

**LE KĀLAMA-SUTTA :**  
**ECOUTER, REFLECHIR, PRATIQUER**

DOMINIQUE TROTIGNON

*Anguttara-Nikāya, Mahā Vagga, 7, 5*

[Ce texte a été publié en 2005 dans *Les Cahiers Bouddhiques* n°1,  
édités par l'Institut d'Etudes Bouddhiques, Paris, pp. 7-28]

Le *Kālāma-sutta* est un texte du canon pāli qui connaît un succès étonnant depuis quelques décennies. Souvent cité en Occident, par des représentants de traditions bouddhistes diverses, y compris du bouddhisme japonais ou tibétain, il n'est pourtant pas considéré, dans la tradition Theravāda dont il est issu, comme l'un des textes les plus importants du canon. C'est pourtant un auteur de cette tradition, Walpola Rahula, qui, notamment, le popularisera en France par son ouvrage *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*<sup>1</sup>.

C'est dans les toutes premières pages de ce livre que Rahula cite un paragraphe du *sutta* qui, depuis, est régulièrement invoqué pour affirmer – selon l'expression de cet auteur – « la liberté de pensée permise par le Bouddha [qui] ne se rencontre nulle part ailleurs dans l'histoire des religions »<sup>2</sup>.

« Maintenant, écoutez, Kālāma, ne vous laissez pas guider par des rapports, par la tradition ou par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par l'autorité de textes religieux, ni par la simple logique ou l'inférence, ni par les apparences, ni par le plaisir de spéculer sur des opinions, ni par des vraisemblances possibles, ni par la pensée "il est notre Maître". Mais, Kālāma, lorsque vous savez par vous-mêmes que certaines choses sont défavorables, fausses et mauvaises, alors, renoncez-y... Et lorsque par vous-mêmes vous savez que certaines choses sont favorables et bonnes, alors, acceptez-les et suivez-les. »

Walpola Rahula, cependant, présente ici une citation tronquée. Or l'expression qu'il « oublie »<sup>3</sup> pourrait sembler l'avoir été pour ne pas contredire ce qu'il veut prouver : le bouddhisme, non-dogmatique, favorise la liberté de pensée personnelle de ses adeptes et ne demande ni n'exige de se conformer à aucun modèle, pas même celui que pourraient transmettre des personnes considérées comme « sages ».

Cet « oubli », qui peut ne pas paraître innocent, nous invite à lire ce texte avec précision, en suivant quelques règles indispensables à une plus juste compréhension d'une littérature fort ancienne et, surtout, fort différente de celle à laquelle nous sommes le plus habitués. Ce sont ces règles qu'il nous faut tout d'abord évoquer.

---

<sup>1</sup> Le Seuil, Paris, coll. « Points Sagesses » n° 13, 1961

<sup>2</sup> *op. cit.*, p. 18.

<sup>3</sup> « Cependant, ô Kālāmas, lorsque vous savez par vous-mêmes que certaines choses sont défavorables, *que ces choses blâmables sont condamnées par les sages* et que, lorsqu'on les met en pratique, elles conduisent au mal et au malheur, abandonnez-les. »

## REGLES DE LECTURE

L'un des points les plus importants à préciser d'emblée, c'est que les textes (ou *sutta*) du canon pāli forment un ensemble et qu'on peut difficilement en étudier un hors de son contexte – le canon dans son entier – et sans références à d'autres textes.

Il est tout aussi important de savoir à quel public un texte est destiné. Dans le canon pāli, en effet, les enseignements peuvent s'adresser à des « maîtres de maison » (*gahapati*), qui sont des êtres ordinaires, soumis à la vision illusoire des choses ; d'autres répondent à des brahmanes ou divers maîtres religieux, dont les opinions sont le plus souvent considérées comme erronées, voire dangereuses ; d'autres encore à des *bhikkhu*<sup>4</sup>, disciples directs du Bouddha, mais plus ou moins avancés sur la Voie ; d'autres enfin à de grands disciples qui sont déjà, sinon tous eux-mêmes des Éveillés ou *arahant* (skt. *arhat*, litt. « méritants »), au moins des « Entrés dans le courant », c'est-à-dire qu'ils disposent d'une expérience très approfondie de la Doctrine et de l'expérience.

La très grande majorité des textes bouddhiques commence heureusement par la même formule : « Ainsi ai-je entendu, à tel moment, à telle époque, le Bouddha se trouvait à tel endroit, il rencontra telle personne et il déclara telle chose... ». Ce colophon, qui précise les circonstances de l'enseignement, est d'autant plus important qu'il permettra au lecteur d'apprécier le « niveau de lecture » de l'enseignement qui suivra : car le Bouddha ne s'adresse pas de la même manière à quelqu'un qui est plongé dans la vue erronée comme à quelqu'un qui a déjà eu accès à la réalité absolue.

Un exemple célèbre est un discours à Vacchagotta, un ascète errant qui vient régulièrement interroger le Bouddha ; lors de l'une de ces rencontres, il lui demande : « Est-ce que le Soi (*attā*, skt. *ātman*) existe ? » ; le Bouddha ne répond pas... « Est-ce que le Soi n'existe pas ? » Le Bouddha garde le silence. Vacchagotta, fort perturbé, part sans obtenir de réponse. Aussitôt après son départ, le Bouddha se retourne vers Ānanda, son « disciple préféré », et lui explique :

« O Ānanda, quand Vacchagotta l'ascète m'a posé la question : “ Vénérable Gotama, y a-t-il un *attā* ? ”, si j'avais répondu : “ Il y a un *attā* ”, cela aurait été se ranger du côté des brahmanes et des ascètes qui soutiennent la théorie éternaliste. Quand Vacchagotta m'a posé la question : “ Vénérable Gotama, il n'y a donc pas d'*attā* ? ”, si j'avais répondu : “ Il n'y a pas d'*attā* ”, cela aurait été se ranger du côté des brahmanes et des ascètes qui soutiennent la théorie de l'annihilation. Et encore, ô Ānanda, si j'avais répondu [à la première question] : “ Il y a un *attā* ”, cela aurait-il été en accord avec ma connaissance selon laquelle tous les *dhamma* sont dépourvus d'*attā* ? [...] Et encore, ô Ānanda, si j'avais répondu [à la deuxième question] : “ Il n'y a pas d'*attā* ”, cela aurait été pour l'ascète Vacchagotta une plus grande confusion pour lui qui est déjà si confus ! Car il aurait pensé : “ Auparavant, j'avais un *attā* et maintenant je n'en ai plus ”... »<sup>5</sup>

La non-réponse du Bouddha à ces questions n'est donc pas définitive et ne concerne pas tous les auditeurs potentiels ; elle ne concerne que Vacchagotta. Dans d'autres *sutta*, à d'autres interlocuteurs, il répondra à la question parce que l'auditeur sera différent. Si l'on s'en tient à ce

---

<sup>4</sup> Le terme *bhikkhu* – littéralement « celui qui reçoit » – est employé pour désigner tout disciple du Bouddha suivant son exemple de détachement vis-à-vis des biens matériels et des liens sociaux et familiaux. Il n'implique pas, cependant, d'abandonner la « vie de maître de maison » pour adopter « la vie sans foyer », contrairement au terme « moine » par lequel on le traduit ordinairement, en l'opposant ainsi à « laïque ».

