MUSĪLA ET NĀRADA

LE CHEMIN DU NIRVĀṆA

par

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

Musīla et Nārada (Saṃyutta, II, 115) représentent assez bien le « rationalisme » et la « mystique ». Musīla possède la sainteté parce qu'il « sait » ou « connaît ». Nārada ne se considère pas comme un saint parce qu'il n'a pas touché le Nirvāṇa avec son corps. (Ci-dessous, p. 218).

On peut, sans imprudence, discerner dans les sources bouddhiques, anciennes ou scolastiques, deux théories opposées, celles même que la Bhagavadgītā distingue sous le nom de *sāṃkhya* et de *yoga*[1] : la théorie qui fait du salut une œuvre purement

[1] Sur cette opposition, Garbe, Sāṃkhya und Yoga, 34 ; Senart, Bouddhisme et Yoga, RHR., 1900, 2, 348 ; Hopkins, Great Epic, 1901, et surtout Mircea Eliade, Yoga, 142, qui s'inspire de F. Edgerton, The meaning of Sāṃkhya and Yoga, AJPh. 1929, 27. — On définit *sāṃkhya* par *tattvajñāna*, « savoir de la réalité » ; on oppose le *jñānin*, savant, au *yogin*, ascète.

Le terme *yoga*, au sens technique d'ascèse méditative, manque dans les vieilles sources pâlies (voir Rhys Davids, préf. de la trad. du Yogāvacara's Manual, et le bon article du Pali Text Dict.) et dans la scolastique sarvāstivādin. — L'Aṅguttara, III, 355 (ci-dessous p. 191) nomme *jhāyin* l'ascète que nous nommons *yogin*, et *dhammayoga*, « qui s'applique à la doctrine », le savant que nous nommons un « homme de *prajñā* ». — Mais Milinda, 366, *yogī yogāvacara*. — A *yogāvacara* correspond *yogācāra* (que les Chinois entendent *yogācārya*, « maître de Yoga »), terme qui désigne le membre d'une école connue par la

ou surtout intellectuelle ; la théorie qui met le salut au bout des disciplines ascétiques et extatiques.

D'un côté, la *prajñā*, « discernement des choses » (*dharmapravicaya*), le *pratisaṃkhyāna*, discernement, la *vipaśyanā*, « contemplation », la vue des quatre vérités (*satyadarśana*), l'application à la doctrine (comp. *dhammayoga*, Aṅguttara, III, 355). L'ascète connaît les choses comme elles sont (*yathābhūtam*), douloureuses, impermanentes, vides, sans-soi ; il s'en dégoûte ; il tue le désir et arrête par conséquent le procès de l'acte rétribuable et de la transmigration.

De l'autre côté, la voie du *śamatha* ou « calme »,[1] du *samādhi*

Vibhāṣā et le Kośa, laquelle se continue dans les écoles qui se rattachent à Asaṅga. — Aśvaghoṣa, témoin précieux mais dont les attaches sectaires ne sont pas encore précisées, emploie *yoga* un sens de *samādhi*, concentration (Saundara, xvii 4 et surtout xvi, 33 où le *yogavidhi* comprend, à côté du *vṛttavidhi* et du *jñānavidhi*, deux des membres du Chemin à huit membres, à savoir *smṛti* et *samādhi*) ; le *yogācāra* de xiv, 19 est simplement l'ascète qui ne mange que pour se nourrir... ; mais le *yogin* de xvi, 1, prend les *abhijñās* après les *dhyānas ;* le *yogācāra* de xv, 68, achève sa purification après les exercices respiratoires.

[1] Sur *samatha* et *vipassanā* successifs ou conjugués, Aṅguttara, II, 257, Paṭisaṃbhidāmagga, II, 92. — Nettippakaraṇa, 27. — Pour le Grand Véhicule, Sūtrālaṃkāra, xviii, 66, et surtout Bodhisattvabhūmi, 109, 209, 260.

On résume aussi la théorie du salut dans la liste des trois, quatre ou cinq « membres » (*aṅga*) (Aṅguttara, I, 162) ou « éléments constitutifs » (*skandha*) du saint (*arhat, aśaiksa*). — Trois choses sont nécessaires : moralité (*śīla*), concentration (*samādhi*), sagesse (*prajñā*) [Kośa, i, 3, Vyākhyā, 8, Visuddhimagga et ses trois divisions]. La sagesse ne naît que chez l'homme moral et concentré. Par la sagesse, l'ascète obtient la « délivrance » (*vimukti*), suppression des vices, qui est le quatrième et dernier membre dans Dīgha, II, 123 et III, 229. Enfin, on ajouta un cinquième membre, un savoir « postérieur » (*pṛṣṭhalabdha*, Kośa, Index, 62) qui est le savoir de la délivrance (*vimuktijñāna*) : « Je suis délivré... »

[Une curieuse variante dans l'Ekottarāgama, J. Przyluski, Funérailles, 92 : l'érudition (*bāhuśrutya*) est le quatrième et dernier membre].

Si on a ajouté deux membres aux trois membres essentiels, c'est peut-être pour établir parallélisme entre les cinq *skandhas* « naturels » (matière ou corps, sensation, perception, états volontaires, états de connaissance) et les cinq *skandhas* qui constituent le saint : supramondains (*lokottara*), purs (*anāsrava*), «dharmiques » (*dharmaskandha*). — Encore : « éléments du Jina » (*jinaskandha*), « *dharmakāya* de cinq parties (comme la moralité, à elle seule, constitue le *dharmakāya* du mendiant) ». — Kośa, vi, 297, Siddhi, 764, Pali Text Dict. s. voc. *khandha*.

Mais il faut remarquer : 1. le chemin (ou le savoir) qui détruit les vices (*ānantaryamārga*) est suivi d'un chemin dit de « délivrance » (*vimuktimārga*) :

ou « concentration », des *dhyānas* et des *samāpattis*, extases et recueillements, de la *bhāvanā*, « méditation ». Cette voie aboutit, par une graduelle purification, par la graduelle suppression des idées (*saṃkalpa*), à un état d'inconscience — cessation de la pensée sous tous ses modes, *saṃjñāveditanirodha* ou simplement *nirodhasamāpatti* — qui met l'ascète en contact avec une réalité transcendante qui est le Nirvāṇa (ancienne doctrine) ou qui est semblable au Nirvāṇa (scolastique Sarvāstivādin). — En principe, sinon en fait, ce chemin n'a rien qui soit spécifiquement bouddhique ; la « vue des vérités » n'y a pas de place ; la connaissance spéculative (*prajñā*) n'y est pas mise en œuvre.

Un sūtra de l'Aṅguttara, III, 355 [1], est significatif : « Les moines qui s'adonnent à l'extase (*jhāyins*) — primitifs partisans de la doctrine Zen — blâment les moines qui s'attachent 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 (*vihar.*) [2] en touchant avec leur corps (c'est-à-dire : « en réalisant, en expérimentant ») l'élément immortel (*amatā dhātu*, c'est-à-dire le Nirvāṇa). Rares aussi ceux qui voient la profonde réalité (*arthapada*) en la pénétrant par la *prajñā*, par l'intelligence.

Pour les uns comme pour les autres, le salut — la fin des transmigrations, la cessation du contingent et du mortel, l'entrée dans le permanent et l'immortel — dépend de la possession du Nirvāṇa : les premiers pensent qu'il faut, par le recueillement, entrer en contact corporellement avec le Nirvāṇa ; les seconds pensent qu'il suffit de se rendre présent le Nirvāṇa par l'intelli-

autre chose est de chasser le voleur de la maison, autre chose de fermer la porte. Cette distinction est importante dans l'Abhidharma (Kośa, Index, p. 84). La *vimukti*, œuvre de la *prajñā*, constituera un *skandha* ou *aṅga* à part ; 2. Autre chose d'être délivré, autre chose de savoir qu'on est délivré. Les écoles ont discuté si l'Arhat savait qu'il est Arhat. On verra, p. 220, que l'acquisition de la « délivrance » et l'acquisition du « savoir de la délivrance » ne sont pas simultanées.

[1] J'ai attiré l'attention sur ce texte dans Mélanges Lanman, 1929, 135-136.

[2] *vihar* est bien « résider », « passer son temps » : mais passer son temps dans un exercice ou état spirituel. — *vihāra* est défini *samādhiviśeṣa* (Siddhi, 406).

gence. Les uns et les autres doivent, dit le Sūtra, s'estimer réciproquement.

Mais l'orthodoxie est plus exigeante. Les « extatiques » (*jhāyin*) et les « spéculatifs » (*dhammayoga*) doivent, non seulement s'estimer, mais encore reconnaître que leurs méthodes exclusives sont condamnées à l'échec. La sainteté, condition essentielle et suffisante de la délivrance, exige le concours du *samādhi* (concentration) et de la *prajñā* (connaissance spéculative), du *śamatha* (calme) et de la *vipaśyanā* (contemplation intellectuelle). Ce sont les deux ailes nécessaires à l'envol hors de la transmigration.

Nous examinons :

1. la sainteté d'après le Sarvāstivādin-Vaibhāṣika. — Un Bouddhisme qui combine *prajñā* et *samādhi* (*yoga*), mais affirme la primauté absolue de la *prajñā :* « Cela est vraiment abandonné qui est abandonné par la *prajñā* » (Kośa, Index, 66). — *a*) Les deux chemins ; *b*) nécessité de la concentration ;

2. Harivarman sur la concentration, exemple d'un Bouddhisme d'où l'extase peut être exclue, sans Nirvāṇa et sans mystique ;

3. la *nirodhasamāpatti*, d'après l'Abhidharma, l'Abhidhamma, des textes non-classiques qui autorisent à construire un Bouddhisme dans lequel le recueillement est la chose capitale.

I. — La sainteté d'après le Sarvāstivādin-Vaibhāṣika

1. — Les deux chemins

La sainteté ou qualité d'Arhat est la suppression, l'éradication définitive de tous les vices (*āsrava*), de toutes les souillures (*kleśa*) qui alimentent l'existence, qui causent la renaissance (*punarbhava*).

Jadis, semble-t-il, on l'obtenait à peu de frais. Gautamī-la-Maigre voit s'éteindre une lampe : elle comprend l'impermanence et devient aussitôt une sainte. La thèse de « l'illumination

soudaine »[1] aura toujours des adeptes. Mais, dans les écoles, les choses sont devenues moins simples.

Les *kleśas* sont de deux catégories : 1. *kleśas* de l'ordre intellectuel, les « vues » (*dṛṣṭi*), les « erreurs », l'abreration (*moha*) : la croyance au « je », etc. ; 2. *kleśas* de l'ordre émotif, qui sont dans notre langue les « passions », à savoir l'aversion et le désir. — Détruire les « erreurs » n'est pas détruire les « passions » : pour avoir reconnu le caractère impermanent et nocif des choses agréables, l'ascète continue cependant à les trouver agréables et à les désirer.

L'acquisition de la sainteté comporte donc deux chemins[2] :

[1] A vrai dire, même quand elle exige une longue préparation (Śrāvakas ou Bodhisattvas), l'illumination a lieu en un instant par la vertu du *vajrasamādhi*, *vajropamasamādhi*, qui change en saint (Arhat ou Bouddha) le candidat (Kośa, vi, 228, Vibhāṣā, cahier 28).

