

LA LOI D'INTERDEPENDANCE



De l'origine conditionnée des phénomènes

P.A. PAYUTTO

Traduction française de Jeanne Schut basée sur la version anglaise
de Bruce Evans parue en 1994 sous le titre
Dependent Origination – The Buddhist Law of Conditionality

© P.A. PAYUTTO pour la version anglaise.

Le Dhamma de la Forêt

<http://www.dhammadelaforet.org>

Pour diffusion non commerciale exclusivement



Vénérable Prayudh Payutto

Le Vénérable Prayudh Payutto est né en Thaïlande en 1939. Il entre au monastère en tant que novice à l'âge de 13 ans. Après avoir terminé le plus haut niveau d'étude du Pali, il reçoit la pleine ordination et prend le nom de *Payutto* (« celui qui est persévérant »). C'est un grand érudit du bouddhisme Theravada, très respecté en Thaïlande comme dans le monde entier. Il a écrit de nombreux ouvrages, notamment un exposé détaillé des Sutta et du Vinaya, un dictionnaire du bouddhisme, ainsi que de nombreux travaux en lien avec des problèmes de société comme l'environnement, l'économie, la législation et les technologies modernes. En 1994, il reçoit le prix UNESCO de l'Education pour la Paix.

Phra Prayudh Payutto est aujourd'hui l'abbé de Wat Nyanavesakavan, monastère dans la province de Nakhon Pathom, Thaïlande.

TABLE DES MATIÈRES

<u>Table des Matières.....</u>	<u>4</u>
<u>Introduction.....</u>	<u>5</u>
<u>Présentation générale de la loi d'interdépendance.....</u>	<u>8</u>
<u>Les différents types d'interdépendance dans les textes.....</u>	<u>10</u>
<u>Principe général.....</u>	<u>11</u>
<u>Application de ce principe.....</u>	<u>11</u>
<u>Interprétation de la loi d'interdépendance.....</u>	<u>16</u>
<u>La signification essentielle.....</u>	<u>19</u>
<u>L'homme et la nature.....</u>	<u>26</u>
<u>La formulation de base.....</u>	<u>33</u>
<u>Les facteurs principaux.....</u>	<u>33</u>
<u>Ignorance et désir - attachement.....</u>	<u>41</u>
<u>Formations mentales et devenir.....</u>	<u>42</u>
<u>De la conscience sensorielle aux sensations puis naissance, vieillesse et mort.....</u>	<u>42</u>
<u>Autres interprétations.....</u>	<u>49</u>
<u>Définitions Préliminaires.....</u>	<u>51</u>
<u>Comment s'enchaînent les facteurs.....</u>	<u>53</u>
<u>Exemples.....</u>	<u>56</u>
<u>Un exemple d'interdépendance dans la vie quotidienne.....</u>	<u>65</u>
<u>Les poisons du mental.....</u>	<u>69</u>
<u>L'interdépendance dans la société.....</u>	<u>79</u>
<u>La voie du milieu.....</u>	<u>84</u>
<u>Lorsque la chaîne est brisée.....</u>	<u>94</u>
<u>ANNEXE I.....</u>	<u>107</u>
<u>Notes complémentaires.....</u>	<u>107</u>
<u>Note sur l'interprétation du principe d'interdépendance.....</u>	<u>107</u>
<u>Naissance et mort dans l'instant présent.....</u>	<u>110</u>
<u>La loi d'interdépendance dans l'Abhidhamma.....</u>	<u>111</u>
<u>Problème posé par le mot « nirodha ».....</u>	<u>115</u>
<u>ANNEXE II.....</u>	<u>118</u>
<u>Glossaire des termes pâlis.....</u>	<u>118</u>

INTRODUCTION

L'enseignement sur l'origine conditionnée de tous les phénomènes est le plus important des principes bouddhistes. Il décrit la loi de la nature, le cours naturel des choses tel qu'il se manifeste. Le Bouddha ne fut pas l'émissaire de commandements divins mais celui qui découvrit le principe de l'ordre naturel et qui proclama cette vérité au monde.

L'enchaînement des causes et des conditions est une réalité qui s'applique à toute chose, depuis le monde de la nature – condition matérielle externe – jusqu'à la société humaine, aux principes éthiques, aux événements de la vie, ainsi qu'au bonheur et à la souffrance qui se manifestent dans notre esprit. Ces relations de cause à effet forment plusieurs systèmes qui font partie de cette unique vérité naturelle. Le bonheur des hommes dépend de la connaissance qu'ils ont de cette vérité et de la façon dont ils l'appliquent au moment où se présentent des problèmes d'ordre personnel, social ou environnemental. Puisque tout est lié et que tous les phénomènes agissent les uns sur les autres, la réussite dans le monde repose sur l'harmonie que l'on aura su créer à l'intérieur de ce système.

Les sciences qui se sont développées avec la civilisation humaine et qui influencent si profondément notre vie aujourd'hui, sont réputées être basées sur la raison et la rationalité. Toutes les connaissances révélées par la science ont été découvertes grâce à l'interaction de ces lois naturelles d'interdépendance. Or la recherche de connaissance des êtres humains dans le domaine de la science moderne a trois caractéristiques particulières : tout d'abord la recherche et l'application des fruits de cette recherche sont séparées dans des catégories bien distinctes ; ensuite, les êtres humains de notre civilisation actuelle sont persuadés que la loi d'interdépendance ne s'applique qu'au monde matériel et non au monde de l'esprit ou à des valeurs abstraites comme l'éthique – même dans l'étude de la psychologie ; troisièmement, les connaissances scientifiques (de la loi d'interdépendance) ne sont mises en application que pour servir des intérêts personnels. Ainsi

notre relation à la nature a-t-elle aujourd'hui pour but principal l'exploitation maximale de ses ressources sans aucune considération ou presque pour les conséquences à venir.

Fondamentalement, nous avons tendance à interpréter des valeurs comme le bonheur, la liberté, les droits et la paix, de telle sorte que nos intérêts personnels soient préservés au détriment de ceux des autres. Ainsi, même quand on a reconnu qu'abuser de la liberté d'autrui était blâmable, on s'est contenté de réorienter cette tendance agressive dans d'autres directions, notamment contre la nature. Maintenant que nous commençons à réaliser qu'il est impossible de véritablement contrôler les gens et les choses, nous n'avons plus qu'un objectif : préserver nos propres intérêts et protéger notre territoire. Cette compréhension erronée des choses et ces fausses conceptions font qu'inévitablement notre environnement est perturbé, la société est dans le chaos, et la vie humaine désorientée, tant physiquement que mentalement. Le monde est lourd de conflits et de souffrance.

Toutes les facettes de l'ordre naturel – le monde physique et le monde humain, le monde des conditions (*dhamma*) et celui des actions (*kamma*), le monde matériel et le monde mental – sont liées et reliées entre elles. Il est impossible de les séparer. Le désordre et l'aberration de l'un de ces mondes affecte donc nécessairement tous les autres. Si nous voulons vivre en paix, nous devons apprendre à vivre en harmonie avec toutes les sphères de l'environnement naturel, intérieures et extérieures, individuelles et sociales, physiques et mentales, matérielles et immatérielles.

Pour être véritablement heureux, il est primordial, non seulement que nous réfléchissions à l'interdépendance de tous les phénomènes de la nature, mais également que nous nous percevions clairement nous-mêmes comme un système de relations interdépendantes à l'intérieur de l'ensemble de l'ordre naturel des choses. Nous devons d'abord prendre conscience des facteurs internes mentaux puis de ceux qui procèdent des expériences de notre vie, de la vie en société et enfin du monde qui nous entoure. C'est pourquoi, parmi tous les systèmes de relations interdépendantes basés sur la loi : « Parce que ceci est, cela se produit et quand ceci cesse, cela cesse aussi », les enseignements du bouddhisme commencent par les éléments qui

engendrent l'apparition de la souffrance dans la conscience individuelle et les soulignent tout au long : « C'est parce que l'ignorance est présente que les formations mentales apparaissent ». Une fois cette loi comprise par rapport aux phénomènes mentaux, nous sommes en mesure de voir les liens entre ces facteurs internes et les relations d'interdépendance qui régissent la société et la nature. Telle est l'approche adoptée dans ce livre.

Je souhaite exprimer ici mes remerciements à la *Buddhadhamma Foundation* et à tous ceux qui ont permis la publication de ce livre et ses traductions ultérieures.

Puissent les bonnes intentions mises en commun pour que ce manuel puisse exister permettre d'apporter ne serait-ce qu'un peu de bien-être individuel et social de par le monde.

P.A. Payutto

PRÉSENTATION GÉNÉRALE DE LA LOI D'INTERDÉPENDANCE

Le principe de l'interdépendance des phénomènes est tout à fait unique. C'est l'un des enseignements les plus importants du bouddhisme. Dans de nombreux passages du Canon pâli, le Bouddha le décrit comme une loi naturelle, une vérité fondamentale, qui existe indépendamment de l'apparition d'êtres éveillés dans le monde.

« Qu'un *Tathāgata*¹ apparaisse ou pas, le principe d'interdépendance existe. C'est un fait naturel, une loi naturelle.² »

« Le *Tathāgata*, éclairé et éveillé à ce principe, l'enseigne, le démontre, le formule, le déclare, le révèle, le fait connaître, le clarifie et le souligne en disant :

‘Voyez, conditionnées par l'ignorance, les formations mentales apparaissent.’

« Cette évidence, moines, cette invariabilité, cette irréversibilité, autrement dit cette loi de cause à effet, je l'appelle le principe d'interdépendance. »

Les extraits suivants montrent l'importance que le Bouddha accordait à ce principe.

« Quiconque voit l'interdépendance voit le Dhamma ; quiconque voit le Dhamma voit l'interdépendance. »

* * *

« En vérité, moines, un noble disciple qui a étudié et compris par lui-même, sans s'appuyer sur les convictions d'autrui, que ‘Quand ceci est, cela est ; quand ceci apparaît, cela apparaît ...’, quand un noble disciple voit ainsi complètement apparaître et disparaître le monde tel qu'il est, on dit qu'il est doté d'une vision parfaite, d'une

¹ Voir le glossaire des mots techniques et pâlis dans l'Annexe II.

² *Idappaccayatā*

perspective parfaite ; qu'il a atteint le véritable Dhamma, qu'il possède la connaissance et l'aptitude de l'initié³, qu'il est entré dans le courant du Dhamma, qu'il est un noble disciple empli de la connaissance purificatrice, qu'il est au seuil de l'Immortalité. »

* * *

« Quel que soit l'ascète ou le brahmane qui connaît ces conditions, qui connaît la cause de ces conditions, qui connaît la cessation de ces conditions, et qui connaît la voie menant à la cessation de ces conditions, cet ascète ou ce brahmane est digne d'être appelé 'un ascète parmi les ascètes', est digne d'être appelé 'un brahmane parmi les brahmanes' et on pourra dire de lui : 'Il a atteint le but de sa vie d'ascète – ou le but de sa vie de brahmane – grâce à sa propre sagesse supérieure'. »

Dans le dialogue suivant avec le vénérable Ananda, le Bouddha nous met en garde de ne pas sous-estimer la profondeur du principe d'interdépendance.

« Comme c'est extraordinaire ! Je n'y avais encore jamais songé, Maître, mais ce principe d'interdépendance des phénomènes, bien qu'il soit profond et difficile à voir, me paraît pourtant tellement simple ! »

« Ne dis pas cela, Ananda, ne dis pas cela ! Ce principe d'interdépendance est un enseignement profond et difficile à voir. C'est parce que les êtres humains ne connaissent pas, ne comprennent pas, et ne réalisent pas pleinement cet enseignement, qu'ils sont dans la confusion comme un fil emmêlé, jetés ensemble comme des paquets de fils, emprisonnés comme dans un filet et qu'ils ne peuvent échapper à l'enfer, aux mondes inférieurs et à la roue du *samsāra*. »

Ceux qui ont étudié la vie du Bouddha se souviennent peut-être de ses réflexions peu après son Eveil et avant qu'il n'expose sa doctrine. A ce moment-là, le Bouddha hésitait à enseigner, comme le relatent les Ecritures :

« Moines, voici ce que j'ai pensé : 'Cette vérité que j'ai réalisée est profonde, difficile à voir, complexe, apaisante, subtile, inaccessible à la simple logique conceptuelle. Or les êtres se

³ *Sekha*

complaisent dans l'attachement, trouvent plaisir à l'attachement, se délectent dans l'attachement. Pour des êtres qui se complaisent, trouvent plaisir et se délectent ainsi dans l'attachement, il sera très difficile de voir cette loi de causalité, ce principe d'interdépendance de tous les phénomènes. De plus, il est également extrêmement difficile de voir l'apaisement de tous les conditionnements, l'abandon de tout attachement, le renoncement au désir, l'absence de passion, la cessation et le *nibbāna*. Si je devais dispenser cet enseignement et que mes paroles ne soient pas comprises, cela serait simplement source de lassitude et de difficulté'. »

Ce passage fait mention de deux enseignements, le principe d'interdépendance et le *nibbāna*. Il montre que, pour le Bouddha, les deux sont liés – d'où l'importance du principe d'interdépendance sur la voie de l'Eveil.

Les différents types d'interdépendance dans les textes

Les références au principe d'interdépendance dans les Ecritures peuvent être divisées en deux catégories principales. D'abord celles qui décrivent le principe général, ensuite celles qui énumèrent les facteurs constituant la chaîne d'interdépendance. De manière générale, les premières servent souvent d'introduction aux secondes. Celles-ci, plus fréquemment mentionnées, apparaissent souvent seules. On les considère comme la « manifestation » du principe d'interdépendance, dans la mesure où elles montrent comment le processus naturel suit le principe général.

Chacune de ces deux catégories principales peut encore être subdivisée en deux branches. La première montre le processus de l'origine de l'enchaînement des conditions, tandis que la seconde montre le processus de la cessation. La première branche montrant le processus de l'origine s'appelle *samudayavāra*, « l'enchaînement en avant », et correspond à la seconde des Quatre Noble Vérités : la cause de la souffrance (*dukkha samudaya*). La deuxième branche montrant le processus de cessation s'appelle *nirodhavāra*, « l'enchaînement à l'envers », et correspond à la troisième Noble Vérité : la cessation de la souffrance (*dukkha niroda*).

Principe général

Dans son essence, ce principe général correspond à ce qui est connu en pāli sous le nom de *idappaccayatā* ou principe de causalité.

A. *Imasmim sati idam hoti*

Quand ceci est, cela est.

Imasuppāda idam upajjhati

Avec l'apparition de ceci, cela apparaît.

B. *Imasmim asati idam na hoti*

Quand ceci n'est pas, cela n'est pas non plus.

Imassa nirodha idam nirujjhati

Avec la disparition de ceci, cela disparaît aussi.

Application de ce principe

A. *Avijjā-paccayā sankhārā*

Quand l'ignorance est présente, les formations mentales apparaissent.

Sankhāra-paccayā viññānam

Quand les formations mentales sont présentes, la conscience sensorielle apparaît.

Viññāna-paccayā nāmarūpam

Quand la conscience sensorielle est présente, les phénomènes mentaux et physiques apparaissent.

Nāmarūpa-paccayā salāyatanaṃ

Quand les phénomènes mentaux et physiques sont présents, les six bases des sens apparaissent.

Salāyatana-paccayā phasso

Quand les bases des sens sont présentes, le contact apparaît.

Phassa-paccayā vedanā

Quand le contact est présent, l'appréciation des sensations apparaît.

Vedanā-paccayā tanhā

Quand l'appréciation des sensations est présente, la soif du désir apparaît.

Tanhā-paccayā upādānam

Quand la soif du désir est présente, l'attachement apparaît.

Upādāna-paccayā bhavo

Quand l'attachement est présent, le devenir apparaît.
Bhava-paccayā jāti
Quand le devenir est présent, la naissance apparaît.
Jāti-paccayā jarāmaranam
Quand la naissance est présente, le vieillissement et la mort apparaissent,
Soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsā sambhavan'ti
de même que le chagrin, les lamentations, la douleur, la tristesse et le désespoir.
Evametassa kevalassa dukkhakkhandassa samudayo hoti
C'est ainsi que toute cette masse de souffrance apparaît dans le monde.

B. *Avijjāya tveva asesavirāga nirodhā sankhāra-nirodho*
Quand l'ignorance est définitivement abandonnée, les formations mentales cessent.
Sankhāra-nirodhā viññāna-nirodho
Quand cessent les formations mentales, la conscience sensorielle disparaît.
Viññāna-nirodhā namarūpa-nirodho
Quand la conscience sensorielle disparaît, les phénomènes physiques et mentaux cessent.
Nāmarūpa-nirodhā salāyatana-nirodho
Quand cessent les phénomènes physiques et mentaux, les six bases des sens cessent.
Salāyatana-nirodhā phassa-nirodho
Quand cessent les bases des sens, le contact disparaît.
Phassa-nirodhā vedanā-nirodho
Quand cesse le contact, les sensations disparaissent.
Vedanā-nirodhā tanhā-nirodho
Quand les sensations disparaissent, la soif du désir cesse.
Tanhā-nirodhā upādāna-nirodho
Quand la soif du désir cesse, l'attachement disparaît.
Upādāna-nirodhā bhava-nirodho
Quand l'attachement cesse, le devenir disparaît.
Bhava-nirodhā jāti-nirodho
Quand le devenir cesse, la naissance disparaît.
Jāti-nirodhā jarāmaranam

Quand la naissance cesse, le vieillissement et la mort disparaissent,
Soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsā nirujjan'ti
ainsi que le chagrin, les lamentations, la douleur, la tristesse et le désespoir.
Evametassa kevalassa dukkhakkhandassa nirodho hoti
C'est ainsi que disparaît toute la masse de souffrance du monde.

Il est à noter que cette façon de présenter l'enchaînement des phénomènes fait du principe d'interdépendance un processus d'apparition et de cessation de la souffrance. C'est la formulation la plus répandue dans les textes. Parfois elle est décrite comme l'apparition et la disparition du monde – en pāli, *ayam kho bhikkhave lokassa samudayo* : « C'est ainsi, moines, que le monde apparaît » et *ayam kho bhikkhave lokassa atthangamo* : « C'est ainsi, moines, que le monde disparaît » ; ou encore *emamayam loko samudayati* : « Ainsi surgit ce monde » et *emamayam loko nirujjhati* : « Ainsi cesse ce monde ». Ces deux formulations ont, en fait, la même signification, comme nous le montrerons plus tard en donnant une définition précise de la terminologie utilisée.

Dans les textes de l'Abhidhamma et les Commentaires, le principe de l'origine conditionnée de tous les phénomènes est aussi connu sous le nom de *paccayakara*, en référence à la nature interdépendante de toutes choses.

La version développée que nous avons présentée ci-dessus contient douze facteurs en relation d'interdépendance sous forme de cycle⁴. Celui-ci n'a ni commencement ni fin. Le fait de mettre l'ignorance en première ligne ne signifie pas qu'elle soit la « cause première » ou genèse de toute chose. L'ignorance est placée au début par souci de clarté : en interceptant le cycle, elle constitue un point de départ pratique. En fait, nous sommes mis en garde contre l'erreur qui consisterait à prendre l'ignorance pour une cause première dans la description suivante de l'apparition conditionnée de l'ignorance elle-même : *āsava-samudayā avijjā-samudayo, āsava-nirodhā*

⁴ Voir figure 1 au chapitre 4.

avijjā-nirodho : l'ignorance apparaît avec les poisons de l'esprit⁵ et cesse lorsque ceux-ci disparaissent.

Les douze liens de la formulation classique du principe d'interdépendance commencent donc avec l'ignorance et se terminent avec le vieillissement et la mort. Pour ce qui concerne « le chagrin, les lamentations, la douleur, la tristesse et le désespoir », ils sont considérés comme des dérivés du vieillissement et de la mort pour qui est affligé de poisons mentaux et d'opacité mentale. A leur tour ces facteurs deviennent des ferments qui favoriseront l'apparition de nouveaux poisons mentaux (*āsava*) et par conséquent de l'ignorance qui remet le cycle en marche.

Le Bouddha n'a pas toujours décrit le cycle de l'origine conditionnée des phénomènes de façon figée, c'est-à-dire du début jusqu'à la fin. Il a utilisé cette formulation développée pour expliquer le principe général mais, quand il traitait d'un problème particulier, il appliquait souvent la formulation « à l'envers » : vieillissement et mort → naissance → devenir → attachement → soif du désir → sensations → contact sensoriel → six bases des sens → phénomènes mentaux et physiques → conscience sensorielle → formations mentales → ignorance. A d'autres moments, selon la question qui se présentait, il pouvait aussi commencer par l'un des facteurs intermédiaires, par exemple la naissance (*jāti*), les sensations (*vedanā*) ou la conscience sensorielle (*viññāna*) et, soit avancer jusqu'au vieillissement et à la mort (*jaramarana*), soit reculer jusqu'à l'ignorance (*avijja*). Il lui arrivait aussi de commencer avec un élément qui ne fait pas partie des douze maillons et puis de l'incorporer à la chaîne d'interdépendance.

Il est également important de souligner que l'origine conditionnée de ces maillons ne signifie pas que l'un « est causé » par l'autre. Les facteurs déterminants qui contribuent à faire croître un arbre, par exemple, ne se limitent pas à une graine. Il y a aussi la terre, l'humidité, le fertilisant, la température de l'air et ainsi de suite. Tous ces facteurs sont « déterminants ». D'autre part, être un facteur déterminant n'implique aucun ordre chronologique d'apparition. Ainsi, pour qu'un arbre pousse, les facteurs déterminants comme l'humidité, la température, le sol, etc., doivent

⁵ Pour une étude plus approfondie des *āsava*, voir chapitre 6.

exister ensemble et non l'un après l'autre. Ceci étant, certains facteurs déterminants sont conditionnés les uns par les autres comme, par exemple, l'œuf qui est une condition nécessaire à la naissance d'une poule, laquelle est une condition nécessaire à l'apparition d'un œuf.

INTERPRÉTATION DE LA LOI D'INTERDÉPENDANCE

Le principe de « l'origine conditionnée des phénomènes » a été interprété de plusieurs façons que nous pouvons globalement formuler ainsi :

1. En tant que démonstration de l'évolution de la vie ou du monde, basée sur une définition littérale d'expressions comme *lokasamudaya* (l'apparition du monde).
2. En tant que démonstration de l'apparition et de la cessation de la vie individuelle ou de la souffrance individuelle.

Cette seconde interprétation peut encore se subdiviser en deux catégories :

2.1 Démonstration du processus sur une très longue période de temps, d'une existence à l'autre. Il s'agit là de l'interprétation la plus littérale qui est aussi celle que l'on retrouve le plus souvent dans les commentaires des Ecritures. Elle est expliquée jusque dans ses moindres détails, au point que le lecteur non averti risque de se perdre dans la pléthore de termes techniques employés.

2.2 Démonstration du processus dans ses manifestations au quotidien. Bien que liée à 2.1, cette interprétation donne une définition plus profonde et plus concrète des termes. Elle met l'accent sur l'instant présent, lequel est considéré comme le véritable objectif de cet enseignement. Cette interprétation est confirmée par les enseignements donnés dans de nombreux *sutta* ainsi que par certains passages de l'*Abhidhamma Pitaka* qui décrivent tout le processus de l'interdépendance comme se déroulant dans l'instant même, à la vitesse de l'éclair.

Dans la première interprétation mentionnée ci-dessus, le principe d'interdépendance est présenté comme une théorie sur l'origine du monde dont l'ignorance (*avijjā*) serait la cause première⁶ puis on

⁶ Certains de ceux qui l'interprètent ainsi traduisent *avijjā* comme l'état de « non-connaissance » qui serait donc la base fondamentale de l'existence.

retrace l'évolution à travers chacun des douze maillons de la chaîne. Ce type d'interprétation rend le bouddhisme très semblable à d'autres religions et philosophies qui ont pour postulat un principe créateur ou Dieu. Les interprétations ne diffèrent que dans la mesure où ces religions et philosophies décrivent la naissance et l'existence du monde comme l'œuvre d'une force surnaturelle, tandis que le bouddhisme – selon cette interprétation – expliquerait les choses comme une simple forme d'évolution procédant des lois naturelles de cause à effet.

Cependant cette interprétation contredit tout à fait les enseignements du Bouddha. Tout enseignement ou école de pensée qui décrit le monde comme le produit d'une « cause première » est contraire au principe d'interdépendance. En effet celui-ci dit clairement que tout est lié et en perpétuelle co-création sous l'influence des causes et des conditions. Toute cause première, qu'il s'agisse d'un dieu créateur ou autre, est donc impossible. On ne peut interpréter la loi d'interdépendance comme la description de l'évolution de la vie ou du monde que si l'on présente une image de l'univers fonctionnant selon les processus naturels de croissance et de dégénérescence, et se déployant sans cesse sous l'influence de causes et d'effets.

Pour évaluer la plausibilité de ces interprétations, nous devons garder à l'esprit l'objectif du Bouddha quand il a enseigné la loi d'interdépendance. En fait, tous ses enseignements avaient pour unique but de proposer des moyens de faire face aux problèmes de la vie de manière très concrète. Il n'a jamais encouragé les spéculations, les débats ou l'analyse de problèmes métaphysiques. C'est pourquoi toute authentification de l'interprétation d'un enseignement bouddhiste doit inclure une évaluation en termes de principes éthiques.

Or définir la loi d'interdépendance comme un processus d'évolution sans commencement ni fin, même si cela peut sembler

D'autres définissent *avijjā* comme « l'inconnaissable », qu'ils assimilent à Dieu, puis traduisent *sankhāra* comme « l'ensemble des choses conditionnées », aboutissant ainsi à la définition suivante : « Quand Dieu est présent, tous les éléments conditionnés apparaissent ».

correct, ne présente que peu de valeur éthique. Voici ce que l'on pourrait en retirer sur ce plan :

1) Une vue plus vaste du monde : en effet, celui-ci procède du flux de causes et d'effets et il est lié aux conditions de processus naturels. Il n'y a pas de créateur et le monde n'est pas non plus le résultat d'une série d'accidents dus au hasard. L'homme ne peut réaliser ses buts en se contentant de faire des souhaits ou de supplier les dieux ou la chance ; il y parvient en s'appuyant sur ses propres efforts, lesquels se basent sur une compréhension des causes et des conditions qui l'entourent.

2) On ne peut créer les causes justes pour obtenir ce que l'on souhaite que si l'on a bien compris ces causes et la façon dont elles sont liées à leurs résultats respectifs. Ceci nécessite une compréhension profonde (*pañña*) capable de discerner ces complexités. L'action et la relation à la vie doivent donc être guidées par la sagesse.

3) Comprendre que le processus naturel est soumis au continuum des causes et des effets peut permettre de diminuer l'illusion du soi qui est à l'origine de l'attachement et de l'identification aux choses. Une telle perspective rend possible une relation plus saine et plus libre avec les choses telles qu'elles sont véritablement.

Interpréter le principe d'interdépendance comme une théorie de l'évolution du monde reste tout de même assez superficiel. Bien qu'en accord avec les enseignements du Bouddha, il manque à cette interprétation une analyse profonde et détaillée, d'instant en instant, des composants physiques et mentaux. Elle n'est ni assez puissante ni assez claire pour véritablement engendrer les trois résultats mentionnés plus haut, en particulier le troisième. Pour approfondir davantage la vérité, il faut examiner plus en détail comment se déroulent les événements naturels sur un plan personnel et percevoir clairement la réalité de ce processus quand il se produit dans notre vie, ne serait-ce que très brièvement. Une conscience aussi claire donnera certainement une meilleure occasion, aux trois avantages mentionnés plus haut, de se manifester. D'ailleurs, il est à noter que l'interprétation sur un plan plus immédiat n'empêche pas que le processus soit également interprété sur le long terme.

Toute explication du principe d'interdépendance en tant que théorie d'évolution du monde, au sens premier comme au sens plus subtil, manquera de profondeur. La seconde interprétation qui concerne la vie personnelle et en particulier le processus de perpétuation de la souffrance individuelle, est beaucoup plus profonde.

Parmi les descriptions du cycle des éléments interdépendants en tant que processus personnel, l'interprétation (présentée en 2.1) qui recouvre plusieurs existences est celle qui est la plus acceptée et développée dans les Commentaires. On l'y traite en détail, on l'élabore, on la systématise et on l'illustre. Malheureusement cette systématisation est assez rigide et rend les choses assez obscures pour les néophytes. Nous lui consacrerons ici tout un chapitre, lequel sera suivi de l'interprétation – partiellement reliée – qui donne l'interdépendance pour un processus survenant à la vitesse de la pensée (version 2.2).

La signification essentielle

En essence, le principe d'interdépendance est une description du processus d'apparition et de cessation de la souffrance. Le mot « souffrance » (*dukkha*) est un terme très important dans le bouddhisme. Il apparaît dans tous les enseignements fondamentaux comme les Trois Caractéristiques (*tilakkhana*) et les Quatre Nobles Vérités (*ariyasacca*). Pour mieux comprendre le principe d'interdépendance, il est essentiel de commencer par une définition du mot *dukkha*.

Dans l'enseignement du Bouddha, ce terme a un sens beaucoup plus large que l'équivalent français « souffrance ». Il faut donc écarter une interprétation étroite et considérer le mot à la lumière de la vaste portée des paroles du Bouddha. Dans ses discours apparaissent trois types de souffrance. Nous les énumérons ci-dessous, ainsi que les explications données dans les Commentaires :

1. *Dukkha-dukkhatā* : C'est la souffrance en tant que sensation ou sentiment. Cela inclut à la fois la souffrance physique comme les maux ou la douleur, et la souffrance mentale comme la

tristesse, par exemple. Ce sens est donc proche de celui que l'on donne généralement au mot français « souffrance ». Il correspond au terme pāli *dukkhavedanā* : sentiment ou sensation qui apparaît d'ordinaire quand on vit quelque chose de désagréable.

