

Points d'Abhidhamma

Le dernier volet de notre étude a trait aux enseignements de l'Abhidhamma tels qu'ils sont exposés dans le VSS. Cette partie occupe une place conséquente dans notre travail en raison de l'exigence de clarification nécessaire à toute compréhension des données exposées. Et pour cause, le lecteur non-familier avec ce corps de textes, son fond conceptuel et sa terminologie, serait bien en peine à déchiffrer l'ensemble sans une approche didactique qui dévoilerait sa subtilité et profondeur. Consignée dans la dernière corbeille du canon pāli, cette doctrine spéciale ou supérieure³⁰⁰ (*abhi-dhamma*) comme le conçoit la tradition commentariale, se distingue des deux premières (Vinaya et Suttanta) par son haut degré d'abstraction et de systématisation qui use d'une méthode particulière pour véhiculer ses idées. D'une certaine manière, il traduit les enseignements du Suttanta en épurant celui-ci de toute mise en forme conventionnelle (*vohāra*) et autres symboles ou concepts qui permettent une base d'échanges par le langage ; la doctrine étant reformulée par un discours axé sur les fonctions, processus, et éléments qui forment la réalité ultime remodelée par notre esprit afin qu'il se la représente (Nyanaponika Thera, 1949 : 3).

Pour le dire autrement, l'Abhidhamma emploie une méthodologie qui se sert de termes spécifiques et techniques se référant directement aux catégories ultimes de l'existence empirique (Karunadasa, 2010 : 71). Cette collection de texte comprend sept pièces – la *Dhammasaṅgaṇī*, le *Vibhaṅga*, la *Dhātukathā*, la *Puggalapaññatti*, le *Kathāvatthu*, le *Yamaka*, et le *Paṭṭhāna* – dont la philosophie sous-jacente s'articule autour d'un principe essentiel³⁰¹ : la multiplicité des phénomènes (*dhamma*) ou éléments ultimes constitue la trame de toute réalité dont on voudrait faire l'expérience. Pour reprendre les mots de Karunadasa ces *dhamma* sont la pierre angulaire³⁰² de cette vaste entreprise de systématisation (Karunadasa, 1996 : 1), les spécialistes en la matière (les *abhidhammika*) montrant avec précision leurs natures et la manière dont ils interagissent dans un ensemble cohérent. Ils révèlent ainsi la vraie nature de l'existence, vision du monde « réaliste » dénué du prisme de la subjectivité, dont la formalisation a une visée avant toute chose pratique : dans le cadre de la méditation elle constitue une vaste « carte mentale » de ces *dhamma*, grâce à laquelle l'individu peut naviguer. Elle lui éclaire d'une certaine manière les rouages du monde phénoménal. Le but

³⁰⁰ As 2, 13–15. *ken' aṭṭhena Abhidhammo ? dhammātireka-dhamma-visesaṭṭhena. atireka-visesaṭṭha-dīpako hi ettha abhi-saddo.* « Que signifie l'Abhidhamma ? Il est ce qui surpasse le Dhamma (les *sutta*), ce qui distingue du Dhamma (*i. e.* les *sutta*). Car ici, on explique le mot *abhi* comme surpassement et distinction ».

³⁰¹ Exceptés les *Puggalapaññatti* et *Kathāvatthu*, l'un détaillant les typologies de personnes, largement dépendant de l'*Aṅguttara-nikāya* ; l'autre étant un examen critique de points doctrinaux considérés comme non-conformes aux vues theravādin (Nyanaponika, 1949 : x).

³⁰² « *cornerstone* ».

ultime est bien entendu la libération de l'attachement et de la souffrance, en s'attendant à déceler les manifestations éthiques, la nature du *saṃsāra*, et la voie qui mène au Nibbāna.

Enfin, nous ne soulignerons jamais assez combien l'Abhidhamma est tenu en haute estime dans les traditions du sud-est asiatique. Et pour cause, selon la tradition commentariale (et notamment l'*Atthasālinī*) l'Abhidhamma est l'œuvre du Buddha lui-même, fruit de son expérience méditative près de l'arbre de la Bodhi la quatrième semaine qui suivit son Éveil³⁰³ ; découverte quintessentielle de la nature du monde qui sera mise en forme et véhiculée ultérieurement par son disciple Sāriputta, fait bien connu mentionné dans l'*Atthasālinī* (As 16, 7–37). De fait, l'intérêt pour l'Abhidhamma est perceptible de deux manières : d'une part, dans le développement de toute une littérature spécialisée dans ce domaine de l'érudition qui réduit et synthétise cette matière pour la transmettre de manière optimale entre maîtres et élèves (Nyanaponika Thera, 1949 : x-xiii) ; depuis les commentaires qui déroulent toutes ses facettes, la réalisation de nombreux « manuels » jusqu'à l'élaboration de l'*Abhidhammatthasaṅgaha* (xiv^e siècle). Les traditions cinghalaise et surtout birmane ont excellé dans le domaine (Shwe Zan Aung, 1910), le monde taï n'ayant à son actif que peu d'œuvres³⁰⁴. D'autre part, ces textes servent d'autres fins rituelles et protectrices, largement reconnues : sous forme de formules (*kathā*) ils peuvent être insérés dans des *yantra* comme nous l'avons signifié dans notre première partie ; dans des contextes funéraires en Thaïlande (McDaniel, 2009) ; dans des festivals consacrant certains textes en Birmanie comme nous le verrons ultérieurement ; etc.

Nous présentons ici les enseignements du VSS en deux volets distincts : d'abord, le traitement spécifique du Paṭṭhāna selon la méthode *kaṭapayādi* ; puis un ensemble hétéroclite de thèmes qui prennent essentiellement appui sur une littérature plus tardive sur le sujet.

³⁰³ Nous donnons un extrait de cet épisode dans la partie introductive au *Paṭṭhāna* qui suit.

³⁰⁴ Tous composés durant « l'âge d'or » du Lanna : la *Mātikatthasarūpa-dhammasaṅgaṇī* composé par Ratanapañña (Likhit Likhitanonta, 1969 : 280-281) ; et tout un ensemble d'*attha-yojanā* (« explication du sens ») élaboré par Ñāṇakitti — l'*Atthasālinī-attha-yojanā*, le *Sammohavinodanī*^o, le *Dhātukathā*^o, le *Puggalapaññatti*^o, le *Kathāvatthu*^o, le *Yamaka*^o, le *Paṭṭhāna*^o, l'*Abhidhammatthavibhāvinī*^o — (von Hinüber, 2000a : 127).

6. 1. Le *Paṭṭhāna* dans le VSS

Un groupe de quatre stances fait ici l'objet d'un intérêt circonscrit, les vers 98 à 101. Leur lecture est à double sens : sur un versant elles rendent une série d'hommages au Bienheureux par une série de constructions ardues qui dénotent l'expertise de Ratanapañña en la matière ; sur son autre face elles expriment des suites de nombres, dont la VSS-ṭ précise leur mode d'obtention, à savoir le système *kaṭapayādi* présenté précédemment qui transforme le texte en chiffres. Disons-le de suite, ces séries chiffrées se rapportent à des enseignements du dernier des livres de l'Abhidhamma, le *Paṭṭhāna*. Bien qu'il occupe un volume très modeste dans l'œuvre de Ratanapañña, la nature de ce texte, sa place dans la tradition et dans l'imaginaire pāli en font une œuvre magistrale et fondamentale. Nous en présentons donc les grandes lignes. Elles nous permettront in fine de mettre en perspective ces quelques nombres choisis par notre auteur.

6. 1. 1. Introduction au *Paṭṭhāna*

Les enseignements de l'Abhidhamma n'ont pas rencontré beaucoup d'échos dans la littérature en langue occidentale. Les raisons tiennent tout d'abord aux difficultés qui s'opposent à son étude, entre autres les spécificités linguistiques et terminologiques, auxquelles s'associe l'expertise pratique ou 'par l'expérience' qui sont requise pour assimiler ses contenus (Crosby, 2014 : 176). Le *Paṭṭhāna* est dans ce cadre le parent pauvre des études sur l'Abhidhamma, le premier écueil étant comme le rappelle Oskar von Hinüber l'édition très incomplète de la PTS, qui ne favorise pas l'étude de sa structure et de ses contenus (von Hinüber, 1996 : 75). Les travaux de référence en la matière sont peu nombreux et difficiles d'accès (par exemple U Nārada, 1969, 1986), de par la grande technicité de ce texte conjuguée à l'extrême âpreté de ses énoncés. Soulignons à cet égard le travail de thèse récent de Pyi Phyo Kyaw, *Paṭṭhāna (Conditional Relations) in Burmese Buddhism* (2014), qui est à ce jour la synthèse la plus éclairante sur le sujet, ouvrant une fenêtre sur l'architecture et la texture complexe de ce texte. Nous lui sommes redevables pour notre compréhension générale de cette pièce maîtresse, et ce point si particulier qu'est le traitement des chiffres dans le *Paṭṭhāna* pour lequel elle accorde une section (chapitre 5). Comme elle le signifie parfaitement, la position de ce texte en Asie du sud-est, et particulièrement en Birmanie, contraste avec les études occidentales. Il y jouit d'une grande popularité, focalisant l'attention de générations d'*abhidhammika* qui ont développé et renouvelé toute une littérature en pāli ou en langue vernaculaire, et élaboré nombres de stratégies pour mettre en lumière les contenus

de cette œuvre. Ce texte est par ailleurs parfaitement connu des populations, et ancré dans diverses pratiques bouddhiques pour lesquelles nous aurons un mot ultérieurement.

Le premier livre de l'Abhidhamma-piṭaka, la *Dhammasaṅgaṇī*, ainsi que le dernier, le *Paṭṭhāna* constituent la quintessence même de l'Abhidhamma. Ce dernier reste cependant l'œuvre la plus importante, aussi bien par son volume que par sa substance : la totalité de l'œuvre dans l'édition Siamese Tipiṭaka comprend 6 volumes, soit 3120 pages, contre 549 pour l'édition PTS. Il est ainsi appelé traditionnellement *Mahāpakaraṇa* « le grand traité » (As 9, 3), gigantesque édifice dont le nombre de sections ou unités (*bhāṇavāra*) est incalculable et non formulé (As 9, 16). Ce qui fait dire à dire à Warder qu'il est « *one of the most amazing productions of the human mind* » (cité par Cousins, 1981 : 40). La tradition pāli lui accorde une place éminente, les enseignements qu'il contient illustrant de la manière la plus éloquente l'omniscience du Buddha (*sabbaññutā-ñāṇa*). Le discours introductif de l'*Atthasālinī* décrit parfaitement ce statut d'exception :

²²Durant la quatrième semaine il s'assit dans la maison des bijoux, en direction du nord-ouest. Alors qu'il contemplait le contenu du *Dhammasaṅgaṇī*, son corps n'émit pas de rayon, tout comme il n'émit pas de rayon pour le contenu de l'œuvre qu'est le *Vibhaṅga*, le *Dhātukathā*, le *Puggalapaññatti*, l'œuvre qu'est le *Kathāvatthu*, et l'œuvre qu'est le *Yamaka*. Mais lorsque, arrivé au Grand Traité, il commença à contempler les vingt-quatre relations causales universelles que sont la condition, la présentation, etc., son omniscience trouva là son opportunité. Puisque comme le grand poisson Timirati-piṅgala a élu domicile dans le grand océan profond de quatre-vingt-quatre milles *yojana*, son omniscience a élu domicile dans le Grand Traité. Des rayons de six couleurs – indigo, or, rouge, blanc, orange, brillant (*i. e.* une combinaison des cinq précédentes) – jaillirent du corps du Maître alors qu'il contemplait les enseignements subtils et abstrus, grâce à son omniscience qui avait trouvé une telle opportunité.

La conditionnalité des choses, les causes et leurs effets, est posée comme le cœur des enseignements du Buddha. La tradition en reconnaît deux types : la coproduction conditionnée (*paṭiccasamuppāda*) qui prend en compte les causes et effets manifestes des

²² As 13, 11-32. *catutthe pana sattāhe pacchim'-uttarāya disāya ratana-ghare nisīdi. ratana-gharaṃ nāma satta-ratanam ayaṃ gehaṃ sattanaṃ pana pakaraṇānaṃ sammāsitaṭṭhānaṃ ratana-gharaṇaṃ ti veditaṭṭhaṃ. tatha Dhammasaṅgaṇiṃ sammāsantassā pi sarīrato rasmiyo na nikkhantā, Vibhaṅga-pakaraṇaṃ Dhātukathaṃ Puggalapaññattiṃ Kathāvatthu-pakaraṇaṃ Yamaka-ppakaraṇaṃ sammāsantassā pi sarīrato rasmiyo na nikkhantā. yadā pana Mahā-pakaraṇaṃ oruyha hetu-paccayo ārammaṇa-paccayo... pe... avigata-paccayo ti sammāsanaṃ ārabhi ath' assa catuvīsati-samanta-ṭṭhānaṃ sammāsantassa ekantato sabbaññuta-ñāṇaṃ Mahā-pakaraṇe yeva okāsaṃ labhi. yathā hi Timirati-piṅgala-mahāmaccho caturāsīti-yojana-sahassa-gambhīre mahā-samudde yeva okāsaṃ labhati evaṃ eva sabbaññuta-ñāṇaṃ ekantato Mahā-pakaraṇe yeva okāsaṃ labhi. satthu evaṃ laddhokāseṇa sabbaññuta-ñāṇeṇa yathā sukhaṃ saṅha-sukhuma-dhammaṃ sammāsantassa sarīrato nīla-pīta-lohit'-odāta-mañjeṭṭha-pabhassaravasena chabbaṇṇa-rasmiyo nikkhamiṃsu.*

éléments, tels que représentés par la chaîne de douze maillons déjà évoqués par ailleurs ; et la méthode exposée dans le *Paṭṭhāna* qui éclaire d'un angle nouveau la méthode précédente. Ce texte introduit pour la première fois dans la littérature pāli un schéma de vingt-quatre relations conditionnelles (*paccaya*), dans le but de montrer de manière systématique la nature et la dynamique des relations qui unissent les divers phénomènes mentaux et physiques de l'existence (*dhamma*). Ceux-ci n'existent pas de façon isolée et autonomes, mais ils sont bien intriqués et interdépendants au sein d'un vaste réseau de possibilités. Les *dhamma* exposés dans la *Dhammasaṅgaṇī* sous forme de listes, à savoir les 22 triplets (*tika*) et 100 couplets (*duka*) (soit $22 \times 3 + 100 \times 2 = 266$ *dhamma*), sont ainsi la base de cette vaste synthèse : y sont organisées les relations et les forces qui unissent ces phénomènes, et la nature même du lien qui les unit, pour décrire alors toutes les relations possibles entre eux par le jeu de multiples permutations et combinaisons. Le nombre de possibilités défie alors l'entendement, raison pour laquelle le *Paṭṭhāna* est décrit comme un « océan de méthode » (*naya-sāgara*) ou « méthode totale et infinie » (*ananta-naya-samanta*).

Il complète ainsi la *Dhammasaṅgaṇī* et les autres œuvres de l'Abhidhamma, qui procèdent davantage par l'analyse en disséquant l'existence selon ses composants ultimes, et dévoile leurs natures intrinsèques ainsi que l'absence de toute unité ou 'soi' (*anattā*). Le *Paṭṭhāna* ne se substitue pas à la méthode de coproduction conditionnée (*paṭṭiccasamuppāda*), il la complète. Le *Visuddhimagga* illustre clairement cela puisqu'il applique de manière systématique les vingt-quatre conditions (*paccaya*) aux douze maillons de la chaîne causale (Vism 541, 16–544, 36). Ainsi, le *Paṭṭhāna* dévoile la nature complexe de l'expérience humaine et sa structure causale, tout en se dégageant de la dualité entre causes et effets.

6. 1. 2. La structure du *Paṭṭhāna*

Les nombres exposés dans le VSS sont le fruit d'un long développement qui s'appuie sur une connaissance parfaite de la structure de cette œuvre. Comme le rappelle Oskar von Hinüber l'organisation du *Paṭṭhāna* n'a jusque là pas fait l'objet d'investigation suffisante (von Hinüber, 1996 : 75). Il faut désormais compter avec le travail de Pyi Phyō Kyaw qui apporte les éléments nécessaires à la bonne navigation dans les arcanes de ce texte. La mécanique du *Paṭṭhāna* est complexe et à 'tiroirs', organisée de la manière suivante :

1. Une partie introductive, *paccayuddesa* (« énumération des conditions »), qui énumère les vingt-quatre modes de conditionnalités (*paccaya*) gouvernant les différents phénomènes de l'existence ;

2. Suivie d'une explication analytique de ceux-ci, *paccaya-niddesa* (« explication analytique des conditions ») ;

3. Et le corps des enseignements ou *paṭiniddesa* (litt. « Retour sur la description ») qui voit l'application d'une méthode singulière dans le but de mettre en relief les combinaisons qui unissent les vingt-quatre conditions citées précédemment avec les phénomènes de l'existence exposés dans l'*Abhidhamma-mātikā* sous forme de triplets et de doublets.

Nous résumons ci-après le premier point, la liste des conditions, et livrons au lecteur de manière schématique les différentes parties qui composent le *paṭiniddesa* (voir figure 1). Cet emboîtement de sections est, comme nous le verrons, la base des calculs mathématiques à venir. Rappelons que nous ne donnons qu'une idée générale de l'ensemble. Le détail est sujet à des variations et singularités que nous ne sommes pas en mesure de traiter ici, et il dépasserait très largement notre sujet.

6. 1. 2. 1. Les 24 conditions (*paccaya*)

Dans l'optique du *Paṭṭhāna*, la relation entre deux éléments (*dhamma*) n'est pas binaire mais implique trois facteurs. En effet, elle est constituée par 1. des états qui conditionnent (*paccaya-dhamma*), c'est à dire les causes qui entraînent un effet déterminé. Cet effet est dépendant de cette cause pour exister ; 2. des états conditionnés (*paccayuppanna-dhamma*), c'est à dire les *dhamma* dont l'apparition est déterminée par une cause spécifique, l'effet en relation à une cause ; 3. et des forces qui conditionnent (*paccaya-satti*), c'est-à-dire les vingt-quatre conditions (*paccaya*) et leurs fonctions respectives, qui rendent possible l'accomplissement d'un effet. Ces forces ne peuvent exister sans un état conditionnant, les deux étant une unique entité. Un *dhamma* peut par ailleurs posséder plus d'une force conditionnante (Karunadasa, 2010 : 265–266). Ces conditions (*paccaya*) sont définies ainsi dans le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa :

³⁰⁵Voici maintenant le sens du mot 'condition (*paccaya*). « [L'effet] vient d'elle, en est dépendant » telle est la condition. Le sens est [qu'un élément] ne peut pas apparaître sans cela. En effet, il est dit que l'état qui est indispensable à la présence d'un autre état, ou à son émergence, est la condition de celui-ci.

³⁰⁵ Vism 532, 26–533, 2. *paccayo ti ettha pana ayam vacan' attho : paṭicca etasmā eī ti paccayo, appaccakkhāya naṃ vattatī ti attho. yo hi dhammo yaṃ dhammaṃ appaccakkhāya tiṭṭhati vā uppajjati vā, so tassa paccayo ti vuttaṃ hoti. lakkhaṇato pana upakāraka-lakkhaṇo paccayo ; yo hi dhammo yassa dhammassa ṭhitiyā vā uppattiyā vā upakārako hoti, so tasso paccayo ti vuccati.*

Comme caractéristique, la condition a la propriété d'encourager [un effet]. En effet, un état qui encourage la présence ou l'émergence d'un autre état, on dit qu'il est la condition de celui-ci. [...]

En d'autres termes, lorsqu'un état (*dhamma*) agit en qualité de condition, il entraîne l'émergence des *dhamma* qui lui sont associés, ou bien s'ils existaient déjà, leur maintien dans l'existence.

Une description systématique et complète de chacune de ces conditions nous éloignerait quelque peu de notre objectif. Nous proposons quelques mots succincts pour chacune d'entre elles et renvoyons le lecteur vers les auteurs qui se sont spécialisés sur le sujet (Ledi Sayadaw, 1915 : 34–52 ; 1935 (éd. 1986) ; Kalupahana, 1962 ; Gorkom van, 2010 ; Karunadasa, 2010 : 267–279 ; etc.) :

1. Condition 'cause' (*hetu-paccaya*), elle se réfère à l'origine ou racine (*mūla*) des facteurs qui déterminent la qualité *kammique* des actions volitionnelles ;
2. Condition objet (*ārammaṇa-paccaya*), elle soutient l'émergence d'un état conditionné en le prenant pour objet ;
3. Condition 'prédominance' (*adhipati-paccaya*), elle est une extension de la condition 'objet' (*ārammaṇa-paccaya*), facteur prédominant en tant qu'état conditionnant parmi les états mentaux qui l'ont pris comme leur objet ;
4. Condition 'proximité' (*anantara-paccaya*), tout comme la condition suivante, elle se réfère à une relation où l'état conditionnant entraîne l'émergence de l'état conditionné automatiquement après sa cessation. Cela implique de fait une succession temporelle entre l'apparition de ces états ;
5. Condition 'contiguïté' (*samanantara-paccaya*) ;
6. Condition 'simultanéité' (*sahajāta-paccaya*), elle désigne l'émergence d'un état conditionné de concert avec l'état conditionnant ;
7. Condition 'mutualité' (*aññamañña-paccaya*), elle est une extension de la condition précédente, l'état conditionnant activant en retour l'état conditionné ;
8. Condition 'support' (*nissaya-paccaya*), les états conditionnant influencent l'émergence des états en leur servant de supports ;

9. Condition ‘support décisif’ (*upanissaya-paccaya*), comme la précédente elle supporte l’émergence des états conditionnés en ayant un pouvoir d’induction plus puissant que le précédent ;

10. Condition ‘antériorité’ (*purejāta-paccaya*), c’est-à-dire une relation où quelque chose qui est apparu précédemment devient un support pour un état apparaissant ultérieurement ;

11. Condition ‘postériorité’ (*pacchājāta-paccaya*), à l’inverse de la condition précédente elle se réfère à une relation où quelque chose qui en émergeant ultérieurement devient le support d’un état qui a surgit précédemment ;

12. Condition ‘répétition’ (*āsevana-paccaya*), la succession répétée des facteurs conditionnant a pour fonction de donner davantage de force à l’état conditionné ;

13. Condition ‘action volitionnelles’ (*kamma-paccaya*), elle est de deux sortes : la condition ‘*kamma* mutuel’ (*sahajāta-kamma-paccaya*) où les états conditionnant sont les volitions et les états conditionnés les consciences (*citta*) et facteurs mentaux (*cetasika*) qui apparaissent de manière simultanée ; et la condition *kamma* a-synchrone (*nānākkhaṇika-kamma-paccaya*) pour laquelle un laps de temps existe entre les états conditionnés et conditionnants, les phénomènes volitionnels passés et les *citta* qui en résultent, leurs facteurs mentaux, et les phénomènes matériels ;

14. Condition ‘résultat’ (*vipāka-paccaya*), lorsque un état conditionnant fait de l’état conditionné qui émerge avec lui, un élément passif, sans effort à produire ; les facteurs conditionnant sont ici des facteurs mentaux résultats du *kamma* ;

15. Condition ‘nutriment’ (*āhāra-paccaya*), les facteurs conditionnant sont les quatre sortes de ‘nutriments’ qui permettent aux êtres de subsister³⁰⁶. Ils sont liés aux phénomènes mentaux et matériels qui leurs correspondent et qui émergent en même temps qu’eux ;

16. Condition ‘faculté’ (*indriya-paccaya*), tout comme la condition ‘prédominance’ (*adhipati-paccaya*) elle exerce un contrôle sur les facteurs qui lui sont associés, mais uniquement dans sa sphère d’influence (20 au total) ;

17. Condition ‘absorption’ (*jhāna-paccaya*), lorsque l’état conditionnant amène l’état conditionné à participer à la contemplation de l’objet. L’état conditionnant se compose des

³⁰⁶ Nourriture matérielle (*kabaḷīṅkārahāra*), contacts sensoriels (*phassa*), volitions mentales (*mano-sañcetanā*), et consciences (*viññāṇa*).

sept facteurs³⁰⁷ du *jhāna* qui ont pour facteurs conditionnés les consciences et facteurs mentaux qui leurs sont associés ;

18. Condition ‘Chemin’ (*magga-paccaya*), elle se réfère à un état conditionnant qui amène un état conditionné à fonctionner comme un moyen pour atteindre une destination particulière. Les états conditionnants sont les douze facteurs du Chemin ;

19. Condition ‘association’ (*sampayutta-paccaya*), elle se réfère à un état mental qui entraîne l’émergence d’un autre état mental. Ils deviennent alors inséparables ;

20. Condition ‘dissociation’ (*vippayutta-paccaya*),

21. Condition ‘présence’ (*atthi-paccaya*), cette condition se réfère tout comme la condition ‘apparition’ (*avigata-paccaya*) au même type de relation conditionnelle : ici, la présence des états conditionnants et conditionnés, au moment même où le premier conditionne le second ;

22. Condition ‘absence’ (*natthi-paccaya*), tout comme la condition ‘disparition’ (*vigata-paccaya*) elle est l’inverse de la précédente condition. A savoir, l’absence de cette condition permet la présence de l’état conditionné qui lui est associé ;

23. Condition ‘disparition’ (*vigata-paccaya*) ;

24. Et condition ‘apparition’ (*avigata-paccaya*).

A noter que l’exposition et la compréhension de ces vingt-quatre conditions ne sont pas figées et ont fait l’objet d’autres angles d’analyses. La littérature commentariale, et notamment l’influent *Abhidhammatthasaṅgaha*, réduit par exemple ces vingt-quatre conditions à six catégories selon la nature des relations conditionnelles entre les différentes sortes de *dhamma*, et les vingt-quatre conditions en quatre conditions (*Abhid-sa*, chapitre 8 *paccaya-saṅgaha-vibhāga*) (Cf. Kyaw, 2014 : 196–201). La matière du *Paṭṭhāna* se prête ainsi parfaitement à diverses synthèses et analyses conceptuelles opérées par les spécialistes de l’*Abhidhamma*.

6. 1. 2. 2. La structure interne du paṭiniddesa

On distingue sept étages dans ce monumental édifice, que nous résumons également sous forme de graphique (voir figure 1).

1. Le *paṭiniddesa* est divisé en deux ensembles structurés à l’identique : le *pucchā-vāra* qui expose en théorie toutes les questions possibles concernant les 266 *dhamma* et leurs

³⁰⁷ Ces sept facteurs sont : l’application initiale (*vitakka*), l’application soutenue (*vicāra*), la joie (*pīti*), l’attention sur un point (*ekaggatā*), le plaisir (*somanassa*), le déplaisir (*domanassa*), et l’équanimité (*upekkhā*).

combinaisons avec les vingt-quatre conditions (*paccaya*) prises de manières simples ou combinées ; et le *visajjana-vāra* qui répond à ces questions.

2. Le corps du texte traite des réalités ultimes selon quatre méthodes ou grandes divisions (*naya*) organisées intrinsèquement de la même manière :

- a. la méthode positive (*anuloma*),
- b. la méthode négative (*paccanīya*),
- c. la méthode positive-négative (*anuloma-paccanīya*),
- d. et la méthode négative-positive (*paccanīya-anuloma*).

Elles correspondent chacune à une manière de formuler les différents *dhamma* et *paccaya* traités, couvrant ainsi de manière explicite le champ possible des relations conditionnelles.

Par exemple, le premier triplet *kusala* est,

- a. selon la méthode positive, *kusala akusala abyākata* ;
- b. selon la méthode négative, *na-kusala na-akusala, na-abyākata* ;
- c. selon la méthode positive-négative, *kusala na-kusala, akusala-na-akusala, abyākata na-abyākata* ;
- d. et selon la méthode négative-positive, *na-kusala-kusala, na-akusala-kusala, na-abyākata-abyākata*.

3. A l'intérieur de chacune de ces divisions, les vingt-quatre modes de conditionnalité sont corrélés successivement à tous les phénomènes classifiés dans l'*Abhidhamma-mātikā* : les 22 triplets (*tika*) et 100 doublets (*duka*). Ces listes sont traitées isolément, mais également en les combinant entre elles. Soit six agencements possibles d'éléments qui se voient appliqués chacun les quatre méthodes décrites précédemment :

- a. triplets (*tika*),
- b. couplets (*duka*),
- c. combinaisons de couplet et triplet (*duka-tika*),
- d. combinaisons de triplet et couplet (*tika-duka*),
- e. combinaisons de triplet et triplet (*tika-tika*),
- f. combinaisons de doublet et doublet (*duka-duka*).

4. Ces couplets, triplets, et leurs combinaisons sont chacun divisés en sept chapitres/sections distincts ou *vāra* :

- a. ce qui est 'dépendant' (*paṭicca-vāra*),
- b. ce qui est 'simultané' (*sahajāta-vāra*),

- c. ce qui est ‘conditionné’ (*paccaya-vāra*),
- d. ce qui est ‘supporté’ (*nissaya-vāra*),
- e. ce qui est ‘conjoint’ (*saṃsaṅgha-vāra*),
- f. ce qui est ‘associé’ (*sampayutta-vāra*),
- g. les ‘questions’ (*pañha-vāra*).

5. Enfin, chacun de ces *vāra* fait l’objet d’une quadruple partition qui reprend celle mentionnée initialement. Ici, sont concernées essentiellement les vingt-quatre conditions (*paccaya*) :

- a. selon une méthode positive (*anuloma*), par exemple *hetu-paccaya*, *ārammaṇa-paccaya*, etc. ;
- b. une méthode négative (*paccanīya*), par exemple *na-hetu-paccaya*, *na-ārammaṇa-paccaya*, etc. ;
- c. une méthode positive-négative (*anuloma-paccanīya*), par exemple si une condition est exprimé positivement, les autres le sont négativement, *hetu-paccaya*, *na-ārammaṇa-paccaya*, etc. ;
- d. et une méthode négative-positive (*paccanīya-anuloma*), par exemple si une condition est exprimé négativement, les autres le sont positivement, *na-hetu-paccaya*, *ārammaṇa-paccaya*, etc.