[2] Dīgha, III, 213, oppose la force du *pratisaṃkhyāna* (c'est-à-dire, pour l'étymologie, « réflexion, discrimination », et la force de la *bhāvanā*, la force de la pratique des extases, de la culture des membres de l'illumination (Aṅguttara, I, 52 et autres sources dans Pāli Text Dict., s. v. *paṭisaṃkhāna*, notamment Paṭisambhidā, II, 169).

Majjhima, deuxième Sūtra, ne connaît pas l'expression *dassanamagga*, mais il définit, à peu près comme l'Abhidharma, les vices (*āsava*) « à abandonner par la vue » : à savoir ce que nous nommons les erreurs, croyance au soi, doute, hérésie dite ritualiste. Subsistent de nombreux vices qui seront abandonnés par plusieurs méthodes supplémentaires : *saṃvara*, discipline des organes, *paṭisevanā*, fidélité à la diète monastique, *adhivāsanā*, patience à l'endroit du froid, etc., *parivajjana*, éviter les choses pernicieuses (du mauvais éléphant aux mauvais amis), *vinodana*, rejeter les pensées d'affection, enfin *bhāvanā*, cultiver les membres de l'illumination.

La théorie est précisée dans l'Abhidhamma (Dhammasaṅgaṇi, 1002, Mrs. Rhys Davids, Buddhist Psychology, 262, Vibhaṅga, 96). Sont abandonnés par le *darśana*, les trois liens (saṃyojana) de l'hérésie du soi, du doute, de l'hérésie ritualiste, les *kleśas* qui y résident, les *vedanā-saṃjñā-saṃskāras-vijñāna* qui leur sont associés, les actes qu'ils provoquent. Sont abandonnés par la *bhāvanā*, les convoitise-haine-aberration (*lobha dveṣa moha*) qui restent, avec les *kleśas*, *vedanā*, etc., actes, qui sont en rapport avec elles. — Très pareilles les considérations de Kośa, i, 78 (voir Vibhaṅga, 96).

Nettipakaraṇa, 50, distingue la terre (*bhūmi*) de *dassana*, pour l'acquisition du premier fruit, et la terre de *bhāvanā*, pour l'acquisition des fruits supérieurs. — C'est la théorie de l'Abhidharma. — Voir d'ailleurs 168-170.

Aśvaghoṣa est important. — Saundara, XV, 5, oppose au *pratisaṃkhyāna*, lequel chasse les désirs (*kāma*), comme la lumière chasse les ténèbres, la *bhāvanā* laquelle « apaise » les traces (*anuśaya*) des désirs, comme l'eau apaise le feu

le chemin de vue (*darśanamārga*) qui supprime les « erreurs » (les *kleśas* nommés « à abandonner par la vue », *dṛgheya*), et le chemin de méditation (*bhāvanāmārga*) qui supprime les « passions » (les *kleśas* nommés « à abandonner par la méditation », *bhāvanāheya*).

Le premier s'entend aisément. Il est d'ordre « supramondain » (*lokottara*), et consiste dans la « vue des vérités » (*satyadarśana*). Après de longs efforts préliminaires, l'ascète obtient de voir, d'une vue pure, les vérités relativement à toutes les choses du triple monde. Il supprime définitivement les erreurs ; il acquiert le premier degré de sainteté (« entrée dans le courant », *srotaāpatti*) par l'intelligence (*avabodha*, *abhisamaya*) des vérités.[1]

Le second chemin est plus compliqué.

L'existence (*bhava*) est de neuf étages : le monde du désir charnel (*kāmadhātu*) ; les quatre étages ou cieux du *dhyāna* (*rūpadhātu*) ; les quatre étages ou cieux des recueillements dits « immatériels » (*ārūpyadhātu*). Les hommes qui meurent avec des passions relatives au monde du *kāma* renaissent dans le *kāma*. Ceux qui se sont délivrés de ces passions et qui se sont élevés au premier *dhyāna* renaissent dans le ciel du premier *dhyāna*, parce qu'ils sont liés par les passions de ce *dhyāna*, parce qu'ils aiment la joie extatique particulière à ce *dhyāna ;* et ainsi de suite. — Les passions relatives à chacun des neuf étages sont de neuf catégories : forte-forte, forte-moyenne, forte-faible, moyenne-forte...

Les passions sont expulsées par le chemin de *bhāvanā*.

On distingue la *bhāvanā* « supramondaine » (*lokottara*), réservée aux ascètes qui ont « vu les vérités » (*dṛṣṭasatya*), et la *bhāvanā* « mondaine » (*laukika*) que peuvent pratiquer et pratiquent les infidèles. Les dieux qui peuplent les huit étages supérieurs du

caché sous les cendres. La *bhāvanā* est le recueillement qui confère une force particulière à l'épée de l'intelligence ou de la *prajñā* (xvii, 57). — xvi, 5, est moins clair.

[1] Kośa, vi, 143-193. — Les sources sont rares pour les quatre *nirvedhabhāgīyas*, stades antérieurs au chemin de vue, qui sont importants dans le système du Sarvāstivādin.

monde sont, à l'exception notamment des *śuddhāvāsikas*, des ascètes infidèles qui ont pratiqué la *bhāvanā* mondaine.

a. La *bhāvanā* supramondaine est simplement la « revue » des vérités : *bhāvanā* signifie à peu près « répétition ».

Une première vue des vérités, la vue générale de l'univers en fonction des vérités, a déraciné les erreurs. L'ascète considère maintenant les choses de *kāmadhatu*, du premier *dhyāna*... du quatrième « immatériel » comme douloureuses, impermanentes, vides, sans-soi — deux fois neuf vues par étage [1] — et se libère de tout désir à l'endroit de ces choses.

Pour « voir » ou « revoir » les vérités, un certain état de concentration (*samādhi*) est requis. Mais l'ascète, pour se dégoûter des plans successifs de l'existence et se libérer des passions qui y correspondent, ne doit pas nécessairement entrer dans les recueillements qui correspondent à ces plans. Il peut se borner à considérer les éléments (*skandhas*, matière, etc.) de ces plans, et à reconnaître leur caractère douloureux, impermanent, etc.

L'ascète se libère d'abord des six premières catégories des passions de *kāmadhātu*, et il devient un *sakṛdāgāmin*, un saint qui ne renaîtra plus qu'une fois dans le monde de *kāma ;* ensuite des trois dernières, et il devient un *anāgāmin*, un saint qui ne renaîtra plus dans le monde de *kāma* et qui, s'il n'obtient pas ici-bas la sainteté complète, renaîtra dans un monde supérieur ; enfin des passions relatives aux huit étages supérieurs : il est alors un Arhat, un saint qui ne renaîtra plus.

b. La *bhāvanā* mondaine est la pratique des *dhyānas* et des recueillements immatériels. Elle consiste dans l'acquisition des recueillements, dans l'ascension du *kāmadhātu* jusqu'au quatrième recueillement immatériel, par le dégoût du plan inférieur et l'aspiration au plan supérieur : dégoût qui résulte de la comparaison entre les plans successifs et qui est indépendant de toute

[1] Kośa, vi, 190, neuf chemins d'*ānantarya* et neuf chemins de *vimukti* par étage, ci-dessus p. 194.

vue métaphysique sur le caractère douloureux, impermanent, insubstantiel des choses et de toutes les existences (Kośa, vi, 239).

L'ascète qui a pratiqué un certain recueillement renaît dans le ciel qui correspond à ce recueillement, et y jouit pendant une période plus ou moins longue de ce recueillement même.

Mais il peut, au cours d'une même existence humaine, monter de recueillement en recueillement, et obtenir ainsi un « détachement du désir » (*vītarāga*) à peu près complet.[1]

Il peut monter jusqu'au quatrième recueillement immatériel, ou « sommet de l'existence » (*bhavāgra*), parce que le dégoût l'a délivré de toutes les passions hormis celles relatives à ce haut grade. Mais il est incapable d'expulser ce résidu de passion : ce grade étant le plus haut, manque tout état supérieur en raison duquel il puisse s'en détacher. Pour s'en détacher, il devrait savoir que toute existence est douloureuse, impermanente, insubstantielle ; il devrait être un saint bouddhiste ; il devrait avoir vu les vérités.

Cependant le bouddhiste, le saint du premier degré (*srotaāpanna*) qui a expulsé les « erreurs » (*kleśas* à expulser par la vue), mais qui reste lié par toutes les « passions » (*kleśas* à expulser par la *bhāvanā*), peut employer et emploie généralement la *bhāvanā* mondaine, laquelle, pratiquée par lui, prend un aspect supramondain et lui assure la possession des fruits. Sans « revoir les vérités » (*bhāvanā* supramondaine), il expulse définitivement les six premières catégories de passions du *kāma* et il devient un *sakṛdāgāmin ;* il expulse les trois dernières et il devient un *anāgāmin* (au cas où il n'achèverait pas dans cette vie l'œuvre de sainteté, il renaîtrait dans une partie spéciale du ciel du quatrième dhyāna)[2] ; il expulse, toujours par la *bhāvanā* mon-

[1] Le détachement obtenu par l'infidèle n'est jamais définitif. Il laisse subsister les « erreurs » provisoirement endormies ou rendues inoffensives par l'efficace du « calme ». L'infidèle, rené dans le *bhavāgra*, retombera par l'épuisement de la force du recueillement, et renaîtra conformément à ses actes anciens : on connaît des exemples tragiques de cette chute, Kośa, Index, réff. sous Udraka.

[2] Le ciel des Śuddhāvāsikas, Kośa, notamment vi, 213.

daine, les passions de tous les plans successifs, et arrive au quatrième recueillement immatériel. Alors il redescend au troisième (car, dans le quatrième, le « calme » est trop grand pour que l'intellection soit possible) et il y pratique la *bhāvanā* supramondaine, revue des vérités appliquée au quatrième immatériel ; il détruit le résidu de passion et il devient un Arhat. [1]

Exposer ce système, c'est en montrer le caractère artificiel.

On ne voit pas pourquoi la première vue des vérités (laquelle envisage les trois *dhātus*, *kāmadhātu*, etc.) détruit à jamais les erreurs et laisse intactes toutes les passions. On voit mal pourquoi le chemin mondain, qui détruit les « grosses » passions, ne peut détruire les menues. [2]

Hypothèses. — *a*) Pour certains docteurs, le chemin de vue suffisait (Gautamī et combien de saints !). Mais, on ne put s'empêcher de reconnaître, parmi les saints, une hiérarchie. Le chemin de vue fut considéré comme insuffisant : il doit être suivi par un chemin de *bhāvanā ; b*) le chemin de *bhāvanā* supramondaine (revue des vérités) est refait sur le chemin mondain et fait double emploi. Invention stérile, puisqu'on s'en sert peu ; *c*) le chemin de *bhāvanā* mondaine, autrement dit le chemin des recueillements, aboutissait sans doute à la sainteté complète. L'école accepte ce chemin, mais avec deux réserves. Pour qu'il aboutisse à la sainteté : 1. il doit, normalement, être précédé

[1] Kośa, vi, 205. — Śākyamuni, lorsqu'il s'installa sous l'Arbre, avait déjà pratiqué, dans toute son étendue, la *bhāvanā* mondaine. La conquête de la sainteté fut pour lui l'affaire de seize moments : chemin de vue ; plus dix-huit moments nécessaires à la revue des vérités pour l'expulsion des passions relatives au quatrième « immatériel ».