2. *Viparināma-dukkhatā* : C'est la souffrance liée à l'impermanence, la souffrance inhérente au fait que le bonheur ne dure pas. Elle est causée par les changements qui surviennent dans notre bonheur ou qui y mettent fin. Imaginez, par exemple, que vous travailliez dehors au soleil sans que la chaleur vous dérange car vous y êtes habitué, puis vous entrez dans une pièce où l'air est conditionné ; la fraîcheur vous sera agréable mais cette sensation se transformera en réaction désagréable quand vous retournerez au soleil car, cette fois, la chaleur vous paraîtra insupportable. La sensation de chaleur qui était neutre au départ devient inconfortable à cause de l'agréable fraîcheur de l'air conditionné. Le côté agréable de l'un donne un aspect désagréable à l'autre. C'est presque comme si la souffrance était toujours présente à l'état latent et ne se révélait qu'avec la disparition du plaisir. Plus la sensation agréable est intense, plus la souffrance qui s'ensuit sera intense ; la souffrance semble se propager proportionnellement à l'intensité de la sensation agréable. Si la sensation agréable n'était pas apparue, la souffrance qui y est liée ne serait pas apparue non plus. Si la sensation agréable est accompagnée d'une conscience de sa nature éphémère, elle est assombrie par la peur, l'inquiétude et l'incertitude. Quand la sensation agréable finit par disparaître, elle est suivie de nostalgie : « J'étais si heureux avant, maintenant c'est fini ».

3. *Sankhāra-dukkhatā* : C'est la souffrance inhérente à tous les *sankhāra*, à tout ce qui naît d'une cause et, en particulier, aux cinq *khandha*. Ceci fait référence au fait que tout ce qui est conditionné est sujet aux forces contraires de l'apparition et de la disparition ; rien n'est parfait en soi ; les choses n'existent qu'en tant qu'éléments du continuum de causes et d'effets. C'est pourquoi elles risquent de causer de la souffrance (un sentiment ou une sensation de souffrance ou *dukkha-dukkhatā*) à chaque fois qu'il y aura désir et attachement irrépressibles du fait de l'ignorance (*avijjā-tanhā-upādāna*).

Le type de souffrance le plus grave est le troisième. Il décrit la nature inhérente à toutes les conditions, qu'elles soient physiques ou mentales. *Sankhāra-dukkhatā*, bien que lié à des circonstances naturelles, prend une signification psychologique quand on prend conscience que les phénomènes conditionnés ne peuvent apporter aucune satisfaction parfaite et que, de ce fait, ils causeront de la souffrance à quiconque tentera de s'en saisir.

Le principe de l'origine conditionnée montre comment tous les phénomènes sont interdépendants et liés entre eux sous forme d'un continuum. En tant que continuum, on peut les analyser à partir de différents points de vue.

D'une part, tout est lié et interdépendant ; tout existe en relation avec autre chose ; tout phénomène est causé par des facteurs déterminants ; rien ne dure, pas même un instant ; rien n'a d'existence intrinsèque ; rien n'a de cause première ou genèse.

En d'autres termes, le fait que tout apparaisse sous diverses formes d'évolution et de déclin, indique que la véritable nature des choses est d'être un continuum ou un processus. En tant que continuum, elles sont nécessairement issues de nombreuses causes. La forme d'un continuum apparaît parce que les différentes causes sont liées. Le continuum évolue et change de forme parce que les différents facteurs qui le composent ne peuvent pas durer, pas même un instant. Les choses ne peuvent pas durer le moindre instant parce qu'elles n'ont pas d'existence intrinsèque. Comme elles n'ont pas d'existence intrinsèque, elles dépendent entièrement de leurs causes. Puisque les causes sont liées entre elles et interdépendantes, elles maintiennent la forme d'un continuum et le fait qu'elles soient ainsi liées et interdépendantes indique qu'elles n'ont pas de cause première.

Ceci peut aussi être exprimé sur un mode négatif : si les choses avaient la moindre existence intrinsèque, elles possèderaient une certaine stabilité ; si elles pouvaient rester stables, ne serait-ce qu'un instant, elles ne pourraient pas être véritablement reliées entre elles ; si elles n'étaient pas reliées entre elles, elles ne pourraient pas former un continuum ; s'il n'y avait pas de continuum de causes et d'effets, la nature ne pourrait pas fonctionner ; et s'il y avait un soi intrinsèque réel à l'intérieur de ce continuum, il ne pourrait pas y

avoir de véritable processus d'enchaînement interdépendant de causes et d'effets. En conséquence, le continuum de causes et d'effets qui permet aux phénomènes d'exister comme ils le font ne peut fonctionner que parce que ces phénomènes sont impermanents, éphémères, apparaissant et disparaissant sans arrêt, et qu'ils ne sont dotés d'aucune existence propre.

Le fait d'être impermanent, éphémère, apparaissant et disparaissant sans arrêt s'appelle *aniccatā*. Le fait d'être soumis à la naissance et à la dissolution, d'être inévitablement sujet à la tension et au conflit et d'être intrinsèquement imparfait s'appelle *dukkhatā*. Le fait que tout véritable soi soit vacuité s'appelle *anattatā*. Le principe de l'origine conditionnée des phénomènes illustre la présence de ces trois attributs en tout, et montre comment l'interaction et l'interdépendance de toute chose produit les différents événements de la nature.

Le fonctionnement du principe d'interdépendance s'applique à tous les domaines physiques et mentaux, et s'exprime à travers un certain nombre de lois naturelles :

Dhammaniyāma : la loi naturelle des causes et des effets.

Utuniyāma : la loi naturelle qui s'applique aux objets physiques (lois physiques).

Bījanīyāma : la loi naturelle qui s'applique aux êtres vivants et à l'hérédité (lois biologiques).

Cittanīyāma : la loi naturelle qui gouverne le fonctionnement du mental (lois psychologiques ou psychiques).

Kammanīyāma : la loi du *kamma*, particulièrement importante parce qu'elle détermine le bien-être des humains et qu'elle est directement reliée au comportement dans une perspective éthique.

Il est intéressant de remarquer que le *kamma*, comme toutes les autres relations de cause à effet, ne peut opérer que parce que les choses sont impermanentes (*anicca*) et sans existence intrinsèque (*anattā*). Si les choses étaient permanentes et dotées d'une existence propre, aucune des lois naturelles, pas même celle du *kamma*, ne pourrait entrer en action. De plus, ces lois confirment la vérité selon laquelle il n'y a pas de cause première ou genèse.

Les choses n'ont pas d'existence intrinsèque parce qu'elles naissent d'une cause et sont liées les unes aux autres. En voici une simple illustration : l'objet que nous appelons un « lit » se compose de nombreux éléments qui, assemblés, lui donnent l'apparence que nous lui connaissons. Il n'existe pas de « lit » en dehors de ces composants. Si tous les composants sont séparés, il ne reste aucun « lit ». Il ne reste que le concept de lit. En réalité, ce concept lui-même n'existe pas de manière indépendante : il est nécessairement lié à d'autres concepts comme dormir, surface plane, base, espace vide, etc.

Les concepts apparaissent dans l'esprit du fait de l'association de relations. Une fois qu'un ensemble de relations a formé un concept dans l'esprit, les gens ont tendance à s'y accrocher sous l'emprise du désir (*tanhā*) et de l'attachement (*upādāna*), comme s'il avait une existence absolue. Cet attachement isole le concept de sa relation avec le reste et entache la perception de notions de « moi » et de « mien » qui conduisent à l'identification et empêchent toute compréhension véritable.

Les choses n'ont pas de cause première unique. Si l'on remonte la chaîne de causalité à l'infini, on ne trouvera de cause originelle à rien mais les êtres humains ont tendance à chercher un commencement aux choses. Cette façon de penser est en contradiction avec le fonctionnement de la nature et engendre une façon de voir qui va à l'encontre de la vérité. C'est une façon de se tromper soi-même due à l'habitude qu'ont les humains d'arrêter toute recherche des causes dès que la première apparaît. Ainsi la façon habituelle de comprendre la relation de cause à effet impliquant l'existence d'une cause première est inexacte et contraire aux lois de la nature. C'est pourquoi il est nécessaire de rechercher plus loin en arrière et de se poser la question : « Quelle est la cause de cette soi-disant 'cause originelle' ? » et continuer ainsi à remonter la chaîne des causes – mais on n'en trouverait pas. Mieux vaudrait poser la question ainsi : « Pourquoi les choses devraient-elles avoir une cause première ? »

Une autre forme de raisonnement, qui contredit la nature et qui est liée à l'idée d'une cause première, consiste à croire qu'au début il n'y avait rien. Cette idée vient de l'attachement à la notion de soi

(*attā*), laquelle provient elle-même de l'attachement aux concepts. A partir de là, on déduit que rien n'existait avant mais qu'ensuite ce rien s'est étendu. Ce type de raisonnement erroné est dû à la tendance humaine à se saisir d'idées et à ignorer la véritable nature des concepts, ce qui revient à dire : ne pas connaître les choses telles qu'elles sont. C'est ainsi que l'on en vient à rechercher quelque chose d'éternel, une cause première, un mouvement originel, un créateur de toutes choses ... Mais cela donne encore naissance à de nombreuses contradictions comme, par exemple : « Comment ce qui est éternel peut-il créer quelque chose de non éternel ? » En réalité, dans le flot mouvant des causes et des effets, il n'est pas nécessaire de prendre position pour ou contre l'existence de quoi que ce soit de statique, ni « au commencement » ni en cet instant – sauf dans le monde spécifique des concepts parlés. Nous aurions plutôt intérêt à reconsidérer la question : « Pourquoi l'existence doit-elle être précédée de la non-existence ? »

La croyance généralisée selon laquelle tout aurait un créateur est encore une de ces idées qui vont à l'encontre de la réalité. Elle est le fruit d'une déduction basée sur l'observation de la capacité de l'homme à créer, à fabriquer des objets de toutes sortes, comme les arts, etc. On en déduit que, en conséquence, tout au monde doit avoir un créateur. Dans ce cas, nous commettons l'erreur d'isoler le concept de « création » ou de « construction » du continuum normal des causes et des effets, de sorte que notre prémisse fondamentale est erronée. En réalité, le fait de créer n'est qu'un maillon de la chaîne d'interdépendance. Le fait même de pouvoir créer est lié à notre capacité à devenir des facteurs dans le processus de relations qui aboutira au résultat désiré. Nous ne différons des facteurs purement physiques concernés que dans la mesure où, dans notre cas, certains éléments mentaux – dont l'intention – sont également présents. Néanmoins ces facteurs font partie d'un ensemble et sont soumis au même processus de cause à effet. Par exemple, si nous voulons construire un gratte-ciel, il faut que nous fassions partie du flot des facteurs déterminants et que nous en manipulions d'autres tout au long du processus d'accomplissement. Si la simple pensée de créer suffisait à faire surgir les choses indépendamment d'un processus de cause à effet, nous pourrions construire des gratte-ciel n'importe où, simplement en y pensant – ce qui est impossible. Le mot « création »

ne signifie donc rien de plus que la description d'une partie d'un processus. Enfin, lorsque les choses se déroulent sans heurts, selon l'enchaînement des causes et des effets, la question d'un créateur ne se pose même plus.

Quoi qu'il en soit, rechercher des preuves de l'existence d'une cause première, d'un dieu créateur ou autre, ne présente que peu d'intérêt dans l'optique bouddhiste car ce n'est pas considéré comme essentiel pour pouvoir mener une vie pleine de sens. Même si réfléchir à ce propos peut apporter une vue plus vaste du monde, comme nous l'avons dit plus haut, nous pouvons nous en dispenser. En effet, la valeur de l'enseignement de l'interdépendance en termes de plénitude de vie offre déjà tous les avantages désirés. Nous devrions donc diriger davantage notre attention dans cette direction.

L'HOMME ET LA NATURE

Toute vie se compose des cinq *khandha* (groupes, agrégats) : *rūpa*, la forme physique matérielle (le corps physique) ; *vedanā*, les sensations ; *saññā*, les perceptions sensorielles ; *sankhāra*, les formations mentales ; et *viññāna*, la conscience sensorielle. Il n'y a personne qui possède ou dirige les cinq *khandha*, ni de l'intérieur ni de l'extérieur. Dans toute étude des manifestations de la vie, les cinq *khandha* constituent une base de travail tout à fait complète. Ils fonctionnent conformément au principe de l'origine conditionnée des phénomènes puisqu'ils se manifestent à l'intérieur du continuum des facteurs déterminants liés entre eux et interdépendants.

Dans ce contexte, les cinq *khandha* – la vie – sont sujets aux Trois Caractéristiques, c'est-à-dire qu'ils sont *aniccatā*, impermanents et instables ; *anattatā*, sans aucune existence propre ; et *dukkhatā*, constamment soumis à l'apparition et à la cessation des phénomènes, et cause de souffrance à chaque fois qu'ils sont associés à l'ignorance. Les cinq *khandha*, évoluant ainsi, dans un perpétuel changement et dépourvus de toute existence propre, ne sont sujets qu'au continuum naturel des causes et des conditions interdépendantes. Cependant la plupart des êtres résistent à ce cours naturel des choses car ils s'identifient à l'un ou l'autre des maillons de la chaîne, et essaient ensuite d'imposer une certaine direction à ce « moi ». Quand les événements ne sont pas conformes à leurs désirs, ils se crispent ; cette tension est cause de frustration et entraîne un attachement encore plus fort. Si la personne a une vague prescience que le changement affecte inévitablement son précieux « moi » ou l'intuition que ce « moi » n'existe peut-être pas du tout, l'attachement et le désir deviennent encore plus désespérés, tandis que la peur et l'angoisse s'enfoncent profondément dans son esprit.

Ces états mentaux sont *avijjā*, ignorance de la vérité des choses telles qu'elles sont et identification à un « moi » ; *tanhā*, puissant désir que ce « moi » imaginaire obtienne certaines choses ou atteigne certains états ; et *upādāna*, saisie de ces idées fausses et attachement

à elles et à tout ce qu'elles impliquent. Cette vision « polluée » ou obscurcie des choses est gravée dans le mental ; de là elle dirige notre conduite, construit une personnalité et influence les circonstances de notre vie plus ou moins ouvertement. De manière générale, elle est cause de souffrance pour tous les êtres non éveillés.

Fondamentalement, nous avons ici affaire à une opposition entre deux processus :

1. Le processus naturel de vie qui évolue selon la loi naturelle et immuable des Trois Caractéristiques. Celles-ci s'expriment au travers de la naissance (*jāti*), du vieillissement (*jarā*) et de la mort (*marana*), au sens premier comme au sens profond de ces termes.

2. Le processus « fabriqué » de saisie et d'attachement basé sur l'ignorance de la véritable nature de la vie. Cette ignorance est cause de la perception erronée d'un « moi » et de l'attachement à ce « moi » –on crée un « moi » qui va obstruer le cours naturel des choses. Une telle vie est prisonnière de l'ignorance ; elle est vécue dans l'attachement et l'esclavage ; elle est en contradiction avec les lois de la nature et régie par la peur et la souffrance.

D'un point de vue éthique, on peut dire que la vie comprend deux sortes de soi :

- Le soi conventionnel : tout continuum de vie qui suit son cours naturel conditionné, bien que dépourvu d'essence durable, peut être identifié comme un continuum distinct des autres. On peut utiliser cette convention à bon escient en matière de conduite morale.

- Le soi fabriqué : produit de l'ignorance, auquel on s'identifie et on s'attache.

Le moi conventionnel ne cause aucun problème quand il est bien compris. Par contre, le moi fabriqué qui se dissimule sous le moi conventionnel est celui qui s'attache, qui doit subir les vicissitudes de l'autre et en souffrir. En d'autres termes, le processus se joue sur deux niveaux : sur l'un, il y a le moi conventionnel et, sur l'autre, l'attachement erroné au moi conventionnel considéré comme une réalité absolue. Si cet attachement erroné est éclairé par la connaissance et la compréhension, le problème est résolu.

Vivre en étant attaché à la notion d'un moi personnel engendre des peurs et des angoisses qui vont s'ancrer très profondément dans le psychisme. A partir de là, l'être humain, qui ne soupçonne même pas son asservissement, sera entièrement en leur pouvoir. Une vision de la vie basée sur l'attachement à l'idée d'un moi a de nombreuses répercussions néfastes :

- L'attachement à des désirs égoïstes (*kāmapādāna*), la recherche incessante de leur satisfaction, l'avidité et la possessivité.
- L'adhésion obstinée à des opinions et l'identification à celles-ci (*ditthupādāna*), le fait de les considérer comme soi ou siennes. Cela revient à construire un mur pour ne pas voir la vérité, ou même à s'en détourner complètement. Cette forme d'attachement bloque les capacités de raisonnement et conduit tout droit à l'arrogance et aux tendances doctrinaires.
- L'adhésion à des croyances et à des pratiques superstitieuses (*sīlabbat-upādāna*). L'être humain, ne pouvant percevoir qu'une relation mystique ou ténue dans de telles pratiques, ne peut jamais y croire véritablement. Cependant la peur et l'inquiétude pour son moi fabriqué le poussent à des tentatives désespérées de s'accrocher à n'importe quoi pour se rassurer.
- L'idée d'un soi indépendant (*attavādupādāna*) auquel s'accrocher, que l'on soutient et que l'on protège de toute atteinte ou destruction. La souffrance naît alors du mal que l'on se donne pour ce « soi d'attachement » opprimé.

Dans ce contexte, la tension et la souffrance créées ne se limitent pas à l'individu, elles se répandent vers l'extérieur et affectent la société. Il est facile de voir que l'attachement (*upādāna*) est la source principale de tous les problèmes de société créés par les humains.

Le cycle d'interdépendance montre l'origine de cette existence, faite de tension et d'égoïsme, et l'inévitable souffrance qui en découle. Lorsque la chaîne est brisée, la vie se transforme complètement : elle est gouvernée par la sagesse, vécue dans l'harmonie avec la nature et libérée de l'attachement à un moi.

Vivre avec sagesse signifie avoir une compréhension claire et profonde de ce qui est, et savoir comment profiter des bienfaits de la

nature ; profiter des bienfaits de la nature signifie être en harmonie avec elle ; être en harmonie avec la nature signifie vivre libre ; vivre libre signifie être libéré du joug du désir et de l'attachement ; vivre sans attachement signifie vivre avec sagesse, connaître la véritable nature des choses, et entrer en relation avec celles-ci grâce à une réelle compréhension du processus d'interdépendance.

Selon l'enseignement du Bouddha, rien n'existe qui ne fasse partie de la nature : ni une force mystique qui contrôlerait les événements de l'extérieur, ni rien qui soit lié ou impliqué dans les rouages de la nature. Tout ce qui est associé à la nature ne peut en être séparé ; ce ne peut en être qu'un composant. Tous les événements de la nature sont régis par les relations interdépendantes des phénomènes naturels. Rien n'est le fait du hasard et il n'existe pas non plus de force créatrice sans cause. Des événements apparemment étonnants ou miraculeux ont toujours des causes très précises mais, comme ces causes nous sont parfois obscures, nous croyons avoir affaire à un miracle. Cependant l'étonnement et la perplexité disparaissent bien vite dès que la cause de ces événements est comprise. Le mot « surnaturel » n'est qu'une façon d'exprimer ce qui dépasse nos capacités actuelles de compréhension mais il n'y a en réalité rien qui soit véritablement sur-naturel.

Il en va de même pour notre relation à la nature. Quand nous disons des êtres humains qu'ils sont séparés de la nature ou qu'ils la maîtrisent, il ne s'agit là que d'une façon de parler. Les humains font partie de la nature, ils n'en sont pas séparés. Dire que nous maîtrisons la nature signifie simplement que, à un certain moment, nous faisons partie des maillons de la chaîne des causes et des effets. L'élément humain contient des facteurs mentaux, notamment l'intention, qui font partie du processus regroupant action et résultat sous le nom de « création ». Cependant l'humanité est incapable de créer quoi que ce soit à partir de rien, indépendamment des causes naturelles. Notre soi-disant maîtrise de la nature vient de notre capacité à identifier les facteurs nécessaires pour produire un certain résultat et à savoir les mettre en œuvre.

Ce processus comprend deux étapes : la première est la connaissance, et celle-ci sert de catalyseur à la deuxième, c'est-à-dire à tout ce qui s'ensuit. La connaissance en tant que facteur numéro un

est donc d'une importance cruciale. C'est elle qui permet à l'homme d'utiliser le processus des causes et des effets et d'y participer. Ce n'est que lorsqu'il intervient avec sagesse dans le cours naturel des choses que l'on peut dire de l'homme qu'il « maîtrise la nature ». Dans ce cas, ses connaissances, ses capacités et ses actions s'inscrivent dans le processus naturel des choses.

Ce principe s'applique aussi bien aux phénomènes physiques que mentaux. Nous avons dit plus haut que « profiter des bienfaits de la nature signifie également vivre en harmonie avec elle ». Cette affirmation est basée sur la réalité de la nature interdépendante des phénomènes physiques et mentaux. Nous pourrions dire tout aussi justement « maîtriser les aspects mentaux de la nature » ou « maîtriser le mental ». La sagesse appliquée aux phénomènes physiques comme aux phénomènes mentaux est essentielle pour réellement profiter des bienfaits de la nature.

Une vie menée avec sagesse peut être considérée à partir de deux perspectives :

- Vue de l'intérieur, elle se caractérise par la sérénité, la joie, l'attention et la liberté. L'esprit éprouve des sensations agréables mais ne se laisse pas enivrer ni piéger par elles. Dans les moments difficiles, il reste ferme, stable, imperturbable. Les objets extérieurs ne sont plus source d'exubérance ni de souffrance.

- Vue de l'extérieur, elle se caractérise par la fluidité, l'efficacité, la flexibilité. Elle est libérée des concepts erronés et des complexes encombrants.

Voici un enseignement du Bouddha qui illustre les différences entre une vie vécue dans l'attachement et une vie de sagesse :

« Moines, celui qui est ignorant et non éveillé (*puṭhujjana*) éprouve des sensations agréables, désagréables et neutres. Le noble disciple averti éprouve aussi des sensations agréables, désagréables et neutres. Alors, moines, qu'est-ce qui distingue, oppose et sépare le noble disciple averti et l'homme ignorant non éveillé ?

« Moines, quand un être ignorant et non éveillé entre en contact avec des sensations désagréables, il s'en attriste, se lamente, pleure, se frappe la poitrine, il est bouleversé et affolé. Il éprouve deux sortes de sensations : au niveau du corps et au niveau de l'esprit.

« C'est comme si un archer tirait sur un homme une flèche puis une seconde : l'homme ressentirait de la douleur à chacune des deux flèches. C'est ce qui arrive à l'être ignorant et non éveillé : il éprouve deux sortes de douleur : l'une physique et l'autre mentale.

« De plus, quand il éprouve une sensation désagréable, il est mécontent. Etant mécontent du fait de cette sensation désagréable, des tendances latentes d'aversion (*patighānusaya*) liées à cette sensation désagréable s'accroissent. Face à une sensation désagréable, il recherche le bonheur dans les plaisirs sensoriels. Pourquoi ? Parce que, pour l'être ignorant et non éveillé, le seul moyen d'échapper à une sensation désagréable est de s'en distraire par les plaisirs des sens. Mais, tandis qu'il se complait dans les plaisirs sensoriels, des tendances latentes de convoitise (*rāgānusaya*) liées à ces sensations agréables s'accroissent. Il ne connaît pas l'origine réelle de ces sensations, pas plus que le moment où elles cesseront ; il ne sait pas pourquoi elles l'attirent, ignore leurs limites et comment s'en défaire. Ne sachant rien de tout cela, des tendances latentes d'ignorance (*avijjānusaya*) liées aux sensations neutres s'accroissent. Quand il éprouve des sensations agréables, il s'y attache ; quand il éprouve des sensations désagréables il s'y attache et quand il éprouve des sensations neutres, il s'y attache. C'est ainsi, moines, que l'être ignorant et non éveillé est enchaîné à la naissance, au vieillissement, à la mort, au chagrin, aux lamentations, à la douleur, à la tristesse et au désespoir. Je dis qu'il est enchaîné par la souffrance.

« Quant au noble disciple averti, moines, quand il éprouve une sensation désagréable, il ne s'attriste pas, ne se lamente pas, ne pleure pas, ne se frappe pas la poitrine. Il n'est ni bouleversé ni affolé. Il éprouve de la douleur dans le corps et seulement dans le corps – pas dans l'esprit.

« C'est comme si un archer tirait une flèche sur un homme puis une seconde qui manquerait son but : l'homme ressentirait de la douleur seulement du fait de la première flèche. Voilà ce qui arrive au noble disciple averti : il éprouve de la douleur dans le corps mais pas dans l'esprit.

« De plus, il n'éprouve aucun mécontentement du fait de cette sensation désagréable. N'étant pas mécontent il n'accumule aucune tendance latente d'aversion. Il éprouve une sensation désagréable mais n'essaie pas de s'en distraire par les plaisirs des sens.

Pourquoi ? Parce que le noble disciple averti sait se libérer des sensations désagréables sans chercher à s'en distraire par les plaisirs des sens. Comme il ne recherche pas la distraction des plaisirs sensoriels, il n'accumule pas de tendances latentes de convoitise liées aux sensations agréables. Il connaît l'origine réelle des sensations, de même que le moment où elles cessent ; il sait pourquoi elles attirent, connaît leurs limites et comment s'en défaire. Sachant tout cela, il n'accumule pas de tendances latentes d'ignorance liées aux sensations neutres. Quand il éprouve des sensations agréables, il ne se laisse pas enchaîner par elles ; quand il éprouve des sensations désagréables, il ne se laisse pas enchaîner par elles ; quand il éprouve des sensations neutres, il ne se laisse pas enchaîner par elles. Moines, tel est le noble disciple averti, libéré de la naissance, du vieillissement, de la mort, du chagrin, des lamentations, de la douleur, de la tristesse et du désespoir. Je dis qu'il est libéré de la souffrance.

« Moines, voilà ce qui distingue, oppose et sépare le noble disciple averti et l'homme ignorant et non éveillé. »

LA FORMULATION DE BASE

La façon classique de présenter le principe d'interdépendance est assez complexe. Le propos s'adresse davantage à l'érudit qu'au lecteur non averti. Pour véritablement le comprendre, il faut déjà avoir de bonnes connaissances du bouddhisme et un lexique étendu des termes pālis. Certains textes des Ecritures sont entièrement consacrés à ce thème. Nous en résumerons ici les éléments de base.

Les facteurs principaux

Comme les facteurs principaux ont déjà été mentionnés dans la présentation générale, nous ne les citerons que brièvement dans ce chapitre, d'abord sous leur nom pāli puis selon la définition des termes pālis en français.

Avijjā → *sankhāra* → *viññāna* → *nāmarūpa* → *salāyatana* → *phassa* → *vedanā* → *tanhā* → *upādāna* → *bhava* → *jāti* → *jarāmarana* ... *soka parideva dukkha domanassa upāyāsa* → la cause de la souffrance (*dukkha samudaya*).

Les facteurs qui conduisent à la cessation de la souffrance reprennent les mêmes termes dans le sens inverse.

Comme le principe d'interdépendance évolue selon un cycle, donc sans début ni fin, il serait plus exact de le représenter comme dans la figure 1 ci-dessous.

1. *Avijjā* = la non-connaissance ou ignorance de la souffrance, de sa *cause*, de sa *cessation* et du *chemin* qui conduit à sa cessation (les Quatre Nobles Vérités). *Avijjā* signifie également, selon l'*Abhidhamma*, ignorer ce qui s'est passé avant et ce qui se passera après (passé et avenir), ignorer ce qui s'est passé à la fois avant et après, et ignorer le principe d'interdépendance.

2. Sankhāra = les formations karmiques : formations physiques ou actions délibérées ; formations verbales ou propos délibérés ; formations mentales ou pensées. Selon l'*Abhidhamma* cela inclut également les formations méritoires ou bon kamma (*puññā bhisankhara*), les formations non méritoires ou mauvais kamma (*apuññā bhisankhara*) et les formations figées ou immobiles ou kamma méritoire spécial (*āneñjā bhisankhāra*)⁷.

3. Viññāna = la conscience qui passe par l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et le mental, donc conscience « sensorielle ». Cela inclut la conscience qui lie les événements entre eux (*patisandhi viññāna*). Ce sont les six formes de conscience.

4. Nāmarūpa = les phénomènes mentaux et physiques : ils se composent de *nāma* (le nom ou l'esprit) c'est-à-dire les sensations, la perception, l'intention, le contact et l'attention⁸ – ou encore, selon l'*Abhidhamma*, les *khandā* des sentiments, de la perception et des formations mentales – ; et de *rūpa* (le corps ou la matérialité), c'est-à-dire les quatre éléments – la terre, l'eau, l'air et le feu – ainsi que toutes les formes qui en sont issues.

5. Salāyatana = les six bases des sens : l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et le mental.

6. Phassa = le contact ou la reconnaissance sensorielle liée aux yeux, aux oreilles, au nez, à la langue, au corps et au mental.

7. Vedanā = l'appréciation des sensations : sentiments de plaisir, de douleur ou neutres provenant des contacts sensoriels liés aux yeux, aux oreilles, au nez, à la langue, au corps et au mental.

8. Tanhā = la soif du désir : désir de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, désir de sensations corporelles et désir d'objets mentaux. Ce sont les six aspects de la soif du désir.

⁷ *Aneñjābhisankhāra* : c'est la base de l'état imperturbable résultant de la capacité de l'esprit parfaitement concentré à atteindre les *jhāna* sans forme ou états d'absorption.

⁸ *Vedanā, saññā, cetanā, phassa, manasikāra*.

9. *Upādāna* = l'attachement : attachement aux objets des sens (*kāmupādāna*), c'est-à-dire à ce qui est vu, aux sons, aux odeurs, aux goûts, aux sensations corporelles ; également attachement aux opinions (*ditthupādāna*), aux règles et aux pratiques (*sīlabbat-upādāna*), et attachement à l'idée d'un « moi » (*attavādudupādāna*).

10. *Bhava* = le devenir : ce sont les conditions qui conduisent à la naissance. Également les domaines d'existence : la sphère des sens (*kāmabhava*), la sphère de la forme (*rūpabhava*) et la sphère du sans-forme (*arūpabhava*).

Autre définitions possibles :

***Kammabhava*⁹** : domaine de l'action ou des actions entraînant une renaissance. Ceci inclut les actions méritoires (*puññābhisankhāra*), les mauvaises actions (*apuññā bhisankhāra*) et les actions neutres (*āneñjābhisankhāra*).

Upapattibhava : les sphères de renaissance. Ceci inclut la sphère des sens, la sphère de la forme et celle du sans-forme ; la sphère de la perception et celle de la non-perception ; et la sphère de ce qui n'est ni perception ni non-perception.