6 Enfin, deux sous-sections organisent chacune de ces sections : le *vibhaṅgavāra* (« section de classification ») et le *saṅkhyāvāra* (« section de l’énumération »). La première donne le détail des relations conditionnelles entre les différents *dhamma* selon les vingt-quatre conditions ;

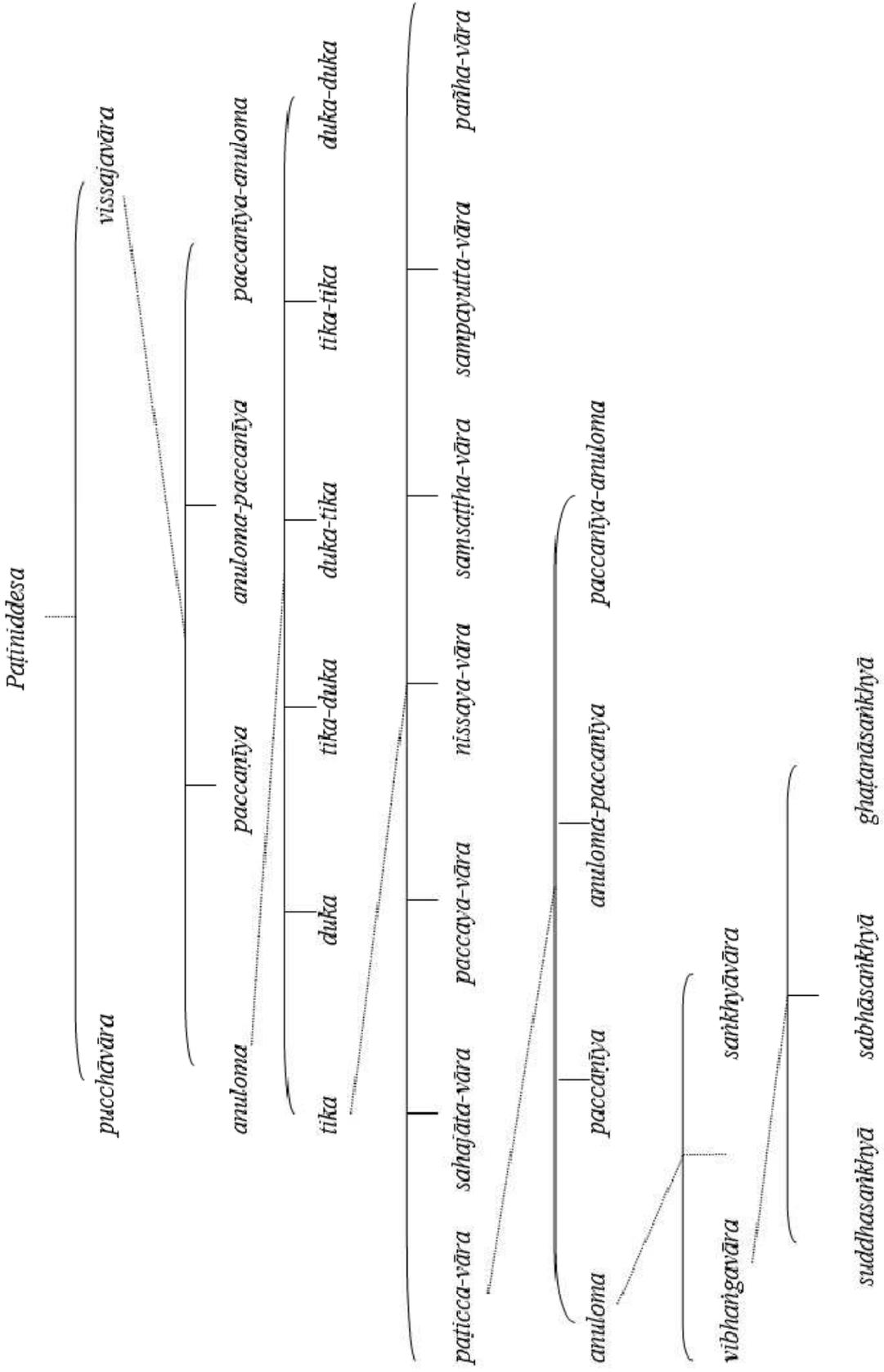
7. Tandis que le second énumère et résume le nombre possible de relations conditionnelles selon une tripartition des conditions intervenant dans une relation causale : *suddha-saṅkhyā* (« un nombre simple ») ; *sabhā-saṅkhyā* (« énumération commune »), lorsque prennent part deux conditions ; et *ghaṭanā-saṅkhyā* (« multiple énumération ») qui traite trois ou plus de conditions.

Dans chacune des quatre méthodes sont présentés l’ensemble des combinaisons possibles, 1. d’abord sous forme de question, 2. puis de réponses, mode de présentation des enseignements dans le *Paṭṭhāna*. Par exemple, la première question qui concerne, la méthode positive/le premier triplet (*kusala-akusala-avyākata*)/la première condition (*hetu*) :

kusalaṃ dhammaṃ paṭicca kusalo dhammo uppajjati hetu-paccayā.

Dépendant (*paṭicca*) d'un état profitable (*kusala*), peut-il naître un état profitable par la condition 'cause' (*hetu-paccayā*) ?

Fig. 1 Structure du Paññāna



6. 1. 2. Détermination du nombre de questions dans le *Paṭṭhāna*

Les séries de nombres présentées dans les stances 98 à 101 se rapportent, selon la VSS-t, aux commentaire et sous-commentaire du *Paṭṭhāna*. Elle ne les nomme pas mais se réfère respectivement au *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* dont l'auteur n'est pas clairement identifié (von Hinüber, 1996 : 151), et au *Pañcappakaraṇa-mūlaṭīkā* d'Ānandācariya. Chacun de ces textes consacre une section à la détermination de ces nombres. Leur objet est le suivant : les commentateurs ont tenté par la voie mathématique de s'approcher au plus près du nombre possible de relations conditionnelles entre les différents éléments exposés dans l'*Abhidhamma-mātikā*, selon la méthode proposée par le *Paṭṭhāna*. En d'autres termes, ils ont dénombré et ordonné toutes les combinaisons possibles de cet ensemble, selon un modèle d'analyse dit « combinatoire » en langage mathématique. Les chiffres vertigineux obtenus mettent ainsi en perspective chiffrée l'étendue des relations conditionnelles, « *the depths of causality* » (Kyaw, 2014 : 15).

Les sections correspondantes dans ces deux textes sont longues, et leurs études complètes n'apporteraient aucune plus-value d'informations pour alimenter notre propos. Nous proposons donc d'ajuster notre focale sur la détermination du nombre de questions pour les triplets (*tika*) dans le commentaire et le sous-commentaire du *Paṭṭhāna*. L'obtention des nombres pour les doublets et autres combinaisons est bâtie sur la même logique de calcul. La figure 1. qui schématise l'architecture du *Paṭṭhāna* est ici utile puisque les calculs sont effectués 'en cascade', les différentes combinaisons s'imbriquant successivement par étages.

6. 1. 2. 1. La méthode selon le commentaire (*Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā*)

Rappelons tout d'abord les stances concernées par les calculs effectués dans le *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* avec leurs correspondances en chiffres,

pamoci ji no ja ṭa li tta je na re, (208 631 808)
namāmi naṃ na bbhi ra jaṃ ka vi ttha kaṃ, (174 182 400)
a nī gha da ggaṃ a ti dho va ka ppa naṃ, (11 496 038 400)
a nan ta yā taṃ ga ti ra ssa kā va naṃ. (41 726 361 600) (VSS 98)

gha ni ddhi lū naṃ du la bha kku lu ppa naṃ, (13 143 803 904)
a nī ra ma kkaṃ ku dha haṃ bha va llu naṃ, (34 488 115 200)
phu ṭaṇ ga lī laṃ ya sa ggā ri pu ñña kaṃ, (101 237 133 312)
dī vā ri lu ggā ñi ha vi ddhi bhi ñña vaṃ. (404 948 533 248) (VSS 99)

Comme le précise la VSS-ṭ, sont à exclure de la conversion en chiffres les deux prédicats verbaux *pamoci* et *namāmi* ainsi que les quatre finales en *nam* (ne sont pas en italique). Chaque série correspond ainsi au nombre de questions obtenues pour,

- les triplets (*tika*), 208 631 808 questions,
 - les doublets (*duka*), 174 182 400 questions,
 - les doublets-triplets (*duka-tika*), 11 496 038 400 questions,
 - les triplets-doublets (*tika-duka*), 41 726 361 600 questions,
 - les triplets-triplets (*tika-tika*), 13 143 803 904 questions,
 - les doublets-doublets (*duka-duka*), 34 488 115 200 questions,
 - la somme des six précédentes, 101 237 133 312 questions,
 - l’ensemble du *Paṭṭhāna*, soit la somme des méthodes positive, négative, positive-négative, négative-positive, 404 948 533 248 questions.
- } méthode positive
(*anuloma*)

Les opérations mathématiques qui aboutissent à ces montants sont exposées dans la section *pucchā-gaṇana-gāthāyo* (« strophes du nombre de questions ») qui clôture le *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* (Paṭṭh-a 394–410). Chacune des étapes du raisonnement est formulée en prose, conclue par une stance récapitulative. A l’exception du premier de ces paliers qui ne s’exprime que sous la forme de glose, nous ne relaterons que les parties versifiées. Un tableau synoptique qui remodèle celui d’U Nārada (U Nārada, 1986 : 184) récapitule l’ensemble des opérations mathématiques ci-après (figure 2). Par ailleurs, le commentaire ne décrit pas la totalité des opérations mathématiques. Il donne la trame du raisonnement mathématique en prenant pour base,

- le traitement de la première condition (*hetu*),
- selon la méthode positive (*anuloma*),
- le premier triplet (*kusala-akusala-avyākata*),
- le premier *vāra* sur ce qui est ‘dépendant’ (*paṭicca-vāra*),
- et sa sous-section positive.

Détermination du nombre de question pour les triplets (tika)

1. La première des étapes, qui en contient deux en réalité, détermine le nombre de combinaisons possibles à l'intérieur du premier triplet *kusala* au sein du premier *vāra* ; total qui sera dans un deuxième temps étendu à l'ensemble des sept *vāra* :

ettha hi kusalaṃ dhammaṃ paṭiccā ti kusala-padaṃ ādiṃ katvā kusalākusala-byākatantā tisso pucchā, puna tadev' ādiṃ katvā tikantā ca ekā. evaṃ kusalaṃ dhammaṃ paṭiccā ti kusalādikā satta pucchā.

tathā akusalādikā, tathā abyākatādikā, tathā kusalābyākatādikā, akusalābyākatādikā, kusalākusalādikā, kusalākusalābyākatādikā ti sabbāpi sattannaṃ sattakānaṃ vasena kusala-ttikaṃ nissāya hetu-paccaye ekūnapaññāsaṃ pucchā. (Pāṭṭh-a 396, 26–397, 4)

En effet, après avoir pris le terme 'profitable' (*kusala*) dans « l'élément 'profitable' (*kusala*) avec ce qui est dépendant (*paṭicca*) », on obtient les trois questions 'profitable' (*kusala*), 'non-profitable' (*akusala*), et enfin 'indéterminé' (*byākata*). Après avoir pris à nouveau cela comme point de départ, il y en a une avec les trois. Ainsi, dans « l'élément 'profitable' (*kusala*) avec ce qui est dépendant (*paṭicca*) » il y a sept questions pour 'profitable' (*kusala*), etc.

« Ainsi, 1. 'profitable' (*kusala*), 2. 'non-profitable' (*akusala*), et 3. 'indéterminé' (*avyākata*), et 4. 'profitable' et 'indéterminé' (*akusala-avyākata*), 5. 'non-profitable' et 'indéterminé' (*avyākata-kusala*), 6. 'profitable' et 'non-profitable' (*kusala-akusala*), 7. 'profitable' et 'non-profitable' et 'indéterminé' (*akusala-kusala-avyākata*) » tels sont l'ensemble des sept [questions]. Pour la condition 'cause' (*hetu*) en relation avec le triplet 'profitable' (*kusala*) [multiplié par] sept [*varā*], on obtient quarante-neuf question.

Cette formulation alambiquée combine ainsi de sept manières les termes du premier triplet : 1. *kusala*, 2. *akusala*, 3. *avyākata*, 4. *akusala-avyākata*, 5. *avyākata-kusala*, 6. *kusala-akusala*, et 7. *akusala-kusala-avyākata*.

Ce nombre qui correspond au nombre de questions pour un triplet et un *vāra* est aisément extensible au sept *vāra* : $7 \times 7 = 49$ questions pour la première condition 'cause' (*hetu*).

2. L'opération suivante prend en compte ce nombre de question pour une condition, et l'étend à l'ensemble des vingt-quatre conditions :

*sahassam ekan ca satam, chasattati punāparā,
pucchā sampiṇḍitā honti, nayamhi eka-mūlake. (Pāṭṭh-a 397, 11–12)*

Avec la méthode pour une seule condition,

On obtient alors mille cent soixante-seize (1 176) combinaisons de questions.

C'est à dire $49 \times 24 = 1\ 176$ questions possibles, soit l'ensemble des vingt-quatre conditions prises isolément, chacune associée au sept *vāra*.

3. Le calcul suivant porte sur la détermination de combinaisons par paires, par exemple la condition ‘cause’ (*hetu*) conjuguée avec chacune des vingt-trois autres conditions prises isolement :

*sahassam ekan ca satam, sattavīsatiṃ eva ca,
dukesu tevīsatiyā pucchā honti du-mūlake.* (Pāṭṭh-a 397, 22–23)

On obtient pour deux conditions
[Et] vingt-trois paires,
Mille cent vingt-sept questions (1127).

Soit, le nombre de questions pour deux conditions associées : $7 \times 7 = 49$; multiplié par le nombre de paires possibles, $49 \times 23 = 1\,127$ questions.

Le *Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā* procède par la suite de la même manière en associant la condition *hetu* seule avec deux conditions, avec trois conditions, etc., avec vingt-trois conditions. Soit : $1\,176 + 1\,127 + \dots = 14\,700$ questions. La somme de l’ensemble est ainsi résumée :

*cuddas’ eva sahasāni, puna sattasatāni ca,
pucchā hetu-padass’ eva, eka-mūlādi-bhedato ti.* (Pāṭṭh-a 402, 29–30)

A partir du seul élément *hetu*,
On obtient ainsi quatorze mille sept cents (14 700) questions pour le (...) *hetu*.

4. Étendu aux vingt-quatre conditions, cela donne donc :

*dvāpannāsa-sahasān’ aṭṭhasatāni tīṇi sataśahasāni,
kusala-ttikassa pucchā, anuloma-nayamhi suvibhattā.* (Pāṭṭh-a 404, 5–6)

On obtient trois cents cinquante-deux mille huit cent (352 800) questions
Pour les triplets *kusala*,
[Que l’] on distingue pour la méthode positive.

Le calcul est simple, $14\,700 \times 24 = 352\,800$ questions pour le premier triplet *kusala* (soit pour un triplet) associé à chacune des vingt-quatre conditions prises isolement, par paires, par triades, etc., par vingt-quatre.

5. L’étape qui suit prend en compte l’ensemble des triplets du *Paṭṭhāna* :

*ekasatṭhisahasāni cha-satāni satta-sattati,
sataśahasāni pucchānaṃ, tika-bhede pabhedato.* (Paṭṭh-a 404, 9–10)

On obtient sept millions sept-cent-soixante-et-un mille six cents questions (7 761 600),
Pour les différents types de triplets.

Pour l'ensemble des 22 triplets, le total s'élève donc à $352\ 800 \times 22 = 7\ 761\ 600$ questions. Elles représentent le total de questions obtenues uniquement pour la sous-section positive du chapitre sur ce qui est 'dépendant' (*paṭicca-vāra*).

Le commentaire explicite sa démarche jusqu'à ce point, et donne le reste sous une forme condensée que nous résumons ici :

6. le total de questions selon la méthode positive pour les 7 *vāra* s'élève à $7\ 761\ 600 \times 7 = 54\ 331\ 200$ questions. La méthode négative est obtenue selon le même principe déroulé jusque là, soit 54 331 200 questions également.

7. Les méthodes positive-négative et négative-positive excluent de leurs calculs les conditions prises seules, et maintiennent donc celles par deux, trois, etc., jusqu'à vingt-quatre. Soit pour une condition et un triplet $14\ 700 - 1176 = 13\ 524$ questions.

Pour les vingt-quatre conditions on obtient donc $13\ 524 \times 24 = 324\ 576$ questions.

Pour l'ensemble des triplets on obtient ainsi $324\ 576 \times 22 = 7\ 140\ 672$ questions.

Pour les 7 *vāra* le total de questions pour chacune de ces deux méthodes s'élève donc à, $7\ 140\ 672 \times 7 = 49\ 984\ 704$ questions respectives.

8. Au final, pour les triplets du *Paṭṭhāna* compris dans la grande division positive (*anuloma*), on obtient :

Sous-conditions positive : 54 331 200 questions,

Sous-conditions négative : 54 331 200 questions,

Sous-conditions positive-négative : 49 984 704 questions,

Sous-conditions négative-positive : 49 984 704 questions.

Soit un total de **208 631 808** questions pour l'ensemble des triplets (*tika*) selon la méthode positive.

Comme le précise la VSS-ṭ, la suite de chiffres exprimée dans les stances 98 et 99 correspond au même raisonnement mathématique appliqué aux cinq autres postes d'éléments, c'est-à-dire :

- au nombre de questions formulées pour les doublets (*duka*) (208 631 808),
- au nombre de questions formulées pour les doublet-triplet (*duka-tika*) (11 496 038 400),
- au nombre de questions formulées pour les triplet-doublet (*tika-duka*) (41 726 361600),
- au nombre de questions formulées pour les triplet-triplet (*tika-tika*) (13 143 803 904),
- au nombre de questions formulées pour les doublet-doublet (*duka-duka*) (34 488 115 200).

La somme de l'ensemble, des six donc, correspond donc à 101 237 133 312 questions pour la méthode positive (*anuloma*).

Pour le *Paṭṭhāna* au complet il faut donc étendre ce total à l'ensemble des quatre divisions, soit $101\ 237\ 133\ 312 \times 4 = \mathbf{404\ 948\ 533\ 248}$ questions.

6. 1. 2. 2. La méthode selon le sous-commentaire (Pañcappakaraṇa-mūlaṭīkā)

La progression mathématique du nombre de questions dans le *Paṭṭhāna* se situe dans les stances 100 et 101 du VSS :

asiñci vī ro na ya nam bu nā na re (200 301 024)
namāmi naṃ nī ra sa raṃ ru san ta paṃ (167 227 200)
a ni ra ṇi dḍhi dha tu laṃ a kam pī naṃ (11 136 995 200)
a nā di bhi ṇṇā ri na taṃ a na bbhi naṃ. (40 060 204 800) (VSS100)

kha yā ṇa van taṃ dha ja ku tti khe pa naṃ (12 618 964 512)
a nu tta me jā dhu na kaṃ ku ga llu naṃ (33 110 985 600)
ti lo la do sañ ca va dhaṃ ya sā dhi naṃ (97 194 678 336)
bha va gga lo kā sa di saṃ sa du jja laṃ (388 778 713 344). (VSS 101)

Tout comme pour la méthode selon le commentaire, les deux prédicats verbaux et les finales en *naṃ* sont à exclure de la conversion. Ces chiffres correspondent ainsi au nombre de questions obtenues pour :

- les triplets (*tika*), 200 301 024 questions,
 - les doublets (*duka*), 167 227 200 questions,
 - les doublets-triplets (*duka-tika*), 11 136 995 200 questions,
 - les triplets-doublets (*tika-duka*), 40 060 204 800 questions,
 - les triplets-triplets (*tika-tika*), 12 618 964 512 questions,
 - les doublets-doublets (*duka-duka*), 97 194 678 336 questions,
 - la somme des six précédentes, 97 194 678 336 questions,
 - pour l'ensemble du *Paṭṭhāna*, soit la somme des méthodes positive, négative, positive-négative, négative-positive, 388 778 713 344 questions.
- }
- méthode positive
(*anuloma*)

Les opérations mathématiques prennent place dans l’ultime section de l’œuvre intitulée *pucchā-gaṇana-gāthāyo* (« strophes du nombre de questions ») (Paṭṭh-anuṭ 245–248). De manière très concise et versifiée, elle expose toutes les étapes de calcul pour chacune des sections: les triplets (*tika*), les doublets (*duka*), etc. Comme précédemment, nous ne présenterons ici que ce qui traite des triplets (*tika*) afin de ne pas alourdir davantage l’exposé. Les autres combinaisons sont déduites selon le même schéma de calcul. Un tableau récapitulatif de son détail figure ci-après (figure 3.)

Détermination du nombre de questions pour les triplets (*tika*)

1. Comme le commentaire, le *Pañcapakaraṇa-anuṭīkā* détermine tout d’abord le nombre de combinaisons possibles à l’intérieur de chaque triplet en prenant comme base calcul :

- le traitement de la première condition (*hetu*),
- selon la méthode positive (*anuloma*),
- le premier triplet (*kusala-akusala-avyākata*),
- le premier *vāra* sur ce qui est ‘dépendant’ (*paṭicca-vāra*),
- et sa sous-section positive.

Ainsi,

*kusalādi-ekaka-ttayam ath’ ādi antena majjhimantena,
ādi ca majjhena dukā tayo tik’-eko ca vinneyyo.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 7–8)

On doit connaître chacun des trois que sont *kusala* etc.,
Les paires [constituées] par le premier et le dernier,
Par l’intermédiaire et le dernier, par le premier et l’intermédiaire,
Ainsi que les trois que sont chacun [des termes] du triplet.

Cette indication est quelque peu énigmatique. Elle expose la structure des combinaisons possibles dans le premier triplet *kusala*, les agencements de ses divers constituants. Le premier triplet en question compose ainsi ses termes :

- | | | |
|-------------------------------------------------------------------------------|---|------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>1. <i>akusala</i>,</p> <p>2. <i>kusala</i>,</p> <p>3. <i>avyākata</i>,</p> | } | sont ‘les trois que sont <i>kusala</i> etc.’; |
| <p>4. <i>akusala-avyākata</i>,</p> <p>5. <i>kusala-avyākata</i>,</p> | | <p>est ‘le premier et le dernier’;</p> <p>est ‘l’intermédiaire et le dernier’;</p> |

6. *akusala-kusala* est ‘le premier et l’intermédiaire’;
et 7. *akusala-kusala-avyākata* est ‘les trois que sont chaque terme du triplet’.

2. L’opération suivante consiste à étendre ce total aux sept *vāra* :

*tesv ekekaṃ mūlaṃ katvā taṃ satta-sattakā pucchā,
ekeka-paccaye yathā, bhavanti ekūnapannāsa.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 9–10)

Après avoir fait cela uniquement pour la condition ‘motivation’ (*mūla*),
On obtient alors pour chaque condition
Sept [fois] sept questions,
[Soit] quarante-neuf (49) [questions].

Sont obtenues ainsi quarante-neuf questions pour la condition *hetu* corrélée avec une seule condition.

3. La condition *hetu* est ensuite corrélée avec les vingt-quatre conditions prises séparément,

*chasattatādhika sataṃ sahasam ekaṃ ca suddhike pucchā,
esa ca nayonulome paccanīye cā ti nānнатта.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 11–12)

Pour les méthodes Positives et Négatives,
Et non pas pour les autres,
On obtient mille cent-soixante-seize (1176) questions simples.

Seul le total est formulé. Le détail de l’opération est égal au nombre de questions correspondants à la condition *hetu* multiplié par le nombre de condition possibles (soit vingt-quatre) : $49 \times 24 = 1176$.

4. Les deux stances suivantes déterminent le nombre de questions pour une unique condition corrélée avec deux facteurs, avec trois facteurs, etc., avec vingt-quatre facteurs. Le point de divergence entre les chiffres obtenus dans le commentaire et le sous-commentaire se situe ici, chacun optant pour une méthode différente :

*rāsi-guṇitassa rāsi-ss-aḍḍhaṃ saha rāsi-’kassa piṇḍo so
rāsiṣṣa vā sah’ eka-ss-aḍḍhaṃ puna rāsinā guṇitaṃ.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 13–14)

La somme totale est la moitié de l’ensemble [multiplié] par l’ensemble,
Ou encore une moitié de l’ensemble multiplié par l’ensemble.

*iti hetu-mūlakā duka-tikādayo cha ca sattati satādvē,
catuṣīsati’ ettha pucchā aḍḍhuḍḍha sahasa nahutaṃ ca.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 15–16)

Ainsi, on obtient deux cent soixante-seize [questions] (276)
Pour la condition *hetu* [corrélée avec] deux, trois, etc. [conditions],
[Soit] treize mille cinq-cents vingt-quatre questions. (13 524).

L'auteur procède en deux étapes. A la différence de la méthode proposée par le commentaire, il détermine par l'addition de tous les facteurs à corrélés, $23 + 22 + \text{etc.} + 1 = 276$.

Ce total est par la suite étendu aux quarante neuf questions afférentes à une unique condition, soit $276 \times 49 = 13\,524$.

5. L'auteur développe dans les deux strophes qui suivent le nombre total de questions pour l'ensemble des vingt-quatre conditions corrélées chacune avec une, avec deux, etc., avec vingt-quatre conditions,

*tāsaṃ yasmā suddhika-nayo na pacceka-paccaye tasmā
catuvīsati-guṇitānaṃ sasuddhikānaṃ ayaṃ gaṇanā.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 17–18)

*lakka-ttayaṃ dvi-nahutaṃ panca-sahassāni satta ca satāni,
dvāpannāsā etā anulome piṇḍitā pucchā.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 19–20)

La méthode simple n'est que pour une unique condition,
C'est pourquoi pour les autres, on multiplie par vingt-quatre ce nombre simple.

On obtient trois cent vingt-cinq mille questions (325 752)
Selon la méthode Positive.

Le calcul est simple, le total précédant élargit aux vingt-quatre conditions, c'est à dire une condition corrélée avec une, deux, etc., vingt-quatre autres conditions : $13\,524 \times 24 = 324\,576$; auquel s'ajoute une condition associée avec une condition unique (1176), c'est à dire : $324\,576 + 1176 = 325\,752$.

6. La stance suivante détermine le nombre de questions pour une seule condition corrélée avec deux, avec trois, etc., avec vingt-quatre conditions, ceci pour les méthodes positive-négative et négative-positive :

*anuloma-sadisa-gaṇanā bhavanti pucchā naye ca paccanīye
hāpetvā pana sese naya-dvaye suddhike laddhā.* (Paṭṭh-anuṭ 245, 22–21)

Après avoir soustrait [le nombre de] questions [obtenues] selon la méthode négative,
Qui est similaires au nombre de [la méthode] positive,
On obtient les deux autres méthodes simples.

Il s'agit de soustraire au total précédent le nombre de questions obtenus pour la condition *hetu* corrélée avec chacun des facteurs isolés pour la méthode positive (Cf. §3, soit 1176).

Soit, $325\,752 - 1176 = 324\,576$ questions pour chacune de ces deux méthodes.

7. Le calcul qui suit donne le nombre de questions possibles pour le premier *vāra* sur ce qui est 'dépendant' (*paṭicca-vāra*) :

*chapannāsa bhavanti pucchā chasata sahitaṃ ca lakkha-terasakaṃ,
pucchā navesu gaṇitā paṭicca-vāre catūsv api. (Paṭṭh-anuṭ 245, 23–24)*

Pour la somme des questions

Selon les quatre méthodes du *vāra* sur ce qui est ‘dépendant’,

On obtient un total de un million trois cent milles six-cent-cinquante-six [questions] (1 300 656).

L’opération conjugue le nombre de questions pour les méthodes positive et négative (cf. § 5, soit 325 772 chacune) à celui pour les méthodes positive-négative et négative-positive (cf. § 6, soit 324 576 chacune). C’est à dire, $325\ 752 + 325\ 752 + 324\ 576 + 324\ 576 = 1\ 300\ 656$ questions.

8. Ce total est étendu aux sept *vāra*, soit :

*sattahi gunitā kusala-ttike dvayaṃ navutiṃ ceva pancasatā
cattāri sahasāni ca tath’ eka navute ca lakkhakā. (Paṭṭh-anuṭ 246, 1–2)*

Pour la triade *kusala* on a alors multiplié par sept,

[Soit] neuf millions cent-quatre mille cinq-cents quatre-vingt-douze [questions] (9 104 592).

Le mode de calcul est donné: $1\ 300\ 656 \times 7 = 9\ 104\ 592$ questions.

9. Enfin, la dernière strophe de cette section nous offre le nombre total de questions pour les 22 triplets, tel qu’il apparaîtrait dans la stance 101 du VSS. :

*tā dvavīsati gaṇitā tikesu sabbesu vīsati ca koṭi,
lakkha-ttayaṃ sahasaṃ catuvīsati cāpi vinneyyā. (Paṭṭh-anuṭ 246, 3–4)*

Pour l’ensemble des triplets on a multiplié par vingt-deux,

On doit connaître ainsi deux-cent millions trois-cent-un mille vingt-quatre (200 301 024) [questions].

Cette somme correspond donc au nombre total de questions pour un triplet (Cf. § 8) étendu aux 22 triplets. Soit $9\ 104\ 592 \times 22 = 200\ 301\ 024$ questions pour l’ensemble des triplets du *Paṭṭhāna*.

Comme le précise la VSS-ṭ, la suite de chiffres exprimée dans les stances 100 et 101 correspond au même raisonnement mathématique appliqué aux cinq autres postes d’éléments, c’est à dire :

- au nombre de questions formulées pour les doublets (*duka*) (**200 301 024**),
- au nombre de questions formulées pour les doublet-triplet (*duka-tika*) (**167 227 200**),
- au nombre de questions formulées pour les triplet-doublet (*tika-duka*) (**11 136 995 200**),
- au nombre de questions formulées pour les triplet-triplet (*tika-tika*) (**12 618 964 512**),

– au nombre de questions formulées pour les doublet-doublet (*duka-duka*) (**33 110 985 600**).

La somme de l'ensemble, des six donc, correspond donc à **97 194 678 336** questions pour la méthode positive (*anuloma*).

Pour le *Paṭṭhāna* au complet il faut donc étendre ce total à l'ensemble des quatre divisions, c'est-à-dire $97\,194\,678\,336 \times 4 = \mathbf{388\,778\,713\,344}$ questions.