<sup>5</sup> Ce texte, tiré du *Samyutta-nikāya*, est cité par Walpola Rahula, *op. cit.*, pp. 88-90.

texte unique, dont la réponse est celle qui convient à Vachagotta, on ne peut en faire une réponse absolue. Il est donc très important de savoir à qui s'adresse le Bouddha et, en ce qui concerne notre texte, qui sont les Kālāmas.

Il s'agit en effet de prendre en compte ce que la tradition nomme « l'enseignement graduel du Bouddha »<sup>6</sup> : celui-ci consiste à faire prendre conscience progressivement à ses auditeurs ordinaires que leur vue est erronée, puis essaie de faire en sorte qu'ils acquièrent la vue juste. Une fois entré dans la « carrière » bouddhiste, une fois « pris refuge », on les invitera à mettre en pratique la parole, l'enseignement du Bouddha, pour travailler à corriger cette vue erronée afin d'en faire une vue juste.

On différenciera donc ainsi les textes qui s'adressent à des « maîtres de maison » non bouddhistes – dont on voit, à la fin, qu'ils disent « Je prends refuge » – des textes où l'on ne trouvera pas cette formule, parce qu'il s'agit d'auditeurs déjà engagés dans la voie bouddhique. Cette formule finale constitue en fait un bon repère pour déterminer si le texte étudié traite du *samsāra* – ce qu'il faut abandonner – ou bien du cheminement vers le *nibbāna* – ce qu'il faut réaliser. Car les textes qui s'adressent aux individus « ordinaires » sont dits « de sens à interpréter », par opposition à la majorité des textes qui s'adressent à des *bhikkhu*, qui eux sont « de sens certain ». En effet, quand le Bouddha s'adresse à des maîtres de maison, surtout s'ils sont non bouddhistes, il évoque des individus, qui agissent et font le bien ou le mal... alors que quand il s'adresse à un *bhikkhu*, engagé dans la voie bouddhique, il parlera d'agrégats, de co-production conditionnée, de non-existence de l'*attā*, le « Soi ». Quand un texte présente la Réalité « telle qu'elle est », il s'agira d'un texte de « sens clair », alors que le langage employé avec les individus ordinaires est le langage courant, celui qu'on utilise dans le cadre de la « réalité conventionnelle », issue d'une vue erronée, au moyen d'un langage qui est donc « à interpréter ».

## STRUCTURE DU TEXTE

L'introduction du texte nous apprend que les Kālāmas sont de simples laïcs, non-bouddhistes – ils « prendront refuge » à la fin de l'enseignement – *a priori* plutôt favorables au Bouddha, comme l'indique le paragraphe introductif qui reprend une formule stéréotypée, fréquente dans de très nombreux *sutta*, qui présente la « bonne réputation » qui se propage dans le pays, une succession des qualificatifs habituellement associés au Bouddha :

« Il est le Bienheureux, l'*Arahant*, parfaitement et pleinement éveillé, parfait en sa sagesse et sa conduite, bien arrivé (à son but), le Connaisseur des mondes, l'incomparable Guide des êtres qui doivent être guidés, l'Instructeur des dieux et des humains, le Bouddha, le Bienheureux. »<sup>7</sup>

Le texte se poursuit par la question des Kālāmas au Bouddha :

---

<sup>6</sup> Celui-ci comprend cinq « niveaux » : 1. *dānakathā*, enseignement sur le don ; 2. *sīla kathā*, enseignement sur la conduite éthique, la discipline ; 3. *saggakathā*, enseignement sur la jouissance dans les « domaines célestes » ; 4. *kāmādīnavakathā*, enseignement sur les inconvénients de la jouissance sensuelle ; 5. *nekkhammānisamsakathā*, enseignement sur les bénéfices du renoncement aux plaisirs sensuels.

<sup>7</sup> Nous utilisons ici, comme traduction de référence, celle qu'a publié Môhan WIJAYARATNA in *Sermons du Bouddha*, Paris, Le Cerf, 1988, pp. 25-30.

« Ô vénérable Gotama, il y a des religieux et des brahmanes qui arrivent à Kesaputta [la ville des Kālāmas]. Ils exposent et exaltent seulement leur propre doctrine, mais ils condamnent et méprisent les doctrines des autres. Puis d'autres religieux et brahmanes arrivent aussi à Kesaputta. Eux aussi exposent et exaltent leur propre doctrine, et ils méprisent, critiquent et brisent les doctrines des autres. Ô Vénérable, il y a un doute, il y a une perplexité chez nous à propos de ces diverses opinions. Parmi ces religieux et ces brahmanes, qui dit la vérité et qui des mensonges ? »

C'est à cette question que le paragraphe désormais célèbre fait réponse. Mais avant de l'étudier plus en détails, commençons par présenter succinctement la suite du texte, le contexte dans lequel cette réponse s'inscrit, afin de mieux en apprécier, ensuite, la portée réelle. Car cette réponse servira de « refrain » lors d'un long développement qui semble s'orienter dans une direction tout à fait différente par rapport à la question initiale – le débat entre religieux. Ce développement, un enseignement du Bouddha, se divise lui-même en trois parties :

Nous intitulerons la première partie : « exposé de la Doctrine ».

