et de son insuffisance ménagère, ce moinillon était un saint. Ils s'expliquèrent; le vieux moine se repentit; mais, si grande est la force magique des saints ! le vieux moine reprit naissance cinq cent fois de suite dans le sein d'une esclave.

Aussi les saints, pour prévenir les malheurs dont ils peuvent être la cause involontaire, tel un feu ardent sous la cendre, doivent pratiquer une certaine méditation (*aranâ*, Koça, vii, 36), en vertu de laquelle personne ne les offense.

III. — Avijnapti [1]

Les Sarvâstivâdins expliquent par l'*avijnapti* bon nombre de faits moraux et de croyances qui font difficulté.

Vijnapti signifie « déclaration », « ce qui fait savoir quelque chose à autrui ». L'acte de la voix — par exemple la déclaration par laquelle un homme prend les vœux de religion : « Je renonce au meurtre », ou l'ordre de meurtre : « Tue un tel » — est une *vijnapti*, une *vijnapti* vocale. Tout acte du corps est considéré comme une *vijnapti* corporelle : en tuant, on commet un acte visible, que les hommes connaissent.

1. L'homme qui ordonne le meurtre est coupable d'une *vijnapti* vocale : ordre du meurtre. Le spadassin, lorsqu'il tue, est coupable d'une *vijnapti* corporelle : meurtre. Mais, comme nous avons vu, l'instigateur du meurtre devient coupable du meurtre, acte corporel, au moment où son ordre est exécuté : quelle est la sorte d'acte qu'il commet à ce moment? Il pense alors à toute autre chose; il a oublié l'ordre qu'il a donné; il n'est pas associé par la pensée au crime qui est le résultat de son ordre. Donc, on doit admettre que, au moment du meurtre, naît chez l'instigateur une sorte d'acte qu'on nomme *avijnapti*, « acte qui ne fait rien savoir à personne », acte invisible, mais non moins réel que la *vijnapti*.

Cette *avijnapti* est dite *avijnapti* corporelle, bien

1. Voir Koça, chapitre iv. Les Sautrântikas n'admettent pas l'*avijnapti* (iv. p. 20-21).

qu'elle dérive de la *vijnapti* vocale (ordre de meurtre) parce qu'elle se produit au moment de la *vijnapti* corporelle (acte de meurtre) du spadassin.

2. Il n'est pas douteux que l'homme qui a pris des vœux de religion —littéralement qui a pris les « renoncements » (*virati*) ou les « défenses » comme traduisent les sinologues — est différent des autres hommes. Le religieux qui s'est formellement engagé à s'abstenir du meurtre : « Je renonce au meurtre pour ma vie durant », est éminemment supérieur à l'homme qui, en fait, s'abstient du meurtre faute d'occasions, mais qui tuerait le cas échéant. Même quand il dort, même quand il nourrit des pensées de meurtre, le religieux reste religieux.

Admettons donc que la *vijnapti* : « Je renonce au meurtre » crée une *avijnapti*, un acte invisible qui de sa nature persiste, va se développant et se fortifiant, même quand on dort, même quand on est plongé dans le recueillement d'inconscience, même quand on a de mauvaises pensées, et qui est une « digue » faisant obstacle au péché.

De même, l'homme dont la profession est de vivre du meurtre, le boucher par exemple, est toujours commettant l'*avijnapti* de meurtre.

Dans les deux cas que nous venons de citer, l'*avijnapti* porte un nom spécial. Pour le religieux, elle est *samvara*, « discipline », « contrainte »; pour le boucher, elle est *asamvara*, « non-discipline ». On prend la « discipline » en prononçant les vœux. On prend la « non-discipline » en adoptant un genre de vie qui comporte le meurtre, — ou bien, lorsqu'on est né dans une famille de « non-disciplinés », lorsqu'on commet pour la première fois le péché.

3. Peut-on se rendre coupable de mensonge en gardant le silence, en restant immobile, en s'abstenant de toute manifestation (*vijnapti*) vocale ou corporelle?

Toutes les quinzaines les moines de la paroisse se

réunissent pour la « cérémonie de confession ». Un moine lit à ses confrères le Prâtimoksa, vieux formulaire où sont énumérées toutes les règles que les moines doivent observer. Il demande : « Etes-vous purs (de manquement aux règles)? » — Si un moine coupable n'avoue pas sa faute, il commet évidemment un mensonge. On voit mal en quoi consiste ce mensonge : ce n'est pas une *vijnapti*; ce ne peut être une *avijnapti* puisque celle-ci ne peut naître que de la *vijnapti*.

Réponse. — Le moine est là pour avouer les fautes qu'il a commises. Le seul fait de sa présence est une *vijnapti* corporelle qui produit *avijnapti* vocale de mensonge au moment où il se tait au lieu de parler (Koça, iv, p. 163).

4. L'intention et l'acte lui-même ne constituent pas tout l'acte : les conséquences de l'acte entrent en ligne de compte. — Ces conséquences engendrent un nouvel acte, l'*avijnapti*.

On distinguera donc dans le don (*dâna*) un double mérite : le mérite qui procède du don lui-même, ou « abandon » (*tyâga*), le mérite qui procède de la « jouissance » (*paribhoga*) de l'objet donné, par la personne qui reçoit [1] (Voir p. 52, 86).

Je fais l'aumône à un moine : *tyâga*, qui est *vijnapti*, qui produit un mérite, même si le moine ne mange pas mon riz. Mais si le moine mange mon riz et, réconforté, prend la force physique nécessaire pour entrer en extase et progresser dans la sainteté, il y a pour moi une *avijnapti* qui produit un mérite proportionné aux avantages que le moine tire de mon aumône.

1. Toute une littérature sur cette question, par exemple : Koça, iv, 121; Çriksas., *Karikas*, 5-6; Madhyamakavrtti, 309, Bodhicarya, ix, 39; Kathavatthu, vii, 5.

Les sept œuvres méritoires matérielles, Koça, iv, p. 15-20, Samyutta, i, 33; Anguttara, ii, 54 (*Çiksas.*, 138).

IV. — La Liberté

Voyons ce que les bouddhistes pensent du destin ou de l'influence des actes anciens : nous aurons à reprendre cette question par un autre biais en étudiant le « fruit de rétribution » et le « fruit d'écoulement». Voyons ensuite comment les bouddhistes entendent la liberté au point de vue psychologique, et s'ils peuvent concilier la liberté avec les exigences de leurs spéculations sur la nature de l'âme.

1. *Le destin et l'acte des vies antérieures.*

Définir l'acte comme « la volition, plus le geste et la parole consécutives à la volition », c'est mettre en évidence le caractère libre de l'acte. La vieille distinction : actes de pensée, de corps, de voix, comportait déjà cette vue qui doit dominer la morale.

Les Indiens ont quelquefois délibérément sacrifié la liberté. Les déistes (s'il faut en croire les bouddhistes) pensent que le « Seigneur » dirige les actes des créatures en leur imposant nécessité (Voir *Additions*).

Les « fatalistes » pensent que le « destin » (*daiva*) nous fait agir comme il nous fait souffrir ou jouir. Qu'est-ce que le destin? Ou bien c'est le hasard : nos actes arrivent sans cause; ou bien, et on prétend sauver ainsi la moralité, le destin, c'est nos actes anciens : nos actes de cette vie sont l'inévitable conséquence des actes des vies antérieures.

Mais, si nous ne sommes pas libres, nous ne pouvons commettre le péché; et nous ne sommes pas libres, si nous agissons par hasard, par la volonté de Dieu, par l'effet de nos actes antérieurs [1].

1. Ci-dessous p. 203.

On trouve dans *Jâtakamâlâ*, xxiii, une réfutation en forme des cinq fausses théories de morale. — Tout le monde s'indigne contre le saint qui a pris pour tapis la peau d'un singe qu'il a tué. Mais le saint explique : « Où est mon péché si, comme vous le soutenez : 1° les choses arrivent sans cause; 2° tout est réglé par Dieu; 3° tout est réglé par les actes anciens; 4° il n'y a pas de vie à venir ; 5° on doit obéir aux lois de la caste? »[1].

Mais il est utile de ne pas croire à la liberté de son prochain. D'après l'*Anguttara* (iii, 86), « lorsqu'un moine a quelque raison de se plaindre de son confrère, il réfléchit : Ce vénérable, qui m'offense, est l'héritier de ses actes ». — Plus humble et plus orthodoxe, Çântideva, dans sa belle homélie sur la patience : « Comment en vouloir à de malheureuses créatures aveugles, qui se nuisent à elles-mêmes plus qu'elles ne me nuisent, et qui sont les ministres de mes propres péchés »[2]?

2. *L'intelligence et la volonté*[3].

Nous avons dit que l'acte est essentiellement *cetanâ* et nous avons traduit « volition ». — Mais la notion que

1. Traduit par SPEYER, *Sacred Books of the Buddhists*, 1895.
Comparer JATAKA, 528. Reconnaissons que, dans certains textes canoniques, les plus graves confusions ne sont pas évitées, Dans ANGUTTARA (i, 173), le pieux aut ur ne distingue pas entre l'acte et la sensation. Il dit que la sensation ne vient pas toujours de l'acte, parce que l'acte ne peut pas venir de l'acte :« Peut-on dire que tout ce que nous *sentons* soit l'œuvre de Dieu, soit le résultat de nos actes anciens, ou arrive sans cause? Non, car il s'ensuivrait qu'un homme peut commettre un meurtre en raison de Dieu, en raison de ses actes anciens, sans cause. Evidemment le meurtre ne s'explique par aucune de ces trois explications, mais par la volonté (*chanda*), la décision (*vâyâma*) qu'un acte est à faire ou n'est pas à faire ».
Voir LEDI SADAW, J. P. T. S., 1914, p. 119).
2. Introduction à la p atique des futurs Bouddhas, chap. viii
3. Voir Mrs C. RHYS DAVIDS, *Will in early Buddhist Scriptures*, dans *Indian Historical Quarterly*, 1925, 443-456; Man as a Willer, dans *Bulletin London School*, 1926, i, et encore *JRAS.*, 1898

couvre le mot *cetanâ* est complexe et, pour tout dire, c'est récemment que la traduction « volition » a été proposée.

La langue bouddhique, à côté de *cetanâ*, possède une riche nomenclature. Les Sarvâstivâdins croient que : 1. le *chanda*, « souhait », défini « désir de faire », 2. le *manasikâra*, « acte d'attention », par quoi nous fléchissons ou courbons la pensée vers l'objet, et encore le « jugement », 3. l'*adhimoksa*, qui est quelque chose comme l'approbation, la complaisance, sont simultanés à la *cetanâ*. Ajoutez e *vyâyâma*, « effort », le *niçcaya*, « décision » tant au sens intellectuel qu'au sens volontaire, l'*adhyavasâya*, « résolution » Ajoutez le *vitarka* qui, succédant au « souhait », déclanche « l'effort » et dont les écoles font tantôt une certaine sorte de *cetanâ*, volition, tantôt une certaine sorte de *prajnâ* ou « connaissance ». La liste n'est pas complète [1], et son abondance même accuse l'absence d'un terme qui couvre exactement l'idée de volonté [2].

D'après les Sarvâstivâdins, la *cetanâ* est un « mental » (*caitta*), c'est-à-dire une entité psychologique qui accompagne toute connaissance, quelle qu'elle soit. Mais la *cetanâ* est très faible dans la connaissance sensible (visuelle... tactile); plus forte dans la connaissance mentale, c'est-à-dire dans la connaissance qui connaît en même temps l'objet et le nom de l'objet. Ce n'est pas la connaissance visuelle, mais la connaissance mentale, informée par la connaissance visuelle, qui tend vers les couleurs; et, indépendamment de toute connaissance sensible actuelle, la connaissance mentale tend vers les choses dont elle a l'idée par la mémoire. Cette ten-

p. 47. Il semble que Mrs Rhys Davids renonce à la traduction « volition » D'ailleurs le mot, en anglais, ne se signifie pas « acte par lequel la faculté de vouloir se détermine à quelque chose », mais désigne un succédané affaibli de *will*.

Voir aussi S. Z. Aung, *Compendium of philosophy*, 1910, p. 16, 42. A compléter par les définitions de Vasubandhu (Vijnaptimâtratâ et Çatadharma).

1. La genèse de l'acte d'après les *Upanishads*, Brhad 4, 4, 5.
2. Liberté se dit bien *svâtantrya :* ne dépendre que de soi.

dance est l'entité *cetanâ* qui ne manque jamais, là où il y a pensée (*citta*).

Cependant toute connaissance mentale n'est pas essentiellement *cetanâ*. La *cetanâ* que le Bouddha définit « acte mental » est une connaissance mentale d'une nature particulière.

C'est un « acte d'attention » (*manasikâra*) qui « confectionne » ou « informe » (*abhisamskar*) la pensée et l'acte.

La *cetanâ* donne une certaine forme à la pensée et la qualifie pour une certaine renaissance, à la différence de la passion (*kleça*) qui ne porte un fruit de rétribution que lorsqu'elle provoque la *cetanâ*.

La *cetanâ* « confectionne » l'acte; elle fait que le geste est bon ou mauvais. Le meurtre produit l'enfer quand il est produit par *cetanâ*, *samcetanâ* ou *abhisamcetanâ*. C'est quand il est précédé d'une intention (*buddhipûrva*) que l'acte est « confectionné » (*abhisamskrta*).

Donner de l'or en croyant donner du riz : le don d'or est fait, mais il n'est pas un acte de don d'or, il n'est pas « confectionné » en acte de don d'or, parce que manque la *cetanâ* de donner de l'or.

Tout acte suppose un *manasikâra*, un jugement ou un acte d'attention aboutissant à un jugement. — Un objet désirable se présente à moi. Je ne suis pas libéré de la concupiscence (*râga*). La concupiscence, qui dormait (*râga-anusaya*), entre en activité (*samudâcarati*). Je désire l'objet. Si je le saisis « en hâte » (*sahasâ*), sans juger, il n'y a pas acte, car il n'y a pas *cetanâ*. Je juge : deux sortes de jugement, d'une part le jugement approfondi, allant à la vraie nature de l'objet désirable, *yoniso manasikâra* (*yoni* signifie « matrice », « origine »); d'autre part le jugement non approfondi, *ayoniso manasikâra*. Par le premier, qui est correct, je vois que le prétendu désirable est en fait une chose impure, impermanente, funeste; par le second, qui est incorrect, je considère comme pur ce qui est impur... Suivra l'acte.

bon dans le premier cas, mauvais dans le second ; jamais un acte mauvais ne suit un jugement correct [1].

Les relations de l'intelligence, de la passion et de la volonté sont mystérieuses, et les bouddhistes n'en ont pas donné un exposé méthodique. Du moins sommes-nous sûrs que la *cetanâ*, qui est l'acte, ne se confond pas avec le désir ou passion; elle n'est pas d'ordre émotif. D'autre part, si elle appartient à l'entendement, elle ne se confond pas avec la « vue » ou opinion. La volonté, que nos docteurs nomment assez mal, ils savent qu'elle est distincte des mobiles d'ordre intellectuel, des désirs et des aversions.

3. *La négation de l'âme.*

1. Les bouddhistes, du moins les bouddhistes de la majeure partie du Canon, de l'école pâlie, des écoles Sarvâstivâdin et Sautrântika, pensent que l'homme n'est qu'une succession d'état physiques et mentaux. Pas de principe vital, d'âme, de *self*, mais seulement une série de pensées, connaissances, sensations, désirs, volitions, supportée par un corps muni d'organes.

Quand le corps se dissout, la série mentale se reproduit automatiquement et continue dans une nouvelle matrice. Il n'y a pas transmigration (*samkrânti*), mais il y a nouvelle existence (*punarbhava*) [2].

2. Cette explication vaut ce qu'elle vaut. De bons esprits, un Buddhaghosa, un Vasubandhu, un Candrakîrti, et disons aussi Hippolyte Taine qui, comme les bouddhistes, réduit le moi à la file de ses évènements, la jugent satisfaisante.

1. On pourrait peut-être dire que l'homme agit mal parce qu'il se trompe, et qu'il se trompe parce qu'il préfère se tromper : étant en possession des « racines de bien » (voir p. 146), non-désir, non-haine, non-erreur, il lui est toujours possible de juger correctement. Mais il juge trop souvent d'une manière « non approfondie ».

2. Voir par exemple *Nirvâna* (1925), p. 38, 45 etc.

Mais cette explication comporte la conclusion que le Bouddha, dit-on, a formulée : « Il y a des actes; mais il n'y a pas d'agent; il y a des sensations, fruits des actes, mais il n'y a pas de sentant ».

a) Comment concevoir un acte ou une jouissance qui ne soit pas « de quelqu'un »? Le monde et les grammairiens tiennent pour connexes les notions d'acte et d'agent.

Le monde et les grammairiens se trompent. En fait, le monde désigne abusivement par le mot « agent » (*kartar*, « celui qui fait »), avec des sous-entendus de personnalité, de permanence, d'activité, d'autonomie (*svâtantrya*), ce qui est simplement une cause (*hetu*) ou la cause principale d'un certain fait. Ce fait, qui est purement et simplement un « effet » ou une « résultante », on le désigne abusivement par le mot « acte » en le distinguant à tort des effets d'autre espèce, mais de même nature.

On dit que Devadatta (Dieudonné) se baigne; on attribue à Devadatta, agent, l'action de se baigner. Mais Devadatta est un complexe, un corps animé par certaines impulsions; l'action de se baigner est un certain déplacement du corps; ce même corps, au moment qui précède ce déplacement, est la cause principale du déplacement.

Tout « acte » est un processus dans lequel on ne peut discerner aucun être qui agisse. Dans une série mentale surgit un souvenir, se produit une image due à l'opération des sens. Ce souvenir, ou cette image, détermine un « désir d'action » (*chanda*) qui déclenche une opération imaginative (*vikalpa*); suit un « souffle » (*vâyu*) qui met le corps en mouvement [1].

Il n'est pas raisonnable d'attribuer une action à Devadatta, simple complexe de petites réalités tran-

1. Nos psychologues diraient qu'une « praxie » succède à une « esthésie » par l'intermédiaire d'une « gnosie ».

sitoires (*dharmas*) qui n'existe pas à part de ces réalités ; qui, en tant que Devadatta, n'existe que d'une existence « nominale » (*prajnaptisat*), tel un tas de grains ou une file de fourmis. On dit que Devadatta connaît ou souffre parce que connaissance ou douleur se produit en lui, comme on dit que la forêt fleurit parce que des fleurs se produisent sur les arbres.

b) Peut-on du moins reconnaître une activité quelconque aux *dharmas*, aux petites entités dont la succession enchevêtrée constitue l' « intelligence » de Devadatta? Peut-on dire que la « connaissance visuelle de bleu » (*nîlavijnâna*) connaît (*vijânâti*) l'objet bleu [1]?

La connaissance du bleu connaît le bleu en ceci qu'elle naît semblable au bleu, objet extérieur, en ceci qu'elle est « d'aspect bleu » (*nîlâkâra*), disons « bleue ». Elle ne connaît pas, elle n'agit pas, elle ne fait rien que naître en raison de ses causes, parmi lesquelles l'objet bleu [2].

3. Nous avons expliqué ailleurs, dans la mesure où semblables choses se peuvent expliquer, comment la pensée bouddhique était passée de la vue morale et

1. Pour les Cartésiens, le fait de conscience implique le sujet; en d'autres termes, quand nous pensons : « Je connais le bleu », la notion de « je » n'est pas un épiphénomène créé par la représentation de l'image bleue. Aussi le Bouddha ne dit pas : « Cet homme connaît le bleu », il dit : « La connaissance, une connaissance qui surgit dans la trame psychique, connaît le bleu ». La notion de « je » se trouve donc écartée. Mais cette expression même : « La connaissance connaît le bleu », n'est pas vierge de l'emprise métaphysique. Le Bouddha, quoi qu'il en ait, attribue une action à la connaissance, l'action même de connaître, et comment peut-on attribuer une action à un phénomène, chaînon dans la série psychique, simple reflet des causes qui le produisent? A cette objection, qui va très loin, Vasubandhu fait la meilleure réponse possible. Le Bouddha dit que « la connaissance connaît », parce qu'il emploie les manières de parler en usage dans le monde; mais, en fait, la connaissance n'exerce aucune activité; la connaissance ne connaît pas. On dit qu'elle connaît parce qu'elle naît semblable à son objet qui est une de ces causes, parce que la connaissance de bleu, l'impression de bleu, revêt l'aspect du bleu qui est son objet.

2. Nous avons résumé ici les thèses de Vasubandhu, dernier chapitre du Koça.

simpliste de la fragilité des choses et de la non-éternité des paradis, au dogme de l'universelle impermanence et de la non substantialité [1]. Une fois ce dogme écrit, la fatalité dialectique entraîne la spéculation vers un système qui ruine les notions de liberté, d'acte moral et d'acte tout court, de connaissance même.

La doctrine de la non-substantialité n'a pas encore, dans les écoles examinées ici, porté ses dernières fleurs. Si Vasubandhu condamne les partisans d'un « je » permanent (« les partisans du Pudgala ») et nie l'agent, il condamne aussi les Mâdhyamikas qui nient la réalité des choses, il affirme l'existence réelle et absolue de l'acte et du fruit. En termes techniques, Vasubandhu (comme en général le Petit Véhicule) s'en tient au *pudgalanairâtmya*, « inexistence en soi du je » ; il ne va pas jusqu'au *dharmanairâtmya*, « inexistence en soi des choses, pensée ou matière ».

Les Mâdhyamikas (qui sont une branche du Grand Véhicule) voient bien qu'à nier la réalité du « je », de l'agent, du sentant, d'un support quelconque des *dharmas*, il faut nier la réalité des *dharmas* eux-mêmes : « Les choses, vides, engendrent des choses vides. » Tout étant causé, tout étant contingent, rien n'existant par soi, il s'ensuit que rien n'existe en soi [2].

1. *Nirvâna* (1925), p. 120.
2. Le *dharmanairâtmya* du Vijnaptimâtratâçâstra est beaucoup plus compliqué.

CHAPITRE V

LA MORALITÉ DE L'ACTE. RACINES DU BIEN ET DU MAL

SOMMAIRE : 1. *Le bien et le mal définis par leurs effets et leurs caractères.* — 2. *La haine.* — 3. *Le désir.* — 4. *La vue fausse.*

I. — LE BIEN ET LE MAL DÉFINIS PAR LEURS EFFETS ET LEURS CARACTÈRES

Des indications dispersées ne manquent pas dans l'Ecriture, mais d'interprétation difficile. Les savants qui s'y sont arrêtés ont manqué à comprendre l'idée que les bouddhistes se font du bien et du mal, ou n'ont pas exactement distingué les différentes espèces de bien et de mal.

Pischel dit que « le Bouddhisme, comme le Christianisme fait de la charité (die Liebe) la vertu cardinale »; mais Oldenberg réplique : « Le Bouddhisme ordonne bien plus de ne pas haïr son ennemi que de l'aimer ; sa « bienveillance » est d'ordre essentiellement égoïste, une hygiène morale, une purification de l'esprit » (voir ci-dessous p. 150). Et un juge impartial et bien informé, M. A.-B. Keith, conclut : « On doit avouer que les bouddhistes n'ont pas essayé de mettre en lumière les principes qui font qu'un acte est moral ou immoral. C'est seulement à basse époque qu'on

rencontre l'idée qu'un acte est bon ou mauvais suivant qu'il est utile ou nuisible au prochain; et, même alors, les bouddhistes ne découvrent pas un autre critère et plus pénétrant que l'identification du bien avec le plaisir, du mal avec la souffrance ».

Citons, parmi les définitions canoniques, insuffisamment explicites et hiérarchisées, des passages comme les suivants :

1. « Ne pas commettre le péché, faire le bien, purifier la pensée : telle est la loi du Bouddha [1] ».

2. « L'homme de bien cherche le bien de soi et d'autrui [2]. »

3. « Quand vous désirez faire une action, voyez si elle est nuisible à vous-même, nuisible à autrui, nuisible à vous-même et à autrui : dans ce cas, abstenez-vous; car c'est une action mauvaise qui mûrira en souffrance [3] ».

4. « On doit avoir pour tous les êtres un amour infini. comme une mère pour son enfant [4] ». « Toutes les œuvres méritoires ensemble ne valent pas la seizième partie de la méditation de la bienveillance universelle ».

Cependant les docteurs bouddhistes ont lu les sermons plus attentivement que nous; ils y ont trouvé deux définitions du bien et du mal, définition par le résultat (*sâdhana*), définition par le caractère *(laksana)*. — Ces deux définitions se rejoignent.

A) *Fruits de l'action bonne et de l'action mauvaise.*

L'acte bon (*kuçala*, *çubha*) est salutaire (*ksema*), ou bien parce qu'il est de rétribution désirable, agréable

1. Ce qui doit s'entendre : Pratiquer la « moralité » comme définie, p. 46 ; Gagner du mérite, comme expliqué p. 50 ; Entrer dans le chemin du Nirvâna.

2. SAMYUTTA, i, 162, 222, MRS RHYS DAVIDS. Buddhism, a Study of the Buddhist Norm (1914), 121.

3. MAJJHIMA, i, 415, ANGUTTARA, i, 150, NORM, 125.

4. SUTTANIPATA, 149.

(*istavipâka*), et par conséquent protège pour un temps de la souffrance; ou bien parce qu'il fait obtenir le Nirvâna et par conséquent protège définitivement de la souffrance. L'acte mauvais (*akuçala*, *açubha*) est pernicieux (*aksema*).

a) D'une part, l'acte bon d'ordre mondain (*laukika*), qui produit une rétribution, donc « méritoire » (*punya*); cette rétribution est *sukha*, bonheur, *abhyudaya*, « bonheur temporel », destinées heureuses au cours de la transmigration.

D'autre part, l'acte supramondain (*lokottara*), pur de tout désir (*anâsrava*), donc ni-méritoire-ni-démé-ritoire, c'est-à-dire sans rétribution; produisant le *hita*, « bien, utile, salut », la « fin suprême de l'homme », *parama purusârtha*, τὸ ἀνθρωπινὸν ἀγαθόν, c'est-à-dire la disparition de la souffrance. Cette fin suprême, le Nirvâna, est absolument, excellemment « bonne » (*paramatah çubham*) parce qu'elle est parfaitement « tranquille » (*çânta*), telle l'absence de maladie; [elle est « bonne » au point de vue moral parce qu'elle est la destruction de la haine, du désir, de l'erreur]. Elle est, nous l'avons dit, embuée de mystère.

b) Les bouddhistes disent donc : « Ceci est mauvais qui mûrit en souffrance; ceci est bon qui mûrit en plaisir ou en béatitude (paradis, cieux d'extase) ou qui aboutit à la non-souffrance (Nirvâna) ». Mais ne pensons pas qu'ils n'aient pas une idée très ferme du bien et du mal.

La « vue droite », qui mène au Nirvâna, est bonne parce qu'elle est vraie : elle mène au Nirvâna parce qu'elle est vraie. Le « dégoût », qui produit les existences des cieux d'extase, est bon parce qu'il est raisonnable : car les biens dont l'ascète se dégoûte sont « villageois » (payens), grossiers, douloureux. L'action méritoire (*punya*), qui produit le paradis, n'est pas bonne parce qu'elle produit le paradis, mais parce qu'elle suppose la connaissance exacte de la loi qui

gouverne le monde, parce qu'elle n'est pas inspirée par l'aversion, par le désir de s'approprier injustement le bien d'autrui. — Et encore, c'est la nature de l'action mauvaise de produire la souffrance : la sanction résulte de la nature de l'acte; ce n'est pas une sanction, venant du dehors et de quelque pouvoir souverain, qui oppose et caractérise l'action bonne et l'action mauvaise. A vrai dire, même avant la révélation due au Bouddha, nous savions, en gros, ce qui est bon et mauvais : mais nous ne connaissions pas, de science sûre, le résultat des actions bonnes et mauvaises. Personne n'a jamais douté que l'aumône ne soit bonne, « mais que l'aumône porte des fruits dans l'autre monde, je ne le sais pas par moi-même; j'en crois le Bouddha, qui sait ».