Fig. 2 Détermination du nombre de questions selon le commentaire/Triplets (*tika*)

| Méthode positive (<i>amuloma</i>) | Questions par <i>vāra</i> | 7 <i>vāra</i> | Questions pour 7 <i>vāra</i> | Conditions (<i>pacceva</i>) | Par 2, etc., 24 | <i>vāra</i> | Total |
|-------------------------------------------------------|---------------------------|---------------|---------------------------------------------------|-------------------------------|-----------------|-------------|---------------|
| Condition <i>hetu</i> avec 1 condition | 7 | x 7 | = 49 | x 24 | | | = 1176 |
| Condition <i>hetu</i> avec 2 conditions | 7 | x 7 | = 49 | | x 276 | | = 13 524 |
| Condition <i>hetu</i> avec 1-24 conditions | | | 1176 + 13 534 | | | | = 14 700 |
| Triplet <i>kusalā</i> avec les 24 conditions | | | 14 700 x 24 | | | | = 352 800 |
| 22 triplets/ <i>pañicca-vāra</i> /section positive | | | 325 800 x 22 | | | | = 7 761 600 |
| 22 triplets/7 <i>vāra</i> /section positive | | | 7 761 600 | | | x 7 | = 54 331 200 |
| 22 triplets/7 <i>vāra</i> /section négative | | | <i>idem</i> | | | <i>idem</i> | = 54 331 200 |
| Méthode positive-négative avec 2-24 conditions | | | 14 700 - 1176 = 13 524 x 24 | | | | = 324 576 |
| Méthode négative-positive avec 2-24 conditions | | | <i>idem</i> | | | | = 9 104 592 |
| 24 conditions/méthode positive-négative/7 <i>vāra</i> | | | 324 576 x 22 | | | x 7 | = 49 984 704 |
| 24 conditions/méthode négative-positive/7 <i>vāra</i> | | | <i>idem</i> | | | <i>idem</i> | = 49 984 704 |
| 22 Triplets | | | 54 331 200 + 54 331 200 + 49 984 704 + 49 984 704 | | | | = 208 631 808 |

Fig. 3 Détermination du nombre de questions selon le sous-commentaire/Triplets (*trika*)

| Méthode positive (<i>amulo ma</i>) | Questions par <i>vāra</i> | 7 <i>vāra</i> | Questions pour 7 <i>vāra</i> | Conditions (<i>paccaya</i>) | Par 2, etc., 24 | <i>vāra</i> | Total |
|-------------------------------------------------|---------------------------|---------------|---------------------------------------|-------------------------------|-----------------|-------------|---------------|
| Condition <i>hetu</i> avec 1 condition | 7 | x 7 | = 49 | x 24 | | | = 1176 |
| Condition <i>hetu</i> avec 2 conditions, etc. | 7 | x 7 | = 49 | | x 276 | | = 13 524 |
| 24 conditions avec 2 conditions, etc. | 13 524 | | | x 24 | | | = 324 576 |
| <i>Pañicca-vāra</i> /Section positive | | | 324 576 + 1176 | | | | = 325 752 |
| <i>Pañicca-vāra</i> /Section négative | | | <i>idem</i> | | | | = 325 752 |
| <i>Pañicca-vāra</i> /Section positive-négative | | | 325 752 – 1176 | | | | = 324 576 |
| <i>Pañicca-vāra</i> /Section négative-positive | | | <i>idem</i> | | | | = 324 576 |
| <i>Pañicca-vāra</i> /4 méthodes (<i>niya</i>) | | | 324 576 + 324 576 + 325 752 + 325 752 | | | | = 1 300 656 |
| Triplets <i>kusala</i> /7 <i>vāra</i> | | | 1 300 656 | | | x 7 | = 9 104 592 |
| 22 triplets | | | 9 104 592 x 22 | | | | = 200 301 024 |

6. 1. 3. Aspects pratiques du *Paṭṭhāna*

Nous l'avons évoqué en préambule, le *Paṭṭhāna* occupe une place essentielle dans l'imaginaire des diverses traditions pāli. Elle tient à une chose, la nature même de son eschatologie. La préoccupation pour la fin des enseignements du Buddha, et les raisons qui y mènent, sont déjà présentes en plusieurs endroits des couches anciennes du canon pāli (Nattier, 1991 : 120–126). Elles sont essentiellement le fait de défaillances humaines, notamment à l'intérieur du Saṅgha, reflétant la déliquescence de la morale et de la discipline associées à l'impossibilité de transmettre les enseignements du Maître. Les commentaires poursuivent ce travail de description mais circonscrivent de manière systématique un ensemble de maux, dont la liste rencontrera un succès certains dans le monde theravādin. Ce processus conceptuel intrique deux notions fondamentales : celle d'*antaradhāna* « disparition » du Saddhamma ou Vrai Dhamma, et celle de *pariyatti* désignant les « enseignements ». Ces thématiques ont progressivement façonné une place singulière au *Paṭṭhāna* vis à vis du désastre à venir. Par extrapolation, il deviendra ainsi un rempart contre cette dissolution dans certaines traditions du sud-est asiatique, dès lors objet d'importance dans certaines pratiques bouddhiques.

Nous proposons un survol de ces différentes formalisations qui ont déjà fait l'objet de développements (Endo, 2013 : 123–139) sans toutefois que le *Paṭṭhāna* soit en ligne de mire. Au terme de cela nous saisissons la spécificité de cette construction idéologique du *Paṭṭhāna* comme source de protection.

6. 1. 3. 1. Le *Paṭṭhāna*, une protection contre la fin du *Sāsana*

Les prémisses de ces conceptualisations sont à trouver dans le *Milindapañha*, composé probablement entre le milieu du II^e siècle et le V^e siècle de notre ère (Norman, 1983 : 110), qui systématise la disparition du Vrai Dhamma (*saddhamma-antaradhāna*) en trois points (Mil 133–134).

1. *adhigama-antaradhāna* (« disparition de la réalisation »), ce qui signifie l'impossibilité de comprendre le Dhamma même par ceux qui ont suivi correctement le Chemin ;
2. *paṭipatti-antaradhāna* (« disparition de la pratique »), se référant au déclin des règles disciplinaires ;

3. *līṅga-antaradhāna* (« disparition des signes extérieurs »), désignant en général une attitude irrespectueuse vis à vis de la tradition (le maître, le Dhamma, le Saṅgha, l'entraînement ou *sikkhā*, la méditation ou *samādhi*).

Le *Milindapañha* établit ainsi un pont ou une forme de continuité entre le canon et les textes issus des commentaires. Ces derniers étendent ce qui est formulé dans le *Milindapañha* et conduisent les *pariyatti* ou « enseignements » à jouer un rôle clef dans la survie du Sāsana, qui passe impérativement par leurs préservations. Les mouvements sociopolitiques et religieux cinghalais à partir du I^{er} siècle jouent en cela un facteur déterminant dans la promotion de ce *pariyatti* (Endo, 2013 : 127). Les *Sāratthappakāsinī*, *Sumaṅgalavilāsinī*, *Papañcasūdanī*, *Sammohavinodanī*, et la *Manorathapūraṇī* — respectivement les commentaires des *Samyutta-nikāya*, *Dīgha-nikāya*, *Majjhima-nikāya*, *Vibhaṅga*, et *Aṅguttara-nikāya*— tous initiés par Buddhaghosa, expriment des formulations et des idées similaires ; avec néanmoins certaines variations dans la définition des termes et dans le choix des éléments voués à disparaître. Une progression conceptuelle peut être dégagée, que nous exposons en trois temps.

La Sāratthappakāsinī

Tout d'abord la *Sāratthappakāsinī* dans son commentaire du *Saddhammapatirūpakasutta* amorce l'entreprise de légitimation du *pariyatti* face aux « enseignements dissimulés » (*saddhamma-ppatirūpaka*), en d'autres termes les textes ne relevant pas de l'école du Mahāvihāra. Ces textes sont ainsi disqualifiés car « n'étant pas la parole du Buddha, appelés enseignements dissimulés vis-à-vis des enseignements » (Spk II 202, 1–2. *a-Buddha-vacanaṃ pariyatti-saddhamma-patirūpakaṃ nāma*). Ce commentaire établit également trois types de disparitions du Saddhamma (Spk II 202, 13–204, 2):

1. *adhigama-antaradhāna* (« disparition de la réalisation »), notion davantage développée que dans le *Milindapañha*, qui se réfère à un ensemble de qualités requises pour atteindre la voie de l'Arahant ;

2. *paṭipatti-antaradhāna* (« disparition de la pratique »), se référant à la conduite ou pratique appropriée (*anucchavikaṃ paṭipattiṃ*) pour développer les qualités décrites précédemment ;

3. *pariyatti-antaradhāna* (« disparition des enseignements ») définit comme le Tipiṭaka, la parole du Buddha (*tepiṭakaṃ buddha-vacanaṃ*).

Dans ce développement, les enseignements (*pariyatti*) sont clairement décrits comme primant devant la réalisation (*adhigama*) et la pratique (*paṭipatti*),

ayañ hi pariyatti paṭipattiyā paccayo hoti, paṭipatti adhigamassa. (Spk II 203, 18–19)

En effet, les enseignements sont le support de la pratique, [tandis que] la pratique est [le support] de la réalisation.

Les différentes étapes depuis la disparition de l'Abhidhamma jusqu'au Vinaya sont tout juste évoquées.

Les Sumaṅgalavilāsinī, Papañcasūdanī, et Sammohavinodanī

Ces trois textes expriment les mêmes formulations avec néanmoins quelques variations. Trois types de disparitions sont exprimées succinctement (cf. Sv III 898, 18–21 ; Ps IV 115, 10–13; Vibh-a 431, 27–30) :

1. *pariyatti-antaradhāna* (« disparition des enseignements »), désignant le Tipiṭaka ;
2. *paṭivedha-antaradhāna* (« disparition de la pénétration »), c'est à dire la pénétration de la Vérité (*sacca-paṭivedha*) ;
3. *paṭipatti-antaradhāna* (« disparition de la pratique »), qui désigne ici la Voie (*paṭipadā*).

Tout comme la *Sāratthappakāsinī* les enseignements (*pariyatti*) priment sur les autres items,

evam eva paññavā bhikkhu pariyattim sutvā dve pi pūreti. (Sv III 898, 34–35 ; Ps IV 115, 27 ; Vibh-a 432, 10–11)

Ainsi, le moine qui est sage, après avoir écouté les enseignements (*pariyatti*) il accomplit les deux (*paṭivedha* et *paṭipatti*).

Ainsi que l'importance de les préserver,

tasmā pariyattiyā thitāya sāsanaṃ thitaṃ hoti. (Sv III 898, 35–36 ; Ps IV 116, 1 ; Vibh-a 432, 11–12)

Aussi longtemps que les enseignements existent, le *Sāsana* (ou doctrine) subsiste.

Ces commentaires mentionnent également la destruction progressive du Tipiṭaka, qui débute par la chute de l'Abhidhamma jusqu'au Vinaya. Ici le *Paṭṭhāna* est mentionné pour la première fois de manière explicite comme étant le premier texte à être perdu,

[...] *yadā pana sā antaradhāyati, tadā paṭhamaṃ Abhidhamma-piṭakaṃ nassati. tatha Paṭṭhānaṃ sabba-paṭhamaṃ antaradhāyati.* (Sv III 898, 36–37 ; Ps IV 116, 1–3 ; Vibh-a 432, 12–13)

[...] et l'Abhidhamma-piṭaka périt en premier. Alors, le *Paṭṭhāna*, disparaîtra le premier de tous [les livres de l'Abhidhamma].

La Manorathapūraṇī

Enfin, la dernière étape est la plus aboutie et détaillée, elle concerne la disparition du Saddhamma. C'est la *Manorathapūraṇī* qui établit une liste de cinq éléments (*pañca-antaradhānāni*) voués chacun à s'épuiser par tranche de mille ans, comme suit,

1. *adhigama-antaradhāna* (« disparition de la réalisation »), plus détaillée que les autres commentaires elle concerne l'épuisement étalé dans le temps des quatre Chemins (*magga*)³⁰⁸, des quatre savoirs analytiques (*paṭisambhidā*)³⁰⁹, des trois savoirs (*te-vijjā*)³¹⁰, des six pouvoirs extraordinaires (*abhiññā*)³¹¹ ;

2. *paṭipatti-antaradhāna* (« disparition de la pratique »), se réfère à la destruction de la moralité ou du mode de vie des moines, tels que l'acquisition des facteurs d'absorption (*jhāna*), du Chemin (*magga*), du Fruit (*phala*), ou encore les quatre sortes de moralités pures (*catu-pārisuddhi-sīla-mattam*)³¹² ;

3. *pariyatti-antaradhāna* (« disparition des enseignements »), définition légèrement étendue qui inclue le Tipiṭaka et ses commentaires (*pariyattī ti teṭṭakam Buddha-vacanam sātṭhakathā*) ;

4. *liṅga-antaradhāna* (« disparition des signes extérieurs »), désignant les différents attributs des moines, tels que la robe ou le bol à aumône, qui disparaissent avec l'absence d'adhésion et de discipline ;

³⁰⁸ Les quatre Chemins (*magga*) supramondains des *ariya-puggala* : Chemin de Celui qui est entré dans le courant (*sotāpatti-magga*), de Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgamī-magga*), de Celui qui ne revient pas (*anāgāmi-magga*), de l'Arahant (*arahatta-magga*).

³⁰⁹ Les quatre savoirs analytiques (*paṭisambhidā*) : relatifs au sens (*attha-paṭisambhidā*), aux enseignements (*dhamma-paṭisambhidā*), au langage (*nirutti-paṭisambhidā*), aux savoirs (*patibhāna-paṭisambhidā*). Pour une discussion approfondie cf. Bhikkhu Kusalagūṇa, 2005.

³¹⁰ Les trois savoirs (*te-vijjā*) sont relatifs : au souvenir des précédentes existences (*pubbe-nivāsānussati*), à l'œil divin (*dibba-cakkhu*), et à l'extinction de tous les influx (*āsava-kkhaya*).

³¹¹ Ces six pouvoirs extraordinaires (*abhiññā*) sont : les pouvoirs magiques (*iddhi-vidhā*), l'oreille divine (*dibba-sota*), la pénétration de l'esprit des autres (*ceto-pariyaya-ñāṇa*), le souvenir des existences passées (*pubbe-nivāsānussati*), divin (*dibba-cakkhu*), et l'extinction de tous les influx (*āsava-kkhaya*).

³¹² Les quatre sortes de moralités pures (*catu-pārisuddhi-sīla*) sont relatives : au contrôle vis à vis du code disciplinaire, au contrôle des sens, à la purification du mode vie, à la moralité vis-à-vis des quatre objets qui équipent les moines.

5. *dhātu-antaradhāna* (« disparition des reliques »), le seul réel ajout conceptuel, qui concerne les reliques du Buddha. Leur assemblage spontané marque la fin définitive du Sāsana après s’être consumées dans un brasier spectaculaire.

Dans ce texte, les enseignements (*pariyatti*) sont également décrits comme facteurs premiers voués à la perte. Leurs positions clef dans le support du Sāsana sont rappelées (*imassa pañca-vidhassa antaradhānassa pariyatti antaradhānam eva mūlam*) (Mp I 92–91), ainsi que l’énumération des textes disparaissant graduellement, commençant par ceux de l’Abhidhamma jusqu’à ceux contenus dans le Vinaya. Le *Paṭṭhāna* qui est le dernier des textes de l’Abhidhamma est ainsi le premier à disparaître.

De manière contiguë, ce qui distingue la *Manorathapūraṇī* des autres commentaires est le détail du ‘comment’ la notion de *pariyatti* est devenu prééminente dans le contexte cinghalais. Il illustre cela par l’histoire de groupes de moines se disputant la primauté de la pratique (*paṭipatti*) ou des enseignements (*pariyatti*) pour soutenir le Sāsana. Le second groupe l’emporte, le texte se concluant ainsi,

pariyattiyā asati ariya-magga-paṭivedho nāma na hoti. xx

Si les enseignements n’existent pas, aucune pénétration de la Noble Voie n’est possible.

pariyattiyā dharamānāya sāsanaṃ antarahitaṃ nāma na hoti.

Aussi longtemps que les enseignements sont préservés, le *Sāsana* ne disparaît pas.

Cette mise scène a ainsi pour but de légitimer l’importance du *pariyatti*, probablement en lien avec certains éléments historiques tels que l’introduction des textes écrits à Ceylan. Ce statut alloué aux enseignements a sans doute orienté l’étude des textes et de la langue dans le contexte cinghalais, et influé de fait sur certaines communautés de moines d’Asie du sud-est péninsulaire. Pour ce qui nous intéresse, les échanges monastiques entre Ceylan et le Lanna ou le royaume de Sukhothai sont bien connus, notamment par la *Jinakālamālī*, tout comme l’influence des *sīhala-bhikkhu* dans le domaine de l’érudition et des *lettres*. Veidlinger rappelle par exemple l’importance de l’étude et la préservation des textes dans le contexte du Lanna à partir du XIV^e siècle (Veidlinger, 2007) ; tout comme le suggère également l’inscription en pāli datée de 1361 dite du « Bois des Manguiers » (Cœdès, 1917 : 29–32), qui commémore l’ordination du roi Līddeya de Sukhothai par un moine venu de Ceylan, le Mahāthera Mahāsami-Udumbara. Les premières lignes de cette déclamation mettent clairement en avant un élément apparaissant dès lors comme consubstantiel à la grandeur du

roi, qui est « habile (dans les sciences), à commencer par la grammaire » (*dakkho byākaraṇādike*) (trad. Cœdès).

Pour conclure : les commentaires de Buddhaghosa mettent les enseignements (*pariyatti*) en première position face au déclin annoncé du Sāsana. Par déduction, ils deviennent ainsi l'enceinte qu'il s'agit de préserver et perpétuer pour contrecarrer, ou plutôt retarder dans la perspective bouddhique, cette destruction de la communauté bouddhique : le dernier des textes de l'Abhidhamma, le *Paṭṭhāna*, est ainsi dans ce cadre le premier défenseur 'officiel'. Il amorce alors la possibilité par les communautés bouddhiques de mettre en œuvre diverses stratégies pour consolider sa présence, favoriser sa transmission et sa perpétuation.

6. 1. 3. 1. Le *Paṭṭhāna* dans le champ des pratiques

Les livres de l'Abhidhamma sont auréolés d'un succès certain parmi les pays theravādin. Toutefois une tradition est spécifiquement tournée vers cet ensemble, la tradition birmane. Son héritage est ancien, fondé sur l'étude de ces livres et la production de nombreux commentaires en langue vernaculaire ainsi qu'en pāli. L'Abhidhamma occupe ainsi un statut particulier dans les cursus monastiques, mais a également un rôle essentiel dans les rituels et les pratiques bouddhiques (méditation, médecine, etc.) (Carbine, 2011 : 148 ; Kyaw, 2014 : 112–124). Dans ce cadre, le *Paṭṭhāna* jouit d'une grande estime et popularité, regardé comme le plus important et efficace des livres de l'Abhidhamma : en raison de son contenu exceptionnel tel que nous l'avons souligné en préambule, et de sa place singulière dans l'eschatologie bouddhique. Érigé en forteresse de l'ordre bouddhique, il met ainsi en action un ensemble d'activités destiné à sa transmission et sa diffusion. Ces développements en font ainsi un élément particulièrement vivant et vital de la tradition birmane contemporaine : le *Paṭṭhāna* est présent sur de nombreux supports d'expressions (CD, poster, calendrier, etc.) (Carbine, 2011 : 148) ; dans certains sermons comme voie vers la libération finale (Carbine, 2011 : 152–168) ; utilisé comme 'méthode' dans certaines pratiques méditatives permettant de naviguer dans le flux des différents phénomènes mentaux et matériels, et comprendre ainsi leurs natures et interrelations (Braun, 2008 ; Phyo, 2012) ; présent dans de nombreux festivals et cérémonies s'étirant sur des jours et ayant une fonction similaire à celles des *paritta* (Schober, 1997 : 272–273 ; Buswell et Lopez, 2014 : 1563 ; Kyaw, 2014 : 124–140) ; comme texte de protection (*paritta*), l'exposition des 24 conditions (*paccayaniddesa*) étant présent dans presque tous les textes liturgiques et largement connu des populations (Kyaw, 2014 : 22–23) ; etc.

L'Abhidhamma fait également l'objet de diverses applications dans le contexte thaï, sans toutefois que le *Paṭṭhāna* ne se hisse, à notre connaissance, au même rang que chez son voisin birman. Sa fonction de rempart contre la fin des temps bouddhique ne semble pas enclencher des activités spécifiques pour l'en empêcher. Pourtant, l'épigraphie de Sukhothai montre que les rois se préoccupaient de la fin du *Sāsana* qui était clairement une source d'inquiétude, et que la matière même du *Paṭṭhāna* occupait également les esprits.

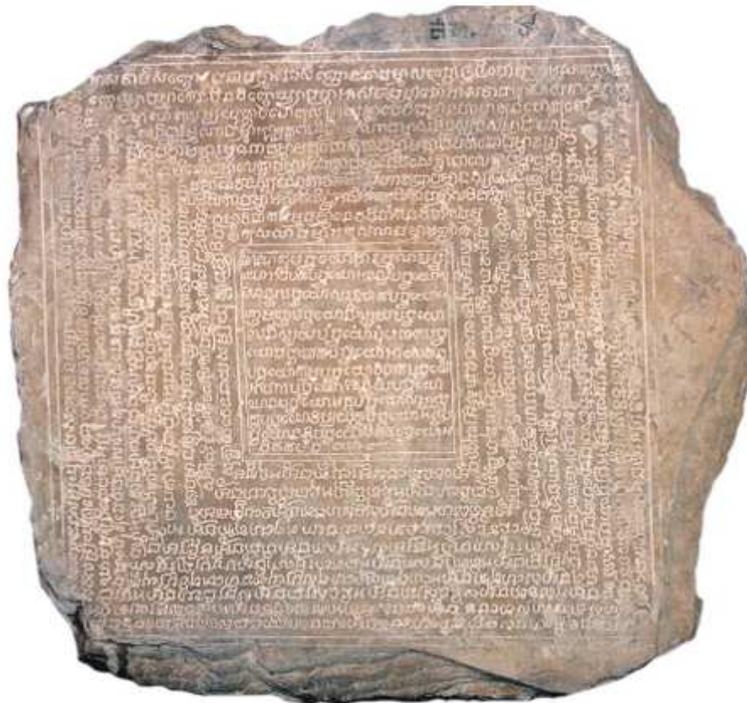
En effet, l'inscription du Mahādharmarājā I de Sukhothai (alias le roi Līddaya) datée de 1361 (Griswold et Prasert, 1973a) présente les paroles prophétiques de ce dernier quant à la déliquescence morale des hommes et la fin progressive du *Sāsana*. L'auteur de ces lignes s'inspire du commentaire de Buddhaghosa (la *Manorathapūraṇī*), qui décrit les cinq étapes menant à cette ruine (*pañca-antaradhānāni*), bien que, comme le relève Griswold et Prasert, les deuxième et troisième étapes soient inversées (Griswold et Prasert, 1973a : 99, note 42). Cette liste était déjà connue dans la région puisque l'*Anāgatavaṃsa*, chronique qui traite de la venue du futur Buddha Metteya, s'y réfère également : il détaille clairement ces cinq *antaradhāna* et la fin du *Paṭṭhāna*, « lorsqu'il disparaîtra³¹³, le Grand Traité disparaîtra en premier » (*tasmim̐ parihīne paṭṭhamam̐ eva Mahā-pakaraṇam̐ parihāyissati*) (Anāg 35, 13–14). Cet *Anāgatavaṃsa* est une des sources de référence du roi Lodaya, père de Līddaya, qui le mentionne explicitement dans la *Traibhumikathā* qu'il composa quelques décennies plus tôt à Sukhothai³¹⁴.

Une autre stèle en caractères *khom* de la même période fait montre d'un intérêt exclusif pour les enseignements de l'Abhidhamma, et particulièrement ceux du *Paṭṭhāna*. Dite *Charuek Phra Aphitham* (จารึกพระอภิธรรม), elle a probablement été façonnée entre 1358 et 1457 à Sukhothai (FAD, 2005 : 359–374). Unique en son genre, elle expose sur ses deux faces (cf. photo de la face 1) la liste des vingt-quatre conditions (*paccaya*) du *Paṭṭhāna* (centre de la face 1) ; ainsi que celles des *dhamma* composant les triplets (*tika*) (pourtour de la face 1 et face 2) et une partie des doublets (*duka*, jusqu'à *upādānā dhammā*) (face 2) qui forment la matière de l'*Abhidhamma-mātikā* (cf. Dhs 1–5). Nous le rappelons, ces derniers sont la substance même traitée par le *Paṭṭhāna*. Nul ne peut avec certitude témoigner des intentions qui ont présidées à l'édification d'une telle pièce. Toutefois son détail montre qu'une frange monastique souhaitait de mettre en lumière la matière du *Paṭṭhāna* et l'exposer aux yeux de tous.

³¹³ n.d.t., le Tipiṭaka.

³¹⁴ Cf. *Traibhūmi* (Cœdès et Archaimbault, 1973 : 4).

Malgré ces maigres témoignages épigraphiques, et en tenant compte de la perspective birmane sur le sujet, une question demeure mais qui restera sans doute sans réponse en l'absence d'autres éléments : durant cette période à Sukhothai, des activités spécifiques auraient-elles été promues afin de préserver et transmettre le *Paṭṭhāna*, s'opposant ainsi à la fatalité des textes ? Il nous semblerait ainsi curieux que l'évocation du *Paṭṭhāna* sur des médias aussi importants soient restés lettres mortes, à moins que sa publicité n'ait servit d'autres intérêts dont nous ignorons la teneur.



Charuek Phra Aphitham (จารึกพระอภิธรรม)-Face 1
(FAD, 2005 : 373)

6. 1. 4. Conclusion

Le calcul de ces nombres vertigineux ne doit rien au hasard. La voie mathématique qu'ont préconisée les commentateurs pāli leur ont permis de déterminer le nombre de relations conditionnelles possible entre les divers *dhamma* selon la méthode propre au *Paṭṭhāna*. Ce chiffrage qui revêt un caractère impensable peut être entendu de manière allégorique, et illustrer ainsi ce qui apparaît comme le cœur de la doctrine du bouddhisme pāli. Au delà de sa place dans l'ordre des textes voués à disparaître, on saisit le caractère

dramatique de sa perte, l'effondrement de l'ordre bouddhique qui s'ensuit, et de fait son caractère vital dans l'imaginaire et le champ des pratiques religieuses.

Bien qu'en théorie le *Paṭṭhāna* soit en mesure d'étendre le nombre des relations conditionnelles à l'infini, les nombres obtenus par les commentaires et sous-commentaires sont bien finis. Il n'y a toutefois aucune contradiction : le calcul des nombres s'effectue sur la base de listes fermées d'éléments (266 *dhamma*) provenant de la *Dhammasaṅgaṇī*, occasionnant par le jeu des combinaisons un nombre fini de relations conditionnelles. Ce nombre de *dhamma* est toutefois variable, comme le montre par exemple l'*Abhidhammatthasaṅgaha* qui en dénombre cent soixante-neuf. Ces nombres sont en principe extensibles, la *Dhammasaṅgaṇī* spécifiant d'ailleurs parfaitement que sa liste de *dhamma* peut être complétée³¹⁵, les *abhidhammika* birmans précisant que la méthode du *Paṭṭhāna* est en mesure d'expliquer tout ce qui est du domaine de l'expérience. Par ailleurs, les deux méthodes de calculs, celles des commentaires et sous-commentaires, parviennent à des chiffrages différents dus à des méthodes de calcul divergentes. Ratanapañña les inclut toutes deux sans se prononcer sur la validité de chacun de ces modèles, peut-être signe que pour lui leurs valeurs métaphoriques se situent au delà de la pertinence des nombres. Quoiqu'il en soit, son souhait est d'évoquer l'essence même de ce texte, et par extension celle de la doctrine du bouddhisme pāli, sans que l'on puisse déterminer si d'autres intentions présidaient à cela (apotropaïque, mnémotechnique, etc.). Le premier cryptage de ces nombres par la méthode *kaṭapayādi* ainsi que leur exposition 'brute' et insaisissable pour un non-expert, se prêtent toutefois assez bien à une interprétation ésotérique. Nous n'en dirons pas davantage, manquant d'éléments probants.

Enfin, terminons par un mot sur Ratanapañña. Son choix de porter au jour ces nombres témoigne de son expertise dans ce domaine si spécialisé. Nous n'écartons pas la possibilité qu'il ait pu avoir une solide formation monastique en Birmanie, terre de prédilection pour l'étude du *Paṭṭhāna*. Son intérêt pour ce texte et plus généralement pour l'Abhidhamma (voir les sections suivantes), montre une science en la matière, étayée par des ressources textuelles particulièrement appréciées de l'autre côté du Lanna.

³¹⁵ Communication personnelle de Pyi Phyo Kyaw.

6. 2. Éléments d'Abhidhamma

Dans cette seconde partie Ratanapañña ne déroge pas ici à son principe de composition et d'arrangement des énoncés : illuminer un sujet par un échantillon de celui-ci. De fait, les enseignements relevant de l'Abhidhamma sont hétérogènes et parcellaires, les diverses strophes ne couvrant pas nécessairement les mêmes champs de la connaissance. La lecture et la compréhension du texte étant ardue, nous faisons figurer ci-après une note synthétique qui sert de sommaire et consigne les thématiques abordés dans cette longue section (Figure 1).

Avant d'entrer plus en détail dans notre sujet, disons quelques mots sur les sources qui irriguent cette longue séquence. La matière brassée dans le VSS et son commentaire est alimentée par de nombreux textes identifiés dans nos notes de bas de page ou cités explicitement par notre auteur. Pour rappel, celles mentionnées : le *Saccasaṅkhepa*, la *Saccasaṅkhepa-ṭīkā*, le *Nāmarūpapariccheda*, l'*Abhidhammāvatāra*, le *Sammohavinodanī*, le *Paramatthavinicchaya*, la *Paramatthamañjūsā* ; et celles retrouvées par nos soins : le *Nāmacaradīpaka*, l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī*, le *Paramatthabindu*. Sans doute manque-t-il à l'appel d'autres textes ayant servis à construire son raisonnement ; mais les sources relatives à ce champ d'étude, en caractères vernaculaires ou latins, sont de fait rares ou limitées, ce qui ne favorise pas le travail comparatif souhaité. En aparté, rappelons qu'il y a plus d'un siècle Shwe Zan Aung esquissait dans le JPTS (Shwe Zan Aung, 1910 : 112–132) les contours de cette riche littérature, depuis les textes canoniques jusqu'au nombreux *nissaya* et autres travaux birmans, montrant la vitalité et la fécondité de cette dernière tradition.

Malgré quelques publications la recherche occidentale peine toujours à sortir au grand jour ces textes qui sont pourtant tenus en hautes estime et qui, comme nous l'avons déjà souligné, alimentent une tradition toujours vivante. Mais revenons à nos sources. L'évocation de la tradition birmane n'est ici pas accessoire. En effet, la littérature empruntée par Ratanapañña y occupe une place importante, notamment les courts compendiums de l'Abhidhamma appelés *lethan* ou « *little fingers manuals* » qui jouissent dans le contexte birman d'une popularité certaine (Shwe Zan Aung, 1910 : 123 ; Bodhi, 2007 : 13). Parmi ces 9 *lethan*, Ratanapañña en emprunte six³¹⁶. Un autre texte privilégié par Ratanapañña dans ses compositions est jusqu'à présent uniquement connu dans ce même contexte, c'est le *Paramatthabindu* que nous avons déjà évoqué dans la section qui traite de la méthode *kaṭapayādi*. Cette courte œuvre dont

³¹⁶ Ces *lethan* sont : 1. l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, 2. le *Nāmarūpapariccheda*, 3. le *Paramatthavinicchaya*, 4. l'*Abhidhammāvatāra*, 5. le *Rūparūpavibhāga*, 6. le *Saccasaṅkhepa*, 7. le *Mohavicchedanī*, 8. le *Khemapakaraṇa*, et 9. le *Nāmacārādīpaka*. (en gras les sources utilisées par les VSS et VSS-t).

l'étude est à venir³¹⁷ a inspiré le VSS à plusieurs reprises : directement, lui empruntant sept de ses onze strophes, avec parfois certaines variations dans leurs contenus ; ou indirectement, à travers le principe même de composition qui est ici employé à grande échelle, le résumé chiffré de données de l'Abhidhamma. Le commentaire de cette œuvre, la *Paramatthabindu-ṭīkā* ou *Paramatthamañjūsā*, était sans doute également connu de Ratanapañña, les énoncés hermétiques du *Paramatthabindu* réclamant un complément d'appoint pour leur résolution. Si élément de preuve il faut, nous avons pointé dans les notes de bas de page du VSS une strophe de son prologue qui cite une section de cette *Paramatthamañjūsā* (VSS 3. *pubbācariya-sīhānaṃ mataṃ nissāya sādhukaṃ*³¹⁸. « en m'appuyant sur l'opinion excellente des lions que sont les anciens maîtres »). Par ailleurs, son homonyme qui glose le *Visuddhimagga*, la *Paramatthamañjūsā* autrement intitulée *Mahā-ṭīkā*, et composé aux alentours du VI^e siècle par Dhammapāla (Norman, 1983 : 137), semble avoir occupé également l'esprit de Ratanapañña. Certaines portions du VSS et son commentaire y font clairement allusion ou sont le cœur de certains développements comme nous aurons l'occasion de le souligner.