11. *Jāti* = la naissance : c'est l'apparition des *khandha* et des bases des sens. Toutefois, quand on explique le principe d'interdépendance comme se déroulant à la vitesse de la pensée, *jāti* est interprété comme « l'apparition de tous les phénomènes ».

12. *Jarāmarana* = le vieillissement et la mort : *jāra* représente le processus du vieillissement, l'affaiblissement des facultés, tandis que *marana* représente la dissolution des *khandha* ou principe de vie, donc la mort. On l'interprète aussi comme la dissolution et la disparition de tous les phénomènes.

⁹ A ne pas confondre avec *kāmabhava*, le royaume des sens.

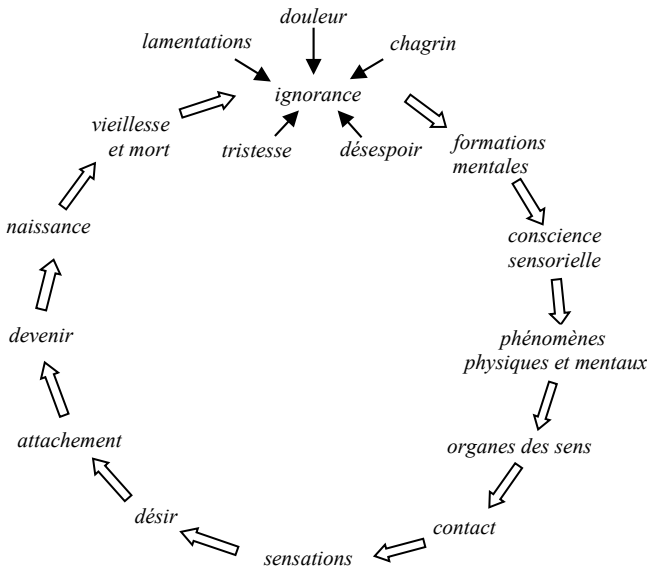


Fig. 1

Voici quelques exemples de ces termes génériques :

Āsava → **avijjā** – l’ignorance. Croire que ce « moi » se réincarnera dans différents états du fait de certaines actions ; croire qu’il n’y a rien après la mort ; croire que la vie est le fait du hasard et par conséquent que les actions bonnes ou mauvaises n’ont aucune répercussion ; croire que le simple fait d’adhérer à une certaine religion permet automatiquement d’être « sauvé » ; ou encore croire que le bien-être matériel apportera le véritable bonheur. Tout ceci entraîne ...

Sankhāra – les formations karmiques et mentales. Ce sont les pensées et les intentions nées de ces croyances erronées ; également envisager et planifier des actions (*kamma*) en fonction de ces intentions : certaines bonnes, d’autres mauvaises et d’autres neutres. Tout ceci entraîne ...

Viññāna – la conscience sensorielle. Il s’agit de la perception et de la conscience de sensations liées à des intentions précises.

L'intention façonne l'esprit, ou conscience sensorielle, en certaines qualités spécifiques. Au moment de la mort, la dynamique créée par les impulsions volontaires et propulsée par la loi du *kamma* entraîne la conscience ainsi façonnée, reliant les vies entre elles (*patisandhi viññāna*), à apparaître dans une sphère de naissance et un niveau d'existence appropriés. C'est la renaissance. Tout ceci entraîne ...

Nāmarūpa – corps et esprit ou phénomènes physiques et mentaux. Le processus de renaissance s'enclenche pour créer une forme de vie susceptible d'engendrer davantage de *kamma*. En conséquence, on y retrouve les *khandas* de *rūpa*, *vedanā*, *saññā* et *sankhāra* avec tous les défauts et toutes les qualités qui leur sont attachés du fait de l'influence créatrice des conditions ou *kamma* ; ils sont enserrés dans les limites de cette sphère d'existence particulière (*bhava*), qu'elle soit humaine, animale, divine ou autre.

Salāyatana – les six bases des sens. Un être sensible doit avoir les moyens de communiquer avec son environnement pour y fonctionner et s'y développer. Ainsi, avec le soutien du corps et de l'esprit, et conformément à la dynamique du *kamma*, l'organisme développe six bases sensorielles : les organes de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps et du mental. Tout ceci entraîne ...

Phassa – le contact ou reconnaissance sensorielle. Le processus d'attention fonctionne maintenant par le contact, c'est-à-dire l'interaction de trois facteurs : à l'intérieur, les bases des sens (œil, oreille, nez, langue, corps et mental) ; à l'extérieur, les objets des sens (choses vues, entendues, senties, goûtées, touchées ou pensées) ; et enfin la conscience du contact entre intérieur et extérieur (conscience visuelle, conscience auditive, conscience olfactive, conscience gustative, conscience tactile et conscience des pensées). Découlant de ces contacts, apparaissent ...

Vedanā – les sensations ou l'appréciation des sensations. Il s'agit de l'évaluation des qualités du contact sensoriel : ces sensations peuvent paraître agréables (*sukhavedanā*), désagréables ou douloureuses (*dukkhavedanā*), laisser indifférent ou neutre (*adukkhamasukkha vedanā*), ou encore « équanime » (*upekkhāvedanā*). Du fait de la nature des êtres non éveillés, le processus ne s'arrête pas là. Il s'ensuit ...

Tanhā – la soif du désir. Les sensations agréables engendrent le plaisir et le désir d'en avoir davantage. Les sensations désagréables ou douloureuses engendrent le malaise et le désir de s'en débarrasser. Les sensations neutres sont considérées dans ce contexte comme une forme subtile de sensation agréable parce qu'elles ne perturbent pas l'esprit et engendrent une certaine autosatisfaction. A partir de là apparaît ...

Upādāna – l'attachement. Quand le désir s'intensifie, on s'attache de plus en plus à l'objet du désir. Tant qu'on ne l'aura pas obtenu, l'avidité sera là et dès qu'on l'aura obtenu, on s'en saisira et on s'y attachera. Ceci ne concerne pas uniquement les objets des sens (*kāmupādāna*) mais aussi les idées et les opinions (*dīthupādāna*), les façons de pratiquer ou les techniques (*sīlabbatupādāna*), ainsi que le sentiment d'avoir un « moi » (*attavādupādāna*). Du fait de cet attachement, s'ensuit ...

Bhava – le devenir. Il s'agit de l'intention et de l'action délibérées de produire et de contrôler les choses quand on est poussé par l'attachement. Ceci entraîne encore plus loin la roue de tout le processus des comportements (*kammabhava*). On pourra créer du kamma bon, mauvais ou neutre selon le type de désir et d'attachement qui conditionne l'action. Ainsi, celui qui aspire au paradis fera des choses qui, selon lui, le conduiront à s'y réincarner. De cette façon, il donnera aux cinq *khanda* les bases nécessaires pour réapparaître dans la sphère (*bhava*) correspondant à ces actions (*kamma*) (*upapattibhava*). Le processus de création de kamma ayant ainsi libre cours, cela entraîne inévitablement ...

Jāti – la naissance du « moi ». A partir de la conscience qui relie les événements entre eux et qui est dotée de caractéristiques dépendant de sa dynamique karmique, les cinq *khanda* se manifestent dans un nouveau continuum de vie incluant des phénomènes physiques et mentaux, les six sens, le contact et l'appréciation des sensations. Quand la naissance du « moi » a lieu, il s'ensuit inévitablement ...

Jarāmarana – le vieillissement et la mort, c'est-à-dire l'affaiblissement puis la dissolution de ce continuum de vie. L'être non éveillé ressent cela comme une menace pesant constamment sur sa vie de manière directe ou indirecte. En conséquence, dans sa vie,

le vieillissement et la mort entraînent inévitablement dans leur sillage ...

Soka – le chagrin, *parideva* – les lamentations, *dukkha* – le mal-être, *domanassa* – la tristesse, et *upāyāsa*, le désespoir. Tous peuvent être regroupés sous un simple mot : « souffrance ». Nous aboutissons ainsi à la conclusion de la formulation du principe d'interdépendance : « C'est ainsi qu'apparaît toute cette masse de souffrance ».

Cependant, comme le principe d'interdépendance fonctionne en cycle, il ne s'arrête pas là. Le dernier chaînon devient un lien crucial dans la continuation du cycle. Cette « masse de souffrance », en particulier, est une manifestation des « poisons du mental ». Ceux-ci sont au nombre de quatre : l'importance accordée à la gratification des désirs des cinq sens (*kāmāsava*) ; l'attachement aux opinions et aux croyances – comme croire que le corps est « moi » ou « mien » – (*ditthāsava*) ; le désir d'atteindre certains états d'être et de les maintenir (*bhavāsava*) ; et l'ignorance de la réalité des choses telles qu'elles sont (*avijjāsava*).

Le vieillissement et la mort enflamment les poisons du mental. En ce qui concerne *kāmāsava*, le vieillissement et la mort donnent à l'être non éveillé l'impression d'être spolié de ce qu'il aime et chérit. Pour *ditthāsāva*, les changements qui surviennent dans le corps du fait du vieillissement et de la mort engendrent déception et désespoir. Pour *bhavāsāva*, le vieillissement et la mort privent l'être non éveillé des états d'être qu'il chérit. Quant à *avijjāsāva*, qui est un manque de compréhension au premier degré (comme ne pas comprendre la nature de la vie, du vieillissement et de la mort ni savoir comment les aborder), le vieillissement et la mort engendrent chez l'être non éveillé la peur, la mélancolie, le désespoir et un attachement superstitieux. Ces poisons mentaux sont donc la cause déterminante de l'apparition du chagrin, des lamentations, de la douleur, de la tristesse et du désespoir dès qu'interviennent le vieillissement et la mort.

Le chagrin et la souffrance affectent négativement l'esprit. Quand la souffrance apparaît, l'esprit est toujours dans la confusion et perturbé. Dans cette mesure, on peut dire que l'apparition du chagrin

est proportionnelle à l'apparition de l'ignorance, comme cela est dit dans le *Visuddhi Magga* :

« Le chagrin, la douleur, la tristesse et le désespoir sont inséparables de l'ignorance, tandis que les lamentations sont le propre de l'être vivant dans l'illusion. Pour cette raison, dès lors que le chagrin se manifeste pleinement, l'ignorance est elle-même pleinement manifeste. »

.....
« Quant à l'ignorance, sache qu'elle apparaît en même temps que le chagrin ... »

.....
« L'ignorance est présente tant que le chagrin est présent. »

.....
« C'est avec l'apparition des poisons mentaux que l'ignorance apparaît. »

.....
Ainsi on peut dire que pour un être non éveillé, le vieillissement et la mort avec leur cortège de chagrin, lamentations, douleur, tristesse et désespoir, sont des facteurs qui engendrent encore davantage d'ignorance et, de ce fait, relancent le cycle de l'interdépendance.

Le cycle de l'origine conditionnée des phénomènes est également connu sous le nom de « roue du devenir » (*bhavacakka*) ou « roue du *samsāra* ». Dans ce cas, il s'étend sur trois existences : l'ignorance et les formations mentales appartiennent à une vie ; la conscience sensorielle jusqu'au devenir apparaissent dans une seconde vie ; tandis que la naissance, le vieillissement et la mort – avec le chagrin, les lamentations, etc. – ont lieu dans une troisième vie. Si l'on considère que la vie du milieu est la présente, on peut diviser les trois existences incluant les douze maillons de la chaîne d'interdépendance, en trois périodes de temps :

- 1) Vie passée : *ignorance et formations mentales.*
- 2) Vie présente : *conscience sensorielle, phénomènes physiques et mentaux, bases des sens, contact, sensations, désir, attachement et devenir.*
- 3) Vie future : *naissance, vieillissement, mort (chagrin, tristesse, lamentations, douleur et désespoir).*

Parmi ces trois périodes, c'est celle du milieu, le présent, qui nous sert de base. A partir de là, nous voyons que son lien avec la vie passée est purement causal, autrement dit : ce qui est vécu maintenant résulte de causes dans le passé (cause passée - résultat présent), tandis que le futur affiche uniquement des résultats, c'est-à-dire que des causes dans le présent aboutiront à des résultats dans l'avenir (cause présente - résultat futur). Ainsi la partie centrale contient à la fois des causes et des conditions résultantes. Nous pouvons, dès lors, représenter l'ensemble du cycle en quatre parties :

- 1) Cause passée : *ignorance et formations mentales.*
- 2) Résultat présent : *conscience sensorielle, phénomènes physiques et mentaux, bases des sens, contact, sensations.*
- 3) Cause présente : *désir, attachement et devenir.*
- 4) Résultat futur : *naissance, vieillesse et mort (chagrin, tristesse, lamentations, douleur et désespoir).*

Par ailleurs, certains maillons de la chaîne sont liés par leur sens et peuvent être regroupés autrement :

Ignorance et désir - attachement

La description de l'ignorance (*avijjā*) montre que le désir (*tanhā*) et l'attachement (*upādāna*) y sont étroitement liés – en particulier l'attachement à la notion d'un soi personnel, présent tout au long. Le fait de ne pas voir la vie telle qu'elle est réellement, et de croire à tort à la réalité d'un soi, engendre immanquablement un désir, lequel s'exprime au travers de ce soi et de toutes formes d'attachement. Quand il est dit : « Avec l'apparition des poisons du mental, l'ignorance apparaît », *kāmāsava* (le poison du désir des sens), *bhavāsava* (le poison du désir d'exister) et *ditthāsava* (le poison de l'attachement à ses opinions) sont autant de formes de désir et d'attachement. Ainsi, quand on parle d' « ignorance », le sens de ce mot englobe nécessairement les notions de désir et d'attachement.

Il en va de même pour toutes les descriptions de désir et d'attachement : l'ignorance y est toujours étroitement liée. Considérer les phénomènes conditionnés comme des entités réelles est l'erreur déterminante qui engendre toutes les formes de désir et d'attachement. Plus il y a de désir et d'attachement, moins il y a de discernement, de sorte que l'attention et les comportements

rationnels deviennent défaillants. Quand on parle de désir et d'attachement, l'ignorance est donc automatiquement sous-entendue.

Vus sous cet angle, l'ignorance en tant que cause passée, et le désir et l'attachement en tant que causes présentes, signifient à peu près la même chose. Cependant on classe l'ignorance en tant que cause du passé et le désir et l'attachement en tant que causes présentes pour que chacun de ces facteurs soit considéré en fonction de son lien majeur avec les autres facteurs de la roue du devenir.

Formations mentales et devenir

Les formations mentales (*sankhāra*) apparaissent dans le segment « vie passée » tandis que le devenir (*bhava*) se trouve dans le segment « vie présente ». Cependant tous deux jouent un rôle décisif dans la sphère, *bhava*, où la vie doit apparaître ; ils ont une signification proche et ne diffèrent que par leur degré d'intensité. *Sankhāra* fait spécifiquement référence au facteur d'intention (*cetanā*) qui intervient principalement dans la création du *kamma*, tandis que le sens de *bhava* est plus vaste puisqu'il inclut à la fois *kammabhava* et *upapattibhava*. Tout comme *sankhāra*, *kammabhava* a pour moteur principal l'intention mais il diffère dans la mesure où il recouvre l'ensemble du processus qui engendre l'action ; quant à *upapattibhava*, il fait référence aux cinq *khanda* qui apparaissent du fait de *kammabhava*.

De la conscience sensorielle aux sensations puis naissance, vieillissement et mort

Le segment du cycle allant de la conscience sensorielle à l'appréciation des sensations correspond à la vie présente. Il est décrit point par point de façon à illustrer la relation de cause à effet qui existe entre les facteurs qui le constituent. Quant à la naissance, au vieillissement et à la mort, ils font partie des « résultats futurs ». A ce stade, le cycle nous dit que des causes présentes engendrent nécessairement des résultats futurs – ici, le vieillissement et la mort. Sous une forme concentrée, il s'agit là d'une répétition du segment du cycle allant de la conscience sensorielle aux sensations, qui souligne l'apparition et la disparition de la souffrance ; le vieillissement et la mort servent aussi à refermer la boucle et à relancer un nouveau cycle. Toutefois on peut dire que les segments

allant de la conscience sensorielle aux sensations et de la naissance à la mort sont pratiquement synonymes.

Dans ce cas, les quatre étapes des causes et effets peuvent être réparties ainsi :

- Cinq causes passées : *ignorance, formations mentales, désir, attachement et devenir.*
- Cinq résultats présents : *conscience sensorielle, phénomènes physiques et mentaux, bases des sens, contact, sensations (naissance, vieillesse, mort).*
- Cinq causes présentes : *ignorance, formations mentales, désir, attachement et devenir.*
- Cinq résultats futurs : *conscience sensorielle, phénomènes physiques et mentaux, bases des sens, contact, sensations (naissance, vieillesse, mort).*

Du fait de la relation existant entre les douze maillons de la chaîne d'interdépendance, on peut les diviser en trois groupes appelés *vatta* ou cycles.

1) Le groupe ignorance-désir-attachement (*avijjā-tanhā-upādāna*) : ce sont les *kilesa* (souillures causant l'opacité mentale), ces forces qui sont à l'origine de toutes les formes de pensée et d'action erronées. Ce groupe est donc appelé le *kilesavatta*.

2) Les formations mentales karmiques (*sankhāra*) ainsi que les actions qui conditionnent la renaissance (*kammabhava*) : il s'agit du *kamma*, processus d'action basé sur les *kilesa* et qui conditionne la vie. Ce groupe est donc appelé *kammavatta*.

3) La conscience sensorielle, les phénomènes physiques et mentaux, les bases des sens, le contact et l'appréciation des sensations (*viññāna, nāmarūpa, salāyatana, phassa, vedanā*) : il s'agit de *vipāka*, les événements de la vie résultant des effets du *kamma*. Ces événements alimentent les *kilesa*, lesquels causent ensuite encore davantage de *kamma*. Ce groupe est appelé *vipākavatta*.

Ces trois *vatta* s'entraînent mutuellement et continuellement dans le cycle de la vie. On peut les schématiser comme présenté en Fig.2.

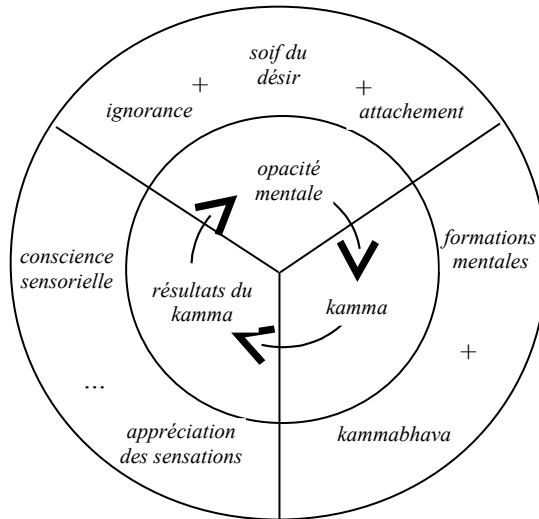


Fig. 2

Comme l'opacité mentale (*kilesa*) est le principal activateur des conditions de vie, elle a été placée en début de cycle. Nous pouvons ainsi distinguer deux points de départ ou agents activateurs dans la roue de la vie :

- 1) L'ignorance, agent du passé qui influence le présent jusqu'au niveau des sensations.
- 2) La soif du désir, agent du présent qui étend le cycle depuis les sensations jusqu'au vieillissement et à la mort dans le futur.

Si nous avons placé l'ignorance en premier et le désir en second, c'est parce que l'ignorance fait suite au chagrin, aux lamentations, etc., tandis que le désir fait suite aux sensations. Dans chaque cas, l'ignorance et le désir créent l'opacité mentale prédominante.

Pour ce qui concerne la renaissance dans de nouvelles sphères d'existence, le modèle du cycle d'interdépendance que nous avons

présenté fait la distinction entre le cas où le facteur prédominant est l'ignorance et le cas où le facteur prédominant est le désir. Voici comment :

- L'ignorance est la cause principale d'une renaissance dans des états de désolation car l'esprit embrumé par l'ignorance est incapable de distinguer le bien du mal, le vrai du faux et l'utile du dangereux. En conséquence, il n'y a pas de principes de conduite vertueuse, les actions sont le fruit du hasard et il y a davantage de chances qu'elles engendrent du mauvais kamma que du bon.

- Le désir d'exister (*bhavatanhā*) entraînera probablement une renaissance dans des états agréables. Quand ce désir est la force motrice, il y a une aspiration à de meilleures conditions de vie. En ce qui concerne l'existence future, on peut désirer renaître dans un monde céleste ou divin. Pour l'existence présente, on peut aspirer à la richesse, à la gloire ou à une bonne réputation. Les actions que l'on accomplira pour parvenir à ces résultats seront la conséquence de ces aspirations initiales. Si on aspire à renaître dans un état divin, on pourra développer des états de méditation élevés ; si on aspire à renaître dans une sphère céleste, on pourra respecter fidèlement les préceptes éthiques et faire preuve de générosité ; si on aspire à la richesse, on mettra peut-être en œuvre les capacités de travail et la persévérance nécessaires pour atteindre ce résultat ; si on aspire à une bonne réputation, on accomplira de bonnes œuvres¹⁰, etc. Toutes ces actions doivent avoir pour base une certaine autodiscipline ainsi que beaucoup d'attention et d'application. En conséquence, il est plus probable que de bonnes actions découlent d'une telle vie, contrairement à une vie dominée uniquement par l'ignorance.

Il est cependant à noter que, bien que l'ignorance et le désir d'exister soient tous deux situés au départ du cycle, ils ne sont pas pour autant la cause première de sa mise en mouvement comme le prouvent ces paroles du Bouddha :

« Moines, il n'y a pas de point de départ dont on puisse dire : 'Avant ce point il n'y avait pas d'ignorance et puis elle est apparue.' On peut seulement dire : 'Du fait de ceci, l'ignorance apparaît'. »

¹⁰ Bien entendu, cela ne veut pas dire que les bonnes actions sont toujours motivées par le désir d'acquérir une bonne réputation.

Le Bouddha a employé exactement les mêmes termes pour parler de *bhavatanhā*. L'ignorance et le désir sont des causes déterminantes majeures qui apparaissent ensemble dans le processus d'interdépendance. Ceci est confirmé par la citation suivante :

« Moines, ce corps – tel qu'il apparaît dans sa totalité, qu'il soit celui d'un idiot ou celui d'un sage, enveloppé dans l'ignorance et prisonnier du désir – et ses propriétés externes physiques et mentales (*nāmarūpa*) sont deux choses différentes. Ces deux choses affectent le contact avec les six bases des sens. L'idiot comme le sage, percevant un contact par l'un ou l'autre de ces sens, fait l'expérience du plaisir ou de la douleur. »

Les schémas ci-dessous peuvent aider à éclaircir les explications qui précèdent.

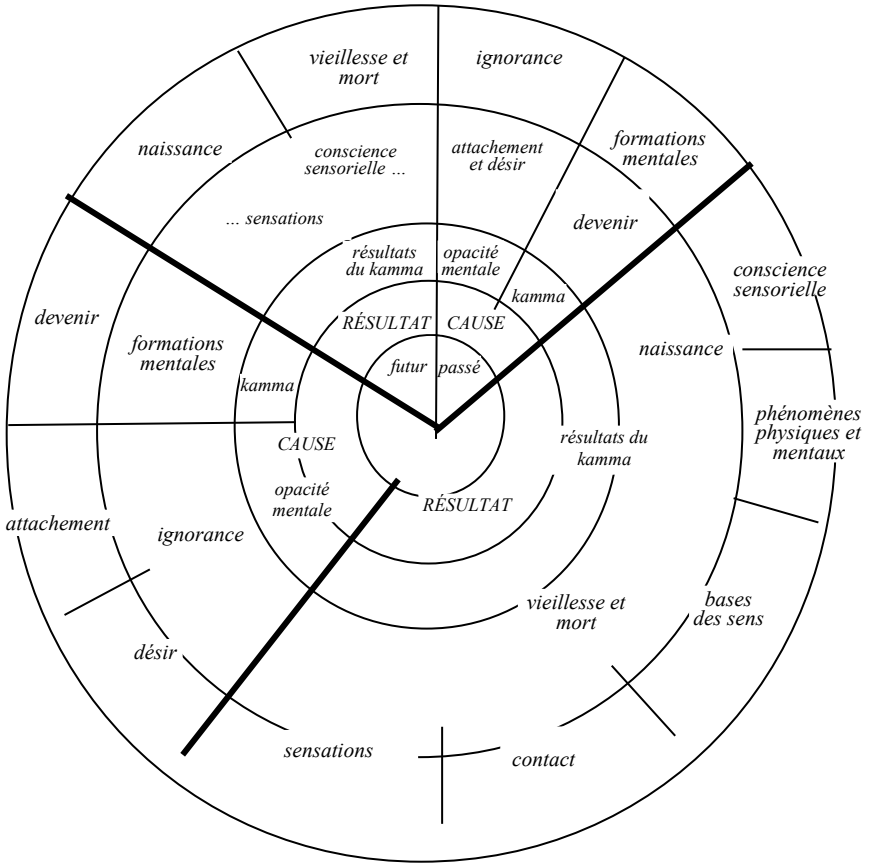


Fig. 3

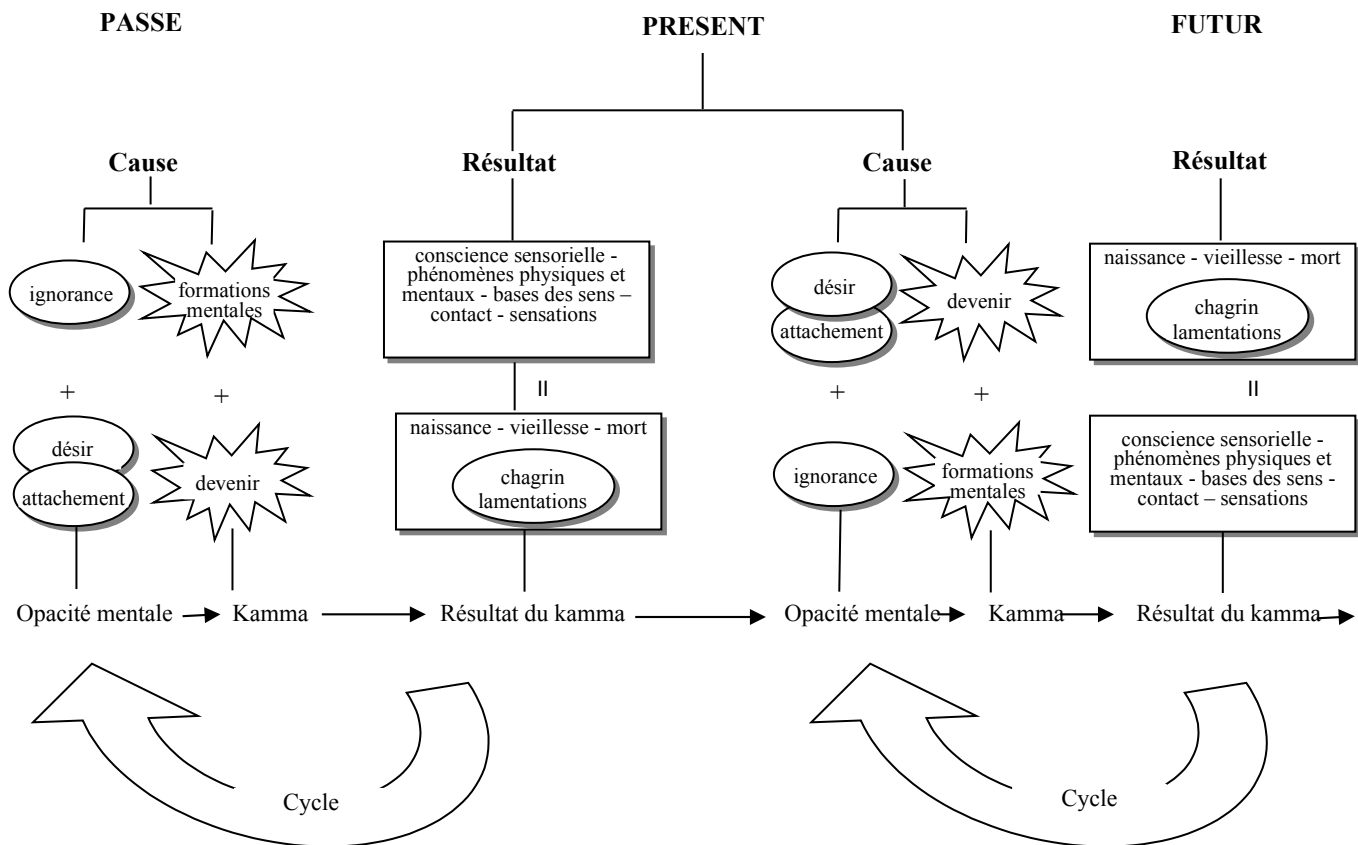


Fig. 4

AUTRES INTERPRÉTATIONS

La description de l'interdépendance présentée au chapitre précédent est celle que l'on trouve le plus souvent dans les Ecritures et les Commentaires. Elle a pour but d'expliquer l'interdépendance dans les termes du *samsāravatta*, le cycle des renaissances, en montrant les liens entre trois vies successives – passée, présente et future.

Ceux qui n'adhèrent pas à cette interprétation trouveront dans l'*Abhidhamma Pitaka* d'autres explications qui présentent le principe d'interdépendance comme se déroulant entièrement en une fraction de seconde. Ils pourront alors considérer ces mêmes paroles du Bouddha sous un autre éclairage et avoir une image tout à fait différente de l'interdépendance telle qu'on la trouve expliquée dans d'autres enseignements et références scripturaires.

Il existe de nombreux arguments en faveur de cette autre thèse. Ainsi l'immédiateté de la cessation de la souffrance et la vie libérée de tout chagrin de l'Arahant sont des états qui peuvent apparaître dans cette vie même. Il n'est pas nécessaire de mourir pour réaliser la cessation de la naissance, du vieillissement et de la mort et donc du chagrin, des lamentations, de la douleur, de la tristesse et du désespoir. Tout cela peut être surmonté dans notre vie actuelle. L'ensemble du cycle d'interdépendance, tant dans le sens de l'apparition que de la disparition de la souffrance, concerne cette vie-ci. Si nous comprenons clairement ce cycle et la façon dont il fonctionne au présent, le passé et l'avenir seront également clairement compris car ils font tous partie d'un seul et même cycle.