Elle consiste en une série de questions du Bouddha, reprenant toutes le même modèle : « Maintenant, je vous demande : Qu'en pensez-vous, ô Kālāmas ? Lorsque l'avidité [puis la haine, et enfin l'illusion] apparaît chez quelqu'un, cette avidité [haine, illusion] apparaît-elle pour le bien de cet individu ou pour son mal ? (...) Lorsque l'absence d'avidité [haine, illusion] apparaît... est-ce pour le bien ou le mal de cet individu ? »

Après chaque réponse des Kālāmas, en accord avec le Bouddha, celui-ci conclut par la formule : « O Kālāmas, lorsque vous savez vous-mêmes que certaines choses sont favorables, que ces choses louables sont pratiquées par les sages, que, lorsqu'on les met en pratique, elles conduisent au bien et au bonheur, pénétrez-vous de telles choses et pratiquez-les. »

La deuxième partie est l'« exposé d'une pratique »

Elle évoque la pratique des *brahma-vihāra*, une technique de méditation qui consiste à « faire rayonner » des pensées de bienveillance, compassion, joie sympathique et équanimité, dont l'exposé reprend la formule suivante : « Ô Kālāmas, le disciple noble, qui s'est ainsi séparé de l'avidité, de la haine, de l'illusion, ayant une compréhension claire et une attention de la pensée, demeure, faisant rayonner la pensée de bienveillance [compassion, joie sympathique et équanimité] dans une direction (du monde), et de même dans une deuxième, dans une troisième, dans une quatrième, au-dessus, au-dessous, au travers, partout dans sa totalité en tout lieu de l'univers, il demeure faisant rayonner cette pensée, large, profonde, sans limites, sans haine et libérée de la malveillance. »

La troisième partie pourrait s'intituler « exposé du fruit de la pratique »

Elle évoque « quatre soulagements » qu'un « disciple noble », « qui a une pensée libérée de la haine, de la malveillance, qui a une telle pensée non souillée, une pensée pure », peut connaître vis-à-vis de ses possibles renaissances ultérieures et des conséquences de ses actes [*kamma* ; skt *karma*].

Puis le texte se termine par un paragraphe de conclusion qui permet aux Kālāmas de « prendre refuge » en se présentant au Bouddha comme « disciples laïcs jusqu'à la fin de [leurs] vies ».

Il nous faut noter dès maintenant que cet enseignement n'évoque ni la Libération, ni le *nibbāna*, ni l'Éveil, pas plus que des notions aussi célèbres que la « co-production conditionnée » ou « la non-existence du Soi ». Il s'agit donc d'un discours « de sens à interpréter », d'une invitation à s'engager sur une voie, qui peut être celle des disciples du Bouddha, mais qui ne s'affirme pas, à proprement parler, comme telle.

## LA QUESTION DES KĀLĀMAS ET LA REPONSE DU BOUDDHA

La question des Kālāmas concerne les « religieux qui viennent, exaltent leur doctrine, condamnent, méprisent et brisent celle des autres ». Un mot, dans l'avant-dernière phrase de ce paragraphe, doit retenir tout particulièrement notre attention : « Il y a un doute, une perplexité, à propos de ses diverses *opinions* ». Car ce qui pose problème, ici, ce n'est pas tant la religion en elle-même que l'opinion qu'on en a. Les Kālāmas ne demandent pas au Bouddha quel jugement porter sur l'une ou l'autre de ces religions mais si l'opinion de ces religieux constitue vérité ou mensonge.

Nous nous retrouvons ici devant une formulation assez fréquente dans les textes et la doctrine bouddhiques, celle du choix qu'on a entre deux opposés, deux extrêmes, le choix dualiste par excellence : vérité / mensonge ; j'aime / je déteste ; j'exalte / je critique ; « c'est bon » / « c'est mauvais ». Les religieux qui ne font que s'exalter eux-mêmes sont avides d'avoir des disciples et sont dans l'aversion vis-à-vis des autres religieux, dont ils veulent récupérer les propres disciples. Il s'agit d'une présentation de ce que le bouddhisme appelle les deux « Poisons » de l'avidité et de la haine ; ce qui constituera le cadre même, par la suite, de l'exposé de la Doctrine – l'illusion, le troisième Poison, s'ajoutant alors aux deux premiers évoqués ici.

Les termes « doute et perplexité » traduisent bien les termes employés dans le texte pâli, il s'agit d'une indécision, d'une incapacité à choisir une voie plutôt qu'une autre. Devant un choix dualiste, on ne sait quelle option choisir, quelle direction emprunter...

Il nous faut commenter mot à mot la réponse du Bouddha, qui comporte dix expressions :

« Maintenant, écoutez, Kālāmas, ne vous laissez pas guider par des rapports (*anussavena*), par la tradition religieuse (*param-parāya*) ou par ce que vous avez entendu dire (*itikirāya*). Ne vous laissez pas guider par l'autorité des textes religieux (*piṭaka*), ni par la simple logique (*takka-hetu*) ou l'inférence (*naya-hetu*), ni par les apparences (*ākāra*), ni par le plaisir de spéculer sur des opinions (*ditṭhi-nijjhāna*), ni par des vraisemblances possibles (*bhabbarūpatāya*), ni par la pensée “ il est notre Maître (*samaṇo no garūti*) ”. »

La traduction française proposée ici présente deux phrases séparées par un point, avec reprise de l'expression « Ne vous laissez pas guider... » – séparation et répétition qui n'existent pas dans le texte original pâli. Cette distribution des expressions, nous semble-t-il, ne rend pas compte du sens exact de ce texte, dont les termes devraient être assemblés d'une manière différente, ce qui le rendrait plus compréhensible et intéressant.

Nous allons tout d'abord nous intéresser aux huit premiers termes, qui peuvent être réunis en deux groupes de quatre.

Les quatre premiers termes évoquent ce qui a été rapporté, transmis, qui vient d'un autre, que ce soit sous forme orale (les trois premiers) ou sous forme écrite (pour le quatrième). Il peut s'agir d'une lignée – sens qu'il faut donner au terme *paramparāya* (formé du préfixe *param-* « au-

delà ») ce qui va « au-delà » d'un individu pour passer à un autre et ainsi de suite. C'est l'idée d'une chaîne, d'une transmission de personne à personne, de maître à disciple. *Anussavēna* est un terme de base pour désigner « les paroles rapportées » et *itikirāya* évoquent plutôt des « racontars » et des légendes. Le premier terme représente donc, très généralement, « la parole qui me vient d'un autre » ; puis : soit qu'elle me soit transmise par une tradition de personnes vénérables, soit qu'elle soit transmise de façon « populaire ». Et cet ensemble de paroles peut être mis par écrit, c'est le « *piṭaka* » : la « corbeille » dans laquelle on rassemble, on recueille matériellement, ce qui a été mis sous la forme d'un ensemble cohérent.