B) *Racines du bien et du mal.*

Le problème du bien et du mal est serré de plus près par la théorie des « racines du bien et du mal », *kuçalamûla, akuçalamûla.*

a) *Définition.* — Les racines du bien sont bonnes en elles-mêmes (*âtmatas*); les volitions et pensées associées aux racines de bien sont bonnes par association; les actes sont bons quand ils ont leur origine dans les racines de bien et dans les volitions associées à ces racines (Koça, iv, 8).

Les racines du mal sont le désir (*lobha*), la haine (*dvesa*), l'erreur ou aberration (*moha*). Les racines du bien sont le non-désir (*alobha*), la non-haine (*advesa*), la non-erreur ou non-aberration (*amoha*), mots formés au moyen de l'*a* privatif.

Le sens de ces différents termes ne paraît pas douteux; mais les indianistes ne sont pas d'accord.

Le *moha* n'est pas la confusion, en anglais « the infatuation », plutôt l'erreur, l'aberration, la méprise (*viparyâsa*), le savoir faux (*mithyâjnâna*), la vue fausse (*drsti*). L'*amoha*, non-erreur, est au contraire la vue droite

(*samyagdrsti*), la science (*vidyâ*), le savoir (*jnâna*), la sapience ou discernement (*prajnâ*).

L'*alobha*, non-désir, l'*advesa*, non-haine, sont autre chose que l'absence de désir, l'absence de haine, l'ataraxie du sage. Sur ce point, nous nous sommes souvent mépris, oubliant que le « non-ami » (*amitra*) est l'ennemi, que le « non-vrai » (*anrta*) est le mensonge. De même, le non-désir et la non-haine sont ce qui s'oppose au désir et à la haine. De même, l'*avidyâ*, la non-science, qui est dans beaucoup de philosophies de l'Inde, le principe de l'existence du mal, n'est pas la pure « ignorance » ou nescience, mais le contraire de la science, l'erreur.

b) *Relation des trois racines.* — Le *moha*, erreur, est le principe du *lobha*, désir, et du *dvesa*, haine. Nous ne désirons et ne haïssons que parce que nous nous méprenons sur la nature de l'agréable et du désagréable. Mais le désir et la haine sont, à leur tour, causes de l'erreur : l'homme qui commet un péché par désir ou haine est porté à croire que le péché n'est pas puni dans une autre vie. L'erreur, vue philosophique, n'engendre pas l'acte (iv, 10) : mais l'homme qui ne croit pas à la rétribution du péché, commettra le péché, par désir ou par haine.

c) *Coupure des racines.* — Tous les hommes, par le fait même de leur qualité d'homme (voir p. 186), sont capables de bien et de mal, parce qu'ils « possèdent » les racines du bien et du mal. Non pas que ces racines, haine et non-haine, etc., soient toujours en activité chez eux, ce qui emporterait contradiction; mais elles sont toujours capables d'entrer en activité à la faveur d'une cause extérieure (par exemple, vue d'un objet agréable ou désagréable) et d'un jugement de valeur (Voir ci-dessus, p. 137).

Excepter les hommes qui ont coupé les racines du bien ou du mal :

1° Par certains actes ou méditations d'ordre mondain (voir p. 77), l'ascète coupe les racines du mal à titre pré-

caire; par le chemin du Nirvâna (chap. iii), il les coupe d'une manière définitive.

2° Par la « vue fausse », le mécréant coupe les racines du bien. Mais ces racines, coupées, peuvent renaître. C'est pourquoi « le bien est plus fort que le mal » (Koça, ii, p. 180).

II. — La haine et la non-haine

La haine est toujours « mauvaise ». La rétribution des actes de haine est toujours pénible.

La haine, avec la jalousie, la colère et toutes les passions qui en procèdent, est la racine immédiate du meurtre, de la violence, de l'injure, de la calomnie. Donc elle va tout droit à la souffrance d'autrui. Or « le péché, c'est ce qui nuit à autrui ».

La haine est mauvaise, parce qu'elle nuit à celui qui hait. Elle « corrompt » la pensée : le *dvesa*, haine, est *dosa*, corruption : en pâli, les deux mots se confondent (*dosa*), et on aime, en sanscrit, à tirer parti de cette quasi-homophonie (iv, 59). Celui qui hait ou jalouse se tourmente soi-même : l'antipathie, de sa nature, est associée à la « sensation mentale pénible » (*daurmanasya*).

La haine est donc mauvaise, même quand elle ne nuit pas à autrui. La colère est « l'irritation (*âghâta*) contre un être vivant ou une chose (*sattva, asattva*) ». La chose ne souffre pas : cependant Elâpattra fut cruellement puni d'avoir brisé une branche d'un arbre *elâ* [1].

D'après les livres du Grand Véhicule la plus légère irritation (*cittaprakopa*) détruit tous les mérites [2].

La non-haine (*advesa*) présente un aspect négatif : le renoncement au meurtre, à l'injure, à la calomnie; le pardon des injures; la patience [3]. Mais elle présente

1. Takakusu, I-tsing, p. 5; Koça, v. p. 90. Peut-être pourrait-on penser que cet arbre était habité par une déité ; mais ce n'est certainement pas le cas des épines ou des cailloux.
2. Voir ci-dessous p. 246.
3. On pourrait citer d'innombrables stances et homélies. Voir

un aspect positif qui est capital : l'aumône, la parole affectueuse, les devoirs sociaux et de famille, la charité mutuelle entre moines, le rétablissement de la concorde dans la communauté; l'apostolat, la prédication, le « ministère » (voir p. 59, 90); la méditation de la bienveillance (*maitrî*). — La « bienveillance » des saints ordinaires est définie comme « non-haine »; très supérieure, et étrangère à toute émotion, la bienveillance du Bouddha est une sagesse transcendante et bienfaitrice qui est de sa nature « non aberration » (*amoha*).

Pischel s'est trompé en pensant que la bienveillance, « vertu cardinale » du Bouddhisme, doit être comparée à la Charité : différence évidente, la Charité demeure, tandis que la « bienveillance » est d'ordre inférieur, provisoire, « mondain[2] » [Voir Additions]. Mais on peut ramener à la bienveillance, à l'amour du prochain, presque tout le bien qu'ordonne le Bouddha quand il dit : « Faire le bien... c'est l'enseignement du Bouddha » (ci-dessus p. 144). — Et si la bienveillance, avec ses œuvres, est essentiellement de rétribution paradisiaque, elle contrecarre la haine : par là, elle s'ordonne à la purification de la pensée et concourt à l'œuvre du Nirvâna.

par exemple le chapitre de Çântideva sur la patience dans son « Introduction à la pratique des futurs Bouddhas ».

2. Pischel, dans son petit *Buddhismus*, qui développe avec des textes la pensée de Taine. Oldenberg, *Der Buddhismus und die Christliche Liebe*, 1910, a pris « l'extrême vue opposée ». Sur la *maitrî*, bienveillance, la pitié, etc., ci-dessus p. 84.

Dans le nouveau Bouddhisme (voir p. 236), quand la « morale des futurs Bouddhas » est vulgarisée, quand on adore un grand dieu comme Avalokiteçvara, « qui passe son ciel à faire du bien sur la terre » (Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus), quand le Nirvâna est remplacé par le paradis d'Amitâbha, l'amour du prochain, réplique de l'amour dont Avalokiteçvara est le digne objet, devient à la vérité une vertu cardinale. Mais l'altruisme des « futurs Bouddhas », comme la dévotion à Avalokiteçvara, restent un peu irrationnels. Les bouddhas ne voient pas en Amitâbha l'être en lequel nous vivons, qui nous est plus intime que nous-mêmes, de telle sorte que nous pouvons ne nous aimer qu'en lui. Plutôt est-il un être secourable et bon comme serait un homme très bon et sans malice.

III. — Le désir et le non-désir

Le désir (*lobha*) est racine du mal; le non-désir (*alobha*) ou dégoût (*nirveda*), détachement (*virâga*), est racine du bien.

Par *lobha* il faut entendre le désir qui va, sinon directement du moins sûrement, à la souffrance d'autrui : la convoitise (*abhidhyâ*), le vol, l'adultère procèdent directement du *lobha*; l'envie, la calomnie, le meurtre, tous les péchés de haine en procèdent indirectement (iv, 68 d. et suiv.).

1. Donc on ne confondra pas le *lobha*, « désir », avec le *râga* « attachement ». Pour que l'attachement soit mauvais (*akuçala*) et produise une rétribution pénible, il doit être « de péché » : soit qu'il nuise au prochain (adultère, meurtre des animaux pour manger leur chair, homicide en cas de légitime défense) ; soit qu'il dégrade l'homme et le place en « occasion prochaine de péché » (liqueur forte); soit qu'il viole certaines règles de pudeur (commerce avec une femme permise, mais dans des conditions interdites, ci-dessus, p. 47).

En effet, si « toute mauvaise action est commise en vue du plaisir d'ici-bas », la réciproque n'est pas vraie. Certains plaisirs des sens sont licites; on peut les chercher et les goûter sans perdre la honte et le respect (c'est-à-dire la crainte du châtiment et de l'opinion d'autrui, et la pudeur) (ii, 32).

Si certain attachement aux « choses sensuellement agréables » (*kâma*) d'ici-bas est permis, à plus forte raison, l'attachement aux « choses sensuellement agréables » de la vie à venir, l'attachement aux plaisirs para-

disiaques : cet attachement est non seulement permis, il est bon, car il est le principe d'actions méritoires, la racine de la « moralité d'espérance » (Voir p. 68).

Mais jouir des plaisirs d'ici-bas, c'est manger la graine qui doit être la semence d'une future moisson : il faut profiter de notre existence d'homme pour gagner du mérite.

Mais s'attacher aux « choses sensuellement agréables » de cette vie ou du paradis, c'est pratiquer le « désir sensuel » (*kâmarâga*) : lequel fait obstacle au recueillement, à l'extase, à l'entrée dans le chemin du Nirvâna par la vue des vérités.

2. L'attachement aux félicités de l'extase et aux existences des cieux extatiques n'est pas désir sensuel, mais « désir d'existence » (*bhavarâga*) (v, 2 b) : il est bon; il ne doit pas être nommé *lobha*, bien qu'il soit « soif » (*trsnâ*) : il est « aspiration à une chose bonne » (*kuçaladharmacchanda*), puisqu'il comporte dégoût pour les choses sensibles.

3. Le non-désir ou non-attachement est absolument et toujours racine de bien. Se dégoûter des choses sensibles, des extases, du chemin même du Nirvâna : tout le Bouddhisme se résume dans les mots « détachement » et « dégoût » (Voir p. 99).

4. Le Nirvâna est obtenu par la suppression du désir. — J'ai cru longtemps que le bouddhiste ne devait pas désirer le Nirvâna : désirer le Nirvâna, n'est-ce pas désirer? — Mais les textes, pâlis et sanscrits, sont formels : « Il faut abandonner le chemin du Nirvâna (= il ne faut pas s'attacher aux actes de connaissance et de détachement qui mènent au Nirvâna), mais le Nirvâna ne doit pas être abandonné » (Koça, viii, p. 186). Le Nirvâna est l'objet de la *pranidhi*, du *chanda*, du vœu, de l'aspiration.

En effet, le désir du Nirvâna diffère de tous les autres désirs; il ne doit pas être nommé « désir » ou « soif » (*trsnâ*). Les autres désirs sont égoïstes. ils visent un

certain état du « je »; ils se réfèrent au « je ». Tel n'est pas le désir du Nirvâna qui ne se confond, ni avec la « soif d'existence », ni avec la « soif d'inexistence ». Car bien que le Nirvâna soit une réalité, on ne peut dire du saint « nirvâné » ni qu'il existe, ni qu'il n'existe pas (Koça, viii, 24, ci-dessus p. 17)[1].

1. Explication sophistique. — Jadis le Bouddhisme prêchait l'abandon de tout désir, hormis le désir du Nirvâna (C'est la doctrine du Canon). Plus tard, deux positions dogmatiques : la première résumée ci-dessus, que le désir du Nirvâna n'est pas réellement un désir, en soif, parce que le Nirvâna n'est ni existence, ni non existence; la deuxième (*Prajnâpâramitâ*, grand Véhicule) que « le plus sûr moyen de ne pas obtenir le Nirvâna, c'est de souhaiter le Nirvâna, c'est d'avoir l'idée du Nirvâna, car le désir du Nirvâna, le plus subtil des désirs, brûle comme tout autre désir : de même, le feu de bois de santal ».

IV. — L'erreur et la vue droite

La troisième racine du mal est le *moha*, erreur, aberration, qui s'oppose à l'*amoha*, non-erreur, à la *samyagdrsti*, vue droite, au *dharmapravicaya*, discernement des choses, à la *prajnâ*, sapience.

a) Il ne faut pas confondre le *moha* et le non-savoir, *ajnâna*. Le *moha* est un non-savoir souillé, *klista*, source de haine ou d'attachement (*dvesa*, *râga*), contaminé de haine ou d'attachement. Mais le non-savoir peut être non-souillé : tel le non-savoir des saints, qui tous sont ignorants, à l'exception des Bouddhas. Les saints, en effet, connaissent les caractères généraux (*sâmânyalaksana*) des choses (leur impermanence, etc.), et c'est dans ce sens que le Bouddha a dit : « Je dis qu'on ne peut obtenir le Nirvâna, s'il est une seule chose qu'on n'ait pas comprise ». Mais ils connaissent seulement les caractères spéciaux (*svalaksana*) d'une très petite partie des choses. — Certains hérétiques croiront même que l'omniscience du Bouddha s'étend seulement à ce qui concerne le salut : « Il ne connaît pas tous les insectes ».

b) Tout *moha* est souillé, mais tout *moha* n'est pas « mauvais » (*akuçala*), « vue de péché » (*pâpikâ drsti*). Le *moha* est mauvais, quand sa nature est de produire des actes déméritoires, c'est-à-dire quand il contredit ce que nous avons nommé « morale du ciel ».

c) De même la « vue droite » (*samyagdrsti*), qui s'oppose au *moha*, est de plusieurs sortes. Les hommes ordinaires possèdent une « vue droite » partielle et rudimentaire, qui consiste essentiellement dans la croyance

à la survie et à la rétribution des actes. Les divers saints possèdent, plus ou moins parfaite, la vue des vérités bouddhiques. On distingue quatre degrés dans la « vue droite », qui correspondent aux quatre manières de voir mondaines : la nuit par un ciel nuageux, la nuit par un ciel clair, le jour par un ciel nuageux, le jour en plein soleil.

Nous examinerons :

I. — Les erreurs « mauvaises » qui produisent la « damnation » (renaissance parmi les êtres infernaux, les animaux, les revenants) : 1° la « vue fausse » ; 2° le *çîlavrata-parâmarça* ; 3° diverses erreurs mal classées.

II. — Les erreurs qui ne sont pas mauvaises : la croyance au « je » et les doctrines connexes.

I. — 1. Au premier rang des erreurs mauvaises, la « vue fausse » *(mithyâdrsti)* : « Toutes les fausses vues *(mithyâpravrttadrsti)* sont des vues fausses ; mais une certaine fausse vue est nommée tout court « la vue fausse », parce qu'elle est la plus fausse de toutes, comme la plus mauvaise odeur est nommée tout court « la mauvaise odeur » (v. p. 18). — C'est la vue de négation *(apavâda)*, dire : « Cela n'est pas, *na asti* » ; d'où le nom de Nâstika, « mécréant », donné aux adeptes de cette vue par tous les philosophes « croyants » de l'Inde[1].

Sur quoi porte la négation ? Les bouddhistes regardent comme le Nâstika par excellence un ancien maître qui disait : « Il n'y a pas de don, de sacrifice, d'oblation, de bonne action, de mauvaise action, de père, de mère. Ce monde n'existe pas, ni l'autre. Il n'y a pas dans ce monde d'êtres qui naissent miraculeusement et sans parents. Il n'y a pas de saints ». — Mais parmi les négations, la plus blâmable est « la négation de la cause et du fruit », en d'autres termes : « Il n'y a pas de bonne et de mauvaise action ; il n'y a pas de rétribu-

1. Ci-dessus p. 3. Les brahmanes considèrent volontiers les bouddhistes comme des Nâstikas.

tion de la bonne et de la mauvaise action » (iv, 78b, 79c, v, 7).

Pourquoi la « vue fausse » est-elle mauvaise? En effet, cela est mauvais qui produit les peines de l'enfer, qui fait du mal à autrui. — Parce que l'homme qui ne croit pas au châtiment du péché, est disposé à commettre tout péché. Il perd en effet toute crainte et toute honte.

La vue fausse « rompt les racines du bien ».

Faible-faible (c'est-à-dire très faible) elle diminue les racines du bien fortes-fortes; forte-forte, elle rompt les racines du bien devenues faibles-faibles. Les racines du bien, aussi longtemps qu'elle ne sont pas rompues, subsistent et peuvent reprendre leur force.

Les damnés, au moment où ils commencent leur existence infernale, se souviennent de leur existence antérieure. Plus tard, ils sont abrutis par la souffrance : donc ils ne sont pas d'intelligence assez forte pour concevoir la vue fausse qui rompt les racines du bien (iv, 58 d, vii, 56 c). Les femmes, de même, sont trop peu intelligentes, du moins de l'avis des misogynes. Parmi les hommes, seuls rompent les « intellectuels », non pas les sensuels; seuls les hommes normaux, non pas les eunuques, androgynes, etc. Quant aux dieux, à peine nés, ils pensent : « D'où viens-je? Où suis-je né? Par quelle action? »; donc le fruit de l'acte leur est évident et jamais ils ne tombent dans la vue fausse (iv, 79 d).

L'homme qui a rompu les racines du bien est incapable du bien, abandonné à la haine et au mauvais désir. Mais qu'une pensée de doute se produise en lui : « Peut-être y a-t-il des péchés? Peut-être l'acte est-il rétribué? » ou une certitude : « Il y a des péchés », les racines du bien reprennent naissance.

Mais si l'homme qui a rompu les racines du bien commet, par surcroît, un péché mortel (parricide, etc.), il ne reprendra pas les racines du bien dans cette vie, mais seulement plus tard, soit au moment où il tombe en enfer, soit au moment où il meurt en enfer. — On doit encore distinguer deux cas : l'homme a conçu par lui-même la vue fausse, ou

n'a fait que suivre la doctrine d'un mauvais maître (IV. 79-80).

2. L'opinion fausse nommée *çîlavrataparâmarça.* « estime inintelligente ou absolument injustifiée des pratiques ascétiques et des rites ».

C'est ce que Rhys Davids appelle « l'hérésie ritualiste », l'erreur que les bouddhistes contemporains reprochent aux chrétiens et que les anciens bouddhistes condamnaient chez les brâhmanes et les pénitents de diverse dénomination.

« Croire que les rites de suicide, ignition ou noyade, procurent le ciel; croire que la moralité et les pénitences, à elles seules, procurent le Nirvâna », — par extension « considérer comme cause du monde Prajâpati ou Çiva, adhérer aux doctrines des brâhmanes ».

Toutes les superstitions, des plus anodines (rites de bon augure) aux plus graves, ont place ici[1].

A) Cette fausse vue est souvent nuisible au prochain (meurtre des animaux au sacrifice), souvent nuisible à soi-même (souffrances de la pénitence, des « vœux du taureau ou du chien », du suicide); mais sa malignité réside surtout en ceci qu'elle ferme les chemins du ciel et du Nirvâna en prétendant ouvrir des chemins qui ne sont pas des chemins, en ceci qu'elle nie en propres termes la doctrine bouddhique. Malheur à celui qui, dans la communauté, s'élève contre le Maître et commet le crime de schisme, un des cinq péchés « mortels ». Il cuira, pendant une période cosmique, dans le plus terrible des enfers (IV, 98-102).

B) *Quelques exemples de* çîlavrataparâmarça.

a) Douce folie de penser qu'on obtient un fils par des prières *(prârthana)*, par des pèlerinages. Si les prières suffisaient, quel homme n'aurait pas mille fils comme les rois Cakravartins? — La conception résulte de trois

1. oç\, iii, p. 86, iv. 64, 86, v, 7 ,38 (p. 18, 19, 33).

causes, femme féconde, union des parents, présence d'un *gandharva*, c'est-à-dire de l'être subtil qui vient d'abandonner un corps mourant et qui cherche à se réincarner [1].

b) Grave folie : supposer que les rites funèbres, les hymnes et les incantations des brâhmanes assurent le paradis aux défunts. Quand un homme meurt, peu importe ce qui advient du corps : le feu du bûcher ne portera pas au ciel l'assassin qui cuit déjà dans l'enfer [2].

c) Les ablutions ne lavent pas le péché. Si l'eau lave le péché, les crocodiles comme les assassins renaîtront dans le paradis (THERAGATHA, 239). « Ce n'est pas l'eau qui purifie : celui-là est pur, celui-là est un vrai brâhmane qui est véridique et juste » (UDANA, i, 9, UDANAVARGA, xxiii, 14). — Quelqu'un demande au Bouddha : « Viens-tu pour te baigner dans la Bâhukâ? » — « Que fait cette rivière? » — « C'est une rivière de délivrance, une rivière de mérite... Beaucoup d'hommes y lavent leurs péchés... » Mais le Bouddha méprise toutes ces rivières saintes, aussi saintes de nos jours qu'il y a quelque trois mille ans : il connaît de meilleures purifications, la détestation du péché et la confession, la bonne œuvre, le bon propos (MAJJHIMA, i, 39, ÇIKSASAMUCCAYA, 160) (Voir ci-dessous p. 205, 243) [3].

d) Encore que le bain, ingénieusement pratiqué, soit un exercice douloureux, il y a des méthodes de purification et de salut considérées comme plus efficaces et qui sont réservées à des professionnels, aux « religieux » *(çramana, pravrajita)*. D'innombrables sectes ont leurs préférences : des hommes s'obligent au « vœu du chien », au « vœu du taureau », marchant à quatre

1. *Koça*, iii, 12-14. — Dans JATAKA, 432, p. 512, un fils est obtenu par des prières.
2. Pour les dons au bénéfice des morts, voir p. 55, 215.
3. Sur les ablutions APADANA, dans commentaire *Therîgâthâ*, 201, CITTAVISUDDHIPRAKARANA, VASUBANDHU, GATHASAMGRAHA, *Mélanges Asiatiques* (Saint-Pétersbourg), viii, 559, OLTRAMARE, *Théosophie bouddhique*, 123.

pattes, mangeant les ordures, broutant l'herbe, et le reste; d'autres hommes se mutilent, se noient, se jettent dans le feu, se précipitent du haut d'un rocher, mènent une vie coupée de longs jeûnes et qui se termine par le jeûne d'un mois. Toutes ces pratiques, non seulement ne produisent pas le ciel ou le salut, mais ont pour fruit inévitable les douleurs infernales.

Ce n'est pas l'habit, l'absence de vêtement, la pénitence qui font le religieux (MAJJHIMA, i, 281). (Voir p. 63).

C) Cependant les rites de bon augure, les pénitences et observances, les recettes de tout ordre ne sont pas sans vertu. Leur utilité est très restreinte, car elle est confinée à la présente vie. Par certaines « sciences » ou « formules » *(vidyâ)*, on peut lire la pensée d'autrui, on peut faire des miracles (se transporter à travers les airs, etc.). La magie singe les pouvoirs surnaturels *(abhijnâs*, ci-dessus p. 88); mais elle est mauvaise (vii, 53 c.).

Certaines formes de vie pénitentiaire sont sévèrement condamnées, la nudité par exemple ou le « vœu du chien ». En outre, toute pénitence ou observance est mauvaise par le fait même qu'on la regarde comme génératrice du salut. Mais de multiples formes d'ascétisme sont utiles, ou nécessaires, à la purification de la pensée et au salut. — On loue le moine qui dit : « Je ne me lèverai pas — je resterai sans manger ou dormir dans l'attitude accroupie de la méditation — aussi longtemps que je n'aurai pas obtenu la suppression complète des erreurs et des désirs » (MAJJHIMA, i, 219).

Le Bouddhisme interdit le suicide par le jeûne, le feu, la chute du haut d'un rocher, formes « vulgaires » de suicide; mais beaucoup de saints se sont coupé la gorge[1].

3. Rangeons ici beaucoup d'opinions fausses qui rentrent, soit dans le *çîlavrataparâmarça*, soit dans

1. *Nirvana* (1925), p. 22 et ci-dessus, p. 111.

l'erreur, assez ambiguë, qu'on nomme *drstiparâmarça* (v, 7-8).

« Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants, tout a eu sa place parmi les actions vertueuses ». — Vasubandhu (iv, 68*d*), d'après la Vibhâsâ, énumère les cas de meurtre, vol, etc., dont l'origine est dans une opinion erronée.

Beaucoup d'hommes croient qu'il est permis de tuer les bêtes malfaisantes, parce qu'elles sont nuisibles (« Il est très méritoire de tuer les scorpions et les serpents »), de tuer d'autres bêtes afin de s'en nourrir — tel le boucher, le tueur de moutons, que le Bouddha convertit en lui montrant qu'il vient de tuer son propre père réincarné sous forme ovine (iv, p. 192). Chez certains peuples, les enfants tuent leurs parents âgés pour leur épargner les maux de la vieillesse, pour que, renaissant, ils reprennent le goût du lait. Les brâhmanes tuent le *paçu* « la bête du sacrifice », et assurent que le *paçu* renaît au ciel; ils enseignent que le premier devoir du roi est de punir les malfaiteurs; ils prescrivent les rites obscènes et incestueux du *govrata*, rivalisant avec les Perses qui ont commerce avec leur mère et d'autres femmes interdites; ils justifient le vol et le mensonge : « Le mensonge joyeux, le mensonge avec les femmes, au mariage, en danger, ne nuisent pas : ces mensonges ne sont pas des péchés ». Et le reste.

Ceci pose le problème de « l'ignorance invincible ».

Tous ces hommes, Perses, brâhmanes, bouchers, sont meurtriers, voleurs, incestueux, sans savoir qu'ils font le mal. La moralité en effet est affaire de science. — Il y a une jolie stance, mais très fausse : « Les derniers des hommes, le Parias eux-mêmes, savent ce qui est péché, ce qui est bonne œuvre : pour distinguer le bien et le mal, les livres ne servent pas à grand'chose » [1].

1. Même doctrine dans Açvaghosa : « Le bon (*çubha*) est plus certain que le vrai (*tattva*) » (*Buddhacarita*, ix, 65). La raison pratique est plus sûre que la raison pure. C'est une opinion : ce n'est

— Brâhmanes et bouddhistes se rendent compte que le problème du bien est difficile.

Il est si difficile que les bouddhistes paraissent s'y tromper. Peut-on en effet commettre un péché si on ne sait pas qu'on commet un péché? — Souvenez-vous que le fils du teinturier n'est pas coupable de parricide (ci-dessus, p. 127) : comment le tueur de moutons peut-il être puni pour une action qu'il croit licite? — Les textes cependant sont formels et peu de doctrines sont aussi bien attestées. Nâgasena (dans le Milinda singhalais) dit qu'on pèche bien plus gravement quand on pèche sans le savoir, de même qu'on se brûle plus cruellement si on prend en main du fer rouge qu'on croit peint et froid. Vasubandhu (iv, p. 121), interprète et analyste de la Vibhâsâ (Sarvâstivâdin), dit : « Le parricide, dans quelque intention qu'il soit commis, même commis avec la pensée qu'il est méritoire, est nécessairement puni ». Parmi les criminels de profession, Vasubandhu nomme, sans les distinguer des bandits, le roi, le soldat, les juges, le geôlier, les gens en place : car toute la machine sociale est bâtie sur le « châtiment » *(danda)* [1].

