

Quelques notes en marge du sermon de Bénarès

André Couture

Université Laval, créé en décembre 2024

Résumé : Le fameux sermon de Bénarès, censé contenir les premiers mots prononcés par le Bouddha après son Éveil, demande pour être compris que le lecteur saisisse bien les trois images grâce auxquelles il accédera à des réalités plus difficiles à comprendre. Il y a l'image d'une route tracée dans une épaisse forêt, celle d'un médecin en quête d'un remède et finalement celle d'un roi mettant en place un nouvel ordre du monde.

Pour présenter l'enseignement du Bouddha¹, il m'a toujours semblé important de revenir au fameux sermon de Bénarès qui constitue pour la tradition bouddhique le premier enseignement à être sorti de la bouche du Maître après son Éveil, et donc d'aller plus loin qu'une simple évocation des quatre grandes vérités. Toutefois, la lecture d'un véritable texte bouddhique présente certaines difficultés, en particulier au plan du vocabulaire et des images. Le Bouddha s'exprimait à la façon des sages de son temps et donc dans un style avec lequel le lecteur d'aujourd'hui n'est pas forcément familier.

Tout d'abord, disons clairement qu'il existe plusieurs versions anciennes de ce sermon. Les textes qui nous ont été transmis proviennent de quatre traditions différentes : les Theravādin (un extrait du Vinayapiṭaka, conservé en pāli), les Sarvāstivādin (un passage des Sūtrapiṭaka, conservé en chinois), les Mahīśāsaka (un extrait du Vinayapiṭaka), et les Dharmaguptaka (un extrait du Vinayapiṭaka, conservé en chinois). André Bareau, qui a mené l'enquête, conclut que le texte des *sūtra* est probablement antérieur à ceux des Vinayapiṭaka, et pense que ce premier texte est probablement antérieur à la grande division entre les Mahāsāṃghika et les Sthaviravādin qui a affecté le bouddhisme environ un siècle après la mort du Bouddha². Bareau note que le fait que le début du sermon est en gros

¹ Une partie importante de ce texte reprend, mais de façon différente (et en corrigeant quelques inexactitudes), des remarques qui figuraient au Module 4 d'un guide d'apprentissage au cours SCR-2108 rédigé en 2008 (et régulièrement révisé). Le cours en question ne se donnant plus actuellement sous cette forme à l'Université Laval, j'ai pensé que certains éléments méritaient encore, une fois remis à jour, de demeurer accessibles à ceux et celles qui souhaiteraient s'en servir.

² Quelques notes de terminologie. Par convention, on appelle « bouddhisme originel » ou « bouddhisme des origines » ce qui se rapporte à la période où le Bouddha est vivant. Si l'on accepte la nouvelle datation qui place la mort du Bouddha vers 400 avant l'ère commune, il faut alors situer le premier concile de Pataliputra vers -300. On dénomme « bouddhisme primitif ou ancien » le bouddhisme qui s'est développé pendant ces cent premières années, tandis que l'on parle du bouddhisme fragmenté qui a suivi comme du « bouddhisme des sectes ». En 1990, Paul Harrison a proposé d'appeler plutôt ce bouddhisme « Mainstream Buddhism », ce que le savant belge Hubert Durt traduit quelques années plus tard par « bouddhisme courant ». On désigne ainsi ce que les adeptes du Grand Véhicule appellent « Petit Véhicule » (ou voie

identique dans toutes ces versions, « indique apparemment une source commune ancienne »³. Toutefois, il est loin de penser que ce texte refléterait les paroles mêmes que le Bouddha aurait prononcées dans un jardin des environs de Bénarès.

En effet, la thèse des quatre saintes Vérités se serait développée assez tard et elle ne serait pas, comme on le croit généralement, la base même de la pensée bouddhique. De plus, le fait que l'on ait voulu, à une certaine époque, en faire le thème du premier sermon du Bouddha en même temps que l'on donnait à celui-ci une importance de premier plan comme le montre son nom légendaire de « mise en mouvement de la Roue de la Loi, » prouve qu'à ce moment apparut et se développa rapidement la tendance bientôt victorieuse à faire des quatre saintes Vérités l'essence de la doctrine.