Les strophes qui portent sur l'Abhidhamma proviennent de deux sections distinctes : quatre stances composent le chapitre 9 *vaṇṇa-saṅkhya* (v. 107 à 110) ; puis un bloc de cinquante cinq strophes (v. 289 à 342) forment part de l'ultime section *pakiṇṇaka*. Soit un total de cinquante-neuf stances consacrées à ce domaine d'expertise, dont deux se répètent dans chacune des deux sections avec toutefois des gloses qui diffèrent sensiblement (les v. 109 et 294 ; et les v. 110 et 295).

Ratanapañña aborde divers sujets pas nécessairement connectés entre eux, que nous avons pris le soin de regrouper par thèmes sans suivre la linéarité du texte. La mise en forme d'un grand nombre de ces strophes traduit une méthode d'exposition appréciée des *abhidhammika*, à savoir classifier et ordonner une thématique par chiffre. La méthode *katapayādi* contribue largement à cet effet, raison pour laquelle elle est intercalée (v. 288) entre la description des divers mondes et les enseignements à proprement parler. Devant la complexité de la matière traitée nous avons pris le pli de délivrer uniquement les explications primordiales à une compréhension des énoncés. Nous ne nous aventurerons pas davantage dans ce champ conceptuel qui dépasse de très loin ce que présente le VSS. De plus, les sources secondaires qui traitent de ces sujets sont limitées et bien souvent prennent pour canevas

³¹⁷ Nous présentons le texte en annexe, remettant à un moment ultérieur son étude détaillée et celle de son commentaire.

³¹⁸ Ms. *Paramatthabindu-ṭīkā*, ôle 3, ligne 7.

l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, sa structure et ses énoncés (Nandamālābhivamsa, 1997 ; Mehm Tin Mon, 2002 ; Sayādaw U Sīlānanda, 2012). Comme nous l'avons signifié, Ratanapañña exploite des sources, non-encore étudiées, qui sont antérieures à ce texte et qui recourent à d'autres systématisations que nous sommes encore en peine à comprendre. De fait, reconnaissons notre compréhension ardue de certains points exposés dans le VSS et la VSS-t, certaine de notre traduction étant sans doute à remanier ultérieurement sur la base de sources nouvelles.

Ainsi, nous abordons successivement : 1. des éléments de cosmologie bouddhique, 2. les individualités, 3. la conscience et les processus cognitifs, 4. des éléments divers, 5. le *parinibbāna* du Buddha.

Fig. 1. Contenu des strophes

| | | |
|--------|---|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| v. 107 | } | Distribution de consciences spécifiques par plans d'existences |
| v. 108 | } | |
| v. 109 | } | Répartition des individualités (<i>puggala</i>) par plans d'existences |
| v. 110 | } | |
| v. 286 | } | Exposition des trois mondes (<i>ti-bhūmi</i>) |
| v. 287 | } | |
| v. 288 | } | Exposition de la méthode <i>kaṭapayādi</i> |
| v. 289 | } | Répartition des individualités (<i>puggala</i>) par plans d'existences |
| v. 290 | } | |
| v. 291 | } | Nature des consciences par plans d'existences |
| v. 292 | } | |
| v. 293 | } | |
| v. 294 | } | Détermination du nombre de consciences par individualités |
| v. 295 | } | |
| v. 296 | | Répartition des individualités par plans d'existences |
| v. 297 | | Fonctionnement des consciences |
| v. 298 | } | |
| v. 299 | } | Renaissances et destinations |
| v. 300 | } | |
| à | } | Lien de renaissance (<i>paṭisandhi</i>) et objet (<i>ārammaṇa</i>) |
| v. 310 | } | |
| v. 311 | } | Conscience de mort (<i>cuti-citta</i>) et objet (<i>ārammaṇa</i>) |
| v. 312 | } | |
| v. 313 | } | |
| à | } | Renaissances et destinations |
| v. 322 | } | |
| v. 323 | } | |
| à | } | Classification des nobles individualités (<i>ariya-puggala</i>) |
| v. 325 | } | |
| v. 326 | | Classification des fonctions (<i>kicca</i>) et phases (<i>ṭhāna</i>) de la conscience |
| v. 327 | } | |
| à | } | Répartition des phases (<i>ṭhāna</i>) de la conscience |
| v. 332 | } | |
| v. 333 | | Synthèse des fonctions (<i>kicca</i>) et phases (<i>ṭhāna</i>) |
| v. 334 | | Répartition des consciences par fonctions (<i>kicca</i>) |
| v. 335 | } | |
| v. 336 | } | Nombre de fonctions (<i>kicca</i>) par conscience |
| v. 337 | } | |
| v. 338 | | Nombre de pouvoirs (<i>bala</i>) par conscience(s) |
| v. 339 | | Nombre de facteurs de <i>jhāna</i> (<i>jhānaṅga</i>) par conscience(s) |
| v. 340 | | Nombre de facteurs du chemin (<i>maggaṅga</i>) par conscience(s) |
| v. 341 | | Nombre de facultés (<i>indriya</i>) par conscience(s) |
| v. 342 | | <i>jhāna</i> et objets de méditations |

6. 2. 1. Éléments de cosmologie bouddhique

La strophe 287 énonce trois séries de syllabes qui contractent un total de trente-et-un plans d'existences bien identifiés dans la tradition pāli. Cette strophe introductive sert de base aux développements ultérieurs qui portent sur différents points d'Abhidhamma et qui nécessitent de fait une cartographie du cosmos bouddhique. Dans le cadre de notre exposé il n'est pas utile de rentrer dans la description détaillée des divers plans d'existences et de ses habitants. Quelques mots suffiront pour l'esquisser. Le lecteur intéressé par davantage de détails s'orientera vers les éditions disponibles qui traitent de la *Traibhumikathā* (Cœdès et Archaimbault, 1973 ; Reynolds et Reynolds, 1982), ainsi que vers la bibliographie sur le sujet (Na-Raṅsi, 1976). Avant d'esquisser ces trois mondes (*ti-bhūmi*), voyons tout d'abord ce qu'en disent la tradition pāli et l'œuvre mentionnée par la VSS-t, la *Tibhummakathā* (ou *Traibhumikathā*).

6. 2. 1. 1. Éléments de contexte

La cosmologie bouddhique a reçu peu d'attention de la part des chercheurs³¹⁹ alors même qu'elle fait partie intégrante du cadre de pensée bouddhique et des pratiques qui lui sont associées (Gethin, 1997 : 184 ; Sunthorn Na-rangsi, 1976 : vii). Le contexte thaï est riche d'éléments qui en témoignent. Les éléments qui mettent en valeur et illustrent les divers mondes infiltrent bien la vie religieuse et les pratiques vivantes : l'iconographie en atteste, les représentations picturales dans les monastères sont nombreuses et offrent aux fidèles tout un imaginaire qui est familier de tout un chacun. Ces figurations sont également représentées dans certains manuscrits enluminés³²⁰. Les sources épigraphiques témoignent aussi de l'importance de ces données : l'inscription du Wat Kamphaeng Ngam (วัดกำแพงงาม) (date estimée entre 1412 et 1536) consiste en l'énonciation des dix-sept plans de la sphère matérielle³²¹ sur un fragment de borne rituelle (*sīma*) (FAD, 2005 : 432–434) ; certaines inscriptions de donations à Chiang Mai contiennent en leur fin des injonctions destinées à frapper les esprits, stipulant parfaitement que tout contrevenant rejoindrait alors des destinées malheureuses³²².

³¹⁹ Citons toutefois le *Kosmographie der Indel* (Kirfel, 1920 : 178–208) et *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du Bouddhisme ancien* (Denis, 1977) qui donnent de larges descriptions de ces conceptions.

³²⁰ Voir par exemple les illustrations de manuscrits illustrés du *Traiphum* sur papier en accordéon (*samut bhap*) de la Bibliothèque Nationale de Bangkok, de l'époque d'Ayutthaya et de Thonburi (Silapakon, 1999, 2009). Nous faisons figurer ultérieurement certaines illustrations.

³²¹ Avec toutefois une variante, le Nibbāna figure en place du plus haut de ces plans, le Suprême (Akaniṭṭha).

³²² Par exemple l'inscription n° 21 datée de 1482 du Wat Sala Kalyana Mahantaram dont la traduction dit « *those who take away the slaves and the piece of land from the Wat should be tortured in the four hells* » (FAD, 2008b :

Le Buddha s'est attaché à présenter cet ensemble de données essentielles dans le cadre de ses enseignements, le canon pāli exposant les différents plans d'existences associés à toutes les sortes d'êtres qui y résident. Les *nikāya* contiennent de nombreux détails relatifs à la cosmologie. Toutefois, ce n'est pas avant la période de l'Abhidhamma qu'ils sont organisés dans un ensemble plus systématique et cohérent. Ces différents plans d'existences concernent la destinée de tout un chacun, puisqu'ils sont les lieux où les renaissants peuvent élire domicile. La détermination de ces lieux est liée aux vues bouddhiques sur le *kamma* et la conditionnalité des phénomènes : la qualité du *kamma* accumulé par les êtres détermine un type spécifique d'existence. Cette « hiérarchie » du *kamma*, selon les mots de Rupert Gethin (Gethin, 1997 : 188), suit la « hiérarchie » des différents niveaux d'existences sur lesquels nous reviendrons plus en détail. Ce lien de causalité enserre les êtres dans le *samsāra* ou cycle des renaissances, dont la sortie définitive constitue le but ultime. Cette carte cosmologique est en somme « the complete description of the conditioned world – the whirling circle (*vaṭṭa*) of *samsāra*. This is *duḥkha* on the macrocosmic scale » (Gethin, 1998 : 126). Le *Sammādiṭṭhi-sutta* (M 9, 30), dans lequel on trouve déjà une tripartition du monde (1. *kāma-bhava*, 2. *rūpa-bhava*, 3. *arūpa-bhava*), exprime parfaitement cette relation entre la renaissance dans un de ces lieux et les facteurs conditionnant. Formulé par Sāriputta, ce discours diagnostique la nature insatisfaisante des éléments qui condamnent l'individu à 'tourner en rond' dans le *samsāra*. Ici la liquidation de l'attachement (*upādāna*) assure l'évasion définitive de l'existence (*bhava*),

³²³Mais, mon ami, qu'est-ce que l'existence, qu'est-ce que l'origine de l'existence, qu'est-ce que la fin de l'existence, qu'est-ce que le chemin qui mène à la cessation de l'existence ?

Mon ami, il y a trois [sortes] d'existences (*bhava*) : 1. l'existence dans la sphère des sens (*kāma-bhavo*), 2. l'existence dans la sphère matérielle (*rūpa-bhavo*), 3. l'existence dans la sphère immatérielle (*arūpa-bhavo*). L'origine de l'existence va avec l'origine de l'attachement (*upādāna*), la cessation de l'existence va avec la cessation de l'attachement. Ce noble octuple chemin est le chemin qui mène vers la cessation de l'existence, c'est à dire : la vue juste, etc., la concentration juste.

Les enseignements de l'Abhidhamma finalisent la structure du cosmos et organisent plus clairement son étagement. L'analyse chirurgicale des états de consciences (*citta*) dans le *Vibhaṅga* (Vibh 422, 5-426, 6), puis plus tardivement dans toute une littérature commentariale (et tout particulièrement dans l'*Abhidhammatthasaṅgaha*), fait correspondre un type

408) ; ou encore la n° 24 non-datée en provenance du KuWat Sao Hin qui précise « *whoever interferes with thee offering or trespasses the boundary should go to hell, and become a Preta* » (FAD, 2008b : 409) ; etc.

³²³ M I 50, 18–26. *katamo pan' āvuso bhavo, katamo bhava-samudayo, katamo bhava-nirodho, katamā bhava-nirodha-gāminī-paṭipadā : tayo 'me āvuso bhavā : kāma-bhavo rūpa-bhavo arūpa-bhavo. upādāna-samudayā bhava-samudayo, upādāna-nirodhā bhava-nirodho, ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhava-nirodha-gāminī-paṭipadā, seyyathidaṃ sammā-diṭṭhi, pe, sammā-samādhī.*

d'expérience particulier auquel est associé une des sphères ou plans d'existences. L'Abhidhamma établit ainsi un parallèle entre les états psychologiques et l'ordre cosmologique (Gethin, 1997 : 193), ce dernier étant le reflet externe de l'esprit et de son organisation psychique, manifestation concrète et subtile des états de consciences.

6. 2. 1. 2. *La Tibhummakathā*

L'intérêt pour la mise en forme de traités de cosmologie est décelable dès les XI^e-XII^e siècles dans la région : la tradition birmane produit la plus ancienne de ces œuvres, la *Lokapaññatti*, suivie de près par la *Chagati-dīpanī*, la *Pañcagati-dīpanī*, et le *Lokadīppakasāra*. Cette dernière aura d'ailleurs une influence prépondérante sur les contenus de la *Cakkavāladīpanī* composée ultérieurement dans le Lanna, comme nous l'avons déjà souligné par ailleurs. La VSS-ṭ réfère toutefois certains contenus du VSS à une autre œuvre d'importance en provenance de Sukhothai, la *Traibhumikathā* (pāli *Tibhummakathā*). Ce texte qui a gagné à travers les siècles une place essentielle dans la culture thaïe, *locus classicus* sur le sujet, est selon Cœdès « *the first systematic treatise on Buddhist cosmology, for if there exist in other works information on the way in which the Buddhists conceived the cosmos, there is none which gives so complete and so logically composed an account* » (Cœdès, 1957 : 351). Attribué communément au roi Liddeyya de Sukhothai en 1345³²⁴, sa composition est comme le rappelle Cœdès à replacer dans la perspective de la fin prochaine du Sāsana, et la nécessité d'en retarder l'échéance par cette contribution littéraire. Cet ouvrage est composée en thaï. Nul ne peut dire si Ratanapañña a fondé sa compréhension sur la base de cette version ou si une adaptation en pāli existait également. Cette dernière n'est ni répertoriée ni identifiée. Ce texte qui a migré vers le nord semble s'être imposé aux yeux de Ratanapañña comme l'œuvre de référence en matière de cosmologie, auquel cas on ne voit pas bien la raison de sa mention alors que cette liste de trente-et-un lieux d'existences est disponible en bien d'autres endroits auxquels il a sans doute eu accès (*Abhidhammatthasaṅgaha*, *Dhammasaṅgaṇī* par exemple). Une explication est plausible, la *Traibhumikathā* est forgée sur la base d'une trentaine d'œuvres en pāli, dont la *Lokapaññatti* et le *Lokadīppakasāra* cités précédemment, ou encore l'*Abhidhammatthasaṅgaha* qui expose de manière didactique ces éléments de cosmologie. L'intérêt de Ratanapañña se limite cependant à la description succincte des divers lieux

³²⁴ Son histoire est sujette à diverses controverses quant à sa datation (Vickery 1974, 1991). Toutefois ce texte a été l'objet de remaniements postérieurs, le manuscrit le plus ancien qui nous est parvenu datant de 1689 A. D. (Vickery 1976 : 284). Le texte fut à nouveau recomposé au lendemain du sac d'Ayuthaya par les Birmans en 1767 (Winichakul, 1994 : 20). Il est possible que diverses sections aient été composées avant le 15^e siècle, divers remaniements du texte intervenant postérieurement.

d'existences possibles, et il est vrai que, de toutes les œuvres évoquées, la *Traibhumikathā* est la seule à synthétiser dès ses premières pages l'organisation interne des trois mondes.

6. 2. 1. 3. Les trois mondes

Voyons à présent sommairement le détail de ces trois mondes que Ratanapañña présente sous une forme abrégé (VSS 287). Trente-et-un plans d'existence se répartissent en trois ensembles distincts : 1. le monde sensoriel (*kāma-bhūmi*), *ni ti pe a ma cā tā yā tu ni pa* ; 2. le monde matériel (*rūpa-bhūmi*), *pā pu ma pa a ā pa a su ve a a a su su a* ; 3. et le monde immatériel (*arūpa-bhūmi*), *ā vi ā ne*. Le commentaire énonce succinctement l'association entre ces abréviations et le nom qui lui correspond, sans prendre la peine de s'épancher sur le détail. Sans doute considérerait-il cette connaissance déjà acquise par le lecteur.

La sphère sensorielle (*kāma-bhūmi*)

La VSS-ṭ suit parfaitement la division de ce monde donnée par la *Traibhūmikathā*. Il est constitué de deux sous-ensembles selon qu'ils recouvrent des destinées favorables ou malheureuses (*kāma-sugati-bhūmi* et *apāya-bhūmi*).

| | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|---|----------------------------------------------------------|
| 1. les enfers (<i>niraya</i>) | } | Plans des malheurs (<i>apāya-bhūmi</i>) |
| 2. le domaine animal (<i>tiracchāna-yoni</i>) | | |
| 3. le domaine des fantômes (<i>petti-visaya</i>) | | |
| 4. les Asura (<i>asura-kāya</i>) | | |
| 5. les hommes (<i>manussā</i>) | } | Plan des destinées favorables (<i>sugati-bhūmi</i>) |
| 6. les Quatre Grands Rois (<i>Cātu-mahārājikā</i>) | | |
| 7. les Trente-trois (<i>Tavatīmsa</i>) | | |
| 8. les Dieux Yāma (<i>Yāmā</i>) | | |
| 9. les Dieux qui sont Satisfaits (<i>Tusitā</i>) | | |
| 10. les Dieux qui Se réjouissent de leurs Créations (<i>Nimmānarati</i>) | | |
| 11. les Dieux qui Dirigent la Création des Autres (<i>Paranimmitavassāvatti</i>) | | |

Les quatre destinées malheureuses (*apāya-bhūmi*) sont tenues pour des états d'existences misérables, conséquences des actes mauvais et lamentables passés. Les sept plans suivants, ou destinées favorables (*sugati-bhūmi*), impliquent que la vie de chacun est gouvernée par l'influence des divers désirs mondains. Les plaisirs sensuels qui naissent du contact des six

objets des sens avec le monde phénoménal constituent le bonheur pour chacun des êtres de ces plans. A noter qu'excepté le domaine humain, tous les plans supérieurs (y compris les mondes matériels et immatériels) sont des royaumes célestes habités par des déités.



Illustration d'un des enfers (FAD, 1999 : 44)

Le monde matériel (rūpa-bhūmi)

Le monde ou sphère matérielle (*rūpa-bhūmi*) est habité par les dieux appelés Brahma, pourvus de conscience mais ayant uniquement deux sens (la vue et l'ouïe). Ces êtres sont nés du résultat d'états spécifiques de méditation, les *jhāna* qui sont tout à la fois les principes organisateurs de ces différents plans d'existences et les facteurs qui déterminent l'accession à ces plans. Il convient de décrire brièvement ces états spécifiques d'absorption sans lesquels on ne peut saisir la logique discriminatoire entre ces plans.

Les jhāna

Nous livrons ici les informations de base relatives à ces *jhāna*, le détail étant parfaitement traité par Henepola Gunaratana dans ses travaux sur le sujet (Henepola Gunaratana, 1980, 1985, 1988). Les *jhāna* sont des états d'unification mentale qui se

caractérisent par une immersion totale de l'esprit dans son objet. Ils résultent d'un travail effectué par l'attention porté à un haut degré de capacité centré sur un objet unique. La verbalisation intérieure, la fonction discursive de la pensée, est arrêtée et éventuellement mise au silence. Ainsi, l'obtention des *jhāna* s'effectue selon une optique simple : l'abandon (*pahānaṅga*), l'éradication des états opposés à la concentration (déjà évoqués dans notre première section), c'est-à-dire les cinq empêchements (*pañca-nivāraṇa*)³²⁵. La qualité du processus d'absorption est définie selon la finesse et la présence des éléments habiles à contrebalancer ces empêchements, appelés facteurs de *jhāna* (*jhānaṅga*), qui distinguent donc les *jhāna* entre eux. Chaque *jhāna* est atteint successivement et progressivement grâce à une concentration plus soutenue qui raffine et ôte progressivement ces facteurs. Ils sont :

| | | |
|----------------------------------------------------|---|------------------------------|
| 1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>) | } | 1 ^{er} <i>jhāna</i> |
| 2. la joie (<i>pīti</i>) | | |
| 3. L'attention appliquée (<i>vitakka</i>) | | |
| 4. Le bonheur (<i>sukha</i>) | | |
| 5. La pensée examinatrice (<i>vicāra</i>) | | |
| 1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>) | } | 2 ^e <i>jhāna</i> |
| 2. la joie (<i>pīti</i>), | | |
| 4. Le bonheur (<i>sukha</i>), | } | 3 ^e <i>jhāna</i> |
| 1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>) | | |
| 4. Le bonheur (<i>sukha</i>) | } | 4 ^e <i>jhāna</i> |
| 4. Le bonheur (<i>sukha</i>) | | |

Si la méthode propre au *Suttanta* prône une quadruple partition de ces *jhāna*, les *abhidhammika* ont eux opté pour une scission selon cinq ensembles catégoriels. Les éléments ou facteurs de *jhāna* restent les mêmes, seuls le traitement de l'attention appliquée (*vitakka*) et la pensée examinatrice (*vicāra*) diffèrent. Dans la première méthode ils sont supprimés ensemble lors de l'accès au deuxième *jhāna*, tandis que l'Abhidhamma les écarte successivement. La suite des éléments à préserver et à supprimer reste la même. On obtient ainsi le schéma suivant :

³²⁵ Pour rappel ces cinq empêchements (*pañca-nīvaraṇa*) sont : 1. les désirs sensuels (*kāmacchanda*), 2. la malveillance (*vyāpāda*), 3. la torpeur et la langueur (*thīna-middha*), 4. les remords (*uddhacca-kukucca*), et 5. les doutes sceptiques (*vicikicchā*).

| | | |
|----------------------------------------------------|---|------------------------------|
| 1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>) | } | 1 ^{er} <i>jhāna</i> |
| 2. la joie (<i>pīti</i>) | | |
| 3. L'attention appliquée (<i>vitakka</i>) | | |
| 4. Le bonheur (<i>sukha</i>) | | |
| 5. La pensée examinatrice (<i>vicāra</i>) | | |
| 1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>) | } | 2 ^e <i>jhāna</i> |
| 2. la joie (<i>pīti</i>) | | |
| 4. Le bonheur (<i>sukha</i>) | | |
| 5. La pensée examinatrice (<i>vicāra</i>) | | |
| 1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>) | } | 3 ^e <i>jhāna</i> |
| 2. la joie (<i>pīti</i>), | | |
| 4. Le bonheur (<i>sukha</i>), | | |
| 1. La concentration en un point (<i>samādhi</i>) | } | 4 ^e <i>jhāna</i> |
| 4. Le bonheur (<i>sukha</i>) | | |
| 4. Le bonheur (<i>sukha</i>) | } | 5 ^e <i>jhāna</i> |

6. 2. 1. 4. Les seize plans d'existences

Ces lieux de renaissances sont accessibles aux individus ayant atteint un des quatre *jhāna* dans leur vie précédente. Nous ajoutons aux données exposées par la VSS-ṭ la quadripartition selon les plans de *jhāna* (*jhāna-bhūmi*) dont ces seize plans font l'objet. Détail important puisqu'il en est fait largement état dans les enchaînements du commentaire :

| | | |
|--------------------------------------------------|---|------------------------------------------------------------------------|
| 1. La Suite (de Brahma) (<i>Pārisajjā</i>) | } | 1 ^{er} plan de <i>jhāna</i> (<i>paṭhama-jhāna-bhūmi</i>) |
| 2. les Ministres (de Brahma) (<i>Purohitā</i>) | | |
| 3. les Grands Brahmas (<i>Mahābrahmā</i>) | | |
| 4. le Rayonnement Mineur (<i>Parittābhā</i>) | } | 2 ^e plan de <i>jhāna</i> (<i>dutiya-jhāna-bhūmi</i>) |
| 5. le Rayonnement Infini (<i>Appamāṇābhā</i>) | | |
| 6. le Rayonnement Diffus (<i>Ābhāssarā</i>) | | |
| 7. la Splendeur Mineure (<i>Parittasubhā</i>) | } | 3 ^e plan de <i>jhāna</i> (<i>tatiya-jhāna-bhūmi</i>) |
| 8. la Splendeur Infinie (<i>Appamāṇasubhā</i>) | | |
| 9. la Splendeur Diffuse (<i>Subhakiṇhā</i>) | | |

| | | |
|---------------------------------------------------|----------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| 10. des Grands Résultats (<i>Vehapphalā</i>) | } | 4 ^e plan de <i>jhāna</i> (<i>catuttha-jhāna-bhūmi</i>) |
| 11. des Êtres Inconscients (<i>Asaññasattā</i>) | | |
| 12. le Durable (<i>Avihā</i>) | | |
| 13. le Serein (<i>Atappā</i>) | | |
| 14. le Beau (<i>Sudassā</i>) | | |
| 15. le Lucide (<i>Sudassī</i>) | | |
| 16. le Suprême (<i>Akaniṭṭhā</i>) | } Séjours Purs (<i>Sudhāvāsa</i>) | |

Les cinq derniers plans (12–16) sont connus comme étant les Séjours Purs (*Suddhāvāsa*). Ils sont occupés par Ceux qui ne reviennent jamais (*anāgāmi*) ou bien ceux ayant déjà atteint l'Éveil, tous deux dans leur dernière vie avant la libération finale.

Le monde immatériel (arūpa-bhūmi)

Enfin, le dernier et le plus subtil des domaines d'existences est le monde ou sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*). Les êtres s'y caractérisent par l'absence de corps et de toute sensorialité, uniquement habités par des subtiles et rares formes de consciences. Ces états découlent à nouveau d'états aigus de concentration nommés *jhāna* immatériels (*arūpa-jjhāna*), qui dépassent en raffinement les quatre premiers *jhāna* (ou *jhāna* matériels, *rūpa-jjhāna*). Ils sont dits immatériels car ils sont atteints en surmontant toute forme de perception formelle. Ces modes d'absorption se distinguent du quatrième *jhāna* qui précède, non pas par le nombre de facteurs à épurer ou remplacer, mais par l'objet sur lequel se porte la concentration. Par palier, le méditant atteint les quatre *arūpa-jjhāna* suivants, désignés non selon un ordre numérique d'apparition mais du nom de la sphère d'existence où est vécu ce type d'expérience subjective, c'est-à-dire :

1. La base de l'Espace Infini (*Ākāsānañcāyatana*) : le méditant ayant obtenu et abandonné le quatrième *jhāna* dirige son esprit vers l'espace infini (*ananta-ākasa*) ;
2. La base de la Conscience Infinie (*Viññāṇañcāyatana*) : le méditant se tourne lors de ce deuxième processus vers la conscience infinie (*ananta-viññāṇa*) ;
3. La Base du Rien (*Ākiñcaññāyatana*) : le méditant fait du néant de la conscience (*ākiñcañña*) l'objet de sa concentration ;
4. La Base Ni de la Perception Ni de la Non-perception (*Nevasaññānāsaññāyatana*) : ayant atteint chacune des trois premières étapes, l'esprit du méditant rentre dans un état d'extrême subtilité dont il ne peut être dit s'il existe ou non.

L'individu ayant développé un de ces quatre *jhāna* au moment de sa mort, renaît dans le monde immatériel (*arūpa-bhūmi*) dans un des quatre plans qui lui correspond :

1. La sphère de l'Espace Infini (*Ākāsānañcāyatana-bhūmi*),
2. la sphère de la Conscience Infinie (*Viññāṇaṇcāyatana-bhūmi*),
3. la sphère du Vide (*Ākiñcaññāyatana-bhūmi*),
4. la sphère Ni de la perception ni de la non-perception (*Nevasaññānāsaññāyatana-bhūmi*).

6. 2. 2. Les individualités (*puggala*)

La tradition pāli a développée un complexe de personnalités types, individualités (*puggala*) ayant différents profils psychologiques, arrangement conceptuel qui allie des considérations pédagogique et sotériologique : les enseignements du Buddha sont adaptés à la capacité d'entendement et d'assimilation de chacune de ces individualités ; chacune d'entre elles correspond à un niveau ou état de développement mental qui le rapproche progressivement de l'Éveil. Plusieurs aspects sont ici examinés et abordés successivement : 1. les définitions et classifications de ces individualités (v. 323, 324, 325) ; 2. leurs répartitions selon les plans d'existences (v. 289 et 290). Le panorama des consciences qui opèrent chez chacune de ces individualités (v. 291 à 295) est traité à la section suivante.

Classiquement ces individualités recouvrent deux ensembles différents : les individualités ordinaires (*puthujjana*), et les nobles individualités (*ariya-puggala*). Les premiers qualifient les moines ou laïcs qui n'ont pas atteint une des étapes vers l'Eveil car ils sont toujours liés par les dix attachements (*saṃyojana*) au cycle infini des renaissances, par opposition aux autres qui ont déjà engagé l'éradication de ces attachements en vue de la libération ultime. Ces *saṃyojana* définis en de multiples endroits du canon sont (Nyanatiloka, 1952 : 300) : 1. la croyance en la personnalité (*sakkāya-diṭṭhi*), 2. le doute sceptique (*vicikicchā*), 3. l'attachement aux règles et rituels (*sīlabbata-parāmāsa*), 4. l'attachement sensuel (*kāma-rāga*), 5. la malveillance (*vyāpāda*), 6. l'attachement pour l'existence matérielle (*rūpa-rāga*), 7. l'attachement pour l'existence immatérielle (*arūpa-rāga*), 8. la vanité (*māna*), 9. l'agitation (*uddhacca*), 10. l'ignorance (*avijjā*).