Mais, pour revenir au boucher et à ses moutons, le fils du teinturier ne tue pas volontairement son père, tandis que le boucher tue volontairement le mouton. Cela fait différence. En effet, si le boucher croit le meurtre licite, — parce qu'il ne sait pas que le mouton est son propre père, parce qu'il est né dans une famille de bouchers où la pratique du meurtre est héréditaire, — il est cependant conscient du meurtre, et son erreur sur

pas l'opinion de Kumârila, du Mahâbhârata. La moralité est « très subtile ». Kauçika va en enfer pour avoir dit la vérité alors qu'il devait mentir afin de sauver une vie (*M Bh.*, viii, 69, 53 ; HOPKINS, *Religions*, 381).

1. Plus sensés, les brahmanes placent au premier rang des devoirs le *svadharma*, l'obligation de la caste ; mais les bouddhistes se sont peu préoccupés, du moins dans leurs livres, du social et du politique.

l'immoralité du meurtre n'est pas une excuse. Si un homme renaît dans de telles circonstances, que la notion du bien est chez lui obscurcie, si un homme entretient des vues fausses, c'est la juste punition de ses actes anciens, c'est l'inévitable conséquence des passions qu'il a jadis volontairement nourries : « En raison de la vue fausse, on renaît en enfer et, si on obtient plus tard l'existence humaine, on est de grande aberration » (iv, 186) (Voir ci-dessous, p. 189).

II. — Il y a des erreurs, des vues fausses, qui ne sont pas « mauvaises », qui sont même bonnes à certain point de vue.

La croyance au « je » ou à l'âme immortelle *(satkâyadrsti, çâçvatadrsti)* peut être source de bonnes actions : je fais le bien, parce que j'espère une récompense; j'ai pitié d'autrui, parce qu'autrui est un « je » qui souffre comme moi. Personne ne peut s'élever à la vraie pitié, laquelle considère la douleur en soi indépendamment de l'être qui souffre, sans pratiquer d'abord la pitié vulgaire ou « mondaine », la pitié qui envisage des « je » qui souffrent. Le Bouddha et les saints ne s'interdisent pas des pensées et des sentiments d'ordre mondain.

Mais la croyance au « je » est cependant le principe de tout mal : « Quiconque croit à son moi, s'attache à son moi; attaché à son moi, il a soif des plaisirs; la soif fait qu'il ne voit pas les calamités associées aux plaisirs... » « Aussi longtemps que l'esprit est encombré de l'idée de « je » (*ahamkâra*), aussi longtemps durera la succession des renaissances; l'idée de « je » reste ferme dans le cœur aussi longtemps qu'on croit à l'âme *(âtmadrsti)*. Or tu es, ô Bouddha, le seul maître qui enseigne la non-existence de l'âme : par conséquent il n'y a pas de chemin de la délivrance en dehors de ta doctrine » (ix, p. 230).

Les choses sont bien compliquées. Il faut abandonner la croyance à tout « je » substantiel et permanent; mais nier le « je d'apparence » (ce qui apparaît comme

un « je »), c'est-à-dire la série mentale qui produit des actes et mange des fruits, c'est la « vue d'anéantissement » *(ucchedadrsti)*, c'est la vue de négation ou « vue fausse », (ci-dessus p. 155) ou une vue très pareille et mauvaise. Et cependant, peut-on dire que la vue d'anéantissement soit toute mauvaise? Non, car le Nirvâna, qui n'est pas l'anéantissement, ressemble beaucoup à l'anéantissement : l'homme qui prend son parti d'être anéanti s'élèvera facilement à l'aspiration au Nirvâna [1].

1. Dans un autre ordre d'idées, la langueur ou torpeur (*middha*) est très blâmable; car elle s'oppose à toute activité morale et intellectuelle. Mais cependant les indolents entrent plus facilement en recueillement (*samâdhi*) que les éveillés ou excités. Le Bouddhisme prend parfois les aspects d'une thérapeutique : ce qui est poison pour l'un est remède pour l'autre; les doctrines et les pratiques valent par leurs effets.

CHAPITRE VI

LES FRUITS DE L'ACTE

SOMMAIRE. — 1. *Fruit de « suprématie » et histoire des univers.* — 2. *Fruit de rétribution.* — 3. *Fruit d'écoulement ou d'efflux.* — 4. *Fruit de « disconnexion ».*

On distingue « ce qui est être vivant » *(sattva)* et « ce qui n'est pas être vivant » *(asattva)*. D'une part, des séries mentales *(cittasamtâna)* éternelles et transmigrant, quelquefois purement spirituelles (sphère de la non-matière), quelquefois assumant un corps, un organisme *(âçraya)* matériel. D'autre part, la matière *(rûpa)*, les « grands éléments » *(mahâbhûtas)* [1] avec toutes leurs transformations, montagnes, palais célestes, etc., y compris les plantes que les bouddhistes, à l'opposé des Jainas, ne considèrent pas comme les corps d'êtres vivants. D'une part, le monde (ou la collection) des êtres vivants *(sattvaloka)*, d'autre part, le monde-réceptacle *(bhâjanaloka)*.

« Ce qui n'est pas être vivant » n'est pas sa fin à soi-même, étant dépourvu d'intelligence. La matière existe en vue des êtres vivants. Elle fournit aux séries mentales les organismes sensoriels, des objets de connaissance sources aussi de sensations, des aliments pour les

1. Sur les « grands éléments », ou « matière primaire » (terre, eau, feu, vent), et la matière dérivée (couleur, son, saveur, tangible), voir KOÇA, i. p. 21,49 etc.

organismes, des habitats. Telle est son utilité : les êtres vivants sont donc sa raison d'être.

Le plus ancien Bouddhisme a bien vu que l'homme est l'héritier de ses actes : qu'il est ce qu'il a voulu, pensé, fait; que la diversité de la condition des êtres vivants résulte de l'acte; que les destinées des êtres vivants, belles ou laides, n'ont pas d'autre moteur, cause première ou cause immédiate, que l'acte de chacun. Les docteurs Sarvâstivâdins [1] complètent ce théorème : la diversité de l'univers-réceptacle naît de l'acte des êtres vivants, en vue de la rémunération de l'acte. — Mes actes doivent avoir pour rétribution une sensation agréable du goût : ces actes font que j'ai une langue (dont le milieu est couvert d'atomes subtils qui sont l'organe du goût); ils font aussi que pousse un manguier dont je déguste le fruit.

En termes techniques, on distingue, parmi les fruits de l'acte, d'une part l'*adhipatiphala*, le « fruit de suprématie », la souveraineté que l'acte exerce sur la matière, sur le monde réceptacle; d'autre part, le *vipâkaphala* et le *nisyandaphala*, fruit de rétribution, fruit d'écoulement, qui sont presque le tout des êtres vivants dans chacune de leurs existences [2].

Nous avons vu que cette doctrine, à l'avis des bouddhistes, montre l'inutilité de l'hypothèse d'un Dieu démiurge et providence [3]. Elle pose un problème intéressant, celui de la création de la matière par l'acte.

Nous sommes renseignés sur le processus de la création de la matière cosmique après les périodes de chaos. Dans l'espace vide, naissent des vents, créés par l'acte, qui forment un cercle épais, support du cosmos. Sur ce cercle tombent, de nuages créés par l'acte, des pluies qui forment le

1. Contre l'école de langue pâlie, KATHAVATTHU, vii. 7.
2. KOÇA, iv. 1 ; sur les « fruits », ii, 49-73.
3. Ci-dessus p. 13. Comparer *Sâmkhyasûtras*, v. 20 (ANIRUDDHA, iii, 51, 62; MAHADEVA, iii, 60), HALL, *Rational Réfutation*. p. 36, GARBE, *Sâmkhya*, 179; NYAYA, IV, 19 ; ÇAMKARA, ii, 35.

cercle de l'eau; une partie de l'eau se change en terre d'or, etc.

Ce n'est pas seulement à l'origine que l'acte crée la matière : semblable création a lieu lors de toute naissance « apparitionnelle ». — Quand la naissance est vivipare ou ovipare (les deux premières « matrices », *yoni*), la pensée d'un mourant vient organiser le sang mêlé à la semence. Quand la naissance est d'« exsudation » (insectes par exemple), la pensée trouve un support dans l'exsudation des éléments [Certains hommes naissent ainsi aux premiers temps du monde : Mândhâtar se réincarna dans une tumeur issue du front paternel]. Mais certains êtres naissent d'une « naissance apparitionnelle », sans parents, sans qu'aucune matière leur soit fournie par qui ou quoi que ce soit : tels les damnés, tels les dieux, tels certains hommes, oiseaux et serpents. Leur pensée se crée un corps. Ce corps est un vrai corps matériel, non pas un fantôme; il est toutefois d'une nature particulière. Les corps issus des matrices communes subsistent, à l'état de cadavre, quand la pensée les a abandonnés : mais le corps des « êtres apparitionnels» disparaît au moment où ces êtres meurent. C'est pour cette raison que le Bouddha a préféré une matrice féminine à la naissance apparitionnelle : il voulait que son corps subsistât à l'état de reliques. (*Koça*, iii, 8-9.)

I. — Le fruit de suprématie et l'histoire des univers [1]

L'acte est le souverain *(adhipati)* qui crée et fait durer l'univers; il dispose les « choses extérieures » pour les êtres vivants.

Dès l'époque d'Açoka, la théorie des « périodes cosmiques » ou *kalpas* était généralement admise. On avait sectionné l'éternité. On croyait que l'univers se dissout après d'innombrables millénaires pour être à nouveau reconstruit. — Un des aspects que prend cette doctrine n'est pas inconnu en Occident : chacun sait que, d'après les brâhmanes, l'Eternel, quel que soit son nom, Brahmâ ou Vishnou, repose sur les eaux primordiales; le monde apparaît lorsqu'il ouvre les yeux, s'évanouit lorsqu'il s'endort.

D'après les bouddhistes, les univers sont en nombre infini. Chacun a ses destinées propres : tel univers est en procès de création ou de dissolution, tandis que tel autre dure. Mais tous sont soumis aux mêmes lois qui s'exercent suivant le même rythme.

Une période cosmique ou « grande période cosmique » *(mahâkalpa)* comporte quatre stades, création, durée, destruction, chaos (période pendant laquelle le monde reste détruit), de durée égale. La période de durée se divise en vingt « petites périodes cosmiques » nettement distinguées.

1. L'univers a été détruit — ou plus exactement la partie inférieure de l'univers : enfers, mondes des ani-

1. Voir Kosa, iii (qui traite de la cosmologie) et iv. 85

maux, des *pretas*, des hommes et des dieux inférieurs; mondes des dieux de la première extase, parfois aussi les deux premiers étages des mondes de la deuxième extase. A suivi le temps de chaos ou mieux de néant ou vide : seul reste l'espace, là où étaient les choses. Quand les temps sont accomplis, la force collective des actes de la totalité des êtres vivants accumulée au cours de la grande période cosmique antérieure, crée et organise l'univers. Avec des « grands éléments » nouveaux, nés de semences subtiles laissées par les grands éléments de l'univers disparu, ou apportées d'autres univers, ou avec des grands éléments créés *ex nihilo*, l'acte aménage l'univers-réceptacle : les cieux supérieurs (mondes de Brahmâ), les enfers, les divers habitats terrestres, les paradis : cette organisation exige une petite période cosmique. Au cours des dix-neuf petites périodes cosmiques qui complètent la période de création, a lieu le peuplement de tous ces habitats (voir p. 171-2).

2. C'est par la force collective des actes des êtres de la période antérieure que dure l'univers d'une certaine période ; mais les conditions dans lesquelles il dure dépendent de la manière dont vivent les êtres au cours de la période envisagée.

La fertilité du sol, les catastrophes atmosphériques, la durée de la vie humaine, toutes les conditions générales de l'existence sont en fonction de la moralité des hommes. Commettent-ils le péché, tout va se gâtant. Sont-ils vertueux, tout s'améliore.

La nature des choses veut que la moralité ait des hauts et des bas successifs. La période de durée se divise donc en vingt petites périodes.

La première est de diminution. La vie humaine, au début de quatre-vingt mille ans (voir p. 172)», diminue jusque dix ans, par la surabondance du péché. De nos jours, la vie est de cent ans. Dans un avenir point trop éloigné — quelques-uns disent que la moyenne de la vie diminue d'un an au bout d'un siècle — l'immoralité

sera maîtresse, et la vie tombera à dix ans. Les filles seront nubiles à quatre ans. Alors la race des hommes sera presque anéantie par les trois calamités ou par une des trois calamités : la disette, qui dure sept ans, sept mois et sept jours (disette des os blancs, quand les survivants font la soupe avec les os desséchés des morts : disette du ticket, quand on mange à tour de rôle : « C'est le jour du père, c'est le jour de la mère »...); la maladie qui dure sept mois et sept jours ; le couteau : « Les hommes sont pleins de haine et, dès qu'ils s'aperçoivent les uns les autres, ils ont les sentiments qui animent le cruel chasseur à la vue du gibier ; tout devient couteau sous leur main et ils s'entre-tuent » [Vision eschatologique qui rappelle la grande scène de la mort du dieu Krishna dans le Mahâbhârata]. Alors les rares survivants se convertissent : « Si nous renoncions au meurtre? », et ensuite : « Si nous renoncions au vol? ». Au moment où commence cette conversion, commence la deuxième petite période : elle est d'augmentation et de diminution. Les hommes deviennent peu à peu excellents ; la vie s'allonge jusqu'à la limite de quatre-vingt mille ans ; les hommes ensuite deviennent mauvais ; la vie diminue jusque dix ans, et la deuxième période finit comme la première : disette, maladie, couteau. Sur le même schéma sont construites les périodes 3-19. — Nous sommes maintenant dans la septième petite période de notre période cosmique de durée.

La vingtième petite période est seulement d'augmentation. En effet, la période de destruction est imminente : il faut donc que les êtres vivants abandonnent la partie inférieure de l'univers, destinée à périr, pour renaître dans la partie supérieure qui échappe à la destruction. Donc il faut que les hommes soient bons : donc il faut que la vingtième période se termine avec le maximum de durée de vie. Ne nous étonnons pas que tous les êtres deviennent bons en ces jours : « Il n'est

pas d'être qui, au cours des vingt petites périodes cosmiques, n'ait accompli quelque bonne action : cette bonne action porte maintenant ses fruits ». Les enfers d'abord se dépeuplent : les damnés continuent à mourir pour renaître dans une meilleure destinée ; et il ne naît plus de nouveaux damnés. Le jour où il ne naît plus de damnés dans les enfers, la vingtième petite période de la période de durée est terminée, et la période de destruction commence : une petite période pour le dépeuplement des habitats qui vont être détruits ; dix-neuf petites périodes pour la destruction des habitats.

3. Le dépeuplement commence par les enfers et se poursuit d'étage en étage. Lorsque le réceptacle est vide, la force qui l'a créé et maintenu en existence pendant la période de durée, est épuisée. L'univers périt alors par le feu, par l'eau, par le vent. Lorsqu'il périt par le feu, la destruction comprend, outre la sphère de la concupiscence (dont le sommet est les paradis des dieux de concupiscence), le monde de Brahmâ (mondes de la première extase) ; lorsqu'il périt par l'eau, par le vent, la destruction comprend le premier, le second ciel de la deuxième extase. Donc, d'après la nature de la destruction qui doit avoir lieu, les êtres d'en bas renaissent dans un des trois cieux de la deuxième extase. La destruction par le feu est la plus fréquente, et la seule envisagée dans les anciens textes.

4. Les êtres, renés dans les cieux supérieurs, y restent pendant la période de vide qui suit la destruction. Le mérite par lequel ils sont montés est épuisé lorsque l'univers inférieur se reconstruit. Ils tombent.

Le premier être qui tombe, c'est l'être qui sera le dieu Brahmâ de la période qui commence. Cet être, mourant dans un ciel supérieur, renaît dans le palais qui vient d'être bâti pour lui. Comme il ne se souvient pas de son existence antérieure, il s'imagine qu'il est né par

lui-même, qu'il existe par lui-même. Il est seul dans le palais vide ; aussi pense-t-il : « Je voudrais des serviteurs » ; et au même moment apparaissent à ses côtés, nés comme lui sans parents, des dieux tombés comme lui d'un ciel supérieur par la force de leurs actes. Brahmâ pense qu'il a créé ces dieux, ces dieux pensent que Brahmâ les a créés. C'est le commencement de la croyance en un créateur, maître des générations.

Quant aux êtres qui seront les hommes, ils apparaissent ici-bas, semblables à des dieux, brillant de leur propre lumière, se nourrissant de joie, non différenciés par le sexe, vivant une vie d'une durée illimitée (par le fait, semble-t-il, vivant pendant les dix-neuf petites périodes cosmiques qu'exige le peuplement de l'univers).

Les vieux textes ont des détails intéressants sur l'inévitable décadence. Nous savons que ces hommes bienheureux prirent goût à la saveur, relativement grossière, d'une sorte de manne ; qu'avec l'aliment grossier, les corps devinrent obscurs, grossiers, et enfin se différencièrent ; que les premiers amants, qu'on crut coupables d'un acte honteux, furent lapidés de poussières : « C'est pourquoi on jette des mottes de terre le jour du mariage » ; que l'avarice et la paresse incita un homme à faire provision de manne et que la manne arrêta de pousser... ; comment enfin un roi fut élu pour que les bons se rassurent et que les méchants craignent : c'est le commencement des dynasties.

La période de création est finie avec la naissance du premier damné. La vie humaine se trouve alors réduite à quatre-vingt mille ans : la période de durée commence : la première petite période commence au cours de laquelle la vie diminue jusqu'à dix ans.

5. La force collective des actes crée, organise, maintient et conditionne l'univers. Chacun de nous est donc, par ses pauvres petits actes individuels, un des facteurs de l'énergie totale. Quelques-uns parmi les hommes ont une part notable dans l'évolution du monde : les monar-

ques souverains *(Cakravartins)* qui font régner la justice et la vertu ; à plus forte raison les Bouddhas, par exemple Amitâbha, dont les bonnes œuvres ont créé le monde appelé « la Bienheureuse » (*Sukhâvatî*), le Paradis de l'Ouest, où il n'y a pas d'enfer, où il n'y a ni animaux, ni femmes, où le bonheur est exempt de peine et le plaisir pur de péché.

II. — Fruit de rétribution [1]

1. *Nature du fruit de rétribution.*

Par définition, le fruit de rétribution est un fruit qui épuise l'énergie de sa cause: une fois que l'acte est rétribué, a mûri, il n'est plus rétribué davantage; la rétribution ne porte pas rétribution. En effet, le fruit de rétribution est différent de sa cause : sa cause est toujours un acte moralement qualifié, bon ou mauvais, tandis qu'il est toujours « indifférent » au point de vue moral. Une autre note du fruit de rétribution est qu'il ne suit pas immédiatement sa cause.

Le fruit de rétribution est double de sa nature :

a) La rétribution de l'acte est, en ordre principal, la sensation agréable ou pénible : « Si l'homme fait le bien, le plaisir le suit comme la roue du char suit le bœuf; s'il fait le mal, la souffrance le suit. »

b) Mais la sensation suppose un organisme. Le Bouddha nous apprend que « nos actes anciens sont notre héritage »; il dit encore que le « corps actuel de l'homme est son acte ancien », c'est-à-dire l'effet de son acte ancien.

Le fruit de rétribution est donc la sensation, plus l'appareil sensoriel (les organes des sens et l'organe mental) nécessaire à la sensation, plus le corps qui soutient cet appareil.

Pour préciser, l'organe vital (*jîvitendriya*), l'entité immatérielle et infraconsciente qui fait durer une existence pour

1. Nous suivons le Koça. Pour Buddhaghosa, Visuddhi, 601.

tel laps de temps, est exclusivement rétribution. Les organes des sens et l'organe sexuel sont, à l'origine, exclusivement rétribution; plus tard, en tant qu'ils sont nourris et accrus par l'aliment, ils sont aussi « d'accroissement ». Les sensations physiques sont de rétribution. Les sensations mentales aussi, excepté quand elles sont moralement qualifiées : le plaisir mental qu'on éprouve d'une bonne action n'est pas de rétribution, car il est bon. Le trouble des humeurs, qui produit la maladie, est une conséquence du péché; il peut provoquer la folie (« trouble d'esprit ») qui n'est pas de rétribution, mais qui naît d'un fruit de rétribution [1].

En un mot, toute existence (en sanscrit « toute naissance ») avec les sensations qu'elle comporte, est fruit de rétribution [2]. Le péché fait que le pécheur prend un certain corps de damné pour souffrir, pendant un certain temps, un certain lot de souffrance. L'acte « projette » ou « crée » une « naissance » et qualifie, dans le détail, cette naissance.

2. *Acte qui projette et acte qui complète.*

Est-ce à dire que tous les actes projettent une naissance? Visiblement impossible. Si tous les actes étaient rémunérés par une naissance, l'éternité ne suffirait pas à la rétribution des actes accomplis au cours d'une seule existence humaine.

D'où le principe : « Un acte projette une naissance [3];

1. « Quiconque trouble la pensée d'autrui par un procédé quelconque (maléfices, faire boire du poison ou de la liqueur forte, effrayer le gibier), sa pensée sera troublée, sa pensée perdra la maîtrise d'elle-même et l'attention. Non pas que le trouble d'esprit procède directement de ces péchés; mais, par et pour la rétribution de ce péché, cet homme sera attaqué, effrayé, frappé par les êtres démoniaques, ou, plus simplement, ses humeurs vitales seront troublées par le déséquilibre des grands éléments (terre, eau, etc.) qui les constituent » (Koça, iv. 58).

2. Il est bien entendu que beaucoup de nos sensations sont le fruit de rétribution des actes de cette vie. L'organisme même peut être modifié par les actes contemporains : par exemple quand un homme est changé en femme, etc.

3. Quelques docteurs admettent qu'un seul acte peut « projeter » plusieurs existences, Koça, iv p. 199.

plusieurs actes complètent (ou remplissent) une naissance ». De même que le peintre trace d'un trait le contour de l'image et la remplit ensuite par des traits répétés (iv. 95).

Exemple. — Toute naissance humaine est projetée par un acte bon, est le fruit de rétribution d'un acte bon; cependant aucune naissance humaine n'est absolument heureuse : parce que toute naissance humaine, en sa complexité, résulte d'actes mêlés, d'actes blancs-noirs. Au cours d'une naissance humaine, créée en vue de la rétribution d'un certain acte bon de force considérable, mûrissent toujours des actes mauvais générateurs de sensations pénibles, d'infirmités, de catastrophes. Ces actes mauvais sont, d'origine, de deux sortes. Ou bien ce furent des actes lourds, qui ont antérieurement projeté une naissance malheureuse (damné, animal, *preta*), et qui épuisent maintenant ce qui leur reste de force de rétribution en « complémentant » une naissance humaine. Ou bien ce furent des actes légers, incapables de projeter une existence, et dont toute la force de rétribution est de « complémentation ». Si un homme est pauvre, c'est parce qu'il a fait une bonne action par l'efficace de laquelle il est né homme; c'est parce qu'il a commis un vol, d'abord rétribué par l'enfer, maintenant puni par la pauvreté, ou bien parce que, au cours d'une existence humaine, d'ailleurs bonne, il n'a pas pratiqué le don.

Une forme spéciale de la rétribution complémentaire doit être signalée. Le meurtrier prend une existence infernale; quand, par l'efficace d'une bonne action, il reprend une existence humaine, il est encore puni comme il a péché : sa vie est courte, il périt de mort violente. De même le voleur est volé, le menteur n'obtient pas créance, etc. C'est une loi du talion (iv. p. 180). Il y a ressemblance entre l'acte et la rétribution : la rétribution est (incorrectement) nommée « écoulement » (*nisyanda*).

Il y a des cas mystérieux, par exemple le cas de l'andro-

gyne. Chacun de ses organes sexuels est la rétribution d'un acte bon, l'organe viril rétribution d'un acte meilleur, l'organe féminin d'un acte moins bon. Mais un acte très mauvais fait que l'existence humaine de l'androgyne, fruit d'un acte bon, est détestable par la coexistence des deux organes. — Le Bouddha a dit que la marche de l'acte est incompréhensible.

3. *Epoque de la rétribution* (Voir p. 208-214).

1. *Actes rétribués dans cette vie.* — Ce sont, en principe, des actes de médiocre gravité et qui n'ont pas la force de projeter une naissance. Ils complètent la naissance au cours de laquelle ils sont accomplis. A considérer le péché, on voit bien que le péché rétribué ici-bas est moins lourd que le péché rétribué en enfer où les souffrances passent l'imagination humaine.

Toutefois, d'après certains docteurs, des actes très lourds, et qui produiront une naissance infernale, commencent à fructifier dès cette vie : dans ce sens, il est dit que « la lèpre est la fleur du péché dont l'enfer est le fruit » (JATAKAMALA, xxiv, 38). La légende signale plusieurs personnes punies sur-le-champ et précipitées vivantes en enfer : c'est une manière de dire, car la mort en qualité d'homme doit nécessairement précéder la naissance en qualité de damné [1].

Il arrive que des actes qui, de leur nature, devaient être rétribués dans l'autre monde, changent de nature et deviennent des actes « rétribués dans cette vie » (ci-dessous, p. 211).

On voudrait être renseigné plus exactement sur les « certains caractères de l'intention et de l'objet de l'action » qui font qu'un acte, de sa nature, est rétribué dans cette vie. Nos sources se bornent à citer des exemples qui sont notamment des histoires de change-

1. HOPKINS, JRAS. 1907, p. 670 ; KERN, *Manual*, 34, 36; *Mahavagga*, i, 24, 3; JATAKAMALA, XXVI, 18, XXVIII, 50.

ment de sexe, des cas, plus ou moins magiques, de la loi du talion [1].

Un moine insulte la communauté des moines : « Vous n'êtes que des femmes! » Aussitôt il devient femme. Un jeune homme, père de deux enfants, aperçoit un saint tout resplendissant de beauté : « La belle femme qu'il ferait! » pense-t-il. Aussitôt il devient femme; il se sauve en pays étranger, s'y marie, met au monde deux enfants. Cependant le saint, informé, annule le fruit de la pensée irrespectueuse dont il fut l'objet, et notre héros, redevenu homme, se fait moine. « Préférez-vous les enfants dont vous êtes le père ou ceux dont vous êtes la mère? » lui demanda-t-on. « Les seconds », répondit-il. Mais à peine eut-il fait quelques progrès spirituels : « Les uns et les autres me sont parfaitement indifférents ».

2. *Actes nécessairement rétribués immédiatement après la mort, dans la prochaine naissance.* — D'abord les péchés qu'on peut nommer « mortels », littéralement les péchés « sans intervalle » (*ânantarya*) parce qu'aucun acte, aucun repentir, aucune circonstance ne peuvent faire obstacle à leur immédiate rétribution. Dans l'ordre de gravité : tuer son père, tuer sa mère, tuer un Arhat, diviser la communauté, blesser le Bouddha avec une pensée de haine (iv. 96).

Ensuite, et à moins qu'un péché mortel n'ait la priorité, les cinq péchés « presque immédiats » (*upânantarya*) : souiller sa mère ou souiller une sainte (*Arhatî*), tuer un futur Bouddha; tuer un saint incomplet (un *Çaiksa*, un saint qui n'est pas Arhat, voir p. 94); voler les biens de la communauté, les biens de mainmorte (*aksayanîvî*); détruire un Stûpa ou monument à reliques (iv. 108).

3. *Actes rétribués plus tard.* — Ce sont des actes qui

1. Par exemple Koça iv, 14, 55, 103; Divya, 473; Dhammapada, commentaire de 43; Chavannes, *Cinq cents contes*, I, 265, 402; Jataka, 353, 158, le roi qui fait crever les yeux et devient aveugle

cèdent leur tour de rétribution à des actes plus lourds ou plus exigeants : « Le péché ne se coagule pas tout de suite comme fait le lait; semblable au feu caché sous la cendre, il suit le pécheur pour le brûler » (Dhammapada, 71). Un péché, vieux de 7.000 ans, se dresse « comme un cobra » (Jâtaka, 491) [1].

Péchés et bonnes actions produisent des fruits « complémentaires » pendant de longues périodes. Tel personnage renaît cinq cents fois en qualité d'esclave.