En dépit du fait que ce sermon n'est probablement pas aussi ancien qu'on le pense ordinairement, il reflète certainement un état ancien des croyances bouddhiques et mérite à ce titre d'être examiné soigneusement.

Si l'on peut trouver dans le travail de Bareau une excellente traduction des différentes versions qui nous ont été conservées, il existe d'autres traductions françaises qui méritent d'être soulignées, des traductions parfois abrégées, mais facilement accessibles.

- Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha*. D'après les textes les plus anciens. Étude suivie d'un choix de textes, Paris, Seuil, 1961, p. 122-124 (traduction du pāli).
- Môhan Wijayaratna, *Sermons du Bouddha*, Paris, Cerf, 1988, p. 105-108 (traduction du pāli).
- André Bareau, *En suivant Bouddha*, Paris, Philippe Lebaud, 1985, p. 67-69 (texte tiré *Vinayapitaka* des Dharmaguptaka traduit de l'ancien chinois et dont l'original sanskrit est perdu).

Les premières lignes du sermon de Bénarès

Ce sermon, comme tous les autres, est censé nous avoir été transmis par Ānanda, le disciple préféré du Bouddha, qui en aurait intégralement conservé dans sa mémoire le contenu qu'il aurait récité lors de la première réunion des cinq cents Anciens disciples au lendemain de la mort de leur maître. C'est pourquoi il commence de la façon suivante : « Ainsi ai-je [Ānanda] entendu... ». Ānanda enchaîne aussitôt en disant que son maître a parlé ainsi aux moines du groupe des cinq, c'est-à-dire aux cinq anciens compagnons du futur Bouddha

inférieure). Se reporter à Hubert Durt, art. « Daijō » (sk. Mahāyāna), dans *Hōbōgirin. Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme...*, vol. 7, Paris, Kyōto, p. 767-780.

³ Voir A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens*, Paris, ÉFEO, 1963, p. 172-182, la citation étant à la p. 177.

(le Bodhisattva), qui se sont montrés attentifs à ses paroles et ont immédiatement décidé de suivre la voie qui leur est alors proposée. Il commence de la façon suivante⁴ :

Ô moines, deux extrêmes ne doivent pas être fréquentés par le religieux errant : celui qui s'adonne et s'attache au désir et aux plaisirs des sens, vil, rustre, vulgaire, non saint⁵, voué au malheur, et celui qui s'adonne à l'épuisement de lui-même, pénible, non saint, voué au malheur. Ô moines, également distant de ces deux extrêmes, le chemin du milieu, parfaitement compris par le Tathāgata, créant l'œil, créant la connaissance, conduit à l'apaisement, à la connaissance, à l'Éveil complet (*sambodhi*), à l'Extinction (*nibbāna/nirvāṇa*).

On voit dès les premiers mots que ce sermon s'adresse à ceux que l'on appelle ici des « moines ». En réalité, on ne dit pas de ces gens qu'ils vivent dans la solitude selon le sens habituel de ce mot (bas-latin *monius*, *monialis*, qui dérive d'un mot grec signifiant 'seul'). Ce sont des *bhikṣu/bhikkhu*, littéralement des mendiants, des gens qui ont renoncé à se marier et à vivre avec une femme qui, selon la culture indienne, assure la cuisine et l'ensemble des soins domestiques. Ces mendiants vivent en marge du village et quêtent désormais leur nourriture de maison en maison. Ils dépendent des maîtres et des maîtresses de maison pour exister.

Toujours dans ces premières lignes, le Bodhisattva discute de la conduite recommandée au « religieux errant » (*pabbajita/pravrajita*), un autre terme technique qui signifie littéralement « celui qui marche autour, celui qui erre, l'itinérant ». Il s'agit d'un individu qui a abandonné la vie sédentaire, qui vit en marge du village qui est le sien, mais qui peut également se déplacer de lieu de pèlerinage en lieu de pèlerinage. En contexte hindou, on en parle plutôt comme d'un renonçant (*saṃnyāsin*), de quelqu'un qui a renoncé à la vie de famille⁶.