[2] La raison que donne le Sarvāstivādin, à savoir que l'ascète « mondain » ne peut se dégoûter de l'étage le plus élevé du monde, parce qu'il n'existe pas d'étage plus élevé, paraît faible. En effet, au-dessus de l'état où la pensée (*saṃjñā*) est si petite qu'on le nomme « état de ni pensée ni non pensée », il y a l'inconscience, et les textes disent que, parvenu à cet état, l'ascète pense : « La pensée est une peine : si je ne pensais plus ? » La connaissance des vérités bouddhiques n'est pas requise pour que naisse ce désir de parfaite tranquillité. — Le Sarvāstivādin, il est vrai, dit que l'infidèle, lequel ne connaît pas le Nirvāṇa, a horreur de la suppression complète de la pensée parce qu'il identifie cette suppression avec l'anéantissement. Mais, parlant ainsi, le Sarvāstivādin oublie ce qu'il nous a enseigné sur l'*asaṃjñisamāpatti*, à savoir que l'infidèle entre dans ce « recueillement d'inconscience » parce qu'il le regarde, à tort, comme la « sortie » ou Nirvāṇa.

du chemin de vue, 2. il doit, au dernier stade, faire place à la « revue des vérités » ; *d*) le chemin des recueillements est mieux qu'un auxiliaire du chemin de vue ou revue : seul il qualifie pour le contact avec le Nirvāṇa (dans la *nirodhasamāpatti*). Or ce contact fut sans doute l'espoir suprême des ascètes, le « Nirvāṇa-sur-terre ». Donc le chemin des recueillements est aussi ancien que le chemin de vue.

2. — Nécessité de la « concentration »

Le principe est que la concentration (*samādhi*) est nécessaire à la « connaissance exacte », *samāhito yathābhūtaṃ prajānāti.* [1] La pensée non-recueillie ou distraite (*vikṣipta*) est incapable de connaissance exacte.

Rien ne manquait à Ānanda en instruction (*śruta*) ; seul il savait tous les discours du Bouddha. Cependant il est exclu du Concile parce qu'il n'est pas Arhat : « La sagesse (*prajñā*) d'Ānanda était grande, mais son pouvoir de concentration (*samādhi*) était faible. C'est pourquoi il n'obtint pas aussitôt la voie. [2] »

1. Il y a sept « points d'appui ». L'ascète doit, pour réaliser le chemin, c'est-à-dire pour voir les vérités ou obtenir l'intellection (*abhisaṃbodha*, *abhisamaya*), entrer dans un des quatre *dhyānas*, ou dans un des trois premiers recueillements immatériels. [3]

[1] Dīgha, III, 241, Aṅguttara, III, 21, V, 3, Saṃyutta, III, 13, Visuddhimagga, 371, Nettippakaraṇa, 66, Compendium, 55, 75, Mahāvyutpatti, 81, Kośa, viii, 130.

[2] J. Przyluski, Concile de Rājagṛha, 67, d'après Ta-tche-tou-louen, Tokyo, xx, 1, 156. — Harivarman, chap. 184 : En raison de l'érudition (*bāhuśrutya*), Śāriputra, etc., sont nommés « grands savants » (*mahājñānin*). Si l'érudition fait que la pensée se concentre aisément, pourquoi Ānanda n'obtint-il pas d'abord, dans la dernière nuit, la délivrance ? — Ānanda obtint la délivrance avant que sa tête touchât l'oreiller...

[3] *paṭhamaṃ... jhānaṃ nissāya āsavānaṃ khayaṃ vadāmi...* — Ces états mystiques sont des « points d'appui » parce que l'ascète qui s'y élève, maître d'une pensée plus souple, plus apte (*karmaṇya*), est capable de mieux voir. Ils ne sont pas d'ailleurs sans danger, car l'ascète peut s'attacher à la sensation agréable qu'il y éprouve. — Kośa, viii, 128, 131-132.

Non pas que la *prajñā*, connaissance spéculative, ne soit obtenue que dans l'extase. Mais il y a trois *prajñās :* celle née de l'enseignement (*śrutamayī*), celle née de la réflexion sur l'enseignement (*cintāmayī*), celle née de la « méditation » ou « contemplation » (*bhāvanāmayī*). Celle-ci, qui est purement intuitive, qui va à la chose abstraction faite du nom, est seule efficace. Elle voit les vérités avec une intelligence aiguisée par la concentration. [1]

2. Pour les Sarvāstivādins, qui continuent une longue tradition, la « concentration » par excellence est le *dhyāna*, spécialement le quatrième *dhyāna*. [2]

Après l'insuccès de ses tentatives de « pur *yoga* », à l'école des maîtres qui enseignaient le troisième et le quatrième « recueillement immatériel », Śākyamuni se décide à pratiquer les *dhyānas :* « C'est le chemin de l'illumination » (*eso va maggo bodhāya*). » Il monte (par le chemin mondain de détachement) au quatrième *dhyāna*, et, pendant qu'il y réside, il acquiert les trois « sciences » (*vidyā*) et excellemment la troisième, le « savoir de la destruction des vices » (*āsravakṣaya*), par la « vue des vérités » [3].

La « route facile », c'est les quatre *dhyānas*, car la contemplation (*vipaśyanā*) et le calme (*śamatha*) y sont équilibrés. [4]

Les trois premiers « recueillements immatériels » sont « route difficile », parce que le pouvoir de contemplation y est petit et le calme grand.

Le quatrième « immatériel » est exclu ; on ne peut y « voir les

[1] Kośa, vi, 143. — La *bhāvanā* est un état mystique. Elle suppose des vertus d'ordre moral et monastique, de bonnes habitudes intellectuelles (« les deux retraites », « les quatre souches »), mais on ne l'obtient que par des exercices presque physiologiques de dégoût (« contemplation du cadavre, etc. ») et par des méthodes hypnotiques (« réglementation du souffle »). — Le Kośa s'efforce d'ailleurs d'intellectualiser ces procédés, vi, 145-15.

[2] Harivarman, chap. 158 (sur les quatre *samādhibhāvanās*, Kośa, viii, 192, Dīgha, III, 222) : « D'après certains maîtres, seul le quatrième *dhyāna* est efficace : opinion non justifiée ».

[3] Majjhima, I, 246. — Il n'est pas question ici d'un chemin de *bhāvanā*.

[4] Kośa, vi, 279.

vérités », parce que le pouvoir de contemplation y est presque nul et le calme extrême.[1]

3. Cependant, d'après les Sarvāstivādins, l'extase proprement dite, le *dhyāna* « fondamental » (*maula*), n'est pas indispensable. Avant chaque *dhyāna*, chaque *samāpatti*, existe un stade préliminaire qu'on nomme *sāmantaka*, « frontière ». Dans le *sāmantaka* du premier *dhyāna* (nommé *anāgamya*), l'ascète peut produire une pensée pure, voir les vérités, achever la sainteté.[2]

L'école pense que l'ascète ne peut pas entrer dans le premier *dhyāna* s'il n'est pas dégagé des passions charnelles (ou de *kāmadhātu*) ; que, d'autre part, la pensée humaine normale (qui est de *kāmadhātu*) ne peut pas se dégager de ces passions. D'où la notion d'une terre « de confins », qui semble participer des deux *dhātus*. On y entre sans être libéré de la chair ; on s'y libère de la chair, parce qu'on y goûte déjà la « saveur » du premier *dhyāna*. — Il ne semble pas que cette théorie soit attestée dans les sources pâlies. Voir ci-dessous Harivarman.

4. L'Abhidharma, comme l'Abhidhamma, distingue deux sortes d'Arhats, celui qui ne possède que la *prajñā*, « le délivré par la *prajñā* » ; celui qui, non seulement est délivré par la *prajñā* (c'est la définition même de l'Arhat), mais par surcroît possède les recueillements : on le nomme « doublement délivré ».[3]

[1] Contradiction entre Aṅguttara, IV, 422 et 426 ; Kośa, vi, 236.

[2] Kośa, viii, 178-180, vi, 228, 235. — Cependant l'*anāgamya*, comme le *dhyāna* intercalaire, est route difficile, parce que le calme y est petit.

[3] *ubhayatobhāgavimukta*, l'Arhat qui est entré dans la *nirodhasamāpatti*, car par la force de la *prajñā* et de la concentration, il est délivré des passions (*kleśa*, *āsrava*) et du *vimokṣāvaraṇa* : le *vimokṣāvaraṇa* est l'obstacle (impuissance corporelle et mentale) qui s'oppose à la production des huit recueillements (ou délivrances : *dhyānas* et « immatériels »). — Cette explication, Kośa, vi, 276, paraît bien alambiquée ! On voudrait comprendre : « celui qui est délivré [des vices] et par la *prajñā* et par le recueillement ».

ubhato bhāgavimutto : « qui est délivré par l'extase immatérielle (*arūpajjhāna*) et par le saint chemin (ou *paññā*) », Visuddhimagga, 660. — Donc le *paññāvimutto* « celui qui, connaissant (*pajānanto*) est délivré », manque de l'extase immatérielle, mais possède l'extase (*jhāna*) normale.

Opinion opposée ci-dessous p. 205.

Les définitions que nous avons de ces saints, *diṭṭhipatta*, *paññāvimutta*, *kāyasakkhi*, *ubhatobhāgavimutta*, dans Majjhima, I, 439, 477, Aṅguttara, IV, 452, Puggalapaññatti, divergent en plusieurs points.

L'Anāgāmin, qui n'est pas encore complètement délivré des vices par la *prajñā*, lorsqu'il possède les recueillements, reçoit le nom de *kāyasākṣīn* « témoin corporel », « parce qu'il touche le *nirodha* avec son corps. »

Le premier Arhat, dans l'Abhidhamma, est dit *sukkhavipassaka* (*śuṣka-*), apparemment, « d'intellection (*vipassanā*) sèche », parce que non humectée par l'eau du recueillement. [1]

D'après l'Abhidharma, sauf erreur, cet Arhat possède au moins l'*anāgamya*, possède normalement les *dhyānas :* les recueillements qui lui manquent sont les quatre « immatériels » et la *nirodhasamāpatti.*

D'après Majjhima, I, 477, le *paññāvimutta* est le saint qui n'a pas touché les calmes délivrances (ou recueillements) immatérielles. Donc, semble-t-il, il possède les *jhānas.*

Mais, dans Puggalapaññatti, le saint qui n'a pas touché les huit délivrances (à savoir les quatre *jhānas* et les quatre « immatériels »).