Un saint a dit : « Par la rétribution du don d'une seule aumône de riz, je suis né sept fois de suite comme roi des dieux. » Peut-on admettre qu'un acte projette plusieurs naissances? Non, répondent les Sarvâstivâdins; le saint s'exprime mal. Son aumône a été escortée de plusieurs « volitions », autant d'actes distincts. (Koça, iv. 95).

4. *Actes dont la rétribution n'est pas certaine* [2]. — Les trois premières catégories d'actes sont de rétribution nécessaire. La rétribution de certains actes peut être « franchie », comme il sera expliqué ci-dessous (p. 210).

Certains docteurs distinguent huit catégories d'actes. D'une part, actes de rétribution nécessaire et dont l'époque de rétribution est : 1° dans cette vie, 2° aussitôt après la mort, 3° plus tard, 4° indéterminée. D'autre part, actes de rétribution non nécessaire et qui, au cas où ils sont rétribués, sont rétribués : 1° dans cette vie, 2° aussitôt après la mort, 3° plus tard, 4° à une époque indéterminée [Mais, si j'ose prendre parti dans cette controverse, on ne voit pas en quoi diffèrent le 3° et le 4° des deux listes].

1. Aussi *Dhammapada*, 219 ; comparer MANU, iv, 172, *Mahabharata*, vii, 3423, 3551, I, 3333 (cité par HOPKINS).

2. C'est le *ahosikamma* de VISUDDHI, 601, qui est détruit par un acte *upaghâtaka*. Voir *Mahâvastu*, i,101, 456, *Çiksâsamuccaya* 176, *Manou*, XI, 246.

2. *Quel acte est d'abord rétribué*[1].

L'époque de rétribution des actes « nécessairement rétribués immédiatement après la mort » est fixée. Mais tout le monde n'a pas commis un péché mortel. Un homme peut avoir à son actif un grand nombre d'actes, bons ou mauvais, de la classe « qui peut être rétribuée plus tard ». La question se pose : quel est l'acte qui détermine l'immédiate renaissance d'un mourant?

a) De toute évidence, la vie à venir est déterminée par les dispositions mentales du mourant. La pensée qui organise la nouvelle existence continue la pensée du mourant. La « pensée à la mort » est la cause suffisante et immédiate de la pensée « à l'état naissant ».

C'est une ancienne croyance, adoptée par les bouddhistes, que l'homme renaît dans le monde auquel il pense au moment de la mort (Majjhima, iii, 99, Samyutta, iv, 302, Hastings, iv, 448).

Mais le mourant n'est pas le maître de sa dernière pensée : cette pensée est conditionnée par l'acte qui doit être rémunéré dans sa prochaine existence. Si le mourant doit renaître parmi les damnés pour la rétribution d'un crime, il mourra avec une pensée déjà « infernale ».

b) L'acte rémunéré sera, dans l'ordre :

1° L'acte lourd (*guru*).

2° L'acte proche, à défaut d'acte lourd qui « parfume » la pensée mourante. Quand la vie a été médiocre,

1. Le Milinda, dont l'opinion paraît souvent mal étudiée, soutient que le péché mûrit d'abord, ensuite la bonne action. Rien ne justifie ce fallacieux théorème. En raison d'anciens péchés, paralysés et primés par de bonnes actions, les dieux retombent parmi les damnés après avoir mangé le fruit de ces bonnes actions ; inversement, une bonne action donne une naissance humaine après des millénaires de souffrance infernale : il n'est pas une règle, simple et constante, de l'ordre de rétribution des actions. La théorie exposée ici est celle de Kumâralâbha (Koça, chap. ix); comparer Visuddhi, 601. Théories brahmaniques, Hopkins, Great Epic, 185 ; l'homme de bien fait d'abord son enfer ; le méchant fait d'abord le peu de paradis qu'il a mérité.

vide d'actes importants bons ou mauvais, l'acte des derniers moments détermine l'existence à venir. D'où la nécessité de la préparation à la mort, des encouragements, exhortations, sermons, cérémonies diverses que les bouddhistes recommandent.

Buddhaghosa (*Visuddhi*, 550) décrit les cérémonies en usage dans le Bouddhisme singhalais : « Les parents disent au malade : « Père, nous allons faire la *pûjâ* (= culte) du Bouddha à ton intention. Complais-y ta pensée ». Ils offrent au Bouddha des couleurs(fleurs, etc.), des sons (récitation des textes, musique), des odeurs (parfums), des saveurs (miel, etc.), des tangibles (vêtements). Le malade voit, entend, sent, goûte, touche ces offrandes. Par les cinq organes pénètrent les impressions qui « parfumeront » sa pensée à la mort [1].

3° A défaut d'acte proche suffisamment efficace pour projeter une existence, l'acte habituel. — Aux approches de la mort, la pensée perd ses ressorts de renouvellement et prend les chemins auxquels elle est habituée.

4° Enfin, à défaut d'actes lourds, proches ou habituels, la vie à venir est déterminée par un acte d'une vie antérieure dont l'efficacité a été retardée par celle d'actes plus lourds. — Nous possédons toujours un volumineux crédit d'existences.

1. Beaucoup d'autres détails et références dans Hastings, iv, p. 449, où on trouvera aussi la bibliographie des cérémonies pour les morts. Il convient de rappeler ici le discours de la mère de Nakula à son mari mourant (ci-dessus p. 54) et les instructions que le Bouddha donne à son cousin Mahânâman (p. 59).

III. — Fruit d'écoulement ou d'efflux.

1. *Définition.*

a) Le fruit d'écoulement est le fruit semblable à sa cause.

Rien n'est permanent : la couleur n'est qu'une série de moments de couleur; l'intelligence n'est qu'une série de pensées. Tout moment d'existence de n'importe quelle chose, en tant qu'il est semblable ou à peu près semblable à un moment antérieur, est l'écoulement de ce moment. Ainsi s'explique la mémoire : une idée, introduite dans la série mentale, tend à se reproduire. Une pensée bonne est le plus souvent le fruit d'écoulement d'une pensée bonne : elle est d'ailleurs aussi le fruit (*purusakâraphala*) d'un acte bon d'attention.

Le Sûtra dit : « La convoitise, la méchanceté, la vue fausse pratiquées, cultivées, développées, produisent une naissance de damné, d'animal, de *preta* [C'est le fruit de rétribution de l'acte de convoitise et de méchanceté, de l'acte mental par lequel l'hérétique adhère à la vue fausse]; et si le convoiteur, le méchant, l'homme de vue fausse obtient plus tard une existence humaine [pour la rétribution d'une bonne action ancienne], il sera un homme insatiable, haineux, stupide ». — La « diathèse » sensuelle, haineuse, stupide, est le fruit d'écoulement de la convoitise, de la haine, de la vue fausse.

b) En fait, il est difficile d'attribuer à l'acte un fruit d'écoulement proprement dit : l'acte n'engendre pas l'acte; l'acte ne porte pas de fruit qui soit exactement

semblable à l'acte. Je crains que les sources Sarvâstivâdins ne confondent ici, du moins dans la terminologie, l'acte et la passion qu'ailleurs elles distinguent nettement[1]. Voici, probablement, la pensée de nos docteurs.

La convoitise constitue un péché, un acte mauvais de la pensée, lorsqu'elle est « approuvée », lorsque la volition (*cetanâ*) y prend moule. Etant un acte mauvais, « la résolution d'acquérir injustement le bien d'autrui », elle porte un fruit de rétribution, enfer, etc. D'autant plus sûrement qu'elle provoque généralement des actes du corps et de la voix. — D'autre part, la convoitise, du fait même qu'elle est approuvée, du fait qu'elle accroît ses forces et consolide sa prise dans la série mentale lorsqu'elle explose en actes du corps et de la voix, « parfume » ou imprègne la série mentale. La convoitise a donc pour fruit d'écoulement la convoitise, une prédisposition à la convoitise, un certain *habitus* favorable aux actes de convoitise.

De même pour la méchanceté et la vue fausse.

Tout *kleça* — c'est-à-dire toute passion, attachement et aversion, et toute opinion fausse — prend deux formes : tantôt il est à l'état quiescent, à l'état endormi, (*anuçaya*); tantôt il se manifeste (*paryavasthâna*) : le *kleça* à l'état endormi est le fruit d'écoulement du *kleça* à l'état manifeste. Le *kleça* à l'état manifeste suppose, outre la présence dans la série mentale du *kleça* endormi, un objet extérieur ou une occasion (l'objet désirable provoque la manifestation de l'attachement), et encore un « jugement inexact » (voir p. 137).

Tandis que le fruit de rétribution épuise la force de rétribution d'un acte, le fruit d'écoulement, de sa

1. Les Sautrântikas pensent que les convoitise-méchanceté-vue fausse sont des « actes mentaux ». Les Sarvâstivâdins, disent que ce sont des « chemins de l'acte ». A vrai dire, les textes canoniques leur donnent le nom de « pratique de l'esprit » (*carita*), et les rangent dans la même liste que les « pratiques » du corps (meurtre, etc.) et de la voix (mensonge, etc.), leur attribuant les mêmes effets. — (Voir p. 123).

nature, ne peut prendre fin par lui-même. Le fruit d'écoulement des mauvaises pensées doit être coupé par la pratique du chemin bouddhique et l'acquisition de la sainteté. Le fruit d'écoulement des bonnes pensées ne périt qu'au Nirvâna.

2. *Corruption originelle.*

Tout être qui renaît à un étage quelconque de l'univers est, au moment de sa naissance (ou conception, *pratisamdhi*, *upapatti*, renouveau d'existence), souillé de toutes les passions (émotionelles et intellectuelles : aversion, désir, aberration) qui sont propres à cet étage, car, s'il renaît à cet étage, c'est précisément parce que sa pensée, à la fin de son existence antérieure, était souillée de ces passions.

L'être qui renaît dans la sphère de la concupiscence (*kâmadhâtu*) y apporte une pensée « en possession » de l'aversion, du désir des odeurs et des saveurs, du désir sexuel : c'est pour cela que cette pensée prend un organisme mental et physique susceptible de ces divers appétits, susceptible de la souffrance qui provoque l'aversion.

Mais un être né à un certain étage, homme ou dieu, peut, par l'ascèse, selibérer des passions propres à cet étage, car il possède les racines du bien. Supposons un moine affranchi, au moment de la mort, de toute aversion et des désirs grossiers : il ne peut renaître que dans une sphère où manquent les organes du goût, de l'odorat, des plaisirs charnels; son corps, par surcroît, sera affranchi de toute sensation pénible. Si ce moine s'est attaché aux joies de la première extase, sa pensée à la mort est souillée par le désir de ces joies : il renaîtra dans le ciel de la première extase; en effet, il est souillé des passions propres à ce ciel.

Cette doctrine, que la scolastique élucide, est canonique. Le Majjhima (i, 432) observe que l'enfant n'a

pas la notion de l'amour, la notion des vœux et pratiques ascétiques, ni même la notion du « je ». Si la concupiscence charnelle, si la superstition qui s'attache aux vœux ascétiques, si cette forme d'égoïsme qui est la croyance naturelle au « je » (distincte de la doctrine philosophique de l'âme) se développent en lui, c'est parce qu'il possède ces passions et ces erreurs « à l'état endormi », nous dirions en puissance.

C) *De la nature humaine.*

Considérons les fruits de rétribution qui sont mangés par les hommes. Les damnés sont malheureux; les dieux jouissent d'un plaisir presque sans mélange; les hommes, très divers par la caste, la fortune, la santé, la beauté, la durée de la vie, les heurs et malheurs, ne sont jamais privés de toute joie, mais n'échappent pas à la maladie, à la vieillesse, à « la douleur qui brise les parties vitales ». Leur corps est toujours une chose infecte, née de l'ordure, pleine d'ordure.

Il est donc évident que, si les dieux mangent le fruit d'actions blanches et les damnés le fruit d'actions noires, les hommes mangent le fruit d'actions blanches-noires. Non pas qu'une action puisse être à la fois blanche et noire : toute existence humaine est « projetée » par une action blanche, mais toute existence humaine est « complémentée » par des actions secondaires, blanches et noires, les unes et les autres de qualité et de quantité variables (Voir p. 176) [1].

Quant à la nature morale des hommes, de même que leur condition n'est ni tout à fait heureuse ni tout à fait malheureuse, de même ils ne sont ni tout à fait bons ni tout à fait mauvais.

a) Tout homme possède en naissant toutes les passions de l'irascible et du concupiscible et le germe des erreurs philosophiques et morales.

1. Excepté, bien entendu, la dernière existence humaine du futur Bouddha.

Il faut faire deux exceptions. D'une part, de nombreux saints incomplets renaissent parmi les hommes parce qu'ils ne sont pas délivrés des passions de haine et désir; mais ils sont délivrés des erreurs. D'autre part, le futur Bouddha à sa dernière existence est délivré des passions, mais c'est seulement au cours de la nuit de la Bodhi ou Illumination qu'il se délivre des erreurs.

b) En revanche, toute existence humaine étant « projetée » par une bonne action, tous les hommes « possèdent » les trois racines du bien, la non-haine, le non-désir, la non-aberration : dans notre langue, tous les hommes sont capables de non-haine, non-désir, non-aberration; ils peuvent s'affranchir de l'aversion, se détacher des objets sensibles, cultiver et développer la vue droite. L'actualisation (*samudâcâra*) des germes de bien dépendra des circonstances, notamment du bon enseignement, du commerce avec les gens de bien, et sans doute aussi — avouons que les textes ne sont pas toujours explicites — d'un libre choix.

J'aime beaucoup un des sermons du Majjhima (i, 308) : « L'homme qui, de naissance, a violents désir, haine et aberration, c'est péniblement, avec dissatisfaction, les larmes aux yeux, avec pleurs, qu'il pratique la vie religieuse et obtient le ciel. Tout au contraire, celui qui, de naissance, n'a pas violents désir, haine et aberration, c'est aisément qu'il pratique la vie religieuse, entre en extase, obtient le ciel. »

c) Le monde des hommes est bien aménagé en vue du progrès spirituel. — Assez de souffrance pour que les hommes comprennent aisément la vérité de l'universelle douleur, principe du « détachement » et de l'acquisition du Nirvâna, tandis que les dieux sont trop heureux pour que cette vérité leur soit aisément accessible. D'autre part, la douleur n'est pas abrutissante comme chez les damnés. — L'esprit des hommes est ferme et leur attention soutenue. — Occasions nombreuses de péché : mais le remords du péché, la terreur des suites

du péché, ce fut le point de départ de la « conversion bouddhique » d'innombrables hommes. Enfin, c'est aux hommes que les Bouddhas prêchent d'abord le salut.

d) Cependant les hommes diffèrent beaucoup les uns des autres.

Quelques-uns, depuis de nombreuses renaissances, sont fixés, dirait-on, dans la condition humaine; ils ont planté les « racines de la délivrance », lointain préparatif du Nirvâna. Quelques-uns sont « entrés dans le chemin du Nirvâna » (*srotaâpanna*) et parcourent une des sept existences qui, pour les saints de progression lente, séparent l'entrée dans le Chemin et le Nirvâna. — Pendant certaines périodes de l'histoire du monde, la vie humaine, très longue, est toujours bonne (p. 172).

Mais souvent les hommes n'ont obtenu leur actuelle qualité d'homme que par une sorte de hasard. Le mécanisme de la fructification de l'acte est compliqué : la plupart des hommes viennent des enfers ou des matrices animales — damnés et animaux sont bien plus nombreux que les hommes — par la vertu d'une bonne action ancienne et faible. Naître dans la condition d'homme, c'est un miracle : « Autant il est difficile à une tortue aveugle, nageant dans le grand océan, de passer le cou dans un joug flottant au hasard à la surface des eaux; autant il est difficile aux êtres noyés dans l'océan de la transmigration, d'obtenir une naissance humaine » (Majjhima, iii, 169).

Et quelle misérable humanité obtiennent les êtres ainsi échappés de la géhenne! Combien minimes leurs chances de tirer parti de cette existence humaine après si longtemps obtenue! Ils sont en effet tout trempés de « l'écoulement » de leurs crimes, de leur passion, de leur aberration.

Il convient de noter qu'on commet un contre-sens en traduisant *narakas*, « enfer », fosses profondes où souffrent

les méchants, par *purgatoires* [1], sous prétexte que les damnés sortent des *narakas*. Les *narakas* ne sont pas des lieux où le pécheur s'amende, mais des lieux où il paie par des sensations pénibles les sensations agréables qu'il a cherchées dans le péché : la rémunération du péché, d'ailleurs, ne s'achève pas en enfer. Le pécheur, en règle habituelle, ayant payé le gros de sa coulpe, passe dans une destinée animale. — Les damnés sont pleins d'inimitié; la plupart sont réduits à l'injure (car le meurtre et la violence sont impossibles en enfer, comme le vol ou l'adultère); mais les démons sont des damnés de marque qui assouvissent leur méchanceté en faisant souffrir les autres damnés. Les damnés possèdent virtuellement, sinon actuellement, les dix péchés [2]. Quant aux animaux — si on excepte des animaux privilégiés, les Nâgas ou Serpents-hommes et le Cheval de race[3], qui sont capables de vertu — leur esprit manque généralement de force : mais leurs dispositions vicieuses sont trop évidentes. Les trois racines du mal sont très convenablement représentées par l'oiseau, le serpent et le porc.

Il s'ensuit que les êtres dont l'existence infernale ou animale se termine et qui prennent une existence humaine par l'effet d'une certaine bonne action ancienne « à rétribuer plus tard », apportent dans cette existence humaine leurs passions anciennes fortifiées et enracinées par le séjour infernal ou animal.

Que penser du temps où nous vivons et de nos contemporains? — Nous approchons de la fin de la petite

1. Si on veut trouver dans le Bouddhisme un lieu vaguement analogue au purgatoire, on le trouvera dans cette section du monde des *pretas*, « défunts », punis pour manque de charité, et que leurs parents peuvent soulager par l'aumône faite à leur intention. Voir ci-dessous, p. 216, 248, n. 1.

2. Les damnés pratiquent la parole inconsidérée, l'injure, la haine : ils se lamentent, ils se font des reproches, ils se haïssent dans la dureté de leurs âmes. La convoitise n'existe pas chez eux en acte, car il n'y a pas d'objet désirable dans les enfers; la vue fausse (négation de l'acte et de la rétribution) non plus, car le fruit de l'acte est manifeste aux damnés. Mais les damnés possèdent, en puissance, convoitise et vue fausse, iv. 82.

3. L'histoire du cheval qui se tue parce qu'on l'a accouplé avec sa mère en lui couvrant la tête pour qu'il ne la reconnût pas (VIBHASA, iv, p. 205.)

période cosmique, quand règneront les *kasâyas*, surabondances de la haine, de la convoitise, de la vue fausse, pronostics des crises finales du couteau, de la disette, de la maladie (ci-dessus, p. 170). — Déjà sont nombreux parmi nous les hommes de « passion chronique », laquelle fait obstacle au salut; plus nombreux encore les hommes de vue fausse. Il y a longtemps que le « Soleil de la loi » s'est couché; l'obscurité s'est accrue par la disparition des saints; nous possédons encore la Loi, mais elle ne fait plus germer de saints. Viendront des « contrefaçons de la Loi ». « La loi du Bouddha est à son dernier souffle; les vices sont pleins de force; ceux qui désirent la délivrance doivent être diligents[1] ».

e) Nous comprenons maintenant comment, d'après les bouddhistes, l'homme peut commettre un crime sans savoir qu'il commet un crime, voulant même faire une action méritoire (ci-dessus, p. 160).

Les moralistes d'Occident pensent que les actes répétés de péché librement consentis, non seulement accroissent la passion, mais encore engourdissent et obnubilent la conscience : le pécheur boit l'iniquité comme l'eau, mais sa cécité morale, conséquence du péché, ne diminue pas sa responsabilité. Pour les Hindous, cette présente vie n'est qu'une étape du long voyage de la transmigration : notre nature est littéralement une habitude. Beaucoup d'hommes naissent, par la force de leurs anciens péchés, prédisposés à l'erreur. Qu'ils soient responsables des crimes nés de l'erreur, rien qui ne soit équitable. Tout ce qu'est le fils du tueur de moutons, son corps, ses dispositions morales et intellectuelles, l'éducation qu'il reçoit, c'est ce qu'il a lui-même fait, voulu, pensé.

1. Koça, viii, p. 224; *ibid.*, p. 218, sur la disparition de la Bonne Loi. Diverses traditions sur la décadence du Bouddhisme, iii, 13, Chavannes, *Cinq cents contes*, ii, 348 ; Finot, Préface du *Râstrapâla* (Saint-Pétersbourg).

IV. — Fruit de disconnexion [1].

Nous avons examiné les fruits que portent les actes « impurs » (*sâsrava*), c'est-à-dire les actes mauvais ou bons qui sont souillés par le désir (désir du plaisir ou de l'existence extatique)et par l'erreur (croyance au « je »). Ces actes, arrosés par la soif (*trsnâ*), ont un fruit de rétribution, prolongent la transmigration.

Mais les actes « purs » (*anâsrava*), les actes de penées qui font partie du Chemin (voir p. 93, 124, 145), ne portent pas de rétribution : leur fruit est essentiellement le fruit nommé « de disconnexion » (*visamyoga*), de séparation d'avec les erreurs et les passions. Ces actes ont pour effet de couper les racines que les erreurs et les passions ont poussées dans la série mentale, en termes techniques, de couper « la possession des *kleças* ». Le saint qui les accomplit ne possède plus en puissance les *kleças* : il coupe le fruit d'écoulement des *kleças*.

Certains actes « impurs », ceux qui font partie du chemin « mondain » de détachement (morale de recueillement, p. 77) donnent un fruit non définitif de disconnexion d'avec les passions auxquelles ils s'opposent. L'ascète qui se détache de la sphère de la concupiscence coupe la possession qu'il avait des passions propres à cette sphère; en outre il coupe la possession des actes anciens, de concupiscence, auxquels il était lié; il échappe à la rétribution de ces actes.

1. Koça, iv. 60, 87; comparer *Kathavatthu*, VII, 10, XII. 2.

CHAPITRE VII

FRUCTIFICATION DE L'ACTE

SOMMAIRE : 1. *Mécanisme de la fructification de l'acte (conception magique, théories scolastiques).* — 2. *Théorie rigide de l'acte.* — 3. *Franchir le fruit de l'acte.* — 4. *Transfert du mérite.*

L'acte produit son fruit par son efficace propre, comme la graine. Par conséquent la loi de l'acte devrait être un mécanisme inflexible. Cependant le Bouddhisme ne nie pas qu'il soit possible de « franchir le fruit de l'acte », et certaine théorie du « transfert du mérite » s'est même accréditée de bonne heure.

I. — MÉCANISME DE LA FRUCTIFICATION DE L'ACTE.

A) *Idées magiques ou semi-magiques.*

1. La croyance aux dieux était faible dans les castes brâhmaniques professionnelles du sacrifice. Le sacrifice porte tous ses effets sans que les dieux, *numina* transposés en *nomina*, interviennent : les *mantras* ou incantations déclanchent les énergies surnaturelles toujours prêtes à entrer en activité. — Le Bouddhisme ne contestera jamais l'efficacité des rites; mais il dit que les rites, dépourvus de valeur morale et souvent entachés de péché (meurtre des animaux, etc.) sont sans valeur pour l'au-delà.

Les saints ou soi-disant saints, pénitents, solitaires, thaumaturges, sont des êtres sacrés. La pénitence les a revêtus d'une force redoutable. On sait que la colère des Rishis — solitaires que le Bouddhisme a bouddhisés sous le nom de Pratyekabuddhas, « Bouddhas individuels, non prêcheurs, semblables à des rhinocéros » — a vidé des royaumes de tous les vivants qui y demeuraient : soit que la pensée irritée des Rishis ait par elle-même perpétré tous ces meurtres (c'est l'explication la plus orthodoxe), soit que des êtres démoniaques se soient fait les ministres de la malédiction mentale des Rishis (Voir p. 123).

Une croyance fort ancienne et répandue est la croyance à « l'acte de vérité » (*saccakiriyâ*). La pratique de l'ordalie repose sur cette idée que l'innocent, par la seule déclaration de son innocence, est au-dessus des lois de la nature [1]. — Le Bouddhisme entend que l'homme, par une déclaration solennelle, met en activité la puissance dont sa bonne action l'a revêtu. Kunâla, fils d'Açoka, déclare qu'il n'a jamais eu pensée de haine contre sa belle-mère qui lui a fait crever les yeux; aussitôt ses yeux voient. Les exemples abondent.

2. Le Bouddhisme purifie et filtre le paganisme. Nous ne dirons pas qu'il découvre l'acte moral, l'acte intentionnel et bon de sa nature : dès longtemps l'Inde connaissait le péché et la bonne action. Mais le Bouddhisme établit une démarcation plus nette entre le procédé magique et rituel, et l'acte moral qui seul importe pour l'autre vie.

Oldenberg nous trompe quand il écrit que la doctrine bouddhique de l'acte se développe au niveau des croyances magiques. Cette doctrine est essentiellement morale; elle s'élève fortement contre la confusion de l'acte sacrificiel et de la bonne action, de la pénitence et de la vertu; elle traduit le sentiment profond de la

1. Voir Keith *Encyclopédie de Hastings*, art. Ordeal.

responsabilité, de la rétribution équitable : celui qui souffre est visiblement puni ; l'aumône n'est jamais perdue.

Des textes relativement modernes donnent une idée exacte de la pensée bouddhique de tous les temps.

Le péché, l'Adharma ou Injustice, surveille les hommes. Quand bien même les hommes, les génies, les saints et les dieux ne me verraient pas pécher, je me verrais pécher. Et si j'oubliais, l'Adharma me verrait [1].

Les génies et les saints me voient. Et quand bien même je serais seul, ne suis-je pas là? Du péché vu par autrui et du péché que je vois moi-même, c'est le second qui est le mieux vu. Quiconque commet un péché connaît nécessairement son péché [2].

C'est, sans qualificatif, la pensée indienne.

Les pécheurs pensent : « Personne ne nous voit », mais ils sont vus par les dieux, par leur propre âme [ou leur conscience] (*sva antarapurusa*), par le ciel, la terre, les eaux, leur cœur, la lune et le soleil, Yama, le vent, la nuit, l'aurore et le crépuscule, par le Dharma. [3]

Tu penses : « Je suis seul » : tu ne connais donc pas cet antique sage qui demeure dans ton cœur et qui connaît les péchés. C'est en sa présence que tu pèches. Le pécheur pense « Personne ne me voit », mais il est vu par les dieux... Yama, juge des morts, remet le péché de celui dont est satisfait cet habitant du cœur, témoin des actes, qu'on appelle l'âme (*ksetrajna*); mais il punit le péché du pécheur quand ce témoin est mécontent » [4].

2. Cependant, dans les effets même qu'il attribue à l'acte moral, le Bouddhisme ne se dégage pas complètement de la conception magique.

1. JATAKA, 546, Intr. de 522.
2. JATAKAMALA, xii, 13-17.
3. MANU, XI, 85.
4. *Mahâbhârata*, i, 74-37 (cité *Hopkins*, *Religions*, 381

Le mérite et le démérite dépendent de la qualité de l'intention; mais l'importance du mérite et du démérite dépendent de la qualité du « champ », c'est-à-dire de la dignité de la personne qui est l'objet de l'action (p. 51).

Sans doute les Jainas — dont les vues morales sont si étrangement archaïques — se trompent grossièrement en pensant que l'aumône donnée à un méchant qu'on croit bon, est un péché. Bonne graine ne peut produire mauvais fruit. Mais bonne graine, même abondante, semée sur un mauvais champ, ne donne que très peu de fruit (ou n'en donne pas); bonne graine, très petite, semée sur un bon champ, donne un fruit abondant. D'où l'extravagant mérite du don d'une fleur à un reliquaire. D'où inversement, car la mauvaise graine, comme la bonne, fructifie au centuple dans un bon champ, les terribles conséquences de la plus légère faute commise à l'égard d'un saint — même si on ignore sa sainteté [1]. — Les bouddhistes ici rejoignent presque les Jainas pour lesquels l'acte matériel est tout, et l'intention presque rien ou rien.