Une des premières difficultés de lecture d'un texte comme celui-ci tient à la multiplicité des façons de parler de ce sage. À l'intérieur de ce sermon, il est question du Bodhisattva et du Bouddha. Il s'agit d'une terminologie courante dans le bouddhisme. « Bodhisattva » (dont le sens précis reste discuté) est ordinairement interprété comme « un être destiné à l'Éveil (*bodhi*) ». Ce titre désigne donc celui qui a grandi dans la région de Kapilavastu,

⁴ La traduction que j'ai choisi d'utiliser ici est celle du Vinayapiṭaka des Theravādin dans la traduction d'A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens* (Paris, ÉFEO, 1963, p. 172-173).

⁵ *anāriya/anārya*. Bareau a choisi de traduire *āriya/ārya*, littéralement noble, par « saint ». Au lieu de noblesse sociale, ce terme connoté donc ici selon lui la noblesse mystique et donc la sainteté. Ce sont les vérités les plus hautes. Par opposition, *anārya* signifie « ce qui ne relève pas de la noblesse », donc commun, vulgaire, inférieur.

⁶ Pour mesurer l'importance de ce concept de renoncement d'un point de vue sociologique, on pourra se reporter à Louis Dumont, « Le renoncement dans les religions de l'Inde », *Archives de sociologie des religions*, 7, janv.-juin 1959, p. 45-69 ; reproduit dans l'Appendice B de *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, p. 324-360.

s'y est marié et a eu un fils, puis a tout quitté et a erré pendant environ six années. C'est après l'expérience qui a marqué le Bodhisattva dans un jardin des environs de Varanasi (ou Bénarès, vers trente-cinq ans), que l'on parle de lui comme du Bouddha, de l'Éveillé.

Pour désigner ce Bodhisattva ou ce Bouddha, on utilise aussi régulièrement le terme de Bienheureux (Bhagavat ou Bhagavant). Il s'agit d'un titre qui semble signifier « plein de bonne fortune » et que l'on utilise couramment en Inde, et dans tous les contextes, pour s'adresser à un personnage auquel on voue un grand respect. Par exemple dans le *Harivaṃśa* (une biographie de Kṛṣṇa datant du II^e-III^e siècle de notre ère), on se sert de ce terme pour s'adresser respectueusement à Viṣṇu, Hari, Nārāyaṇa, Kṛṣṇa, quoique l'épithète qualifie également Brahmā, Rudra-Śiva, Indra, Atri, Vyāsa, Vaiśampāyana, Sanatkumāra. Si on le traduit conventionnellement par « bienheureux », c'est pour souligner le caractère auspicieux de celui à qui on s'adresse. J'ajoute qu'il y a certainement un rapport entre la *bhakti* au sens de dévouement ou de loyauté et le *bhagavat* au sens de « celui qui est capable de répandre l'abondance de sa fortune sur ceux qui lui sont loyaux ». Bhagavat ou le Bienheureux ne doit donc être considéré que comme une épithète exprimant la vénération que l'on a pour ce sage. Les premières lignes de ce sermon mentionnent un autre titre, fort énigmatique, celui de Tathāgata. Ce terme difficile peut se traduire à la fois par « l'Ainsi venu (*tathā-āgata*) » ou par « l'Ainsi parti (*tathā-gata*) ». Il s'agit d'une figure de style qui superpose deux significations de façon à évoquer à la fois « celui qui est ainsi parvenu à l'Éveil » et « celui qui est parvenu au *parinirvāṇa*, c'est-à-dire celui qui s'est définitivement éteint ».

Le Bodhisattva aborde le cœur de son propos en disant qu'il a découvert un *chemin du milieu* entre deux extrêmes, un chemin qui conduit au *nirvāṇa/nibbāna*, soit à l'Extinction⁷. Le mot utilisé pour désigner ce chemin est *pratipad* (sk.), *patipadā* (pā.), (littéralement accès, entrée, et la route qui y conduit). On pourrait également utiliser les termes *mārga* (une route), *yāna* (le moyen d'aller quelque part, un mot qui peut aussi avoir le sens de « véhicule »), *gati*, *sṛti*, etc. Il s'agit d'une route qui permet de traverser une forêt inextricable et d'accéder au-delà. La traversée de la forêt faisait partie à cette époque de l'expérience immédiate de ceux qui quittaient l'existence tranquille du village. Oubliez les autoroutes pavées et imaginez un sentier étroit avec des bêtes sauvages toutes proches, des bandits toujours à l'affût, de même que des hordes d'« esprits tourmentés et parfois malveillants »⁸ toujours prêtes à harceler les voyageurs. La forêt touffue ou l'océan insondable est ce à quoi on compare spontanément le monde de la transmigration, le flux des naissances et des