Pour soutenir cette thèse, reprenons ces paroles du Bouddha :

« Udāyi, si quelqu'un se souvient de tous les *khanda* qu'il a habités autrefois, conviendrait-il de me questionner à propos de ses vies passées ou devrais-je, moi, le questionner ? Cette personne pourrait me donner une réponse satisfaisante ou bien c'est moi qui lui en donnerais une. Si quelqu'un voit le passage des êtres et leurs

naissances futures, conviendrait-il de me questionner à propos des vies futures ou devrais-je, moi, le questionner ? Cette personne pourrait me donner une réponse satisfaisante et moi je lui en donnerais une.

« Cela suffit, Udāyi, cesse de parler de temps passés et de temps futurs. Je vais t’enseigner l’essence du Dhamma : ‘Quand ceci est, cela est. Quand ceci apparaît, cela apparaît. Quand ceci n’est pas, cela ne peut pas être ; quand ceci cesse, cela cesse aussi.’ »

* * *

Gandhabhāga, disciple laïc du Bouddha, après s’être assis à distance respectueuse du Bouddha, s’adressa à lui en ces termes : « Puisse le Bouddha m’enseigner l’origine et la cessation de la souffrance. »

Le Bouddha répondit : « Toi, chef de famille, si je t’enseignais l’origine et la cessation de la souffrance en me référant au passé en disant : ‘Autrefois ceci s’est produit’, mes paroles te laisseraient dans le doute et la perplexité. Si je t’enseignais l’origine et la cessation de la souffrance en me référant à l’avenir en disant : ‘A l’avenir ceci se produira’, mes paroles te laisseraient dans le doute et la perplexité. Homme, moi, ici et maintenant, je vais t’enseigner à toi, ici et maintenant, l’origine et la cessation de la souffrance.’ »

* * *

« Sīvaka, certaines sensations naissent du fait d’un dysfonctionnement de la bile, d’autres sont causées par le dysfonctionnement des muqueuses, d’autres par des gaz ..., d’autres apparaissent à cause de plusieurs facteurs cumulés ..., d’autres à cause de variations climatiques ..., d’autres à cause d’un manque d’exercice ..., d’autres à cause de dangers extérieurs ..., d’autres à cause de conséquences karmiques. Que les sensations soient liées à ces différentes causes, c’est quelque chose que toi et tout un chacun peut vérifier. C’est pourquoi lorsqu’un ascète ou un saint homme proclame que ‘toutes les sensations, agréables ou désagréables, sont exclusivement causées par un kamma passé’, il contredit l’expérience évidente de tout un chacun et je dis que de telles affirmations sont erronées. »

* * *

« Moines, quand on réfléchit longuement et de façon délibérée à un certain propos, ce propos devient une occasion de maintenir un état de conscience. Dès qu'elle trouve un objet, la conscience peut se poser. Quand la conscience est ainsi fermement établie et développée, il s'ensuit une naissance dans une nouvelle sphère (*bhava*). Quand il y a apparition dans une nouvelle sphère d'existence, la naissance, le vieillissement et la mort, le chagrin, les lamentations, la douleur, la tristesse et le désespoir s'ensuivent. C'est ainsi qu'apparaît toute cette masse de souffrance. »

Même si cette interprétation du principe d'interdépendance dans l'instant mérite une explication à part entière, nous ne rejetons pas pour autant le modèle établi par l'interprétation classique. C'est pourquoi nous allons commencer notre investigation en réitérant le modèle de base tout en adaptant les définitions au nouvel éclairage.

Définitions Préliminaires

1. ***L'ignorance*** : c'est l'ignorance de la vérité ou des choses telles qu'elles sont. C'est se laisser tromper par des réalités théoriques ; c'est l'ignorance que l'on trouve derrière les croyances ; c'est le manque de sagesse, l'incapacité à comprendre la relation de cause à effet.

2. ***Les formations mentales*** : ce sont les activités mentales, les intentions volontaires, les décisions et toutes les actions ainsi engendrées. C'est la façon dont s'organise le processus de la pensée en fonction des habitudes, des aptitudes, des préférences et des croyances. C'est le conditionnement du mental et du processus de la pensée.

3. ***La conscience sensorielle*** : c'est la prise de conscience des sensations : voir, entendre, sentir, goûter, toucher et connaître. C'est le climat de base de l'esprit d'instant en instant.

4. ***Les phénomènes physiques et mentaux*** : c'est la prise de conscience de la présence du corps et du mental ; l'état de coordination entre le corps et l'esprit pour fonctionner en harmonie avec le courant de conscience. Ce sont les changements qui

surviennent dans le corps et le mental selon les différents états mentaux.

5. **Les six bases des sens** : c'est le fonctionnement des organes sensoriels.

6. **Le contact** : c'est le point de contact entre la conscience sensorielle et le monde extérieur.

7. **Les sensations** : ce sont les sentiments de plaisir, de douleur ou d'indifférence engendrés par le contact sensoriel.

8. **Le désir** : c'est le besoin dévorant de rechercher des objets sensoriels agréables et d'éviter ceux qui sont désagréables. Il existe trois sortes de désirs : vouloir obtenir quelque chose et en profiter, vouloir détruire quelque chose ou s'en débarrasser, et vouloir être.

9. **L'attachement** : c'est se saisir de tout sentiment, agréable ou désagréable, et s'y attacher ; c'est s'attacher aux circonstances qui créent ces sensations ; c'est l'évaluation de ces choses et l'attitude que l'on peut avoir envers elles en fonction de leur aptitude à satisfaire nos désirs.

10. **Le devenir** : c'est l'ensemble du comportement engendré pour satisfaire le désir et l'attachement (*kammabhava*, processus actif) ; ce sont également les conditions de vie résultant de ces forces (*upapattibhava*, processus passif).

11. **La naissance** : c'est la reconnaissance claire de l'apparition dans un état d'existence ; l'identification à des états de vie ou à des modes de conduite et le sentiment qui en résulte d'être quelqu'un qui apprécie ces états, qui les habite ou en fait l'expérience.

12. **Le vieillissement et la mort** : c'est la conscience d'une séparation ou d'une absence de « moi » dans un état d'existence ou identité ; c'est également la sensation ou la menace d'être annihilé ou séparé de ces états d'être. De là résultent le chagrin, les lamentations, la douleur, la tristesse et le désespoir (même dans leurs formes les plus subtiles).

Comment s'enchaînent les facteurs

1-2. L'ignorance en tant que facteur déterminant des formations mentales karmiques : Sans aucune connaissance ou conscience de la vérité, sans aucune compréhension claire ou réflexion sage sur les expériences vécues, les pensées sont confuses, basées sur des suppositions et sur l'imagination, conditionnées par des croyances, des peurs et des traits de caractères accumulés. En conséquence, ces pensées conditionnent toute décision d'agir, de parler ou de penser.

2-3. Les formations mentales karmiques en tant que facteurs déterminants de la conscience sensorielle : Quand l'intention est là, la conscience sensorielle est conditionnée par elle. Nous avons tendance (ou nous sommes conditionnés) à voir, entendre, etc. ce que nos intentions cachées nous incitent à voir, entendre, etc. De plus, le contexte dans lequel ces perceptions ont lieu sera lui-même conditionné par ces intentions. L'intention entraînera la conscience à se remémorer les choses encore et encore, à s'appesantir indéfiniment sur certains événements. Elle conditionnera également l'état d'esprit fondamental – ou conscience sensorielle – à assumer des qualités bonnes ou mauvaises ; la conscience sensorielle est conditionnée en fonction des bonnes ou des mauvaises intentions.

3-4. La conscience sensorielle en tant que facteur déterminant des phénomènes physiques et mentaux : La cognition, la vue, l'ouïe, etc., développent des propriétés physiques (*rūpadhamma*) et des propriétés mentales (*nāmadhamma*) que nous sommes en mesure de voir et de connaître. De plus, quand la conscience sensorielle est à l'œuvre, les propriétés physiques et mentales concernées (que l'on appelle les « groupes » de la conscience, c'est-à-dire les *khandas* de la forme, des sensations, de la perception et des formations mentales) doivent fonctionner en harmonie avec la nature de cette conscience. Par exemple, quand la conscience est façonnée par la colère, les perceptions qui en résulteront seront négatives et le corps prendra une apparence conforme à l'intention hostile : expression agressive du visage, tension musculaire, pression artérielle élevée. Le ressenti sera désagréable. Si la conscience sensorielle reproduit les mêmes schémas de manière répétitive et habituelle, les propriétés physiques

et mentales qui y sont liées deviendront des traits de caractère et de comportements physiques et mentaux.

4-5. Les phénomènes physiques et mentaux en tant que facteurs déterminants des six bases des sens : Quand le corps et l'esprit sont en action, les sens correspondants seront activés pour répondre aux désirs (rechercher des informations ou apprécier des sensations). Ces portes des sens fonctionneront en harmonie avec les états physiques et mentaux qui les conditionnent.

5-6. Les six sens en tant que facteurs déterminants du contact : Lorsque les différentes portes des sens sont « ouvertes », le contact (*phassa*) – c'est-à-dire la reconnaissance sensorielle accompagnée de la pleine conscience de la sensation – apparaît en fonction du sens qui a été sollicité.

6-7. Le contact en tant que facteur déterminant des sensations : Avec la conscience des perceptions s'élevèrent inévitablement des sensations d'un type ou d'un autre : agréables, désagréables ou bien neutres.

7-8. L'appréciation des sensations en tant que facteur déterminant de la soif du désir : Lorsque l'on fait l'expérience de sensations agréables, il s'ensuit un certain plaisir et un attachement – c'est le désir sensoriel (*kāmmatanhā*). Parfois on désire être dans une position qui permettra de maîtriser ces sensations agréables et de les renouveler à volonté – c'est le désir d'exister ou d'obtenir des états (*bhavatanhā*). Lorsque l'on éprouve des sensations désagréables ou de la souffrance, il y a des pensées d'aversion et le désir de se débarrasser de la cause du malaise – c'est le désir de ne pas être (*vibhavatanhā*). Lorsque l'on n'éprouve rien de particulier, que l'on est indifférent ou apathique, il y a en réalité un attachement subtil à cet état, de sorte que cette indifférence est considérée comme une forme de sensation agréable, pouvant évoluer à n'importe quel moment en désir de réel plaisir.

8-9. Le désir en tant que facteur déterminant de l'attachement : Plus le désir devient fort, plus l'attachement se développe. Il s'agit d'une préoccupation mentale qui crée une certaine attitude envers l'objet de désir et une évaluation de cet objet (dans le cas de *vibhavatanhā*, il s'agit d'une évaluation négative). Dès lors, le

comportement devient obsessionnel : s'il y a attirance, cela précipitera un fort attachement et une identification à l'objet attirant, et tout ce qui y sera lié paraîtra bon. S'il y a répulsion, l'objet de cette répulsion semblera s'opposer au « moi ». Dans tous les cas, cette attitude va renforcer l'attachement et la valeur accordée :

- aux objets des sens (*kāma*)
- aux idées et aux croyances (*ditthi*)
- aux systèmes, schémas, pratiques, etc. (*sīlavatta*)
- à la croyance en un « moi » (*attavāda*) qui sera soit gratifié, soit contrecarré dans ses désirs¹¹.

9-10. L'attachement en tant que facteur déterminant du devenir : L'attachement conditionne *bhava*, les états de vie, tant sur le plan du comportement (*kammabhava*) que sur celui du caractère et des propriétés physiques et mentales (*upapattibhava*). Par exemple, cela pourrait être les caractéristiques d'une personne qui aspire à la richesse ou qui désire le pouvoir, la célébrité ou la beauté, ou encore qui rejette la société, et ainsi de suite.

10-11. Le devenir en tant que facteur déterminant de la naissance : Un certain état de vie étant prêt à être occupé et possédé, un être apparaît pour en faire l'expérience. Il s'agit du sentiment très particulier d'occuper ou de posséder un certain état de vie. On perçoit quelqu'un qui agit et qui récolte le fruit de ses actions, quelqu'un qui réussit ou qui échoue, qui gagne ou qui perd.

11-12. La naissance en tant que facteur déterminant du vieillissement et de la mort : Quand il y a naissance dans un état de vie, il s'ensuit nécessairement des expériences de croissance puis de déclin. Celles-ci incluent la dégénérescence imminente de l'état de vie, l'expérience de l'adversité et de la ruine, ainsi que la séparation et la fin de cet état. Il y a une menace constante de danger, et un besoin constant de protéger et de préserver le « moi ». L'inéluctabilité du déclin et de la dissolution, ainsi que l'angoisse et l'effort permanents pour préserver l'état de vie, se combinent pour causer chagrin, lamentations, douleur, tristesse ou désespoir.

¹¹ Ce sont les quatre bases de l'attachement.

Exemples

1-2. L'ignorance en tant que facteur déterminant des formations mentales : Ne connaissant pas la vérité des choses telles qu'elles sont, le mental et l'imagination prolifèrent comme un homme qui, croyant aux fantômes (ignorance) a peur (formation mentale) de la lumière reflétée dans les yeux d'un animal la nuit ; ou comme une personne qui essaie de deviner ce qu'une autre tient dans son poing fermé ; ou encore comme quelqu'un qui croit que les êtres célestes peuvent réaliser tous les souhaits et qui invente des cérémonies et des injonctions mystiques pour les supplier ; ou comme quelqu'un qui ignore la véritable nature – impermanente et interdépendante – des choses conditionnées et, les désirant, aspire à les obtenir et à les maîtriser. Tant qu'il restera la moindre trace d'ignorance, les formations mentales continueront à proliférer.

2-3. Les formations mentales en tant que facteur déterminant de la conscience sensorielle : L'intention (*cetanā*) et la coloration mentale (résultante karmique) conditionnent la conscience sensorielle – conscience de voir, d'entendre, etc. Sans intention ou intérêt particulier, la conscience sensorielle peut ne pas se manifester, même quand la situation s'y prête. Par exemple quand nous lisons un livre qui nous passionne, notre attention ne dévie pas, elle n'a conscience que de ce que nous lisons ; un grand bruit ou même la piqure d'un moustique peut passer inaperçu. De même, quand nous cherchons un objet particulier, nous pouvons très bien ne pas remarquer d'autres objets.

Une même chose, dans des circonstances différentes et avec des intentions différentes, peut être perçue différemment. Par exemple, un terrain vierge apparaîtra à un enfant comme un formidable terrain de jeux, tandis qu'un homme qui souhaite construire une maison le verra comme un lieu de vie potentiel ; un fermier le considérera encore sous un angle différent, et un industriel y verra d'autres potentialités.

Si nous regardons un même objet à différents moments, tandis que différentes choses nous préoccupent, certains aspects de cet objet seront plus prééminents à chaque fois. Quand de bonnes pensées nous habitent, elles influencent la perception de l'esprit dans ce sens.

Quand des pensées agressives nous habitent, l'esprit va interpréter ce qu'il observe à la lumière de cette négativité. Imaginons que l'on place côte à côte toute une série d'objets parmi lesquels se trouvent un couteau et des fleurs. Une personne qui aime les fleurs les remarquera tout de suite sans pratiquement rien voir d'autre ; plus son intérêt et son amour des fleurs est grand, plus elle sera attirée par leur vue et négligera le reste. Une autre personne à la recherche d'une arme ne remarquera que le couteau à l'exclusion de toute autre chose. Maintenant prenons le cas de plusieurs personnes observant un même couteau : l'une y verra une arme, une autre un ustensile de cuisine, et une autre encore un simple objet métallique – tout cela en fonction du contexte et de l'intention de l'observateur.

3-4. La conscience sensorielle en tant que facteur déterminant des phénomènes physiques et mentaux : La conscience sensorielle et les phénomènes physiques et mentaux sont interdépendants comme l'a dit le Vénérable Sāriputta :

« Comme deux gerbes de roseaux posées debout se soutiennent mutuellement, quand des phénomènes physiques et mentaux sont présents, la conscience sensorielle est là ; quand cette conscience est là, des phénomènes physiques et mentaux se manifestent. Si on retire la première gerbe de roseaux, l'autre tombera. Si on retire la seconde, la première tombera. De la même façon lorsque cessent les phénomènes physiques et mentaux, la conscience sensorielle cesse ; avec la cessation de la conscience sensorielle, les phénomènes physiques et mentaux cessent. »

Dans ce contexte, avec l'apparition de la conscience sensorielle, les phénomènes physiques et mentaux apparaissent nécessairement. De même que les formations mentales karmiques conditionnent la conscience sensorielle, elles conditionnent aussi le corps et le mental mais, comme l'existence de ceux-ci dépend de la conscience sensorielle puisqu'ils lui sont liés, il est dit : « Les formations mentales conditionnent la conscience sensorielle et cette conscience conditionne le corps et l'esprit. » Ainsi pourrions-nous analyser la façon dont la conscience sensorielle conditionne le corps et l'esprit de la manière suivante :

1. Quand on dit de l'esprit qu'il a connaissance d'une sensation particulière comme voir ou entendre, il s'agit en fait simplement de la connaissance du corps et de l'esprit (autrement dit des *khandas* de la forme, des sensations, de la perception et des formations mentales). Tout ce dont on peut faire l'expérience est ce qui est reconnu par la conscience sensorielle d'instant en instant, c'est-à-dire les propriétés physiques et mentales perçues par les sens. Quand il y a reconnaissance, on fait l'expérience de certaines propriétés physiques et mentales. Ainsi l'existence d'une rose est la reconnaissance par les sens de la vue ou de la cognition à cet instant. En dehors de cela, il n'y a pas de « rose » en soi, hormis en tant que concept. La « rose » est entièrement dépendante des sensations, perceptions et concepts qui se présentent dans l'instant. Ainsi, quand la conscience sensorielle est éveillée, les phénomènes physiques et mentaux seront présents simultanément et indépendamment.

2. Le corps et l'esprit – en particulier les qualités mentales – dépendant de chaque instant de conscience, s'harmoniseront à cette conscience. Lorsque l'activité mentale est saine, l'état de conscience qui en résulte sera clair et gai, les gestes seront vifs. Quand les formations mentales sont malsaines, la reconnaissance des sensations part d'un point de vue rigide et malveillant ; de ce fait, l'état mental sera négatif et les manifestations corporelles en seront influencées. Dans cet état, les facteurs concernés, tant physiques que mentaux, sont prêts à agir conformément aux formations mentales qui conditionnent la conscience sensorielle. Si l'on éprouve de l'amour ou de l'affection (formation mentale), on a conscience de sensations agréables (conscience sensorielle), l'esprit (*nāma*) est joyeux et lumineux, tout comme les traits du visage (*rūpa*). Si l'on éprouve de la colère, on a conscience de sensations désagréables, l'esprit est abattu et les traits du visage sont maussades et agressifs.

Sur le terrain de football, le sportif concentre son attention et son intérêt sur la partie en cours. Son attention s'éveille et retombe avec une intensité proportionnelle à la force de son intérêt pour le jeu. Tous les composants nécessaires du corps et de l'esprit sont prêts à s'enclencher et à jouer leur rôle selon des directions données. Dans ce cas, l'interrelation s'applique à la succession d'apparitions et de disparitions de phénomènes physiques et mentaux, et elle les inclut. Les propriétés actives du corps et de l'esprit convergent pour former

l'état d'être général sous la direction de la conscience sensorielle et des formations mentales (à noter la similarité avec *bhava*).

Tous les événements qui se produisent à ce moment-là sont des étapes importantes dans la création du kamma et de ce qui en résultera. Le cycle (*vatta*) a terminé une petite révolution – l'ignorance est opacité mentale (*kilesa*), les formations mentales sont kamma, la conscience sensorielle et les phénomènes physiques et mentaux sont les résultats karmiques (*vipāka*) – et il se prépare à repartir pour un tour. C'est là une étape importante dans la formation des habitudes et des traits de caractère.

4-5. Les phénomènes physiques et mentaux en tant que facteur déterminant des six bases des sens : Le corps et le mental doivent fonctionner à partir d'une conscience du monde extérieur, laquelle, s'ajoutant à l'expérience précédemment acquise, est à son tour mise au service de l'intention ou des formations mentales karmiques. Ainsi les composants du corps et de l'esprit qui servent d'émetteurs et de récepteurs de sensations (les six sens) sont en état d'alerte, prêts à fonctionner selon leurs facteurs déterminants. Pour reprendre l'exemple du footballeur sur le terrain, les bases des sens qui perçoivent les sensations directement liées à ce sport comme les yeux et les oreilles, seront sur le qui-vive, prêts à recevoir ces sensations. A ce moment-là, les sens qui ne sont pas directement concernés, comme le goût et l'odorat, seront en sommeil ou dans un état latent.

5-6. Les six bases des sens en tant que facteur déterminant du contact : La prise de conscience arrive par les sens. Elle est basée sur la coordination de trois facteurs : à l'intérieur, les bases des sens (l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et l'esprit) ; à l'extérieur, les objets des sens (les choses vues, entendues, senties, goûtées, touchées et pensées) ; et enfin la conscience sensorielle qui opère au moyen de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps et de l'esprit. La reconnaissance consciente se fait en fonction de chacun des sens.

6-7. Le contact en tant que facteur déterminant de l'appréciation des sensations : A chaque contact sensoriel on fait nécessairement l'expérience de l'un des trois types de sentiments : le plaisir ou le bonheur (*sukhavedanā*) ; le malaise ou la douleur

(*dukkhavedanā*) ; ou bien l'indifférence – ni plaisir ni douleur (*upekkhā* ou *adukkham-asukhavedanā*).

Les chaînons 3 à 7 – de la conscience sensorielle à l'appréciation des sensations – sont appelés la partie *vipāka* (résultante karmique) du cycle d'interdépendance. Les chaînons 5, 6 et 7 ne sont ni sains ni malsains en eux-mêmes mais peuvent être des catalyseurs pour l'apparition de pensées et d'actions saines ou malsaines.

7-8. Les sensations en tant que facteur déterminant de la soif du désir : En général, une expérience agréable éveille le désir, tandis qu'une sensation désagréable crée une tension, le désir d'en finir avec l'objet déplaisant, peut-être en se distrayant avec des sensations agréables. Les sensations neutres ou l'indifférence entraînent une certaine torpeur ou une autosatisfaction – toutes deux sont des formes subtiles et trompeuses de sensations agréables auxquelles l'esprit a tendance à s'attacher ; elles peuvent, elles aussi, servir de catalyseur pour engendrer le désir d'autres sensations agréables.

La soif du désir peut se diviser en trois formes distinctes :

- 1/ *Kāmatanhā* : l'envie d'objets sensoriels agréables.
- 2/ *Bhavatanhā* : le désir d'exister ou l'envie de vivre certaines situations. A un niveau plus profond ceci inclut l'instinct de survie et le besoin de maintenir une certaine condition ou identité.
- 3/ *Vibhavatanhā* : le désir de ne pas exister, l'envie de s'échapper ou de se libérer de situations ou d'objets déplaisants. Ce type de désir s'exprime généralement par des sentiments de désespoir, la dépression, l'autodestruction et l'apitoiement sur soi.

Ainsi la soif du désir apparaît sous trois formes principales : le désir d'objets sensoriels, le désir de vivre certaines situations, et le désir de se libérer de situations déplaisantes. Cette dernière forme est particulièrement virulente lorsque les désirs sont contrecarrés ou contrariés ; elle s'exprime alors par la rancœur, la colère et l'agressivité.

8-9. Le désir en tant que facteur déterminant de l'attachement : Les objets de désir deviennent des objets d'attachement et, plus le désir est intense, plus l'attachement l'est aussi. La soif du désir engendre des attitudes et des valeurs très

particulières. Ainsi, quand la sensation est désagréable, l'attachement se manifeste sous forme d'une aversion obsessionnelle vis-à-vis de l'objet du rejet et d'un désir obsessionnel d'y échapper. Dans cette mesure, on peut dire qu'il y a attachement aux objets des sens, aux situations de la vie qui peuvent les procurer, à son identité, ses opinions, ses théories et ses méthodes, et au concept ou à l'image d'un « moi » qui profitera ou souffrira de ces situations.

9-10. L'attachement en tant que facteur déterminant du devenir : L'attachement a, bien évidemment, des conséquences sur les situations de la vie, d'une manière ou d'une autre. Ces conséquences apparaissent à deux niveaux. Tout d'abord, l'attachement emprisonne le « moi » et le fait s'identifier à des situations de vie particulières qui sont censées, soit lui apporter le plaisir recherché, soit lui faire éviter ce qu'il repousse. Si certaines situations sont désirées, inévitablement il y en aura qui ne le seront pas. De telles situations de vie « saisies » par le désir sont appelées *upapattibhava*.

L'attachement à toute situation de vie va engendrer des pensées ou des intentions visant, soit à obtenir cette situation, soit à l'éviter. Ces pensées comprendront des machinations pour inventer des moyens d'atteindre ces objectifs. Cette activité du mental et ces actions se moulent sur le type d'attachement et la direction qu'il donne, c'est-à-dire qu'elles fonctionnent sous l'influence d'une accumulation d'attitudes, de croyances, de conceptions, de valeurs, d'attirances et de rejets. Voici quelques exemples simples :

- Si une personne désire renaître dans un paradis céleste, elle s'accrochera à des enseignements, des pratiques ou des croyances qui sont censés l'aider dans cette voie, et toute sa conduite en sera conditionnée.

- Si une personne désire atteindre la gloire, elle s'attachera à ce type de valeurs, au comportement qu'elle croira nécessaire d'adopter pour atteindre son but, et au « moi » qui est censé l'atteindre. Le comportement qui en résultera sera conditionné par cet attachement.

- Si une personne désire posséder des choses qui appartiennent à quelqu'un d'autre, son processus de pensées sera

conditionné en conséquence. L'attachement à ce désir va devenir une sorte d'obsession jusqu'à ce que, peut-être, un jour, si la personne manque de circonspection ou de sens moral, elle se laisse aller à commettre un vol. Le but premier de posséder quelque chose se concrétise par le vol. Ainsi, en cherchant à obtenir des objets qui les attirent, les gens vont, soit commettre des actions stupides et développer de mauvaises habitudes, soit commettre des actions intelligentes et développer de la vertu, selon la nature de leurs croyances et de leur compréhension des choses.

Le *type de comportement* particulier résultant de l'influence de l'attachement au désir – y compris les événements et les caractéristiques des objets ainsi conditionnés – s'appelle *kammabhava* (actions conditionnant la renaissance).

Les *situations de vie* résultant de tels modes de comportement, qu'elles soient désirées ou pas, s'appellent *upapattibhava* (états de renaissance).

Cette étape du cycle d'interdépendance est cruciale dans la création de kamma et les résultats qui en découleront. A long terme, elle joue un rôle primordial dans le développement des habitudes et des traits de caractère.

10-11. Le devenir en tant que facteur déterminant de la naissance : A ce moment-là, un sentiment très net de soi apparaît, une identification à une certaine situation ou condition, désirée ou pas. Dans la terminologie du Dhamma, nous pourrions dire que « un être est apparu » à l'intérieur de cet état (*bhava*) : on a le sentiment qu'il y a « quelqu'un » qui est voleur, propriétaire, brillant, vaurien, et ainsi de suite. Chez le commun des mortels, cette « naissance » ou apparition du sentiment « d'être quelqu'un » est particulièrement visible dans les moments de discord, quand l'attachement s'extériorise de façon extrême. Dans les disputes et même les débats intellectuels basés sur l'opacité mentale plutôt que sur la sagesse, un sentiment très personnel s'éveillera sous forme de pensées telles que : « Je suis supérieur » ou : « Je suis le patron, il est mon subordonné, il est inférieur » ou : « C'est mon point de vue, mon point de vue est contesté, mon autorité est remise en question », etc. Dans toutes ces situations, le sentiment d'identité est rabaissé ou

menacé. La naissance du « moi » est donc plus perceptible dans les périodes de *jarāmarana*, décrépitude et mort.

11-12. La naissance en tant que facteur déterminant du vieillissement et de la mort : Lorsqu'un soi occupe ou prétend occuper une certaine position, il s'ensuit inévitablement que, tôt ou tard, il en sera privé ou séparé. Le soi est menacé par l'aliénation, la frustration, le malheur, les conflits et l'échec. Il essaie de maintenir sa position indéfiniment, alors que, inévitablement, tous les événements de la vie passent par le déclin et la dissolution. Avant même que la dissolution n'intervienne, le soi se sait menacé de toutes parts, ce qui intensifie son attachement aux situations de la vie. La peur de la mort apparaît dans la prise de conscience du danger. La peur de la mort et de la dissolution est profondément enfouie dans l'esprit des humains et influence constamment leur attitude. Elle est à l'origine de la névrose, du sentiment d'insécurité, de la lutte intense et désespérée pour obtenir certaines choses de la vie, et du désespoir face à la souffrance et à la perte. Ainsi, pour le commun des mortels, la peur de la mort hante toute possibilité de bonheur.

Dans ce contexte, quand le soi apparaît dans une situation difficile, s'il est privé de ce qu'il souhaite ou menacé d'en être privé, il ressent déception et frustration ou, comme le disent les Ecritures en pāli *soka* (chagrin), *parideva* (lamentations), *dukkha* (souffrance), *domanassa* (tristesse) et *upāyāsa* (désespoir). Toute cette souffrance engendre perturbation et confusion, lesquelles engendrent à leur tour l'ignorance. Ainsi presque tous les efforts déployés pour alléger la souffrance sont gouvernés par l'ignorance et c'est ainsi que le cycle continue.

Un simple exemple : pour une personne ordinaire vivant dans un monde compétitif, le succès ne s'arrête pas à la simple reconnaissance d'un succès social avec tous les pièges que cela comporte ; il inclut aussi l'attachement à l'identité de « quelqu'un » qui a du succès, ce qui est une forme de « devenir » ou « état de vie » (*bhava*). Parfois le sentiment d'un « moi » se manifestera sous forme de pensées comme : « J'ai du succès », ce qui signifie en réalité : « Je suis 'né' (*jāti*) comme quelqu'un qui a du succès ». Pourtant ce succès, dans son sens le plus plein, dépend de conditions extérieures

comme la célébrité, la louange, l'obtention de certains privilèges, l'admiration et la reconnaissance. Plus encore, la naissance d'une « personne ayant du succès » dépend aussi de la présence d'un perdant, d'une personne que l'on a pu battre. D'autre part, dès qu'un vainqueur naît, il est menacé d'oubli, d'obscurité et d'échec. Dans cette situation, s'accumuleront dans le subconscient tous les sentiments de dépression, d'inquiétude et de déception qui n'auront pas été clairement perçus et traités par l'attention et la compréhension juste des choses. Ces sentiments influenceront l'attitude en accord avec le cycle d'interdépendance.