Illustration des huit *puggala* (FAD, 1999 : 112)

6. 2. 2. 1. *Les individualités ordinaires (puthujjana)*

Pour bien saisir la nature de ces *puthujjana* selon la perspective de l'Abhidhamma, il est utile de rappeler le sens spécifique et restreint du terme *hetu* « motivation » qui entre en ligne de compte pour les définir. Ces motivations déterminent selon un point de vue éthique la qualité bénéfique ou néfaste des consciences (*citta*) et facteurs mentaux (*cetasika*) auxquels ils sont associés. Etablissant la fermeté et la stabilité dans ceux-ci, leurs combinaisons permettent ainsi de profiler certains types psychologiques. Ces *hetu* sont au nombre de six : trois sont karmiquement néfastes : 1. la convoitise (*lobha*), 2. l'aversion (*dosa*), 3. la confusion (*moha*) ; et trois sont leurs contreparties favorables : 4. l'absence de convoitise (*alobha*), 5. l'absence d'aversion (*adosa*), et 6. l'absence de confusion (*amoha*). On distingue ainsi quatre types d'individualités ordinaires (*puthujjana*) déterminés selon les agencements de *hetu* dans leurs psychés :

1. L'individualité sans motivation ayant une destinée malheureuse (*duggati-ahetuka-puggala*), qui est un être dont la conscience est dépourvue de motivations favorables au moment de sa renaissance. Ce type d'individu séjourne dans les destinées malheureuses (*apāya*), c'est à dire le monde animal, celui des *Peta*, ou bien les enfers ;

2. De même, l'individualité sans motivation ayant une destinée favorable (*sugati-ahetuka-puggala*) n'a aucune des trois motivations favorables. Son *kamma* positif est très ténu, raison pour laquelle il renaît sous la condition de personnes attardées, aveugles ou sourdes de naissances, dans le monde humain (*manussā*) et dans le monde des Quatre Grands Rois (*Catumahārājika*) ;

3. L'individualité avec deux motivations (*dvihetuka-puggala*) renaît avec uniquement deux motivations favorables. Ce sont les hommes et les dieux ayant accompli des actions positives, mais sans aucun savoir du *kamma* généré et de ses effets. Ils n'ont de fait aucune opportunité de se développer spirituellement dans la vie présente, c'est-à-dire d'atteindre les *jhāna* et les diverses étapes vers l'Éveil ou *magga* (« Chemin »). Toutefois, ils peuvent prétendre à une vie ultérieure avec trois motivations (*tihetuka*), comme résultat de leurs disciplines et efforts méditatifs ;

4. L'individualité avec trois motivations (*tihetuka-puggala*) se réfère aux hommes et aux dieux qui renaissent avec les trois motivations favorables, ayant accompli des actions favorables en ayant connaissance de leurs effets. Ces personnes peuvent développer les *jhāna* et atteindre les différentes étapes vers l'Éveil, capables de s'élever spirituellement par l'exercice méditatif. Chacune de ces étapes est traversée par la purification de l'esprit d'un certain nombre d'éléments perturbateurs.

6. 2. 2. 2. *Les nobles individualités* (*ariya-puggala*)

Les strophes 323 à 325 sont dédiées à l'exposition par catégorie des quatre nobles individualités (*ariya-puggala*), c'est-à-dire les personnes ayant atteint une des quatre étapes vers la libération finale.

Les écrits canoniques ont tôt distingué ces divers types d'individus selon leur niveau de réalisation mentale. Une liste de huit individualités et sa forme résumée à quatre ont été standardisées à cet effet. La liste abrégée sur laquelle nous reviendrons plus en détail par la suite comprend : 1. Celui qui entre dans le courant (*sotapanna*), 2. Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgamī*), 3. Celui qui ne revient pas (*anāgamī*), 4. l'Arahant. Dans l'optique de

l'Abhidhamma ces quatre individualités sont considérées comme étant chacune à une étape spécifique vers l'Eveil. Ces étapes se succèdent temporellement et comprennent chacune deux phases distinctes (Bhikkhu Bodhi, 2012 : 68), soit huit personnalités selon qu'elles ont atteint le Chemin (*magga*) ou obtenu le Fruit (*phala*). Atteindre le Chemin (*magga*) traduit la fulgurance d'un instant de conscience produit par l'intuition intime de l'impermanence des choses, de leur absence d'identité intrinsèque. A la dissolution de cette conscience et à partir de ce moment-là, résulte cet acquis ou Fruit (*phala*) qui peut se renouveler au cours de l'existence. Ainsi, ces huit *ariya-puggala* qui ont chacun les trois motivations favorables (*tihetu-kusala*) sont:

1. Celui réalisant le Chemin vers l'entrée dans le courant (*sotāpatti-magga*),
2. Celui réalisant le Fruit de l'entrée dans le courant (*sotāpatti-phala*),
3. Celui réalisant le Chemin vers l'unique retour (*sakadāgamī-magga*),
4. Celui réalisant le Fruit de l'unique retour (*sakadāgamī-phala*),
5. Celui réalisant le Chemin vers le non-retour (*anāgāmi-magga*),
6. Celui réalisant le Fruit du non-retour (*anāgāmi-phala*),
7. Celui réalisant le Chemin vers l'état d'Arahant (*arahatta-magga*),
8. Celui réalisant le Fruit de l'état d'Arahant (*arahatta-phala*).

Une autre distinction est utile pour saisir certains énoncés dans la VSS-ṭ : Ceux qui entrent dans le courant (*sotāpanna*), Ceux qui ne reviennent qu'une fois (*sakadāgāmi*), et Ceux qui ne reviennent pas (*anāgāmi*) sont appelés également *sekha* (littéralement « Ceux qui s'entraînent »), car leur pratique est incomplète et à renouveler avant de prétendre à la libération ultime ; par opposition l'Arahant, qui est *asekha*, n'est plus dans cette quête.

Voyons à présent synthétiquement chacune de ces quatre individualités :

Celui qui entre dans le courant (sotāpanna)

Le *sotāpanna* est évoqué dans de nombreux *sutta* canoniques qui donnent des informations sur sa définition, ses avantages, ses classifications, et les critères pour le déterminer. Cette individualité entame la première marche qui le mènera irrémédiablement au Nibbāna, il entre dans le courant ayant tranché les trois premiers attachements qui le lient à l'existence dans le monde des sens (1. la croyance en la personnalité (*sakkāya-diṭṭhi*), 2. le doute sceptique (*vicikicchā*), 3. l'attachement aux règles et rituels (*sīlabbata-parāmāsa*)).

Les sermons distinguent trois types d'Entrés dans le courant, se basant essentiellement sur le nombre d'existences qu'un tel individu doit endurer avant d'atteindre l'extinction finale. Voici leurs caractéristiques, en référence à la *Puggalapaññati* :

– Celui qui a sept vies au plus (*sattakkhattuṃ parama*),

³²⁶Ici, un individu qui a détruit les trois attachements, il devient Celui qui entre dans le courant ; il n'est plus susceptible de tomber dans un état défavorable, il atteindra le parfait Éveil : après avoir parcouru et transmigré sept fois parmi les hommes et les dieux, il met un terme à la souffrance. On dit que cet individu a sept vies au plus.

– Celui qui va de clan en clan (*kolaṃkola*).

³²⁷Ici, un individu qui a détruit les trois attachements, il devient Celui qui entre dans le courant ; il n'est plus susceptible de tomber dans un état défavorable, il atteindra le parfait Éveil : après avoir parcouru et transmigré dans deux ou trois clans/familles, il met un terme à la souffrance. On dit que cet individu est Celui qui va de clan en clan.

– Celui qui a semé une graine (*eka-bījin*),

³²⁸Ici, un individu qui a détruit les trois attachements, il devient Celui qui a semé une graine (*eka-bījin*) ; il n'est plus susceptible de tomber dans un état défavorable, il atteindra le parfait Éveil : après avoir obtenu l'état humain il met un terme à la souffrance. On dit que cet individu est Celui qui a semé une graine.

Nombre d'Entrés dans le courant

Les strophes 323 et 324 évoquent un total respectif de vingt-quatre et douze de ces personnalités. En effet, la VSS-ṭ croise la tripartition mentionnée ci-dessus avec d'autres ensembles de données :

– les différents types de concentration exposés dans le *Visuddhimagga*³²⁹ et exprimés techniquement en termes de progression ou pratique (*paṭipadā*), et intuition ou connaissance directe (*abhiññā*). La pratique recouvre l'effort méditatif depuis ses débuts jusqu'à l'obtention d'un état soutenu de concentration ; de même, l'intuition s'étend depuis cet état de

³²⁶ Pp 15, 33–16, 4. *idh' ekacco puggalo tiṇṇaṃ saññojanānaṃ parikkhayaṃ paṭipanno hoti avinipāta-dhammo niyato sambodhi-parāyano : so sattakkhattuṃ deve ca mānusse ca sandhāvitvā saṃsaritvā dukkhass' antaṃ karoti : ayaṃ vuccati puggalo sattakkhattuṃ paramo.*

³²⁷ Pp 16, 6–9. *idh' ekacco puggalo tiṇṇaṃ saññojanānaṃ parikkhāya sotāpanno hoti avinipātadhammo niyato sambodhi-parāyano : so dve vā tīṇi vā kulāni sanhāvitvā saṃsaritvā dukkhass' antaṃ karoti. ayaṃ vuccati puggalo kolaṅkolo.*

³²⁸ Pp 16, 11–14. *idh' ekacco puggalo tiṇṇaṃ saññojanānaṃ parikkhayaṃ sotāpanno hoti avinipāta-dhammo niyato sambodhi-parāyano : so etaṃ yeva mānussakaṃ bhavaṃ nibbattetvā dukkhass' antaṃ hoti. ayaṃ vuccati puggalo ekabījī.*

³²⁹ Vism 86, 28–31. *paṭhama-cattuke atthi samādhi dukkhāpaṭipado dandhābhiñño, atthi dukkhāpaṭipado khippābhiñño, atthi sukhāpaṭipado dandhābhiñño, atthi sukhāpaṭipado khippābhiñño ti.*

concentration jusqu'à la concentration fixe. Ainsi, la progression est-elle 1. difficile ou 2. facile (*dukkhā-paṭipado/sukha-paṭipado*), et l'intuition 3. lente ou 4. rapide (*dandhābhiñño/khippābhiñño*). Soit quatre possibilités parfaitement exprimées dans la VSS-ṭ, et un total de douze Entrés dans le courant à ce stade du développement. La strophe 324 s'arrête à ce point du calcul.

– d'autre part, selon le type de pratiquant le chemin vers la libération s'exerce de deux manières différentes : par la sagesse (*paññādhurena*) ou par la confiance (*saddhādhurena*). La première de ces voies s'effectue par l'obtention des huit états d'absorption ou *jhāna*, contrairement à la seconde qui vaut au pratiquant l'appellation de *sukka-vipassaka* (littéralement « pratiquant sec de *vipassana* »). De fait, les douze Entrés dans le courant obtenus précédemment peuvent emprunter l'une ou l'autre de ces méthodes, soit vingt-quatre possibilités selon la strophe 323.

Celui qui ne revient qu'une fois (sakadāgāmī)

En termes d'éléments éradiqués Celui qui ne revient qu'une fois (*sakadāgāmī*) s'est libéré de deux éléments (4. l'attachement sensuel *kāma-rāga*, 5. la malveillance *vyāpāda*) explicités par une formule classique présente en de nombreux endroits du canon. La *Puggalapaññatti* propose une autre description :

³³⁰Ici, une individualité qui a détruit partiellement les trois attachements – la passion, l'aversion, l'illusion – devient Celui qui ne revient qu'une fois. Après être revenu seulement une fois dans ce monde il met un terme à la souffrance. On dit que cette personne est Celui qui ne revient qu'une fois.

Nombre de Ceux qui ne reviennent qu'une fois (sakadāgāmī)

L'auteur les dénombre à deux reprises, douze dans les deux cas, mais ces données recouvrent des champs conceptuels différents. D'une part, le *Paṭisambhidāmagga* et le *Visuddhimagga* (Vsm 657, 13–659, 11) définissent trois types de libérations (*vimokkha*), ou portes vers la libération (*vimokkha-mukha*), comme moyen pour les *ariya-puggala* d'atteindre leur but ultime. Elles sont également décrites dans la *Paramatthamañjūsā* à laquelle la VSS-ṭ se réfère (v. 323). Cette notion de *vimokkha* présente en de nombreux endroits du canon (par exemple le *Vimokkha-sutta*) s'étend également à un nombre de huit, et est systématisée de manière plus complexe dans le *Paṭisambhidāmagga* qui couvre une liste de soixante-huit de

³³⁰ Pp 16, 15–19. *idh' ekacco puggalo tiṇṇaṃ saññojanānaṃ parikkhayā rāga-dosa-mohānaṃ tanuttā sakadāgāmī hoti, sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhass' antaṃ karoti : ayaṃ vuccati puggalo sakadāgāmī.*

ceux-ci (cf. Giustarini, 2016). Ce texte définit les trois libérations mentionnées dans la VSS-ṭ (*suññata-vimokkha*, *animitta-*^o, *appañihita-*^o) comme suit :

1. ³³¹Qu'est donc la libération par la vacuité (*suññato vimokkho*) ? Ici, le moine qui a été dans la forêt, ou qui a été au pied d'un arbre, ou qui a été dans un endroit désert, réfléchit ainsi : « ceci est vide d'un 'moi', ou ce qui appartient à un 'moi' ». Ainsi, il est libéré par la vacuité car « il ne produit pas d'attachement ». Telle est la libération par la vacuité.
2. ³³²Qu'est donc la libération par l'absence d'impression (*animitto vimokkho*) ? Ici, le moine qui a été dans la forêt, ou qui a été au pied d'un arbre, ou qui a été dans un endroit désert, réfléchit ainsi : « ceci est vide d'un 'moi', ou ce qui appartient à un 'moi' ». Ainsi, il est libéré par la vacuité car « il ne génère pas d'impression ». Telle est la libération par l'absence d'impression.
3. ³³³Qu'est donc la libération par l'absence de désir (*appañihito vimokkho*) ? Ici, le moine qui a été dans la forêt, ou qui a été au pied d'un arbre, ou qui a été dans un endroit désert, réfléchit ainsi : « ceci est vide d'un 'moi', ou ce qui appartient à un 'moi' ». Ainsi, il est libéré par l'absence de désir car « il ne génère pas d'aspiration ». Telle est la libération par l'absence de désir.

Comme l'analyse Giuliano Giustarini la formulation de l'ensemble suggère une référence à des pratiques méditatives spécifiques, qui spécifient à la fois les processus à l'œuvre et l'objet à atteindre (Giustarini, 2016 : 248). C'est à dire l'assimilation par l'expérience directe de l'absence de toute entité qui existerait par elle-même (*anattā*).

Cette tripartition est combinée aux quatre possibilités de progression ou pratique (*paṭipadā*), et d'intuition ou connaissance directe (*abhiññā*) exposées auparavant, ce qui conduit au total de douze *sakadāgāmī*.

Le commentaire du *Ratana-sutta* (VSS-ṭ 324 et 325) répartit ces *sakadāgāmī* selon un autre critère, celui du lieu dans lequel le Fruit est obtenu. En d'autres termes le monde dans lequel l'individu parvient à cet état spirituel : les domaines sensoriel, matériel, ou immatériel. Cette glose n'en dit pas d'avantage sur les différents lieux envisageables pour l'ultime renaissance. Soulignons uniquement que les commentaires ne sont pas tous en harmonie sur ce sujet, au point que même la possibilité qu'il faille encore deux renaissances au lieu d'une seule existe

³³¹ Paṭis II 36, 3–7. *katamo suññato vimokkho ? idha bhikkhu arañña-gato vā rukkha-mūla-gato vā suññāgāra-gato vā iti paṭisañcikkhati ‘suññam idaṃ attena vā attaniyena vā’ ti. so tattha abhinivesaṃ na karotī ti suññato vimokkho. ayaṃ suññato vimokkho.*

³³² Paṭis II 36, 8–11. *katamo animitto vimokkho ? idha, bhikkhu arañña-gato vā rukkha-mūla-gato vā suññāgāra-gato vā iti paṭisañcikkhati, suññam idaṃ attena vā attaniyena vā ti. so tattha nimittaṃ na karotī ti animitto vimokkho. ayaṃ animitto vimokkho.*

³³³ Paṭis II 36, 12–14. *katamo appaṇihito vimokkho ? idha bhikkhu arañña-gato vā rukkha-mūla-gato vā suññāgāra-gato vā iti paṭisañcikkhati, ‘suññam idaṃ attena vā attaniyena vā’ ti. so tattha pañidhiṃ na karotī ti appaṇihito vimokkho. ayaṃ appaṇihito vimokkho.*

également³³⁴ (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 361 ; Tzungkuen, 2009 : 37–38). Ces trois possibilités sont combinées à nouveau avec les quatre voies de progressions, soit douze possibilités.

Celui qui ne revient pas (anāgāmī)

Classiquement celui qui a atteint la troisième marche vers la libération est appelé Celui qui ne revient pas (*anāgāmī*),

³³⁵Ici, une individualité qui a détruit les cinq attachements mineurs, il renaît spontanément. Alors, il atteint le Nibbāna sans retourner au même état que dans ce monde [précédent]. On dit que cette personne est Celui qui ne revient pas.

L'éradication de ces cinq entraves mineures (*orambhāgiya*) est la marque de cet individu qui n'est de fait plus attaché au monde sensoriel. Il renaîtra spontanément dans un plan de la sphère immatérielle. Les commentaires divergent sur le lieu de mort de ces individus ainsi que sur celui à partir duquel ils ne reviennent pas (Tzungkuen, 2009 : 38). Toutefois, à l'instar du commentaire de la *Puggalapaññatti*, la *Manorathapūraṇī* (commentaire de l'*Aṅguttara-nikāya*) sur laquelle est égayée l'argumentation de la VSS-ṭ précise que la libération finale prendra place dans un des Séjours Purs (*Suddhāvāsa*).

Les *sutta* canoniques subdivisent cette étape dans le parcours spirituel de l'individu en cinq types (par exemple A III 237), qui fait l'objet d'un remaniement conceptuel dès la mise en forme des textes de l'Abhidhamma puis de la littérature commentariale. Ratanapañña fait appel à ces deux ensembles conceptuels dont il est utile de prendre connaissance pour bien saisir la nature de ces diverses individualités et la terminologie qui leur est appliquée. En effet, le *Purisagati-sutta* (A IV 70), parabole de l'insecte qui brûle en tombant dans la marmite, suggère cinq types³³⁶ d'*anāgāmī* mutuellement exclusif qu'il classe selon l'acuité de leurs facultés. Cette liste est la même adoptée par les *abhidhammika*. Toutefois la compréhension du premier item est la pierre d'achoppement pour ces derniers : en effet, l'*antarā-parinibbāyī* est défini dans les *sutta* comme étant « Celui qui atteint la libération dans l'intervalle », accreditant l'idée d'une phase intermédiaire entre la mort et la

³³⁴ Le commentaire de la *Puggalapaññatti* (Pp-a 197, 32–198, 1) liste cinq possibilités dont la dernière voit l'acquisition du Fruit par l'individu dans le monde humain, sa renaissance dans les mondes célestes où il réside toute sa vie, pour renaître à nouveau parmi les hommes et ici atteindre le Nibbāna.

³³⁵ Pp 16, 21-23. *idh' ekacco puggalo pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saññojanānaṃ parikkhayāya opapātiko hoti, tattha parinibbāyī anāvatti-dhammo tasmā lokā : ayaṃ vuccati puggalo anāgāmī.*

³³⁶ En réalité sept si l'on compte les trois *antarā-parinibbāyī*, voir ci-après.

renaissance³³⁷. Bien qu’ayant peu d’importance pratique, ces vues sont proches de celles d’écoles rivales (notamment les Sarvāstivādin) et de fait balayées par le *Kathāvatthu* (Kv 366) qui ne reconnaît aucune possibilité qu’un intervalle de temps puisse exister (*antara-bhāva*) entre la mort et la renaissance, car cela suggérerait l’existence d’une forme de ‘soi’ contraire à la doctrine (Harvey, 1995 :100–102 ; Bhikkhu Bodhi, 2000 : 1902–1903, note 65 ; Bhikkhu Bodhi, 2012 : 70–71 et 1782, notes 1536–1538). Ainsi, la *Puggalapaññati* et la littérature commentariale redéfinissent ces cinq types en tenant compte de ce paramètre essentiel, et en déterminant autrement la nature de leurs relations. Ils ne sont plus cinq entités bien distinctes, mais trois individus qualifiés selon le lieu où ils atteignent la libération (1., 2., et 3.), selon des moyens différents pour parvenir à la délivrance (4. et 5.) :

1. Celui qui atteint la libération en ayant repris vie dans un des Séjours Purs, il est Celui qui atteint le Nibbāna dans la première partie de sa vie (*antarā-parinibbāyī*) :

³³⁸Délaissant les attachements majeurs il produit le Noble Chemin juste après la renaissance ou bien au milieu de l’existence.

La glose de VSS 323 inclut dans son calcul trois types d’*antarā-parinibbāyī*. Il faut prendre connaissance de la littérature commentariale pour éclaircir cette distinction, et tout particulièrement d’un passage figurant à l’identique dans la *Sāratthappakāsinī* et dans la *Manorathapūraṇī* :

³³⁹« Celui qui atteint le Nibbāna dans la première partie de sa vie » signifie qu’il se libère sans avoir dépassé la moitié de sa vie. Il est de trois types : après avoir pris naissance dans l’Aviha après mille *kappa*, il atteint l’état d’Arahant le jour même de sa renaissance. S’il n’atteint pas l’état d’Arahant le jour même de sa renaissance, alors il atteint le sommet [après] cent *kappa*. Ceci est un [type] de Celui qui a atteint le Nibbāna dans la première partie de sa vie. Un autre n’en étant pas capable atteindra le sommet [après] deux-cent *kappa*. Ceci est le deuxième [type]. Un autre n’en n’étant pas capable atteindra le sommet [après] quatre cent *kappa*. Ceci est le troisième [type] de Celui qui a atteint le Nibbāna dans la première partie de sa vie.³⁴⁰

³³⁷ Certaines informations canoniques (A II 134, 25–29) valident cette interprétation en expliquant que l’*antarāparinibbāyī* est celui qui a abandonné les attachements qui le lient à la renaissance (*upapatti-saṃyojana*) sans s’être libéré de ceux qui le lient à l’existence (*bhava-saṃyojana*).

³³⁸ Pp 16, 27–30. *so upapannaṃ vā samanantarā apattaṃ vā vemajjhaṃ āyu-pamāṇaṃ ariya-maggaṃ sañjaneti upariṭṭhimānaṃ saññojanānaṃ pahānāya.*

³³⁹ Mp II 350, 20–25 ; Spk III 143, 22–27. *antarāparinibbāyī ti yo āyuvemajjhaṃ anatikkamitvā parinibbāyati, so tividho hoti. kappa-sahassāyukesu tāva Avihesu nibbattitvā eko nibbatta-dīvase yeva arahattaṃ pāpuṇāti. no ce nibbattadivase pāpuṇāti, paṭhamassa pana kappa-satassa matthake pāpuṇāti. ayam eko antarāparinibbāyī. aparo evaṃ asakkonto dvinnaṃ kappa-satānaṃ matthake pāpuṇāti, ayam dutiyo. aparo evaṃ pi asakkonto catunnaṃ kappa-satānaṃ matthake pāpuṇāti, ayam tatiyo antarāparinibbāyī.*

³⁴⁰ Bhikkhu Bodhi propose une autre compréhension basée sur les mêmes sources “(i) on the very day of rebirth; (ii) after one or two hundred aeons have elapsed; or (iii) after four hundred aeons have elapsed” (Bhikkhu Bodhi, 2000 : 1902, note 65)

Pour faire simple, la distinction entre ces trois *antarā-parinibbāyī* dépend du moment où cet individu atteindra l'état d'Arahant : 1. le jour même de sa renaissance ou dans un délai de cent *kappa*, 2. dans un délai de deux-cent *kappa*, ou 3. dans un délai de quatre-cent *kappa*.

2. Définit initialement comme Celui qui atteint le Nibbāna à l'atterrissage dans les *sutta*, suggérant l'idée qu'il s'éveillerait aussitôt après la renaissance, il est dans la *Puggalapaññatti* Celui qui atteint le Nibbāna après avoir dépassé la moitié de sa vie (*upahacca-parinibbāyī*) :

³⁴¹Délaissant les attachements majeurs il produit le Noble Chemin après avoir dépassé le milieu de l'existence ou [au moment] où il s'approche de la mort.

3. Celui qui atteint le Nibbāna sans effort (*asaṅkhāra-parinibbāyī*), après avoir effectué un nombre d'efforts limités pour éradiquer ses attachements ;

4. Et Celui qui atteint le Nibbāna avec effort (*sasaṅkhāra-parinibbāyī*), c'est-à-dire après avoir produit un grand nombre d'efforts pour éliminer les attachements. La *Puggalapaññatti* ne précise pas clairement la nature des efforts en question, toutefois les *sutta* canoniques distinguent le premier qui a atteint l'état d'Arahant grâce à la méditation portant sur des objets « austères » (répulsion du corps, attention à la mort, etc.) ; du second qui parvient à l'état suivant par sa capacité à atteindre les quatre *jhāna*. Si ces définitions qualifient des types d'*anāgāmi* dans les textes anciens, ceux qui sont plus tardifs les considèrent davantage comme des modes par lesquels les deux premiers *anāgāmi* atteignent leur but.

5. Celui qui gravit le courant jusqu'au Suprême (*uddham-soto akaniṭṭhagāmi*), individualité qui renaît successivement dans les divers plans qui composent les Séjours Purs et atteint le Nibbāna dans le plus haut de ceux-ci, le Suprême (*Akaniṭṭha*) :

³⁴²Mort dans le Durable il va vers le Serein, mort dans le Serein il va vers le Beau, mort dans le Beau il va vers le Lucide, mort dans le lucide il va vers le Suprême. Délaissant les attachements majeurs il produit le Noble Chemin dans le Suprême.

³⁴¹ Pp 17, 2–5. *so atikkamivā vemaṅghaṃ āyu-pamāṇaṃ upahacca vā kāla-kiriyaṃ ariya-maggaṃ sañjaneti upariṭṭhimānaṃ saññojanānaṃ pahānāya.*

³⁴² Pp 17, 21–25. *so Avihā cuto Atappaṃ gacchati, atappā cuto, sudassaṃ gacchati, sudassā cuto sudassiṃ gacchati, sudassiyā cuto akaniṭṭhaṃ gacchati, akaniṭṭhe ariya-maggaṃ sañjaneti upariṭṭhimānaṃ saññojanānaṃ pahānāya.*

Nombres de Ceux qui ne reviennent pas

Le VSS fait état de deux dénombrements distincts, de deux logiques différentes. D'une part, la strophe 323 fait état d'un nombre de quarante-huit *anāgāmī* en tenant compte :

- de la partition exposée à l'instant, à savoir les trois premiers types d'*anāgāmī* dont le premier est lui-même subdivisé en trois composantes (soit cinq individualités), combinés aux deux modes de progression (avec ou sans effort). Soit dix sortes d'individualités.
- évoluant dans les Séjours Purs (*Suddhāvāsa*) ils se répartissent ainsi : ils sont les dix dans chacun des quatre premiers plans (le Durable, le Serein, le Beau, le Lucide), soit quarante (10 x 4) ; mais dans le dernier de ces séjours, le Suprême (*Akaniṭṭha*), l'*uddhaṃ-soto akaniṭṭhagāmī* n'est pas présent, soit uniquement quatre individualités combinés aux deux modes de progression, ils sont donc huit. Soit un total de quarante-huit (40 + 8) *anāgāmī* dans les Séjours Purs.

Les vers 324 s'appuient sur la classification de ces *anāgāmī* selon les *sutta* pour parvenir à un total de vingt-quatre, puis quarante-huit :

- les cinq individualités distinctes (1. *antarā-parinibbāyī*, 2. *upahacca-parinibbāyī*, 3. *asaṅkhāra-parinibbāyī*, 4. *sasaṅkhāra-parinibbāyī*, 5. *uddhaṃ-soto akaniṭṭhagāmī*) présentes dans chacun des cinq Séjours Purs (*Suddhāvāsa*), à l'exception du Suprême (*Akaniṭṭha*) qui ne voit pas la présence de la dernière de celles-ci. Soit $5 \times 4 + 4 = 24$ *anāgāmī*.
- le commentaire ajoute à cela la manière dont le chemin vers la libération s'exerce, par la sagesse (*paññādhurena*) ou par la confiance (*saddhādhurena*). Soit $24 \times 2 = 48$ *anāgāmī*.

L'Arahant

Enfin, l'Arahant est la dernière de ces huit individualités, ayant parfaitement intégré les enseignements du Maître et ainsi éradiqué les dix attachements (*saṃyojana*) et impuretés (*kilesa*) qui le reliaient au *saṃsāra*. Il est donc totalement libéré, chose que les *nikāya* relaient à de nombreuses reprises en soulignant ses qualités et caractéristiques, comme le repère parfaitement Wen Tzungkuen (Tzungkuen, 2009 : 41–46). Ces Arahants font l'objet de multiples sous-types dans le canon pāli, témoignant de leur disparité en termes de pouvoirs extraordinaires et de capacité de concentration. Ils ont toutefois une nature commune, ce que formule à nouveau la *Puggalapaññatti*, utile par sa concision :

³⁴³L'individu qui s'évertue à abandonner l'attachement matériel, l'attachement immatériel, l'arrogance, l'agitation, l'ignorance, il s'évertue à réaliser le Fruit de l'Arahant : l'individu qui a abandonner l'attachement matériel, l'attachement immatériel, l'arrogance, l'agitation, l'ignorance, on dit que cette individualité est l'Arahant.

L'extrait du commentaire du *Ratana-sutta* cité dans la VSS-ṭ mentionne deux types d'Arahant : Celui qui pratique l'observation sèche (*sukkha-vipassaka*) et Celui qui fait du calme son véhicule (*samathāyānika*). La différence entre ces deux qualificatifs est d'ordre technique et a fait l'objet de diverses définitions et commentaires. Dans le cadre de la méditation, elle porte sur la capacité d'un individu et le moyen qu'il emploie pour atteindre le but ultime qu'est la cessation totale de la souffrance (Tzungkuen, 2009 : 145–151). En somme, l'acquisition des quatre *jhāna* matériels, par lesquels l'esprit parvient à un haut degré de concentration et de tranquillité, est l'élément qui sépare nos deux Arahants : Celui qui pratique l'observation sèche (*sukkha-vipassaka*) parvient à se libérer des contraintes existentielles et à se développer spirituellement sans faire l'expérience de ces états d'absorption bien que grandement préconisés dans les écrits canoniques. La connaissance de cet Arahant prend ainsi pour base deux types de concentrations : l'accès à la concentration (*upacāra-samādhi*) et la concentration momentanée (*khaṇika-samādhi*)³⁴⁴. L'adjectif *sukkha* « sèche » qualifie la qualité du type de méditation appliquée qui est dépourvue de « l'humidité » de la méditation portant sur le calme (*samatha-bhāvana*), qui fait des *jhāna* matériels un prérequis à l'illumination.

