

ACTA ORIENTALIA BELGICA

UITGEGEVEN DOOR HET BELGISCH GENOOTSCHAP VOOR OOSTERSE STUDIËN
PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ BELGE D'ÉTUDES ORIENTALES
PUBLISHED BY THE BELGIAN SOCIETY OF ORIENTAL STUDIES

XX

INCROYANCE ET DISSIDENCES RELIGIEUSES

JACQUES RYCKMANS
in memoriam



BRUXELLES - LOUVAIN-LA-NEUVE
2007

EXTRAIT

45

UN ROI MÉCRÉANT ET UN ASCÈTE NIHILISTE EN INDE À L'ÉPOQUE DU BUDDHA

Jean-Marie VERPOORTEN
Université de Liège

§ 1. Les pages qui suivent contiennent le portrait de deux personnages qui font figure de non-conformistes dans la société de leur temps. Le premier, le prince Pāyāsi, semble être un contemporain un peu plus jeune du Buddha¹ ; le second, l'ascète Guṇa est indatable, car il apparaît dans une collection d'œuvres, les *Jātaka*'s, dont la composition et la mise par écrit s'étendent sur plusieurs siècles.

Tous deux sont évoqués ici tels qu'ils sont décrits dans le canon bouddhique pāli².

Pāyāsi est le héros du *Pāyāsi-sutta*, du « Sermon au roi Pāyāsi », le vingt-troisième du *Dīghanikāya* ou « Recueil des longs [sermons] » du Buddha ; l'ascète Guṇa intervient dans le *jātaka* n° 544 de la série des « Naissances [antérieures] » du Buddha.

I. Le prince Pāyāsi

§ 2. Nous sommes au Kosala, à Setavyā, ville où règne Pāyāsi, un prince mécréant. A cette époque Buddha est mort sans doute depuis peu et le moine qui approche de la ville, escorté de ses zéloteurs, est son disciple Kumāra Kassapa. Du haut des remparts de son palais, Pāyāsi le voit s'installer au parc Simsapā et s'inquiète. Le moine pourrait en effet convaincre ses sujets de croire en l'au-delà, ce que le roi, pratiquant a contrario le principe du *cujus*

¹ En effet dans le texte ici étudié, son interlocuteur n'est pas le Buddha en personne, mais un de ses disciples les plus connus : Kumāra Kassapa, indice que le maître n'est sans doute plus de ce monde.

² Le prince Pāyāsi est toutefois connu aussi du canon jaina (second *upāṅga*, *Rājaprasānya* « Questionnaire du roi ») sous le nom de Paesi, cf. E. LEUMANN, *Beziehungen der Jaina Literatur zu andern Literaturkreisen Indiens*, dans les *Actes du sixième congrès des orientalistes*, Leide, 1883, Partie III/2, pp.469-566 [reproduit dans ses *Kleine Schriften*, 1998] et W. BOLLÉE, *The Story of Paesi (Paesi-kahāṇḍyam). Soul and Body in Ancient India. A Dialogue on Materialism. Text, Translation, Notes and Glossary*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002. L'auteur jaina tente de donner des allures de *kāvya* à son œuvre et distrait l'attention du lecteur par des faits annexes (par ex. les intentions criminelles de l'épouse de Paesi). Son récit est bien plus encombré et touffu que celui du bouddhiste qui, restreignant ses développements à la question essentielle de l'existence de l'invisible, fournit une description percutante du roi libre penseur.

*regio, ejus religio*³, leur interdit. Il va donc devoir se dresser face à cet ennemi idéologique.

Tout de go, il déclare à Kassapa que l'au-delà n'existe pas (*n'atthi...paroloko*)⁴. En effet, il a –dit-il– demandé à certains de ses amis qui lui paraissent voués à l'enfer en raison de leur vie impie de lui confirmer qu'ils s'y trouvaient. Or ils ne lui ont jamais répondu ni en s'adressant directement à lui, ni par le truchement d'un messager. Donc pas de preuve d'une punition post mortem.

La réponse du moine ne manque pas d'à propos : « Est-ce que tu penses, ô prince, que les bourreaux d'un homme que tu as condamné à mort attendraient, pour exécuter la sentence, que le condamné ait averti ses proches de ne pas l'imiter ? Non, n'est-ce pas. Il en est de même pour ceux qui sont tombés en enfer. Les gardiens infernaux leur interdisent d'entrer en communication avec les vivants ».