3. Quant au comment de la fructification de l'acte, le Bouddhisme ancien, dans la mesure où il s'est posé la question [2], a cru que l'acte portait ses fruits mécaniquement, automatiquement. L'acte est une graine qui produit son fruit, sensation agréable ou pénible; le péché est un feu, caché sous la cendre, qui tôt ou tard, brûlera le coupable. Ni les dieux, ni Dieu n'interviennent [2].

1. Les brahmanes sont encore plus déraisonnables que les bouddhistes; voir par exemple KEITH, art. *Sin*, dans l'*Encyclopédie de Hastings*.

2. Nous rencontrons le plus souvent la simple affirmation que « les actes ne périssent pas, même après des milliers de millénaires; quand le temps est venu et les conditions réalisées, ils mûrissent ; ils ne mûrissent pas dans la terre, dans l'eau... mais dans les organismes vivants » (*Divya*, 54).

A dire vrai, « La marche de l'acte est incompréhensible » : c'est pourquoi le Bouddha interdit l'étude de l'acte et de la rétribution (*Madhyamakâvatâra*, vi, 42).

Il est vrai que le Bouddhisme fait un sort aux légendes relatives à Yama qui, de roi des morts sur la prairie d'asphodèles (temps védiques), est devenu dans l'Inde brâhmanique le roi des enfers et le juge des méchants.

Amené par les bourreaux de Yama, roi des enfers, devant le juge, c'est en vain que le pécheur dit : « Je ne savais pas ». — « N'as-tu pas vu, dit Yama, les messagers que les dieux t'ont envoyés? N'as-tu pas vu des vieillards, des malades, des criminels conduits au lieu de l'exécution? Pourquoi n'as-tu pas pensé : « Moi aussi, je suis sujet à la naissance, à la vieillesse, à la mort. Donc je veux faire le bien en pensée, paroles et actions »? Ces mauvaises actions qui sont les tiennes, ce n'est pas ta mère qui les a faites, ni ton père, ni ton frère, ni ta sœur, ni tes amis, ni tes parents et alliés, ni les ascètes, les brâhmanes ou les dieux. C'est toi seul qui a fait ces mauvaises actions. Seul tu dois en manger le fruit ». Et les gardiens des enfers emmènent le pécheur au lieu du supplice (*Majjhima*, iii, 178.)

Mais la croyance à Yama fait partie du folk-lore bouddhique, non pas de la « dogmatique ». D'une part, Yama est confiné dans son rôle plutonien et ne s'occupe que des damnés; il n'est pas l'arbitre de la transmigration. D'autre part, les docteurs diront que les damnés ne sont pas tourmentés par les bourreaux de Yama, mais par leurs propres actes — soulignant ainsi le caractère mythologique et populaire de la croyance au dieu des morts.

A la vérité, les actes sont semblables aux graines qui, d'après leur espèce, portent un fruit doux ou amer, vite ou tardivement, abondant ou petit. De même, c'est la nature des actes de donner tel ou tel fruit dans certaines conditions de qualité, temps, quantité : merveilleuse variété! Tel acte produit longue vie, tel acte vie agréable, richesse, beauté, caste.

Mais, diront les théistes, la graine, même intacte, même semée dans une terre fertile, ne produit pas l'évo-

lution germinative si la pluie fait défaut : or l'humidité qui rend les actes féconds, c'est l'énergie du Très Haut. Les bouddhistes répondent que l'humidité nécessaire à la fructification de la graine, c'est la « soif », c'est le désir qui provoque et accompagne l'acte [1]. Le saint agit sans désirer; c'est pourquoi ses actes ne lui sont pas imputés et ne retardent pas son Nirvâna.

En deux mots, l'acte est une force autonome [2]. Le péché et la bonne action produisent par eux-mêmes tous leurs effets. Comment et par quel procédé? L'ancienne tradition se contente d'affirmer la rétribution, à laquelle un grand nombre de légendes attribuent un caractère purement magique. Mais l'Ecole ne pouvait manquer de « creuser » ce problème.

B) *Opinions scolastiques. — Théories mécaniques et « psychologiques ».*

1. *Sarvâstivâdins* (Vaibhâsikas).

Le fruit de rétribution a ceci de remarquable qu'il n'est pas immédiat. L'acte mûrit en sensations, agréables ou pénibles, longtemps, très longtemps parfois après qu'il a été accompli. On dit que l'acte « projette » son fruit de rétribution au moment où il est fait, au moment où il est actuel, présent, et qu'il « donne » son fruit quand il est passé.

Il y a là une difficulté.

Les Sarvâstivâdins, et de là leur nom : « Ceux qui affirment l'existence de tout », croient que les choses passées et les choses futures existent. Les causes et conditions font entrer dans le présent les choses futures.

1. Ou bien on dit que la soif est à l'acte ce que la baie est à la graine. La graine, dépouillée de son enveloppe, est stérile.

2. Sur la fructification de l'acte dans le *Sâmkhya*, CARPENTER, *Theism*, p. 209; réfutation du *Vedânta*, p. 321; sur la création, p. 145; nécessité de l'acte humain, p. 161. Si l'action de Dieu est réglée par les actes des hommes, OLTRAMARE, *Idées théosophiques*, i. 184, 201.

matérielles ou immatérielles; l'impermanence fait passer les choses présentes dans le passé. Les choses qui ont été présentes continuent d'exister.

Question. — Admettons que mon acte passé existe. Admettons qu'il conserve, ou acquière avec le temps, l'énergie de donner un fruit. Quel rapport conserve cet acte avec moi, puisque je suis une file, toujours renouvelée, de « phénomènes » momentanés?

Réponse. — Dans la série physico-psychique qui constitue l'individu qui transmigre, existent des entités immatérielles (mais « non associées à la pensée » = non conscientes) qu'on appelle *prâptis*, « possessions ». Tout acte crée, chez celui qui l'accomplit, une « possession de cet acte »; de même toute pensée, tout désir crée une possession de cette pensée, de ce désir. La « possession », à peine née, périt : mais elle engendre une « possession » semblable à elle-même. Nous continuons à posséder nos actes jusqu'au moment où nous « coupons » la possession de ces actes, exactement, jusqu'au moment où nous interrompons l'incessante génération de cette possession. Ainsi s'explique le fait que l'acte donne son fruit au bénéfice de celui qui l'a accompli et en conserve la possession.

On voit que dans ce système, et dans d'autres systèmes analogues [1], si les relations de l'acte passé avec

1. Notamment la théorie exposée (sans indication d'école) et réfutée par Candrakîrti, Madhyamakavrtti, xvii, 13, et Madhyamakâvatâra, vi, 39. « L'action périt dès qu'elle est faite, mais elle engendre dans la « série » de l'agent une entité qu'on nomme « sans destruction » (*Avipranâça*), entité immatérielle, mais non associée à la pensée, et qu'on peut comparer à la feuille où s'inscrivent les dettes. Et de même qu'un homme riche ne perd pas son argent parce qu'il le prête, car la créance est marquée sur la feuille; de même qu'il retrouve son argent, accru du cinquième, au moment voulu; de même l'acte qui a péri, s'étant marqué dans l'entité « sans destruction », rapporte à l'agent le fruit convenable. De même que la feuille de dettes, une fois que l'argent est rendu, ne peut plus le faire rendre à nouveau, même si on ne la détruit pas; de même la « sans destruction » devient stérile quand le fruit a été mangé. La « sans destruction » n'est ni bonne, ni mauvaise; un

l'agent sont « expliquées », l'efficacité de l'acte réside dans l'acte. Aucune explication de cette efficacité ne nous est donnée [1]. L'acte existe, entité à part de l'âme. et porte son fruit au moment voulu.

2. *Sautrântikas* (Vijnânavâdins) [2].

a) Les Sautrântikas tournent en dérision le théorème de l'existence du passé et l'hypothèse des « possessions ». — Le présent est ce qui est, ce qui est actif. Le passé est ce qui fut, ce qui a été actif. Si l'acte passé donne un fruit, il est donc actif, il est donc présent. Quand le Bouddha affirme l'existence de l'acte passé, il entend dire que l'acte passé sera rétribué, rien de plus. Nulle part, le Bouddha ne parle des « possessions » qui sont une invention saugrenue.

Le problème est très simple, disent les Sautrântikas. L'acte modifie le « moi » humain, la série complexe (pensée, entités mentales, appareil organique) qui constitue ce que les hétérodoxes nomment notre « moi ». L'acte détermine une certaine évolution de la série, évolution dont le dernier terme est un état qui est la rétribution de l'acte. Une sensation douloureuse se produit parce que la série a été modifiée d'une certaine façon par une pensée mauvaise. De même que, lorsqu'on teint la graine, la plante donne une fleur de la

homme bon peut posséder des actes mauvais, et inversement. Mais quand l'homme passe dans une sphère d'existence supérieure à la fructification de l'acte, la « sans destruction » qui se rapporte à cet acte est éliminée de la série ».

1. Cependant la théorie de la transmigration en raison des passions (*anuçaya*), telle que les Sarvâstivâdins la formulent, ouvre la voie à une explication psychologique de la rétribution des actes. Voir ce qu'on a dit ci-dessus du « fruit d'écoulement », p. 182.

2. Sur ces deux écoles : *Bouddhisme* [3] (Beauchesne), Art. *Buddhist Philosophy* dans Encyclopédie Hastings; GROUSSET, *Philosphie Orientale* (1923); KEITH, *Buddhist Philosophy* (1923); MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne* (1923), Y. SOGEN, *Systems of Buddhistic Thought* (Calcutta, 1922).

Surtout KOÇA, passim, pour les Sautrântikas. Pour les Vijnânavâdins, les sources traduites sont en petit nombre et insuffisantes : sommaire de Bodhisattvabhûmi, traité en vingt vers (*Muséon*), traité en trente vers, Sûtrâlamkâra (S. Lévi).

couleur de la teinture, sans que cette couleur soit visible dans la tige ou dans la sève; de même la série mentale subit une « subtile transformation » en raison de l'acte. et fleurit d'après l'acte, assumant tel corps, éprouvant telle souffrance, jouissant de telle extase.

Les Sautrântikas ne nient pas l'existence des choses extérieures et de l'organisme sensoriel; mais ils enferment, ou tendent à enfermer, l'acte et la rétribution de l'acte dans la seule pensée.

b) Les Vijnânavâdins, qu'on nomme aussi *Cittamâtravâdins*, « Ceux qui affirment l'existence de la seule pensée », vont jusqu'au bout de la doctrine des Sautrântikas.

1. D'une part, ils nient l'existence de la matière ou *rûpa*.

On peut trouver dans le système Vaibhâsika, et même dans le Bouddhisme le plus ancien, les germes de l'idéalisme ou illusionisme. — A considérer les « je » humains comme des séries autonomes, ou presque autonomes, de pensées et de sensations commandées par les pensées et sensations antérieures; à dire que la pensée crée la matière; à définir la sensation et l'organe sensoriel comme « fruits de rétribution » et l'objet extérieur comme « fruit de suprématie », on glisse vers l'idéalisme.

L'illusionisme se formule, à époque ancienne, au sujet des *pretas* et des damnés. Les *pretas*, buvant la même eau, pensent les uns qu'elle est du sang, les autres qu'elle est du pus. Les damnés ne sont pas tourmentés par des démons, mais par leurs actes : les démons sont des hallucinations des damnés (ci-dessus p. 195).

2. D'autre part, ils n'approuvent pas la « série » des Sautrântikas et la « subtile transformation ». — Le « je » doit être autre chose qu'une série de pensées actives, « actuelles » (*pravrttivijnâna*) : comment admettre

que semblable série charrie les traces des anciennes pensées qui sont les germes des pensées futures et que, consciente, elle subisse sans le savoir la « subtile transformation » à laquelle recourent les Sautrântikas? En réalité, la série mentale consciente repose sur une « pensée réceptacle » ou « pensée quiescente » où s'emmagasinent les traces et les germes.

C'est par cette démarche que le Bouddhisme scolastique trouve enfin une sorte d'âme.

II. — Théorie rigide de la rétribution de l'acte

Les bouddhistes n'admettent ni le hasard ou destin, ni un Dieu souverain : le monde est un agencement de causes et d'effets. D'où une théorie très rigide du fruit de l'acte : l'acte cause tout; le fruit de l'acte est inévitable et strictement personnel.

En deux mots : *krtâvipranâça*, « non-destruction de ce qui a été fait » : l'acte ne peut périr; *akrtânabhyâgama*, « non-arrivée de ce qui n'a pas été fait » : tout procède de l'acte [1].

Une exception à ce « causalisme » : l'acte n'est pas causé par l'acte [2].

1. *Toute sensation est-elle « de rétribution »?*

La logique du système veut que toute sensation soit le fruit d'un acte ancien ou d'un acte de la vie présente (voir p. 135).

Cependant des textes en assez grand nombre montrent que les bouddhistes n'ont pas unanimement admis ce corollaire de leur grande thèse de l'acte. Les causes de la douleur sont multiples, à savoir : le trouble de la bile, du phlegme et du vent (les trois « humeurs » de la médecine), la saison, les accidents et enfin l'acte (Samyutta, iv, 230, Majjhima, ii, 214) [1]. De même pour la scolastique pâlie : le roi Milinda (134, 271)

1. Ceci fait argument pour l'existence d'un « je » permanent. Il « ne m'arrive rien que je n'ai fait » : un autre ne peut manger le fruit de mon acte.
2. Voir p. 134

s'étonne que le Bouddha se soit blessé au pied, car le Bouddha doit être au-dessus de la peine de tout péché; Nâgasena lui explique : « La douleur qui est rétribution du péché, est moindre que la douleur qui provient d'autres causes ».

Mais les Sarvâstivâdins pensent que les saints (Arhats) — exempts de toute souffrance mentale, vu leur sainteté, mais sujets à la maladie, à la mort violente — souffrent la peine de leurs anciens péchés.

Bien plus, le Bouddha lui-même a dit que sa blessure au pied est la dernière partie de la rétribution d'un meurtre; il a expliqué la révolte et le schisme de Devadatta par le schisme dont lui-même s'est rendu jadis coupable (*Koça*, iv, 102, comparer MILINDA, 161, qui dit exactement le contraire); et, s'il souffre de rhumatisme, c'est parce qu'il a, du temps qu'il était athlète de profession, brisé le dos d'un adversaire déloyal.

2. *L'acte est strictement personnel.*

Yama dit au pécheur : « Ce péché, ce n'est pas ton père, ta mère, les brâhmanes, les religieux qui l'ont fait : c'est toi-même; tu en mangeras le fruit ».

Nul ne cause à autrui douleur ou plaisir » (*Kathâvatthu*, xvi. 3).

J'agirai moi-même, nul n'agit pour autrui (*Theragâthâ*, 542).

L'acte de personne ne périt : c'est le maître de l'acte qui le prend. Le pécheur imbécile voit en lui-même la douleur dans une autre vie (*Suttanipâta*, 666).

Ce qu'on nomme « destin » (*daiva*), c'est l'acte ancien (*Bodhicarya*, viii, 81; *Yâjnavalkya*, i, 348).

Ses parents et ses amis accueillent avec joie le voyageur qui revient d'un long voyage : de même ses bonnes actions accueillent l'homme de bien, lorsqu'il passe dans l'autre monde (*Dhammapada*, 219).

On est souillé par le péché qu'on a fait soi-même, pur du péché qu'on n'a pas fait. Souillure et pureté sont person-

nelles. Autrui ne purifie pas autrui. N'abandonne pas l'avantage personnel pour l'avantage d'autrui, si grand que soit cet avantage. Reconnais ce qui est ton bien et demeures-y attaché (*Dhp.* 105).

On est responsable du péché commis pour l'avantage d'autrui, père, mère, etc. (*Majjhima*, ii, 87).

Les êtres ont pour propriété leur acte, sont les héritiers de leur acte, ont pour matrice leur acte, ont pour parents et refuge leur acte (*Majjhima*, iii, 203, *Anguttara*, v. 288).

De même, dans le *Mahâbhârata* : « l'acte poursuit celui qui l'a fait, comme le veau cherche la vache » (XII, 181, 16).

3. *Le fruit est inévitable* [1].

L'acte atteint le saint lui-même (*Divya*, 416, 581. *Milinda*, trad. i, 90, ii, 75).

Ni dans l'air, ni dans la mer, ni dans les cavernes des montagnes, point d'endroit où on échappe au péché (*Dhammapada*, 127)

Le péché volontaire, fait et accumulé, ne peut périr sans être rétribué (*Anguttara*, V. 297, 299).

4. *La rétribution ne porte pas rétribution.*

Ceci semble évident, car la rétribution, le fruit de rétribution, est toujours sans qualification morale. n'est jamais acte de sa nature. Mais on s'est habitué à comparer l'acte à la graine, la sensation au fruit de la graine : or ne voyons-nous pas que tous les fruits sont aussi des graines? Certaine école, « hérétique », croit que la rétribution engendre à son tour rétribution. S'il en était ainsi, la délivrance de la transmigration serait impossible [2].

1. Sources brahmaniques, par exemple *Gautama*, XIX, 2; S.B.E. II, 271. On tient le fruit de l'acte pour indestructible : à la mort du saint, son acte rétribuable passe à d'autres personnes, *Vedantasutras*, Comm. de *Ramanuja*, trad. *Thibaut*, p. 724.

2. On comparera la discussion de l' *Abhidhamma* pâli (*Kathavatthu*, vii, 10) et celle du *Koça* (ix, p. 297), qui ne manque pas de finesse.

III. — « Franchir le fruit de l'acte »[1]

Telle est, dans la rigueur de la logique, la loi de la rétribution de l'acte, loi d'airain de la responsabilité, garde-fou de la moralité : « Qui ne commettra pas le péché s'il ne craint pas le châtiment? » « C'est le châtiment qui fait marcher le monde : tous ont peur du châtiment ».

Mais, ainsi comprise, la doctrine de l'acte est incomplète et néfaste. Elle tourne contre la moralité elle-même, car elle engendre le désespoir. Elle ne fouille pas assez profond dans la nature de l'acte, car la rétribution de l'acte ne peut être une arithmétique grossière, une loi du talion : « Tu as tué, tu seras tué; tu manges la chair des animaux, tu seras à ton tour mangé par des bêtes »[2].

Pour que la doctrine de l'acte soit « habitable », il faut y introduire la croyance à l'efficacité purgative du repentir, de la bonne action, de la sagesse.

1. Sur les idées brahmaniques relatives à l'expiation (prières, pénitences diverses allant jusqu'au suicide, cadeaux aux brahmanes, pélerinages, etc.) Manu, XI, 246, Jolly, *Recht und Sitte*, p. 117. — *Jainas* : *Majjhima*, II, 214, 218; Sinclair Stevenson, *Heart of Jainism*, 117. — *Bhâgavatas*, Hastings, ii, 544. *Vedanasûtras*, 4, I, 13, 14.

En général, Stenzler, *On the Hindu doctrine of expiation*, Second congrès des orientalistes; E. W. Hopkins, *Modifications of the Karma doctrine*, JRAS, 1906, 581, juillet.

2. Mândavya subit le supplice du pal parce que, enfant, il a déchiqueté un insecte. A bon droit maudit-il Dharma, le dieu qui incarne la justice, et condamne-t-il ce dieu à renaître dans la caste des Çûdras (Keith, Hastings, xi, 561)

A) *Documents scripturaires.*

1. *Le bon propos.*

Nous possédons un texte, un grand texte, qui dit pourquoi le principe de la rémunération inévitable de l'acte ne peut pas être absolument vrai.

Un bon maître n'admet pas que le péché ne puisse être « réparé » : « Il y a un maître qui dit : « Quiconque tue, vole, est adultère, ment, va en enfer ». Le disciple de ce maître pense : « J'ai tué, j'irai en enfer »... Le Bouddha blâme le meurtre, le vol, l'adultère, le mensonge. Le disciple du Bouddha pense : « J'ai tué; ce n'est pas bien, ce n'est pas bon; je me repens ». Il renonce au meurtre. Pour cet homme, abandon de ce péché, passage au delà (*samatikkama*) de son péché... Si le pêcheur délivre sa pensée en pratiquant le méditation de bienveillance, l'acte qu'il a commis ne reste plus aussi grand qu'il était » (SAMYUTTA, iv. 319).

2. *La confession* [1].

Les moines doivent, à la réunion bimensuelle du chapitre, « cérémonie de confession », déclarer leurs péchés devant leurs confrères [2].

Lorsqu'un laïc a commis une faute grave (calom-

1. Sur la confession, *Çatapatha*, 2, 5, 2, 20 (au cours du sacrifice; SYLVAIN LÉVI, *Doctrine du Sacrifice*, 157), MANU, XI, 83, 94, etc; *Digha*, ii, 99, WARREN, 245, KOÇA, IV, p. 243, DIVYA, 55, 1. Dans le Grand Véhicule, ci-dessous p. 245.

2. L'usage s'est maintenu dans l'école Sarvâstivâdin ; dans l'école de langue pâlie (*Mahâvagga*, ii, 27), il a subi d'étranges déformations. « Personne ne peut, chargé d'un péché, assister à la cérémonie » : donc le moine coupable doit s'accuser avant la cérémonie. Les détails dans OLDENBERG-FOUCHER, *le Bouddha*, 1903, p. 364.

Sur la Pavâraṇâ, *Mahâvagga*, iv, 1,13.

nie, etc.) à l'égard de la communauté ou d'un moine, la communauté ordonne contre lui le « retournement du bol à aumônes »: désormais les moines refuseront ses offrandes, le priveront du mérite de l'offrande. Nous savons qu'un laïc, ainsi excommunié, vint reconnaître sa faute devant le Bouddha qui lui dit : « Puisque tu reconnais ton péché comme un péché, puisque tu le confesses conformément à la loi, nous te reprenons *(prati-grah)* ce péché ». (Voir p. 59).

D'après plusieurs exégètes européens, ni le moine qui avoue ses manquements devant le chapitre, ni le laïc qui reconnaît sa faute en présence du Bouddha ou du chapitre, ne reçoivent aucune sorte d'absolution. — Le but de l'institution de la confession est purement disciplinaire; le péché commis reste commis, tel quel.

Interprétation très contestable. Quoi qu'il en soit de l'opinion des préhistoriques « maîtres ès disciplines », nos textes sont catégoriques : « Le moine qui, au cours de la cérémonie bimensuelle [et pendant qu'on lit la liste des péchés], se rappelle une faute, doit se découvrir; s'étant découvert, il sera tranquille ». Et, ailleurs : « Reconnais ton péché; ce péché sera réduit, détruit, anéanti ».

3. *La vie de religieux.*

La fille dit à son père : « Je veux entrer en religion ». Le père répond : « Tu peux aussi bien pratiquer le bien *(dharma)* en restant à la maison, faisant l'aumône aux religieux et aux brâhmanes ». La fille, en pleurs, reprend : « Il faut que je détruise [1] le péché que j'ai commis ». Le père consent au « départ » de sa fille : « Puisses-tu obtenir l'illumination et le Nirvâna » (*Therîgâthâ*, 429).

1. *Nijjaressâmi*, expression Jaina; comparer *Majjhima*, ii, 214.

4. *Bonnes actions et méditation de bienveillance.*

Celui qui recouvre son péché par les bonnes œuvres, il illumine ce monde comme la lune dégagée des nuages [1].

L'acte consciemment fait et accumulé ne périt pas sans que le coupable en sente la rétribution... Mais le coupable entre dans la méditation de bienveillance; il ne fait plus le mal; puisqu'il ne fait plus le mal, comment la souffrance le toucherait-elle? C'est ici-bas qu'il sentira la rétribution du péché qu'il a commis et qui n'est plus des mêmes dimensions; car, par la méditation de bienveillance, il est devenu un Anâgâmin, un saint qui renaîtra dans un ciel supérieur [où la rétribution du péché ne peut le suivre]. Hommes et femmes doivent pratiquer la méditation de bienveillance [2].

B) *Explications scolastiques.*

L'Ecriture enseigne, d'une part, la rétribution nécessaire des actes; d'autre part, l'utilité du repentir, de la confession, du bon propos, des bonnes œuvres et en particulier de la méditation de bienveillance. Apparente contradiction.

1. *Acte complet et incomplet.*

La scolastique établit une savante théorie de l'acte complet (p. 125). — Peut-on penser que les repentir, confession, bon propos atténuent un péché parfaitement perpétré? Non. Mais si le repentir intervient immédiatement après l'acte matériel de péché, le péché

1. Stance qui décida le criminel Mahâdeva à se faire moine : mais Mahâdeva, coupable de parricide, du meurtre d'un saint, du viol et de l'assassinat de sa mère, était trop coupable pour que les bonnes œuvres pussent l'amender.

2. DHAMMAPADA, 173, THERAGATHA, 872, MAJJHIMA, ii, 104, 207 UDANAVARGA, XVI, 6. ANGUTTARA, v, 140, 297, 299. Voir ci-dessous, p. 84, 213.

n'est pas complet car le « consécutif » manque. De même que le péché n'est pas complet quand le « préparatif » (intention, délibération) manque ou est faible, de même il n'est pas complet quand le coupable ne se complait pas dans son péché, mais au contraire le reconnaît et le déteste comme un péché et prend la résolution de ne plus le commettre. Le péché est alors contrecarré.

Un excellent exemple est l'exemple du « pénitent » (*çiksâdattaka*, Koça, iv. p. 198). Parmi les crimes qui entraînent expulsion de la communauté, qui détruisent la qualité de moine, l'incontinence. « Mais le moine qui a commis ce péché par excès de passion; qui aussitôt se rend compte de l'énormité de ce péché et n'a pas un instant la pensée de le cacher; qui se rend auprès de la communauté et se confesse, ce moine est admis à la pénitence ». En effet, « c'est la pensée de cacher le péché qui est ici décisive ; si le coupable, grâce à l'excellence de ses dispositions morales, n'a pas même un instant la pensée de dissimuler sa faute, le roi de la Loi l'admet en qualité de pénitent ». — Il devra s'abstenir de tout contact avec les moines; il ne prendra plus part aux actes ecclésiastiques; il ne sera réhabilité que s'il obtient la qualité de saint.

2. *Rétribution nécessaire et non nécessaire.*

L'Abhidharmakoça donne deux définitions de l'acte qui sera nécessairement rétribué.

a) Est nécessairement senti, de rétribution nécessaire *(niyatavedanîya, niyatavipâka)*, l'acte qui est non seulement « fait » *(krta)* mais encore « accumulé » *(upacita)* [c'est-à-dire « mis en réserve pour la rétribution »]. — Mais quel est l'acte qui est ainsi *upacita*? « L'acte complet et tel qu'il sera nécessairement senti ». (iv. 120).

Réponse sibylline qui rappelle l'argument du cheval et de la longe : « A qui appartient ce cheval? — Au

propriétaire de la longe. — A qui appartient la longe? — Au propriétaire du cheval ».

Voici l'interprétation vraisemblable.

Tous les péchés d'assassinat sont pareillement des péchés d'assassinat. Mais tous les assassins ne sont pas pareils. C'est pourquoi « tel homme sera puni en enfer s'il commet un péché, tel autre s'il commet deux péchés, trois péchés, etc. Etant donné qu'un homme doit être puni en enfer pour une certaine quotité de péchés, si cette mesure n'est pas remplie, on peut dire que ses péchés sont faits, mais ils ne sont pas accumulés ».

Pourquoi tel homme est-il damné pour un péché, tandis que tel autre doit pécher dix fois avant d'être damné? — Ce n'est pas le secret du Bouddha, car nous voyons bien qu'un peu de sel suffit à saler un peu d'eau et que beaucoup de sel ne sale pas le Gange *(Anguttara*, i, 250). L'homme de bien est riche d'actions méritoires et de dispositions vertueuses. Il faut ou un péché très grave ou un grand nombre de péchés graves pour modifier la teneur morale de sa série mentale, pour rendre cette série idoine à une renaissance infernale. En d'autres termes, la moralité de l'agent importe plus que la moralité de tel acte pris à part.

b) La deuxième définition (iv, 54) comprend deux parties :

1° « Est nécessairement rétribué l'acte accompli avec une grande violence de passion *(kleça)*, avec une grande violence de foi, et encore l'acte habituel ».