Enfin, la VSS-ṭ opère une distinction selon cinq éléments qu'elle emprunte à la *Paramatthamañjūsā* :

1. Celui qui a les trois savoirs (*te-vijja*), définit par exemple dans le *Tevijja-sutta* (D 13), c'est-à-dire la connaissance du souvenir des vies passées (*pubbe-nivāsānussati-ñāṇa*), l'œil divin (*dibba-cakkhu*) et la connaissance de la destruction de toutes les impuretés (*āsava-kkhaya-ñāṇa*) ;
2. Celui qui a les six pouvoirs extraordinaires (*chaḷabhiñña*), qui consistent en l'obtention de cinq pouvoirs mondains par la concentration (*samādhi*) et un supramondain (*lokuttara*) grâce à la vision pénétrante (*vipassanā*). Ces six pouvoirs sont i. les pouvoirs magiques (*iddhi-*

³⁴³ Pp 18, 4–8. *rūpa-rāga-arūpa-rāga-māna-uddhacca-avijjāya anavasesa-ppahānāya paṭipanno puggalo arahatta-phala-sacchikiriyaṇa paṭipanno : yassa puggalassa rūpa-rāgo arūpa-rāgo māno uddhaccaṃ avijjā anavasesā pahinā ayaṃ vuccati puggalo arahā.*

³⁴⁴ L'accès à la concentration (*upacāra-samadhi*) est le degré de concentration juste avant l'entrée dans la concentration pleine ou *jhāna*. Elle est inévitablement la concentration dans la sphère sensorielle. La concentration momentanée (*khaṇika-samadhi*) est l'émergence de la concentration lors du processus de développement intérieur.

vidhā), ii. l'oreille divine (*sota-dibba*), iii. la pénétration dans l'esprit des autres (*ceto-pariya-ñāṇa*), iv. l'œil divin (*dibba-cakkhu*), v. le souvenir des vies passées (*pubbe-nivāsānussati*), et vi. la destruction de toutes les impuretés (*āsava-kkhaya-ñāṇa*) ;

3. Celui qui est libéré de deux manières (*ubhato-bhāga-vimutta*), c'est-à-dire au moyen des huit états d'absorptions ou *jhāna* (les quatre matériels puis les quatre immatériels), et sur le Chemin (*magga*) supramondain ;

4. Celui libéré par la sagesse (*pañña-vimutta*) se distingue du précédent car il n'a pas atteint les huit *jhāna* (il en a tout de même atteint un). Il a ainsi éradiqué les impuretés uniquement par le travail de sa sagesse (*pañña*) ;

5. Les savoirs analytiques (*paṭisambhidā*) déjà mentionnés (§ 1. 1. 3.) que sont i. le savoir analytique du sens (*attha-paṭisambhidā*), c'est-à-dire la connaissance fine des phénomènes ; ii. la connaissance analytique de cause (*dhamma-°*), c'est-à-dire la connaissance analytique des phénomènes causaux ; iii. la connaissance analytique de la langue (*nirutti-°*), qui a pour fonction de saisir grammaticalement et terminologiquement les réalités ultimes exposées dans les deux points précédents ; iv. la connaissance analytique de la connaissance (*paṭibhāna-°*), qui prend pour objet les trois précédentes connaissances (*attha, dhamma, nirutti*), c'est-à-dire « connaissance de la connaissance ».

Chacun de ces ingrédients est déjà présent dans le canon en divers endroits³⁴⁵, toutefois cet ensemble prend à notre connaissance une forme plus systématisée dans le *Visuddhimagga*³⁴⁶. La *Paramatthamañjūsā* y ajoute des considérations quantitatives, c'est-à-dire leurs nombres, sans prendre en compte la libération par la conviction (*saddhā-vimutta*).

Nombres d'Arahants

Le VSS dénombre divers types d'Arahants : selon qu'ils sont douze (v. 323), deux (v. 324), ou soixante (v. 325) :

– le premier nombre correspond au même système de catégorisation que Ceux qui ne reviennent qu'une fois (*sakadāgāmī*). A savoir : la combinaison entre les quatre types de progression ou pratique (*paṭipadā*) ; et les trois types de libération possibles (*suññata-vimokkha, animitta-°, appaṇihita-°*). Soit $4 \times 3 = 12$ Arahants.

³⁴⁵ Le *Samyutta-nikāya* assemble toutefois déjà les quatre premiers éléments dans un de ses *sutta* (S I 191, 21-24).

³⁴⁶ Vism 710, 15–19. *catuttha-magga-paññaṃ bhāvetvā koci saddhā-vimutto hoti, koci pañña-vimutto hoti, koci ubhato-bhāga-vimutto hoti, koci te-vijjo, koci chaḷabhiñño, koci paṭisambhida-ppabheda-ppatto mahā-kīṇāsavo.*

– les deux types d’Arahants ont été explicités ci-dessus, à savoir Celui qui pratique l’observation sèche (*sukkha-vipassaka*) et Celui qui fait du calme son véhicule (*samathāyānika*).

– enfin, les soixante Arahants sont : l’association entre les trois lieux où l’Arahant peut obtenir le Fruit (existence sensorielle, matérielle, immatérielle) et les quatre voies de progression (*paṭipadā*), soit douze possibilités ; ces douze possibilités sont corrélées aux cinq facteurs qui appartiennent à à chacun des Arahants (1. *te-vijja*, 2. *chaḷabhiñña*, 3. *ubhato-bhāga-vimutta*, 4. *pañña-vimutta*, et 5. *paṭisambhidhā*), soit soixante.

6. 2. 2. 3. Répartition selon les plans d’existences

L’objet des stances 289 et 290 est d’exposer ces douze individualités selon les sphères ou plans d’existences dans lesquelles elles peuvent renaître. En d’autres termes, l’appareil mental de chacune de ces individualités leur permet d’expérimenter un nombre restreint de lieux et de conditions d’existences, un nombre fini de consciences pouvant opérer dans chaque plan. La VSS-ṭ nous aide à formaliser cette répartition inspirée du *Paramatthabindu*, ici synthétisée :

– dans les quatre destinées malheureuses (*apāya*), on trouve uniquement des individus ayant une mauvaise destinée sans motivation (*duggati-ahetuka*). Soit, un total de quatre possibilités (4 x 1) ;

– dans le monde des hommes (*manussa-loka*), l’ensemble des individualités peut renaître à l’exception des précédents (les *duggati-ahetuka*), soit onze individualités au total ;

– dans les cinq Séjours Purs (*Suddhāvāsa*), sont présentes les trois individualités que sont les Ceux qui ne reviennent pas qui ont obtenu le Fruit (*anāgāmi-phalaṭṭhā*), Ceux qui sont sur le Chemin vers l’état d’Arahant (*arahatta-maggaṭṭhā*), et Ceux qui ont obtenu le Fruit de l’état d’Arahant (*arahatta-phalaṭṭhā*) ;

– dans les quatre plans de la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*), il y a sept nobles individualités (*ariya-puggala*) à l’exception de Celui qui entre dans le courant qui a atteint le Chemin (*sotāpatti-maggaṭṭhā*) (le texte le mentionne comme *paṭhama-maggaṭṭha-vajjitā*) et une individualité avec trois motivations (*tihetuka-puthujana*). Soit un total de trente-deux naissances possibles (4 x 8).

Voici un tableau synoptique de ces données :

| 31 plans d'existences (<i>bhūmi</i>) | 12 individualités (<i>puggala</i>) | |
|----------------------------------------------------------|--------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 4 plans des malheurs (<i>apāya</i>) | 1 | Sans motivation ayant une mauvaise destinée (<i>ahetuka-duggati</i>) |
| Hommes (<i>manussa-loka</i>) | 11 | Tous, excepté ceux sans motivation ayant une mauvaise destinée (<i>ahetuka-duggati</i>) |
| 6 plans divins | 10 | Tous, excepté ceux sans motivation (<i>ahetuka</i>) |
| 5 Séjours Purs (<i>Suddhāvāsa</i>) | 3 | Celui qui ne revient jamais (<i>anāgāmī</i>), l'Arahant qui a atteint le Chemin (<i>arahatta-maggaṭṭhā</i>), et l'Arahant qui a obtenu le Fruit (<i>arahatta-phalaṭṭhā</i>) |
| Les mondes de Brahma (<i>rūpa-brahma</i>) | 9 | Ceux avec trois motivations (<i>tihetuka</i>) |
| 4 plans de la sphère immatérielle (<i>arūpa-bhūmi</i>) | 8 | Ceux avec trois motivations (<i>tihetuka</i>) et les nobles individualités (<i>ariya-puggala</i>), sauf Celui qui est entré dans le courant qui a atteint le Chemin (<i>sotāpanna-maggaṭṭha</i>) |

Le total de 212 individualités énoncé en fin de strophe s'appuie sur le développement du raisonnement précédent. Il correspond à la totalité des existences possibles dans les divers plans d'existences pour l'ensemble des individualités, soit :

- dans les quatre plans des malheurs, 1 individualité dans chacun des plans : $1 \times 4 = 4$;
- dans le monde humain : 11 individualités ;
- dans les plans divins, 10 individualités dans chacun des 6 différents plans : $10 \times 6 = 60$;
- dans les Séjours Purs, 3 individualités dans les 5 différents plans : $3 \times 5 = 15$;
- dans les autres plans de la sphère matérielle, 9 individualités pour 10 différents plans : $9 \times 10 = 90$;
- dans les plans de la sphère immatérielle, 8 individualités dans les 4 différents plans : $8 \times 4 = 32$

Par ailleurs, le commentaire apporte un autre système de classification de ces individualités. Il se rapporte à une autre lecture du texte apportée en 'seconde main' par la VSS-ṭ : *bhūmyā puggā' khilā dha-rā* (« il y a vingt-neuf individualités pour l'ensemble des plans »). Cette variante ne correspond toutefois pas aux vers du *Paramatthabindu* (v. 2d, *jā ruppe bhūmyā suvākarā*) sur lesquels s'est appuyé Ratanapañña. Contrairement à la méthode précédente qui donne la préséance aux individualités, cette portion de texte répertorie la nature des individualités pouvant évoluer dans chacune des trois sphères d'existence (*kāma-bhūmi*, *rūpa-*

°, *arūpa*-°). On obtient ainsi un total de vingt-neuf individualités qu'il est aisé de retrouver dans le tableau précédent :

- les 12 individualités (*puggala*) existent dans la sphère des sens (*kāma-bhūmi*) ; 9 individualités, l'individu ordinaire (*puthujjana*) et les huit nobles individualités (*ariya-puggala*) sont dans la sphère matérielle (*rūpa-bhūmi*) ;
- 8 individualités, l'individu ordinaire avec trois motivations (*tīhetuka*) et sept nobles individus (*ariya-puggala*) sont dans la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*).

6. 2. 3. La conscience (*citta*) et les processus cognitifs (*vīthi*)

Une des contributions majeures de l'Abhidhamma à la connaissance humaine est d'avoir entrepris l'analyse systématique des composantes ultimes de toute existence, consignées notamment dans la *Dhammasaṅgaṇī* (Nyanaponika Thera, 1949 : 6). Au terme d'une méthode phénoménologique basée sur une introspection raffinée des processus à l'œuvre, les *abhidhammika* ont déterminé quatre types de réalités ultimes (*paramattha*), éléments (*dhamma*) ayant une nature propre ou intrinsèque (*sabhāva*). Ils sont les composants ultimes de toute existence dont la connaissance surpasse les concepts et autres systèmes conventionnels. Ils sont 1. la conscience (*citta*), 2. les facteurs mentaux (*cetasika*), 3. la matière (*rūpa*), 4. le Nibbāna. Voyons succinctement le premier d'entre eux, puisqu'il forme la matière manipulée par Ratanapañña dans son traité.

6. 2. 3. 1. La conscience (*citta*)

Définition

Dans cette perspective, la conscience (*citta*) est ce qui permet d'appréhender et de connaître un objet³⁴⁷, en quelque sorte l'élément médiateur pour expérimenter la réalité. Les commentateurs la définissent selon deux angles complémentaires (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 27–29 ; Karunadasa, 2010 : 80–82). Tout d'abord, la conscience est envisagée selon une triple perspective afin de faciliter la compréhension (*sukha-gahaṇattham*) quant à sa nature, et mettre en avant la réfutation de toute opinion fautive qui verrait derrière elle un acteur ou une entité autonome :

1. Elle est agent (*kattu-sādhana*) puisque c'est elle qui connaît l'objet (As 63, 31. *ārammaṇam cintetī ti cittaṃ*). L'importance accordée à l'objet est également démontrée par le fait que la conscience est également définie comme « ce qui saisit l'objet » (*ārammaṇika*). Cette

³⁴⁷ Le mot *citta* dérive de la racine verbale *citti*, connaître, savoir.

définition a pour but de réfuter l'opinion fautive selon laquelle une conscience peut émerger sans objet (*nirālambaṇa-vāda*) ;

2. Elle est instrument (*karaṇa-sādhana*), grâce à quoi les facteurs mentaux concomitants appréhendent l'objet (*etena cintetī ti cittaṃ*). Dans cette définition, tandis que la conscience est l'instrument, les facteurs mentaux concomitants sont l'agent ;

3. Elle est activité, seule définition valide d'un point de vue ultime (*nippariyāyato*), car la conscience n'est ni l'agent ni l'instrument, mais seulement le processus qui favorise la connaissance de l'objet (*cintanamattaṃ cittaṃ*). Comme facteur basique d'effectivité (*dhamma*) la conscience est l'apparition en raison de conditions. Ce n'est pas une entité mais une activité, une activité sans acteur. Le point à souligner est qu'il n'y pas de sujet conscient derrière la conscience.

Un autre angle d'approche de tout phénomène ultime (*dhamma*), et donc de la conscience (*citta*), est de spécifier les quatre choses suivantes :

1. Sa caractéristique (*lakkaṇa*), c'est à dire sa qualité saillante qui est de connaître l'objet ;

2. Sa fonction (*rasa*), c'est à dire la tâche qu'il accomplit concrètement (*kiicca*) ou réalisation (*sampatti*). Elle sert de précurseur (*pubbaṅgama*) des facteurs mentaux (*cetasika*), qui émergent nécessairement en même temps qu'elle ;

3. Sa manifestation (*paccupaṭṭhāna*) ou manière dont elle se présente durant l'expérience : elle se montre comme une continuité de processus émergeant en dépendance (*sandhāna*) ;

4. Sa cause proximale (*padaṭṭhāna*) qui est la condition immédiate de laquelle elle dépend. Cette cause est *nāma-rūpa*, c'est-à-dire les phénomènes mentaux et les phénomènes corporels, sans lesquels la conscience ne peut pas apparaître, n'étant pas un élément solitaire.

Catégorisations

Le terme *citta* a deux sens distincts dont seul le contexte détermine quel est son sens exact. L'un est le phénomène comme un élément (*dhamma*) conditionné ; l'autre est la combinaison donnée de conscience et ses facteurs mentaux concomitants (*cetasika*). Bien que sa caractéristique d'aller vers l'objet lui soit propre dans toutes ses manifestations, le système de pensée de l'Abhidhamma distingue différents types de consciences. Leurs nombres s'élèvent ainsi à 89 ou 121 selon les méthodes de classification, parfaitement agencés dans un tout ordonné ou *cosmos*. Ces différentes consciences font l'objet de multiples classifications

dont les plus basiques sont basées : l'une sur l'expérience des *jhāna* et la cosmologie bouddhique ; l'autre sur l'éthique bouddhique, et particulièrement la doctrine du *kamma*.

Ce premier principe s'appuie sur la quadruple partition du monde, le domaine dans lequel agit telle ou telle conscience : la sphère sensorielle (*kāma-bhava*), la sphère matérielle (*rūpa-bhava*), la sphère immatérielle (*arūpa-bhava*), et la supra-mondaine (*lokuttara*) qui transcende le monde des choses conditionnées, c'est-à-dire le Nibbāna. On trouve ainsi :

1. Les consciences de la sphère sensorielle (*kāmāvacara-citta*),
2. Les consciences de la sphère matérielle (*rūpāvacara-citta*),
3. Les consciences de la sphère immatérielle (*arūpāvacara-citta*),
4. Et les consciences supramondaines (*lokuttara-citta*), c'est-à-dire les consciences qui accomplissent la réalisation du Nibbāna.

La correspondance entre ces consciences et les plans d'existences du même nom est étroite bien que non systématique. Par exemple une conscience de la sphère matérielle peut parfaitement apparaître dans la sphère sensorielle, etc. Il n'y a donc pas de relation d'identité absolue bien qu'il y ait une nette tendance à cela, les plans d'existence fournissant les principes de classification sans pour autant constituer des 'groupes de consciences'. Les quatre-vingt-neuf consciences sont ainsi regroupées ainsi :

- 54 consciences sont dans la sphère des sens (*kāmāvacara*),
- 15 consciences sont dans la sphère matérielle (*rūpāvacara*),
- 12 consciences sont dans la sphère immatérielle (*arūpāvacara*),
- 8 consciences sont dans le domaine supramondain (*lokuttara*).

Un second principe s'appuie sur la nature (*jāti*) de ces consciences et leurs liens avec la doctrine du *kamma*. Dans ce cadre elles peuvent être :

1. Des consciences non-favorables (*akusala-citta*), c'est-à-dire qu'elles produisent des résultats nocifs, accompagnées par une ou plusieurs des trois racines non-souhaitables (*lobha, dosa, moha*) ;
2. Des consciences favorables (*kusala-citta*), accompagnées des racines favorables (*alobha, adosa, amoha*) qui mènent à des résultats plaisants, moralement positifs ou sains ; ces deux types de consciences constituent le *kamma*, les actions volitionnelles.

3. La troisième classe d'états de consciences est le résultat mental de ce *kamma*. Les consciences résultantes (*vipāka*) émergent au terme de la maturation de cette activité volitionnelle associée aux consciences favorables et défavorables, mais s'en distinguent ;

4. Enfin, les consciences fonctionnelles (*kriyā/kiriyā*) impliquent une activité, et ne sont pas karmiquement déterminées ou capables de produire des résultats karmiques ; ces deux derniers types de consciences, résultantes et fonctionnelles, sont ainsi karmiquement indéterminés (*abyākata*).

L'ensemble de ces consciences est réduit en première instance à un total de quatre-vingt-neuf, ventilés ainsi selon leur nature :

- 12 consciences non-profitables (*akusala*),
- 21 consciences profitables (*kusala*),
- 36 consciences résultantes (*vipāka*),
- 20 consciences fonctionnelles (*kriyā*).

Chacune de ces catégorisations donne lieu à des sous-divisions selon une multiplicité de critères et d'arrangements conceptuels dont le détail est évidemment impossible à donner ici. D'une part, la terminologie foisonnante de ces divers éléments ne ferait qu'abasourdir le lecteur par la quantité de notions à assimiler en vue de comprendre les énoncés du VSS ; et de manière plus prosaïque cela reviendrait à élaborer une section entière pour en rendre compte. Nous opérerons donc au cas par cas, introduisant dans nos développements uniquement les éléments nécessaires à la compréhension des strophes. Nous renvoyons le lecteur vers deux fondamentaux *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Bhikkhu Bodhi, 2007) et *The Theravāda Abhidhamma, Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality* (Karunadasa, 2010) qui permettent l'appréhension de ce domaine de l'érudition de manière plus globale et systématique.

6. 2. 3. 2. Répartition des consciences

Selon les plans d'existences

Un des aspects que Ratanapañña fait connaître ici est la répartition des consciences selon les divers plans et sphères d'existence. C'est-à-dire la possibilité qu'un type de conscience puisse naître et expérimenter un champ d'existence particulier. Quatre strophes (v. 107 et 108, v. 291 et 292) à la formulation particulièrement ramassée recèlent un grand

nombre d'informations indéchiffrables sans l'assistance du commentaire. Les sources qui alimentent ces données sont présentes dans de nombreux manuels de l'Abhidhamma qui ont développé et formulé chacun à leur manière le sujet (*Saccasaṃkhepa*, *Abhidhammāvatāra*, *Nāmarūpapariccheda*, *Paramatthavinicchaya*). Ils témoignent de l'importance pour la tradition pâlie de ces considérations sur lesquelles la recherche occidentale bute encore, et d'autre part d'une maîtrise certaine de notre auteur à mettre en perspective ces textes. Une différence notable de point de vue sépare ces deux groupes de strophes.

Les strophes 107 et 108

Le raisonnement des strophes 107 et 108 prend pour point de départ un ou des types spécifiques de consciences, et indique les lieux où celles-ci peuvent émerger et exister. Quinze énoncés sont ici dirigés à cet effet. Notre compréhension de ces divers items est largement redevable de l'édition thaïe du VSS (Yaem Praphatthong, 1967 : 107-112) qui apporte des compléments d'informations pour lesquels il ne donne malheureusement pas ses sources de références. En effet, les formulations drastiques des divers commentaires de l'Abhidhamma sont parfois obscures, et la terminologie peut également varier selon ces sources. Voici un tableau synoptique des données contenues dans le VSS et son commentaire :

| Consciencs (<i>citta</i>) | Lieux d'existences (<i>ṭhāna</i>) |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (4) résultantes (<i>vipāka</i>) | (4) plans |
| (1) résultante (<i>vipāka</i>) | (6) Grands Résultats, etc. (<i>Vehapphalādi</i>) |
| (8) grandes résultantes (<i>mahāvipāka</i>) | (7) destinées favorables (<i>kāma-sugati</i>) |
| (8) – 3 olfactive favorables (<i>ghayana-kusala</i>) – 3 olfactives défavorables (<i>ghayanākusala</i>) – 2 d'aversion (<i>paṭigha</i>) | (11) plans de la sphère sensorielle (<i>kāma</i>) |
| 1 supramondaine | (17) plan humain (<i>manussa</i>) et sphère matérielle (<i>arūpa</i>) |
| (4) – 1 Celui qui entre dans le courant qui a obtenu le Fruit (<i>sotāpatti-phala</i>) – 1 Celui qui ne retourne qu'une fois qui a atteint le Chemin (<i>sakadāgāmi-magga</i>) – 1 Celui que ne retourne qu'une fois qui a obtenu le Fruit (<i>sakadāgāmi-phala</i>) | (21) dans tous les plans d'existences, sauf les Séjours Purs (<i>Suddhāvāsa</i>) et plans des Malheurs (<i>apāya</i>) |

| Consciences (<i>citta</i>) | Lieux d'existences (<i>thāna</i>) |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| – 1 Celui qui ne revient jamais qui a atteint le Chemin (<i>anāgāmi-magga</i>) | |
| (11) – qui donne le sourire (<i>hāsituppāda</i>) – profitable (<i>kusala</i>) de la sphère matérielle (<i>rūpa</i>) – fonctionnelles (<i>kiriya</i>) de la sphère matérielle (<i>rūpa</i>) | (22) tous les plans d'existences, sauf les plans des Malheurs (<i>apāya</i>) et la sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) |
| (2) - profitables (<i>kusala</i>) de l'Espace Infini (<i>Ākāśānañcāyatana</i>) - fonctionnelles (<i>kiriya</i>) de l'Espace Infini (<i>Ākāśānañcāyatana</i>) | (23) tous les plans d'existences, sauf les plans des Malheurs (<i>apāya</i>) et les 3 derniers plans de la sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) |
| (2) - profitables (<i>kusala</i>) de la sphère du Vide (<i>akiñcaññāyatana</i>) - fonctionnelles (<i>kiriya</i>) de la sphère du Vide (<i>akiñcaññāyatana</i>) | (24) tous les plans saufs les plans des Malheurs (<i>apāya</i>) et le Pic de l'Existence (<i>bhavagga</i>) |
| (5) - associées aux vues erronées (<i>diṭṭhi</i>) - associées aux doutes (<i>kañkhā</i>) | (25) tous les plans, sauf les Séjours Purs (<i>suddhāvāsa</i>) |
| (10) - la faculté idéique (<i>mano-dhātu</i>) - visuelle (<i>dassana</i>) - auditive (<i>savana</i>) - d'investigation (<i>santīrana</i>) | (26) dans la sphère matérielle (<i>rūpa</i>) |
| (13) – Fruit obtenu par Celui qui ne revient pas (<i>anāgāmi-phala-citta</i>) – le Chemin atteint par l'Arahant (<i>arahatta-magga-citta</i>) – le Fruit obtenu par l'Arahant (<i>arahatta-phala-citta</i>) – profitables (<i>kusala</i>) et fonctionnelles (<i>kiriya</i>) du Pic de l'Existence (<i>bhavagga</i>) - grandes fonctionnelles (<i>mahākiriya</i>) | (25) tous, sauf les plans des Malheurs (<i>apāya</i>) |
| (14) – 1 détermination (<i>voṭṭhabana</i>) – 8 profitables (<i>kusala</i>) de la sphère sensorielle (<i>kāma</i>) – 4 d'aversion (<i>paṭigha</i>) sans la vue (<i>dassana</i>) – 1 vue erronée (<i>diṭṭhi</i>) avec agitation (<i>uddhacca</i>) | (30) tous les plans d'existences |

Les strophes 291 et 292

Les strophes 291 et 292 adoptent un autre point de vue. Elles déterminent le nombre de consciences dans les différentes sphères d'existences puis leurs divisions par plans :

| Sphère (<i>bhūmi</i>) | Plans | Consciences (<i>citta</i>) |
|-------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (89) Sphère sensorielle (<i>kāma-bhūmi</i>) | (37) Mauvaise destinée (<i>duggati</i>) | – profitables et non-profitables (<i>kusalākusala</i>) – sans motivation (<i>ahetu</i>) – sauf celle qui produit le sourire (<i>hāsituppāda</i>) |
| | (80) Destinée favorable de la sphère sensorielle (<i>sugati</i>) | – sauf 9 résultantes sublimes (<i>mahāvīpāka</i>) |
| (69) Sphère matérielle (<i>rūpa-bhūmi</i>) | (55) Séjours Purs (<i>Suddhāvāsa</i>) | (?) |
| | (66) Deuxième plan de <i>jhāna</i> | – (4) visuelles et sensorielles (<i>dassana-savana</i>) – (3) faculté idéique (<i>manodhātu</i>) – (3) investigations (<i>santīraṇa</i>) – (1) détermination (<i>voṭṭhapana</i>) – (53) impulsions (<i>javana</i>) sauf aversions (<i>paṭigha</i>) – (2) résultantes (<i>vipāka</i>) des 2 ^e et 3 ^e <i>jhāna</i> |
| | (65) Premier plan de <i>jhāna</i> | (?) |
| | (65) Troisième plan de <i>jhāna</i> | (?) |
| | (65) Quatrième plan de <i>jhāna</i> | (?) |
| (46) Sphère immatérielle (<i>arūpa-bhūmi</i>) | (43) Premier plan | – 10 profitables (<i>kusala</i>) – 8 profitables (<i>kusala</i>) de la sphère sensorielle (<i>kāma</i>) – 9 fonctionnelles (<i>kiriya</i>) – 1 résultante (<i>vipāka</i>) |
| | (41) Deuxième plan | (?) |
| | (39) Troisième plan | (?) |
| | (37) Quatrième plan | (?) |

Par individualités

Les strophes qui suivent, 294 et 295, ventilent les consciences selon une double orientation : elles prennent en considération leurs présences chez chacune des individualités, puis distinguent ces consciences selon les divers plans d'existences où elles peuvent apparaître. Ces développements décrivent ainsi la nature des consciences dont chacune des individualités est en mesure de faire l'expérience, selon le lieu où elle existe. Ratanapañña s'appuie sur une classification que nous ne sommes pas en mesure d'identifier. La littérature secondaire sur le sujet n'apporte pas nécessairement les mêmes données chiffrées sur le sujet, celle du VSS étant plus précise, notamment lorsque la distribution par plans de *jhāna* y est évoquée. Si le décompte est le même pour les trois premières entrées (par exemple voir Nandamālābhivaṃsa, 1997b : 99 ; Bodhi, 1993 :182 ; Mehm Tin Mon, 2002 : 185), il nous est encore difficile de saisir les éléments qui rentrent dans le calcul de chacun des autres items, chaque auteur s'appuyant sur des sources différentes incluant certaines variations dans les contenus (par exemple voir Nandamālābhivaṃsa, 1997b : 99 ; Bodhi, 1993 :182 ; Mehm Tin Mon, 1995 : 185).

La distribution n'est pas claire en deux portions : d'une part, les sections des vers 295a et b (*dutiye tu na-bhaṃ cā-gaṃ phā-laṃ*) traitent de la sphère matérielle (*arūpa-bhūmi*) sans que le commentaire ne détaille le contenu de l'ensemble. Nous nous sommes référés à l'édition thaïe de Yem Praphatthong pour la distribution de ces nombres. D'autre part, cette même strophe détaille bien le nombre de consciences pour l'ensemble des individualités dans la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*) mais uniquement pour ce qui concerne son premier plan de *jhāna*. Les données qui composent les trois plans suivants sont bien chiffrées, mais apparaissent uniquement dans le commentaire. Pour une vue synthétique, voici résumé l'ensemble de ces données chiffrées :

| Individualités (<i>puggala</i>) | Nombre de consciences par sphère d'existence | | | | | | | | | |
|-----------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|---------------------------------|-----------------------|-----------------------|-------------|--------------|---------------------------------------|-----------------------|-----------------------|-----------------------|
| | sph. sensorielle (<i>kāma</i>) | sph. matérielle (<i>rūpa</i>) | | | | | sph. immatérielle (<i>arūpa</i>) | | | |
| | | 1 ^{er} jh. | 2 ^e jh. | 3 ^e jh. | Grd Rés. | Séj. Purs | 1 ^{er} jh. | 2 ^e jh. | 3 ^e jh. | 4 ^e jh. |
| sans motivation dans une mauvaise destinée (<i>duggati-ahetuka</i>) | 37 | | | | | | | | | |
| sans motivation dans une destinée favorable (<i>sugati-ahetuka</i>) | 41 | | | | | | | | | |
| avec deux motivations (<i>dvihetuka</i>) | 41 | | | | | | | | | |
| avec trois motivations (<i>tihetuka</i>) | 54 | 39 | 40 | 39 | 39 | | 24 | 23 | 18 | 21 |
| Celui qui entre dans le courant (<i>sotāpanna</i>) | 50 | 35 | 36 | 35 | 35 | | 20 | 19 | 13 | 17 |
| Celui qui ne revient qu'une fois (<i>sakadāgamī</i>) | 50 | 35 | 36 | 35 | 35 | | 20 | 19 | 13 | 17 |
| Celui qui ne revient pas (<i>anāgamī</i>) | 48 | 35 | 36 | 35 | 35 | 35 | 20 | 19 | 13 | 17 |
| Arahant (<i>arahant</i>) | 44 | 31 | 32 | 31 | 31 | 31 | 15 | 14 | 13 | 12 |

6. 2. 3. 3. Les processus cognitifs (*vīthi*)

La psychologie bouddhique décrit finement les mécanismes d'appréhension de la réalité et du monde. Excluant toute substance autonome ou 'moi' qui guiderait l'activité mentale et la cognition, l'expérience psychologique est perçue en termes de processus. C'est la somme de divers événements mentaux qui en fabrique la trame, l'appréhension de tout objet étant le fruit d'une succession continue d'opérations mentales, depuis le premier contact sensoriel jusqu'à la connaissance du phénomène ou objet. Cette suite procède dans un ordre invariable (*cittanīyāma*) ; chaque étape de ce processus a une fonction particulière et est conditionnée par celle qui la précède. La littérature commentariale distingue deux types de processus, à savoir le processus mental (*vīthi-citta*) et celui libre de processus (*vīthi-mutta*). Le premier définit le processus cognitif lorsque la conscience participe de manière active à la série d'opérations ; inversement, dans le second il n'y a pas de mouvement cognitif dans lequel prend part la conscience, c'est-à-dire qu'il est dans une condition passive³⁴⁸ en dehors du processus cognitif (Karunadasa, 2010 : 138–139). Dans ce cadre Ratanapañña délivre respectivement des

³⁴⁸ Cela concerne trois types de consciences en particulier : le continuum-existence (*bhavaṅga*), le lien de renaissance (*paṭisandhi*), et la mort (*cuti*).

enseignements qui traitent des diverses fonctions de la conscience et du processus de mort et de renaissance.