II. — Harivarman sur la « concentration » et sur le Nirvāṇa

Harivarman qui, à tort ou à raison, s'autorise du Susīmasūtra, pense que la concentration (*samādhi*) est nécessaire, mais que,

[2] Visuddhimagga, 702 : Les hommes ordinaires, les saints des deux premières classes, les Anāgāmins et les Arhats de la classe *sukkhavipassaka*, n'entrent pas dans la Nirodhasamāpatti. Les Anāgamins et les Arhats qui possèdent les huit *samāpattis* (quatre *dhyānas*, quatre « immatériels »), y entrent, pas les autres.

Compendium (Trad. de l'Abhidhammatthasaṇgaha, traité du Xe siècle (?), dans P. T. S., 1910, avec de bonnes introductions de Shwe Zan Aung), 55 : «... it must be borne in mind that *jhāna* is not absolutely necessary to Arahantship, as, *e. g.*, in the case of the Arahants termed ' dry-visioned ' (*sukkhavipassakā*) » ; Childers, s. voc. *samatha :* the Arahant of this class is so called because he attains sanctification by contemplating the « dry » facts of physical and moral phenomena, such as impermanence, etc. — Geiger, trad. du Saṃyutta, II, 172, que je n'ai pas vu.

Effacer la note de Morale bouddhique, 116. Il n'y a aucune relation entre le *sukkhavipassaka* et la *śuklavidarśanābhūmi*, Vyutpatti, 50.

en dessous de la concentration de *dhyāna* (ou de *rūpadhātu*), il existe une concentration de *kāmadhātu*. L'acquisition des « recueillements » n'est donc pas nécessaire.

1. — *Susīmasuttanta* (*Saṃyutta*, *II*, 119)[1]

Il y a des Arhats délivrés par la *prajñā*, par la connaissance purement intellectuelle. Ces saints ne sont pas entrés dans les recueillements (ou « délivrances », *vimokṣa*) supérieurs, du plan de la non-matière (*ārūpya*). Ils ne possèdent pas non plus les cinq premiers « pouvoirs merveilleux » ou *abhijñās*, mais ils possèdent le sixième qui constitue la qualité de saint : le savoir de la disparition des vices (*āsravakṣaya*). — Or, d'après la scolastique pâlie ou sarvāstivādin, les cinq *abhijñās* peuvent être obtenues par l'ascète entré en *dhyāna* (Kośa, viii, 105), et on peut croire que tous les ascètes entrés en *dhyāna* ne se refusent pas le bénéfice des *abhijñās :* tel est du moins, comme on verra, la pensée de Harivarman qui conclut que les Arhats du Susīma sont devenus Arhats sans entrer en *dhyāna*. — La dernière partie du Sūtra (Susīma devient lui-même Arhat lorsque Bhagavat lui a expliqué la production en raison des causes), justifie cette opinion.

Susīma interroge des Arhats : Est-il vrai que vous ayez fait, en présence de Bhagavat, la déclaration de sainteté : la naissance est détruite, etc. ? — Oui. — Possédez-vous les pouvoirs magiques, l'oreille divine, la connaissance de la pensée d'autrui, la mémoire des anciennes existences, l'œil divin, les calmes recueillements au delà de la matière ? — Non. — Comment ? Sans posséder (*asamāpatti*) ces biens spirituels (*dhamma*), vous faites la déclaration de sainteté ? — Nous sommes délivrés par la Prajñā.

Bhagavat explique à Susīma le *dhammaṭṭhitiñāṇa* que suit le *nibbāṇe ñāṇa*[2]. — En sommaire : Le *rūpa* est impermanent, etc. : voyant ainsi, on s'en dégoûte ; dégoûté, on s'en détache ; détaché,

[1] Vibhāṣā, 112, p. 572. — La lecture *suśīla* (?), « de bonne moralité », Kośa, viii, 181, note, est probablement une erreur.

[2] Voir ci-dessous pp. 204, 207

on s'en délivre ; et on sait qu'on est délivré. On dit alors : la naissance est détruite... Susīma, vois-tu que la mort a pour cause la naissance..., que les *saṃskāras* sont détruits par la destruction de l'ignorance ? — Oui. — Et possèdes-tu les pouvoirs magiques... les recueillements au delà de la matière ? — Non.

2. — *Harivarman, chap.* 162, *sur les sept* samādhis.

a. Il y a sept points d'appui. En s'appuyant sur le premier *dhyāna*... sur l'*akiṃcanīyāyatana*, on obtient la destruction des vices (*āsravakṣaya*). Point d'appui,[1] c'est-à-dire « cause ». Dans ces sept places (*āyatana*), on obtient la sainte sagesse (*āryaprajñā*). Comme il est dit : « La pensée concentrée engendre le savoir exact. »[2] — Il y a un homme qui obtient le *dhyāna* et dit que c'est suffisant. Le Bouddha dit : « Non » ; on doit s'appuyer sur cette concentration et chercher le suprême *dharma*... ; c'est pourquoi les concentrations sont « points d'appui ».

b. Comment obtient on la destruction des vices en s'appuyant sur les *dhyānas ?* — Le Bouddha a dit que l'ascète ne doit pas penser aux caractères au moyen desquels il est entré dans le *dhyāna*,[3] mais seulement voir que tous les éléments (*skandha*, *rūpa*, etc.), du premier *dhyāna* sont comme maladie-abcès-flèche, torturants, impermanents, douloureux, vides, sans-soi[4] : voyant ainsi, sa pensée se dégoûte et se délivre des vices... L'ascète voit que le *kāmadhātu* est troublé, que le premier *dhyāna* est calme ; c'est pourquoi le Bouddha ne veut pas qu'il pense au caractère heureux et calme du premier *dhyāna*, mais seulement qu'il voie que les éléments (*skandha*) du premier *dhyāna* présentent huit sortes de défauts.

c. Pourquoi le *kāmadhātu* n'est-il pas nommé parmi les points d'appui ? — Il est dit dans le Susīmasūtra que, en dehors des sept points d'appui, il y a une place où on obtient la sainte sagesse.[5] Donc nous savons que le *kāmadhātu* est aussi point d'appui.

d. Un homme dit qu'on peut obtenir le fruit d'Arhat dans la terre liminaire du premier *dhyāna* (*-sāmantaka*) ou *anāgamya-*

[1] *āśraya*, peut-être *niśraya*.

[2] Ci-dessus p. 198, n. 1.

[3] Il est entré dans le premier *dhyāna* en considérant le trouble, etc., du *kāmadhātu*, le calme, etc., du premier *dhyāna*, voir p. 195.

[4] Ce sont les huit défauts (ou *ādīnava*) dont je ne retrouve pas ailleurs la liste. — *roga*, *gaṇḍa*, *śalya*, ces trois comparaisons sont courantes, Kośa, 122 (les trois douleurs). — « torturants », trad. de *t'ong* (douleur) *nao* (colère).

[5] Le texte pâli ne dit pas cela en termes exprès.

bhūmi. Qu'en est-il ? — Non. Si l'*anāgamyabhūmi* est point d'appui, il y a défaut : si l'ascète peut obtenir ce stade, pourquoi n'entre-t-il pas dans le premier *dhyāna ?*

e. Pourquoi le quatrième « immatériel » n'est-il pas point d'appui ? — On n'y distingue pas, car le recueillement y est grand et la *prajñā* petite. Ce sont les sept recueillements conscients (*saṃjñāsamādhi ?*) qui sont les sept points d'appui. [1] — Pourquoi le Bouddha dit-il cela ?...

3. — *Harivarman reprend l'examen de ce problème au chap.* 194, *sur les trois* prajñās.

a. Il y a un bon *dharma* de *kāmadhātu* capable d'expulser les passions (*kleśa*). Nous savons donc que le *kāmadhātu* aussi comporte *bhāvanāprajñā*. En outre, le [Susīma]-Sūtra dit que en dehors des sept points d'appui, on peut obtenir le chemin. Donc on peut engendrer le vrai savoir en s'appuyant sur la concentration de *kāmadhātu*. [2]

b. Question. — Cet homme [= le saint du Susīma] obtient le chemin d'Arhat en s'appuyant sur la terre liminaire (*sāmantakabhūmi*) du premier *dhyāna*, non pas en s'appuyant sur la concentration de *kāmadhātu*.

Réponse. — Non, car en disant : « En dehors des sept points d'appui », on exclut le premier *dhyāna* avec sa terre liminaire. En outre, il n'y a pas de raison pour qu'on s'appuie sur la terre liminaire et non pas sur la concentration de *kāmadhātu*. Si cet ascète peut entrer dans la terre liminaire, pourquoi n'entrerait-il pas dans le premier *dhyāna ?* Il n'y a aucune raison. En outre, il est dit dans le Susīmasūtra : « D'abord *dharmasthitijñāna*, ensuite *nirvāṇe jñāna* », [3] ce qui veut dire qu'il n'est pas nécessaire d'obtenir d'abord la concentration de *dhyāna* pour arriver ensuite à la destruction des vices (*āsravakṣaya*) ; il faut seulement, au moyen du préalable *dharmasthitijñāna*, arriver à la destruction des vices. Nous savons donc que la concentration de *dhyāna* est écartée [comme non indispensable]. C'est pour l'écarter qu'est

[1] Comp. Aṅguttara, IV, 426 : *yāvatā saññāsamāpatti tāvatā aññāpaṭivedho.*

[2] Le Sarvāstivāda est très loin de nier qu'il y ait une « concentration » de *kāmadhātu*. Il enseigne, au contraire, que le *samādhi*, unité d'objet de la pensée, ce qui fait que la pensée reste sur un objet en série ininterrompue, est un élément nécessaire de tout état de pensée (Kośa, ii, 156). Mais ce *samādhi* vulgaire est sans efficacité pour le savoir.

[3] Ci-dessous p. 207.

dit le Susīmasūtra... Aucun Sūtra ne nomme la « terre liminaire ». C'est donc une imagination à vous...

c. Question. — Nous avons donné la comparaison de la cheville. Au moyen du chemin d'une autre terre, on coupe les liens d'une autre terre. Comme, au moyen d'une cheville menue, on expulse une cheville grossière ; de même, au moyen du chemin de *rūpadhātu*, on coupe le *kāmadhātu*. L'ascète, s'il a d'abord coupé le *kāma* et les mauvais *dharmas*, peut alors entrer dans le premier *dhyāna :* d'où la nécessité d'une terre liminaire au moyen de laquelle on coupe le *kāma*. En outre, il est dit que : « En raison du *rūpa*, on sort du *kāma* » : s'il n'y a pas une terre liminaire, comment [sortira-t-on du *kāma*] en raison du *rūpa?* En outre, le Sūtra dit que l'ascète, en obtenant la complaisance pure, peut abandonner la complaisance impure : comme Nanda, par l'amour des déesses, a abandonné son désir naturel. En outre, si on n'obtient pas la saveur du calme du premier *dhyāna*, comment pourra-t-on engendrer l'idée de grossier-vicieux à l'endroit des cinq objets des sens (*kāma*)? — Nous concluons que, pour abandonner le *kāmadhātu*, il faut d'abord obtenir la terre liminaire du premier *dhyāna*.

Réponse...

d. Question. — Les Arhats « délivrés par la sagesse » (*prajñāvimukta*) sont-ils sans concentration (*samādhi*) n'ayant que « sagesse »?