A chaque fois qu'apparaît un sentiment de « moi », l'espace est occupé ; quand l'espace est occupé, il y a une frontière ou une limite ; quand il y a une limite, il y a séparation ; quand il y a séparation, il y a nécessairement dualité entre ce qui est soi et ce qui ne l'est pas. Le soi va grandir et s'étendre vers l'extérieur dans le besoin d'obtenir, d'agir et d'impressionner les autres. Mais le soi ne peut continuer à grandir indéfiniment en fonction de ses désirs ; il finira par rencontrer un obstacle ou un autre, et ses désirs seront contrecarrés par l'extérieur ou l'intérieur. Si on est sensible à l'estime des autres, c'est sa propre conscience qui viendra les contrarier, mais si les désirs ne sont pas réprimés, si on leur permet de s'exprimer pleinement, ce sont des causes externes qui viendront les contrarier. Même s'il était possible de satisfaire pleinement tous les désirs, il en résulterait un affaiblissement général. Cela ne servirait qu'à augmenter la force du désir et son corollaire, le sentiment de manque et, par conséquent, la dépendance aux choses extérieures et le conflit intérieur. Car quand les désirs ne sont pas satisfaits, apparaissent tout naturellement tension, conflit et désespoir.

Un exemple d'interdépendance dans la vie quotidienne

Prenons un exemple du fonctionnement du principe d'interdépendance dans la vie quotidienne. Imaginons deux camarades d'école, Jean et Pierre, qui ont l'habitude de se sourire et de se saluer quand ils se voient. Un jour, Jean voit Pierre, il s'approche et le salue amicalement mais Pierre ne répond pas et son visage est fermé. Jean se vexe et décide de ne plus lui parler. Voici comment la chaîne de réactions conditionnées a pu procéder dans ce cas :

1. **L'ignorance (*avijjā*)** : Jean ignore la véritable raison de l'attitude fermée de Pierre. Il ne réfléchit pas avec sagesse à la situation pour tenter de comprendre les véritables raisons de l'attitude de Pierre qui n'a peut-être rien à voir avec ses sentiments pour Jean.

2. **Les formations mentales karmiques (*sankhāra*)** : En conséquence, Jean commence à formuler des hypothèses dans sa tête. Ces hypothèses conditionnées par son tempérament, donneront lieu à des doutes, de la colère et du ressentiment.

3. **La conscience sensorielle (*viññāna*)** : Sous l'influence de ces pollutions mentales, Jean boude. Il observe Pierre et interprète tous ses faits et gestes selon son impression première. Plus il y pense, plus il est sûr d'avoir bien interprété l'attitude de Pierre. Chacun des gestes de son ami lui semble personnellement offensant.

4. **Le corps et l'esprit / phénomènes mentaux et physiques (*nāmarūpa*)** : Les sentiments de Jean, ses pensées, son humeur, ses expressions faciales et ses gestes – donc tout l'ensemble corps-mental – commencent à prendre l'aspect d'une personne en colère ou offensée, prête à fonctionner en accord avec l'interprétation de la conscience sensorielle, et conditionnée par elle.

5. **Les bases des sens (*salāyatana*)** : Les organes sensoriels de Jean sont prêts à recevoir des informations liées à l'état de colère ou de vexation de son organisme corps-esprit.

6. **Le contact (*phassa*)** : Les gestes de Pierre qui vont entrer en contact avec les organes sensoriels de Jean seront uniquement

ceux qui contribueront à renforcer l'interprétation négative de Jean, comme un froncement de sourcils, un mouvement nerveux, etc.

7. **Les sensations (*vedanā*)** : Les sentiments conditionnés par les perceptions sensorielles de Jean seront forcément déplaisants.

8. **Le désir (*tanhā*)** : *Vibhavatanhā*, le désir de ne pas être, s'éveille ; le rejet ou l'aversion pour cette image offensante ainsi que le désir qu'elle s'en aille ou soit détruite.

9. **L'attachement (*upādāna*)** : Jean ne cesse de ressasser le comportement de Pierre, il s'y attache et cela devient une obsession ; il interprète tous ses gestes comme un défi immédiat ; il se considère lésé et l'ensemble de la situation exige que quelque chose soit entrepris.

10. **Le devenir (*bhava*)** : A partir de là, tout ce que va faire Jean sera influencé par son attachement et il agira en antagoniste.

11. **La naissance (*jāti*)** : Tandis que l'inimitié se dessine plus nettement, Jean s'y identifie. La distinction entre « moi » et « lui » devient plus nette et le « moi » se sent obligé de réagir à la situation.

12. **Le vieillissement et la mort (*jarāmarana*)** : Ce « moi », ou condition d'inimitié, existe et se développe selon certaines conditions déterminantes, comme le désir de paraître « un dur », de protéger son honneur et sa fierté, d'être le vainqueur, etc. Tous ces sentiments ont un contraire, comme le sentiment de ne rien valoir, d'être inférieur, d'être un perdant. Dès l'apparition de ce « moi », il est confronté à l'absence de certitude de vaincre et, même s'il obtient la victoire qu'il désire, rien ne garantit qu'il pourra maintenir longtemps sa supériorité. Il n'est peut-être pas le « gagnateur dur » qu'il aimerait être mais le perdant, le faible, celui qui perd la face. Ces possibilités de souffrance jouent avec les émotions de Jean et engendrent tension, insécurité et inquiétude. Ces sentiments nourrissent à leur tour l'ignorance, ce qui lance un nouveau tour de la roue. De tels états négatifs sont comme une plaie infectée que l'on ne soigne pas et qui continue donc à déverser son « poison » dans l'esprit de Jean, influençant son comportement et créant des problèmes, pour lui comme pour les autres. Dans le cas de Jean, peut-être va-t-il être malheureux toute la journée et se montrer

désagréable avec tous ceux qui l'approcheront, augmentant ainsi la probabilité de créer d'autres incidents déplaisants.

Dans cet exemple, on pourrait conseiller à Jean de partir du bon pied. Face au silence et à l'attitude fermée de Pierre, il pourrait utiliser son intelligence (*yoniso-manasikāra* : considérer les choses en fonction des causes et des conditions) et penser que son ami a peut-être des soucis – peut-être qu'il a été grondé par sa mère, qu'il a besoin d'argent, ou qu'il est tout simplement déprimé. Si Jean envisageait les choses ainsi, la situation n'occasionnerait aucun incident, son esprit resterait en paix, et il pourrait même avoir un geste de compassion et de compréhension envers son ami.

Il est important de noter cependant que, même après que la chaîne d'événements négatifs se soit mise en route, il reste possible de l'arrêter à n'importe quel moment, grâce à l'attention vigilante. Par exemple, si les événements s'étaient enchaînés jusqu'au niveau du contact sensoriel, c'est-à-dire au point où Jean interprète négativement tout ce que fait Pierre, il pourrait encore appliquer une attention juste à la situation et, à ce moment-là, au lieu de tomber sous le coup du désir de non-être, il pourrait reconsidérer les choses et avoir une autre compréhension de l'attitude de Pierre. Il pourrait ensuite réfléchir avec sagesse à ses gestes et à ceux de son ami ; du coup son esprit ne serait plus alourdi par des réactions émotionnelles négatives et il aurait une vision plus claire et plus positive des choses. Cette réflexion, non seulement signifierait la fin de ses problèmes mais permettrait aussi d'éveiller sa compassion.

Avant d'en terminer avec cet exemple, il est peut-être utile de réitérer certains points importants :

- Dans la vie réelle, les cycles complets ou enchaînements d'événements comme celui mentionné dans cet exemple se déroulent très rapidement. Un étudiant qui apprend qu'il a échoué à un examen, quelqu'un qui apprend le décès d'un proche, un homme qui surprend sa femme avec un amant – tous peuvent éprouver un chagrin intense ou un choc, ils peuvent même s'écrouler, hurler ou s'évanouir. Plus l'attachement est fort, plus la réaction sera intense.

- Il faut souligner encore une fois que l'enchaînement des causes et des effets ne suit pas nécessairement l'ordre donné. La

craie, le tableau et l'écriture sont tous des facteurs déterminants indispensables pour que des lettres blanches s'étalent sur le tableau mais ils n'apparaissent pas nécessairement dans un ordre donné.

- L'enseignement de l'interdépendance essaie de clarifier la façon dont la nature fonctionne, d'analyser le développement des événements tels qu'ils se passent réellement, pour permettre de mieux en identifier les causes et les corriger. Quant à la façon dont cette correction peut être apportée, ce n'est pas le propos de la loi d'interdépendance ; cela relève plutôt de *magga* (le Sentier) ou la Voie du Milieu.

Quoi qu'il en soit, les exemples donnés ici sont très simplifiés et peuvent paraître un peu superficiels. Ils ne sont pas assez détaillés pour démontrer toute la subtilité du principe d'interdépendance, en particulier en ce qui concerne l'ignorance en tant que facteur déterminant des formations mentales, et le chagrin, les lamentations et le désespoir en tant que conditions d'un nouveau tour de roue. Notre exemple peut donner à penser que le cycle ne s'enclenche que très occasionnellement, que l'ignorance est un phénomène sporadique, et qu'une personne ordinaire peut passer de longues périodes de sa vie sans que l'ignorance fasse la moindre apparition. En réalité, pour tout être non éveillé, l'ignorance, à des degrés différents, se cache derrière chaque pensée, chaque action et chaque parole. Le niveau le plus basique de cette ignorance est simplement la croyance en un « moi » qui pense, qui parle et qui agit. Si nous oublions cela, toute l'utilité de cet enseignement au niveau de la vie quotidienne risque d'être ignorée. C'est pour cette raison que nous allons à présent passer en revue les aspects les plus profonds de cet enchaînement d'événements.

LES POISONS DU MENTAL

Normalement, pour l'être non éveillé, toute expérience vécue est interprétée et évaluée à partir de préjugés ou de tendances selon :

1. l'importance que l'on accorde aux cinq sortes d'objets perçus par les sens (*kāma* : choses vues, entendues, senties, goûtées et sensations corporelles) ;
2. l'importance que l'on accorde à l'existence et à la préservation du « moi », ce à quoi il s'identifie, et les situations qu'il souhaite (*bhava*) ;
3. les opinions, croyances et façons de penser (*ditthi*) ;
4. l'ignorance (*avijjā*) : ne pas avoir une claire compréhension de la signification des choses telles qu'elles sont, ce qui entraîne la perception illusoire d'un « moi ».

Les troisième et quatrième conditions sont liées de manière évidente : sans sagesse ni compréhension, les attitudes seront guidées par une fausse vision des choses et par des croyances erronées. Ces deux conditions concernent de vastes zones d'influence, notamment le domaine des idées et des actions – politiques, sociales et religieuses – basées sur le tempérament, l'habitude, la formation et le conditionnement social. Elles sont liées aux deux premières tendances et exercent une influence sur elles, contrôlant ainsi tous les sentiments personnels et le comportement. Elles conditionnent tout, depuis les attirances et les répulsions jusqu'aux techniques et moyens choisis pour satisfaire les désirs. L'ignorance et les opinions sont cachées au plus profond de la conscience et exercent leur influence d'une manière aussi discrète que continue.

Selon les apparences, nous maîtrisons nos actions et nous sommes en mesure de poursuivre nos désirs par notre propre volonté, mais une observation plus poussée nous montrera que c'est une illusion. Si nous nous posons la question : « Que voulons-nous vraiment ? Pourquoi voulons-nous cela ? Pourquoi agissons-nous comme nous le faisons ? », nous ne trouverions rien qui vienne

directement de notre propre volonté. Nous trouverions, par contre, des types de comportement « hérités », acquis à l'école, à travers une éducation religieuse, un conditionnement social, etc. Les actions individuelles sont simplement choisies à l'intérieur des limites de ces critères et, bien qu'il puisse y avoir quelques adaptations, celles-ci sont encore mues par d'autres influences. Tout choix, toute décision prise, fait partie d'un courant de conditions, elles-mêmes influencées par d'autres facteurs. Ce que les gens prennent pour leur soi n'est rien d'autre que la somme de ces influences et de ces tendances. Ces conditions n'ont pas de soi propre. Ce sont des forces puissantes sur lesquelles la plupart des gens n'ont aucun contrôle, de sorte que la probabilité d'une véritable volonté autonome est très mince.

Les quatre tendances mentionnées ci-dessus s'appellent *āsava* en pāli. Traduit littéralement, ce mot signifie « ce qui inonde / fait déborder » ou « ce qui pourrit / envenime ». En effet, ces choses enveniment ou empoisonnent l'esprit ; elles l'« inondent » également à chaque fois qu'une sensation est perçue, c'est pourquoi nous les appellerons les « poisons du mental » ou « pollutions ». Quel que soit le vécu, qu'il s'agisse d'un contact sensoriel ou d'une formation mentale, ces poisons s'infiltrent et se répandent partout. Sensations et pensées ne sont plus les fonctions d'un esprit pur mais deviennent le produit de ces poisons qui vont peu à peu inonder tous les états mentaux ultérieurs et finir par engendrer de la souffrance.

Le premier de ces poisons est *kāmāsava*, le second *bhavāsava*, le troisième *ditthāsava* et le quatrième *avijjāsava*. Ces poisons se cachent derrière l'attitude de tous les êtres non éveillés. Ils sont à l'origine de l'illusion du « moi » personnel qui est l'ignorance à son niveau le plus fondamental. Dans cette mesure, ils contrôlent et dirigent la pensée et le comportement. C'est le tout premier niveau du cycle des origines conditionnées : l'ignorance est conditionnée par l'opacité mentale. A partir de là, le cycle continue : avec l'ignorance comme facteur déterminant, les formations mentales s'éveillent.

Sous l'influence de ces concepts erronés, la plupart des gens croient qu'ils décident eux-mêmes de leurs actions, alors qu'en réalité ils ne maîtrisent absolument rien : leur conduite est entièrement gouvernée par des intentions dépourvues de conscience

réfléchi. En essence, l'ignorance c'est être aveugle aux Trois Caractéristiques telles qu'elles sont présentées dans le principe d'interdépendance et, en particulier, à la dernière, *anattā*, le non-soi. Plus précisément, l'ignorance c'est ne pas savoir clairement que les conditions que l'on prend généralement pour personnelles ne sont qu'un flot de phénomènes physiques et mentaux, apparaissant et disparaissant indéfiniment en fonction d'un processus de cause à effet. Ce flot coule en permanence. Nous pourrions définir une « personne », à n'importe quel moment dans le temps, comme la somme totale des sensations, pensées, désirs, habitudes, tendances, opinions, connaissances, croyances, etc., résultant de sa position sociale et de son environnement, ou bien créés à partir de facteurs personnels internes en perpétuel changement. Quand on n'est pas clairement conscient de cette vérité, on s'attache à l'une ou l'autre de ces conditions en les prenant pour « soi » ou « siennes ». S'attacher et s'identifier ainsi aux conditions, c'est se laisser tromper et diriger par elles.

Telle est l'ignorance dont on dit qu'elle « conditionne les formations mentales », à un niveau plus profond que nous ne l'avons dit plus haut. Quant aux autres chaînons jusqu'à *vedanā*, les sensations, il est aisé de les comprendre à partir de ces mêmes explications. Nous poursuivrons donc avec une autre section importante : *tanhā*, la soif du désir qui conditionne l'attachement, *upādāna*. Il s'agit là encore d'un passage où interviennent les *kilesa* ou souillures créant l'opacité mentale.

Les trois types de désirs déjà mentionnés sont tous l'expression d'une seule et même « soif » et nous en faisons tous l'expérience au quotidien mais nous ne pouvons le reconnaître clairement que lorsque le fonctionnement du mental est soigneusement analysé. A la racine de l'ignorance, il y a l'ignorance du processus naturel de relations inter-conditionnées, ce qui donne naissance à un sentiment de « moi ». Ceci entraîne un désir très important et fondamental : celui d'exister, de survivre, de protéger et de préserver l'illusion du moi. De plus, vouloir exister est lié à vouloir posséder. On ne désire pas seulement exister mais exister pour consommer des objets qui procureront des sensations agréables. C'est ainsi que l'on peut dire que le désir d'exister est lié à celui d'obtenir, et le désir d'obtenir intensifie le désir d'exister.

Quand le désir s'intensifie, il peut en résulter une série de situations : si l'objet désiré n'est pas obtenu au moment voulu, le *bhava*, ou état d'existence, devient intolérable ; la vie paraît difficile et un désir d'annihilation de cette situation indésirable apparaît en même temps que le désir d'obtenir, lequel est basé sur la peur de ne plus pouvoir vivre des sensations agréables – et ceci entraîne à nouveau le désir d'exister. On pourrait aussi ne pas obtenir du tout l'objet désiré ; troisième possibilité : l'obtenir mais en quantité insuffisante ; et quatrième possibilité : l'obtenir mais en désirer un autre aussitôt après. Le processus peut prendre des formes diverses et variées mais le schéma demeure le même : on tend vers une « soif » sans cesse grandissante.

Quand on étudie de près le fonctionnement de l'esprit, on constate que les êtres humains semblent être poussés à rechercher constamment un état plus satisfaisant que celui qui est le leur. Les êtres non éveillés rejettent toujours le moment présent : chaque instant du temps présent est vécu comme un état de stress, une situation insupportable. Le désir de mettre fin à cette situation, de libérer le « moi » du présent pour trouver un état plus satisfaisant, les poussent constamment. Le désir d'obtenir, le désir d'être et le désir de ne pas être sont actifs en permanence au quotidien, à un niveau qui ne permet qu'à peu d'humains d'en être conscients. La vie personnelle devient donc une lutte constante pour échapper à l'état d'être présent et rechercher une satisfaction dans le futur.

Si nous essayons de retrouver l'origine de ce processus, nous voyons que ces désirs remontent à l'ignorance fondamentale des choses telles qu'elles sont réellement – en bref, l'ignorance du principe de l'origine conditionnée et de l'interdépendance. Cette ignorance donne lieu au concept erroné d'un « moi » sous une forme ou une autre : soit on voit les choses comme des entités séparées, figées et éternelles¹², soit comme étant complètement et absolument sujettes à la dissolution¹³. Ces deux concepts erronés sont à la base de la conscience de tous les êtres non éveillés et ce sont eux qui engendrent les trois types de désirs. D'une part, il y a le désir d'exister (*bhavatanhā*) qui naît de la perception déformée des choses

¹² *Sassataditthi* : la vision éternaliste.

¹³ *Ucchedaditthi* : la vision nihiliste.

comme étant séparées et éternelles (et donc désirables et valant la peine d'être obtenues). D'autre part, il y a l'erreur de croire que ces entités séparées sont destructibles (de ce fait, elles ne valent pas la peine d'être obtenues et il faut s'en éloigner) – cette vision des choses est à la base du désir d'annihilation (*vibhavanhā*).

Ces deux perceptions erronées ouvrent la voie au désir. Si on comprenait que le flot des événements est un processus de causes et d'effets liés entre eux, la croyance en une entité séparée qui dure ou qui disparaît à jamais serait sans fondement. Tout désir est fondé naturellement sur ces deux conceptions de base.

La peur de perdre ce qui est agréable conduit à rechercher toujours plus, et la perception d'une entité séparée conduit à lutter pour nourrir cette entité et la préserver. A un niveau plus élémentaire, le désir s'exprime comme une lutte pour l'obtention d'objets de désir et de situations de vie qui procureront de tels objets, la lassitude envers les objets déjà obtenus, et le désespoir ou l'incapacité à supporter l'absence de nouveaux objets de désir. En conséquence, nous avons des personnes incapables d'être en paix avec elles-mêmes, constamment à l'affût de nouveaux objets de désir, souffrant de mélancolie et de solitude, coupées des autres et malheureuses dans leur lutte pour échapper à un ennui insupportable. Quand les désirs sont contrariés, il y a déception et désespoir.

Pour la plupart des gens, le bonheur et la souffrance dépendent entièrement des conditions extérieures. Le temps libre devient un fléau, aussi bien socialement que personnellement ; il est cause d'ennui, de tristesse et de solitude¹⁴. Cette insatisfaction fondamentale augmente proportionnellement à l'intensité du désir et de la recherche de satisfaction sensorielle. En fait, quand on y regarde de près, on constate que la cause la plus importante des problèmes sociaux – tels que la consommation de drogue et la délinquance juvénile – est l'incapacité des gens à être en paix avec l'instant présent, et toutes les luttes qui s'ensuivent pour y échapper.

Cependant si on a étudié et pratiqué un enseignement spirituel et si on a développé une vision juste des choses, le désir peut être

¹⁴ Il est intéressant de noter que ceci devient vraiment apparent quand on essaie d'arrêter ou d'empêcher la recherche habituelle d'objets de désir.

orienté dans une autre direction : on peut se donner à atteindre des buts à long terme qui nécessiteront une action juste de notre part et, en fin de compte, on aura utilisé le désir pour se libérer du désir.

Le poison qui naît de la soif du désir est l'attachement. Il existe quatre formes d'attachement :

1. *Kāmuṣādāna* : L'attachement aux objets des sens. Le désir et l'effort déployé pour rechercher des objets des sens sont tout naturellement suivis par la saisie et l'attachement. Quand un objet de désir est obtenu, le souhait de se complaire encore plus dans ce désir et la peur de perdre l'objet d'une telle gratification vont engendrer de l'attachement. Dans le cas d'une déception ou d'une perte, l'attachement sera basé sur l'aspiration ou la soif du désir. L'attachement devient encore plus fort et engendre davantage d'actions dans la quête de satisfaction car les objets de désir n'apportent aucun sentiment de plénitude. Puisque rien ne peut jamais véritablement appartenir au « moi », l'esprit tente constamment de réaffirmer le sens de la propriété. Ainsi la pensée des êtres non éveillés est sans cesse attachée ou obsédée par un objet de désir ou un autre. Il est très difficile pour un tel esprit d'être libre et détaché.

2. *Ditthupādāna* : L'attachement aux opinions. Le désir d'être et le désir de ne pas être créent des tendances et des attachements à des opinions, des théories ou des systèmes philosophiques et, en conséquence, à des méthodes, des idées, des croyances et des enseignements. Quand on s'attache à une opinion, on s'y identifie comme si elle faisait partie de soi. Du même coup, si l'on est confronté à une théorie ou à une opinion qui contredit la nôtre, celle-ci est perçue comme une menace personnelle. Le moi doit se battre pour défendre sa position, ce qui engendre toutes sortes de conflits. Ce processus tend à enfermer l'esprit et à le limiter au point d'étouffer la sagesse naturelle. De telles pensées et opinions n'apportent aucune connaissance ; au contraire, elles y font obstruction.

3. *Sīlabbatupādāna* : L'attachement à des pratiques ou à des rituels. Le désir d'exister et la peur de la dissolution, liés à l'attachement aux opinions, engendrent un suivisme aveugle par rapport à des pratiques telles que la magie ou l'occultisme, dont on

croit qu'elles vont nous permettre de réaliser nos désirs. Le désir d'autoprotection et d'expression se manifeste ouvertement comme un attachement aveugle à des comportements, des traditions, des méthodes, des croyances et des institutions, sans qu'il y ait la moindre compréhension de leur véritable valeur ou de leur sens. Cela signifie que suivre ces techniques et ces pratiques mène à l'étroitesse d'esprit et à la confusion, ce qui entrave l'évolution personnelle et empêche d'en tirer le moindre bénéfice authentique.

A ce sujet, le vénérable Buddhadasa, l'un des penseurs bouddhistes contemporains thaïlandais qui ont le plus marqué leur temps, a donné une explication intéressante :

« Suivre une discipline morale ou toute autre forme de pratique spirituelle sans en connaître le but ni réfléchir à son sens, simplement parce que l'on croit qu'une telle pratique est de bon augure et nous rapportera quelque chose, c'est adhérer rigoureusement à des préceptes selon des croyances, des coutumes ou des exemples transmis par les générations précédentes. Au lieu d'approfondir les raisons qui ont donné lieu à ces pratiques, les gens s'y attachent de toutes leurs forces, simplement par tradition. C'est une forme d'attachement (*upādāna*) très difficile à redresser, contrairement au second type d'attachement – l'attachement aux opinions ou aux idées fausses. Ce type d'attachement se limite aux formes de pratique dans leurs applications extérieures. »

4. *Attavādupādāna* : l'attachement à l'idée d'un moi. Le sentiment d'un véritable « moi » est l'ignorance à son niveau le plus élémentaire. D'autres facteurs renforcent ce sentiment, comme le langage et la communication, lesquels produisent un attachement à des concepts et une tendance à voir le flot des phénomènes causaux comme des entités fixes. Ce sentiment se transforme en attachement lorsque le désir intervient. Le désir sous-entend implicitement l'attachement à un soi qui obtiendrait l'objet de ce désir. Autant le désir d'exister que celui de ne pas exister dépendent de la perception d'un soi. La peur de l'anéantissement intensifie le désir d'exister et la lutte pour survivre et, en conséquence, le sentiment de soi.

La soif du désir dépend d'un soi puissant et indépendant sous une forme ou une autre. Parfois on peut croire que l'on contrôle les situations et cela renforce l'illusion d'un soi mais, en réalité, ce

contrôle n'est que partiel et temporaire. Le soi n'est qu'un facteur parmi de nombreux autres facteurs qui constituent le flot des causes et des effets. Aucune personne n'a le pouvoir de diriger ou de maîtriser complètement les objets d'attachement. Le sentiment de possession ou de maîtrise des choses peut parfois sembler bien fondé mais il ne peut jamais être totalement ou complètement réel, de sorte que l'attachement ne fait que s'intensifier, de même que la lutte pour réaffirmer le sentiment d'un soi.

L'attachement au soi fait qu'il est difficile d'organiser les choses conformément au véritable processus de cause à effet. Quand l'action n'est pas en accord avec ce processus et que les conditions ne correspondent pas aux désirs de la personne, le moi est frustré et confronté à l'impuissance et à un sentiment de perte. L'attachement au soi est la forme d'attachement la plus fondamentale ; c'est également la base de toutes les autres formes d'attachement.

Quand on fait l'expérience d'une sensation agréable, l'attachement apparaît, ce qui entraîne *kāmupādāna*, l'attachement aux objets des sens désirés. *Ditthupādāna*, l'attachement aux opinions, est également présent, se manifestant dans l'attachement à l'idée qu'un certain objet est bon, qu'il faut absolument l'obtenir pour trouver le bonheur, et que seuls les enseignements et les méthodes qui encouragent la recherche et l'obtention de cet objet sont corrects. *Sīlabbatupādāna* se manifeste comme un attachement aux méthodes et aux techniques considérées comme nécessaires pour atteindre l'objectif. *Attavādūpādāna* correspond ici à l'attachement au moi qui tient à posséder l'objet.

Bref, l'attachement crée la confusion mentale. Les pensées des êtres non éveillés ne s'écoulent pas paisiblement comme elles le pourraient s'ils avaient une vision claire des choses ; elles sont au contraire limitées, déformées et compliquées. La souffrance vient de la croyance en une idée de soi ou de possession. Si les choses étaient réellement soi ou appartenant à soi, nous pourrions les maîtriser par la volonté ; mais force est de constater qu'elles ne suivent que la loi des causes et des conditions. N'étant pas maîtrisables par le désir, elles deviennent des obstacles. Le soi est brimé et floué par les situations. Dès que l'objet d'attachement est mis en cause, le soi l'est aussi. L'étendue de l'attachement – qui correspond à l'influence du

soi dans nos actions – et l'étendue du malaise ressenti par le soi, sont directement proportionnelles. Il n'en résulte pas seulement de la souffrance mais une vie vécue sous la pression du désir et de l'attachement au lieu de la sagesse et de l'intelligence.

Après l'attachement, le processus continue avec le devenir (*bhava*), la naissance (*jāti*), le vieillissement et la mort (*jarāmarana*) ; et, de là, viennent le chagrin, les lamentations etc. comme nous l'avons vu. Toute tentative de trouver une porte de sortie pour échapper à ce cercle vicieux sera conditionnée par des schémas de pensée habituels et dictée par des tendances, des préférences et des opinions. Sans une conscience claire de la véritable nature des choses, le cycle recommencera avec l'ignorance et se poursuivra comme avant.

Bien que l'ignorance puisse apparaître comme une cause première, à l'origine de toutes les autres formes de pollutions mentales, en réalité c'est le désir qui joue le rôle dominant de par sa façon de s'exprimer dans le comportement. C'est pourquoi il est dit, dans les Quatre Nobles Vérités, que la soif du désir est la cause de la souffrance.

Du fait de l'aveuglement et de la confusion engendrés par l'ignorance et la soif du désir, le mauvais kamma a plus de chances de l'emporter sur le bon kamma. Mais quand l'ignorance est tempérée par une vision saine des choses et par la pensée juste, et que le désir est dirigé et entraîné par de nobles buts, le bon kamma a plus de chances de l'emporter sur le mauvais kamma et de donner des résultats bénéfiques. Si le désir est orienté sagement, il devient un outil de valeur pour combattre l'ignorance et les poisons du mental. La première démarche est malsaine, stupide et mauvaise, tandis que la seconde mène à la bonté, l'intelligence et la pureté. Les personnes non éveillées, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, souffrent toutes d'une manière ou d'une autre, mais seule la voie de la bonté peut mener à la cessation de la souffrance, à la libération et à la liberté.

« Ma sœur, un moine qui suit cet Enseignement et cette Discipline entend que tel ou tel moine a réalisé la libération de l'esprit par la sagesse qui est libre de toute pollution. Il se dit alors : 'Quand pourrai-je à mon tour connaître la libération de l'esprit par la

sagesse ?' Plus tard, ce même moine, en s'appuyant sur ce désir, abandonne tout désir. C'est pour cela que j'ai dit : 'Ce corps est un corps de désirs. En s'appuyant sur le désir il faut abandonner le désir'. »

S'il faut choisir entre différentes sortes de désirs, choisissons celui qui nous fera avancer vers le bon et le bien. Cependant la voie de la sagesse, qui transcende aussi bien les bons que les mauvais désirs, est la voie idéale vers la pureté, la liberté et le bonheur parfait.