Les quatre termes suivants, au contraire, vont montrer ce qui vient de ma propre pensée, différents modes de fonctionnement de la connaissance « autonome ». Le terme *hetu* veut dire « cause ». La « logique » et l'« inférence » sont ici deux termes construits à partir de ce même terme *hetu*. Ce qu'on traduit ici par « logique » veut dire « ce qui raisonne sur les causes (*hetu*) racines (*takka*) », les relations cause-effet ; et « *naya-hetu* » évoque la cause par comparaison, dans un rapport de concomitance (si telle chose fonctionne de telle manière, telle autre chose qui lui ressemble fonctionnera de la même manière...). Voici donc deux modes logiques, l'un s'appuyant sur la recherche d'une cause, l'autre sur la comparaison. Le terme *ākāra* précise qu'on se fie à la « forme », aux apparences, et donc à la déduction. Et *diṭṭhi-nijjhāna* est strictement la « mauvaise opinion », le point de vue erroné.

Cette liste de huit termes (quatre et quatre) présente en fait les différents modes de connaissance tels qu'ils étaient envisagés dans l'Inde de l'époque – ou, plus exactement, deux seulement des trois modes généralement évoqués.

Le premier mode de connaissance est celui des « *anussavika* », ceux qui connaissent par l'intermédiaire de la tradition ; ce sont les religieux, les brahmanes, ceux qui fondent leur connaissance sur ce qu'ils ont appris de quelqu'un d'autre, notamment la tradition des *Veda*.

Le deuxième mode de connaissance est celui des « *taki* », ceux qui tirent leur connaissance d'eux-mêmes, et non pas d'un autre, par la réflexion et le raisonnement, qui s'appuient sur la logique et l'intellect.

Le terme « *anussava* », qu'on trouve dans la première expression, est développé par les trois expressions suivantes, de même que « *taki* », qu'on trouve au début du deuxième groupe, par les trois expressions qui le suivent. Cette liste passe ainsi en revue tous les modes de connaissance par l'intermédiaire d'un autre, puis tous les modes de connaissance qui se fondent sur la réflexion personnelle – les *sutta* sont généralement très systématiques !

Restent les deux dernières expressions, dont la première pourrait être traduite différemment, car elles ne présentent plus des modes de connaissance mais des *personnes* qui les symbolisent. L'expression « vraisemblances possibles » (*bhabbarūpatāya*) pourrait se traduire strictement par « celui qui sait mettre en forme », qui sait utiliser les mots et les idées, donner une forme conceptuelle à ses raisonnements, le « philosophe » ou le « sophiste ». Quant à la deuxième expression, elle traduit mot à mot le texte pāli : *samaṇo* – le religieux errant ; *no* – notre ; *garūti* – maître spirituel (dérivé de *guru*) = « ce *samana* est notre *guru* », « ce religieux errant est notre maître spirituel », symbolisant ce qu'on pourrait appeler le « religieux traditionaliste ».

Ces deux dernières expressions résument donc par un personnage les deux modes de connaissance différents évoqués précédemment : les quatre premiers modes « traditionnels » de transmission sont symbolisés par le « religieux », les quatre modes de réflexion « intellectuelle » sont symbolisés par le « philosophe ».

Cette réponse du Bouddha propose donc une sorte de résumé systématique de tous les modes de connaissance qui étaient considérés comme possible, en Inde, dans les systèmes philosophiques et religieux de l'époque... à l'exception du troisième, qui n'a pas encore été évoqué, puisqu'à l'accès à la connaissance par l'enseignement reçu d'un autre, et l'accès à la connaissance par le raisonnement intellectuel individuel, s'ajoute enfin, traditionnellement, l'accès à la connaissance par l'expérience directe.

Ce que rejette donc – apparemment – ce paragraphe, ce sont les deux premiers modes de connaissance. Mais, en fait, il paraît beaucoup plus probable – et plus en accord avec la tradition bouddhiste elle-même – de considérer que ce qui est rejeté ici est le fait d'accorder *exclusivement* sa confiance à l'une ou l'autre : ceux qui ne jurent *que* par la tradition reçue et refusent la réflexion individuelle, comme ceux qui ne jurent *que* par la réflexion individuelle et refusent la tradition religieuse. Nous retrouverions là les religieux auxquels faisaient allusion les Kālāmas dans leur question : ceux qui exaltent leur propre doctrine – quelle soit religieuse ou philosophique – et qui, *a contrario*, vont refuser et rejeter la tradition des autres ; ceux qui sont dans un système d'exclusion de l'autre opposé, dans un système dualiste : soit la logique soit la tradition, soit l'individuel soit le reçu, l'un excluant l'autre.

La solution préconisée par le Bouddha n'apparaîtra ici que sous une forme extrêmement condensée, dans la phrase conclusive de sa réponse – celle que Walpola Rahula n'a pas citée *in extenso* :

« Lorsque vous savez par vous-même que certaines choses sont défavorables, que telles choses blâmables sont condamnées par les sages et que lorsqu'on les met en pratique ces choses conduisent au mal et au malheur, abandonnez-les. ».

Nous ne sommes plus ici devant un mouvement de phrase binaire, mais ternaire : d'une part « vous savez par vous-même », d'autre part « vous savez que les sages le pensent », enfin « vous savez que, quand on les met en pratique, cela a tel résultat ». Autant dire, successivement : la réflexion individuelle, la tradition reçue, et enfin l'expérience. Non pas *ou* la tradition *ou* la réflexion ; mais la réflexion *et* la tradition *et* l'expérience.

Comment échapper à la dualité ? En passant à une sorte de « trinité » : la juste Voie du Milieu, toujours préconisée par le Bouddha, ajoute l'expérience tirée de la pratique à la connaissance intellectuelle et à la connaissance traditionnelle, sans exclusive aucune.

C'est effectivement ce qu'exposent traditionnellement les textes bouddhiques : il existe bien un enseignement, transmis par le Bouddha ou ses disciples, qui doit être reçu – et si on le comprend ou qu'on le transmet de manière fautive, le Bouddha n'hésite pas à remettre vertement à sa place l'auditeur fautif : « O homme stupide, vous avez mal rapporté mes paroles ; ô homme stupide vous n'avez pas compris ; ô homme stupide, je n'ai jamais dit cela... ». Il s'agit donc bien d'accepter une parole reçue d'un autre. Puis le disciple est invité à réfléchir par lui-même à cette parole reçue. Puis, enfin, il doit vérifier par l'expérience directe issue de la pratique. Il ne doit pas se contenter de l'un ou de l'autre, mais cumuler les trois :

- « lorsque vous savez vous-même » = connaissance intellectuelle, logique, individuelle ; le terme employé ici est *ñāna* (skt *jñāna*), c'est-à-dire un acte de connaissance « ordinaire », le « sens commun ».