Réponse. — La concentration qu'on écarte [en les nommant *prajñāvimukta*] est la concentration de *dhyāna*. De toute nécessité, il faut que leur pensée soit concentrée (*samāhita*) un peu de temps, ne fût-ce qu'un instant. Le Bouddha dit : « Quand le mendiant prend son vêtement, il y a les trois poisons. Quand le vêtement est mis, ils sont détruits ». Il n'y a pas de Sūtra qui dise que la pensée dispersée (*vikṣipta*) engendre le vrai savoir ; tous disent que c'est la pensée recueillie qui engendre le savoir exact.

La théorie qui affirme la nécessité de l'extase pour la « vue en vérité » des vérités métaphysiques (douleur, etc.), s'explique assez bien. D'une part, on attribuait aux recueillements une clairvoyance magique s'exerçant dans tous les domaines : vue divine, souvenir des existences anciennes, etc. D'autre part, considérée au point de vue moral, l'extase, obtenue par la « séparation d'avec les objets des sens », comporte un calme et un détachement qu'on peut supposer indispensables à la vue de la douleur

et du non-soi. Pour comprendre, et croire sans réserves, que le plaisir est douloureux en soi parce qu'il est chose causée et impermanente, ne faut-il pas s'être élevé au-dessus de la région des désirs ?

On peut, par contre, se rendre compte de la tendance, marquée dans certains milieux, très forte chez Harivarman, à contester la nécessité, l'utilité même de l'extase. L'extase ne s'obtient pas à peu de frais : l'ascète, non seulement doit être un moine parfait, sobre et détaché, dès longtemps studieux et attentif à l'éternité, il doit aussi se soumettre aux exercices de la méditation de l'horrible (contemplation du cadavre) et aux exercices hypnotiques de la réglementation du souffle : chassant ainsi toute trace de désir, rendant plus souple sa pensée. — L'extase, de longue date, a une valeur magique : grand avantage. Mais qui, parmi les moines, espère imiter les saints d'autrefois et prétend à la possession des pouvoirs surhumains ? Qui possède l'extase ? Réserver la « vue des vérités », c'est-à-dire l'entrée dans le chemin du Nirvāṇa, aux hommes qui possèdent les extases, c'est, en fait, fermer à tout le monde, à l'exception des thaumaturges ou des hallucinés, le chemin du salut. — Et encore l'intellection (*avabodha*, *abhisamaya*) est une affaire de dialectique : les docteurs ont beaucoup écrit sur la doctrine, ils ont démontré l'impermanence et le non-soi. La « sagesse » née de l'instruction, la sagesse née de la réflexion, sont, très probablement, aussi efficaces que la sagesse née du recueillement.

4. — *Harivarman et le Nirvāṇa.*

Il nous semble aujourd'hui que le Bouddhisme est surtout une « mystique du Nirvāṇa », et nous nous étonnons de l'erreur des indianistes qui, jusque avant-hier, en firent une « religion du néant ». Cette erreur est cependant explicable et, on peut dire, raisonnable, puisqu'aussi bien elle fut l'erreur de l'école Sautrāntika et de Harivarman.

Harivarman est peut-être encore plus clair que le Sautrāntika dans la négation de la réalité du Nirvāṇa[1]. Il s'explique sur le Nirvāṇa dans son chapitre 196 consacré aux cinq « savoirs » : le premier est le *dharmasthitijñāna*, le second est le *nirvāṇajñāna*.

1. Le *dharmasthitijñāna*, c'est « savoir la production des *dharmas* »[2], c'est-à-dire : « En raison de la naissance, la vieillesse-mort », jusque : « En raison de l'ignorance, les *saṃskāras* ». Qu'il y ait ou non des Bouddhas, cette nature-des-choses[3] est fixe (*sthitā*) : c'est pourquoi ce savoir est nommé *dharmasthitijñāna*.

Le *nirvāṇajñāna*, c'est savoir la destruction [ou cessation] des *dharmas*, c'est-à-dire : « De la destruction de la naissance, destruction de la vieillesse-mort », jusque : « De la destruction de l'ignorance, destruction des *saṃskāras*. »

Mais, dira-t-on, le *nirvāṇajñāna* doit aussi être nommé *dharmasthitijñāna*. En effet, qu'il y ait ou non des Bouddhas, cette nature

[1] Voir Kośa, ii, 278-287 ; Documents d'Abhidharma, Textes relatifs au Nirvāṇa..., Bulletin, XXX, 1930.

[2] On a : « Savoir que les dharmas naissent-se produisent »; « naître-se produire » *cheng-k'i*, est *abhinirvṛtti*, *upavartana* ; ici, probablement, *utpāda*.

[3] Nature-des-choses, *sing*, « nature » ; probablement *sā dhātuḥ*. — Kumārajīva traduit souvent *dhātu* par *sing*.

La formule de Saṃyutta, II, 25 (comp. II, 60), a une longue histoire : *katamo ca bhikkhave paṭiccasamuppādo | jātipaccayā bhikkhave jarāmaraṇam | uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ṭhitā vā sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā.*

Aṅguttara, I, 286 : *uppādā vā bhikkhave tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ṭhitā vā sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā sabbe saṅkhārā aniccā... sabbe saṅkhārā dukkhā... sabbe dhammā anattā.*

Comparer Kathāvatthu, vi, 2, xi, 7, xix, 5, xxi, 7.

Sūtra sanscrit, Sālistambasūtra : *tatra pratītyasamutpādo nāma yad idam avidyetyādi | idaṃ cābhisaṃdhāyedam uktaṃ tatra sūtre | utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitaiveyaṃ dharmatā dharmasthititā dharmaniyāmatā tathatā avitathatā ananyatathatā bhūtatā satyatā tattvam aviparītatā aviparyastatety evamādi bhagavanmaitreyavacanam* (Kośavyākhyā, ad iii, 28, p. 293, 26; Sālistamba, édité et annoté dans « Douze Causes », 110 ; Cosmologie bouddhique, 165, 23).

Variantes : 1. Sūtra cité Bodhicaryāvatāra, ix, 150 (p. 588) ; 2. Daśabhūmaka, viii, Rahder, 65 (Madhyamakavṛtti, 597) ; 3. Laṅkāvatāra, 144 (Taisho, 541, col. 2 ; 608, col. 3, différent) ; 4. Mahāvyutpatti, 94.

Aṣṭasāhasrikā, 273 ; Śikṣāsamuccaya, 14, 236.

des choses [,qu'elles périssent ainsi,] est fixe. — Non. Ce qu'on nomme Nirvāṇa, c'est la destruction (*kṣayanirodha* = *nirodha*) des *dharmas*. Quelle *dharmasthiti* (permanence d'une loi) dans la destruction ?

2. Le Nirvāṇa n'est donc pas réellement existant (*dravyasat*, *bhūtasat*) ?

Ce qu'on nomme Nirvāṇa, c'est la destruction sans reste des *skandhas*. Quelle existence pourrait s'y trouver ?

Non. Réellement existe le Nirvāṇa. En effet : 1. la vérité de la destruction (*nirodhasatya*) est ce qu'on nomme Nirvāṇa. Les autres vérités sont réellement existantes, donc... ; 2. le savoir qui porte sur le Nirvāṇa (*nirvāṇe jñāna*) est ce qu'on nomme « savoir de la destruction » (*nirodhajñāna*). Si le Nirvāṇa est un *dharma* inexistant (*ou fa*), comment pourra-t-il engendrer un savoir ? 3. dans le Sūtra, le Bouddha dit aux mendiants : « Il y a des *dharmas* nés, produits (*bhūta*), faits, confectionnés (*saṃskṛta*) ; il y a un *dharma* non-né, non-produit, non-fait, non-confectionné » ; 4. et encore : « Il y a seulement deux *dharmas :* le confectionné et le non-confectionné. Le premier a naissance, destruction, durée-transformation ; le second est sans naissance, sans destruction, sans durée-transformation » ; 5. et encore : « De tout ce qu'il y a de *dharmas*, confectionnés, non-confectionnés, la destruction, le Nirvāṇa est le premier (*agra*)[1] ; 6. et encore : « La matière (*rūpa*) est impermanente ; de la destruction de la matière, le Nirvāṇa, qui est éternel », et de même pour les autres *skandhas ;* 7. et encore : « Il faut se rendre présent le Nirvāṇa »[2]; s'il est un *dharma* inexistant, quel *dharma* est à-se-rendre-présent ? ; 8. encore, dans le Bahudhātuka[3] : « Le savant connaît en vérité l'élément confectionné et l'élément non-confectionné ». Ce dernier est le Nirvāṇa : comment dire inexistant ce qui est connu par un savoir-en-vérité (*yathābhūtajñāna*) ? ; 9. dans le Sūtra, il n'y a pas [de texte] qui dise décidément que le Nirvāṇa est un *dharma* inexistant. — C'est donc par personnelles conceptions que vous dites qu'il n'y a pas de Nirvāṇa.

Non : 1. si, indépendamment des *skandhas*, il y a un *dharma* à part nommé Nirvāṇa, on ne doit pas donner à la destruction des *skandhas* le nom de Nirvāṇa ; 2. s'il y a un Nirvāṇa, on doit

[1] Aṅguttara, II, 34. — « Documents », p. 53.
[2] Saṃyutta, V, 251.
[3] Majjhima, III, 63.

nous dire sa nature (*t'i*), ce qu'il est ; 3. la concentration (*samādhi*) qui porte sur le Nirvāṇa est nommée « sans-signe » (*ānimitta*). Si le signe de *dharma* y est, comment ce nom de « sans-signe »? Comme il est dit dans le Sūtra : « L'ascète voit la coupure du signe de couleur... du signe des *dharmas* » (*rūpa... dharma nimitta-prahāṇa*) ; 4. on lit, à plusieurs endroits, dans l'Écriture : « Tous les *saṃskāras* sont impermanents ; tous les *dharmas* sont sans-soi ; le Nirvāṇa est tranquille ». Par « soi », il faut entendre la nature-propre des *dharmas* (*t'i-sing*, *svabhāva*). « Ne pas voir la nature propre des *dharmas* » est ce qu'on nomme : « Voir le non-soi ». Si le Nirvāṇa est un *dharma*, alors il est impossible de voir [le non-soi ou] l'absence-de-nature-propre, puisque ce *dharma* [qu'est le Nirvāṇa] ne périt pas. Aussi longtemps qu'existe la cruche, aussi longtemps il n'y a pas un *dharma*-de-disparition de la cruche (*ghaṭavyayadharma*, *ghaṭavibhava-*) : quand la cruche a disparu, on peut parler de sa disparition ; de même pour l'arbre coupé ; de même, tant que durent les *saṃskāras*, on ne nomme pas : Nirvāṇa ; en raison de la destruction des *saṃskāras*, il y a nom : Nirvāṇa ; 5. la destruction de la douleur n'est pas nommée comme étant un *dharma* à part ; il est dit : « Mendiants, la destruction de cette douleur, la non-naissance d'une autre douleur, la non-continuation : ceci est le point (*pada*) suprême, calme, de sécurité, à savoir le rejet de tout corps-pensée, l'extinction de la soif, le détachement, la destruction, le Nirvāṇa ».[1] Nous avons : « La destruction de cette douleur, la non-naissance d'une autre douleur » : quel est donc le *dharma* qu'on nomme Nirvāṇa? 6. il n'existe pas, en soi, des « *dharmas* de disparition » (*vyaya*) : quand la soif déjà née est détruite, et que la non-née ne naît pas, alors on la nomme : disparue. Quel est le *dharma* qu'on nommerait disparition? Il est impossible de le dire ; 7. « existant » est un autre nom de *dharma :* la non-existence des cinq *skandhas* est ce qu'on appelle Nirvāṇa ; ce qui est non-existence, comment le nommerait-on [*dharma*, c'est-à-dire]

[1] Variante de formules courantes. — On a fréquemment : *sabbūpadhipaṭinisaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam* (Mvagga, i, 5, Saṃyutta, I, 136, III, 133, Mahāvastu, II, 285, etc. ; Kośa, ii, 285). Kumārajīva traduit *upadhi* par « corps-pensée », ce qui n'est pas si sot.