⁷ Sans discuter ici du sens proprement bouddhique de *nirvāṇa*, on retiendra ici que ce mot repose sur le verbe nir-VĀ, qui signifie 'souffler pour éteindre'. Il s'agit de parvenir à éteindre entre autres le feu des passions. Il n'est pas question, comme dans la *Bhagavad Gītā* (2,72), un texte hindou, de *brahma-nirvāṇa*, d'extinction en Brahman. Le bouddhisme parle simplement d'extinction, comme on dit pudiquement en français que quelqu'un s'est éteint.

⁸ C'est ainsi que le mot *preta* est traduit dans *Bouddhisme. Art et philosophie, histoire et actualité*, sous la direction de Kevin Trainor (Köln, Taschen GmbH, 2007, p. 111).

renaissances (*saṃsāra*). L'image est omniprésente dans la littérature indienne et sous-tend également ce sermon. Si l'on cherche une route dans la forêt (*vana*, *araṇya*), ce n'est surtout pas qu'on veuille y demeurer et s'y installer, encore moins contempler le paysage. C'est plutôt qu'on souhaite traverser cette forêt et en sortir le plus vite possible.

Le début du sermon de Bénarès parle d'emblée d'une route qui permet de surmonter en quelque sorte tous les embêtements de la vie. Pour découvrir cette route, il faut, dit-on, éviter deux conduites extrêmes qui sont autant de fausses voies, d'impasses. L'idée de rechercher une voie n'est pas nouvelle en Inde ancienne. Cette image apparaît dès les *Upaniṣad* védiques (les derniers textes du Veda, dont les plus anciens remontent au VII^e ou au VI^e avant l'ère commune). On y présente déjà deux routes possibles, celle des ancêtres (*pitṛ-yāna*), qui se perd en fait dans la jungle du *saṃsāra*, et celle des dieux (*deva-yāna*), une façon conventionnelle de nommer la route qui permet de sortir de la jungle et d'accéder à la libération. Ces routes ne sont évidemment pas celles que l'on trouve dans le bouddhisme, mais leur existence montre bien que cette image n'est pas nouvelle et que le Bouddha réutilise tout simplement une façon de parler déjà bien établie.

Le Bouddha commence son sermon en parlant d'une voie du milieu (*madhyamā pratipad*), mais dans un sens qui n'est pas celui auquel on s'attend spontanément quand on utilise l'expression du côté hindou. En effet, dans la grande épopée hindoue du *Mahābhārata*, il arrive que « milieu » signifie plutôt « médiocre ». « En compagnie des gens vils, l'esprit s'avilit ; en compagnie des gens moyens (*madhyama*), on reste moyen ; avec les meilleurs, on devient excellent » (3,1,28). Pour rassurer Kuntī, la mère des trois premiers héros Pāṇḍava, qui pleurait sur le sort de ses fils exilés en forêt, Kṛṣṇa dit en substance : « Ils se sont comportés en héros. Ils ont abandonné les plaisirs de la vie princière et ont vécu une vie extrême ». Puis il précise ainsi sa pensée : « Les gens résolus recherchent l'extrême (*anta*), tandis que ceux qui se contentent des plaisirs ordinaires demeurent dans la médiocrité (*madhya*). Les gens résolus se plaisent dans les tourments extrêmes et dans les plaisirs suprahumains ; ils se plaisent aux extrêmes (*anta*), et non dans les choses médiocres (*madhya*) » (5,88,95-96). De tels propos cherchent à légitimer une voie aussi extrême que l'ascèse perpétuelle, et sont assez représentatifs des discours que pouvaient tenir les ascètes à cette époque. Mais même s'il s'exprime ainsi pour tenter de donner un sens aux années difficiles qu'ont passées ses amis Pāṇḍava à l'écart de la vie ordinaire, cela ne veut pas dire que Kṛṣṇa n'en viendra pas, un peu à la manière du Bouddha, à proposer lui aussi une voie moyenne, évidemment différente de celle qui nous intéresse ici. Pour comprendre le sens que prend ici la voie du milieu préconisée par le Bouddha, il faut se rappeler que le terme *madhya-stha*, « celui qui se tient au milieu », renvoie très souvent en sanskrit à celui qui reste neutre, qui ne s'engage pas, qui ne choisit pas entre deux parties adverses. Mais quand ils utilisent ce même terme, les grands maîtres (le Bouddha, Kṛṣṇa) plaident en faveur non pas d'une position de simple neutralité, mais d'une position d'équanimité, qui est aussi l'idéal des plus grands rois. C'est parce qu'ils ne se laissent pas emporter par les passions