La même démarche a été tentée par Pāyāsi chez ceux qu'il estimait candidats au ciel. Ce fut également sans succès ; aucune nouvelle d'eux ne lui est jamais parvenue.

Ici aussi le moine a une réponse : « Ceux qui nous ont précédés au ciel n'ont nulle envie de revenir sur terre, pas plus qu'un homme qui est tombé dans une fosse à purin (*gūthakūpa*), mais en a été extrait et a été lavé et pomponé, n'a envie d'y redescendre. Le monde est une fosse à purin si nauséabonde que les habitants du ciel, dieux etc., s'en tiennent éloignés d'au moins sept cent kilomètres.

Par ailleurs le temps chez les êtres célestes n'est pas du tout le même que celui des hommes. Un jour (*rattindiva*) au ciel des « Trente-trois [dieux] » équivaut à un siècle chez les humains⁵. Impossible pour les défunts de profiter quelques jours des plaisirs du ciel avant d'en informer Pāyāsi, car ce court laps de temps équivaut ici-bas à des siècles. Les informations émanant du paradis arriveraient donc bien longtemps après la mort de leur destinataire.

Quand Pāyāsi déclare que les dieux et les cieus n'existent pas, il se comporte comme un aveugle qui nie l'existence des monts, des plaines et des astres sous prétexte qu'il ne les voit pas. Ce n'est pas en effet avec l'œil de chair

³ Règle appliquée par les princes allemands de l'époque de la Réforme pour imposer l'homogénéité religieuse dans leur état, car il s'agit que « la religion [des habitants soit celle] de celui à qui [appartient] le pays ».

⁴ A.L.BASHAM, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, London, 1951, p. 218. Le texte du *Pāyāsi-sutta* est fourni par ex.dans l'édition complète du canon bouddhique pâli procurée par J.KASHYAP, s.l., 1956-61, vol.7, pp. 250 suiv. On en trouve une traduction anglaise dans M.WALSHE, *The Long Discourses of the Buddha*, Somerville, 1996, pp. 351-68.

⁵ Cette différence entre le temps céleste ou divin et le temps des hommes se retrouve dans la Bible, Psaume 90, 4 : « [Seigneur...] Mille ans sont à tes yeux comme un jour, hier qui s'en va, une veille de la nuit ».

(*mamsacakkhu*) qu'on appréhende les réalités invisibles comme le ciel et l'enfer, mais avec l'« œil divin (*dibbacakkhu*) », celui qui nous permet de contempler nos naissances antérieures et celles des autres êtres.

Pāyāsi fait remarquer que brâhmanes et ascètes apprécient la vie et redoutent la mort, ce qui est étrange pour des gens qui allèguent qu'un mieux nous attend dans l'au-delà. Kumāra Kassapa lui répond à l'aide de la parabole du brâhmane qui avait deux épouses. Le fils de la première réclamait sa part d'héritage, alors que la deuxième se préparait à accoucher d'un bébé qui pouvait être un mâle et avoir droit à une partie de cet héritage. Impatiente donc d'être fixée, la seconde femme s'ouvrit le ventre, causant sa propre mort et celle du fœtus et obtenant l'effet qu'elle voulait éviter : mettre la fortune du père aux mains du fils de la première femme.

Cette histoire monte en épingle la vertu de patience qui est aussi celle des ascètes et des brâhmanes. Ils attendent sereinement que mûrissent les fruits de leur *karman*, sans vouloir accélérer leur maturation, par exemple en se suicidant pour obtenir plus rapidement la récompense céleste.

§ 3. Les expériences scientifiques de Pāyāsi. Elles sont destinées, à ses yeux, à démontrer que l'âme n'existe pas.

— Il fait enfermer un condamné dans une jarre qu'il clôt hermétiquement, puis, quand l'homme est mort, il fait ouvrir le récipient, espérant voir l'âme s'en échapper. En vain ⁶.

Cela n'étonne pas Kassapa qui fait remarquer au roi que quand une personne rêve, nul parmi ceux qui l'entourent ne voit le moi du rêveur sortir de son corps et y rentrer. Et pourtant il s'agit d'une personne vivante. A fortiori est-il impossible de voir s'échapper l'âme d'un défunt.

— Il fait peser un être humain avant et après sa mort et constate qu'au lieu d'avoir perdu du poids, —celui de l'âme— le cadavre en a gagné ⁷. Ici, contrairement à ce qu'on attend, Kassapa n'explique pas la non-perception de l'âme, mais la différence de poids : Si le corps vivant est moins pesant, c'est qu'il est, grâce à l'âme, imprégné de vie et de souffle, facteurs de légèreté.