Je lis : *paramaṃ* (uttama, praṇīta) *śāntam kṣemam* (āśvastam) *idaṃ padaṃ yad idaṃ sarvopadhipratinisargaḥ*, d'après Saṃyutta, V, 226 : *santam idaṃ padam paṇītam etaṃ padaṃ yad idaṃ sabbasaṅkhārasamatho...*

āśvasta est un équivalent de *ngan-in* qui traduit aussi *kṣema*, parfois *yogakkhema* (comp. Saṃyutta II, 195, IV, 125). — Pour *śānta*, on a indifféremment *tsi-tsing* (solitaire-silence) ou *tsi-mie* (solitaire-destruction).

existence? C'est inadmissible. C'est en raison de la destruction qu'on parle de Nirvāṇa : or la destruction d'un vêtement n'est pas un *dharma* en soi. Il faudrait qu'existassent des *dharmas* de la destruction du vêtement, etc. ; 8. qu'il y ait un savoir portant sur la destruction (*nirodhajñāna*) ne fait pas difficulté : de même naît un savoir relatif à la coupure de l'arbre, et cependant n'existe pas un *dharma* de la coupure. D'ailleurs, c'est en raison des *saṃskāras* que naît le savoir en question : lorsque les *saṃskāras* n'existent plus, c'est ce qu'on nomme Nirvāṇa ; comme, lorsque sont absents tels objets, on connaît le vide de ces objets.

Mais, dira-t-on, il n'y a donc pas de Nirvāṇa?

Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de Nirvāṇa, mais ce n'est pas un réel *dharma*. S'il n'y avait pas de Nirvāṇa, on resterait toujours dans la transmigration ; il n'y aurait absolument pas de délivrance. De même, il y a brisure de la cruche, coupure de l'arbre, mais ce ne sont pas là des *dharmas* à part;

9. ce que vous dites, que les autres vérités sont des réalités, etc., a déjà été expliqué. Parce qu'il y a destruction de la douleur, on dit qu'il y a un *dharma* non-né, non-produit, non-fait, non-confectionné. — Rien qui fasse difficulté.

III. — *La* nirodhasamāpatti [1]

Nous n'avons pas, et quand aurons-nous? une connaissance précise et certaine des chemins qu'a suivis la spéculation des mystiques bouddhistes. L'étude du système auquel ils ont abouti rend assez vraisemblables les hypothèses qui suivent.

1. Les yogins connaissaient quatre *dhyānas* ou « extases » : ces recueillements, qu'on nomme « exercices brâhmiques » sont visiblement d'origine « brahmanique » ; le ciel du premier *dhyāna* est le védique monde de Brahmā.

2. D'après la tradition, Śākyamuni a appris d'Arāḍa-Udraka les deux derniers « recueillements immatériels » (*ārūpya*). On

[1] Nous ne signalons que les points qui intéressent directement notre enquête On trouvera beaucoup de détails sur la *nirodhasamāpatti* dans : Kathāvatthu, vi, 5, x, 1, xv, 7-10 ; Visuddhimagga, 702-710 ; Kośa, ii, 203-214, vi, 223, viii, 193, 203, 207 ; Vijñaptimātratāsiddhi, 61, 63, 196, 204-214, 405-409 ; Karmasiddhi de Vasubandhu, 784 ; Harivarman chap. 94, 171 ; Demiéville, Mélanges chinois, I, 48 ; Majjhima, I, 301, 400.

N'est pas mentionnée, semble-t-il, dans la Dhammasaṅgaṇi ou dans le Vibhaṅga.

peut difficilement douter que les « quatre recueillements immatériels » des bouddhistes ne soient un héritage du Yoga.

3. Les yogins pratiquaient certainement un « recueillement inconscient », « recueillement exempt de *saṃjñā* » (*asaṃjñisamāpatti*) qui naturellement se place au delà et à l'issue du quatrième recueillement immatériel, du « recueillement où la *saṃjñā* est si réduite qu'on ne peut dire qu'il comporte ou ne comporte pas *saṃjñā* » (*naivasaṃjñānāsaṃjñāsamāpatti*).

Les bouddhistes, qui reconnaissent aux infidèles l'accès aux quatre *dhyānas* et aux quatre « immatériels », leur reconnaissent aussi l'accès au « recueillement d'inconscience » (*asaṃjñisamāpatti*), et admettent l'existence d'un ciel réservé aux ascètes qui ont pratiqué ce recueillement.[1] Mais le recueillement d'inconscience des infidèles n'est pas à la place qui lui revient logiquement, au delà des quatre immatériels au cours desquels la *saṃjñā* va s'amenuisant : les bouddhistes le font descendre sur le plan du quatrième *dhyāna* (c'est-à-dire que l'ascète y entre lorsqu'il est en possession du quatrième *dhyāna*) et le ciel d'inconscience est une annexe des cieux du quatrième *dhyāna*).[2]

Les bouddhistes maintiennent un recueillement d'inconscience au delà du quatrième immatériel, recueillement qui est donc « le neuvième des neuf recueillements successifs » (précédé de quatre *dhyānas*, de quatre « immatériels ») : mais ils se le réservent.

[1] Dans Dīgha, ix (I, 180) les hérétiques discutent sur l'*abhisaññānirodha*, recueillement d'inconscience qui se produit ou spontanément, ou par l'absence momentanée de l'âme (*āttā*=*saññā*) ou parce que les dieux retirent la conscience (*saññā*) [Comprendre *abhi-saññānirodha*, P. T. D.]. Bhagavat explique comment, par le procès des recueillements antérieurs, l'ascète arrive à toucher la pointe de la conscience (*saññagga*) : comment, de là, il touche le *nirodha*. Ainsi a lieu l'*anupubbābhisaññānirodhasaṃpajānasamāpatti*. Poṭṭhapāda confesse qu'il n'en avait jamais entendu parler.

Cette expression n'a pas été, je crois, bien traduite : « Thus is it that the attainment of the cessation of conscious ideas takes place step by step » (Rhys Davids). « So erreicht er das Ende. Auf diese Weise geht also die stufenweise fortschreitende Erreichung des Endes der Bewusstheit vor sich » (O. Franke). Mieux : « Ainsi a lieu l'entrée consciente dans la « cessation de conscience » graduellement obtenue ».

[2] Les infidèles entrent dans ce recueillement (Kośa, ii, 198) parce qu'ils s'imaginent, bien à tort, qu'il est la « sortie », le Nirvāṇa.

Harivarman, chap. 94, nie l'*asaṃjñisamāpatti* : « Ce recueillement n'existe pas, car les hommes ordinaires (*pṛthagjana*, les non-Āryas) ne sont pas capables d'arrêter (*nirudh*) la pensée et les « mentaux » (*caittadharma*). On le nomme « inconscient », parce que la pensée et les mentaux y sont subtils et difficiles à percevoir ».

Ils pensent que ce neuvième a été découvert par le Bouddha ; ils le nomment, non pas recueillement d'inconscience (« sans *saṃjñā* »), mais « recueillement de la destruction de la conscience et de la sensation » (*saṃjñāveditanirodha*) ou, plus simplement, « recueillement de la destruction » (*nirodhasamāpatti*) ; ils lui donnent un caractère nettement bouddhique en le définissant comme une prise de contact avec le Nirvāṇa (ou avec une entité mystique semblable au Nirvāna).

Les Vimokṣas.[1] — N'oublions pas que la *nirodhasamāpatti*, le neuvième des recueillements (quatre *dhyānas*, quatre « immatériels ») est aussi, dans de vieilles listes, le huitième des *vimokṣas*, « délivrances ». — L'interprétation des trois premiers est difficile ; mais on ne se trompera pas en pensant qu'ils sont trois méditations qui libèrent de la matière (*rūpa*) ; les quatre suivants sont les « immatériels » qui libèrent de la pensée et aboutissent naturellement à la cessation (*nirodha*) de la pensée. — Le Kośa établit entre les trois premiers et trois des *dhyānas* des relations qui paraissent artificielles : nous avons ici une théorie de l'acquisition de la *nirodhasamāpatti* d'où les *dhyānas* sont absents. — Pour l'Abhidharma, la *nirodhasamāpatti* des deux listes est la même chose. Mais, pour Harivarman, on a, d'une part, *cittacaittanirodha*, « cessation de la pensée et des mentaux », d'autre part, le fruit d'Arhat : le huitième Vimokṣa est la destruction des vices ; on ne le nomme pas *cittaveditanirodha ;* il n'appartient qu'aux Arhats.

1. *Doctrine Sarvāstivādin.*

La *nirodhasamāpatti* est une crise cataleptique qui dure normalement pendant sept jours. C'est un état semblable à la mort. Mais la vie n'est pas épuisée, la chaleur n'est pas éteinte, les organes ne sont pas brisés mais seulement apaisés... (Majjhima, I, 296, et ailleurs). — La pensée et tous les « mentaux » ont disparu, bien que le recueillement soit nommé « cessation de [deux

[1] Kośa, viii, 203 et sources citées ; Harivarman, chap. 163 ; Vibhāṣā, 84, p. 434, 85, p. 437, 136, p. 704, 141, p. 727. — Sur les « immatériels », Franke, Dīgha, 212, ZDMG, 1917, 93 ; Lindquist, Methoden, 86 ; Heiler, Buddhistische Versenkung, 45.

mentaux] *saṃjñā* et *vedita* » : sur ce point, le Sarvāstivādin est en conflit avec plusieurs écoles.[1]

Elle est du plan du quatrième recueillement immatériel, c'est-à-dire que l'ascète ne peut y pénétrer qu'en sortant de ce quatrième recueillement. Elle suppose donc l'acquisition préalable des huit recueillements.

Elle comporte de grands avantages, notamment une très haute béatitude d'ordre mystique et l'absolue maîtrise sur tous les recueillements : elle est l'ornement et la béatitude de la sainteté. Seuls y ont accès les Anāgāmins et les Arhats. — Mais les « immatériels » et la *nirodhasamāpatti* n'ont aucune place dans l'économie du salut.

L'ascète entre dans la *nirodhasamāpatti*, non pas pour entrer dans le Nirvāṇa et arriver à la « sortie », mais pour obtenir et goûter le *śāntavihāra*, ou « concentration calme ».