- « lorsque que vous savez que telles choses sont louées et pratiquées par les sages »<sup>8</sup> = le domaine de la transmission traditionnelle ; le « sens commun » aussi, mais tel qu’il est transmis par autrui.
- Puis, en complément de la connaissance par soi-même, par l’intellect, et de la connaissance discriminante transmise, par les sages et la tradition, vient la connaissance par la mise en pratique et l’expérience directe.

## L’ENSEIGNEMENT – 1<sup>ère</sup> PARTIE : L’EXPOSE DOCTRINAL

L’exposé doctrinal qui suit fonctionne sur le mode des questions-réponses. Le Bouddha y utilisera successivement les trois modes de connaissance évoqués ci-dessus, comme pour fournir un exemple vivant et direct de la démarche qu’il préconise :

Dans un premier temps, lui-même transmet un enseignement particulier, mettant en exergue trois « qualités » particulièrement importantes dans sa Doctrine, les « Trois Poisons » : « Lorsque l’avidité [la haine, l’illusion] apparaît chez quelqu’un... » ; puis il fait immédiatement appel à la réflexion personnelle de ses auditeurs : « ...apparaît-elle pour le bien de cet individu ou pour son mal ? ».

Dans un deuxième temps, il développe cet enseignement particulier en précisant les conséquences des Trois Poisons : « En se donnant à l’avidité [la haine, l’illusion], étant vaincu par elle, étant enveloppé mentalement par elle, un tel individu tue des êtres vivants, commet des vols, s’engage dans l’adultère et profère des paroles mensongères. Il pousse un autre à accomplir aussi de tels actes. »<sup>9</sup> ; puis il fait appel à nouveau à la réflexion personnelle de son auditoire : « De tels actes entraînent-ils son mal et son malheur pendant longtemps ? »

Dans un troisième temps, enfin, les Kālāmas ayant exprimé leur accord à chaque question, le Bouddha reprend l’ensemble du processus jusqu’à parvenir au plus important, l’invitation à l’abandon ou ‘non-pratique’ – dans le cas des choses « mauvaises » – ou, au contraire, à la pratique – dans le cas des choses « bonnes » :

« Maintenant, qu’en pensez-vous, ô Kālāmas ? Ces choses sont-elles bonnes ou mauvaises ?

– O Vénérable, ces choses sont mauvaises [bonnes].

---

<sup>8</sup> Le terme « sages » rend *viññu*, formé à partir de la même racine *ñā[na]*, mais composé avec le préfixe « vi » [cf. *viññāna*, la conscience discriminante] : les « sages » sont ceux qui savent distinguer le bien du mal, l’erreur de la vérité, qui savent discriminer. Cette connaissance discriminante est très souvent mise en exergue dans le bouddhisme ancien et fait partie des qualités que l’on doit développer... Plusieurs textes exposent les trois types de connaissance discriminante qu’il convient de développer : la connaissance du sens, de la lettre et des textes – le fond, la forme et ce qui relève du vocabulaire, du lexique. La discrimination, *viññāna*, n’est donc pas forcément négative, il s’agit aussi d’une qualité à développer. Tout dépend du but : est-ce qu’on « vijñānise » – si je puis dire – en vue de créer un « ego » ou pour détruire la fausse opinion d’un ego ? Quand on fait la distinction entre bon et mauvais *kamma*, c’est bien *viññāna* qui effectue cette distinction... et il n’a jamais été dit qu’il était « mauvais » de faire du « bon *kamma* », même si cela ne permet pas d’échapper au *samsāra*. Tout dépend du niveau de pratique où l’on se situe. La discrimination est donc intéressante : les « sages » sont ceux qui vont transmettre le résultat de leur connaissance discriminante et la tradition ce qui va donner un cadre spécifiant ce qui est bien, profitable, et ce qui mal, défavorable.

<sup>9</sup> On reconnaîtra ici le contenu des quatre premiers « préceptes » (*sīla*) préconisés pour tout laïc bouddhiste ; le cinquième - « s’abstenir d’intoxicants » - est très rarement cité dans les *sutta*, n’étant que la condition *sine qua non* pour la pratique des autres : si vous absorbez des intoxicants, vous ne pouvez pas vous abstenir de tuer des êtres vivants, de voler, de mentir ou de pratiquer l’adultère... car vous n’êtes plus maître de vous-mêmes.



- Ces choses sont-elles blâmables ou louables ?
- O Vénérable, ces choses sont blâmables [louables].
- Ces choses sont-elles censurées ou louées par les sages ?
- Elles sont censurées [louées] par les sages.
- Lorsqu'on les met en pratique, conduisent-elles au mal et au malheur [au bien et au bonheur] ?
- Elles conduisent au mal et au malheur [au bien et au bonheur].
- C'est pourquoi, ô Kālāmas, [... reprise du paragraphe principal] lorsque vous savez vous-mêmes que certaines choses sont favorables, que ces choses louables sont pratiquées par les sages, que, lorsqu'on les met en pratique, elle conduisent au bien et au bonheur, pénétrez-vous de telles choses et pratiquez-les [dans le cas contraire : abandonnez-les, ne les pratiquez pas]. »

Le Bouddha, ici, ne semble absolument pas mettre en cause le contenu des discours des autres religieux, mais proposerait simplement une démarche valable pour tous, lui y compris.

Cette démarche peut se résumer de la manière suivante : il convient d'écouter et de recevoir une tradition (1), de la soumettre à un raisonnement personnel (2) et de voir si, dans la pratique (3), selon l'exemple qu'en donnent ses promoteurs, elle mène bien à ce qu'elle annonce. Si l'on peut admettre qu'il existe une contradiction entre ce qui est transmis (1), la logique (2) et ce qui est effectif lorsqu'on passe à la pratique (3), on peut déclarer : ces religions – ou plutôt ces religieux ne tiennent pas leurs promesses ! On peut bien sûr, de cette manière, vérifier aussi ce que propose le Bouddha...