En effet la foi *(çraddhâ* : complaisance intellectuelle et cordiale en la parole du Bouddha) et la passion (désir, etc.), quand elles sont fortes, imprégnent profondément notre personnalité. L'acte répété crée des habitudes mentales. — Cette définition ne s'écarte pas de la première autant qu'il paraît : seul est susceptible de foi ou de passion violentes celui qui a accompli beaucoup de bonnes ou de mauvaises actions.

2° « Est aussi nécessairement rétribué, l'acte qui a

pour objet un champ de qualités; est nécessairement rétribué le parricide ». (Voir p. 130, 194).

L'acte qui a pour objet un « champ de qualités » : les actes, bienveillants ou malveillants, qui visent des êtres ou des choses excellentes, à savoir le Bouddha, la loi du Bouddha, la communauté, les saints, les hommes qui (sans être des saints) ont pratiqué la méditation de bienveillance.

Le père et la mère sont les bienfaiteurs par excellence, les meilleurs « champs en raison du bienfait ».

Peu importe que l'intention, bonne ou mauvaise, soit très nette. Les personnes et les choses saintes sont sacrées et dégagent une force qui est, en quelque mesure, d'ordre magique. Le parricide est abominable et, même commis « à bonne intention », est nécessairement puni.

3. *Progrès spirituels et rétribu ion.*

Distinguons trois sortes d'actes .

a) Acte déterminé à deux points de vue : qui sera certainement rétribué, qui sera certainement rétribué à une certaine époque.

Rien à faire. L'acte que nous devons sentir dans cette vie, rien ne peut faire que nous ne le sentions pas. Maudgalyâyana, le grand saint et « le meilleur de ceux qui possèdent les pouvoirs magiques », périt assassiné par l'effet de ses anciens assassinats. Le Bouddha lui-même souffre de rhumatisme et se blesse au pied.

Quiconque a commis un crime « qui doit être rétribué dans la prochaine existence » *(ânantarya*, p. 178) renaîtra en enfer. — Il est trop corrompu pour qu'aucun progrès spirituel lui soit possible.

b) Acte déterminé quant au fait de la rétribution, non déterminé quant à l'époque de la rétribution.

Un homme a « accumulé » un acte qui doit être

rétribué et qui, de sa nature, ne peut être rétribué que dans la sphère de la concupiscence : une bonne action qui doit produire une existence paradisiaque, un meurtre qui doit produire une existence infernale. Mais cet acte, cependant, n'est pas tel que l'existence paradisiaque ou infernale doive suivre immédiatement l'existence présente : il peut être « prévenu » par un autre acte.

Cet homme entre dans le chemin du Nirvâna, se détache de la sphère de la concupiscence, devient un saint de la classe Anâgâmin, « qui, après cette vie, renaîtra dans un ciel supérieur à la concupiscence et y obtiendra le Nirvâna sans avoir à renaître dans la sphère de la concupiscence ».

Comme l'acte qu'il a commis est de rétribution nécessaire et ne peut être rétribué que dans la sphère de la concupiscence, au lieu de porter pour fruit une existence paradisiaque ou infernale (existence impossible pour l'Anâgâmin), il portera ses fruits au cours de la vie présente : il était un acte « à rétribuer plus tard »; il devient un acte « rétribuable dans cette vie » [1].

L'histoire d'Angulimâla illustre cette doctrine.

Les gens dirent au Bouddha : « Ne va pas par ce chemin, car Angulimâla se tient dans ces parages et tue tous les passants. » Le Bouddha alla par ce chemin et Angulimâla le poursuivit. Cependant le Bouddha marchait à sa manière

1. Il en va de même quand le saint devient, non seulement Anâgâmin, mais encore (et ensuite) Arhat : « qui ne peut plus prendre aucune sorte de renaissance et, à la mort, entre dans le Nirvâna » Les Sarvâstivâdins pensent que le saint de la plus humble catégorie, celui « qui obtient le Nirvâna après sept existences », ne peut renaître dans les destinées de damné, d'animal, de revenant (Koça, vi, 34, p. 205). D'autres sectes sont d'un avis opposé (*Vasumitra*).

Notons, dans un autre ordre d'idées, que les saints peuvent à leur gré prolonger leur vie en modifiant la nature de la rétribution de leurs actes. Ils ont accompli une action méritoire qui, normalement, devrait produire une existence paradisiaque; ils changent cette action en action « produisant durée de vie » (Koça, ii, 10 a).

habituelle, lent et majestueux, comme une montagne d'or, et Angulimâla, faisant effort de vitesse, ne pouvait le rejoindre. « Comment se fait-il, pensa le bandit, que je ne puisse rejoindre ce religieux à la démarche lente, moi qui dépasse à la course éléphants, chevaux et gazelles? » Et il s'arrêta, criant : « Arrête-toi! » Le Bouddha, tout en marchant, répondit : « Je suis arrêté, c'est à toi de t'arrêter ». — Angulimâla pensa : « Les religieux bouddhistes disent la vérité. Pourquoi ce moine, bien qu'il marche, dit-il qu'il est arrêté? Pourquoi me commande-t-il de m'arrêter alors que je ne marche pas? »... Le Bouddha lui expliqua l'énigme : « J'ai arrêté de commettre le meurtre; je te com nande de t'arrêter de commettre le meurtre ».

Le bandit prit du péché une horreur d'autant plus grande qu'il avait été plus criminel. Il conçut un dégoût profond pour la transmigration pleine de péchés. Il devint un moine et un saint.

Il entra dans la ville de Çrâvastî pour mendier. Les gens le reçurent à coups de pierres. Il revint auprès du Bouddha tout en sang, le vêtement déchiré, le vase à aumônes brisé, et le Bouddha lui dit : « La peine des péchés pour lesquels tu devais être torturé en enfer pendant bien des années et bien des siècles, tu l'éprouves dans cette vie (Majjhima, 86).

Corollaire : l'homme qui a fait des actes « nécessairement rétribués dans une vie à venir », nécessairement rétribués dans la sphère de la concupiscence dans une vie à venir, ne peut pas devenir ici-bas un saint complet ou un saint de la classe *anâgâmin.*

c) Actes dont la rétribution n'est pas nécessaire.

L'homme qui obtient la sainteté complète ou incomplète est affranchi de la rétribution de ces actes : « Tel un débiteur échappe à ses créanciers lorsqu'il émigre dans un autre pays »; « De même qu'un petit morceau de fer tombe au fond de l'eau et qu'une grande masse de fer flotte quand elle est façonnée en vaisseau : de même un petit péché perd le sot, un grand péché n'embarrasse pas le saint » (Koça, vi, p. 205).

4. *La bienveillance* (maitrî).

Le canon, comme nous avons vu (p. 88), enseigne que la méditation de bienveillance suffit à l'acquisition de la qualité d'Anâgâmin.

Les Sarvâstivâdins sont d'un avis opposé. Mais ils ont des légendes qui continuent la tradition canonique, qui respirent aussi l'esprit du Grand Véhicule, qui prouvent que la bienveillance, une pensée héroïque de bienveillance, efface le péché, abolit la rétribution du péché. — Une de ces légendes est belle et riche en divers enseignements[1].

Maitrakanyaka[2], riche en bonnes œuvres, avait donné aux moines quatre, huit, seize, trente-deux pièces d'or. Il eut le malheur de frapper sa mère qui s'opposait à son départ pour le commerce d'outre-mer. Dans le pays de rêve où le jette l'inévitable naufrage, une force invincible le pousse vers le sud. Sur la route, des châteaux merveilleux où successivement quatre, huit, seize, trente-deux femmes, beautés de paradis filles de ses aumônes, le retiennent peu de temps. Maitrakanyaka est poussé vers le sud par son péché et il trouve, dans un lieu d'horreur, un homme dont le crâne est rongé par un disque de fer rouge : « Qu'as-tu fait, malheureux homme? » — « J'ai commis un crime et je dois rester ici jusqu'au moment où viendra un criminel tel que moi : mais je désespère qu'un autre homme ait jamais frappé sa mère comme j'ai fait. » A l'intant Maitrakanyaka se souvient de son forfait : le disque rougi s'incruste aussitôt sur sa tête : mais la douleur lui inspire un vœu sublime : « Que personne ne soit jamais assez malheureux et méchant pour venir me remplacer! » Cette pensée de bienveillance le sauve aussitôt, comme de droit[3].

1. *Divya*, 590, *Avadânaçataka*, 367. La version de FEER, très suffisante, est reproduite dans l'*Anthologie bouddhique* de GUÉDON.
2. Maitrakanyaka et Boro-Boedoer, Speyer, Bijdragen Ned. Indie, 7e série, V.
3. *Amitâyus*, p. 163 : le parricide est très rare, le marricide est nconnu.

Conclusion. — Le péché a des conséquences lointaines et effroyables; l'idée que légendes pieuses et folk-lore donnent de l'univers n'est pas exempte de pessimisme. Mais nous dirions que le pessimisme est naturel à cette littérature si, par un effet contraire, elle n'était pas aussi encline à exalter le mérite des bonnes œuvres qu'à signaler les suites du péché : « La langue du menteur sera longue de vingt lieues et des milliers d'aiguilles y seront enfoncées ». « Qui dira le mérite de l'homme prosterné devant le reliquaire qui contient les rognures d'ongles du Bouddha? Autant de milliards d'atomes de terre dans cet univers, autant de milliards de siècles durera sa récompense ».

Nous nous assurerons mieux de la pensée bouddhique en étudiant les principes qu'exposent les traités. — Le péché n'est pas un fluide magique qui corrompe nécessairement le pécheur. Le péché peut être contrecarré, dépassé, détruit : tous les actes ne sont pas, de leur nature, « emmagasinés » pour la rétribution. A excepter quelques crimes si graves qu'ils « bouleversent » l'âme et détruisent la faculté du bien, le péché est efficacement combattu par la bonne pensée. Le péché dont je me repens, que je confesse, que je suis résolu à ne plus commettre, n'est en réalité qu'à moitié commis. Et l'homme vertueux se repent infailliblement. Un peu de sel ne sale pas le Gange.

IV. — Transfert du mérite [1]

Il est de simple évidence que « personne ne peut rien ni pour le bonheur ni pour le malheur d'autrui » ; « c'est folie de penser qu'autrui puisse donner ». L'acte est personnel, le mérite de l'acte est personnel, tout ce que nous sommes et tout ce qui nous arrive résulte de nos actes. L'homme qui me frappe est le ministre de mon péché, l'homme qui me fait l'aumône me récompense de mes bonnes œuvres [2].

Nous ignorons si le Bouddhisme des premiers jours formula ce corollaire du théorème de l'acte. Et, de tout temps, les bouddhistes crurent qu'ils pouvaient aider les défunts. L'école de langue pâlie admit qu'on peut donner le mérite. Doctrine qui, comme nous le verrons (p. 242 et suiv.) était appelée à prendre un grand développement dans le Bouddhisme du continent.

1. *Don aux « déités » et aux défunts* [3].

Que pouvons-nous donner aux dieux d'ordre inférieur que nous devons nous rendre propices, aux défunts que nous devons soulager?

1. Transfert du mérite dans les sources brahmaniques, Hopkins JRAS, 1906, 548; Carpenter, *Theism*, 159, 168. Les brahmanes admettent aussi le transfert du démérite, Keith, dans Hastings, XI, 561. Ci-dessus p. 119.

2. On demande si la femme, le conseiller, le cheval du roi Cakravartin tiennent leurs hautes qualités du roi Cakravartin? Oui, mais c'est par leur mérite personnel, qu'ils doivent d'être renés femme, conseiller, cheval du Cakravartin.

3. Anguttara, V, 296, Petavatthu, i, 5 (*Paramatthadipani*, iii, 23, 35), Milinda, 294.

Oldenberg-Henry, *Religion du Veda*, 479; J. de Groot

a. Le Dîgha enseigne que les « déités » n'ont pas droit au culte que leur rendent les païens : il faut leur donner le mérite, la *daksinâ*, que nous acquérons par nos aumônes aux moines.

b. Les païens nourrissaient les morts endormis dans la tombe; les brâhmanes connaissent beaucoup de rites, à commencer par les repas funèbres. Les bouddhistes prêchent le don de la *daksinâ*.

Ce don est inopérant si le défunt est rené parmi les dieux, les hommes, les animaux ou les damnés. Pour qu'il en tire avantage, il faut qu'il soit rené parmi les *pretas* (voir p. 5 n. 3) et encore (d'après le Milinda) dans cette catégorie de *pretas* que l'on nomme « Ceux qui vivent des dons faits par autrui. » Et encore faut-il que le *preta* pense à l'aumône que je fais à son intention [et qu'il l'approuve] [1].

On voit combien est timide cette doctrine du « transfert du mérite » et combien elle a souci de respecter le principe du caractère personnel de l'acte et du fruit.

2. *Pattidâna* [2].

Le Bouddhisme pâli — plus exactement le Bouddhisme de Ceylan, car les sources sont tardives — a un

Code du Mahayana (Nanjio, 1097); *Sectarianism*, I, 231; *Buddhist Masses at Amoy* (Congrès de Leyde et Annales Musée Guimet XI-XII), Beal, *Catena*, 35; Edkins, *Chinese Buddhism*, 225, (A. M. G. IV); Chavannes, *Melanges Harlez*, 79; Waddell, *Lamaism*, 488; F. L. Woodward, *Buddhist doctrine of reversible merit*, Colombo, 1911. — Ci-dessus p. 55.

1. Milinda, 294. Je m'écarte du sens proposé par Rhys Davids voir JPTS, 1887, p. 64-65. Nous avons tant de parents défunts que notre don n'est jamais perdu : plusieurs de nos ancêtres se trouvent certainement dans la catégorie de *pretas* qui peuvent profiter de nos dons.

2. Rhys Davids dans Hastings, *Expiation and Atonement*; Childers et Rhys Davids Stede, au mot *pattidâna*, Milinda, trad. ii, 155, note; Dhammapada, *Comm.* 161, 402, Jataka, *Comm.* ii, 112, 494, stance 10,

terme technique pour désigner le transfert du mérite, *pattidâna* (= *prâptidâna*), « don de la possession [du mérite] ». Le Milinda expose une théorie générale du « partage du bien ».

1. On peut partager ses bonnes actions, on peut faire part de son mérite à autrui; non pas faire part de son péché, car on peut transporter de l'eau par un aqueduc, et non pas du sable. A « diriger » ainsi son mérite, l'homme ne s'appauvrit pas : même si, pendant cent années, un homme donnait le bien qu'il a fait, plus il donnerait, plus son mérite croîtrait, et il pourrait le partager avec qui il voudrait (MILINDA, 294, 297).

2. L'expression *pattim dammi* se rencontre (JATAKA, ii, 112) dans une légende assez intéressante. Un roi-serpent, qui joue un rôle analogue à celui du dauphin de la fable, consent à sauver un naufragé qui est un bon bouddhiste laïc, mais refuse de sauver le compagnon de ce bouddhiste. Alors le bouddhiste : « Je lui donne part aux aumônes que j'ai faites, à la moralité que j'ai gardée, aux méditations que j'ai cultivées ».

On donne le mérite du repas offert à un moine, de l'offrande d'une fleur au monument funèbre d'un saint, de la bonté témoignée à un animal. Les scribes donnent le mérite acquis par leur pieux travail : le *pattidâna* figure souvent dans les colophons.

3. Rhys Davids pense que le *pattidâna* ne concerne que de petits mérites et qu'un bouddhiste ne demandera jamais semblable don. — Cependant, d'après une source, au cours de la cérémonie d'ordination, le candidat doit donner ses bonnes œuvres à son maître (WARREN, 396).

CHAPITRE VIII

LE FUTUR BOUDDHA ET LE BOUDDHA

SOMMAIRE : I. — *Ancien ou petit véhicule.* — 1. *Préhistoire de Çâkyamuni.* — 2. *Le Bouddha et le salut* (*le Bouddha sauve par l'enseignement*; *le Bouddha, champ de mérite*; *ancien Amidisme*; *les êtres non convertissables*).— II. — *Nouveau ou grand véhicule.*— 1. *Carrière du Bodhisattva ou futur Bouddha.* — 2. *Culte des grands Bodhisattvas.* — 3. *Vie religieuse du Bodhisattva débutant.* — 4. *Le Bouddha éternel.*

Dès les temps anciens, le Bouddhisme est mieux ou autre chose qu'une thérapeutique morale et intellectuelle ordonnée au Nirvâna, car l'entrée dans le chemin du Nirvâna dépend en dernière analyse du Bouddha. Celui-ci est la « divinité d'élection » de la masse des fidèles : pour les moines, il est le maître infaillible, la grande et universelle source du mérite, le principe de tout progrès spirituel.

Le dogme du Bouddha, bientôt doublé du dogme du « futur Bouddha » ou Bodhisattva, confère au Bouddhisme le plus archaïque et le plus « ésotérique » les caractères d'une religion proprement dite : foi, dévotion, culte.

Plus tard — et c'est le nouveau ou Grand Véhicule — notamment par le développement de la boud-

dhologie, l'esprit du Bouddhisme est profondément modifié dans une large partie de l'Église. A la morale égoïste primitive, se joint ou se substitue une morale altruiste. Le bouddhiste du commun n'aspire plus aux joies sensuelles des *svargas* ou paradis : car le Bouddhisme a désormais un « ciel », le ciel d'Amitâbha ou de quelque autre Bouddha souverain. L'ascète n'aspire plus au Nirvâna : il prétend obtenir la qualité de Bouddha. La doctrine de la rétribution de l'acte, la doctrine du progrès spirituel par l'ascèse, l'extase, la méditation des vérités, ne sont pas abandonnées. Mais leur aspect se modifie sensiblement par le voisinage d'une hagiolâtrie noble à beaucoup d'égards, mais aisément superstitieuse.

Notre propos n'est pas de raconter cette longue histoire, mais de montrer que les germes de l'évolution sont déjà développés dans le Bouddhisme dit ancien ou primitif.

I. — Ancien ou Petit Véhicule

1. *Préhistoire de Çâkyamuni* [1]

Très différente des autres disciplines bouddhiques, dans son but, son esprit et ses pratiques, la règle (*naya*) que suivit Çâkyamuni au cours de ses anciennes existences, la règle que suivirent, suivent et suivront tous ceux qui sont devenus, deviennent ou deviendront des Bouddhas semblables à Çâkyamuni. Cette règle est le « véhicule des Bodhisattvas », c'est-à-dire des « futurs Bouddhas »; c'est la « loi des vertus parfaites » (*pâramitânaya*): d'une part, moralité, don, patience, qui sont « mérite », d'autre part, sapience (*prajnâ*) qui est « savoir », et, au service du mérite et du savoir, énergie et recueillement.

1. A vrai dire, pour la scolastique, quiconque obtient la vérité et expulse le désir, est un *buddha*, un « illuminé ». Trois sortes d'illuminés : 1° les saints dont l'illumination dépend de l'enseignement du maître : les *Arhats* ou *Çrâvakas*, « auditeurs » (ou « prêcheurs »); 2° les saints qui obtiennent l'illumination par leur propre effort, mais qui, illuminés par eux-mêmes, sont aussi illuminés pour eux-mêmes, et ne prêchent pas : ils sont des Bouddhas; mais on les nomme *Pratyekabuddhas*, « Bouddhas pour eux-mêmes », et *Rhinocéros*, parce qu'ils vivent solitaires [2]; 3° le « parfaitement et

1. Bouddhologie du Petit Véhicule, Koça, vii, trad. p. 80.
2. Koça, iv, p. 228.

complètement illuminé », *samyaksambuddha*, ou, tout court, le Bouddha. Il prêche la vérité qu'il a découverte; il est le père des Çrâvakas.

Çrâvakas, Pratyekabuddhas et Bouddhas obtiennent l'Illumination par la vue des mêmes vérités, en suivant le même chemin du Nirvâna. Mais les Bouddhas sont nettement distincts des autres « illuminés ». La tradition monastique la plus ancienne et la plus sobre en mythologie définit Çâkyamuni comme un être merveilleux, qui n'est ni un dieu ni un homme, de naissance extraordinaire, de pouvoir souverain, de science universelle : dans la forêt de son savoir, il a choisi quelques feuilles qui sont le salut du monde. On sait que, d'âge en âge, apparaissent des Bouddhas et que chacun d'eux reçut d'un de ses prédécesseurs la « prédiction »[1].

2. Vint un moment où on se demanda pourquoi et comment Çâkyamuni, seul parmi des milliards d'ascètes, était un Bouddha. La doctrine de la transmigration et de l'acte excluait toute explication théiste : c'est seulement très tard, et dans des milieux brâhmaniques, que Çâkyamuni a été considéré comme un « avatar » de l'Etre Suprême. — Si Çâkyamuni est un Bouddha, c'est qu'il a mérité de l'être.

D'anciens fragments biographiques expliquent, il est vrai, la personnalité de Çâkyamuni, mais d'une manière très insuffisante. Ils nous apprennent, et nous devons les croire, que Gautama, prince du clan subhimalayen des Çâkyas, fut un solitaire, *muni*, un mystique, un pénitent, un voyant; qu'il étudia l'extase, s'exténua par de cruelles austérités, vit enfin les Vérités sous l'arbre de l'Illumination. Mais Çâkyamuni lui-même a dit à Ananda : « C'est folie de penser que sept années m'aient suffi pour acquérir la parfaite Illumination ».

1. Koça, iii, p. 194, *Madhyamakâvatâra* i, 1.

Le Bouddhisme ancien a donc placé la « préparation de la qualité de Bouddha » dans les anciennes existences de Çâkyamuni.

En quoi consiste essentiellement cette préparation?

Dans des actes de « mérite », dans des actes de bonté et de sacrifice. L'Inde imaginait le saint sous l'aspect du pénitent-mystique-savant; mais elle avait conçu une sainteté plus douce et plus humaine dont les héros sont, naturellement, surtout des animaux. Elle répétait les histoires du cerf qui place la tête sur la pierre du sacrifice pour sauver une biche de sa harde, du singe qui fait de son corps un pont, de l'éléphant qui arrache son ivoire pour le donner à l'avare chasseur. du bon ours et de l'homme ingrat. A ces nobles bêtes, elle associait quelques princes, un Vessantara qui donne sa femme et ses enfants, un Sibi qui sauve la colombe en nourrissant le vautour de sa propre chair.

Cette geste pathétique trouva dans Çâkyamuni son pôle de cristallisation. On crut que Çâkyamuni avait été le lièvre, le singe, l'ours, le Sibi de la légende dorée.

N'oublions pas que le canon considère qu'une des trois « sciences » sublimes de Çâkyamuni est le « souvenir de ses existences ». On peut discuter si, de fait, Çâkyamuni raconta ses « naissances anciennes » (*Jâtaka*) et expliqua à ses disciples leurs naissances anciennes : mais on ne peut douter que la Communauté prit un pieux plaisir à raconter les « exploits » charitables de Çâkyamuni [1].

Si donc Çâkyamuni est devenu Bouddha, c'est par le

1. On se tromperait à croire que toutes ces histoires sont édifiantes et que le futur Bouddha y apparaît toujours à son avantage. Dans le Çyâmâjâtaka, il est un assassin (MAHAVASTU, ii, 166)

Sur le Jataka et le Cariyapitaka, WINTERNITZ, *Geschichte*, 89, 131. Trad. complète par COWELL, ROUSE, etc. Cambridge, 1894 et suiv. ; *Jataka Tales*, par THOMAS et FRANCIS, 1916, FOUCHER *Représentations de Jâtakas sur les reliefs de Barhut*, Musée Guimet 1908, et *Beginnings of Buddhist Art*, 1917. MAHAVASTU, voir p. 238 n 1. SPEYER, trad. de JATAKAMALA, 1895.

mérite d'innombrables vies consacrées aux « vertus parfaites ». Par la force de ce mérite, il a découvert la vérité oubliée depuis la disparition du Bouddha son prédécesseur, et, découvrant la vérité, il est devenu, non pas un simple « illuminé » (*buddha*) comme sont les disciples auxquels il enseigne la vérité, mais un « parfait et complètement illuminé » (*samyak sambuddha*), un Bouddha.

3. La fantaisie hagiographique s'est complue à illustrer les vies du futur Çâkyamuni d'extravagantes charités. Elle a calculé le temps infini durant lequel il a peiné : des séries de 66 termes progressant comme 1, 10, 10^2, 10^4, 10^{16}, et dont le dernier donne le nombre des périodes cosmiques qui font le tiers de la « carrière » d'un futur Bouddha.

Mais nous possédons des textes aussi éloquents que les légendes, plus émouvants que les divagations numériques.

« Pourquoi les futurs Bouddhas ont-ils, au cours de tant de siècles, accompli tant d'actes héroïques? Ne pouvaient-ils pas à moins de frais, et par le rapide chemin qu'ils enseignent à leurs disciples, obtenir le repos définitif du Nirvâna? Sans doute, ils le pouvaient; mais ils entreprirent ce long effort pour le bien d'autrui, afin de se rendre capables d'aider les autres en devenant des Bouddhas. Quel avantage pour eux? Grand avantage : car ils regardent le bien d'autrui comme leur bien propre. Qui pourra vous croire? Difficile à croire, en effet, pour les hommes dépourvus de compassion, qui ne pensent qu'à eux-mêmes. Mais, de même que certains hommes, confirmés dans la non-pitié, prennent plaisir au mal d'autrui, même sans avantage personnel; de même les futurs Bouddhas, confirmés dans la pitié, se réjouissent du bien d'autrui. Ils considèrent autrui comme leur vrai moi, et leur moi comme un autrui haïssable ».

« Les sots, eux-mêmes pauvres en qualités et mesu-

rant d'après soi, ne croient pas. Les sages au contraire, lorqu'ils entendent expliquer les qualités du Bouddha, croient et prennent recours dans le Bouddha. Si quelqu'un, dit l'Ecriture, plante fut-ce une petite racine de bien dans le champ de mérite qu'est le Bouddha [c'est-à-dire produit une pensée de foi et de recours à l'égard du Bouddha], il obtient une bonne destinée et finalement la délivrance ou Nirvâna »[1].

Méditant sur le Bouddha, qui n'a jamais rien fait, soit en vue des jouissances temporelles, soit en vue du Nirvâna, les bouddhistes ont découvert une notion nouvelle du bien. Il y a quelque chose de mieux que la sainteté, c'est de sanctifier les autres. Il y a un bonheur supérieur à celui du Nirvâna, c'est le bonheur réservé à celui qui achemine les autres vers le Nirvâna.

Au-dessus de la morale du Nirvâna, technique de l'expulsion des désirs par le recueillement et le dégoût, qui est la morale de l'Arhat, la morale des « vertus parfaites » en vue du bonheur temporel et définitif des autres. L'Arhat aspire au Nirvâna le plus prompt possible; il se tient en garde contre toute pensée « mondaine », relative aux choses et aux êtres. S'il diffère de « l'homme ordinaire » (*prthagjana*, non-Arya, voir p. 106), c'est seulement par la connaissance de son intérêt bien entendu : car, comme l'homme ordinaire, il est égoïste. Le futur Bouddha ne pense qu'à autrui : il est vraiment en ceci surnaturel.

2. *Le Bouddha et le salut.*

Les théologiens de la religion de Vishnou se divisent. Les uns pensent que Vishnou sauve ses fidèles comme le chat sauve ses petits, en les prenant dans sa gueule et sans qu'ils aient rien à faire : c'est l'argument ou la

1. Voir Koça, iii trad. p. 191-192 et vii, trad. p. 84.

théologie du chat. Les autres sont partisans de l'argument du singe : le singe tend sa queue à ses petits qui doivent s'y cramponner; de même Vishnou exige du fidèle un effort [1].