L'INTERDÉPENDANCE DANS LA SOCIÉTÉ

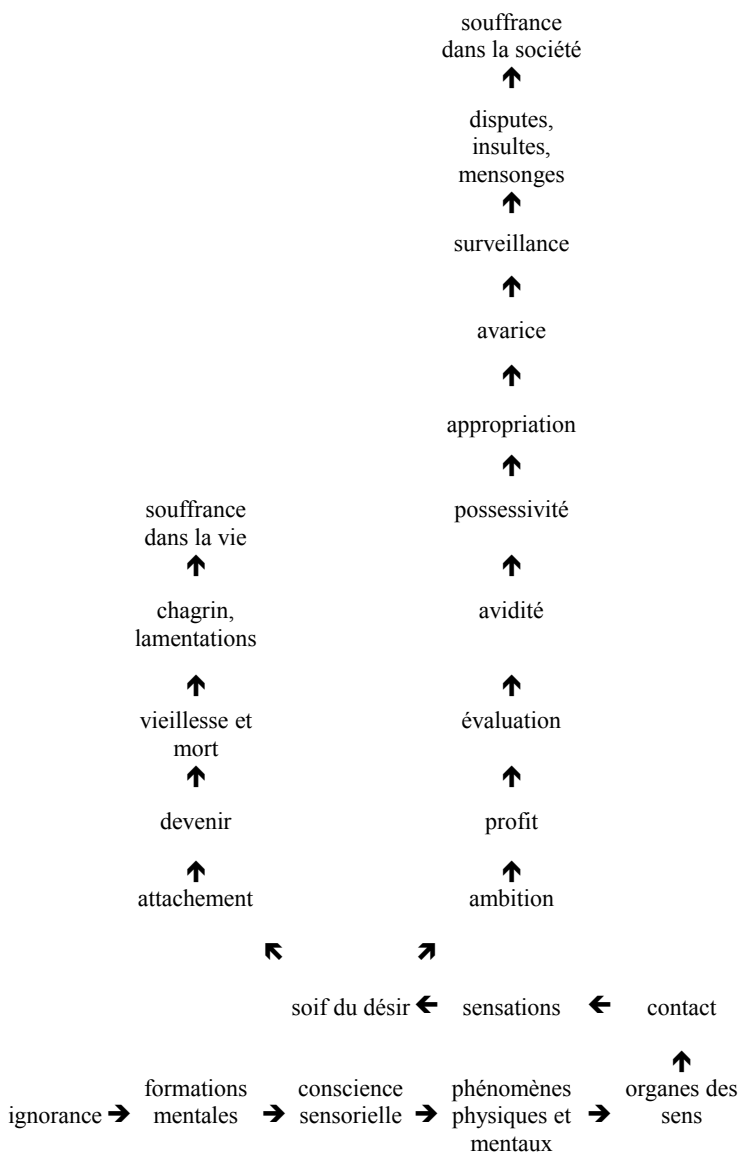
Dans le Canon pāli, le *sutta* le plus long se rapportant à l'origine conditionnée de toute chose est le *Mahānidāna Sutta*. Le Bouddha y explique le principe d'interdépendance aussi bien sur le plan individuel – la façon dont il se déroule dans l'esprit – que sur le plan social – la façon dont il se déroule dans les relations humaines. Jusqu'à présent nous nous sommes uniquement intéressés à l'application de ce principe au niveau de la conscience individuelle. Avant de continuer, il serait bon de mentionner brièvement comment le principe d'interdépendance fonctionne également à l'échelle sociale.

Le cycle d'interdépendance décrit l'apparition des maux de la société de la même manière que l'apparition de la souffrance personnelle mais, à partir du désir, il s'enchaîne avec une description d'événements extérieurs :

« Ainsi, Ananda, les sensations engendrent le désir, le désir engendre l'ambition, l'ambition engendre le profit, le profit engendre l'évaluation, l'évaluation engendre l'avidité, l'avidité engendre la possessivité, la possessivité engendre l'appropriation, l'appropriation engendre l'avarice, l'avarice engendre la surveillance¹⁵, la surveillance entraîne l'usage du bâton ou du couteau, les disputes, les discussions, les insultes, la médisance et le mensonge. Le mal et toutes sortes de mauvaises actions s'enchaînent alors à profusion. »

Le schéma ci-dessous permet de comparer la façon dont le principe d'interdépendance fonctionne sur le plan personnel et sur le plan de la société.

¹⁵ Les mots pālis sont respectivement : *pariyesanā*, *lābha*, *vinicchaya*, *chandarāga*, *ajjhosānā*, *pariggaha*, *macchariya* et *ārakkhā*.



Pour voir de plus près l'enchaînement des événements présentés ci-dessus, étudions certains exemples donnés ailleurs par le Bouddha, comme le cycle de *nānatta* (diversité) que l'on peut résumer brièvement ainsi :

Dhātunānatta (diversité à l'intérieur des éléments¹⁶) → *phassanānatta* (diversité dans le contact) → *vedanānānatta* (diversité dans les sensations) → *saññānānatta* (diversité des perceptions) → *sankappanānatta* (diversité de la pensée) → *chandanānatta* (diversité du désir) → *parilāhanānatta* (diversité des formes d'agitation) → *pariyesanānatta* (diversité des formes de recherche) → *lābhanānatta* (diversité des gains).

La première section, de *dhātu* à *saññā*, peut être simplement reformulée ainsi : du fait de la multiple prolifération des éléments, apparaît la multiple prolifération des perceptions. On trouve ailleurs, dans le Canon pāli, la description de la séquence d'événements suivante :

Dhātunānatta (diversité à l'intérieur des éléments) → *saññānānatta* (diversité des perceptions) → *sankappanānatta* (diversité de la pensée) → *phassanānatta* (diversité dans le contact) → *vedanānānatta* (diversité des sensations) → *chandanānatta* (diversité du désir) → *parilāhanānatta* (diversité des formes d'agitation) → *pariyesanānatta* (diversité des formes de recherche) → *lābhanānatta* (diversité des gains).

Cette séquence illustre un processus reliant l'expérience mentale individuelle aux événements extérieurs ; elle montre comment la souffrance et les problèmes sociaux ont pour origine l'opacité mentale des êtres humains. La séquence est très élémentaire, elle ne montre que l'aspect général du déroulement des événements. Des explications plus détaillées, mettant l'accent sur des situations plus précises, apparaissent dans d'autres *sutta* comme l'*Aggañña Sutta*, le *Cakkavatti Sutta* et le *Vāsettha Sutta*. Ces enseignements sont une démonstration pratique du principe d'interdépendance au niveau social. Ils expliquent le développement d'éléments de la société humaine – les classes sociales, par exemple – comme étant le résultat de l'interaction des gens et de leur environnement. En d'autres

¹⁶ Voir références, note 3.

termes, ces phénomènes sont le résultat d'une interaction à trois niveaux : les êtres humains, la société humaine et l'ensemble du milieu naturel.

Les sentiments dont nous faisons l'expérience dépendent du contact sensoriel, lequel dépend non seulement de facteurs internes existants, comme la perception, mais aussi de facteurs sociaux et de facteurs liés à l'environnement. Du fait du sentiment d'appréciation des sensations, la soif du désir apparaît avec, pour résultat, la diversité des comportements humains tant envers les autres qu'envers le monde environnant, dans les limites imposées par les circonstances sociales ou naturelles. Le résultat de ces comportements conditionne à son tour tous les autres facteurs. Les êtres humains ne sont pas les seuls à déterminer le développement social et environnemental, tout comme la nature n'est pas seule à déterminer le conditionnement des êtres humains et de la société. Ils constituent plutôt un processus de relations interdépendant.

Un chapitre de l'*Anggañña Sutta* illustre la séquence de l'évolution sociale selon les causes et les effets de la façon suivante :

Les gens deviennent paresseux et commencent à stocker leur riz (autrefois le riz était abondant et il était inutile de faire des provisions) ; peu à peu cela devient une pratique prisée → les gens commencent à amasser des biens personnels → des personnes sans scrupules volent la part des autres pour augmenter la leur → critiques, mensonges, châtements et disputes s'ensuivent → certaines personnes responsables, constatant un besoin d'autorité, nomment un roi → d'autres personnes, déçues par la société, décident de renoncer aux mauvaises actions et de pratiquer la méditation. Parmi celles-ci, certaines vivent près de la ville et étudient les Ecritures, ce sont les brahmanes. Ceux qui ont une famille continuent à gagner leur vie en travaillant ; ce sont les artisans. Les autres, ordinaires et sans compétences, forment la plèbe. A partir de ces quatre groupes se détache un groupe plus petit de personnes qui renoncent à la tradition et à la vie de famille et s'engagent dans une « vie sans attaches ». Ce sont les *samana*¹⁷.

¹⁷ Bien entendu, les classes sociales ici décrites sont celles de l'Inde de l'époque du Bouddha : la royauté, les brahmanes, les artisans et les plébéiens. Les *samana* étaient des religieux mendiants ou ascètes, considérés

Ce *sutta* a pour but d'expliquer l'apparition des différentes classes sociales comme un développement naturel basé sur des causes liées entre elles et non comme les commandements d'un Dieu tout-puissant. Tout le monde est également capable de se comporter bien et mal, et tous en recueillent les fruits selon une loi naturelle. En conséquence, tous les êtres sont également capables d'atteindre l'Éveil s'ils pratiquent le Dhamma correctement.

Quant au *Cakkavatti Sutta*, il montre comment la criminalité et tous les maux de la société apparaissent selon la séquence suivante de causes et d'effets :

Le chef ne partage pas sa richesse avec les pauvres → la pauvreté se développe → le nombre des voleurs se développe → l'usage des armes se développe → le crime et les agressions se développent → le mensonge se développe → la médisance ... l'adultère ... les insultes et les paroles superficielles ... l'avidité et la haine ... la vision erronée → le désir de ce qui est mauvais, l'avidité, les enseignements erronés, le manque de respect vis-à-vis des parents, des aînés, des religieux et de l'autorité se développent → la longévité et l'apparence dégénèrent.

Il est intéressant de remarquer que, de nos jours, on essaie rarement de résoudre les problèmes sociaux en tenant compte de leurs véritables causes. On cherche plutôt des solutions bouche-trous, comme des structures d'assistance pour les drogués et les délinquants, mais on ne cherche pas à approfondir les conditions sociales qui sont à l'origine de l'apparition de tels problèmes, comme l'hyper-consommation et les médias. Dans cette optique, l'enseignement du Bouddha sur l'interdépendance au niveau social offre un précédent inestimable, permettant une analyse intelligente des structures existantes et une réforme sociale véritablement efficace.

comme n'appartenant à aucune caste.

LA VOIE DU MILIEU

Comprendre le principe de l'interdépendance c'est avoir une vision juste des choses (*sammāditthi*). Cette vision juste est une façon très équilibrée de considérer les situations, elle ne penche pas vers les extrêmes. Ainsi le principe d'interdépendance est une loi qui enseigne la vérité de façon objective et sans préjugés ; on l'appelle « l'enseignement du milieu ». On comprend mieux l'objectif de cette vérité quand on la compare aux points de vue extrêmes d'autres voies. C'est pourquoi je vais présenter certains de ces enseignements, groupés par paires, en citant les paroles du Bouddha et en limitant au maximum les commentaires.

Première paire :

1. *Atthikavāda* : l'école qui soutient que tout ce que nous voyons existe vraiment (matérialisme extrême).
2. *Natthikavāda* : l'école qui soutient que rien de ce que nous voyons n'existe vraiment (nihilisme).

« Vénérable Maître, j'entends parler de 'vision juste, vision juste' ... Comment sait-on que sa vision est juste ? »

« Vois-tu, Kaccāna, ce monde penche généralement vers deux points de vue extrêmes – *atthitā* (être) et *natthitā* (non-être). Quand on voit la cause du monde tel qu'il est, avec une compréhension juste, on n'y trouve pas de 'non-être'. Quand on voit la cessation de ce monde tel qu'il est, avec une compréhension juste, on n'y trouve pas 'd'être'. Le monde s'attache à des systèmes et il est emprisonné par des dogmes mais le noble disciple ne cherche ni système ni dogmes, il ne s'en délecte pas, il ne s'y attache pas, pas plus qu'à l'orgueil d'être 'quelqu'un'. Il sait, sans le moindre doute, que seule la souffrance apparaît et seule la souffrance disparaît. Quand le noble disciple perçoit clairement ceci par lui-même, je dis qu'il a la Vision Juste.

« Kaccāna ! Dire 'tout existe' est un extrême. Dire 'rien n'existe' est un autre extrême. Le *Tathāgata* proclame un enseignement

équilibré qui évite ces extrêmes et selon lequel ‘quand l’ignorance est présente, les formations mentales apparaissent ; quand les formations mentales sont présentes, la conscience sensorielle apparaît ..., quand l’ignorance est complètement abandonnée, les formations mentales cessent ; avec la cessation des formations mentales, la conscience sensorielle cesse ...’ »

* * *

Un brahmane s’approcha du Bouddha et lui demanda : « Vénérable Gautama, les choses ont-elles une existence réelle ? »

Le Bouddha répondit : « Croire que tout a une existence réelle est une vision extrême matérialiste. »

Question : Alors rien n’existe ?

Réponse : Croire que rien n’existe est la seconde vision matérialiste des choses.

Question : Donc, tout ne fait qu’un ?

Réponse : Croire que tout ne fait qu’un est la troisième vision matérialiste des choses.

Question : Tout est donc une pluralité ?

Réponse : Croire que tout est une pluralité est la quatrième vision matérialiste des choses. Brahmane ! Le *Tathāgata* proclame un enseignement équilibré qui évite ces extrêmes et selon lequel « quand l’ignorance est présente, les formations mentales apparaissent ; quand les formations mentales sont présentes, la conscience sensorielle apparaît ... quand l’ignorance est complètement abandonnée, les formations mentales cessent ; avec la cessation des formations mentales, la conscience sensorielle cesse ... »

* * *

Seconde paire :

1. *Sassatavāda* : l’école de l’éternalisme

2. *Ucchedavāda* : l’école de l’annihilationisme ou nihilisme.

Troisième paire :

1. *Attakāravāda* ou *Sayankāravāda* : l'école qui soutient que bonheur et souffrance sont entièrement déterminés par soi (autogenèse karmique).

2. *Pārakāravāda* : l'école qui soutient que bonheur et souffrance sont entièrement causés par des facteurs extérieurs (hétérogenèse karmique).

Ces deuxième et troisième paires sont très importantes pour l'enseignement fondamental du bouddhisme. Bien étudiées et clairement comprises, elles permettent d'éviter de nombreux malentendus concernant la loi du kamma.

* * *

Question : La souffrance est-elle causée par soi ?

Réponse : Ne pose pas ta question ainsi.

Question : Alors, la souffrance est-elle causée par des facteurs extérieurs ?

Réponse : Ne pose pas ta question ainsi.

Question : Alors, la souffrance est-elle à la fois causée par soi-même et par des facteurs extérieurs ?

Réponse : Ne pose pas ta question ainsi.

Question : Alors, la souffrance n'est-elle causée ni par soi ni par des facteurs extérieurs ?

Réponse : Ne pose pas ta question ainsi.

Question : Dans ce cas, la souffrance n'existe-t-elle pas ?

Réponse : Ce n'est pas que la souffrance n'existe pas. La souffrance existe bel et bien.

Question : Dans ce cas, est-ce le Vénérable Gautama qui ne voit ni ne connaît la souffrance ?

Réponse : Ce n'est pas que je ne voie ni ne connaisse la souffrance. Je vois et je connais bel et bien la souffrance.

Question : Le Bouddha me fera-t-il alors la grâce de m'instruire, de me dire ce qu'il en est de la souffrance ?

Réponse : Dire « la souffrance est causée par soi » revient à dire que celui qui agit reçoit le résultat de ses actions (la souffrance). Cela penche vers une vision éternaliste des choses (*sassataditthi*). Dire « la souffrance est causée par d'autres facteurs » comme

pourrait le penser quelqu'un qui a été durement blessé, revient à dire qu'une personne agit et qu'une autre en souffre. Cela penche vers une vision nihiliste (*ucchedaditthi*). Le *Tathāgata* évite ces deux extrêmes et proclame un enseignement équilibré selon lequel « quand l'ignorance est présente, les formations mentales apparaissent ; quand les formations mentales sont présentes, la conscience sensorielle apparaît... , quand l'ignorance est complètement abandonnée, les formations mentales cessent ; avec la cessation des formations mentales, la conscience sensorielle cesse ... »

* * *

Question : Le bonheur et la souffrance sont-ils causés par soi ?

Réponse : Ne pose pas ta question ainsi.

Question : Le bonheur et la souffrance sont-ils causés par des facteurs extérieurs ?

Réponse : Ne pose pas ta question ainsi.

Question : Le bonheur et la souffrance sont-ils causés à la fois par soi-même et par des facteurs extérieurs ?

Réponse : Ne pose pas ta question ainsi.

Question : Alors, le bonheur et la souffrance ne sont-ils causés ni par soi ni par des facteurs extérieurs ?

Réponse : Ne pose pas ta question ainsi.

Question : Dans ce cas, le bonheur et la souffrance n'existent-ils pas ?

Réponse : Ce n'est pas que le bonheur et la souffrance n'existent pas. Ils existent bel et bien.

Question : Dans ce cas, est-ce le Vénérable Gautama qui ne voit ni ne connaît le bonheur et la souffrance ?

Réponse : Ce n'est pas que je ne voie ni ne connaisse le bonheur et la souffrance. Je vois et je connais bel et bien le bonheur et la souffrance.

Question : Le Bouddha me fera-t-il alors la grâce de m'instruire, de me dire ce qu'il en est du bonheur et de la souffrance ?

Réponse : Quand on croit, dès le départ, que le ressenti et celui qui ressent sont une seule et même chose, on s'attache à l'idée que nous sommes nous-mêmes à l'origine de notre bonheur et de notre souffrance. Ce n'est pas ce que j'enseigne. Quand on croit que le ressenti est une chose et celui qui ressent en est une autre, on s'attache à l'idée que ce sont des facteurs extérieurs qui sont à

l'origine de notre bonheur et de notre souffrance. Ce n'est pas ce que j'enseigne. Le *Tathāgata* évite ces deux extrêmes et proclame un enseignement équilibré selon lequel « quand l'ignorance est présente, les formations mentales apparaissent ; quand les formations mentales sont présentes, la conscience sensorielle apparaît ... quand l'ignorance est complètement abandonnée, les formations mentales cessent ; avec la cessation des formations mentales, la conscience sensorielle cesse ... »

* * *

« Ananda, je dis que l'apparition du bonheur et l'apparition de la souffrance dépendent de certains facteurs. Et de quoi dépendent-elles ? Elles dépendent du contact sensoriel (*phassa*).

« Du fait du corps et de la volonté liée au corps, le bonheur et la souffrance intérieurs peuvent apparaître. Du fait de la parole et de la volonté liée à la parole, le bonheur et la souffrance intérieurs peuvent apparaître. Du fait de l'esprit et de la volonté liée à l'esprit, le bonheur et la souffrance intérieurs peuvent apparaître.

« Quand on ignore cela, cette ignorance devient la condition qui va engendrer des actions physiques, lesquelles causeront bonheur et souffrance intérieurs. Du fait d'autres personnes (à l'instigation de quelqu'un d'autre ou d'une force extérieure) vont être engendrées des actions physiques qui causeront bonheur et souffrance intérieurs. Consciemment vont être engendrées des actions physiques qui causeront bonheur et souffrance intérieurs. Inconsciemment vont être engendrées des actions physiques qui causeront bonheur et souffrance intérieurs ... la parole volontaire apparaît ... les pensées volontaires apparaissent ... à l'instigation d'un autre ... consciemment ... inconsciemment. Dans tous ces cas, l'ignorance est présente. »

* * *

La quatrième paire :

1. ***Kārakavedakādi-ekattavāda*** : croire que celui qui agit et celui qui récolte les fruits de l'action ne font qu'un (vue moniste de l'unité sujet-objet).
2. ***Kārakavedakādi-nānattavāda*** : croire que celui qui agit et celui qui récolte les fruits de l'action sont distincts (vue dualiste de la distinction entre sujet et objet).

Question : Est-ce que celui qui agit et celui qui récolte ne font qu'un ?

Réponse : Dire que celui qui agit et celui qui récolte ne font qu'un est un extrême.

Question : Alors est-ce que celui qui agit est une chose et celui qui récolte en est une autre ?

Réponse : Dire que celui qui agit est une chose et celui qui récolte les fruits de l'action en est une autre est encore un extrême. Le *Tathāgata* évite ces deux extrêmes et proclame un enseignement équilibré selon lequel « quand l'ignorance est présente, les formations mentales apparaissent ; quand les formations mentales sont présentes, la conscience sensorielle apparaît ..., quand l'ignorance est complètement abandonnée, les formations mentales cessent ; avec la cessation des formations mentales, la conscience sensorielle cesse ... »

* * *

Question : Révéré Gautama, que sont le vieillissement et la mort ? A qui appartiennent-ils ?

Réponse : Tu ne poses pas la question correctement. Dire : « Que sont le vieillissement et la mort, et à qui appartiennent-ils ? » revient à dire que le vieillissement et la mort sont une chose, et celui qui en fait l'expérience en est une autre. Quand on croit que la vie et le corps sont une seule et même chose, il ne peut pas y avoir de vie spirituelle (*brahmacariya*). Quand on croit que la vie et le corps sont deux choses différentes, il ne peut pas y avoir de vie spirituelle. Le *Tathāgata* évite ces deux extrêmes et proclame un enseignement équilibré selon lequel « quand il y a naissance, le vieillissement et la mort s'ensuivent ».

Question : Révéré Maître, la naissance ... le devenir ... l'attachement ... le désir ... les sensations ... les perceptions ... les bases des sens ... le corps et le mental ... la conscience sensorielle ... les formations mentales ... Que sont-ils ? A qui appartiennent-ils ?

Réponse : Tu ne poses pas la question correctement. ... (comme pour le vieillissement et la mort) ... Quand on abandonne complètement l'ignorance, toutes les vues confuses, vagues et contradictoires, quelles qu'elles soient, comme : « Que sont le vieillissement et la mort et à qui appartiennent-ils ? », « Le vieillissement et la mort sont une chose et celui qui en fait l'expérience en est une autre », « Le principe de vie et le corps ne font qu'un », « Le principe de vie et le corps sont distincts », toutes ces idées disparaissent, elles sont définitivement abandonnées et ne pourront plus jamais réapparaître.

* * *

Question : Qui est celui qui fait l'expérience du contact sensoriel ?

Réponse : Tu ne poses pas la question correctement. Je ne dis pas : « Celui qui fait l'expérience des perceptions ». Si je disais : « Celui qui fait l'expérience des perceptions » tu pourrais, à juste titre, poser la question : « Qui est celui qui fait l'expérience du contact sensoriel ? » Mais ce n'est pas ce que je dis. Demander : « Quelle est la condition qui engendre le contact sensoriel ? » serait poser la question correctement. Et la réponse correcte serait : « Quand les bases des sens sont présentes, il y a contact sensoriel. Quand le contact est présent, il y a des sensations. »

Question : Qui est celui qui fait l'expérience des sensations ? Qui désire ? Qui s'attache ?

Réponse : Tu ne poses pas la question correctement ... Demander : « Quelle est la condition qui engendre l'appréciation des sensations ? Quelle est la condition qui engendre le désir ? Quelle est la condition qui engendre l'attachement ? » serait poser la question correctement. Dans ce cas, la réponse correcte serait : « Quand il y a contact ou reconnaissance sensorielle, il y a une appréciation de cette perception ; quand il y a appréciation d'une sensation, le désir apparaît ; quand il y a désir, l'attachement apparaît. »

* * *

« Moines, ce corps ne vous appartient pas et il n'appartient pas non plus à un autre. Vous devriez le considérer comme du vieux kamma, comme quelque chose de conditionné, fabriqué par des impulsions d'intention, comme une base de sensations.

« De ce fait, moines, le noble disciple averti considère avec sagesse l'interdépendance de tous les phénomènes qui apparaissent de la façon suivante : 'Quand ceci est, cela apparaît. Quand ceci cesse, cela cesse. Ainsi quand il y a ignorance, il y a formations mentales ; quand il y a formations mentales, il y a apparition de la conscience sensorielle ... quand l'ignorance est complètement abandonnée, les formations mentales cessent ; avec la cessation des formations mentales, la conscience sensorielle cesse ...' »

L'enseignement sur l'interdépendance démontre la vérité du fait que tous les phénomènes de la nature possèdent les caractéristiques d'impermanence, de souffrance et de non-soi, et évoluent selon une loi de cause à effet. Il est inutile de poser des questions sur l'existence ou la non-existence des choses, de chercher à savoir si elles sont éternelles ou destinées à disparaître, etc. car de telles questions ne relèvent pas de ce qui peut véritablement nous aider à comprendre. Or, sans une compréhension claire de l'origine conditionnée de toute chose, les Trois Caractéristiques – et en particulier le non-soi – seront également mal comprises. Très souvent on interprète l'enseignement sur le non-soi comme signifiant le néant, ce qui ressemble à la vision nihiliste des choses (*natthika*), forme particulièrement pernicieuse de mauvaise compréhension des enseignements du Bouddha.

Une bonne compréhension du principe d'interdépendance évitera également que des opinions s'expriment sur une éventuelle genèse ou « cause première », comme nous l'avons mentionné au début de ce livre. Voici un passage où le Bouddha s'exprime à ce sujet :

« Moines, pour un noble disciple qui voit comment les choses apparaissent selon le principe d'interdépendance, il est impossible de tomber dans des opinions extrêmes et de se demander : 'Qu'étais-je dans le passé ? Comment étais-je dans le passé ? Qu'ai-je pu être dans le passé pour devenir cela ?' ; ou bien : 'Existerai-je dans le futur ? Que serai-je dans le futur ? Comment serai-je dans le futur ? Que deviendrai-je dans le futur ?' ; ou encore : 'Est-ce que j'existe ?

Que suis-je ? Comment suis-je ? D'où cette existence vient-elle et où va-t-elle ?' Aucun de ces doutes ne viendra le déranger. Pourquoi ? Parce que le noble disciple a vu l'origine conditionnée de toute chose selon le principe d'interdépendance, il l'a vue clairement, c'est-à-dire avec une sagesse parfaite. »

Dans ce contexte, il apparaît que celui qui comprend parfaitement le principe d'interdépendance ne sera plus enclin à spéculer sur des questions de métaphysique. C'est pourquoi le Bouddha lui-même ne s'est pas prononcé sur ces points. Il les appelait *abyakatapañhā* – questions qu'il vaut mieux laisser sans réponse. Quand on voit le principe d'interdépendance et que l'on comprend comment tout s'enchaîne dans un flot continu de causes à effets, de telles questions paraissent sans intérêt. Dans le passage cité ci-dessous, nous pouvons voir certaines des raisons pour lesquelles le Bouddha refusa de répondre à ces questions :

« Révéré Gautama, pour quelle raison, quand on pose aux ascètes d'autres écoles des questions comme :

1. Le monde est-il éternel ?
2. Le monde n'est-il pas éternel ?
3. Le monde est-il fini ?
4. Le monde est-il infini ?
5. Le principe de vie et le corps sont-ils un ?
6. Le principe de vie et le corps sont-ils distincts ?
7. Les êtres existent-ils après la mort ?
8. Les êtres n'existent-ils pas après la mort ?
9. Les êtres sont-ils à la fois existants et non-existants après la mort ?
10. Les êtres sont-ils à la fois ni existants ni non-existants après la mort ?

– ils répondent en disant : 'Le monde est éternel' ou 'Le monde n'est pas éternel' ... 'Les êtres ni existent ni n'existent pas après la mort', mais quand on questionne ainsi le révééré Gautama, il ne répond pas de cette façon ? »

« Vois-tu, Vaccha, ces ascètes des autres écoles croient que le corps est le soi ou que le soi a un corps ; ou bien que le soi est dans le corps ou le corps dans le soi ; ou bien que les sensations ... les

perceptions ... les formations mentales ... la conscience est le soi ou que le soi est conscience ; que la conscience est dans le soi ou le soi dans la conscience. C'est pour cette raison que ces ascètes répondent ainsi à ces questions.

« Mais le *Tathāgata*, l'Arahant, le Bouddha pleinement éveillé par lui-même ne considère pas que le corps est le soi ou que le soi est le corps ; ni que le corps est dans le soi ou le soi dans le corps ... ni que la conscience est le soi ; ni que la conscience est dans le soi ou le soi dans la conscience. C'est pour cette raison que le *Tathāgata*, l'Arahant, le Bouddha pleinement éveillé par lui-même ne répond pas à ces questions avec des affirmations comme 'le monde est éternel' ou 'le monde n'est pas éternel'. »

Il existe un certain nombre d'autres théories ou écoles de pensée qui ont une conception particulière du concept de *kamma* et qui s'opposent aussi au principe d'interdépendance mais ces points sont traités dans un autre ouvrage¹⁸ donc je ne m'y attarderai pas ici.

¹⁸ Voir « *Good, Evil and Beyond Le Kamma dans l'Enseignement du Bouddha* » par le même auteur.

LORSQUE LA CHAÎNE EST BRISÉE

L'enseignement de l'interdépendance des phénomènes fait partie de ce que l'on appelle « l'Enseignement du Milieu » (*majjhenadhamma-desanā*). Il est enseigné comme une vérité naturelle, impersonnelle, une description de la nature des choses telles qu'elles sont, évitant les théories extrêmes et les points de vue tendancieux dans lesquels les êtres humains sont enclins à tomber du fait de leur perception déformée du monde, et des attachements et désirs qui accompagnent cette perception.

Le cycle d'interdépendance, qui décrit le problème de la souffrance humaine, se présente comme deux branches : la première, appelée *samudayavāra* (le mode d'origine) décrit l'apparition de la souffrance et correspond à la seconde Noble Vérité, la cause de la souffrance ; la seconde, appelée *nirodhavāra* (le mode de cessation) décrit la cessation de la souffrance et correspond à la troisième Noble Vérité.

On peut donc dire que l'Enseignement du Milieu décrit deux processus :

1. *Samudaya* : le mode d'origine du cycle d'interdépendance : ignorance → formations mentales ... devenir → naissance → vieillissement et mort, chagrin, lamentations, douleur, tristesse et désespoir = apparition de la souffrance.