Il faut cependant remarquer que le fait de déterminer la « valeur » d'une attitude en fonction des Trois Poisons et des Préceptes, constitue en fait – et de fait – une « bouddhisiation » du point de vue proposé !

Certes, les Préceptes en eux-mêmes ne sont pas considérés comme relevant de « l'Enseignement spécifique aux *buddha* » au sens strict – les Quatre Nobles Vérités – mais le fait que leur référence soit « le bien et le bonheur » (*kusala - sukha*) et « le mal et le malheur » (*akusala - dukkha*), fondements de ces Quatre Nobles Vérités, ne laisse aucun doute sur ce point.

De même, le fait d'envisager une conséquence – faste (*kusala*) ou néfaste (*akusala*) – aux actes relève lui aussi de l'enseignement bouddhiste ; un thème maintes fois évoqué dans les *sutta*, par opposition notamment aux « matérialistes » qui refusent d'envisager de telles conséquences [nous en reparlerons à propos de la dernière partie de notre texte].

De plus, ces deux termes « techniques », propres aux bouddhistes, évoquent eux aussi une référence précise à la « souffrance », *dukkha*, objet de l'enseignement spécifique aux *buddha*. *Kusala* et *akusala*, qu'on pourrait traduire plus précisément par « efficace » et « inefficace », manifestent bien un point de vue bouddhiste : il s'agit d'efficacité en vue de ne pas provoquer de la souffrance ou d'échapper à la souffrance, et d'inefficacité quand cela provoque de la souffrance, pour soi comme pour autrui.

Notons aussi que les Trois Poisons ne sont pas évoqués ici dans la perspective de la Libération mais dans leurs seules conséquences sur soi et sur autrui, avant tout dans le cadre des relations sociales. Celui qui « tue des êtres vivants, commet des vols, s'engage dans l'adultère et profère des paroles mensongères », provoque la souffrance autour de lui, mais aussi : « Il pousse un autre à accomplir de tels actes ». Le point de vue privilégié ici n'est pas tant celui de la

démarche spirituelle individuelle de Libération que les rapports humains au sein de la société – un point de vue de « maître de maison » par excellence.

La réflexion personnelle demandée aux auditeurs porte donc sur *une* tradition reçue bien précise – l’enseignement bouddhique – et n’est pas considérée ici comme un simple « point de vue » ou une « opinion » simplement personnelle ! Il s’agit d’éprouver la cohérence interne d’une tradition transmise, non de raisonner seul pour arriver à ses propres conclusions individuelles – « Je pense que... ».

Il s’agit de proposer à des maîtres de maison de mettre l’enseignement bouddhique à l’épreuve, selon une méthode qu’ils pourront appliquer eux-mêmes à d’autres religieux – et résoudre ainsi, par eux-mêmes – mais grâce à la méthode bouddhique... – leurs « doute et perplexité ».

## L’ENSEIGNEMENT – 2<sup>e</sup> PARTIE : L’EXPOSE D’UNE PRATIQUE

Visiblement convaincus par cet enseignement reçu, convaincus aussi par le raisonnement personnel, les Kālāmas se voient proposer ensuite d’aborder effectivement une pratique, qui occupera la deuxième partie de l’enseignement : celle des *brahma-vihāra*, les « Demeures de Brahmā », Demeures « divines » ou « sublimes » [appelées « Quatre incommensurables » ou « Quatre Illimités » dans d’autres traditions bouddhistes] – le terme *brahma* ne se rapportant pas ici strictement au dieu hindou Brahmā, en tant que personnage mythologique, mais étant employé comme un synonyme de « noble », « supérieur ».

La phrase d’introduction évoque un « noble disciple », *ariya-sāvaka*. *Sāvaka* désigne un auditeur [de l’enseignement du Bouddha ; skt *śrāvaka*] et *ariya* se rapporte aux membres de l’*ariya-saṅgha*, le « *saṅgha* des Nobles », la communauté des disciples qui ont déjà fait l’expérience de « l’ouverture de l’œil de la Loi », c’est-à-dire du premier stade de compréhension de la Réalité « telle qu’elle est », grâce à la Sagesse (*paññā*, skt *prajñā*). Quand le terme *ariya* est employé il s’applique généralement à une partie du *saṅgha* déjà bien avancée sur la Voie. On ne s’adresse donc plus ici à des maîtres de maison ordinaires mais on évoque un disciple du Bouddha qui s’est « séparé de l’avidité, de la haine, de l’illusion », comme le dit la suite de la première phrase.

C’est le résultat de la mise en pratique de l’éthique – exposée dans la première partie de l’enseignement, avec l’énoncé des Préceptes – qui permet de connaître cette *absence* d’avidité, de haine et d’illusion, cette « non-apparition » des Trois Poisons. Une première pratique de l’éthique – pratique « laïque » par excellence – permet ainsi de « débroussailler »<sup>10</sup> le terrain, par l’élimination de premiers « liens ».

Cette idée de « séparation » par rapport aux Trois Poisons peut être rapprochée de l’expression employée dans l’exposé de la Juste Voie du Milieu, introduction du Discours de la Mise en mouvement de la Roue de la Loi, qui expose les Quatre Nobles Vérités, lorsque sont présentés les deux extrêmes à éviter : extrême des plaisirs des sens et extrême de la macération. Un terme employé est alors *alli-kānu-yoga*. *Yoga*, c’est le « joug », *alli*, les « liens », et *kānu*

---

<sup>10</sup> Il faut noter ici que le terme de *nibbāna* / *nirvāṇa* a été souvent traduit, selon une étymologie traditionnelle, comme la « sortie de la forêt » : *nir-* (hors de) *vāna* (forêt). On retrouve notamment dans le *Dhammapada* cette image qui associe le *bhikkhu* à celui qui « sort de la forêt », celle-ci – jungle – représentant l’enchevêtrement, le fouillis des liens, ce qui emprisonne dans un labyrinthe d’habitudes, tout ce qui maintient dans le *samsāra*. Dans sa traduction récente du *Visuddhimagga* [Fayard, coll. « Trésors du bouddhisme », Paris, 2002], Christian Maës traduit *nibbāna* par « dénouement », une très belle traduction à partir de cette étymologie traditionnelle, qui n’est pas une étymologie philologique. Du point de vue philologique, *nibbāna* vient du verbe « s’éteindre », « s’épuiser », comme la flamme d’une lampe qui a épuisé tout son combustible.