Certaines formes du Grand Véhicule (ou nouveau Bouddhisme) enseignent le « salut par la force d'autrui» comme disent les docteurs japonais. C'est la réplique bouddhique de la théologie du chat.

L'ancien Bouddhisme est, par définition, une « doctrine du salut par la force personnelle ». Mais la nécessité de l'effort personnel n'exclut pas la collaboration du Bouddha. On peut montrer que le plus ancien Bouddhisme présente d'étroites analogies avec le Vishnouisme du singe.

A) *Le Bouddha sauve par l'enseignement.*

Tout le Bouddhisme est ferme sur ce point : à part les Bouddhas (et les Bouddhas-Rhinocéros), les êtres ne peuvent se sauver, c'est-à-dire parvenir au Nirvâna, par leurs propres forces. Ils transmigrent depuis l'éternité et vainement se sont tous élevés à certains moments, par la méditation mondaine, aux étages les plus élevés des cieux [2]. C'était pour retomber, et très bas. Si les êtres étaient capables, par eux-mêmes, de leur délivrance, ils seraient depuis longtemps désenglués de la boue de la transmigration. Pour qu'ils soient sauvés, il faut qu'un Bouddha les sauve.

Mais exposons d'abord l'opinion la plus orthodoxe ou, plus exactement, le premier aspect du problème : le Bouddha ne sauve pas, comme font Vishnou ou Çiva, par son pouvoir, par sa magie, par ses dons (*vara*),

1. Sur le *markaṭanyâya* (branche *Vadakalai* de la secte ou église de Râmânuja) et *le marjaranyâya* (branche *Teṅkalai*), STEN KONOW nouvelle édition de CHANTEPIE (1925), 159 et J.N. FARQUHAR, *Religious Litterature of India* (1920), 319-20, 380, qui est précieux pour toute la littérature religieuse.

2. Ci-dessus p. 75.

mais par son enseignement, en nous tendant les mains de son enseignement [1].

En fait, ce n'est pas le Bouddha qui sauve, mais l'enseignement, le Dharma, la doctrine immuable qu'ont prêchée les anciens Bouddhas avant Çâkyamuni. Ou encore, chacun se sauve soi-même en écoutant, en comprenant, en pratiquant le Dharma.

Ce point de vue est nettement défini dans plusieurs textes [2], dont les auteurs oublient peut-être que le bouddhiste doit « prendre refuge », non seulement dans le Dharma, mais encore dans le Bouddha.

1. Plusieurs personnes demandent, à quelqu'un qui sait, quel est le chemin de Râjagrha, la « ville de la maison du roi ». Tous reçoivent l'exacte indication : cependant les uns arrivent et les autres se perdent. Le « quelqu'un qui sait » n'est pas responsable. — « De même, il y a un Nirvâna, il y a un chemin du Nirvâna, et je suis là, Bouddha, qui enseigne le chemin et exhorte à y entrer. Parmi mes disciples, tous de la même manière instruits et dirigés, les uns arrivent au Nirvâna, les autres n'y arrivent pas. Est-ce ma faute? Non, car je ne suis que celui qui indique le chemin ».

2. Tout ce que peut faire un maître qui désire le bien de ses disciples, tout ce que peut faire un maître miséricordieux, je l'ai fait pour vous (MAJJHIMA, i, 118).

3. Celui qui est près de moi et ne voit pas le Dharma, il ne me voit pas, touchât-il mon corps. Celui qui voit le Dharma me voit, fût-il très éloigné de moi.

4. « Ayez le Dharma pour lampe, pour refuge ». Chacun doit voir le Dharma par lui-même ; aussi est-il dit : « Soyez à vous-même votre lampe, votre refuge ». (DIGHA, ii, 100).

5. La connaissance de la vérité doit être, ne peut être que personnelle. Le fidèle accepte d'abord la vérité par foi, mais il doit la « voir » pour que la vérité le pénètre et le purifie

1. Expression de VASUBANDHU, KOÇA, i, 1.

2. Bibliographie dans OLTRAMARE, *Théosophie bouddhique*, 108. MAJJHIMA, i, 46, iii, 4 (*Mahâniddesa*, 33). DHAMMAPADA, 165, 276.

des passions, obstacles au Nirvâna. Aussi est-il dit : « Ce que vous direz, le direz-vous par foi, par respect pour moi? Ou bien direz-vous ce que vous avez vous-mêmes vu et constaté? » — Et encore faut-il citer la parabole des œufs qui établit entre le Bouddha et ses disciples une sorte d'égalité : « De même que, parmi les œufs de la même couvée, il en est un qui éclôt avant les autres; de même je suis le premier à conquérir le Nirvâna, mais les autres le conquièrent après moi. » (*Pâr.*, i, 1. 4).

B. *Le Bouddha, champ de mérite.*

1. « Rien, dit Oldenberg, ne distingue le Bouddha des autres êtres au point de vue métaphysique ». Remarque juste — car le Bouddha n'est pas Dieu, n'est pas un *avatar* de Dieu — mais qui ne doit pas nous abuser. Pour les bouddhistes, les Bouddhas diffèrent à tous les points de vue des autres êtres. Il n'y a pas, à l'heure actuelle, un seul être dans l'infinité des univers qui soit semblable à Çâkyamuni. Des milliards de siècles peuvent passer sans qu'aucun Bouddha apparaisse.

Dans le Bouddha, se trouve une collection unique de *dharmas* « purs », c'est-à-dire de savoirs transcendants qui constituent son « corps spirituel », *dharmakâya*. Nul ne peut être un bouddhiste qui n'a pas pris refuge dans le « corps spirituel ». Çâkyamuni s'est acquis ce corps lorsqu'il a, sous l'Arbre, obtenu l'illumination.

Depuis des siècles sans nombre, le futur Bouddha différait en « mérite » (*punya*) des autres êtres. De ce mérite procède le « corps matériel » (*rûpakâya*), revêtu de pouvoirs miraculeux, et cette masse de « *dharmas* mondains » qui font de Çâkyamuni, aussi longtemps qu'il n'entre pas dans le Nirvâna, une providence secourable. La nature morale du futur Bouddha fait de lui un être à part : car, seul, il ne pense pas à soi, mais à autrui. Les bonnes œuvres, moralité, don, patience, énergie, qui produisent chacune des trente-deux marques dont le corps du futur Bouddha est orné, repré-

sentent une « énergie d'acte » plus grande que celle requise pour la création du monde après les périodes de chaos (ci-dessus p. 169). Le Bouddha lui-même, parlât-il pendant toute une période cosmique, ne pourrait expliquer ses qualités et dénombrer ses actions méritoires. En vérité, il importe peu que, dans des temps fort anciens, le futur Çâkyamuni ait été semblable à l'un de nous.

2. Si on commet un péché grave en offensant un saint vulgaire, un Arhat, dont on ignore la qualité — de même qu'on se brûle en foulant la cendre sous laquelle on ne voit pas le feu — si on acquiert un grand mérite en donnant aux bienfaiteurs et aux hommes vertueux, il est évident que toute action, toute pensée qui a pour objet le Bouddha portera des fruits incalculables. Actions et pensées, bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire de complaisance ou d'aversion. Mais qui pourrait haïr le Parfait Bouddha? Les saints d'ordre inférieur prennent soin d'éteindre, par une méditation spéciale, tout sentiment d'antipathie qui pourrait naître à leur endroit chez les gens qu'ils rencontrent. Le Parfait Bouddha, spontanément, impose à tous les êtres le respect et l'affection.

Le mérite de l'adorateur du Bouddha a sa source principale dans le mérite du Bouddha : aussi la plus petite « racine de bien » plantée dans ce champ unique, le plus fugitif et le plus intéressé acte de pensée complaisante, fait pousser un grand arbre de bénédiction. — Que dire d'une véritable piété, d'une véritable conversion, d'une adhésion de la pensée et du cœur, des actes formels de piété (culte des reliques, consécration d'icones, offrandes à la communauté), de la prise des vœux de fidèle laïc ou de moine?

3. Le mérite de toute bonne pensée relative au Bouddha est très grand en effet. Remarquons qu'il diffère en nature de tous les autres mérites. Les autres actions méritoires, en effet, ne portent que des fruits

transitoires, renaissances heureuses au cours de la transmigration; elles ne sont pas des « semences de délivrance »[1]. Le culte du Bouddha, « même tout petit », produit le ciel d'abord, ensuite, dans un temps peut-être reculé mais certainement, le Nirvâna (Koça, vii, p. 85).

C'est sans doute par la force de notre acte propre que nous vivons aujourd'hui, dans la condition humaine, au cours d'une des rares périodes où la Bonne Loi est prêchée et la porte du Nirvâna ouverte : notre actuelle vie humaine nous assurera le Nirvâna si nous savons en profiter. Mais un Bouddha, un Bouddha des temps anciens, a été l'occasion du mérite qui nous vaut cette vie humaine bénie.

4. Il ne faut pas croire que le Bouddha soit un champ de mérite comme le « Bouddha rhinocéros », un champ qui attende les « racines de bien ». — Çâkyamuni dit à son disciple : « Délivré, délivre; parvenu à l'autre rive, fais-y passer les autres ». Lui-même veille sur tous les êtres des innombrables univers; « il fait en sorte que, chez telle personne, naissent les vertus de foi, énergie, sagesse, qui ne sont pas encore nées; que ces vertus, quand elles sont nées, deviennent parfaites; et cela en raison de telle personne, en tel lieu et dans telles conditions de tel temps, par la disparition de tel défaut, grâce à telle circonstance »[2]. — Les dieux indiens, devenus des dieux bouddhiques, tels Indra, Brahmâ, les Lokapâlas, s'intéressent à la moralité du monde. Combien plus le Bouddha.

Le canon de langue pâlie contient une belle histoire l'histoire de la conversion de Roja le Malla[3].

Ce gentilhomme était hostile aux moines. Ananda pria

1. En termes techniques, elles sont *punyabhâgîya*, non pas *moksabhâgîya*, Koça, iv. 125. — Voir p. 48, 68.
2. Koça, iii, p. 200.
3. Mahavagga, vi, 36, 4; Oldenberg-Foucher, *Le Bouddha*, 295.

le Bouddha de faire qu'il se convertît et crût : « Ce n'est pas difficile, » répondit le Maître qui dirigea sur Roja la force surnaturelle de sa bienveillance (*maitrî*), la même force par laquelle il avait dompté l'éléphant furieux, la même force que les moines possèdent à un faible degré et dont ils se servent à l'égard des serpents. — « Et Roja, atteint par cette force, s'en allait, comme une vache qui cherche son veau, d'un logis à l'autre, d'une cellule à l'autre, demandant : Où se trouve le suprême parfait Bouddha? »

Un docteur, commentant ce récit, dirait que Roja avait jadis planté des racines de bien, et que le Bouddha se borne à faire mûrir ces racines. Il n'empêche que la « bienveillance » du Bouddha vient spontanément au secours de Roja.

Un vieux traité brâhmanique, la Mundaka (iii, 2, 3) dit : « L'âme suprême ne peut être obtenue par l'étude du Véda, par l'intelligence, par l'érudition : celui-là l'obtient qui est élu (*yam vrnute*) par l'Ame suprême. L'âme suprême lui découvre (*vivrnute*) son essence » [1].

C. *Ancien « Amidisme »*

1. Cependant, comme disait Kern, « si Çâkyamuni fut vraiment un dieu secourable, il est maintenant un dieu mort ». Entré dans le Nirvâna, « désormais invisible aux dieux et aux hommes », quel mérite, quel avantage attendre du Bouddha? Le Bouddha n'est-il pas tout entier dans la Loi? — Telle est, sans doute, la doctrine des docteurs qui citent cette parole du Boud-

1. Sur la « grâce » dans le Bouddhisme (on verra que l'expression manque d'exactitude), ci-dessous p. 243.

E. Carpenter, *Theism in India* (1923), p. 365, 400; Sten Konow, *Religions de l'Inde* (4e éd. de Chantepie), 158; Oltramare, *Théosophie brahamnique* (1906), 307.

Dans une des branches du Grand Véhicule, la *Tathatâ* (ou Réalité), assez pareille à l'Ame suprême de l'*Upanishad*, exerce une action de *vâsanâ*, ou « parfumage », qui est le principe de tout bien et du salut (Suzuki, *Awakening of faith*, Chicago, 1900).

dha : « Après ma mort, ô Ananda, laissez les laïques s'occuper de mon corps; vous autres moines, travaillez à votre salut ».

Mais cette parole du Bouddha n'a pas réglé la pratique et la théologie de la communauté qui a organisé, si elle ne l'a pas créé, le culte bouddhique. Ce culte, elle le justifie par des considérants très orthodoxes.

a) Le Bouddha a accepté d'avance tous les dons et les hommages que les générations devaient rendre à ses reliques, aux lieux saints, aux divers mémorials de sa dernière existence.

b) Le don et le culte sont hautement méritoires par eux-mêmes : « L'ascète qui pense au Détaché obtient le détachement ». (Voir p. 52).

2. Ces théorèmes satisfont aux exigences de la dogmatique; mais suffisent-ils à alimenter l'enthousiasme et la confiance des simples fidèles?

En fait, le simple fidèle les ignore. Les ignorent aussi beaucoup d'écrivains sacrés et les rédacteurs du Canon, comme on voit par de nombreux documents de l'ancien Bouddhisme qui respirent la piété du Grand Véhicule et en particulier de ce Bouddhisme qu'on nomme « Amidisme » [1] : forme indienne, séro-indienne, chinoise et japonaise du Bouddhisme, caractérisée par le culte d'Amitâbha-Amitâyus, « le Bouddha radieux et éternel ».

Une des notes de l'Amidisme est la croyance à l'effi-

1. [Sur AMITABHA, ci-dessous p. 248].
Je prends cette observation dans le beau mémoire de P. Demiéville sur les traductions chinoises du Milinda (*Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient*, 1925, p. 187, 231) (Voir *Eastern Monachism*, 210).
P. DEMIÉVILLE cite les textes Sarvâstivâdins collectionnés par Yabuki Yoshiteru. A ce florilège on peut ajouter d'innombrables textes, par exemple : « Voyez ce moine prosterné avec foi devant un Stûpa contenant les cheveux et les ongles : son mérite vaut plus d'existences en qualité de roi souverain qu'il n'y a d'atomes de terre dans ce monde » (*Çiksâsamuccaya*, 148). KOÇA, iv, 124 et vii, p. 85.

cacité salvatrice de la pensée au moment de la mort. Sur ce point, aucun texte chinois ou japonais n'est plus formel que le Milinda[1] (p. 80) : « L'homme qui, à la mort, pense au Bouddha, eut-il commis le péché pendant cent ans, renaît au ciel ».

Le canon des Sarvâstivâdins contient aussi des textes décisifs : on prétend que ces textes, non reproduits dans le canon pâli, sont suspects. C'est oublier que le canon pâli fournit des témoignages aussi clairs[2].

1. O moines, quand la loi est ainsi enseignée et élucidée, quiconque conçoit pour moi simple foi, simple affection, il ira au paradis ; le Nirvâna et les progrès vers le Nirvâna étant réservés à ceux qui s'appliquent à l'enseignement (MAJJHIMA, i, 142).

2. Celui qui prend refuge dans le Bouddha n'ira pas dans une mauvaise destinée; quand il abandonnera son corps, il ira remplir l'assemblée des dieux (DHAMMAPADA, 288, JATAKA, i, 97, *Çiksâsamuccaya*, 177).

3. Celui qui meurt en se rendant aux lieux de pèlerinage et avec une pensée « apaisée » dans le Bouddha — c'est-à-dire avec foi et affection — obtiendra après la mort une bonne destinée, le paradis (DIGHA, ii, 140).

D) *Les êtres « non convertissables »*.

a) L'action du Bouddha s'exerce sur tous les êtres qui ne sont pas inconvertissables (*abhavya*), inguérissables (*asâdhya*).

D'après Buddhaghosa, « il n'y a pas d'êtres qui, au cours de l'éternelle transmigration, n'ait pas accompli un acte capable de porter de bons fruits »[3]. D'après les docteurs Sarvâstivâdins, tous les êtres d'un certain

1. Trad. de RHYS DAVIDS, *Sacred Books of the East*, 35-36 et (partielle) de L. FINOT, dans *Classiques de l'Orient*. On sait que Milinda est le roi grec Ménandre. WINTERNITZ, *Geschichte*, 139.

2. Je n'ai pas, faut-il le dire, la superstition du canon pâli. Mais sa bouddholâtrie est plutôt une tradition amaigrie qu'une tradition en voie de formation.

3. VISUDDHI, 415; inexactement traduit par WARREN, 323.

univers, lors de la destruction de la partie inférieure de cet univers, renaissent dans les cieux en vertu d'un ancien mérite (voir p. 170). Le Bouddha découvre chez Çrîvrddhi, que tous les moines ont refusé d'admettre parce qu'il n'avait aucun mérite, des mérites anciens qui assurent maintenant son salut grâce à l'intervention du Maître [1].

b) Toutefois, d'après les Sarvâstivâdins, sont, pour le moment, inconvertissables [2] :

1° Les hommes coupables d'un péché qui sera nécessairement rétribué en enfer.

2° Les hommes de « passion chronique », en conséquence de leurs passions et fautes anciennes (par exemples les androgynes) [3].

3° Les hommes du continent Uttarakuru (« Hyberboréens », ci-dessus p. 144); les « dieux inconscients » (ci-dessus, p. 115-6); les êtres des « mauvaises destinées » (*durgati*), habitants des enfers, animaux et *pretas* (ci-dessus, p. 187-8).

c) D'après l'ancienne tradition, le Bouddha accepta la confession et le repentir du roi parricide Ajâtaçatru, qui devint un fidèle laïc; et il dit : « Si Ajâtaçatru n'avait pas tué son père, il serait devenu maintenant, séance tenante, un saint » [4].

Dans le Grand Véhicule, les uns nieront, les autres affirmeront que les cinq grands crimes (parricide, etc.), sont pardonnables [5].

On a cru de tout temps que de nombreux êtres ambigus, mi-animaux, mi-hommes, mi-dieux, mi-démons

1. Koça, vii, 30, p. 72.
2. Koça, iv, 96, p. 202; Majjhima, i, 308.
3. « La passion violente ne fait pas obstacle : on peut la vaincre quelle que soit sa force (voir p. 186). Mais la passion chronique, même faible, ne laisse pas le temps nécessaire pour la combattre ; de petite, elle devient médiocre; de médiocre, grande »
4. Digha, i, 85, *Dialogues*, i, 94.
5. Voir Amitayurdhyanasutra (?), *Sacred books f the Eas* 49, p. 197.

(Nâgas, etc.), sont soumis à l'action salvatrice du maître.

Les dévôts d'Avalokiteçvara (Grand Véhicule) croient qu'Avalokita descend aux enfers [1]. Une secte ancienne (Mahâsâmghikas) pense que le futur Bouddha renaît parmi les damnés pour les convertir [2].

d) Tous les êtres obtiendront-ils le Nirvâna?

D'après le Dîgha (ancienne tradition pâlie) et d'après le Mahâvastu (école Mahâsâmghika), oui. D'après le Milinda (école pâlie), non (mais voir p. 250).

Plusieurs pensent que les êtres étant en nombre infini, quelle que soit l'activité des Bouddhas, ils n'arriveront jamais tous au Nirvâna.

Mais, à vrai dire, cette question est de celles que le Bouddha a récusées. C'est sans obtenir de réponse qu'on lui demande si la totalité des êtres, si la moitié des êtres, si le tiers des êtres sera sauvé. Tout ce que nous savons et devons savoir : tous ceux qui ont obtenu, obtiennent et obtiendront le Nirvâna l'ont obtenu, l'obtiennent et l'obtiendront en se conformant aux préceptes du Bouddha [3].

1. Karandavyuha, Burnouf, Introduction, 221. *Bouddhisme* (Beauchesne), 321.
2. Vasumitra, *Traité sur les sectes*, commentaire (Ci-dessous p.)
3. Koça, ix, 268 et Vasumitra, commentaire.

II. — Nouveau Véhicule [1].

Il est malaisé de définir ce qu'on nomme généralement « Grand Véhicule », *mahâyâna*, un néo-Bouddhisme, ou plutôt un groupe de néo-Bouddhismes distincts les uns des autres quoique apparentés. Ces néo-Bouddhismes sont nés de l'ancien Bouddhisme, qu'ils ne répudient pas le plus souvent, et plongent leurs racines très loin dans la philosophie, la bouddhologie, les dévotions des anciennes sectes. Ils marquent toutefois « un nouveau départ »; ils se réclament de nouvelles révélations; ils ont des écritures nouvelles; ils ont des règles disciplinaires, des philosophies, des latries, des mythologies qui n'apparaissent dans la littérature qu'à une date relativement tardive (premiers siècles de notre ère?).

Nous n'avons pas l'intention d'examiner tous ces Bouddhismes, ni même d'en étudier un seul.

Pour achever cette esquisse de la morale bouddhique — non pas de la philosophie ou de la religion bouddhique — il suffira de mettre en lumière

1. Parmi les ouvrages récents, Oltramare, *Théosophie bouddhique* (1923), 251-296; Winternitz, *Geschichte Ind. Lit.* (1913), ii, 230-276, La Vallée Poussin, *Bouddhisme* 3 (1925), 275-342.

Pour les doctrines philosophiques, R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, (1923), 251-296; Keith, *Buddhist Philosophy* (1923), 273-302; Yamaki Sogen, *Systems of Buddhistic Thought* (Calcutta, 1912).

Carrière du futur Bouddha, La Vallée Poussin, art. *Bodhisattva, Avalokiteçvara* etc., dans Hastings; Introduction à la pratique des futurs Bouddhas; *Çiksâsamuccaya*, trad. par *Rouse* (1922, *Indian Texts series*); S. Lévi, introd. à la trad. de *Sûtrâlamkâra* (1911).

certains aspects notables du Grand Véhicule en général : la « carrière de futur Bouddha », vulgarisation de la « morale des futurs Bouddhas » rédigée par le Petit Véhicule; le développement de l'hagiolâtrie et de la dévotion (*bhakti*) avec une doctrine, peu bouddhique en apparence, de la rémission des péchés; la « déification » du Bouddha qui caractérise une des branches du Grand Véhicule, qui est au bout d'une « évolution » dont les premiers termes nous sont connus.

1. — Carrière de « futur Bouddha »

1. D'après l'ancienne tradition, les Bouddhas sont extrêmement rares. On sait qu'ils se sont succédé sans nombre au cours des âges, mais on pense qu'il y a souvent des « périodes » vides de Bouddhas. On ne connaît d'abord par leur nom que les six derniers Bouddhas antérieurs à Çâkyamuni. On se préoccupe peu des Bouddhas de l'avenir : la mention de Maitreya, le Bouddha que nous attendons maintenant, le disciple de Çâkyamuni auquel Çâkyamuni a prédit qu'il serait Bouddha, manque ou à peu près dans le canon pâli.

C'est un dogme de l'école pâlie et de la vieille école sanscrite (Sarvâstivâdin) qu'il ne peut y avoir, à un moment donné, qu'un seul Bouddha dans l'univers, quoique l'univers comprenne un nombre infini de *cosmos* avec un nombre infini de Brahmâs, de cieux, de continents habités par les hommes.

Mais les Mahâsâmghikas, secte qui paraît fort ancienne, enregistrent le nom de nombreux Bouddhas du passé; puis, l'énumération devenant insuffisante, ils ont recours à la multiplication : ils comptent mille, cent mille, des *kotis* (10.000.000) de Bouddhas du nom de Çâkyamuni [1]. Dans l'espace aussi les Bouddhas sont

1. Voir aussi Koça, iv, p. 228.

multipliés : chaque cosmos (*lokadhâtu*) peut posséder, possède son Bouddha.

Les anciens avaient reconnu deux « véhicules » : le véhicule des Çrâvakas, la route que suivent les hommes qui sont convertis par un Bouddha, et le véhicule des futurs Bouddhas, la route qu'a suivie Çâkyamuni. Mais cette seconde route ne présentait aucun intérêt pratique pour le fidèle. — Les Mahâsâmghikas l'étudient dans le détail; ils en distinguent les diverses étapes; ils déterminent la nature des progrès du futur Bouddha et le temps assigné à chacun.

Dès lors on dit : les Bouddhas sont nombreux; nous savons comment ils sont devenus des Bouddhas; pourquoi ne deviendrais-je pas un Bouddha?

L'ancienne communauté, à en juger par les canons, ne s'était jamais posé cette question[1]. Et quand la question fut posée, une bonne partie de la communauté pense que c'est folie d'aspirer à la qualité de Bouddha. Çâkyamuni nous propose comme fin la sainteté par l'ascétisme, la méditation: il nous ouvre la porte du Nirvâna à bref délai. Nous ne devons et ne pouvons que travailler, en bons moines, à notre salut personnel. Cependant nous méditerons la geste sublime du futur Bouddha et nous nous associerons de loin à l'œuvre salvifique des Bouddhas : laïcs par des dons modestes, aumône de riz, construction de monastères; moines par le don précieux de l'enseignement et par la sainteté, dont la chasteté est une condition essentielle. Le moine, en effet, par le seul fait qu'il est un bon moine, devient un « petit champ de mérite » où fructifient les respects et les aumônes.

Dans d'autres milieux, notamment dans les diverses

1. Sur ce point, BARTH, art. du *Journal des Savants* sur le *Mahâvastu*, août-octobre, 1899, p. 24 du tiré à part. Sur le *Mahâvastu*, outre les introductions de l'éditeur, BARTH, R. H. R., 1885 et 1900, WINDISCH, *Composition des Mahâvastu*, 1909; WINTERNITZ, *Geschichte*, 187 ; art. dans *Encyclopédie Hastings*.

branches de la communauté qui se rattachent à la secte des Mahâsâmghikas, on fut moins fidèle à la tradition. L'exaltation des mérites du futur Bouddha et du Bouddha avait eu pour contre-coup une certaine mésestime du saint ordinaire, de l'Arhat. Pouvait-on admettre que l'Arhat obtient le même Nirvâna que le Bouddha? Saint égoïste, saint pour lui-même, l'Arhat est-il vraiment un saint? Son mérite, qui est intéressé, est-il suffisant? Sa science aussi devient suspecte, car Çâkyamuni a dit qu'il a seulement révélé aux hommes une petite partie de ce qu'il sait. — Bref, on arrive à cette conclusion que la sainteté des Arhats n'est qu'un leurre, que leur Nirvâna est illusion et ne peut marquer qu'une étape dans la longue carrière qui mène au Nirvâna; que seuls les Bouddhas arrivent au Nirvâna; qu'il n'y a qu'un véhicule, le véhicule des futurs Bouddhas, qu'une morale, la morale qu'a pratiquée le futur Çâkyamuni . — Tous nous devons devenir des Bouddhas : « Ils ont été des mouches et des vermisseaux, ces grands Bouddhas souverains. C'est par l'effort qu'ils sont devenus des Bouddhas. Or j'ai déjà obtenu la qualité d'homme; je suis capable de vertu et de savoir. Hésiterai-je à les imiter? »

2. Çâkyamuni a commencé sa carrière de futur Bouddha le jour où il a « produit la pensée de l'illumination » (*bodhicitta*), c'est-à-dire quand il a formé la résolution (*pranidhi, pranidhâna*) de devenir un Bouddha. Les communautés qui acceptent les vues que nous venons de résumer, organisent, sur le type de l'ancienne « ordination » (ou prise de vœux) des moines, une ordination nouvelle : le candidat « produit la pensée de l'illumination », forme la résolution d'illumination, au cours d'une cérémonie qui fait de lui un « futur Bouddha », un Bodhisattva. Il s'astreint à une certaine règle disciplinaire qui est la « discipline des futurs Bouddhas » (*bodhisattvaprâtimoksa*). Il s'oblige à une « carrière » ou « manière de vivre » (*caryâ*) qui consiste dans la pra-

tique des « vertus parfaites » (*pâramitâ*). Il acquiert le *samvara* de futur Bouddha comme le moine de l'ancien véhicule acquérait le *samvara* de moine : une certaine force secrète qui enveloppe et régit toute sa personne physique et morale (voir ci-dessus p. 132, 246).