2. *Nirodha* : le mode de cessation du cycle d'interdépendance : cessation de l'ignorance → cessation des formations mentales → cessation de la conscience sensorielle ... cessation du vieillissement et de la mort, du chagrin, des lamentations, de la tristesse et du désespoir = cessation de la souffrance.

La raison pour laquelle nous devons nous préoccuper de la cause de la souffrance (*samudaya*) est que nous sommes confrontés à un problème (*dukkha*) dont la solution nécessite que l'on en connaisse les causes. Quand la cause de la souffrance est comprise, nous voyons que la solution du problème consiste à en éradiquer les

causes. C'est ainsi que le processus de cessation de la souffrance (*nirodha*) est décrit. Dans l'Enseignement du Milieu, la cessation de la souffrance inclut non seulement le processus qui permet d'arriver à cette cessation mais aussi l'état de cessation lui-même, lequel est *nibbāna*.

On pourrait croire que traiter de la souffrance, de la cause de la souffrance, du processus de cessation de la souffrance et de l'état de cessation de la souffrance, serait donner une image globale de l'enseignement du Bouddha mais, en réalité, ce n'est pas le cas. Ceci parce que l'Enseignement du Milieu se contente de décrire des phénomènes naturels qui fonctionnent selon des causes et des conditions. Il n'est pas destiné à une application pratique. C'est pourquoi le processus de cessation de la souffrance ou *nirodha* qui est inclus dans l'Enseignement du Milieu n'est qu'une description de phénomènes impersonnels et de leur fonctionnement interdépendant qui produit la cessation de la souffrance. Il ne traite à aucun moment des détails d'une application pratique. Il se contente de dire que pour atteindre le but – la cessation de la souffrance – les facteurs s'enchaînent de cette manière mais il ne dit pas ce que nous devons faire pour que ce processus se mette en route. L'Enseignement du Milieu est simplement une description de processus naturels à l'intérieur de l'ordre naturel des choses. Etudier les rouages du processus de cessation peut permettre une compréhension de ses principes de base mais nous manquons d'indications pratiques. Quelles méthodes existe-t-il pour résoudre les problèmes que nous venons de voir ? C'est à ce niveau-là que les processus naturels doivent être reliés à une application pratique.

Il est indispensable que l'application pratique soit en conformité et en harmonie avec le processus naturel pour pouvoir donner des résultats. Il nous faut donc d'abord connaître et comprendre les processus naturels et ensuite les appliquer selon une méthode créée par les hommes en se basant sur cette connaissance et cette compréhension. En d'autres termes, en ce qui concerne les processus naturels, notre seul devoir est de les connaître ; par contre, pour ce qui concerne la pratique, il est de notre responsabilité de formuler des techniques qui se conforment à cette compréhension des choses, et de passer ainsi d'une simple connaissance des processus naturels à une mise en application.

Dans ce contexte, la pratique et les méthodes portent le nom de *patipadā*. Ce terme spécialisé se réfère à des méthodes de pratique ou à un style de vie menant à la cessation de la souffrance. Le Bouddha a enseigné une série de techniques en harmonie avec le processus naturel (l'Enseignement du Milieu) et il a appelé cette pratique « la Voie du Milieu » (*Majjhimā patipadā*). Celle-ci consiste en méthodes équilibrées, conformes aux processus naturels, et parfaitement adaptées pour mener à la cessation de la souffrance. La Voie évite les extrêmes de la complaisance dans le plaisir des sens et de l'auto-mortification, toutes deux menant à la stagnation ou à un éloignement du but véritable.

Le terme « Voie du Milieu » est aussi connu sous une forme abrégée *magga*, « la voie ». Comme cette Voie se compose de huit facteurs et qu'elle transforme celui qui la parcourt avec succès en un Etre Noble (*Ariya*), on l'appelle aussi le Noble Octuple Sentier. Le Bouddha a dit que cette Voie, ce « sentier du milieu », avait permis de tous temps, à de nombreux êtres, d'avancer vers le but et de l'atteindre. Lui-même n'a fait que redécouvrir et proclamer cette voie ancienne. Son devoir consistait simplement à la montrer aux autres.

La Voie est une technique qui permet de réaliser l'objectif, c'est-à-dire la cessation de la souffrance, conformément aux processus naturels. Elle opère au cœur même des causes et des conditions et les guide pour que, par leur interaction, le résultat désiré se produise. Quand nous parlons de la Voie, nous ne parlons plus d'un processus impersonnel de cessation de la souffrance mais d'une technique, l'Octuple Sentier, développée par un homme, le Bouddha. En d'autres termes, nous avons transcendé le niveau de la connaissance pure pour entrer dans le champ de l'application pratique.

Pour comprendre ce passage d'un processus naturel à une technique formulée, nous pouvons nous référer à la représentation schématique suivante :

Nirodha = la Cessation : fin de l'ignorance - fin des formations mentales - fin de la conscience sensorielle - fin des phénomènes physiques et mentaux - fin de l'activité des sens - fin du contact sensoriel - fin de l'appréciation des sensations - fin de la soif du désir - fin de l'attachement - fin du devenir - fin de la naissance - fin du

vieillesse et de la mort, du chagrin, des lamentations, de la tristesse et du désespoir - fin de la souffrance.

Magga = la Voie : vision juste, pensée juste, parole juste, action juste, moyens justes de gagner sa vie, effort juste, attention juste, concentration juste - cessation de la souffrance.

Nous pouvons résumer la connexion entre le processus naturel de la cessation de la souffrance et les techniques humaines pour produire ce résultat (connues sous le nom de « la Voie ») comme suit :

- *La Cessation* est un processus naturel, contrairement à la Voie qui est une technique formulée par un homme pour produire un résultat en accord avec ce processus naturel.

La Voie naît de l'utilisation des connaissances des processus naturels de cessation pour formuler une méthode de pratique. Il est essentiel de connaître et de comprendre ce processus naturel jusqu'à un certain point, c'est pourquoi la Voie commence par « la vision juste ».

- *La Cessation* est un processus naturel uniquement sujet aux relations entre causes et conditions. Quand nous parlons de la cessation de la souffrance, nous faisons en réalité référence à la cessation des causes et des conditions qui sont à l'origine de l'existence de la souffrance. Ainsi le processus de cessation de la souffrance est posé en termes clairs et absolus – retrait des problèmes, absence des problèmes, ou bien état diamétralement opposé aux problèmes, état dans lequel les problèmes n'apparaissent pas.

La Voie propose des techniques de pratique adaptables au temps et au lieu. On peut l'expliquer à plusieurs niveaux, du plus simple au plus complexe. Les huit facteurs de la Voie peuvent être subdivisés en de nombreux sous-facteurs qui font du « Sentier » une pratique très complexe. La Voie est une technique qui mène progressivement à l'état où il n'y a plus de problèmes – plus ou moins rapidement et de manière plus ou moins efficace selon le niveau de pratique utilisé.

- *La Cessation* décrit la cessation de la souffrance en termes de causes et de conditions impersonnelles et de la suppression complète

de ces conditions. Dans ce sens, elle n'est pas concernée par des questions de bien et de mal.

La Voie est un système progressif de pratique inventé par un être humain ; elle s'appuie sur l'accumulation progressive d'actions bénéfiques pour dépasser le pouvoir des conditions néfastes qui bloquent ou empêchent d'atteindre le but. Pour cette raison, la Voie insiste, en particulier dans les premiers temps, sur l'abandon du mal et le développement du bien.

• *La Cessation* est un principe, *la Voie* est une technique, une méthode et un outil.

La Cessation peut être comparée aux principes qui permettent d'éteindre un incendie ou aux conditions naturelles qui font qu'un incendie s'éteint : manque de carburant, manque d'oxygène ou refroidissement.

La Voie peut être comparée aux techniques pratiques permettant d'éteindre un incendie, techniques qui doivent agir en accord avec les principes naturels. Ce seront donc des façons de priver le feu de carburant, de le priver d'oxygène ou d'abaisser la température. Quand on veut mettre ces trois principes de base en application, il faut développer des techniques et des systèmes. Par exemple, le type de matériaux et d'outils à utiliser doit être envisagé en fonction de la nature du feu – électricité, pétrole, gaz ou feu ordinaire – et les techniques les plus appropriées à chaque cas doivent être adoptées. Les personnes ont peut-être aussi besoin d'être entraînées à éteindre des incendies.

Pour utiliser une autre analogie, la Cessation pourrait être comparée aux principes utilisés pour soigner une maladie. Le traitement consiste à supprimer la cause de la maladie, c'est-à-dire détruire les bactéries qui l'ont engendrée, retirer le poison ou le corps étranger, ou bien s'attaquer au dysfonctionnement ou à la dégénérescence des organes du corps. La Voie, quant à elle, peut être comparée aux techniques et aux méthodes employées pour guérir la maladie. Les principes visant à soigner une maladie semblent minuscules par comparaison aux techniques mises en place pour obtenir la guérison. Celles-ci sont énormes, à commencer par l'observation des symptômes de la maladie, le diagnostic, la prise de médicaments, les techniques chirurgicales, les soins au patient et la

physiothérapie ; l'invention et la production d'instruments chirurgicaux, la construction d'hôpitaux et de maisons de repos ; le système de gestion des hôpitaux, et la formation des médecins et des infirmières – pour n'en nommer que quelques-uns – constituent un tableau vaste et complexe.

Bien que la Voie du Milieu comporte huit facteurs, ceux-ci ne sont que des bases car ils peuvent être subdivisés en de nombreux autres facteurs et catégorisés en divers systèmes et niveaux, en fonction des objectifs, des situations et des tempéraments. C'est pourquoi il existe des quantités d'enseignements très détaillés se rapportant à la Voie, qui nécessitent un long travail d'investigation. La Voie du Milieu est un vaste sujet qui mérite d'être développé. On peut diviser son étude en deux sections principales : tout d'abord une section qui étudie les facteurs du Sentier en tant que système de base et puis une autre qui définit et analyse ces facteurs sous différentes formes pour pouvoir les utiliser dans des circonstances précises. Je me contenterai ici de faire une description fondamentale des facteurs du Sentier.

Avant de commencer à décrire le Sentier lui-même, considérons quelques façons d'illustrer comment passer d'un état naturel à une application pratique ou d'un processus naturel à une technique humaine.

Deux types de pratique sont décrits dans les textes :

1. ***Micchā-patipadā*** : pratique erronée ou voie fautive – car c'est une voie qui mène à la souffrance.
2. ***Sammā-patipadā*** : pratique juste ou voie juste – car c'est une voie qui mène à la cessation de la souffrance.

Dans certains écrits, le mode d'origine du cycle d'interdépendance est appelé *micchā-patipadā* et le mode de cessation *sammā-patipadā* et on les représente ainsi :

Micchā-patipadā : ignorance - formations mentales - conscience sensorielle - phénomènes physiques et mentaux - bases des sens - contact sensoriel - appréciation des sensations - soif du désir - attachement - devenir - naissance - vieillissement et mort, chagrin, lamentations, tristesse et désespoir - souffrance.

Sammā-patipadā : cessation de l'ignorance - cessation des formations mentales - cessation de la conscience sensorielle -

cessation des phénomènes physiques et mentaux - cessation des bases des sens - cessation du contact sensoriel - cessation de l'appréciation des sensations - cessation de la soif du désir - cessation de l'attachement - cessation du devenir - cessation de la naissance - cessation du vieillissement et de la mort, du chagrin, des lamentations, de la tristesse et du désespoir - cessation de la souffrance.

A une autre occasion cependant, le Bouddha a dit, à propos de pratiques en totale contradiction avec l'Octuple Sentier, qu'elles étaient *micchā-patipadā* tandis que l'Octuple Sentier lui-même était *sammā-patipadā*. Ainsi :

Micchā-patipadā : vision erronée, pensée erronée, parole erronée, action erronée, façon erronée de gagner sa vie, effort erroné, attention erronée, concentration erronée.

Sammā-patipadā : vision juste, pensée juste, parole juste, action juste, façon juste de gagner sa vie, effort juste, attention juste, concentration juste.

Le cycle d'interdépendance est la description d'un processus naturel et non une voie de pratique. Cependant la première série de pratiques justes et erronées mentionnée ci-dessus utilise les termes du cycle d'interdépendance. Doit-on y voir une contradiction ? On pourrait répondre à cela que le cycle d'interdépendance illustré ici (et ce n'est que dans ce seul *sutta* qu'il apparaît en tant que pratique), cherche à décrire une application pratique. Les commentateurs de ce *sutta* posent la question suivante : l'ignorance peut être une condition donnant lieu à de bonnes actions ou à des mérites (*puññābhisankhāra*), elle peut aussi engendrer un état de concentration très stable (*āneñjābhisankhāra*) ; alors pourquoi dire que c'est une pratique erronée ? Pour répondre à leur propre question, les commentateurs disent que, lorsque les gens sont motivés par le désir d'être ou d'avoir quelque chose, quoi qu'ils fassent et même s'ils développent les cinq plus grandes connaissances ou les huit accomplissements (*samāpatti*¹⁹), leur pratique sera erronée. D'un autre côté, ceux qui sont motivés par une

¹⁹ Les cinq plus grandes connaissances — pouvoirs psychiques comme la clairvoyance, la claire-audience, etc. ; *samāpatti*, les huit accomplissements, sont de profonds niveaux de méditation ou *samādhi*.

aspiration au *nibbāna*, qui visent l'abandon total ou la libération de l'esprit et non l'obtention ou l'acquisition de quelque chose, ceux-là auront toujours une pratique juste même s'ils accomplissent parfois des actions d'importance mineure comme faire des offrandes.

En présentant et en comparant ici ces deux types de pratique – la pratique juste et la pratique erronée – je souhaite simplement les incorporer à une étude de l'évolution du processus naturel de cessation vers la technique humainement développée connue sous le nom de Voie ou d'Octuple Sentier, comme expliqué plus haut. Il est à noter que nous ne nous limitons pas à décrire le processus et le sentier pratique menant au bien, nous décrivons également ceux qui sont erronés et qui mènent au mal.

Le cycle d'interdépendance dans son mode de cessation a également été décrit par le Bouddha d'une façon qui diffère encore de celles dont nous avons déjà parlé. La première moitié décrit l'apparition de la souffrance selon le cycle normal de l'origine conditionnée de toutes choses jusqu'à l'apparition de la souffrance mais, à partir de là, au lieu de continuer comme d'habitude, le Bouddha décrit une succession de circonstances favorables qui se conditionnent mutuellement en une autre séquence et culminent avec la Libération. Il s'agit d'une séquence tout à fait nouvelle de conditions qui n'a absolument rien à voir avec la cessation des conditions dans le mode d'origine de l'interdépendance. C'est là un exemple très important de comment les facteurs du Sentier peuvent être appliqués à un système pratique et concret de la vie quotidienne. En d'autres termes, c'est une séquence qui peut se produire pour quelqu'un qui suit la Voie avec succès et atteint le but. Ce processus de libération est mentionné dans plusieurs passages des Ecritures, parfois sous des formes légèrement différentes. Je voudrais les présenter toutes sous la forme suivante :

Ignorance - formations mentales - conscience sensorielle - phénomènes physiques et mentaux - bases des sens – contact - appréciation des sensations - soif du désir - attachement - devenir → naissance - **souffrance** – foi / confiance - joie - félicité - tranquillité - contentement - concentration - connaissance et compréhension claire des choses telles qu'elles sont - désillusion - extinction des passions - libération - destruction des poisons du mental.

Notons que la progression commence avec l'ignorance, se poursuit jusqu'à la souffrance – ce qui correspond au mode d'origine de l'interdépendance ou apparition de la souffrance – mais au niveau de la souffrance, au lieu de repartir vers l'ignorance comme d'habitude, elle enchaîne avec la foi-confiance, ce qui entraîne le courant dans une autre direction, direction qui conduit au bout du chemin, la prise de conscience de la destruction des poisons du mental, et ne repart plus du tout vers l'ignorance. Il est à noter que, quand la souffrance est le facteur central, le nombre d'éléments qui la précèdent et qui la suivent est le même.

Pour qui comprend la nature de l'ignorance, le mouvement décrit ci-dessus ne paraîtra pas étrange. Si nous le divisons en deux parties, nous constatons que l'une est la séquence allant de l'ignorance à la souffrance, et l'autre, la séquence allant de la foi-confiance à la conscience de la destruction des poisons mentaux (donc l'Eveil). Dans cette deuxième partie, la foi-confiance prend la place de l'ignorance. Cette foi-confiance est une forme modifiée ou diluée d'ignorance. A ce stade, l'ignorance n'est plus complètement aveugle, elle est empreinte d'un germe de compréhension qui pousse l'esprit à continuer dans une bonne direction, laquelle mènera finalement à la connaissance des choses telles qu'elles sont et à la Libération.

En clair, cela signifie que, une fois la souffrance apparue selon l'enchaînement habituel, on essaie d'y échapper. Dans ce cas, si on a la chance d'avoir développé un comportement vertueux grâce à des enseignements authentiques ou grâce à une compréhension personnelle, une confiance est là qui donne naissance à la joie et à la félicité. Ainsi encouragé, on fera l'effort de développer toujours plus ces qualités.

En fait, cette seconde partie correspond au mode de cessation du schéma classique d'interdépendance (la cessation de l'ignorance entraîne la cessation des formations mentales, etc.) mais l'image donnée ici est plus détaillée pour illustrer comment la séquence d'apparition de la souffrance est liée à celle de la cessation de la souffrance.

Dans le *Nettipakarana* un passage attribué au Bouddha est censé décrire le mode de cessation du cycle d'interdépendance selon les termes suivants :

« Ainsi, Ānanda, une conduite morale saine²⁰ mène à l'absence de remords, l'absence de remords mène à la joie, la joie mène à la félicité, la félicité mène à la tranquillité, la tranquillité mène au contentement, le contentement mène à la concentration, la concentration mène à la vision pénétrante des choses telles qu'elles sont et à la sagesse, la compréhension claire des choses telles qu'elles sont et la sagesse mènent à la désillusion, la désillusion mène à l'extinction des passions, l'extinction des passions mène à la connaissance de la libération. C'est ainsi qu'une conduite morale intelligente mène à la réalisation de ces différents facteurs et aboutit à l'état d'Arahant. »

Selon ce passage, la séquence évolue ainsi :

Conduite morale saine - absence de remords - joie - félicité → tranquillité - contentement - concentration - vision pénétrante des choses telles qu'elles sont et sagesse - désillusion - extinction des passions - connaissance de la Libération.

On constate que cette séquence est la même que celle mentionnée précédemment, sauf qu'on n'y trouve que la partie traitant de la cessation de la souffrance et pas celle traitant de l'apparition de la souffrance. Reprenons encore une fois la séquence précédente :

Ignorance - formations mentales - conscience sensorielle - phénomènes physiques et mentaux - bases des sens - contact - appréciation des sensations - soif du désir - attachement - devenir - naissance - **souffrance** – foi / confiance - joie - félicité - tranquillité - contentement - concentration - compréhension claire des choses telles qu'elles sont et sagesse - désillusion - extinction des passion - libération - destruction des poisons du mental.

Bien que ces deux séquences soient les mêmes, les termes employés ne sont pas identiques. L'une commence avec la foi-confiance, l'autre avec une conduite morale saine et continue avec

²⁰ L'expression « conduite morale saine » (*kusala sīla*) se réfère à une conduite morale basée sur des états mentaux sains plutôt que malsains comme l'orgueil ou les idées erronées.

l'absence de remords. A partir de là, tout s'enchaîne de façon identique. En fait, la seule différence est dans la formulation et dans le fait que certains facteurs sont davantage mis en valeur. La première séquence illustre la situation dans laquelle la foi-confiance joue un rôle primordial. Cependant, dans ce type de foi, l'esprit fait entièrement confiance à la raison, il est inspiré par ce qui est bon et bien, et assuré d'être vertueux. Cet état mental sera également affecté par le comportement. La foi, ainsi soutenue par un comportement moral sain et bon, engendre la joie, comme dans l'autre séquence qui commence par une bonne conduite morale et l'absence de remords. Cette séquence-là donne la prééminence à l'attitude morale. Dans cette situation, une base de confiance dans la raison et une prédilection pour le bon et le bien sont essentiels pour maintenir une bonne conduite morale. Avec la bonne moralité et l'absence de remords, on prend confiance en la qualité de sa propre conduite, ce qui est une caractéristique de la foi. Cela donne à l'esprit confiance et clarté, ce qui conditionne l'apparition de la joie, comme dans l'autre séquence.

Enfin, l'une de ces séquences se termine avec « Libération et destruction des poisons du mental », tandis que l'autre se termine avec « conscience de la Libération ». Cela revient au même, sauf que la seconde inclut la Libération et la destruction des poisons du mental dans les termes « conscience de la Libération ».

Il existe une autre illustration du processus de libération qui s'enchaîne ainsi :

Réflexion sage (*yoniso-manasikāra*) – joie - félicité - tranquillité - contentement - concentration - compréhension claire des choses telles qu'elles sont et sagesse - désillusion - extinction des passions - Libération.

Cette séquence ne diffère que par l'élément initial qui est ici la « réflexion sage », autrement dit savoir comment réfléchir et raisonner par soi-même par opposition à la foi qui s'appuie sur des enseignements donnés par d'autres. Quand on réfléchit correctement et en accord avec la réalité, on voit comment les choses sont réellement et cela engendre la joie. A partir de là l'évolution est la même que dans les séquences précédentes.

Ces différentes séquences montrent plus clairement la Voie de la pratique en relation avec le cycle d'interdépendance. Malgré tout, elles ne sont que l'ébauche de techniques de pratique. Il reste de nombreux points à éclaircir comme ce qu'il faut faire pour qu'une telle séquence se mette en route. Cela relève de la Voie du Milieu ou du Sentier, la quatrième des Nobles Vérités qui traite du système éthique bouddhiste, c'est-à-dire de la pratique morale basée sur la connaissance des processus naturels. Mais il s'agit là d'un vaste sujet que nous traiterons dans un autre ouvrage.

Destruction des poisons du mental

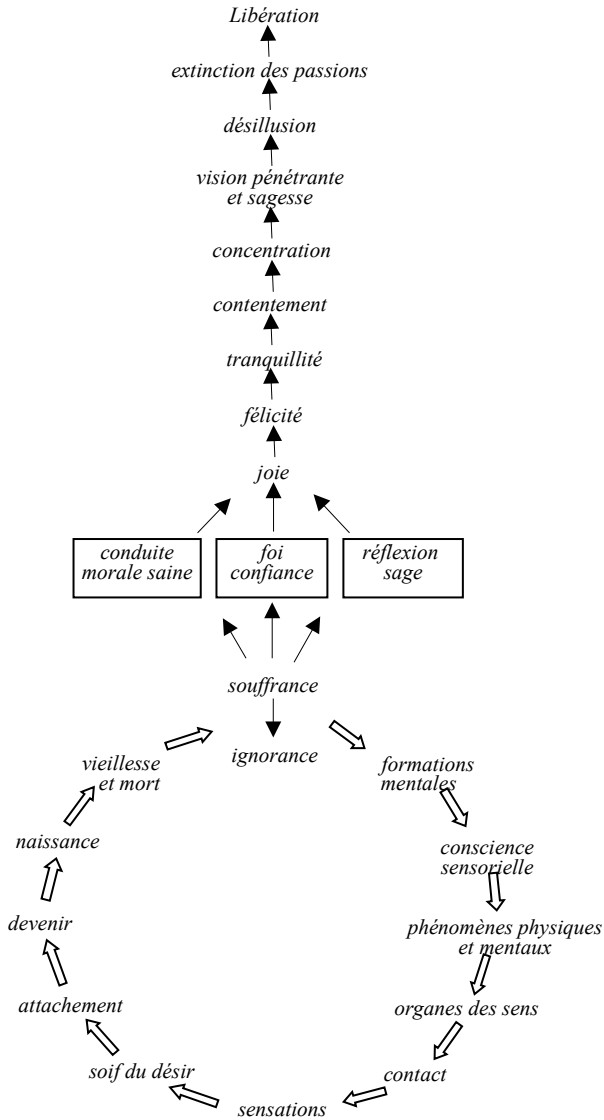


Fig. 5

ANNEXE I

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Note sur l'interprétation du principe d'interdépendance

Nous avons dit que, dans le commentaire de l'*Abhidhamma Pitaka* (*Sammohavinodanī*), le cycle d'interdépendance est présenté comme se déroulant à la vitesse de l'éclair, le temps d'une pensée. Il est nécessaire de réitérer ce point car l'interprétation moderne de cet enseignement (du moins dans les cercles scolastiques traditionnels) est entièrement basée sur un cycle s'étalant sur plusieurs vies. En conséquence, quand on essaie d'interpréter le cycle d'interdépendance comme un processus se déroulant sans cesse au quotidien, ceux qui adhèrent aux interprétations traditionnelles ont tendance à écarter cette version en prétendant qu'elle est sans fondement et en contradiction avec les Ecritures. Pour satisfaire tout le monde, j'ai donc inclus cette interprétation pour montrer qu'elle est bien justifiée par les Ecritures.

Effectivement, il est important de remarquer que les preuves que nous avons aujourd'hui de la légitimité de cette interprétation ne sont peut-être que l'ombre d'un enseignement du passé presque oublié mais elles restent toujours présentes du fait que le *Tipitaka* demeure une référence irréfutable.

La description du cycle d'interdépendance comme un processus s'enchaînant sur plusieurs vies – interprétation devenue autorité au fil des siècles – vient du *Visuddhimagga*, œuvre écrite par Ācariya Buddhagosa vers le cinquième siècle de notre ère. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, il existe un autre commentaire du principe d'interdépendance, le *Sammohavinodanī*. Ici l'explication est divisée en deux parties : la première, comme le *Visuddhimagga*, traite le principe d'interdépendance comme un processus qui s'enchaîne de vie en vie, tandis que la seconde l'explique comme un événement se déroulant à la vitesse de la pensée.

Le *Sammohavinodanī* est également l'œuvre d'Ācariya Buddhaghosa et on dit qu'il serait postérieur au *Visuddhimagga*. La différence entre les deux est que, tandis que le *Visuddhimagga* a été écrit directement par lui, le *Sammohavinodanī* est un commentaire qu'il a rédigé à partir de l'*Abhidhamma Pitaka*. Dans son introduction au *Sammohavinodanī*, Buddhaghosa écrit : « Je vais glaner mon travail à partir des anciens Commentaires ». Même dans le *Visuddhimagga*, dans la partie traitant du principe d'interdépendance, il avoue : « Il est très difficile d'expliquer le principe d'interdépendance » et : « J'aimerais maintenant exposer le *paccayākāra* (principe de causalité) bien que je n'aie aucun appui ferme pour le faire ; je suis là comme un homme qui entre dans le courant d'une rivière sans avoir de pierres sur lesquelles poser les pieds. Malgré tout l'interdépendance est riche en enseignements, sans parler des Commentaires qui nous ont été transmis par une lignée ininterrompue de maîtres. En m'appuyant sur ces deux sources, je vais à présent exposer la loi d'interdépendance. »

L'explication du principe de l'origine conditionnée des phénomènes donnée dans le *Visuddhimagga* contient seulement une explication du principe sur la base de l'enchaînement de plusieurs vies. Cette explication est presque identique à celle donnée dans le *Sammoha-vinodanī*, sauf que là, il y ajoute l'explication du principe d'inter-dépendance se déroulant à la vitesse de l'éclair. Dans ce cas, nous pouvons nous demander pourquoi il n'est donné aucune place à la seconde interprétation dans le *Visuddhimagga*. Peut-être parce que, même à l'époque de Buddhaghosa, les érudits interprétaient généralement l'interdépendance sur la base de plusieurs vies. Peut-être aussi que l'auteur s'est senti plus à l'aise avec cette interprétation car, comme il l'a noté dans son introduction, elle était soutenue par les commentaires d'anciens maîtres. Par contre, l'interprétation « immédiate » était non seulement très difficile à expliquer mais elle présentait aussi le problème d'avoir disparu des cercles scolastiques (on peut deviner ceci à la description très brève qu'il en fait dans le *Sammohavinodanī*). Que cette explication existe malgré tout tient probablement au fait qu'elle soit mentionnée dans le *Tipikata*, ce qui nécessitait quelques mots du commentateur. Il a pu utiliser ce qui restait des Commentaires précédents pour formuler le sien.

Voyons maintenant l'explication donnée dans le *Sammohavinodanī*. Ce livre est un commentaire du *Vibhanga*, le second volume de l'*Abhidhamma Pitaka*. La partie du *Vibhanga* qui décrit le principe d'interdépendance s'appelle le *Paccayākāra Vibhanga*. Elle est subdivisée en deux : le *Suttantabhājanīya* (définition selon les *sutta*) et l'*Abhidhammabhājanīya* (définition selon l'*Abhidhamma*). Le *Sammohavinodanī*, commentaire de ce livre, est également divisé en deux parties et décrit la différence entre les deux de la façon suivante :

« Dans le *Suttantabhājanīya*, le chercheur a exposé le *paccayākāra* en parlant de 'nombreux moments de conscience' mais, comme le *paccayākāra* ne se produit pas seulement dans plusieurs esprits mais peut se produire des milliers de fois à la vitesse de la pensée, dans l'*Abhidhammabhājanīya* il cherche à l'expliquer comme se produisant à la vitesse de la pensée ». Et plus loin : « Dans le *Suttantabhājanīya*, le *paccayākāra* est divisé en plusieurs vies différentes. Dans l'*Abhidhammabhājanīya*, il est exposé comme se déroulant à la vitesse de l'éclair ». Par rapport à la relation de cause à effet qui se déroule au quotidien à la vitesse de la pensée, il est dit : « ... la naissance, le vieillissement et la mort, par exemple, se réfèrent ici à la naissance, au vieillissement et à la mort de phénomènes immatériels (*arūpa*) et non à des phénomènes physiques comme les dents qui pourrissent, les cheveux qui blanchissent, la peau qui se ride, la mort et le fait de quitter l'existence ».