« l'enchevêtrement ». Les plaisirs sensuels sont comme un joug qu'on s'attache bien fermement au cou pour aller dans la seule direction des « plaisirs sensuels » ou, à l'opposé, pour aller uniquement dans la direction de la « macération ». La Juste Voie du Milieu est celle qui, retirant le joug et desserrant les liens enchevêtrés, ne dirige ni d'un côté ni de l'autre, échappant ainsi au choix dualiste des extrêmes. Etre « séparé de », c'est « ne plus être attaché à ».

Une fois remplie cette première condition, séparé de l'avidité, de la haine et de l'égarement, le disciple du Bouddha dispose de « la compréhension claire et de l'attention de la pensée ».

La « compréhension claire » rend le terme *sampajañño*, formé sur la racine *ñā* – déjà évoquée plus haut – et « attention » traduit *patissato*, un composé de *sati* : l'attention parfaite, accomplie. On est, avec la racine *ñā*, dans l'ordre de la connaissance qui est capable d'apprécier les choses, de les analyser, de les étudier ; et l'attention est une observation simple, sans jugement, qui permet de savoir que telle chose est présente, apparaît, sans dire « c'est bien » ou « c'est mal ». Les phénomènes sont vus (attention) tels qu'ils sont et comme ils se produisent (compréhension), avec la capacité de les analyser dans leur processus d'apparition/disparition.

La pratique des *brahma-vihāra* consiste ensuite à développer et à diffuser quatre qualités mentales : la bienveillance (*mettā*, skt *maitrī*), la compassion (*karunā*, skt *karuṇā*), la joie sympathique, participative, qui se réjouit du bonheur des autres (*muditā*), et l'équanimité (*upekkhā*, skt *upekṣā*), au sens étymologique « l'in-différence », ce qui ne fait pas de distinction entre ce qu'on aime, ce qu'on n'aime pas et ce qui est indifférent – les amis, les ennemis et les *quidam*... une sorte d'égalité d'humeur et de traitement.

Le texte pāli – pour exprimer ce que notre texte traduit par l'expression « faisant rayonner la pensée de » – utilise le mot « *cetasā* », de même racine que les termes *citta*, la pensée, et *cetanā*, l'intention qui est à l'origine du *kamma*. Cela veut dire que la bienveillance, la compassion, la joie et l'équanimité sont ici des pensées fabriquées, du domaine du *samsāra*, relevant du « bon » *kamma*. En effet, pour le bouddhisme pāli, la compassion évoquée ici n'est pas la manifestation de l'Éveil [*mahā-karunā*], mais relève d'une pensée provoquée et cultivée [*bhāvāna*]. On « fait rayonner la pensée » ; il s'agit donc d'une pensée dirigée, orientée, intentionnelle. La pratique des *brahma-vihāra* est un exercice, un entraînement pour développer en soi des qualités positives.

Dans la première partie de l'enseignement, il s'agissait de tenter d'arriver à l'absence d'expressions négatives – avidité, haine et illusion – d'essayer que le négatif n'apparaisse plus ; désormais on fait en sorte que des pensées positives apparaissent et se développent.

L'amour bienveillant (*mettā*) est là pour lutter contre l'aversion, dont il est un contre-poison. La joie sympathique (*muditā*) est le contre-poison de l'avidité, qui fait jalouser les autres parce qu'ils sont heureux alors que vous ne l'êtes pas vous-même. La compassion (*karunā*) est le contraire de la réjouissance vis-à-vis du malheur des autres : vous êtes peiné du fait que les autres souffrent eux aussi. Quant à *upekkhā*, l'équanimité, il s'agit de la plus élevée des quatre Demeures de Brahma car celui qui ne va ni du côté de l'avidité ni du côté de la haine, voit tout de façon égale et équanime...

La pratique de l'éthique puis celle des *brahma-vihāra* illustrent ici les quatre étapes d'un exercice souvent évoqué dans les *sutta* : d'abord commencer par reconnaître le mauvais quand il apparaît, puis faire en sorte que le mauvais n'apparaisse plus, ensuite faire apparaître le bon, et finalement faire que celui-ci demeure, se développe et ne disparaisse pas.

Par cette pratique de méditation de type *samatha* – le calme mental – qui conduit aux « absorptions » (*jhāna*), le pratiquant ne peut parvenir à l'Éveil des *buddha* (ce qui est le rôle des

méditations de type *satipaṭṭhāna/vipassanā*) mais peut espérer, en revanche, une « meilleure » renaissance dans les « domaines divins » – comme ceux des Brahmā, justement !  
Le texte précise d'ailleurs, à la fin de chacun des paragraphes, que le pratiquant « demeure faisant rayonner cette pensée, large, profonde, sans limites, *sans haine et libérée de la malveillance* », mais non « sans avidité » ni « sans illusion ».

### L'ENSEIGNEMENT – 3<sup>e</sup> PARTIE : L'EXPOSE DU FRUIT DE LA PRATIQUE

Si la pratique des *brahma-vihāra* permet ainsi d'« améliorer le *samsāra* », sans pour autant parvenir à l'Éveil, se pose alors naturellement la question des futures renaissances du pratiquant. C'est le thème qu'aborde en effet la fin du texte, en présentant les « quatre soulagements » que peut éprouver le disciple, cette fois « libéré de la haine, de la malveillance, doté d'une pensée non souillée, d'une pensée pure... »

Il trouve donc quatre « soulagements », *assāsa* ; un terme qui désigne aussi, physiquement, le mouvement de la respiration, comme un soupir... de soulagement ! Un mouvement de respiration libre, sans contrainte, sans douleur ; un mouvement naturel.

Le texte se présente à nouveau sous une forme très systématique et évoque quatre possibilités. Premier cas : « Supposons qu'il y ait des résultats, après la mort, pour les actes bons et mauvais... » ; deuxième cas : « Supposons qu'il n'y ait pas de résultats pour les actes bons et mauvais... » ; troisième cas : « Supposons qu'il y ait des résultats mauvais pour les actes mauvais... » ; quatrième cas : « Supposons qu'il n'y ait pas de résultats mauvais pour les actes mauvais... »

Les deux premières propositions sont d'ordre général et envisagent à la fois les actes bons et mauvais, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas rétribution. Les deux suivantes s'attachent plus particulièrement à envisager les résultats (ou non) des seuls actes mauvais ; et on pose alors la conformité ou la non-conformité entre la nature de l'acte et sa rétribution.