— Il fait manipuler un cadavre dans tous les sens, espérant que ces secousses en feront sortir l'âme. Il a pris soin de garder le corps intact, de peur que si âme il y a, elle ne fût justement dans la partie amputée.

⁶ Dans le récit jaina, BOLLÉE, *op. cit.*, p.113, le roi fait jeter le cadavre dans du métal en fusion puis vient vérifier si la masse refroidie ne comporterait pas une fissure ou un trou par où l'âme a pris son essor.

⁷ Le thème du poids du cadavre figure aussi dans le récit jaina, BOLLÉE, *op.cit.*, p.128 ; d'autre part le poids de l'âme est illustré dans le film récent (2003) du réalisateur américain Gonzales Iñarritu : « Vingt-et-un grammes », ceux que le cadavre perd à la disparition de l'âme.

Kassapa élargit le débat et dit au roi que l'âme⁸ ne se découvre pas par des procédés mécaniques. Sa réalité est d'une autre essence. Et de raconter l'histoire du joueur de conque qui sait tirer des notes harmonieuses de son instrument grâce à une technique que ne connaissent pas les profanes. Ces derniers sont donc incapables de tirer de l'instrument la moindre musique faute d'une bonne approche.

— Il fait disséquer un homme toujours vivant, mais ici aussi l'âme échappe à une recherche qui ne procède pas selon la bonne méthode. Kassapa le lui montre à l'aide de la parabole suivante : un brâhmane recommande au jeune garçon qui vit chez lui d'entretenir le feu en son absence. Il lui fournit le combustible et la hache, en oubliant de préciser la méthode à suivre. Le bambin qui a laissé s'éteindre le feu s'imagine qu'il le retrouvera au cœur du bois. Il le découpe en morceaux de plus en plus minuscules, sans faire jaillir la moindre étincelle.

§ 4. Ainsi s'achèvent les leçons que le moine bouddhiste donne à Pâyāsi afin de lui prouver la vanité de ses efforts pour établir l'existence de l'âme. Le roi paraît convaincu et pourtant, un reste de respect humain l'empêche encore de changer d'avis. C'est —dit-il— qu'il est connu de ses collègues comme un mécréant⁹, et il redoute, en reniant son credo, de susciter leurs railleries.

Pour calmer ses appréhensions, le moine lui raconte encore deux paraboles qu'on ne détaillera pas ici et qui sont destinées à lui montrer que ses idées mécréantes seront tôt ou tard causes de ruine et qu'il vaut mieux les abandonner. Sur quoi Pâyāsi se convertit et prononce la formule classique d'adhésion au bouddhisme.

2. L'ascète Guṇa

§ 5. Cette fois nous ne sommes plus dans la collection des sermons du Buddha, mais dans celle de ses naissances antérieures ou *jātaka*'s. Dans ces 547 récits, Buddha raconte que, dans le passé, il a, sous le nom de Bodhisatta, vécu toutes sortes d'existences, les plus fameuses, mais non les plus nombreuses, étant celles où il était un animal¹⁰.

⁸ Qu'il évite d'appeler *ātman*, préférant lui donner le nom d'*āyu* « force vitale » (éd. KASHYAP, vol.7, p. 250/1suiv.).

⁹ Dans le récit jaina, Paesī déclare que ses père et grand père étaient incroyants et que c'est une « conviction ancrée dans sa famille » (*kulanissiyam ditthim*), BOLLÉE, *op.cit.*, p. 150.

¹⁰ Le texte des *jātaka*'s fait l'objet d'une édition classique de V. FAUSBÖLL, 7 vol., 1962-64, London, *Pali Text Society text series* ; une traduction de l'ensemble, due à E.B.COWELL et al., a paru dans la *Translation series* de la Pali Text Society, Oxford, 3 vol., 1973.

Le *jātaka* n° 544, le *Mahānārada-kassapa-jātaka*, « Grand *jātaka* de Nārada Kassapa », est un texte à la fois long au point d'en devenir un véritable roman d'aventure et doctrinal dans la mesure où il expose en long et en large la triple doctrine de l'acte rétributif, de la renaissance et de la transmission.