Les fonctions de la conscience (kicca-citta)

Douze stances (v. 326 à 337) sont dédiées aux différentes fonctions de la conscience (*kicca-citta*), et plus particulièrement leurs traitements par phases (*thāna*) déjà entrevues dans la strophe 21 du VSS³⁴⁹. Ratanapañña aborde ces enseignements par paliers. La strophe 326 énonce les différentes fonctions (*kicca*) et phases (*thāna*), tandis que les suivantes envisagent cette dernière selon deux prismes : les strophes 327 à 334 présentent le nombre de phases possibles par fonction ; tandis que celles qui s'étirent jusqu'à la strophe 337 traitent du nombre de fois (*vara*) qu'une conscience opère dans un processus de conscience (*citta-vīthi*).

Les fonctions (kicca)

La strophe 326 met en œuvre le procédé *ādi-saṅketa* pour ordonnancer les quatorze fonctions de la conscience (*kicca-citta*) qui s'exercent à l'intérieur d'un processus perceptif ou d'une série cognitive (*vīthi-citta*), ainsi que leur forme « résumée » par phase (*thāna*) :

pa bha ā da sa ghā sā phu saṃ tī vo jo ta cu sont les quatorze *ki*,
pa bh' ā vi saṃ ti vo jo ta cu sont les dix *thā* qui ont été exposées. (VSS 326)

On retrouve la description de cette série de manière synthétique dans le *Visuddhimagga* (Vism 457, 19–460, 20). L'Abhidhamma suppose que les quatre-vingt-neuf types de consciences exécutent quatorze fonctions différentes, soit à l'occasion de différentes étapes du processus cognitif, ou bien lorsque la conscience se manifeste dans une conscience libre de processus (*vīthi-mutta*). Il faut bien avoir à l'idée que lorsqu'elles naissent, ces consciences accomplissent la fonction qui leur incombe, puis disparaissent. Les quatorze fonctions de la conscience (*kicca-citta*) sont présentées dans l'ordre de leur apparition, depuis la naissance à la mort (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 106–108 ; Karunadasa, 2010 : 139–143 ; Sayādaw U Sīlānanda, 2012a : 347–352) :

1. Le lien de renaissance (*paṭisandhi*) est la première conscience qui naît au moment de la renaissance. Elle a pour visée de relier l'existence précédente à la nouvelle, et n'apparaît donc qu'une unique fois dans l'existence ;

³⁴⁹ Celle-ci est reprise quasiment à l'identique, seul le nombre qui désigne les différentes phases (*thāna*) est modifié tout en gardant la même valeur (v. 21 : *na-yam*, v. 326 *e-kam*).

2. Immédiatement après l'arrêt de ce lien de renaissance, une conscience résultante du même type prend le pas, le continuum-existence (*bhavaṅga*), qui assure la fonction essentielle de préserver la continuité de l'existence individuelle. Il est l'état passif, inactif de l'esprit, c'est-à-dire en dehors de tout processus cognitif. L'esprit « sort », en quelque sorte, de cette modalité de manière répétitive et continue par le bruit des stimulations sensorielles et le traitement cognitif est alors activé³⁵⁰. Dans ce cadre, le continuum-existential est l'élément à partir duquel prend forme tout processus de consciences. Lors de l'entrée d'une donnée perceptive dans le champ de la conscience, l'activité du *bhavaṅga* est « perturbée » : il vibre un moment (*bhavaṅga-calana*), suivi par un autre moment qui est l'arrêt du continuum-existence (*bhavaṅga-upaccheda*) ou l'interruption de ce flux de *bhavaṅga* ;

3. Immédiatement après, un *citta* apparaît en direction de l'objet, soit par une des cinq portes physiques des sens (*pañca-dvāra*), ou de l'esprit (*mano-dvāra*). Cette conscience qui se tourne vers l'objet (*ārammaṇa*) est celle d'attention (*āvajjana*), début de la phase active du processus de pensée.

L'appréhension de l'objet par les sens est donc l'étape suivante, la conscience concernée par cette activité étant déterminée par la nature même de l'objet : la fonction de voir est pour la forme visible, la fonction auditive pour le son, etc. Ces fonctions ne se réfèrent pas aux actes cognitifs qui identifient précisément les objets de la vue, etc., tels quels. Ils sont plutôt des moments rudimentaires de la conscience par lesquels les données des sens sont expérimentées dans leurs immédiatetés et simplicités, avant toute opération cognitive d'identification. Ainsi, les différentes fonctions correspondantes à ce stade sont :

4. La fonction visuelle (*dassana*),
5. La fonction auditive (*savana*),
6. La fonction olfactive (*ghayana*),
7. La fonction gustative (*sayana*),
8. La fonction tactile (*phussana*).

Le traitement par les trois consciences suivantes correspond aux étapes successives durant lesquelles l'objet est appréhendé par les fonctions discriminatives et sélectives de l'esprit. Dans le cas d'un processus cognitif qui ne s'appuie pas sur ces objets sensoriels, ces fonctions n'ont pas lieu :

³⁵⁰ Pour une discussion plus poussée sur la nature et fonctions du *bhavaṅga* voir Gethin, 1994.

9. La réceptivité (*sampaṭicchana*) : elle assure aux instants de conscience de prendre conscience de l'objet (*ārammaṇa*) dès qu'il a été perçu ;

10. L'investigation (*santīraṇa*) : l'objet est examiné à travers l'objet des sens correspondant ;

11. La détermination (*voṭṭhapana*) : dans le processus de la perception sensible elle remplit la fonction de déterminer la qualité de l'objet, agréable ou désagréable, et s'il faut réagir avec désir ou aversion.

L'étape suivante permet de saisir totalement la nature de l'objet, phase de la pleine connaissance de la série cognitive ou processus perceptif :

12. L'impulsion (*javana*) : elle consiste en une série de sept consciences qui « courent rapidement » (*javana*) vers l'objet dans le but de l'appréhender. Ce stade est pivot d'un point de vue éthique, puisqu'il est le seul associé à l'activité volitionnelle (*cetanā*) engendrant des états mentaux favorables (*kusala*) ou défavorables (*akusala*), opérant ainsi comme un véritable tunnel pour le *kamma* ;

13. L'enregistrement (*tadārammaṇa*) est la dernière phase du processus de cognition. Il est la fonction qui considère comme « objet » l'objet appréhendé par les *javana*. La fonction s'exerce durant deux instants de conscience immédiatement après la phase *javana* dans un processus cognitif de la sphère des sens, lorsque l'objet est soit prépondérant aux sens ou clair à l'esprit. Lorsque l'objet manque de prééminence ou de clarté, comme dans d'autres types de processus cognitifs à part le processus de la sphère des sens, cette fonction ne s'exerce pas du tout. Suivant l'enregistrement (ou la phase *javana* lorsque l'enregistrement n'a pas lieu), le courant de conscience devient caduque dans le *bhavaṅga* ;

14. La mort (*cuti*) est le dernier instant de conscience qui apparaît dans l'existence individuelle, et a une fonction qui diffère qualitativement des autres : elle met fin à celle-ci. Lorsqu'elle surgit, elle met un terme à l'existence d'une personne, et produit la renaissance chez ceux qui ne sont pas des Arahants. Ce *citta* est du même type que les consciences *paṭisandhi* et *bhavaṅga*, libre de processus (*vīthi-mutta*), le flot passif de conscience en dehors de tout processus cognitif actif.

Les phases (thāna)

Ces fonctions peuvent également faire l'objet d'une présentation focalisée sur le moment, l'intervalle existant entre deux consciences appartenant à une même série cognitive, appelée phase (*thāna*). De fait, ces quatorze sont réduites à dix étapes successives :

1. Le lien de renaissance (*paṭisandhi*),
2. Le continuum-existence (*bhavaṅga*),
3. L'attention (*āvajjana*),
4. Les cinq consciences des objets sensoriels (*pañca-viññāṇa*),
5. La réceptivité (*sampaṭicchanna*),
6. L'investigation (*santīraṇa*),
7. La détermination (*voṭṭhapana*),
8. L'impulsion (*javana*),
9. L'enregistrement (*tadārammaṇa*),
10. La mort (*cuti*).

Les cinq fonctions sensorielles sont envisagées comme une unique phase puisqu'elles participent au même processus cognitif, qui prend place entre les phases d'attention (*āvajjana*) et de réceptivité (*sampaṭicchanna*).

Répartition de ces phases (thāna)

Ces diverses fonctions sont examinées selon leurs nombres de phases (*thāna*) des strophes 327 à 332. La strophe inaugurale synthétise de manière cryptée l'ensemble des données, les suivantes développent chacune de ses séquences. Un extrait de l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvīnī-ṭīkā* qui glose la description des fonctions de la conscience sert clairement de support à la composition de la VSS-ṭ (entre crochets la strophe de la VSS-ṭ correspondante),

[v. 328] *tattha cuti-bhavaṅgānaṃ antarā paṭisandhi-tthānaṃ. paṭisandhi-āvajjanānaṃ, javanāvajjanānaṃ tadārammaṇāvajjanānaṃ voṭṭhabbanāvajjanānaṃ kadāci javana-cutīnaṃ tadārammaṇa-cutīnaṃ ca antarā bhavaṅga-tthānaṃ. [v. 329] bhavaṅga-pañca-viññāṇānaṃ bhavaṅga-javanānaṃ ca antarā āvajjana-tthānaṃ. pañca dvārāvajjana-sampaṭicchanaṃ antarā pañca-viññāṇa-tthānaṃ. [v. 330] pañca-viññāṇa-santīraṇānaṃ antarā sampaṭicchana-tthānaṃ. sampaṭicchana-voṭṭhabbanānaṃ antarā santīraṇa-tthānaṃ. [v. 331] santīraṇa-javanānaṃ santīraṇa-bhavaṅgānaṃ ca antarā voṭṭhabbana-tthānaṃ. voṭṭhabbana-tadārammaṇānaṃ voṭṭhabbana-bhavaṅgānaṃ voṭṭhabbana-cutīnaṃ mano-dvārāvajjana-tadārammaṇānaṃ mano-dvārāvajjana-bhavaṅgānaṃ mano-dvārāvajjana-cutīnaṃ ca antarā javana-tthānaṃ. [v. 332] javana-bhavaṅgānaṃ javana-cutīnaṃ ca antarā tadārammaṇa-tthānaṃ. javana-paṭisandhīnaṃ tadārammaṇa-paṭisandhīnaṃ bhavaṅga-paṭisandhīnaṃ vā antarā cuti-tthānaṃ nāma.*
(Abhid-s-(Mh)-ṭ : 97, 30–98, 10)

La VSS-ṭ calque ses formulations sur cet extrait, auquel elle ajoute d'autres considérations dont nous n'avons pu déceler la source de provenance. Ces dernières concernent la qualité de l'objet présenté à la conscience lors du processus en cours, qui conditionne la nature de son traitement cognitif. En effet, l'objet présenté à une des six portes des sens varie dans son intensité, sa force impactant diversement la conscience et sa manière de l'appréhender. L'*Abhidhammatthasaṅgaha* synthétise ces données et dénombre quatre types de présentation de cet objet selon l'impression qu'il exerce,

- ³⁵¹Les six types de présentation de l'objet sont :
- aux cinq portes 1. très bonne, 2. bonne, 3. faible, 4. très faible ;
 - à la porte de l'esprit 5. claire, et 6. obscure.

Ces qualificatifs renvoient à l'aspect qualitatif de cette présentation, c'est-à-dire au nombre de processus mentaux (*vīthi-citta*) qui prennent en charge l'objet depuis son exposition aux portes des sens ou de l'esprit jusqu'à l'arrêt de cette présentation à la conscience (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 153 ; Karunadasa, 2010 : 147–148).

Répartition des consciences par fonctions

La strophe 334 ventile ici les 89 types de consciences inventoriées par types de fonctions. Nous l'avons déjà souligné, chaque conscience est en mesure d'accomplir diverses tâches dans l'appareil mental, non cantonnée à la fonction dont elle porte le nom. Certaines sont ainsi en mesure d'accomplir plusieurs activités selon leur nature et selon les circonstances. Rien ne nous indique la source d'influence de Ratanapañña. Cependant on peut trouver dans le « compendium des fonctions » (*kicca-saṅgaha*) de l'*Abhidhammatthasaṅgaha*³⁵² un développement similaire mais plus complet, incluant le détail des consciences en mesure d'accomplir ces diverses tâches. Ratanapañña s'en tient uniquement à l'exposition chiffrée du nombre de consciences capables d'accomplir une fonction spécifique. Nous les avons résumées en y insérant les données de l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, la VSS-ṭ n'offrant que les détails pour les items accomplissant deux fonctions :

³⁵¹ Abhid-s 17, §7. *atimahantaṃ mahantaṃ parittaṃ atiparittaṃ ca ceti pañca-dvāre, mano-dvāre pana vibhūtam avibhūtaṃ ceti chadhā visaya-ppavatti vedītabbā.*

³⁵² Abidh-s 13, §19–26. *tattha dve upekkhā-sahagata-santīraṇāni ceva aṭṭha mahāvīpākāni ca nava rūpārūpa-vīpākāni ce ti ekūnavīsati cittaṇi paṭisandhi-bhavaṅga-cutikiccāni nāma. avajjana-kiccāni pana dve. tathā dassana-savana-ghāyana-sāyana-phusana-sampañicchana-kiccāni ca. tīṇi santīraṇa-kiccāni. mano-dvārāvajjanam eva pañca-dvāre voṭṭhabbana-kiccaṃ sādheti. āvajjana-dvaya-vajjitāni kusalākusala-phala-kiriya-cittāni pañcapaññāsa javana-kiccāni. aṭṭha mahāvīpākāni ceva santīraṇa-ttayaṇ ce ti ekādasā tadārammaṇa-kiccāni.*

| Nombre de consciences (<i>citta</i>) | Fonctions accomplies (<i>kicca</i>) | Détail des consciences (<i>citta</i>) |
|----------------------------------------|--------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 19 | liens de renaissance (<i>paṭisandhi-kicca</i>) | – (2) investigation neutre (<i>santīraṇa-citta</i>) – (8) grandes résultantes (<i>mahāvīpāka-citta</i>) – (5) grandes résultantes (<i>mahāvīpāka-citta</i>) de la sphère matérielle (<i>rūpa</i>) – (4) résultantes (<i>vipka-citta</i>) de la sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) |
| 19 | continuum-existence (<i>bhavaṅga-kicca</i>) | <i>idem</i> |
| 19 | mort (<i>cuti-kicca</i>) | <i>idem</i> |
| 2 | attention (<i>āvajjana-kicca</i>) | attention (<i>āvajjana-citta</i>) |
| 2 | visuelle (<i>dassana-kicca</i>) | visuelle (<i>dassana-citta</i>) |
| 2 | auditive (<i>savana-kicca</i>) | auditive (<i>savana-citta</i>) |
| 2 | olfactive (<i>ghayana-kicca</i>) | olfactive (<i>ghayana-citta</i>) |
| 2 | gustative (<i>sayana-kicca</i>) | gustative (<i>sayana-citta</i>) |
| 2 | tactile (<i>phussana-kicca</i>) | tactile (<i>phussana-citta</i>) |
| 2 | réceptivité (<i>sampañicchana-kicca</i>) | réceptivité (<i>sampañicchanna-citta</i>) |
| 3 | investigation (<i>santīraṇa-kicca</i>) | (3) investigation (<i>santīraṇa-citta</i>) |
| 55 | impulsion (<i>javana-kicca</i>) | – (12) non-profitables (<i>akusala-citta</i>) – (21) profitables (<i>kusala-citta</i>) – (18) fonctionnelles (<i>kiriya-citta</i>) excepté les deux types d'attentions (<i>āvajjana-citta</i>) – (4) du Fruit (<i>phala-citta</i>) |
| 11 | enregistrement (<i>tadārammaṇa-kicca</i>) | – (3) investigation (<i>santīraṇa-citta</i>) – (8) grandes résultantes (<i>mahāvīpāka-citta</i>) |

Nombre

Enfin, le nombre de fois qu'une conscience occupe une fonction particulière est développé dans les trois strophes suivantes (v. 335 à 337). Le détail est parfaitement formulé par la VSS-ṭ qui a certainement fait usage de sources que nous ignorons, probablement un commentaire d'un des manuels de l'Abhidhamma.

La VSS-ṭ détaille dans ses développements la nature des opérations traitées dans le VSS, donnant succinctement les éléments de références. Ceux-ci renvoient à toute une terminologie et champ conceptuel qu'il nous est ici impossible de traiter, d'autant plus que les sources sur lesquelles l'auteur s'appuie sont parfois plus développées que l'*Abhidhammatthasaṅgaha*. Nous nous bornerons à un exemple pour illustrer sa démarche, emprunté à VSS 337a, qui montre la complexité de l'apparat conceptuel nécessaire pour appréhender ces informations : *kha-lāneka-ppavattaṃ khaṃ* (« deux accomplissent [une fonction] deux, trois [fois] ou

plusieurs fois »). Il concerne l'occurrence des deux consciences que sont le Fruit de Celui qui entre dans le courant (*sotāpatti-phala*) et le Fruit de Celui qui ne retourne qu'une fois (*sakadāgāmi-phala*) lors du processus d'absorption dans le *jhāna*³⁵³ (*appanā*) :

– chacune d'entre elle peut accomplir une fonction une fois (*ekakkhattuṃ*), celle d'impulsion (*javana*).

– mais lorsqu'elle accomplit cette fonction, elle peut se produire durant trois instants (*tikkhattuṃ*) d'impulsion qui précèdent l'état d'absorption (*appanā*) que sont 1. l'accès (*upacāra*) car elle apparaît à « proximité » de l'accession ; 2. la conformité (*anuloma*), car elle apparaît en « conformité » avec les instants qui la précède et l'état d'absorption qui suit ; et 3. le changement de lignage (*gotrabhū*), car il marque la transition entre le lignage des individualités ordinaires et celui des nobles individualités.

– elle peut apparaître plusieurs fois (*anekakkhattuṃ*), lorsque l'individu qui a déjà atteint la conscience du Fruit (*phala-citta*) entre en méditation et en refait l'expérience.

6. 2. 3. 4. Les processus de mort et de renaissance

Lien de renaissance (*paṭisandhi*) et objet (*ārammaṇa*)

L'ensemble délimité par les strophes 300 et 310 est dédié à l'exposition d'un aspect important du processus qui détermine la renaissance après la mort : la qualité de l'objet (*ārammaṇa*) expérimenté au dernier instant de vie par le dernier processus de conscience. En effet, le dernier processus cognitif à l'œuvre pour celui qui se prépare à rendre l'âme commence lorsque le continuum-existence (*bhavaṅga*) est interrompu, vibre un moment, et s'arrête. Comme il a été dit, le processus qui s'ensuit prend alors soit un objet des sens présenté à une porte des sens, ou bien un objet mental présenté à la porte de l'esprit, cet objet étant 'poussé' par la force du *kamma*³⁵⁴ favorable (*kusala*) ou défavorable (*akusala*) accumulé. Dans ce processus final, intervient la phase d'impulsion (*javana*) qui opère comme un canal pour ces *kamma* passés, portant en eux la nature de la renaissance à venir. La toute dernière conscience à se manifester est celle de mort (*cuti-citta*), dont la fonction est de mettre un terme à toute faculté vitale, et qui prend pour objet celui qui a toujours été durant sa vie. En effet, rappelons que tout comme le *paṭisandhi-citta*, le *cuti-citta* est de la même nature que

³⁵³ Cf. Bhikkhu Bodhi, 1993 : 167-169.

³⁵⁴ L'*Abhidhammatthasaṅgaha* systématise quatre types de *kamma*. *Abhid-s* 24, §50 : *janakaṃ, upatthambakaṃ, upapīlakaṃ, upaghātakaṃ ceti kicca-vasena* (« Selon la fonction il est : productif, support, obstruteur, destructeur »).

Il s'agit ici du *kamma* productif défini ainsi par Bhikkhu Bodhi : « *Productive (janaka) kamma is wholesome or unwholesome volition which produces resultant mental states and kamma-born materiality, both at the moment of rebirth-linking and during the course of existence* » (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 201).

le *bhavaṅga*. Suit immédiatement l'apparition d'un lien de renaissance (*paṭisandhi*) dans une nouvelle existence, sans qu'il n'y ait aucune césure dans ce flux de conscience. Ce *paṭisandhi* appréhende ainsi l'objet conditionné par le processus terminal d'impulsion (*javana*) de la vie précédente. (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 222–223)

Avant d'en dire davantage sur la nature de cet objet, voyons plus en détail la structure de l'ensemble du texte. Ratanapañña construit son développement sur la base des strophes 300 et 301 : la première est une adaptation de vers empruntés au *Nāmacāradīpaka* (Nāmac 184) qu'il ne mentionne pas mais qu'il connaît bien pour s'être approprié ailleurs trois autres strophes (VSS 181, 182, 183) ; également présente dans le *Nāmacāradīpaka*, la strophe 301 est liée à une autre œuvre que Ratanapañña mentionne explicitement (VSS 301. *ten' āha Visuddhimagga-ṭīkāyaṃ*), la *Paramatthamañjūsā*. Dans cette œuvre, la strophe en question suit et synthétise un court développement relatif aux divers liens de renaissances (*paṭisandhi*),

- ³⁵⁵1. Ainsi, après la mort dans une destinée favorable de la sphère sensorielle avec une sorte d'objet, il y a deux types de liens de renaissances dans une mauvaise destinée.
2. Après la mort dans une mauvaise destinée, il y a deux liens de renaissances dans une destinée favorable.
3. Après la mort dans une destinée favorable de la sphère sensorielle, il y a cinq types de liens de renaissances dans une destinée favorable : respectivement deux, un, et deux, pour les sphères sensorielle, matérielle, et immatérielle.
4. Après la mort dans la sphère matérielle il y en a également cinq sortes.
5. De plus, il est expliqué qu'après la mort dans la sphère immatérielle, qui est double, il y a huit types de liens de renaissances, respectivement pour les sphères sensorielle et immatérielle, deux à chaque fois.
6. Après la mort dans une mauvaise destinée avec un type [d'objet], il y a deux types de liens de renaissances dans une mauvaise destinée [...].

La référence à l'objet (*ārammaṇa*) n'est pas explicite dans ce passage de la *Paramatthamañjūsā*, bien que cette notion soit présente en toile de fond : les trois premiers points résumant un extrait du *Visuddhimagga* qui rend compte de cette articulation entre mort, lien de renaissance, et objet (Vism 548, 27–549, 27). Ce passage constitue la trame de notre strophe 301 qu'elle synthétise, et dont chacune des fractions est reprise successivement dans les strophes 302 à 309. Ces dernières combinent également la nature de l'objet et les lieux de mort et de renaissance (sphères sensorielle, matérielle, et immatérielle), tels que les

³⁵⁵ Vism-mhṭ II 125, 29–33. *evaṃ 1. ārammaṇa-vasena ekavidhāya kāmāvacara-sugati-cutiyā duvidhā duggati-paṭisandhi, 2. duggati-cutiyā duvidhā sugati-paṭisandhi, 3. kāmāvacara-sugati-cutiyā dvi-eka-dvi-ppakārānaṃ kāma-rūpārūpānaṃ vasena pancavidhā sugati-paṭisandhi, 4. rūpāvacara-cutiyā tath' eva pancavidhā, 5. duvidhāya āruppa-cutiyā paccekaṃ dvinnaṃ dvinnaṃ kāmāruppānaṃ vasena aṭṭhavidhā ca paṭisandhi dassitā. 6. duggati-cutiyā pana ekavidhāya duggati-paṭisandhi duvidhā na dassitā, taṃ dassetuṃ "duggatiyaṃ ṭhitassa panā" ti ādi vuttaṃ. yathā vuttā pana.*

développent la strophe 300 et sa glose. A noter que nous n'avons trouvé aucune correspondance dans la littérature pāli. Toutefois, le *Nāmacāradīpaka* s'inspire du même procédé de composition basé sur des abréviations (Nāmac 188 à 193), conduisant à penser que ce système d'exposition a eu ses faveurs dans la région parmi certains *abhidhammika*.

Nature de l'objet (ārammaṇa)

Les commentaires pāli systématisent divers objets qui se manifestent à l'esprit de la personne avant son dernier souffle, actualisation qui rentre en compte dans la détermination de la renaissance à venir. Ces considérations ont une importance dans le champ des pratiques puisqu'il est dès lors important de « soigner » la mort de tout un chacun par la mise en place de différentes actions (*paritta*, etc.). Les *Visuddhimagga* (Vism 548, 17–551, 24) et *Sammohavinodanī* (Vibh-a 155, 35–160, 16) énoncent six objets que l'*Abhidhammatthasaṅgaha* formalisera ultérieurement dans une formule concise,

³⁵⁶Pour ceux libres de portes³⁵⁷ – le lien de renaissance, le continuum-existence, la mort – il y a six objets appréhendés dans l'existence précédente à travers une des six portes : ils sont 1. passés, 2. présents, ou 3. concepts, et sont considérés comme 4. *kamma*, 5. signe du *kamma*, 6. signe du destin.

Deux angles de compréhension sont complémentaires et ici à l'œuvre. Tout d'abord, l'objet qui se présente à une des portes des sens lors du processus légal reçoit un de ces trois termes techniques :

1. Le *kamma*, c'est à dire la conscience (*citta*) ou le facteur mental (*cetasika*) élaboré à la porte de l'esprit. Au moment de la mort, vient à la mémoire du moribond une action passée bonne ou mauvaise (*kusala*, *akusala*), qui fait de cette représentation mentale l'objet de l'esprit ;
2. Un signe du *kamma* (*kamma-nimitta*) qui est un objet des sens ou une image associée aux actes favorables ou défavorables qui ont mûri durant l'existence, et conditionné le type de renaissance à venir. Par exemple, une personne pieuse durant sa vie peut voir une image de moine ou de monastère, etc. ;

³⁵⁶ Abhid-s 15, § 53. *dvāra-vimuttānañ ca paṭisandhi-bhavaṅga-cuti-saṅkhātānaṃ chabbidhaṃ pi yathāsambhavaṃ yebhuyyena bhavantare cha-dvāra-gahitaṃ paccupanaṃ aṭṭaṃ paññatti-bhūtaṃ vā kamma-kamma-nimitta-gati-nimitta-sammataṃ ārammaṇaṃ hoti.*

³⁵⁷ Ils sont « libres de porte » (*dvāra-vimutta*) car leurs fonctions particulières ne s'exercent pas à une des portes des sens. Ils ne reçoivent aucun nouvel objet mais appréhendent uniquement l'objet déterminé par le dernier processus cognitif de l'existence passé (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 132).

3. Un signe du destin (*gati-nimitta*) est un objet des sens perçu à la porte de l'esprit. Il représente un symbole du monde dans lequel la naissance à venir élira domicile. Par exemple, une personne destinée à renaître en enfer verra les flammes, etc.

Cet objet appréhendé dans l'existence qui précède la renaissance est saisissable d'un point de vue temporel de trois manières :

4. Il est un objet passé (*atīta-arammaṇa*),
5. Un objet présent (*paccuppanna*-°),
6. Un objet non-classifiable (*navattabb*'-°).

L'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-tīkā* articule ainsi les liens qui unissent manifestation de l'objet et temporalité (Abhidh-s-(mh)ṭ 100, 20–36) :

– les objets de la sphère des sens que sont le *kamma*, le signe du *kamma*, le signe du destin, sont selon les circonstances, passés ou présents :

- a. si l'objet est un *kamma*, il est nécessairement appréhendé mentalement et est passé ;
- b. s'il est un signe du *kamma* il est appréhendé par une des cinq portes des sens et il est présent, ou par la porte de l'esprit et il est passé ;
- c. si l'objet est un signe du destin, il est un objet visible saisi par l'esprit et est présent ;

– les objets de la sphère matérielle sont appréhendés mentalement comme des concepts ou non-classifiables et sont toujours des signes du *kamma* ;

– les objets de la sphère immatérielle sont considérés de la même manière que le point précédent pour les 1^{er} et 3^e plans immatériels, c'est-à-dire non-classifiables (donc non-sujets au temps), et signes du *kamma* ; tandis que dans les cas des 2^e et 4^e plans l'objet qui est mental est passé et également considéré comme un signe du *kamma*.