Le Bouddha fait allusion ici à diverses propositions soutenues par des maîtres religieux contemporains, et non pas à son propre enseignement. La possibilité qu'il n'y ait pas de résultats aux actes, notamment, est le point de vue soutenu par les « matérialistes » ou « nihilistes », auxquels le Bouddha s'est toujours fermement opposé ! On peut aussi penser que la thèse contraire (il y a résultat) fait allusion à ceux qu'on appelle les « éternalistes », qui disent que le fruit suit l'acte indéfiniment et qu'il y a récompense ou châtement – ce sont notamment les « religieux », qui croient en l'existence de l'*attā*. Vous retrouverions ainsi les deux groupes de penseurs » déjà évoqués plus haut : les matérialistes représenteraient les « raisonneurs », qui nieraient la réalité de la rétribution des actes ; et les « traditionalistes », qui s'appuient sur les *Veda*, seraient ceux qui posent l'existence de l'*attā* et la rétribution des actes. Dans la présentation qui en était faite au départ, les deux s'excluaient mutuellement. En demeurant dans une vue « exclusiviste », dualiste et extrémiste, nous aboutirions à l'équation suivante : soit on croit à l'*attā* et on envisage la rétribution, soit on ne croit pas en l'*attā* et on nie toute rétribution. La proposition du Bouddha, là encore, ne sera ni opposée ni excluante, mais se présentera, au contraire, comme une sorte de « réconciliation générale », incluante et synthétique.

Il répondra :

- à la première proposition [résultats pour tous les actes] : « En ce cas, il est possible pour moi de naître, après la dissolution du corps, après la mort, dans un des cieux où se trouvent des bonheurs célestes. »
- à la deuxième proposition [pas de résultats pour tous les actes] : « Tout de même, ici et maintenant, dans cette vie, je demeure sain et sauf avec une pensée heureuse, libérée de la haine et de la malveillance. »
- à la troisième proposition [résultats mauvais pour les actes mauvais] : « Quant à moi, je ne souhaite aucun mal à personne. Alors comment se pourrait-il qu'un mauvais résultat tombe sur moi qui ne fais aucune mauvaise action. »
- à la quatrième proposition [pas de résultat mauvais pour les actes mauvais] : « Alors je trouve que je suis pur ! »

Quelle que soit la situation envisagée, il y aura donc un avantage, un « soulagement » ! Pour les matérialistes, il n'y a pas de rétribution : quelle importance puisque je me trouve pur et que ma pensée est heureuse ! Pour les éternalistes, il y a rétribution : quelle importance, puisque je n'ai rien à me reprocher et que je puis, « au pire », espérer une renaissance dans les cieux des Brahma ! Telle est la « troisième voie » du Bouddha : agir de telle manière que, quelle que soit la proposition, de toute façon, on ne connaîtra, maintenant ou après la mort, que l'absence de souffrance. Il n'y a donc, ici, aucune critique des uns ou des autres, bien au contraire... le Bouddha est en accord avec tous !

Ce paragraphe-là ne présente donc pas ce que le bouddhisme dit en propre de la rétribution des actes, mais bien ce que les autres systèmes religieux en disent. D'autres textes développeront le point de vue du Bouddha sur cette question, qui présentera d'ailleurs une autre manière de résoudre le dilemme entre deux vues exclusives, puisqu'il dira à la fois que l'*attā* existe et qu'il n'existe pas. Du point de vue relatif : l'*attā* existe ; du point de vue absolu : l'*attā* n'existe pas. Du point de vue relatif : il y a rétribution ; du point de vue absolu : il n'y a pas rétribution. Par la distinction entre réalité relative et réalité absolue, l'opposition exclusiviste est « court-circuitée ». Mais, dans ce texte, qui s'adresse à des « non encore bouddhistes », l'enseignant ne rentrera pas dans de telles subtilités doctrinales. Il ne fera que renvoyer dos à dos les deux discours auxquels les maîtres de maison sont confrontés tout en leur promettant, au moins, ces quatre « soulagements » !

\*

Ce texte, remarquable dans sa cohérence interne – dès lors qu'il est étudié en lui-même et dans son intégrité –, peut être considéré comme un enseignement exemplaire, par la mise en oeuvre même de la méthode qu'il expose. Il rappelle – ou annonce – un des célèbres « édits gravés » du roi Aśoka qui, plusieurs siècles plus tard, déclarera :

« On ne devrait pas seulement honorer sa propre religion et condamner la religion des autres. On devrait honorer les religions des autres pour cette raison-ci ou cette raison-là. En agissant ainsi on aide à grandir sa propre religion et on rend aussi service à celle des autres. En agissant autrement, on creuse la tombe de sa propre religion et on fait aussi du mal aux religions des autres. Quiconque honore sa propre religion et condamne les religions des autres, le fait bien entendu par dévotion pour sa propre religion, en pensant “ Je vais la glorifier ”. Mais, en agissant ainsi, au contraire, il nuit gravement à sa religion. Aussi la

concorde est-elle bonne. Que tous écoutent et veuillent bien écouter les doctrines des autres religions. »

Il n'en reste pas moins que ce texte – si différent d'autres *sutta* où le Bouddha ne se privera pas de fustiger, parfois violemment, des points de vue qu'ils jugent « erronés » et dangereux – ne peut pas être considéré comme un enseignement s'adressant à des « bouddhistes », disciples déjà engagés sur la Voie enseignée par le Maître. Il s'agit bien – insistons sur ce point – d'un discours délivré à des maîtres de maison qui *deviennent* peut-être ainsi disciples du Bouddha, mais qui ne l'étaient pas encore et auxquels le Bouddha ne fait qu'exposer les premiers « niveaux » de son « enseignement graduel » : la conduite éthique (*sīla*) et une pratique qui permet de connaître la jouissance dans les domaines « célestes », ou des « soulagements », pour qui demeure au sein du *samsāra* et qui n'a pas – encore – en vue d'y échapper définitivement.

Dominique TROTIGNON

#### BIBLIOGRAPHIE

RAHULA Walpola, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Sagesse » n° 13, 1961

WIJAYARATNA Môhan, *Sermons du Bouddha*, Paris, Le Cerf, 1988

WIJAYARATNA Môhan, *La philosophie du Bouddha*, Lyon, Éd. de la Sagesse, 1995.

BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga, Le Chemin de la Pureté*, traduction Christian MAËS, Paris, Fayard, coll. « Trésors du bouddhisme », 2002