C'est contre elle que se prononce un ascète nihiliste et libertaire du nom de Guṇa, lequel est décrit par le *jātaka* comme « ignorant, nu, pervers, et aveuglé par la folie (ou la puérité) »¹¹. Cet ascète pratique la nudité totale, plus sans doute à des fins de provocation que dans l'esprit du fondateur du jainisme Mahāvira qui y voyait un moyen de se rendre insensible aux douleurs physiques¹².

Il met en doute la rétribution morale des actes. Il balaie d'un mot toute distinction entre le bien et le mal, discrédite l'utilité du don, du guru et du culte des ancêtres, ces trois fondements de l'indianité. Il défend le fatalisme absolu ou plutôt le fait que le péché est sans effet sur la destinée post mortem et que la purification des êtres se fait automatiquement par simple passage du temps, au terme d'une période d'une longueur inimaginable : 84 *kalpa*'s, soit 84 fois 4.320.000.000 d'années.

§ 6. Ses auditeurs attentifs et bienveillants sont le roi du Videha Aṅgati et son ministre Alāta.

Ce dernier fait chorus avec Guṇa pour souligner le caractère aléatoire de la loi de rétribution. « Dans vie antérieure --dit-il-- il était un boucher du nom de Piṅgala. Malgré sa cruauté professionnelle, il a bénéficié d'une bonne renaissance, alors que l'ermite Bijaka, qui n'a commis aucune faute, est présentement le fils d'une misérable prostituée ». En les écoutant l'un et l'autre, le roi décide de donner libre cours à ses caprices et de se mettre en congé du pouvoir.

Heureusement pour lui, il a une fille du nom de Rujā qui va tenter de le rappeler à ses responsabilités. Elle fait appel au Bodhisatta réincarné comme

¹¹ *ajānantam naggabhoggam nissirikam andhabhālam*, cité BASHAM, *op.cit.*, pp.104 et 109. Guṇa est aussi qualifié par le *jātaka* de *acelaka* « sans vêtements » ou de *ājivika*, nom dont le sens est obscur. La secte des *ājivika*'s est mentionnée dans le plus ancien manuscrit philosophique sanskrit que nous possédions : le manuscrit Spitzer, qui leur attribue déjà l'idée qu'il n'y a aucun résultat ni pour l'acte bon, ni pour l'acte mauvais, cf. E. FRANCO, *The Spitzer Manuscript (SHT 810)-A Philosophical Manuscript from the Kusāṇa Period* dans D. DURKIN-MEISTERERNST et al., *Turfan Revisited-The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin, 2004, p. 92.

¹² Cf. BASHAM, *op.cit.*, p.109. C'est aussi pour attirer l'attention des foules que ces ascètes nus se livrent à des pénitences spectaculaires, BASHAM, *op.cit.*, p.110. Ils présentent certaines ressemblances avec les cyniques grecs.

Mahābrahmā Nārada. Il apparaît au roi qui lui demande s'il y a un autre monde, mais refuse d'ajouter foi à sa réponse positive. Pour narguer Nārada, il lui demande cinq cent pièces d'argent et lui promet de lui en rendre le double dans l'autre monde. Mais le Bodhisatta Nārada lui fait remarquer que cette promesse sera impossible à tenir, car, là où Aṅgati va se rendre en raison de son impiété, c'est-à-dire en enfer, il n'y a pas d'argent. Et le Bodhisatta de continuer en décrivant les enfers de façon si effrayante que le roi épouvanté le supplie de lui enseigner la vraie doctrine¹³.

§ 7. Conclusion. Dans le bouillonnement de la pensée mondiale qui s'est déclenché entre 550 et 500 de notre ère, l'Inde a eu sa part. Face à l'idéologie officielle dominée par les brāhmanes dont la routine liturgique ne répondait plus aux aspirations religieuses et spirituelles de la masse, des protestataires se sont dressés. Ils ont déclenché des dissidences qui ont traversé les siècles jusqu'aujourd'hui. On pense évidemment au Buddha et au Jina, des renonçants en quête du salut, c'est-à-dire d'une rupture avec une vie de souffrances. Mais les deux personnages étudiés ci-avant n'ont pas connu le même succès. Il est vrai qu'ils défendaient des doctrines extrémistes : incroyance totale et anarchisme social. Ceux-là, l'Inde a voulu les oublier, mais sans y réussir totalement. Figures marginales, ils demeurent des témoins précieux de la liberté de pensée qui régnait en ces temps lointains.

¹³ Cf. G.P. MALALASEKERA, *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, 1965, 1/4, pp. 623-24.