Voici ci-dessous un tableau récapitulatif des données exprimées par le VSS et son commentaire. Il permet de repérer plus aisément les décomptes effectués par les strophes 311 et 312 : les vers 311 sont relatifs aux trois derniers types d'objets (passés, présents, non-classifiables) et leurs répartitions au moment de la renaissance de la conscience. La seconde strophe recense les deux objets (passés et non-classifiables) qui peuvent, selon les circonstances, faire l'objet d'une présentation à la conscience au moment de la mort ; et leurs décomptes respectifs dans les divers mondes à venir (soit douze objets non-classifiables et sept passés expérimentés).

| Lieu de mort (<i>cuti-tṭhāna</i>) | | Renaissance (<i>paṭisandhi</i>) | Nature de l'objet (<i>ārammaṇa</i>) |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------|----------------------------------------------------|
| destinée favorable (<i>sugati</i>) avec un objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) (2) | | mauvaise destinée (<i>duggati</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | mauvaise destinée (<i>duggati</i>) | objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>) |
| mauvaise destinée (<i>duggati</i>) avec un objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) (2) | | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>) |
| destinée favorable de la sphère sensorielle (<i>kāma-sugati</i>) avec un objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) (5) | | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>) |
| | | sphère matérielle (<i>rūpa</i>) | objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>) |
| | | sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) | objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>) |
| sphère matérielle (<i>rūpa</i>) avec un objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>) (5) | | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>) |
| | | sphère matérielle (<i>rūpa</i>) | objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>) |
| | | sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) | objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>) |
| sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) (8) | 1 ^{er} et 3 ^e plans : avec un objet non-classifiable (<i>navatabb'-o</i>) (4) | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>) |
| | | sphère immatérielle | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) | objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>) |
| | 2 ^e et 4 ^e plans : avec un objet passé (<i>atīt'-o</i>) (4) | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | destinée favorable (<i>sugati</i>) | objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>) |
| | | sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | sphère immatérielle (<i>arūpa</i>) | objet non-classifiable (<i>navatabbārammaṇā</i>) |
| mauvaise destinée avec un objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) (2) | | mauvaise destinée (<i>duggati</i>) | objet passé (<i>atītārammaṇa</i>) |
| | | mauvaise destinée (<i>duggati</i>) | objet présent (<i>paccuppannārammaṇa</i>) |

Renaissances et destinations

Les dix stances qui suivent (v. 313 à 322) forment un groupe ayant la particularité de décrire succinctement les modes de renaissances et les lieux accessibles aux diverses individualités. Notre auteur s'appuie, pour ce faire, sur des sources dont certaines sont bien identifiées (le *Nāmarūpapariccheda* et le *Paramatthavinicchaya*), la glose n'ayant pour l'heure aucun point de référence bien repéré. Cet ensemble ne rend pas compte de l'éventail des possibilités concernant les multiples types de renaissances, Ratanapañña ne donnant qu'un échantillon de ceux-ci. On notera l'hétérogénéité des approches sur le sujet ici à l'œuvre : les stances 313 et 314 formulent les destinées possibles pour telle ou telle individualité selon le lieu d'existence où il a élu domicile et meurt ; les strophes suivantes (jusqu'aux v. 322) énoncent le sort à venir en tenant compte de la nature même des diverses individualités, excepté la stance 319 qui traite uniquement de données topographiques. Nous en faisons ici le synopsis bien qu'il soit difficile de mettre toutes les informations sur le même plan. Les éléments simplifiant la compréhension de ces données, la singularité des diverses individualités (*puggala*), ont été décrites précédemment (§ 6. 2. 2.) :

- les êtres sans motivations (*ahetuka*) qui meurent dans les plans des malheurs (*apāya-bhūmi*) renaissent dans un des onze plans de la sphère sensorielle (sans motivations, avec deux motivations, avec trois motivations) (v. 313) ;
- les êtres avec une, deux, trois motivations (*hetuka*, *dvihetuka*, *tihetuka*) qui meurent dans la sphère sensorielle (*kāma-bhūmi*) renaissent dans tous les plans de la sphère sensorielle, matérielle, immatérielle (v. 313) ;
- Ceux qui ont trois motivations (*tihetuka*) morts dans un plan d'existence de la sphère sensorielle, à l'exception des Séjours Purs (*Suddhāvāsa*) et des Êtres Inconscients (*Asaññasattā*), renaissent ailleurs sauf dans les Enfers (*Niraya*) (v. 315) ;
- les individualités ordinaires (*puthujjana*) renaissent dans les destinées malheureuses de la sphère sensorielle (*apāya-bhūmi*) et des Êtres Inconscients (*Asaññasattā*) (v. 316) ;
- Ceux qui ne reviennent pas (*anāgāmī*) qui meurent dans les Séjours Purs (*Suddhāvāsa*) renaissent dans les plans qui lui sont supérieurs (v. 314) ; ils ne séjournent pas dans les six mondes des Dieux (les plans des destinées favorables à l'exception du monde humain) (v. 321) ;
- les êtres inconscients (*asañña-sattā*) qui meurent dans le plan des Êtres Inconscients (*Asaññasattā*) renaissent dans un des sept types d'existences favorables de la sphère sensorielle (v. 315) ;

- ceux morts dans une existence de la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*) renaissent dans la sphère immatérielle (*arūpa-bhūmi*) ou dans une destinée favorable de la sphère sensorielle (*sugati-bhūmi*) (v. 315) ;
- Ceux qui ne reviennent qu'une fois (*sakadāgāmi*) renaissent dans les Séjours Purs (*Suddhāvāsa*) (v. 316) ;
- les nobles individualités (*ariya-puggala*) qui sont dans les plans des Grands Résultats (*Vehapphalā*), du Suprême (*Akaniṭṭha*), et au Sommet de l'Existence renaissent dans un de ces plans (v. 317) ; ceux qui sont dans les mondes de Brahma (trois premiers plans de la sphère matérielle) ne renaissent pas dans un monde inférieur (v. 318) ;

6. 2. 4. Divers

Les quatre réalités ultimes (*paramattha-dhamma*) exposées en préambule font également l'objet d'une analyse en soixante-douze entités distinctes (*vatthu-dhamma*) ou phénomènes ayant une nature intrinsèque³⁵⁸ (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 264). L'Abhidhammatthasaṅgaha les expose dans sa septième section qu'il classifie selon divers critères, et qui traite des « catégories » (*samuccaya-pariccheda*). Ratanapañña affiche ici un intérêt pour la sous-section « compendium des éléments divers » (*missaka-saṅgaha*. Abhid-s 36, §15–37, § 29) – qui évoque des facteurs profitables (*kusala*), non-profitables (*akusala*), et moralement indéterminés (*abyākata*) – pour extraire certains éléments d'analyse : 1. les pouvoirs (*bala*) (v. 338), 2. les facteurs de *jhāna* (*jhānaṅga*) (s. 339), 3. les facteurs du Chemin (*maggaṅga*) (v. 340), 4. les facultés (*indriya*) (v. 341). Soulignons que le VSS va plus loin dans la démarche que l'Abhidhammatthasaṅgaha, dans la mesure où il offre une répartition chiffrée de ces items selon les diverses consciences, que développe la VSS-ṭ. Nous ne sommes toutefois pas en mesure de préciser la nature de ces raisonnements, emprunt à une autre source ou élaboration personnelle. Voyons à présent quels sont ces diverses entités (Bhikkhu Bodhi, 1993 : 271–274 ; Sayādaw U Sīlānanda, 2012c : 28–38) :

6. 2. 4. 1. Les pouvoirs (*bala*)

Les divers pouvoirs (*bala*) sont des éléments fermes qui ont la faculté de ne pas être déstabilisés par leurs contreparties. De fait, ils stabilisent ce qui les adjoints, au nombre de neuf :

³⁵⁸ Pour rappel ces réalités ultimes sont 1. la conscience (*citta*), 2. les facteurs mentaux (*cetasika*), 3. la matière (*rūpa*), 4. et le *Nibbāna*. Dans cette répartition ce sont les quatre-vingt-neuf consciences (*citta*) qui sont comptabilisées comme une unité car elles ont toutes intrinsèquement la même nature, celle de connaître l'objet.

1. Le pouvoir de conviction (*saddhā-bala*), inébranlable face au doute,
2. Le pouvoir d'énergie (*virīya-bala*), inamovible face à la paresse et l'indolence,
3. Le pouvoir d'attention (*sati-bala*), qui s'oppose fermement face à l'oubli et la négligence,
4. Le pouvoir de concentration (*samādhi-bala*), ferme face à la distraction,
5. Le pouvoir de sagesse (*paññā-bala*), qui s'oppose à l'ignorance,
6. Le pouvoir de honte (*hiri-bala*) et 7. Le pouvoir de la peur de mal faire (*ottappa-bala*) qui contrebalance les actions immorales,
8. Le pouvoir d'absence de honte (*ahirika-bala*) et 9. Le pouvoir d'absence de peur de mal faire (*anottappa-bala*) qui favorise la mise en acte d'actions immorales.

Les sept premiers items ont une connotation morale, tandis que les deux derniers sont immoraux et présents essentiellement chez les individus mal intentionnés. Ils sont tout de mêmes appelés *bāla* bien qu'ils puissent être supplantés par leurs opposés.

La VSS-ṭ apporte le détail de cette répartition des pouvoirs par types de consciences, ici synthétisée :

| Nombre de pouvoirs (<i>bala</i>) | Types de consciences (<i>citta</i>) |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (2) – énergie (<i>virīya-bala</i>) – concentration | (2) – attention de la porte de l'esprit (<i>mano-dvārāvajjana</i>) – qui donne le sourire (<i>hasituppāda</i>) |
| – énergie (<i>virīya-bala</i>) – absence de honte (<i>ahirika-bala</i>) – absence de mal faire (<i>ottappa-bala</i>) (3) | (1) – associée au doute (<i>vicikacchā</i>) |
| (4) – absence de honte (<i>ahirika-bala</i>) – absence de mal faire (<i>ottappa-bala</i>) – énergie (<i>virīya-bala</i>) – concentration (<i>samādhi-bala</i>) | (11) – non-profitables (<i>akusala</i>) associées au savoir (<i>ñāṇa-vippayutta</i>) |
| (6) – conviction (<i>saddhā-bala</i>) – attention (<i>sati-bala</i>) – concentration (<i>samādhi-bala</i>) – honte (<i>hiri-bala</i>) – peur de mal faire (<i>ottappa-bala</i>) | (12) – fonctionnelles (<i>kiriya</i>) – résultantes (<i>vipāka</i>) – profitables de la sphère sensorielle (<i>kāma-kusala</i>) associées au savoir (<i>ñāṇa-vippayutta</i>) |
| (7) – conviction (<i>saddhā-bala</i>) – attention (<i>sati-bala</i>) – concentration (<i>samādhi-bala</i>) – sagesse (<i>paññā-bala</i>) – honte (<i>hiri-bala</i>) – peur de mal faire (<i>ottappa-bala</i>) | (79) – fonctionnelles (<i>kiriya</i>) – résultantes de la sphère sensorielle (<i>kāma-vipāka</i>) associées au savoir (<i>ñāṇa-vippayutta</i>) – de la sphère matérielle (<i>kāma</i>) – de la sphère immatérielle (<i>rūpa</i>) – supramondaines (<i>arūpa</i>) |
| <i>aucun</i> | |

6. 2. 4. 2. Les facteurs de *jhāna* (*jhānaṅga*)

Ce sont des facteurs mentaux (*cetasika*) qui permettent à l'esprit de contempler de près son objet, de l'observer de manière fixe et serrée. Le terme *jhāna* est employé ici au sens large de « contemplation rapprochée » (*upanijjhāyana*), plutôt que dans son acception habituelle d'« absorption méditative ». Ils sont au nombre de sept :

1. L'application initiale (*vitakka*),
2. L'application soutenue (*vicāra*),
3. L'enthousiasme (*pīti*),
4. L'attention sur un point (*ekaggatā*),
5. Le plaisir (*somanassa*),
6. Le déplaisir (*domanassa*),
7. L'équanimité (*upekkhā*).

6. 2. 4. 3. Les facteurs du chemin (*maggaṅga*)

Ici encore la terminologie employée diverge. Le terme *magga* n'est pas « le Chemin » tel qu'il est généralement utilisé pour spécifier la voie qui mène à la délivrance. Il désigne quelque chose qui mène à un type d'existence particulier. Ces facteurs du chemin sont donc les éléments psychiques qui mènent à un état heureux, une destinée malheureuse, au Nibbāna. Ces facteurs mentaux sont au nombre de douze :

1. La vue juste (*sammā-diṭṭhi*),
2. L'intention juste (*sammā-saṅkappa*),
3. La parole juste (*sammā-vācā*),
4. L'action juste (*sammā-kammanta*),
5. Le mode de vie juste (*sammā-ājīva*),
6. L'effort juste (*sammā-vāyāma*),
7. L'attention juste (*sammā-sati*),
8. La concentration juste (*sammā-samādhi*),
9. La vue fautive (*micchā-diṭṭhi*),
10. L'intention fautive (*micchā-saṅkappa*),
11. Le mauvais effort (*micchā-vāyāma*),
- et 12. La mauvaise concentration (*micchā-samādhi*).

Les huit premiers facteurs mènent vers une destinée heureuse, les quatre derniers précipitent l'individu vers un état défavorable. La VSS-ṭ articule le nombre ces facteurs avec des types spécifiques de consciences (*citta*), le nombre de ces premiers étant exposés de manière progressive :

| Facteurs du Chemin (<i>maggaṅga</i>) | Consciences (<i>citta</i>) |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (2) – vue fausse (<i>micchā-diṭṭhi</i>) – mauvais effort (<i>micchā-vāyāma</i>) | (1) accompagnée par le doute (<i>vicikicchā-sahagata</i>) |
| (3) – vue fausse (<i>micchā-diṭṭhi</i>) – mauvais effort (<i>micchā-vāyāma</i>) – mauvaise concentration (<i>micchā-samādhi</i>) | (7) – 4 racines de la convoitise dissociée de la vue (<i>diṭṭhi-vippayutta-lobha-mūla</i>) – 2 d'aversions (<i>paṭigha</i>) – associée avec l'agitation (<i>uddhacca-sahagata</i>) |
| (4) – vue fausse (<i>micchā-diṭṭhi</i>) | (40) – racines de la convoitise associées à la vue (<i>diṭṭhi-sampayutta-lobha-mūla</i>) – fonctionnelles, résultantes, profitables de la sphère sensorielle associées au savoir (<i>ñāṇa-vippayutta-kāmāvacara-kusala-vipāka-kriyā</i>) – 12 du 2 ^e plan de <i>jhāna</i> de la sphère matérielle – (?) |
| (5) – vue juste (<i>sammā-diṭṭhi</i>) – intention juste (<i>sammā-saṅkappa</i>) – attention juste (<i>sammā-sati</i>) – effort juste (<i>sammā-vāyāma</i>) – concentration juste (<i>sammā-samādhi</i>) | (15) – 1 fonctionnelle, 1 résultante, 1 profitable de la sphère sensorielle (<i>kiriya-vipāka-kusala-rupā</i>) – 12 du 1 ^{er} plan de <i>jhāna</i> de la sph. matérielle |
| (7) – vue juste (<i>sammā-diṭṭhi</i>) – parole juste (<i>sammā-vācā</i>) – action juste (<i>sammā-kammanta</i>) – mode de vie juste (<i>sammā-ājiva</i>) – effort juste (<i>sammā-vāyāma</i>) – attention juste (<i>sammā-sati</i>) – concentration juste (<i>sammā-samādhi</i>) | (32) supramondaines (<i>lokuttara</i>) des 2 ^e , 3 ^e , 4 ^e , 5 ^e plans de <i>jhāna</i> |
| (8) – vue juste (<i>sammā-diṭṭhi</i>) – intention juste (<i>sammā-saṅkappa</i>) – parole juste (<i>sammā-vācā</i>) – action juste (<i>sammā-kammanta</i>) – mode de vie juste (<i>sammā-ājiva</i>) – effort juste (<i>sammā-vāyāma</i>) – attention juste (<i>sammā-sati</i>) – concentration juste (<i>sammā-samādhi</i>) | (8) supramondaines (<i>lokuttara</i>) du 1 ^{er} plan de <i>jhāna</i> |
| (0) | (18) sans motivation (<i>ahetu</i>) |
| | |

6. 2. 4. 4. *Les facultés (indriya)*

Au nombre de vingt-deux, ces facultés (*indriya*) exercent un contrôle, une influence sur ce qui ressort de leur domaine, c'est-à-dire sur les états qui leurs sont associés (*sampayutta-dhamma*) dans leurs champs respectifs d'influences (cf. Gethin, 2007 : 104–146). Par exemple la faculté visuelle exerce son magistère sur la qualité qu'est la vue : si la faculté est grande, la vue sera bonne, et inversement, etc. Voici ces facultés physiques ou mentales :

1. La faculté visuelle (*cakkhu-'ndriya*),
2. La faculté auditive (*sot'-indriya*),
3. La faculté olfactive (*ghān-indriya*),
4. La faculté gustative (*jīvh'-indriya*),
5. La faculté tactile (*kāy'-indriya*),
6. La faculté féminine/féminité (*itthindriya*),
7. La faculté masculine/masculinité (*puris'-indriya*),
8. La faculté vitale/vitalité (*jīvit'-indriya*),
9. La faculté mentale (*man'-indriya*),
10. La faculté du plaisant (*sukh'-indriya*),
11. La faculté du douloureux (*dukkh'-indriya*)
12. La faculté de l'agréable (*somanass'-indriya*)
13. La faculté du désagréable (*domanass'-indriya*),
14. La faculté d'équanimité (*upekh'-indriya*),
15. La faculté de conviction (*saddh'-indriya*),
16. La faculté d'énergie (*viriy'-indriya*),
17. La faculté d'attention (*satindriya*),
18. La faculté de concentration (*samādhindriya*),
19. La faculté de sagesse (*paññ'-indriya*),
20. La faculté 'je vais connaître l'inconnu' (*anaññātaññassamīt'-indriya*),
21. La faculté de la connaissance finale (*aññ'-indriya*),
22. La faculté de celui qui a la connaissance finale (*aññātāv'-indriya*).

Ainsi, les cent-vingt-et-une consciences sont-elles associées à une ou plusieurs de ces entités. La démarche du VSS est donc de déterminer selon le nombre progredient de ces phénomènes le nombre de consciences qui leurs sont adjointes. Voici un tableau récapitulatif :

| Facultés (<i>indriya</i>) | Consciences (<i>citta</i>) associées |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (2) – vitale (<i>jīvita</i>) – sensation (<i>vedana</i>) ³⁵⁹ | (16) sans motivation (<i>ahetu</i>) : – des sens (<i>viññāṇa</i>) – 1 de détermination (<i>sampaticchanna</i>) et de réceptivité (<i>santiraṇa</i>) – 5 portes de l’attention (<i>pañca-dvārāvajjana</i>) |
| (3) – équanimité (<i>upekkhā</i>) – vitale (<i>jīvita</i>) – énergie (<i>virīya</i>) | (dans chaque) chaque c. accompagnée par le doute (<i>vicikicchā-sahagata</i>) |
| (4) – sensation (<i>vedana</i>) – énergie (<i>virīya</i>) – concentration (<i>samādhi</i>) – vitale (<i>jīvita</i>) | (13) – c. non profitables (<i>akusala</i>) – c. sans motivation (<i>ahetu</i>) |
| (6) – sensation (<i>vedana</i>) – confiance (<i>saddhā</i>) – énergie (<i>virīya</i>) – attention (<i>satī</i>) – concentration (<i>samādhi</i>) – vitale (<i>jīvita</i>) | (12) – c. profitables (<i>kusala</i>) – c. résultantes (<i>vipāka</i>) – c. fonctionnelles de la sphère sensorielle dissociées du savoir (<i>kiriya-kāma-ñāṇa-vipayutta</i>) |
| (7) – sensation (<i>vedana</i>) – conviction (<i>saddhā</i>) – énergie (<i>virīya</i>) – attention (<i>satī</i>) – concentration (<i>samādhi</i>) – sagesse (<i>paññā</i>) – faculté vitale (<i>jīvita</i>) | (39) – 12 c. profitables, résultantes, fonctionnelles de la sph. sensorielle associées au savoir (<i>kusala-vipāka-kiriya-kāma-ñāṇa-sahagata</i>) – 15 c. de la sph. matérielle (<i>rūpa</i>) – 12 c. de la sph. immatérielle (<i>arūpa</i>) |
| (8) – agréable (<i>somanassa</i>) – faculté vitale (<i>jīvitya</i>) – énergie (<i>virīya</i>) – confiance (<i>saddhā</i>) – attention (<i>satī</i>) – concentration (<i>samādhi</i>) – sagesse (<i>paññā</i>) – ‘je vais connaître l’inconnu’ (<i>anaññātāññassamīta</i>) | (40) c. supramondaines (<i>lokuttara</i>) |

³⁵⁹ Ne figure pas dans la liste exposée.

6. 2. 5. Le *parinibbāna* du Buddha

La méditation occupe une place essentielle dans les pratiques et imaginaires bouddhiques. Aussi n'est-il pas surprenant que Ratanapañña ait clôt cette section par l'évocation des derniers instants du Maître. Précisons le contexte qui prélude à l'extrait du *Parinibbāna-sutta* figurant dans la VSS-ṭ (v. 342) : une fois les paroles définitives du Bienheureux formulées, celui-ci entra dans une phase méditative caractérisée par la traversée de nombreux états ou processus. Épisode parfaitement décrits dans le *Parinibbāna-sutta* : le Buddha atteint tout d'abord chacun des quatre *jhāna*, suivis des quatre *jhāna* immatériels ; puis enchaîna la même série mais de manière régrédiente ; pour finalement atteindre à nouveau les quatre premiers *jhāna* avant de s'éteindre (cf. D II 156, 4–34).

L'extrait témoigne de la parfaite maîtrise du Bienheureux de la pratique méditative, et de sa connaissance excellente de la nature de tous les phénomènes. De fait, les enseignements de l'Abhidhamma ne peuvent être tenus comme de simples vues de l'esprit contraires à l'idéal spirituel du sage. Ils construisent une cartographie de l'appareil mental et de ses méandres dont seule la connaissance guide la délivrance ultime. La stance du VSS (v. 342) porte ainsi sur la nature des objets bases de la concentration du Maître lors des quatre premiers *jhāna* de cette longue séquence, la concentration dans les *jhāna* immatériels (*arūpa-jhāna*) dépassant toute perception formelle ou matérielle. Classiquement, quarante supports sont privilégiés à cet effet et formalisés dans la tradition pāli. Le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa fait autorité en la matière et synthétise ces divers éléments ou bases de la pratique (*kammaṭṭhāna*), vers lequel nous renvoyons le lecteur³⁶⁰. Cette liste consiste successivement dans l'exposition :

- des dix objets *kasīna*,
- des dix objets repoussants (*asubha*),
- des dix remémorations (*anussati*),
- des quatre Demeures divines (*Brahma-vihāra*),
- des quatre immatériels (*arūpa-samāpatti*),
- de la perception de la répulsion en ce qui concerne la nourriture (*āhāre paṭikūlasañña*),
- de la méditation sur les quatre éléments (*mahā-bhūta*).

Il n'est pas possible ici d'établir une description systématique de chacune des pièces de cet ensemble. Centrons-nous uniquement sur les informations versées par le commentaire du

³⁶⁰ Cf. les sections V à X du *Visuddhimagga* (Vism 170-340). Pour une étude synthétique de ces divers éléments voir Sarah Shaw (Shaw, 2006).

Parinibbāna-sutta et listons les objets utilisés par le Buddha pour parvenir aux quatre premiers états d'absorptions :

– accession au 1^{er} *jhāna* : le Buddha s'appuie sur vingt-quatre objets que sont les huit *kaṣiṇa*, les trente-deux parties du corps (prises comme un unique ensemble), la bienveillance (*mettā*), la compassion (*karuṇā*), la joie altruiste (*muditā*), la respiration (*ānāpāna*), l'espace limité (*paricchedākasa*) ;

– accession aux 2^e et 3^e *jhāna* : treize objets composés de la même liste que pour le 1^{er} *jhāna* à l'exception des trente-deux parties du corps (qui comptent pour un) et les dix objets repoussants.

– accession au 4^e *jhāna* : sont examinés quinze objets que sont les huit *kaṣiṇa*, l'équanimité (*upekkhā*), l'espace limité (*paricchedākasa*), les quatre immatériels (*arūpa-samāpatti*).

Voyons à présent très succinctement la nature de ces divers objets :

6. 2. 5. 1. Les Demeures divines (Brahma-vihārā)

Appelées autrement états illimités (*appamañña*), elles sont parfaitement exprimées en de nombreux endroits du canon pāli. Elles consistent en quatre attitudes à développer envers soi-même et envers les autres (cf. Nyanaponika Thera, 1958) :

1. La bienveillance (*mettā*),
2. La compassion (*karuṇā*),
3. La joie altruiste (*muditā*),
4. L'équanimité (*upekkhā*).

Ces conduites adoptées envers tous les êtres permettent d'écarter toute tension découlant des rapports sociaux, du fait de la nature positive par essence de ces quatre dispositions de l'esprit. Leur appréhension dans le cadre de la méditation vise à leur développement, en vue de parvenir aux états d'absorption que sont les *jhāna*. La concentration sur la bienveillance (*mettā*), la compassion (*karuṇā*), et la joie altruiste (*muditā*) permet d'atteindre les trois premiers *jhāna*, tandis que seule l'équanimité (*upekkhā*) mène au dernier de ceux-ci.

6. 2. 5. 2. *Les objets repoussants (asubha)*

La méditation à l'aide des dix objets repoussants (*asubha*) correspond à une attention appliquée sur le corps. Avec toutefois la particularité que celui-ci est mort et présenté dans divers états de décompositions qui mettent en valeur certaines caractéristiques répugnantes du corps humain. Pratique présente dans les textes canonique, Buddhaghosa donne la liste qui suit avec les précautions et suggestions qui entourent son usage délicat :

1. Le cadavre gonflé (*uddhumātaka*), 2. le corps violacé (*vinīlaka*), 3. le cadavre purulent (*vipubbaka*), 4. le corps démembré (*vicchiddaka*), 5. le cadavre rongé (*vikkhāyitaka*), 6. le cadavre en pièces (*vikkhittaka*), 7. le cadavre en pièces et mutilé (*hata-vikkhittaka*), 8. le cadavre sanguinolent (*lohitaka*), 9. le cadavre infesté de vers (*puḷavaka*), 10. le squelette (*aṭṭhika*).

6. 2. 5. 3. *L'attention portée sur le corps (kāyagātānussati)*

L'attention portée sur le corps (*kāyagātānussati*) et ses parties constituantes comme sujet de méditation est parfaitement synthétisé dans le *Visuddhimagga* comme la huitième des remémorations (*anussati*). La visualisation mentale et l'observation minutieuse des caractéristiques et propriétés de chacune des parties du corps vise à mettre en évidence l'aspect répulsif de ceux-ci. Ils sont les suivants :

1. Les cheveux (*kesā*), 2. les poils du corps (*lomā*), 3. les ongles (*nakhā*), 4. les dents (*dantā*), 5. la peau (*taco*), 6. la chair (*maṃsa*), 7. les tendons (*nahāru*), 8. les os (*aṭṭhi*), 9. la moelle (*aṭṭhi-miñja*), 10. les reins (*vakka*), 11. le cœur (*hadaya*), 12. le foie (*yakana*), 13. la membrane (*kilomaka*), 14. la rate (*pihaka*), 15. les poumons (*papphāsa*), 16. les intestins (*anta*), 17. le méésentère (*antaguṇa*), 18. le contenu de l'estomac (*udariya*), 19. les excréments (*karīsa*), 20. le cerveau (*matthaluṅga*), 21. la bile (*pitta*), 22. le flegme (*semha*), 23. le pus (*pubba*), 24. le sang (*lohita*), 25. la sueur (*seda*), 26. la graisse dure (*meda*), 27. les larmes (*assu*), 28. la graisse liquide (*vasā*), 29. la salive (*khela*), 30. la glaire (*siṅghāṇikā*), 31. la synovie (*lasikā*), 32. l'urine (*mutta*).

6. 2. 5. 4. *Les kasiṇa*

Les *kasiṇa* (littéralement total ou universel) sont des objets externes sur lesquels se posent l'attention, dont la visualisation sert de base à l'attention et à la concentration (Shaw, 2006 : 86–100). Leur nombre varie dans le canon pāli (de huit à dix), mais est fixé à dix par Buddhaghosa dans son *Visuddhimagga*. La *Sumaṅgalavilāsinī* se réfère à cette dernière liste,

ce qui n'a rien de surprenant étant donné qu'il en est également l'auteur. Succinctement ces supports sont :

1. la terre (*paṭhavī*), 2. l'eau (*āpo*), 3. le feu (*tejo*), 4. le vent (*vāyo*), 5. le bleu (*nīla*), 6. le jaune (*pīta*), 7. le rouge (*lohita*), 8. le blanc (*odatā*), 9. la lumière (*āloka*), 10. l'espace limité (*paricchedākasa*).

Buddhaghosa inclue donc dans le processus méditatif du Buddha huit éléments pour atteindre les trois premiers *jhāna* (probablement les premiers), et le dernier (l'espace limité, *paricchedākasa*) comme base pour l'accès au dernier *jhāna*.

6. 2. 5. 5. La respiration (*ānāpāna*)

La respiration (*ānāpāna*) ou plus exactement l'attention sur la respiration (*ānāpānāsati*) est un des exercices mentaux les plus importants du canon pāli pour atteindre les quatre états d'absorption (*jhāna*). Elle est une des quatre méthodes exposée dans le *Satipaṭṭhāna-sutta* (M 10, D 22), ou encore l'*Ānāpānasati-sutta* (M 118)

6. 2. 5. 6. Les quatre immatériels (*arūpa-samāpatti*)

Enfin, les quatre immatériels (*arūpa-samāpatti*) sont des objets de méditation dont la particularité est de ne pas être physique. Si l'emploi des objets mentionnés précédemment permettent d'atteindre les *jhāna* sur une base matérielle et conceptuelle, les quatre immatériels transcendent ces derniers pour obtenir les états d'absorptions. Nous en avons fait état dans la description des trois mondes, ils sont :

- la sphère de l'Espace Infini (*ākāsānañcāyatana*),
- la sphère de la Conscience Infinie (*viññāṇañcāyatana*),
- la sphère du Vide (*akiñcaññāyatana*),
- la sphère de la Perception Ni de la Non-perception (*nevasaññānāsaññāyatana*).

6. 2. 6. Conclusion

Les quelques pièces exposées par Ratanapañña du vaste puzzle qu'est l'Abhidhamma témoignent de sa connaissance aiguë de ce champ de la connaissance. La collection de textes entrevue par le VSS et son commentaire ne laisse que peu de place au doute quant au domaine d'influence vers lequel il s'est tourné : la scolastique birmane est ici bien identifiée, confirmant à nouveau ce qui a été entrevu dans d'autres sections. Toutefois on aurait tort de

résumer cela à une entreprise individuelle, un foyer d'érudition tourné vers l'étude de l'Abhidhamma existait probablement dans le Lanna durant son « âge d'or ». Les évidences manquent encore pour l'apprécier à sa juste mesure, cependant un coup d'œil à une autre œuvre d'envergure composée peu de temps avant, l'*Abhidhammatthasaṅgaha-vibhāvinī-attha-yojanā* de Ñāṇakitti, laisse entrevoir l'éventail des sources qui circulaient déjà³⁶¹. De manière concomitante, source d'inspiration pour Ratanapañña de part sa forme mystérieuse, le *Paramatthabindu* est à peu près inconnu des sources secondaires, et il a pourtant voyagé jusque dans le Lanna. Nous n'en savons pas davantage pour l'heure mais il nous semblerait curieux que seul Ratanapañña en ait été le premier et dernier dépositaire. En aparté, son étude nous amène à questionner les courtes lignes qui l'évoquent dans le *Sāsanavaṃsa*, œuvre ludique destinée à amuser la cour royale du roi Kyocza de Pagan. Si on imagine bien l'amusement que peut revêtir la correspondance entre les chiffres et les nombres, on perçoit moins bien cette qualité lorsqu'on plonge dans ses contenus, âpres et hautement techniques, dont seuls des maîtres en la matière sont à même d'en apprécier la texture. Quoiqu'il en soit, le mode original de composition de ce texte a certainement déterminé l'insertion de certains de ses contenus dans le VSS, le cryptage opéré entre lettres et nombres ayant sans doute satisfait le goût du jeu de notre auteur.

Enfin, nous ne rappellerons jamais assez combien nombre de ces textes ou « manuels » de l'Abhidhamma ont joui d'un succès sûr, certains étant d'ailleurs toujours en 'activité', et malgré quelques entreprises, ce vaste champ d'étude semble oublié des investigations en langues latines. Pourtant, il est une tradition savante et vivante, riche d'enseignements. L'histoire de ces documents est encore à écrire, les aléas du *Paramatthabindu* ou encore une édition latine de la *Paramatthamañjūsā* illustrant parfaitement les manques à combler.

³⁶¹ Cet auteur cite entre autres : l'*Abhidhammāvatāra-ṭīkā*, le *Paramatthavinicchaya* et son commentaire, le *Nāmarūpapariccheda*, le *Saccasaṅkhepa* et un des ses commentaires (-ṭīkā), la *Maṇisāramañjūsā*, la *Paṭṭhāna-ṭīkā*, le *Mohavicchedanī*, le *Sammohavinodanī*, etc.