3. En théorie, la règle du futur Bouddha est « héroïque », « pleine d'œuvres difficiles » (*duskara*) : elle comporte la pratique des vertus parfaites. — Mais, à la différence de la carrière du moine de l'ancien véhicule « la discipline de futur Bouddha est une discipline à long terme » (Upâliparipreché) : des milliers de siècles nous sont nécessaires pour nous équiper de « mérite » et de « savoir ». Il convient donc de sérier les vertus et les méditations, et nous ne pouvons nous hâter.

On s'engage à pratiquer la vertu parfaite de don : évidemment on ne s'oblige pas à nourrir de sa chair les tigresses qui viennent de mettre bas. Le futur Bouddha « débutant » (*âdikârmika*) n'est qu'un modeste apprenti dans la vertu de don et de patience. — L'histoire nous apprend que Çâkyamuni, au cours de ses nombreuses existences comme futur Bouddha, a généralement été homme du siècle, état où le don, difficile au moine, est facile : le futur Bouddha débutant n'est donc pas astreint au célibat. — Il n'est pas non plus invité à entreprendre « l'équipement de savoir », car le recueillement est incompatible avec la vie d'homme marié, l'étude est incompatible avec les soucis du siècle et la pratique de la charité. — En un mot, le futur Bouddha débutant est très pareil à l'Upâsaka ou « fidèle laïc » de l'ancienne communauté : il a formé le vœu de devenir Bouddha et applique tous ses mérites à l'acquisition de la qualité de Bouddha; tandis que l'Upâsaka aspire au très lointain Nirvâna et plante des « racines de bien » en vue du Nirvâna (voir p. 47, 8, 68).

Le Grand Véhicule ne proscrit pas cependant la vie monastique, tant s'en faut. Les moines du Grand Véhicule ajoutent à l'ordination et aux obligations immé-

morales du moine, l'ordination et les obligations de futur Bouddha [1]. Ils sont, comme les laïques, des futurs Bouddhas débutants, mais ils ont fait quelques pas dans le chemin. Ils ont maîtrisé les désirs de la chair. Ils sont capables de se recueillir et d'étudier. — Parmi eux, beaucoup de philosophes et de mystiques : le Grand Véhicule ajoute d'innombrables « recueillements » aux extases décrites dans le canon ancien, et s'efforce de définir la gnose sublime dont la possession intégrale fait les Bouddhas : doctrine du vide, de l'idée pure, de la matrice des Bouddhas, du corps spirituel. En un mot, les moines du Grand Véhicule font l'apprentissage de la « vertu parfaite du savoir » (*prajnâ* ou *jnânapâramitâ*).

2. *Culte des Grands Bodhisattvas* [2].

1. Le futur Bouddha débutant, infirme, pécheur, qui porte « la bonne pensée de devenir Bouddha » dans un vase rempli d'ordures, a de puissants protecteurs. Les Bouddhas sans doute : mais les Bouddhas, plus sereins que pitoyables, n'agissent que par la force des « résolutions » qu'ils ont « projetées » avant de devenir des Bouddhas; la qualité de Bouddha se confond presque avec le Nirvâna. Donc surtout les futurs Bouddhas qui ont progressé dans la carrière, les « Grands Bodhisattvas », en termes techniques, les futurs Bouddhas « en

1. Aussi, comme nous avons vu, les moines du Grand Véhicule interdisent toute viande. Ils sont très sévères sur la « nuisance » et le « vol » : « Les moines ne doivent pas détruire une touffe d'herbe ; ils ne doivent pas voler un grain de riz quand ils meurent de faim dans un champ désert (où il n'y a personne qui puisse leur donner)». D'après I-tsing, trad. Takakusu, Oxford; 1896, 195).

Sur « l'ordination » des futurs Bouddhas, *Bouddhisme* (Beauchesne), 326.

2. Les *Bodhisattva mahâsattva*.

possession d'un des dix étages que les futurs Bouddhas doivent monter pour devenir des Bouddhas ».

Tout homme qui a pris le vœu de futur Bouddha (= futur Bouddha débutant), après d'innombrables existences inférieures (humaines ou animales ou infernales), accède au premier étage; de là, s'approchant de plus en plus de la qualité de Bouddha, il devient aux étages supérieurs une manière de dieu très puissant, tout puissant. S'il ne prend pas la qualité de Bouddha, c'est par pure compassion : pour manifester plus librement son activité bienfaisante.

Le futur Bouddha débutant adore donc une hiérarchie nombreuse d'êtres sublimes qui sont toute amitié. Le bec irrité de la colombe et le regard courroucé de l'agneau leur font notablement défaut. Toutefois, s'ils pardonnent tous les crimes, ils sont sévères à la méchanceté. Nous ne pouvons les offenser qu'en offensant notre prochain, car ils aiment d'amour tous les êtres. Nous ne pouvons leur marquer notre gratitude que par la bonté.

2. Les Grands Bodhisattvas sauvent les êtres par « l'application de leur mérite », *parinâmanâ*.

Le don au bénéfice des morts n'occupe pas une grande place dans l'ancien Bouddhisme; le *pattidâna* n'est qu'un détail du Bouddhisme singhalais (voir p. 216). Mais l'idée qui préside à ces pratiques est l'idée même de la *parinâmanâ*.

Le futur Bouddha, dès le début de sa carrière, forme les « grandes résolutions » (*mahâpranidhânas*) d'assurer le bonheur temporel et le Nirvâna de tous les êtres. « Monté en grade », il possède assez de mérite pour assurer la réalisation de ses antiques promesses.

De même que, dans l'ancien véhicule, un saint pouvait « bénir » ou « consacrer » (*adhitisthati*) ses os afin qu'ils puissent durer pendant des siècles et servir de reliques, de même le Bodhisattva Avalokita a « béni » son nom de telle sorte que ce nom protège tous ceux

qui le prononcent ou l'entendent. C'est la doctrine du salut « par la force d'autrui » [1].

3. *Vie religieuse du futur Bouddha débutant.*

Toute entière dans la « septuple suprême latrie [2] » que le fidèle doit pratiquer trois fois par jour. Un rituel et des formules dont Çântideva a donné, dans son « Introduction à la discipline des futurs Bouddhas », une rédaction éloquente :

a) L'adoration ou *vandana*, hommage aux Saints.

b) La latrie proprement dite ou *pûjâ*, offrande de fleurs, de parfums; offrande de l'univers représenté par un disque magique.

c) La confession ou *pâpadeçanâ*, qui ne comporte pas un examen de conscience précis et n'est que l'aveu, humble et confiant, de son indignité.

1. De même, dit Çântideva, un homme versé dans la science des serpents « bénit » un poteau de guérison qui guérira les hommes mordus par les serpents.

On ne peut affirmer plus nettement le caractère « magique » de la « grâce » des Bodhisattvas : ils sauvent le pécheur sans lui et malgré lui. Mais il suffit de lire les ouvrages de Çantideva, les *Sukhavativyûhas*, ou encore les mémoires d'Itsing, pour voir que, si le Grand Véhicule verse parfois dans la superstition la moins morale, il est, par ailleurs, profondément religieux, moral et raisonnable. Barth, comme d'habitude, a là-dessus un avis qu'on n'a pas à reviser (Voir p. 238 n. 1).

2. La latrie peut être en onze parties; les sept parties ne sont pas les mêmes dans toutes les sources : par exemple, à côté de l'*adhyesana*, supplication, la *yâcanâ*, requête, prier les saints de ne pas entrer dans le Nirvana.

Çiksâsamuccaya, p. 291. Bodhicaryâvatâra (trad. par La Vallée Poussin; Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, par Barnett; Path of Light, par L. Finot, la Marche à la lumière).

Khasarpanalokeçvarasadhana, trad. par Foucher, *Iconographie bouddhique*, ii, p. 8, où ce pieux rituel est tout enveloppé de magie. Les sept ksamâs, Pelliot, BEFE-O. III, 311 *Dharmasamgraha*, § 14.

La source la plus ancienne est le *Bhadracarîpranidhâna*, texte pracritisant très répandu dans l'Inde entière, conservé en indien dans des temples japonais, traduit pour la première fois en chinois en 420 (Watanabe, thèse doctorale de Strasbourg, 1912; *Bodhipathapradipa*, dans *J. Buddhist Text Soc.*, i, p. 45).

d) La complaisance ou *anumodanâ*, par laquelle le fidèle se réjouit du bien que font les Saints, du bien que font tous les êtres, et, de la sorte s'associe à ce bien.

e) La supplication ou *adhyesanâ*, supplier les Saints de prêcher la loi.

f) La « production de la pensée de l'Illumination », *bodhicittotpâda*, renouvellement du vœu de devenir un Bouddha.

g) L'application du mérite, *punyaparinâmanâ*, par laquelle on « tourne » (*parinam*) l'efficace de toutes ses bonnes actions, non vers la possession de biens sensibles, mais vers l'acquisition de la qualité de Bouddha.

1. La pensée de l'illumination est, pour brûler les péchés, semblable au feu de la fin du monde, semblable au feu de l'enfer pour purifier du péché. De même qu'une lampe introduit la clarté dans une maison, de même la pensée de l'illumination, pénétrant dans l'âme obscure, chasse les ténèbres des actes mauvais qui s'y sont accumulés depuis des siècles.

Chaque fois que le futur Bouddha renouvelle ses vœux, il efface ses péchés : à midi, il efface les péchés de la matinée... « Ne vous abandonnez donc pas à un repentir excessif (*atikaukrtya*, *ativiprasâra*). » Les péchés de concupiscence, même répétés, ne détruisent pas la moralité (*çîla*) du fidèle du Grand Véhicule [1].

2. *Recours* (âsrayabala). — De même que le cri-

1. « Tout est pur pour les purs » : le fidèle doit pratiquer « l'habileté dans les moyens », *upâyakauçalya*, nous dirions « dresser son intention ». Tout acte dont autrui peut tirer plaisir ou avantage est, à un certain point de vue, conforme à la pensée de l'illumination.

C'est ainsi, pour citer un exemple topique, que l'on doit tuer l'homme qui va commettre un péché grave (*anantarya*). Il faut pécher pour éviter à autrui un péché (Ce qui est contraire au principe *non debet homo pati detrimentum peccando ut proximum liberet a peccato*.

Un autre exemple : celui du moine qui viole son vœu pour faire plaisir à une vieille folle. Voir *Bouddhisme*[3] 338.

minel échappe au châtiment par la protection d'un héros, de même le coupable se soustrait à la rétribution des actes par la protection des Bouddhas et des Grands Bodhisattvas.

On prend recours par le culte : 1° fermer les yeux et réciter 800.000 syllabes en pensant aux Bouddhas et Grands Bodhisattvas : quand on obtient la vision de ces saints, c'est le signe que les péchés sont effacés; 2° réciter 8.000 invocations après avoir fait le tour d'un *caitya* (reliquaire ou mémorial sacré) ou d'un fac-simile de *caitya*, ou encore devant un manuscrit d'un texte sacré; 3° faire ou faire faire une icone d'un saint : les cinq grands péchés (parricide, etc.) sont remis.

Tous les croyants, ceux qui se sont astreints à observer les cinq règles (« fidèles laïcs », ci-dessus p. 48), aux 10 et aux 250 règles (moines de l'ancien Véhicule), aux 400 règles (adeptes du Grand Véhicule), rachètent tout manquement, ou du moins évitent certainement l'enfer, s'ils prononcent le nom de Bhaisajyaguru, « le Bouddha médecin », et l'honorent suivant leurs moyens. Çâkyamuni l'a déclaré : « Il est impossible qu'un être soit damné si le nom de Bhaisajyaguru tombe dans son oreille; toute femme qui entend ce nom est assurée d'une renaissance masculine... »[1].

3. *Confession.* — On distingue les péchés qui doivent être confessés devant une assemblée de dix ou de cinq personnes, devant une ou deux personnes : le nombre des auditeurs diminuant avec la gravité de l'offense. Pour les grands crimes (*ânantaryas*, p. 178), le coupable

1. Sur Bhaisajyaguru notamment PELLIOT, B. E. F. E.-O. iii, 33-37. Le *Mahâvastu* (i, p. 245) enseigne que le mot « Bouddha » ne manque jamais ses effets (*amogha*). Quelque pensée religieuse s'attache au nom d'un saint, mais, en règle générale, le nom sacré doit être enveloppé de syllabes magiques. Un théologien aussi sûr que Çântideva pense que les *dhârantis* effacent les péchés. On connaît trop les « moulins à prière », les feuilles où les fidèles marquent combien de millions de fois ils ont répété le nom d'Amito, etc. Sur ce dernier point, de GROOT, *Sectarianism*, 1904, p. 229, 239.

s'en accuse, trois fois le jour, trois fois la nuit, en présence des vingt-cinq Bouddhas, ceux qu'on appelle « Bouddhas de confession ». C'est à eux qu'il appartient de remettre tout péché [1].

4. Le *Bodhisattvaprâtimoksa* [2], « livre de confession des futurs Bouddhas ou adeptes du Grand Véhicule », résume assez bien l'impression que nous laissent les textes qui précèdent : « La discipline du Petit Véhicule (*çrâvakavinaya*) est une règle sans protection, *niranuraksa çiksâ* » : le moine s'oblige à observer une stricte moralité, une stricte continence : rien ne l'aide dans l'observation des règles et, s'il tombe, il est perdu. Le fidèle du Grand Véhicule, au contraire, répare tous ses péchés, quels qu'ils soient, par sa confession triquotidienne ». Et la résolution qu'il a prise de devenir Bouddha le munit d'une sorte de « sainteté », du *samvara* (voir p.240) de futur Bouddha : il ne se perd que s'il commet un péché de haine, parce que ce péché est directement contraire à sa résolution. Mais ce péché même, les Grands Bodhisattvas le peuvent pardonner, parce que quiconque offense son prochain offense surtout les Grands Bodhisattvas.

Il est certain que le Grand Véhicule, comparé au Petit, est une « loi de grâce ». N'oublions pas cependant que le *samvara* de futur Bouddha n'est que la réplique du *samvara* de moine : le moine, par ses vœux monastiques, possède une certaine force spirituelle qui lui rend possible ou aisée l'observation des règles. En outre, le Bouddhisme de tous les temps a cru que le repentir et le bon propos, les bonnes œuvres, la prise de refuge en Bouddha, la méditation, atténuent le péché et la rétribution. — Par le fait, le Grand Véhicule a beaucoup moins innové que ne le pensent ses docteurs.

1. *Çiksâsamuccaya*, 169; De Groot, *Code du Mahâyâna*, 172
2. *Çiksâsamuccoya*, 178

4. *Le Bouddha éternel.*

1. Le Grand Véhicule, tel qu'esquissé dans les pages qui précèdent — carrière de futur Bouddha avec au bout l'illumination (ou qualité de Bouddha) et le Nirvâna avec de nécessité de moyen, le culte des Grands Bodhisattvas — est le Grand Véhicule d'un grand nombre de Mahâyânasûtras; disons, pour indiquer un système théologique précis, le Grand Véhicule de Çântideva [1].

On voit bien qu'il fait contraste avec le véhicule ancien : le culte de « dieux » secourables y prend une importance capitale, la morale de futur Bouddha est substituée ou associée à la morale du moine. Mais nous savons que le véhicule ancien ordonnait le culte du Bouddha et des reliques, qu'il avait déjà formulé la morale des futurs Bouddhas. D'autre part, ce Grand Véhicule reste fidèle aux anciens dogmes : universelle transmigration (« Les Grands Bodhisattvas et les Bouddhas ont été des vers et des moucherons »), Nirvâna (où s'abîmeront mystérieusement tous les saints). Des philosophes indiens (Asanga) ou chinois (Mahâyânaçraddhotpâda [2]) mettront sous ce Grand Véhicule diverses spéculations d'ordre métaphysique (« En quoi consiste cette purification de la pensée qui est la qualité de Bouddha? »), mais n'en modifieront pas l'ordonnance : la grande et unique affaire est toujours de réaliser, au cours de nombreuses existences et avec l'aide des Saints, l'équipement de mérite et de savoir en vue du final repos.

1. Auteur de l'*Introduction à la pratique des futurs Bouddhas* et du *Çikṣâsamuccaya* (trad. Rouse, dans *Indian Text Series*, 1922) ; Winternitz, *Geschichte*, p. 259-266.

2. Trad. de Suzuki, *Awakening of faith in the Mahayana*, Chicago, 1900; Winternitz, 210

2. Mais la pensée bouddhique, dans d'autres milieux, suit un autre chemin; elle aboutit à une sorte de Grand Véhicule ou disparaissent et la « carrière de futur Bouddha » et le Nirvâna. La notion des Bouddhas, êtres jadis semblables à tous les autres et devenus Bouddhas après de longs efforts, destinés à se « nirvâner », fait place, ou tend à faire place, à la notion d'un Bouddha immortel et probablement éternel. Le fidèle ne se soucie ni du Nirvâna ni de la « carrière de futur Bouddha » : son espoir est de renaître dans une « Terre bienheureuse » (*sukhâvatî*) en présence d'un Bouddha ou du Bouddha [1]. »

C'est le Bouddhisme que les Japonais appellent la religion de la Terre Pure. L'Inde a donné plusieurs ébauches de cette religion (Paradis de Maitreya, Paradis d'Amitâbha). La Chine et le Japon l'ont diversifiée à l'infini. Nous nous bornerons à indiquer, d'après de vieilles sources, comment certaines branches du Bouddhisme sont arrivées à une conception quasi-monothéistique du Bouddha [2].

1. La doctrine de la carrière de futur Bouddha se concilie cependant avec la doctrine de la Terre. Les hommes qui ont fait vœu de devenir Bouddha pensent que, renés dans la Terre, ils poursuivront leur carrière de futur Bouddha à l'abri des hasards de la transmigration et sans pratiquer les œuvres héroïques qui illustrent la préhistoire de Çâkyamuni.

Le paradis d'Amitâbha sert aussi de purgatoire. Tous les êtres qui naissent dans le paradis sont conçus dans des lotus. Les pécheurs qui ont prononcé le nom d'Amitâbha sont sauvés de l'enfer et renaissent dans le paradis, mais ils restent enfermés dans leur lotus-matrice, privés de la vue et de l'audition du Bouddha, pendant des périodes plus ou moins longues.

2. L'exposé qui suit d'après le commentaire de K'ouei-ki, élève de Hiuan-tsang, au traité de Vasumitra sur les sectes (Voir les *Buddhica* de J. Przylu ki, vol. i, 1927).

A en croire K'ouei-ki, les *Mahâsâmghikas* professent des doctrines très pareilles à celles d'un Bouddhisme népalais généralement considéré comme récent, la religion du « Bouddha primordial » sur laquelle l'article Adibuddha dans l'encyclopédie de Hastings.

Les sources sanscrites sont les petits Sûtras traduits dans *Sacred books of the East*, vol. xlix. On n'a pas étudié le traité de Vasubandhu, Nanjio, 1204.

Parmi les travaux européens, il faut signaler l'important article

3. Le Bouddha du Petit Véhicule pourrait, s'il le voulait, prolonger sa vie jusqu'à la fin de la période cosmique et au delà. Il sait que, après sa mort ou Nirvâna, la loi qu'il a prêchée ne durera que cinq cents ou mille ans; que, une fois sa loi disparue, le monde sera à nouveau plongé dans les ténèbres. Cependant il se décide à entrer dans le Nirvâna; il repousse d'abord la tentation de Mâra : « Entrez tout de suite dans le Nirvâna! »; pour montrer qu'il est le maître de la mort, il prolonge sa vie de trois mois; quand ce terme est écoulé, il « délie ses énergies vitales » et entre dans le Nirvâna, pour montrer qu'il est le maître de la vie.

De même plusieurs saints entrent volontairement dans le Nirvâna en abrégeant leur terme de vie, tantôt pour éviter les souffrances de la maladie, tantôt parce qu'ils savent qu'ils sont inutiles au monde[1].

Dira-t-on que Çâkyamuni, semblable aux saints vulgaires, crut suffisant de « consacrer » ses os et d'en faire d'éternelles reliques? Dira-t-on que sa pensée était dégoûtée du monde et du souci de la prédication, et « qu'il en avait assez »?

L'ancienne bouddhologie, qui tient compte de souvenirs historiques précis (mort du maître à quatre-vingts ans) et concilie difficilement ces souvenirs avec la croyance, primitive aussi, au pouvoir souverain des

de NOEL PÉRI, dans *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 1911, p. 439 (à propos du Miroku jodo run de B. Matsumoto) et les remarques de P. DEMIÉVILLE, *Ibidem*, 1924, p. 231. — S. Lévi, J. As. 1925, ii, 320.

Sur Maitreya, PRZYLUSKI, *Funérailles*, 161-163, art. *Docétism* dans HASTINGS. CARPENTER, *Theism*, 104. *Bouddhisme* (Beauchesne), 266

Parmi les travaux japonais, le livre de *B. Matsumoto* et la vie d'un réformateur du XIIIe siècle, *Honen, the Buddhist Saint*, par COATES et ISHIZUKA, Tokyo, 1926.

On peut voir dans SUZUKI, *Eastern Buddhism*, 1925, p. 325, comment les « modernistes » japonais interprètent la Terre Pure.

1. KOÇA, ii, p. 120. D'après les sources récentes, beaucoup de Saints entrèrent dans le Nirvana à la mort du Bouddha, parce que dégoûtés de vivre dans un monde privé de soleil.

Bouddhas, ne laisse pas d'être imparfaite et un peu contradictoire.

Elle est incompatible avec le dogme de la pitié absolue du Bouddha et aussi avec tout ce qu'on sait des anciennes existences de Çâkyamuni : qui croira que le long effort du futur Bouddha aboutisse à la courte carrière, cinquante ans d'enseignement, de Çâkyamuni? qui croira, d'ailleurs, que Çâkyamuni, dès sa naissance riche de mérite et de savoir, ait péniblement cherché le chemin du Nirvâna et découvert les Vérités?

Les Mahâsâmghikas prennent une vue « docète » du problème et croient que Çâkyamuni est un être tout « surnaturel » (*lokottara*).

Le corps de Çâkyamuni est « infini » en ce qui concerne la dimension, car, suivant l'occasion, il apparaît grand ou petit : le corps que les hommes ont vu, haut de six coudées, n'est pas le vrai corps.

Le corps de Çâkyamuni est infini en ce qui concerne le nombre : beaucoup d'êtres voient en même temps Çâkyamuni, car il manifeste un nombre illimité de corps.

Le pouvoir de Çâkyamuni est infini; tous les mondes sont en même temps présents à sa pensée.

La vie de Çâkyamuni est infinie. Elle ne prendra pas fin avant que tous les êtres ne soient entrés dans le Nirvâna, ce qui n'arrivera jamais puisque les êtres sont en nombre infini. En effet, Çâkyamuni ne peut s'arrêter de remplir sa tâche de Bouddha; sa pensée, munie d'une compassion infinie, ne se dégoûte pas du service des êtres. Donc Çâkyamuni fait durer son corps jusqu'à l'extrémité de l'avenir. D'où il suit que Çâkyamuni n'est pas réellement né, devenu Bouddha, entré dans le Nirvâna : en vue de convertir les hommes, il s'est manifesté sous forme humaine; il a feint de devenir Bouddha et d'entrer dans le Nirvâna.

Par le fait, Çâkyamuni n'a pas quitté le ciel des Tusitas.

On répétera sans doute, par fidélité à la formule traditionnelle, que Çâkyamuni a jadis été un futur Bouddha. Mais, si Çâkyamuni exerce son pouvoir de salut jusqu'à la fin des temps et dans la totalité des univers, comment aurait-il été précédé d'un Bouddha de même durée, et comment un Bouddha de même pouvoir pourrait-il régner en même temps que lui?

ADDENDA

Page 134. — Pour la théologie catholique, un acte humain peut être *voulu par Dieu* et cependant *libre*, parce que la causalité divine agit conformément à la nature des agents qu'elle dirige, et cause non seulement l'acte lui-même, mais sa modalité, sa liberté, la manière libre dont il émane de la volonté créée. N'y aurait-il pas moyen d'indiquer que les bouddhistes (et peut-être les Hindous en général) n'ont pas soupçonné cette solution, et se sont trouvés enfermés dans l'alternative : ou la liberté humaine ou la volonté divine, l'une excluant l'autre ? Il serait fâcheux qu'on pût croire qu'en soi cette alternative est nécessaire (J. Maritain).

Page 150. — De plus et avant tout, la charité est l'amour de Dieu par-dessus tout (et du prochain en conséquence), et ce caractère manque évidemment à la bienveillance bouddhique (J. Maritain).

Pages 205 *et* 243. — M. W. De Visser, dans Buddh. Ceremoniën van Berouw in Japan (Ac. Amsterdam, 1926), apporte des renseignements précieux sur « l'abolition » des péchés dans les deux véhicules.

Page 248. — Je ne prétends pas nier la probabilité d'influences iraniennes dans l'évolution « amitâbhienne » (voir en dernier lieu L.-D. Barnett, IRAS, 1926, 765); j'expose comment, au dire de Vasumitra-K'ouei-ki, les Mahâsâmghikas démontrent l'immortalité d'Amitâbha.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE VII
AVANT-PROPOS XIII

INTRODUCTION

NOTIONS GÉNÉRALES ET RÉSUMÉ

Survie et transmigration. — Transmigration par la force autonome des actes; « athéisme ». — Le Nirvâna. — Unité du Bouddhisme, diversité et hiérarchie de ses morales. — Critère du bien et du mal. — Le repentir et la dévotion. — La liberté 1

CHAPITRE PREMIER

MORALE DES SVARGAS OU PARADIS. — LES UPASAKAS OU TIERS-ORDRE

Introduction (noms de cette morale; Açoka). — Les dieux des paradis. — La moralité de l'Upâsaka et du moine. — Le don et ses divers aspects. — L'ascétisme. — Les Upâsakas et les moines. — *Appendice* : la non-nuisance; la liqueur forte; remarques sur la morale des paradis . . . 37

CHAPITRE II

MORALE DES RECUEILLEMENTS. — LES RELIGIEUX

Recueillements et cieux de recueillement. — Ascétisme et vie religieuse. — Exercices techniques et méditations. — Œuvres méritoires 71

CHAPITRE III

ESQUISSE DU CHEMIN DU NIRVANA

Définitions. — Insuffisance du chemin mondain des recueillements. — La découverte du Bouddha. — La Prajnâ. — Notes sur l'histoire du chemin du Nirvâna 93

Chapitre IV

DÉFINITION DE L'ACTE

Acte de la pensée, du corps et de la voix. — L'intentionalisme du Bouddhisme et ses défaillances. — Avijnapti. — La liberté 119

Chapitre V

LA MORALITÉ DE L'ACTE — RACINES DU BIEN ET DU MAL

Le bien et le mal définis par leurs effets et leurs caractères. — La haine. — Le désir. — La vue fausse 143

Chapitre VI

LES FRUITS DE L'ACTE

Fruit de « suprématie » et histoire des univers. — Fruit de rétribution. — Fruit d'écoulement ou d'efflux. — Fruit de « disconnexion » 166

Chapitre VII

FRUCTIFICATION DE L'ACTE

Mécanisme de la fructification de l'acte (conception magique, théories scolastiques). — Théorie rigide de l'acte. — Franchir le fruit de l'acte. — Transfert du mérite 191

Chapitre VIII

LE FUTUR BOUDDHA ET LE BOUDDHA

Ancien ou petit véhicule : préhistoire de Cakyamuni; bouddha et le salut (le bouddha sauve par l'enseignement; le bouddha, champ de mérite; ancien Amidisme; les êtres non convertissables). — Nouveau ou grand véhicule : carrière du Bodhisattva ou futur bouddha; culte des grands Bodhisattvas; vie religieuse du Bodhisattva débutant; le Bouddha éternel 219

MAYENNE, IMPRIMERIE FLOCH. — 24-1-1927.