A proprement parler, la *nirodhasamāpatti* est une certaine entité mystique (un *viprayuktasaṃskāra*) semblable au Nirvāṇa (Comp. Siddhi, 406). L'ascète obtient le recueillement (*samāpatti*) en prenant possession de cette entité. — Ce n'est pas que l'ascète ne prenne pas, du Nirvāṇa, une connaissance directe : mais cette connaissance est d'ordre intellectuel (*prajñā*) et est indépendante de la *nirodhasamāpatti*.

a. Dīgha, 9, Poṭṭhapāda Sutta (I, 180-185).

L'ascète perfectionne la moralité, la maîtrise des sens ; il entre dans les *dhyānas* dont il prend successivement possession ; il entre dans le premier recueillement immatériel, dans le second, dans le troisième, par la successive expulsion des *saṃjñās*, notions ou idées, qui caractérisent les stages successifs de purification. Il arrive au sommet ou à la limite de l'idée (*saṃjñāgra*), et pense : « Mieux vaut pour moi ne pas réfléchir et former des idées ».

[1] Harivarman, chap. 171, est d'accord avec les Sarvāstivādins. — Cette question est fort importante, car, si toute pensée disparaît pendant le recueillement, comment la pensée renaîtra-t-elle ? Aussi le recueillement fait argument en faveur de la thèse de l'Ālayavijñāna. Certains Sautrāntikas admettent la permanence d'un subtil *manovijñāna* (Siddhi de Hiuan-tsang, 204-214).

Il arrête de réfléchir et de former des idées, et, par conséquent, les idées prennent fin (*nirudhyante*). Il touche le *nirodha*.[1]

b. Kośa, ii, 43, iv, 56, vi, 43.

ii, p. 203 : « Les Āryas entrent dans ce recueillement par un acte d'attention ayant pour antécédent la notion du *śāntavihāra* » : c'est-à-dire, en vue de jouir du *vihāra* (« excellente concentration », *samādhiviśeṣa*) tranquille (*śānta*).

iv, p. 123 : Les actes commis à l'égard de certaines personnes sont nécessairement rétribués dans cette vie, en raison de l'éminente dignité de ces personnes : « L'homme qui sort du recueillement de Nirodha. Dans ce recueillement, il a obtenu une tranquillité extrême de la pensée, car ce recueillement est semblable au Nirvāṇa. Quand il en sort, il est comme s'il était allé au Nirvāṇa et en était revenu. » (Voir Vibhāṣā, 154, p. 782, col. 2, Saṃghabhadra, 40, p. 572, col. 3 au bout.)

vi, p. 224 (Saṃghabhadra, p. 699, col. 2). — Celui qui est en possession du « recueillement de cessation » est dit « qui a acquis le Nirodha ». Comme il s'est « rendu présent » (*sākṣātkaroti*), par le corps vu l'absence de pensée, un *dharma* semblable au Nirvāṇa, à savoir le recueillement de cessation, il est nommé *kāyasākṣin :* en l'absence de pensée, cette « mise en présence » (*sākṣātkriyā* = *pratyakṣīkriyā*) a lieu en dépendance, en raison du corps. — Telle est la théorie des Vaibhāṣikas.

c. Saṃghabhadra établit, contre le Sautrāntika, la réalité du Nirvāṇa qui n'est pas simplement une cessation, « ne plus exister après avoir existé ». On lit dans le commentaire de Kośa, ii, 55 c-d, Taisho, 39, p. 432, col. 2, l. 5-14 :

« Le Sautrāntika dit que le Nirvāṇa n'a pas une nature (*t'i*, un *svabhāva*, manière d'être) qu'on puisse percevoir comme on perçoit la couleur, la sensation, qu'il n'a pas une activité (*yong*, *kāritra*) qu'on puisse percevoir comme on perçoit l'activité de l'organe visuel ou auditif. Cela est vrai : le Nirvāṇa n'est pas perçu dans sa nature ou dans son activité comme c'est le cas pour la

[1] O. Franke, Dīghanikāya... in Auswahl übersetzt, 1913, 149, 150 ; Rhys Davids, Dialogues, I, 250; Sumaṅgalavilāsinī (Ed. Indian Hist. Quart., 18-19) : *saññāvedayitanirodhaṃ phusati vindati paṭilabhati.*

couleur et la sensation, pour l'organe visuel ou auditif. Mais il possède nature et activité, d'un autre ordre, susceptibles d'être connues. Les choses produites par les causes (*saṃskṛta*) existent en série ; leur nature et leur activité sont grossières et faciles à discerner. Le Nirvāṇa, au contraire, n'existe pas en série : sa nature et son activité sont subtiles, cachées, difficiles à discerner. Cependant l'ascète énergique et contemplatif, lorsque se manifeste en lui la *prajñā* de l'ordre intuitif (*bhāvanāmayī*), se rend présentes (*sākṣātkaroti*, « réalise ») les vraies nature et activité du Nirvāṇa. Sortant de la contemplation, il s'écrie : « Oh ! le Nirvāṇa, destruction, calme, excellent, sortie ! » — Les aveugles ne voient pas le bleu et le jaune. Cela ne fait pas que les voyants ne voient pas les couleurs. »

2. — *Doctrine d'Abhidhamma.*

La notion d'une certaine entité (*dharma*) semblable au Nirvāṇa, est une invention de la scolastique. L'école pâlie, Buddhaghosa, ignore cette invention, et représente un état plus ancien de la théorie : l'ascète entre en contact avec le Nirvāṇa même.

Par la *prajñā* (connaissance spéculative) de l'ordre intuitif (*bhāvanāmayī*) et l'acquisition des fruits de la sainteté qui en procède (« entrée dans le courant » ..., suppression successive des vices ou *āsravas*), l'ascète atteint le Nirvāṇa, mais seulement par l'intelligence (*prajñā*) : « Il connaît, voit, sait, réalise, touche par la *paññā* que la destruction (ou Nirvāṇa) est bonheur ». — C'est à cette connaissance « spéculative » que se réfère Saṃghabhadra, ci-dessus, p. 214.[1] — Le *prajñāvimukta*, le saint sec, le délivré par la *prajñā*, va au Nirvāṇa comme celui qui a obtenu la *nirodhasamāpatti*.

Mais l'ascète, quand il entre dans la *nirodhasamāpatti*, obtient, dans le silence absolu de la pensée, un contact intime avec le Nirvāṇa : il le touche avec son corps ; il jouit du Nirvāna-dans-ce-monde (*diṭṭhadhammanibbāna*).

[1] Voir aussi Visuddhimagga, 660, citant Paṭisambhidāmagga, II, 52, la définition du *ditthippatto* : il réalise bien : « Béatitude, le Nirvāṇa » (*sukho nirodho*), mais seulement par la *prajñā*.

La *nirodhasamāpatti* n'existe pas en soi (*sabhāvato natthitā*), étant simplement le « non-processus » de la pensée et des « mentaux » (*cittacetasikānaṃ dhammānaṃ appavatti*) en raison des « destructions » successives qui ont précédé (*anupubba-nirodhavasena*), Visuddhimagga, 702 ; mais, et c'est là le mystère, cet état d'inconscience est d'une nature spéciale : il donne accès au Nirvāṇa.

Pour les Sautrāntikas, la *nirodhasamāpatti* n'est pas une « chose » (*dravyadharma*), mais seulement le non-processus (*apravṛttimātra*) de la pensée pour un temps déterminé (Kośa, ii, 214). Le Nirvāṇa, qui lui non plus n'est pas une chose, mais le non-processus définitif, n'a rien à faire avec la *nirodhasamāpatti*.

Harivarman s'exprime dans les mêmes termes : la *nirodhasamāpatti* n'est pas une chose à part, tout comme le Nirvāṇa n'est pas une chose à part (Chap. 94).

Les Andhakas et les Uttarāpathakas font de la *nirodhasamāpatti* un « inconditionné » (*asaṃskṛta*), Kathāvatthu, vi, 5.

La *nirodhasamāpatti* est un des six *asaṃskṛtas* de la liste des Cent Dharmas : une manière de désigner la *tathatā*, Siddhi de Hiuan-tsang, 75.

Les Mahāsāṃghikas ne comptent pas la *nirodhasamāpatti* dans leur liste de neuf *asaṃskṛtas*, mais bien les quatre « immatériels » (*asaṃskṛtas* 4-7), voir Masuda, Traité de Vasumitra, 29 (Asia Major, II, 1925).

a. Aṅguttara, IV, 454.

Que faut-il pour qu'il y ait Nirvāṇa-dans-cette-vie ? — L'ascète entre dans le premier *dhyāna*... dans le quatrième recueillement immatériel : voilà ce que Bhagavat nomme, par analogie, le Nirvāṇa-dans-cette-vie. L'ascète entre dans le recueillement de *nirodha*, et ses vices ont été détruits par la vue intellectuelle (*paññāya disvā*) : voilà ce que Bhagavat nomme, sans analogie (*nippariyāyena*), le Nirvāṇa-dans-cette-vie.

Aṅguttara, IV, 414.

Śāriputra disant aux moines : « Béatitude le Nirvāṇa ! Béatitude le Nirvāṇa! » Udāyin demanda : « Quelle béatitude dans le Nirvāṇa où il n'y a pas sensation ? » Śāriputra répondit : « La béatitude du Nirvāṇa est qu'il n'y a pas de sensation dans le Nirvāṇa ».

Pour le moine qui est entré dans le premier *dhyāna*, toute

idée relative au monde du désir (*kāma*) est une gêne, une souffrance. [La béatitude du premier *dhyāna* consiste dans la suppression de cette idée.] Par cette analogie (*iminā pariyāyena*), on peut savoir comment le Nirvāṇa est béatitude. — Et ainsi de suite jusqu'au moine entré dans le quatrième recueillement immatériel. — Le moine, franchissant le quatrième recueillement immatériel, entre dans le recueillement de *nirodha*, et ses vices ont été détruits par la vue intellectuelle : par cette analogie aussi on peut savoir comment le Nirvāṇa est béatitude. [Conclusion inattendue et qui contredit, semble-t-il, le Sūtra IV, 454.]

b. Visuddhimagga, 705.

Pourquoi les ascètes entrent-ils dans ce recueillement ? Désireux de la rupture de la procession de l'existence (ou des *saṃskāras*), ils y entrent en souhaitant : « Dès cette vie, étant devenus exempts de pensée, obtenant le Nirodha, le Nirvāṇa, nous passerons agréablement le temps (*diṭṭheva dhamme acittakā hutvā nirodhaṃ nibbānaṃ patvā sukhaṃ viharissāmāti*). »

c. Shwe Zan Aung, dans Compendium, 70.

Si l'ascète n'est pas satisfait de la simple intuition (*mere intuition*) du Nirvāṇa qui accompagne la possession du fruit d'Arhat, il peut entrer dans la *nirodhasamāpatti* ; jouir du Nirvāṇa dès cette vie ; jouir partiellement (*partially*) du Nirvāṇa. Quand l'ascète sort de la concentration au cours de laquelle il a acquis le fruit d'Arhat, se produit un acte d'attention qui a pour objet le Nirvāṇa : c'est la simple intuition. Dans la *nirodhasamāpatti*, catalepsie, l'ascète entre en contact avec le Nirvāṇa, en jouit alors inconsciemment, s'en souvient dans l'état post-cataleptique.