Un dernier point mérite d'être mentionné : dans le *Vibhanga* du *Tipikata*, la partie qui décrit l'interprétation sur plusieurs vies ne contient que cinq pages tandis que la partie qui décrit le principe d'interdépendance comme se déroulant dans l'instant en contient soixante-douze. Or dans le *Sammohavinodanī*, le commentaire de Buddhaghosa, c'est exactement le contraire : la partie qui traite de l'interprétation sur plusieurs vies fait quatre-vingt-douze pages et l'autre dix-neuf. Si le commentaire du principe d'interdépendance qui se déroule dans l'instant est si court, c'est peut-être parce que l'auteur n'avait pas grand-chose à en dire. Peut-être pensait-il que cela avait été suffisamment expliqué dans le *Tipikata* et ne nécessitait donc pas de commentaires supplémentaires. Quoiqu'il en soit, nous pouvons affirmer que l'interprétation de l'interdépendance

dans la vie quotidienne existait bel et bien dès le départ et qu'elle est fondée sur le *Tipitaka*, même s'il n'en reste que quelques traces dans les Commentaires.

Naissance et mort dans l'instant présent

Ceux qui aimeraient voir dans la Loi d'interdépendance une référence au cycle des renaissances dans l'instant présent et dans cette vie même, apprécieront peut-être la citation suivante extraite d'un *sutta* :

« Le profond attachement au sentiment de soi n'existe pas pour qui est doté de ces quatre conditions (*pañña*, la sagesse ; *sacca*, l'intégrité ; *cāga*, la générosité et *upasama*, le calme). Quand aucun sentiment de soi ne brouille la conscience, on est un *munī* – celui qui a trouvé la paix'. Sur quoi me suis-je appuyé pour dire cela ? Les perceptions comme 'je suis', 'je ne suis pas' ; 'je serai', 'je ne serai pas' ; 'j'aurai un corps', 'je n'aurai pas de corps' ; 'j'aurai des perceptions', 'je n'aurai pas de perceptions' ; 'ni j'aurai ni je n'aurai pas de perceptions' – tout cela, moines, est une maladie, un ulcère, une flèche. C'est en transcendant ces perceptions que l'on devient un *munī*, que l'on trouve la paix.

« Moines, le *munī* n'est pas né, il ne vieillit ni ne meurt, il n'est pas dans la confusion et il n'attend rien. Il n'y a plus en lui de cause de renaissance. N'étant pas né, comment pourrait-il vieillir ? Ne vieillissant pas, comment pourrait-il mourir ? Ne mourant pas, comment aurait-il l'esprit confus ? N'ayant pas l'esprit confus, comment pourrait-il éprouver du désir ? 'Ce profond attachement au sentiment de soi n'existe pas pour qui est doté de ces quatre conditions. Quand aucun sentiment de soi ne brouille la conscience, on est un *munī*, celui qui a trouvé la paix'. C'est pour cette raison que ceci a été dit. »

La loi d'interdépendance dans l'*Abhidhamma*

Dans l'*Abhidhamma* on présente de nombreux modèles différents d'interdépendance ; ils sont classés selon les différents types d'états mentaux – justes, erronés et neutres – entrant en jeu au moment où le processus s'enclenche. Ces situations sont ensuite analysées selon le niveau de l'état mental – selon que celui-ci relève du domaine des sens (*kāmāvacara*), du domaine de la forme (*rūpāvacara*), du domaine du sans-forme (*arūpāvacara*) ou du domaine du transcendantal (*lokuttara*). Cela est dû au fait que l'*Abhidhamma* étudie l'esprit dans l'espace d'une pensée et analyse donc l'interdépendance selon le type d'état mental particulier concerné. Les éléments qui interviennent dans ces modèles varieront donc selon le type d'état mental.

Par exemple, dans certains états d'esprit justes, le modèle pourra commencer avec les *sankhāra*, les formations mentales karmiques, sans que soit mentionnée l'ignorance. On pourra même commencer avec l'une des racines de l'attitude juste (la non-avidité, la non-haine ou l'absence de concepts erronés) au lieu de l'ignorance. Il est à noter tout particulièrement que la soif du désir n'apparaît que dans les modèles basés sur des états d'esprit erronés. Certaines fois, le désir est remplacé par *pasāda*, la confiance, ou bien il est complètement absent. Dans ce cas, l'ignorance et le désir sont supprimés ; ils n'apparaissent pas sous leur forme habituelle mais sous d'autres formes et sont même parfois simplement exclus. De plus, dans l'*Abhidhamma Pitaka*, les différents facteurs sont présentés comme les composants d'un tout ou comme des actions à deux sens (exemple : « l'ignorance conditionne les formations mentales et les formations mentales conditionnent l'ignorance ; les formations mentales conditionnent la conscience sensorielle et la conscience sensorielle conditionne les formations mentales », etc.).

Nous ne présenterons ici que les descriptions les plus importantes.

A. Douze états mentaux erronés (*akusala citta*)

L'ignorance conditionne les formations mentales.
Les formations mentales conditionnent la conscience sensorielle.
La conscience sensorielle conditionne les phénomènes mentaux.
Les phénomènes mentaux conditionnent les bases des sens.
Les bases des sens conditionnent le contact.
Le contact conditionne l'appréciation des sensations.
L'appréciation des sensations conditionne la soif du désir,
ou l'appréciation des sensations conditionne l'aversion,
ou l'appréciation des sensations conditionne le doute,
ou l'appréciation des sensations conditionne l'agitation.
La soif du désir conditionne l'attachement,
ou la soif du désir conditionne les convictions,
ou l'aversion conditionne les convictions,
ou l'agitation conditionne les convictions.
L'attachement conditionne le devenir,
ou les convictions conditionnent le devenir,
ou le doute conditionne le devenir.
Le devenir conditionne la naissance.
La naissance conditionne le vieillissement et la mort
= l'apparition de toute la masse de souffrance.

B. Les états mentaux justes (uniquement ceux qui relèvent du domaine des sens, du domaine de la forme et du domaine du sans-forme)

L'ignorance conditionne les formations mentales,
ou une base juste conditionne les formations mentales.
Les formations mentales conditionnent la conscience sensorielle.
La conscience sensorielle conditionne les phénomènes mentaux.
Les phénomènes mentaux conditionnent les bases des sens.
Les bases des sens conditionnent le contact.
Le contact conditionne l'appréciation des sensations.
L'appréciation des sensations conditionne la confiance.
La confiance conditionne les convictions.
Les convictions conditionnent le devenir.
Le devenir conditionne la naissance.
La naissance conditionne le vieillissement et la mort
= l'apparition de toute la masse de souffrance.

**C. Les états mentaux *vipāka* (résultants) et *kiriya* (fonctionnels) –
(uniquement ceux qui relèvent du domaine des sens, du domaine
de la forme et du domaine du sans-forme)**

(Une base juste conditionne les formations mentales.)

Les formations mentales conditionnent la conscience sensorielle.

La conscience sensorielle conditionne les phénomènes mentaux.

Les phénomènes mentaux conditionnent les bases des sens.

Les bases des sens conditionnent le contact.

Le contact conditionne l'appréciation des sensations.

L'appréciation des sensations conditionne le devenir,

ou l'appréciation des sensations conditionne les convictions, et
les convictions conditionnent le devenir.

Ou l'appréciation des sensations conditionne la confiance.

La confiance conditionne les convictions, et les convictions
conditionnent le devenir.

Le devenir conditionne la naissance.

La naissance conditionne le vieillissement et la mort

= l'apparition de toute la masse de souffrance.

D. L'état mental transcendant (juste et résultant)

Juste

L'ignorance conditionne les formations mentales,

ou une base juste conditionne les formations mentales.

Résultant

(Une base juste conditionne les formations mentales.)

Les formations mentales conditionnent la conscience sensorielle.

La conscience sensorielle conditionne les phénomènes mentaux.

Les phénomènes mentaux conditionnent les bases des sens.

Les bases des sens conditionnent le contact.

Le contact conditionne l'appréciation des sensations.

L'appréciation des sensations conditionne la confiance.

La confiance conditionne les convictions.

Les convictions conditionnent le devenir.

Le devenir conditionne la naissance.

La naissance conditionne le vieillissement et la mort

= l'apparition de tous ces dhamma.

1. *Chatthāyatana* : le sixième sens qui est *mano* ou le mental.
2. *Patigha* : l'aversion.
3. *Adhimokkha* : les convictions.
4. *Kusalamūla* : les bases justes, c'est-à-dire la non-avidité, la non-aversion et l'absence de concepts erronés.
5. *Pasāda* : la confiance.

Il est à noter que l'état mental transcendant juste peut commencer par l'ignorance ou par une base juste, tandis que l'état mental transcendant résultant commence par une base juste ou par une formation mentale.

De plus, la phrase finale « et ainsi apparaît toute la masse de souffrance » change pour devenir « l'apparition de tous ces dhammas ».

Problème posé par le mot « *nirodha* »

On a traduit le mot *nirodha* par « cessation » pendant tellement longtemps que c'est devenu pratique courante et tout changement entraîne inmanquablement des questions. Dans ce livre j'ai donc opté pour cette traduction pour des raisons pratiques et pour éviter toute confusion avec d'autres termes pâlis (sans compter qu'il n'y a peut-être pas de mot beaucoup plus adéquat). Cependant cette interprétation du mot *nirodha* peut, dans plusieurs cas, dénaturer le texte.

De manière générale, le mot « cesser » signifie en finir avec quelque chose qui est déjà existant ou arrêter quelque chose qui a déjà commencé. Or dans le contexte de l'interdépendance, le mot *nirodha* (comme aussi dans *dukkhanirodha*, la troisième Noble Vérité) signifie la non-apparition ou la non-existence de quelque chose parce qu'on a mis un terme à la cause de son apparition. Par exemple la formule : « quand *avijjā* est *nirodha*, les *sankhāra* sont aussi *nirodha* », généralement traduite par « avec la cessation de l'ignorance, les formations mentales cessent », signifie en réalité que quand il n'y a pas d'ignorance ou pas d'apparition de l'ignorance, ou quand il n'y a plus de problème d'ignorance, il n'y a pas de formations mentales, les formations mentales n'apparaissent pas ou il n'y a plus de problèmes liés aux formations mentales. Cela ne signifie pas que l'ignorance déjà existante doit être éradiquée avant que les formations mentales déjà existantes soient éradiquées.

Le mot *nirodha* doit effectivement être traduit par « cessation » quand il se réfère à l’aspect naturel des choses ou à la nature des phénomènes composés. Dans ce sens, il est synonyme de *bangha*, le démantèlement, d’*aniccā*, l’impermanence, de *khaya*, la cessation, ou de *vaya*, la désintégration. Par exemple on trouve dans les textes pālis : *imam kho bhikkhave tisso vedanā aniccā sankhatā paticcasamuppannā khayadhammā vayadhammā viragadhammā nirodhadhammā* – « Moines, ces trois formes de sensations sont naturellement impermanentes, composées, apparues de manière conditionnée, sujettes à disparaître, sujettes à la désintégration, à la dissolution, à l’effacement et à la cessation ». (Tous les facteurs mentionnés dans le cycle d’interdépendance sont de même nature.) Dans cet exemple, cela signifie : « Tous les phénomènes conditionnés (*sankhāra*), une fois apparus, sont inévitablement voués à la désintégration et à la disparition en fonction des facteurs qui les ont fait apparaître. Il est inutile d’essayer de les arrêter, ils cessent d’eux-mêmes ». Le but ici est de décrire une condition naturelle qui, en termes de pratique, signifie simplement : « On peut mettre fin à ce qui apparaît ».

Quant au mot *nirodha* tel qu’il se présente dans la troisième Noble Vérité (ou dans le cycle d’interdépendance en mode de cessation), bien qu’il décrive également un processus naturel, l’accent est mis sur des aspects pratiques. Dans le *Visuddhimagga* il est traduit de deux façons. La première évoque l’étymologie du mot – « *ni* » (sans) et « *rodha* » (prison, enfermement, obstacle, mur, empêchement) – donc « sans empêchement » ou « libre d’enfermement », ce qui est expliqué comme : « libre des obstacles, c’est-à-dire de la prison du *samsāra* ». La seconde définition fait référence à une autre origine du mot, *anuppāda*, qui signifie « qui n’apparaît pas » et l’auteur précise : « *Nirodha* ici n’est pas synonyme de *bhanga*, ‘démantèlement et dissolution’ ».

Donc, bien qu’il ne soit pas entièrement faux de traduire *nirodha* par « cessation », ce n’est pas non plus tout à fait exact. D’un autre côté, il n’y a pas de mot qui se rapproche autant de la signification essentielle que le mot « cessation ». Mais il est important que nous comprenions précisément ce que signifie ce terme. Dans ce contexte, le cycle d’interdépendance dans son mode de cessation pourrait être décrit plus clairement ainsi : « Etant libre de l’ignorance, il y a

liberté par rapport aux formations mentales ... », ou : « Quand l'ignorance disparaît, les formations mentales disparaissent ... », ou bien : « Quand l'ignorance cesse de proliférer, les formations mentales cessent de proliférer ... », ou encore : « Quand l'ignorance n'est plus un problème, les formations mentales ne sont plus un problème ».

Même dans le mode de l'apparition il y a quelques problèmes de définition. Le sens de nombreux mots pâlis est trop vaste pour être traduit par un seul mot. Par exemple « *avijjā paccayā sankhāra ...* » signifie également : « Quand l'ignorance est ainsi, les formations mentales sont ainsi ; les formations mentales étant comme cela, la conscience sensorielle est ainsi ; la conscience sensorielle étant comme cela, les phénomènes physiques et mentaux sont ainsi ... ».

ANNEXE II

GLOSSAIRE DES TERMES PĀLIS

A chaque fois que cela a été possible, nous avons proposé une traduction française des termes du bouddhisme Theravada normalement cités en pāli. Cela n'a pas toujours été facile, d'une part à cause de la nature « technique » de ce livre et, d'autre part, à cause de la difficulté inhérente à la traduction de certains termes pālis. Les langues occidentales permettent rarement de traduire directement le pāli, c'est pourquoi plusieurs mots sont souvent utilisés là où le pāli n'en emploie qu'un.

Ce glossaire a été écrit pour présenter les termes techniques utilisés dans le texte en pāli et en français, et y ajouter des définitions et des explications apportant certaines nuances subtiles qu'il n'était pas toujours possible de transmettre dans le corps du texte. Quand plusieurs définitions sont données pour un même mot pāli, celle qui figure en italiques correspond à la traduction utilisée tout au long du livre, tandis que les traductions suivantes peuvent permettre d'en clarifier le sens.

A

Abhidhamma : « l'Enseignement le plus élevé », l'un des trois *Pitaka* – ou « corbeilles » – des Écritures bouddhiques. Ce texte contient des analyses détaillées et systématiques des points les plus importants des enseignements du Bouddha (voir *Tipitaka*).

Abyākatapañhā : questions auxquelles le Bouddha a refusé de répondre car il considérait qu'elles ne seraient d'aucun bénéfice sur le Sentier.

Ahamkāra : création du « je », de la conscience de soi (voir aussi *mamamkāra*).

Anagami : *Celui qui ne reviendra pas*, expression désignant toute personne ayant atteint le stade qui précède immédiatement l'Eveil.

L' *anagami* a éliminé cinq des dix empêchements : la croyance en un soi, le doute, l'attachement aux règles et aux pratiques, le désir des sens et l'aversion.

Anattā : (adj.) *non-soi*, absence d'une entité personnelle.

Anattatā : (nom) *non-soi*, état d'absence d'un « moi », d'une entité personnelle.

Anicca, aniccam : (adj.) *impermanent*, incertain, éphémère.

Aniccata : (nom) *impermanence*, caractère incertain et éphémère, état d'impermanence.

Anusaya : *tendance latente*, habitudes mentales, propensions qui apparaissent quand on agit à partir d'une opacité mentale.

Arahant : litt. « le méritant » (digne de respect et d'honneur), celui qui est complètement éveillé, qui a éliminé les dix empêchements qui nous lient à l'existence dans le monde : la croyance en un « moi », le doute, l'attachement aux règles et aux pratiques, le désir des sens, l'aversion, le désir d'états avec formes (états de *jhāna*), le désir d'états sans formes, l'agitation, l'orgueil, et l'ignorance (*avijjā*).

Ariya : noble, « éveillé » (comme dans *ariyapuggala*, l'Être Noble qui a fait l'expérience de la vision pénétrante transcendant la réalité, et dans *ariyasāvaka*, le Noble Disciple). Ce mot se retrouve aussi dans *ariyasacca*, les Nobles Vérités, et *ariyamagga*, le Noble Sentier.

Āsava : *poison du mental*, « effluent » : racine profonde de l'opacité mentale.

Attachement : voir *upādāna*.

Attavādupādāna : attachement au (concept du) soi (voir *upadana*).

Atthakatha : *Commentaires* sur le Canon pāli (voir aussi *Tipitaka*).

Avijjā : *ignorance*, nescience, illusion, concepts erronés. Dans le contexte de *patīccasamuppāda*, ce mot se réfère particulièrement à l'ignorance des quatre Nobles Vérités ou de la nature de la réalité (les Trois Caractéristiques et le principe d'interdépendance).

Avijjā-tanhā-upādāna : ignorance - soif du désir - attachement. Expression souvent utilisée pour représenter l'ensemble, ou les principaux aspects, de l'opacité mentale.

Avijjānusaya : ignorance latente. Ignorance à partir de laquelle on agit et qui devient une habitude ou un trait de caractère (voir *anusaya*).

Avijjāsava : *poison de l'ignorance*. L'un des quatre poisons du mental (voir *āsava*).

Āyatana : *bases des sens*. Elles sont souvent divisées en organes internes des sens (l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et le mental) et en objets externes des sens (objets visibles, sons, odeurs, saveurs, la sensations tactiles et objets mentaux).

B

Bhava : *devenir*, état d'existence, condition préalable à la naissance.

Bhavāsava : poison qui fait désirer des états de devenir (voir *āsava*).

Bhavatanhā : *désir d'exister*, le désir ardent d'états de devenir (voir *tanhā*).

Bhikkhu : *moine* bouddhiste.

Bijaniyāma : loi naturelle de cause à effet liée à l'hérédité ou à des lois biologiques. L'une des cinq *niyāma* ou lois naturelles mentionnées dans les Commentaires.

Brahmacariya : « la vie la plus élevée », *Vie Sainte, vie spirituelle*. Vie de célibat et de pratique religieuse dans le but d'atteindre l'Eveil.

Brahmane : l'une des quatre castes de la société indienne. A l'époque du Bouddha on utilisait aussi ce terme pour parler d'un religieux, d'un homme digne de respect.

C

Canon pāli : *Écritures* du bouddhisme Theravada. Voir *Tipitaka*.

Cetanā : *intention*, choix, volonté.

Cittaniyāma : loi naturelle de cause à effet liée au fonctionnement du mental, aux lois psychiques. L'une des cinq *niyāma* ou lois naturelles mentionnées dans les Commentaires.

Commentaires : voir *Atthākatha*.

D

Dhamma : la vérité, l'enseignement (du Bouddha), l'éthique et, plus généralement, tout phénomène naturel. Ce mot est celui qui a le plus de significations dans la langue pâlie.

Dhammaniyāma : loi naturelle universelle de cause à effet.

Ditthupādāna : attachement aux points de vue et aux opinions. L'une des quatre bases de l'attachement (voir *upādāna*).

Ditthāsava : poison dû aux opinions, aux concepts erronés ou à l'attachement (voir *āsava*).

Ditthi : *opinions*, croyances, préférences, idéaux. Ils peuvent être bons ou mauvais, justes ou erronés mais, quand ce terme est utilisé seul, il fait référence à des opinions auxquelles on s'attache et a donc une connotation négative.

Domanassa : *chagrin*

Dukkha : *souffrance*, insatisfaction, tension, conflit, imperfection. Dans ce livre nous avons opté pour la traduction traditionnelle qui, bien qu'elle gêne certains, est néanmoins appropriée aux définitions et exemples trouvés dans les textes. Cependant nous devons garder à l'esprit que ce mot ne se rapporte pas seulement à un sentiment mais à une condition de la nature, comme expliqué de manière complète et précise au chapitre 2.

I

Idappaccayatā : « quand ceci est, cela est » : *loi de l'origine conditionnée de tous les phénomènes* ou « de cause à effet ».

J

Jarāmarana : *vieillesse* (ou *vieillesse*) et *mort*.

Jāti : *naissance*. Ce mot et celui qui précède (*jarāmarana*) ont un sens plus subtil quand on interprète l'interdépendance comme se déroulant à la vitesse de l'éclair. Dans ce cas, *jāti* signifie l'apparition du sentiment d'un « moi », d'une identité, et *jarāmarana* signifie la perte de cette identité ou le fait de s'en séparer, de la voir se dissoudre.

Jhāna : *absorption méditative*. Dans la pratique de la méditation, c'est l'état dans lequel l'esprit est totalement absorbé par son objet de concentration.

K

Kamma : action faite délibérément, avec une intention.

Kammaniyāma : loi de cause à effet liée au comportement personnel. Ce sujet a été traité en détail dans « *Good, Evil and Beyond - Le kamma dans l'enseignement du Bouddha* » du même auteur (non traduit en français).

Kammavatta : partie du cycle des renaissances relative au kamma (voir *vatta*).

Kammabhava : actions ou types de comportement qui conditionnent des états ou des situations de vie.

Kamupādāna : attachement au monde des sens ou à ce qui est vu, entendu, senti et ressenti au niveau corporel (voir *upādāna*).

Kāmāsava : poison du désir sensoriel (voir *āsava*).

Kāmatanhā : désir insatiable de plaisirs sensoriels (voir *tanhā*).

Khandha : groupes ou agrégats : les cinq *khandha* constituent l'ensemble de l'existence : 1) la forme (physique), 2) les sensations, 3) les perceptions sensorielles, 4) les formations mentales, et 5) la conscience sensorielle.

Kilesa : *opacité mentale*, « souillure », pollution, ce qui contamine. Le mot pāli fait référence à une chose qui souillerait, qui obscurcirait, c'est pourquoi on peut aussi le traduire par « ce qui abîme » ou même par « poussière ».

L

Lokiya : *mondain, du monde*, non-transcendant.

Lokuttara : *transcendant*. Ce qui est au-delà de l'opacité mentale et des attachements.

M

Mamamkāra : notion de « mien », attachement égoïste (voir aussi *ahamkāra*).

Muni : un « silencieux », un sage.

N

Nāmarūpa : *phénomènes physiques et mentaux*, mentalité et matérialité, nom et forme. *Nama*, « le nom », se réfère à ce qui n'a pas de forme, aux phénomènes abstraits ou mentaux ; tandis que *rūpa*, « la forme », se réfère au corps. Dans le contexte de *patīccasamuppāda*, toutes les définitions semblent considérer *nāmarūpa* essentiellement comme l'ensemble des phénomènes physiques et mentaux.

Nāmadhamma : propriétés mentales ou *phénomènes mentaux*.

Nibbāna : ce qui n'est conditionné par rien, état de Libération, extinction des feux de l'avidité, de la haine et de l'ignorance.

Nirodha : cessation (voir Annexe I : *Problème posé par le mot « nirodha »*).

Noble Octuple Sentier : méthodes systématisées de la pratique bouddhique : vision juste, pensée juste, parole juste, action juste, façon juste de gagner sa vie, effort juste, attention juste et concentration juste.

Nobles Êtres : voir *ariya*.

Nobles Vérités, quatre : voir *ariya*.

P

Patīccasamuppāda : principe de l'origine conditionnée de tous les phénomènes.

Patighānusaya : tendance latente à l'aversion. Être guidé par l'aversion dans ses actions au point que cela devient une habitude ou un trait de caractère (voir *anusaya*).

Paccayākāra : interdépendance.

Paññā : *sagesse*.

Parideva : *lamentations*.

Patisandhi viññāna : *conscience qui relie les vies entre elles*. Conscience qui relie le dernier élément d'une vie au premier d'une autre vie.

Phassa : *contact sensoriel* ou reconnaissance sensorielle.

Puthujjana : être non éveillé, personne « ordinaire », évoluant à travers l'opacité mentale.

R

Rāgānusaya : convoitise ou luxure latente. Être guidé par la luxure au point que cela devient une habitude ou un trait de caractère (voir *anusaya*).

Rūpa : forme, matérialité. L'un des cinq *khandha* ou agrégats des conditions, à la fois physiques et mentaux, qui constituent l'existence.

Rūpadhamma : propriétés physiques ou *phénomènes physiques*.

S

Sakadāgāmi : celui qui ne reviendra qu'une seule fois. Celui qui a atteint le second niveau de vision pénétrante transcendante ; il a éliminé les trois premiers empêchements et atténué les deux suivants (désir sensuel et aversion).

Salāyatana : les six bases des sens.

Samana : reclus ou mendiant. Celui qui a quitté la vie de famille pour mener la Vie Sainte (*brahmacariya*).

Sammāditthi : vision juste, le premier facteur du Noble Octuple Sentier.

Samsāra : litt. Errance ou monde d'illusion. Errer de vie en vie prisonnier de l'opacité mentale.

Samsāravatta : cycle d'errance, la ronde des renaissances.

Sankhāra : formations mentales / karmiques. Ce sont aussi les impulsions volontaires, les choses conditionnées ou composées. De manière générale, on peut dire que ce mot s'applique à tout ce qui est conditionné ou à tout ce qui conditionne. Dans le contexte du principe d'interdépendance et des cinq *khandha*, il s'agit des éléments qui conditionnent l'esprit, en particulier l'intention. Dans ce cas, on parlera d'« impulsions volontaires ». Dans le contexte des Trois Caractéristiques, son sens inclut tous les phénomènes composés, aussi bien physiques que mentaux.

Saññā : *perception* ou, plus précisément, *perception sensorielle*. L'un des cinq *khandha* ou agrégats des conditions qui constituent l'existence.

Sassataditthi : croyance en un soi (éternel).

Sati : *attention*, présence attentive et consciente à ce qui est dans l'instant.

Sati-paññā : attention et sagesse.

Sati-sampajañña : attention ou présence attentive doublée d'une claire compréhension ou claire conscience de ce qui est.

Sekha : litt. l'apprenant, *l'initié* ; celui qui a atteint l'un des trois niveaux inférieurs de la vision pénétrante transcendante (*sotāpanna*, *sakadāgāmī*, *anāgāmī*) mais, n'ayant pas atteint le niveau le plus élevé, il a encore des choses à apprendre. Ceux qui n'ont pas encore atteint la vision pénétrante transcendante ne sont pas appelés *sekha* car, comme ils n'ont pas la vision juste de la Voie, leur apprentissage n'est pas encore assuré.

Silabbatupādāna : attachement aux règles et pratiques, l'une des quatre bases de l'attachement (voir *upādāna*).

Silabbataparāmāsa : attitude ignorante et erronée par rapport aux règles et aux pratiques ; ou exagération par rapport à celles-ci.

Soka : *tristesse*.

Sotāpanna : *celui qui entre dans le courant*. Celui qui a atteint le premier niveau de vision pénétrante transcendante. Il a éliminé les trois empêchements (croyance en un soi, doute, attachement aux règles et aux pratiques) et est assuré d'être pleinement éveillé dans sept vies terrestres ou moins.

Souffrance : voir *dukkha*.

Sukha : bonheur, sentiment agréable.

Sutta : discours. Nom donné aux enseignements dans le *Sutta Pitaka* du Canon pāli (voir *Tipitaka*).

T

Tanhā : *soif du désir*, envie dévorante, désir ardent. Le mot pāli, pris littéralement, signifie « soif » et inclut toutes les formes de désir dirigées ou influencées par les concepts erronés, depuis les plus

bénignes (comme manger, même inconsciemment, encore une bouchée de nourriture délicieuse quand on est déjà rassasié) jusqu'aux plus violentes (vouloir tuer, violer, voler, etc.). Les mots utilisés ici, « soif du désir », ne sont pas tout à fait adaptés car ils semblent ne s'appliquer qu'aux formes les plus intenses de désir, mais nous l'avons choisi de préférence au mot « envie », par exemple, pour que l'on sente l'importance de cette condition très particulière qui est à l'origine de toutes les formes de désirs menant à la souffrance.

Tanhā-upādāna : désir et attachement. Ces deux formes d'opacité mentale d'importance majeure sont souvent liées car elles fonctionnent de pair. (Voir aussi *avijjā-tanhā-upādāna*).

Tathāgata : « Celui qui est allé ainsi ». Terme utilisé par le Bouddha pour parler de lui-même.

Tilakkhana : les Trois Caractéristiques de l'existence : l'impermanence, la souffrance et le non-soi.

Tipitaka : « Les Trois Corbeilles ». Cette expression désigne le Canon pāli bouddhique qui comprend trois éléments : le *Vinaya*, (règles de discipline des moines et des nonnes), les *Sutta* (Enseignements du Bouddha) et l'*Abhidhamma* (analyse systématique des Enseignements).

U

Ucchedaditthi : vision *annihilationiste* / *nihiliste* des choses. Celle-ci va généralement de pair avec *sassataditthi*, la vision éternaliste car elle est encore basée sur l'attachement au soi (l'idée qu'il y a un soi qui doit être éliminé ou nié).

Upādāna : *attachement*, le fait de s'accrocher aux choses, de s'en saisir. Il existe quatre formes d'attachement : l'attachement aux sensations, aux opinions, à un « moi » et aux rituels ou superstitions.

Upekkhā : selon le contexte ce mot peut signifier « équanimité » (sérénité face à ce qui est) ou sentiment neutre.

Upapattibhava : état de renaissance (se rapporte à un domaine ou à une situation matérielle).

Upāyāsa : *désespoir*.

Utuniyāma : loi naturelle de cause à effet liée au monde matériel ou aux lois physiques. L'un des cinq *niyāma* ou lois naturelles mentionnées dans les Commentaires.

V

Vatta : *cycle*.

Vedanā : *sensation / sentiment* ou *appréciation des sensations*. L'un des cinq *khandha* ou agrégats des conditions qui constituent l'existence. A ne pas confondre avec les émotions. *Vedanā* se réfère à « l'appréciation » d'un élément sensoriel comme étant agréable, désagréable ou neutre.

Vinaya : discipline. L'un des trois livres du *Tipitaka* qui traite des règles de discipline des moines et des nonnes.

Viññāna : *conscience* et, plus précisément, dans le contexte de l'interdépendance : *conscience sensorielle*.

Vibhavatanhā : désir d'annihilation, brûlant désir de se débarrasser des situations désagréables.

Vipāka : résultats du *kamma*.

Vipākavatta : partie du cycle des renaissances qui traite des résultats du *kamma*.

Y

Yoniso-manasikāra : *réflexion intelligente*, sage considération, observation attentive des choses.