3. — *Textes non-classiques.*

Plusieurs documents disent plus ou moins nettement que la *nirodhasamāpatti* n'est pas seulement, comme l'enseigne l'Abhidhamma-Abhidharma, un ornement de la sainteté, mais qu'elle est nécessaire à l'acquisition même de la sainteté complète.

La suite des « neuf recueillements successifs » — qui est du pur Yoga — d'importance secondaire dans les écoles historiques, fut peut-être, dans certains milieux ascétiques, une discipline essentielle.

a. Aṅguttara, III, 355, ci-dessus p. 191.

b. Le Musīlasūtra (ou Mūsila, Saṃyutta, II, 115, Saṃyukta, 2, 98[3] : Akanuma) montre que, d'après Saviṭṭha, Musīla (un « saint sec », ci-dessus, p. 201), est un Arhat ; mais que Nārada, qui possède les mêmes savoirs que Musīla, ne se considère pas comme Arhat parce que le contact avec le Nirvāṇa (qu'on obtient dans la *nirodhasamāpatti*) lui manque.

Saviṭṭha interroge Musīla, qui répond qu'il a acquis le savoir personnel et intuitif de toutes les clauses du Pratītyasamutpāda (« Vieillesse-mort en raison de Naissance, Naissance en raison de l'Acte (*bhava*) ... » ; « En raison de la destruction de Naissance, destruction de Vieillesse-mort », jusque « En raison de la destruction de l'Ignorance, destruction des *saṃskāras*) », en d'autres termes les deux savoirs ci-dessus, p. 207. — As-tu acquis le savoir personnel et intuitif : « Destruction de l'existence (*bhava*), Nirvāṇa ? » — Oui. — Tu es donc, ô Musīla, un Arhat exempt de vices. — Et Musīla reste alors silencieux.

Nārada, qui a écouté, prie Saviṭṭha de lui poser les mêmes questions. Saviṭṭha interroge comme précédemment. Nārada répond comme avait fait Musīla. Saviṭṭha conclut comme précédemment : Tu es donc, ô Nārada, un Arhat exempt de vices. — Mais Nārada répond : J'ai bien vu par une parfaite sapience et en vérité : « Destruction de l'existence, Nirvāṇa », mais je ne suis pas un Arhat exempt de vice. Comme si un voyageur tourmenté par la soif trouvait un puits dans le désert, regardait dans le puits : il aurait bien le savoir : « Eau », mais il ne passerait pas son temps en la touchant avec son corps. De même, j'ai bien vu : « Destruction de l'existence, Nirvāṇa », mais je ne suis pas un Arhat exempt de vice.[1]

c. Les stances d'Itivuttaka, § 73, sont moins claires. — Cependant la prise corporelle de contact avec le Nirvāṇa y est exaltée.

[1] Ce texte a retenu l'attention de M. Anesaki, Katam Karaniyam, 162 : « Suppose a traveller perishing of thirst found a well by the way-side ; if he saw the water but had no rope or bucket to fetch it, could he quench his thirst ? The answer is evident. The essential aim of any discipline or exercise is « to touch the immortal region by the body », *i. e.* by personal experience and actual realization ».

Les êtres qui vont dans les *rūpas* (*dhyāna*), ceux qui résident dans les *arūpas* («immatériels»), ne connaissant pas le *nirodha* (ou Nirvāṇa), continuent à transmigrer. Ceux qui connaissant les *rūpas*, ne se fixant pas dans les *arūpas*, sont délivrés dans le *nirodha* : ces hommes-là échappent à la Mort. — Ayant touché avec son corps l'élément immortel (*amatā dhātu*) qui est exempt de tout corps-pensée (*nirūpadhi*)[1], s'étant rendu présent le rejet de tout corps-pensée (*upadhipaṭinisagga*), exempt de vices, le parfait Bouddha enseigne le point (*pada*) sans chagrin ou souillure.

d. Aṅguttara, IV, 438-448. — Comment Śākyamuni a obtenu la sainteté.

Śākyamuni monte dans les recueillements successifs par la considération des défauts de l'étage inférieur, des avantages de l'étage supérieur (« chemin mondain », ci-dessus, p. 000). Ainsi passe-t-il du monde du désir (*kāma*) dans les quatre extases (*dhyānas*), dans les quatre recueillements « immatériels » (*ārūpyas*).

Il réside dans le quatrième : « Je résidais dans la sphère (*āyatana*) de ni-notion-ni-non-notion, mais les notions relatives à la sphère de rien-du-tout (troisième *ārūpya*) étaient en activité, qui me tourmentaient, comme la douleur peut tourmenter un homme heureux. Et je pensai : « Si, franchissant complètement la sphère du ni-notion-ni-non-notion, j'entrais dans la « cessation des notions et sensations » et y résidais ? » Mais j'avais beau voir : « Cela est calme », ma pensée ne se haussait pas, ne se complaisait pas dans cette cessation... Pourquoi ? Parce que je n'avais pas vu les défauts du ni-notion... Et, franchissant la sphère du ni-notion-ni-non-notion, j'entrai et résidai dans la cessation, et, ayant vu par la science, les vices arrivèrent chez moi à l'extinction.

Aussi longtemps que je ne fus pas entré, en ordre ascendant, dans ces neuf recueillements successifs (*vihārasamāpatti*) et que je n'en fus pas sorti en ordre descendant, je ne me connus pas comme étant illuminé de la suprême illumination... ; mais, quand je fus entré..., je me reconnus... Et le savoir-vue surgit en moi que : la délivrance de ma pensée est inébranlable ; cette naissance est ma dernière ; il n'y a plus pour moi de renaissance.

[1] *upadhi* est un terme difficile à traduire. J'adopte la traduction de Kumārajīva ci-dessus p. 209. — Les deux dernières stances (avec variantes) dans Itivuttaka, § 51, sur les trois *dhātus*, le *rūpa*, *l'arūpa* et le *nirodhadhātu*.

Ce Sūtra dit que Śākyamuni ne se connut comme Arhat — n'acquit le cinquième « élément » (*skandha*) du saint, *vimukti-jñāna*, «savoir de la délivrance» (ci-dessus, p. 190) — qu'après avoir pris en ordre ascendant et descendant les neuf recueillements. Quant à la *vimukti*, « délivrance », destruction des vices, il la place au moment où Śākyamuni réside dans le neuvième recueillement : « Les vices arrivèrent à extinction ». A vrai dire, le texte que nous lisons n'attribue pas la destruction des vices au seul fait de l'entrée dans ce recueillement : « et comme j'avais vu par une connaissance intellectuelle, mes vices arrivèrent à extinction », *paññāya ca me disvā āsavā parikkhayaṃ agamaṃsu.*[1] — Il est hors de cause que Śākyamuni voie au cours du neuvième recueillement, d'où la pensée est exclue. Śākyamuni avait vu antérieurement ce qu'on voit par la *prajñā :* il avait vu les choses comme douloureuses... Mais il n'était pas pour cela un saint complet.

D'après les « Occidentaux » et le maître Upagupta, Śākyamuni entra dans le neuvième recueillement, avant de réaliser le « savoir de la destruction des vices » (Kośa, ii, 205). — Cette hypothèse n'est peut-être pas sans relation avec la thèse de la nécessité du recueillement.

Sur les huit recueillements pris en ordre ascendant, etc., Kośa, viii, 173.

e. Le Milinda, 176, exalte deux dons de nourriture supérieurs à tous les autres, parce que Śākyamuni, les ayant acceptés, entra, en ordre ascendant et en ordre descendant, dans les neuf recueillements : Śākyamuni a donc parcouru deux fois, montant et descendant, les « recueillements successifs ». Dans quelles circonstances ?

La seconde fois, la chose n'est pas douteuse, immédiatement avant le Nirvāṇa. Bhagavat entra dans le premier *dhyāna*, monta

[1] Comparer la formule *paññāya cassa disvā āsavā parikkhīnā honti* (et non pas *parikkhayam agamaṃsu*), Majjhima, I, 175, 479. « Et, comme il avait vu par la *prajñā*, ses vices avaient été épuisés ».

jusqu'au recueillement de cessation, redescendit jusqu'au premier *dhyāna*, remonta au quatrième, et immédiatement, en en sortant, il s'éteignit (Dīgha, II, 156).

Quant au premier don, d'après Rhys-Davids, « l'auteur doit avoir pensé que l'ascension aux recueillements successifs dut aussi avoir lieu après le repas offert à Gotama avant qu'il ne s'assît sous l'arbre de la Bodhi ; mais je ne connais aucun texte des Piṭakas qui soutienne cette opinion » (Milinda, I, p. 245, n. 3). — Cette interprétation est certainement bonne : il s'agit de l'offrande de Sujātā (Jātaka, I, 68), des « aliments solides » de Majjhima, I, 247.

Le Milinda dépend sans doute d'une biographie suivant laquelle, comme dans Aṅguttara, IV, 438-448, comme dans la tradition des « Occidentaux », Śākyamuni montait à la *nirodhasamāpatti* avant de devenir un Arhat, dirons-nous pour le devenir ?

On peut citer un texte relatif, non pas à la montée et à la descente, mais à l'entrée dans le neuvième recueillement (du moins semble-t-il) et à la sortie, Aṅguttara, IV, 421. — Par cet exercice, l'ascète acquiert une pensée très « maniable » (*kammañña*) qui permet un recueillement infini (*appamāṇa samādhi*) : lequel donne une maîtrise absolue sur les six « pouvoirs mystiques » (*abhiññā*) y compris le sixième : Quand l'ascète désire : « Puissé-je passer mon temps en réalisant dès cette vie la délivrance pure... par la destruction des vices », il obtient ce qu'il voulait réaliser.

On n'a pas, que je sache, étudié les descriptions parallèles mais divergentes de l'illumination de Śākyamuni, Mahāvagga, Mahāsaccaka (Majjhima, 36), Aṅguttara, IV, 448, Lalitavistara, xxii, etc. — Parmi les documents les plus curieux, ceux qui affirment que le Bouddha, après l'illumination (*pathamābhisambuddha*), n'est pas parfait ; qu'il doit vénérer le Dharma, y prendre point d'appui, pour compléter sa moralité, son recueillement, etc. — Saṃyutta, I, 138, Aṅguttara, II, 21 (Comp. Aṅguttara, I, 124, Itivuttaka, § 104). — Aussi bien, après l'illumination, le Śākyamuni du Mahāvagga continue à étudier la production en raison des causes. L'illumination est une opération complexe : une vue du Dharma (les vérités) qui fait que l'ascète est *abhisambuddha* [mais pas parfaitement], une revue du Dharma qui complète

la sainteté : en un mot, chemin de vue et de *bhāvanā*. C'est un petit problème à élucider.

f. Il faut citer le Kāśyapaparivarta : « Entrez dans le recueillement de cessation; rien ne reste à faire au mendiant qui est entré dans le recueillement de cessation » (MVṛtti, 48; Staël-Holstein, 144; Mélanges, II, 55).