que ces sages peuvent maintenir une position du milieu et ainsi dominer les forces qui agitent l'univers. Quand le Bouddha propose une voie du milieu qui évite les extrêmes que sont une vie de mortifications (jeûnes extrêmes, etc.) et les plaisirs de la vie de palais, il se place lui aussi résolument au-dessus de la mêlée, dans la posture d'un souverain universel capable d'arbitrer les conflits qui opposent les parties adverses. D'ailleurs, une importante école philosophique prendra le nom d'École du Milieu (*madhyamaka* ou *mādhyamika*) et approfondira cette voie du milieu dans la perspective du bouddhisme du Grand Véhicule. Mettant l'accent sur l'interdépendance de tous les êtres, des maîtres comme Nāgārjuna (II^e-III^e s. de notre ère) feront de cette voie moyenne une position d'engagement désintéressé qui deviendra l'idéal des grands Bodhisattvas.

Bref exposé des quatre vérités

Après avoir qualifié son propos de voie du milieu, le Bienheureux explicite cette voie en disant qu'elle s'appuie sur quatre « nobles vérités » (*ārya-satya*, sk./*āriya-sacca*, pā.). Il apparaît vite que la voie du milieu dont il vient d'être question n'est que la quatrième de ces vérités. Je rappelle donc succinctement ces quatre vérités en reprenant presque textuellement les mots du sermon. Je précise que je ne me propose pas d'expliquer le sens de ces vérités, mais simplement d'apporter des précisions qui permettront de comprendre le contexte dans lequel elles ont été énoncées.

(1) La noble vérité (*sacca/satya*) de la douleur (*dukkha/duḥkha*). La naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce que l'on n'aime pas est douleur, la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur, ne pas obtenir ce que l'on désire est douleur ; en résumé, les cinq agrégats d'appropriation sont douleur⁹.

(2) La noble vérité de l'origine (*samudaya*) de la douleur : ce qui est la soif, qui fait revenir à l'existence, accompagnée de la passion des plaisirs, qui trouve son plaisir ici et là, à savoir la soif des plaisirs des sens, la soif de l'existence, la soif de l'inexistence.

(3) La noble vérité de la cessation (*nirodha*) de la douleur : ce qui est la cessation et le détachement sans reste de cette soif, son rejet, son renoncement, sa libération, son absence d'attachement.

(4) Il y a finalement la noble vérité du chemin (*patipadā*) qui mène à la cessation de la douleur : c'est la Voie octuple, à savoir le chemin du milieu, parfaitement compris par le Tathāgata¹⁰, la Voie qui conduit à l'apaisement, à la connaissance, à l'Éveil complet, à l'Extinction.

⁹ Les cinq agrégats d'appropriation (*upādāna-skandha*), une formule qui renvoie à l'ensemble des éléments qui font que notre moi tient ensemble, s'approprie des choses, et s'attache à des buts.

¹⁰ Tathāgata est un titre qui peut signifier à la fois l'ainsi venu (*tathā-āgata*) ou l'ainsi parti (*tathā-gata*). Il s'agit d'une figure de style qui semble donner à ce composé le sens de « Celui qui est parti comme il est venu ».

Pourquoi parler de « nobles vérités » ?

La première chose qui peut étonner le lecteur est que le Bodhisattva se sente obligé de parler de « nobles vérités » (en sanskrit, *āryasatya*, et en pāli, *āriyasacca*). Que faut-il entendre par là ? J'ai parlé de « nobles vérités » comme on le fait le plus souvent en français. Mais il faut d'emblée convenir que le sens de l'expression est discuté même par les spécialistes. En contexte indien, on insiste toujours pour dire que *satya* vient de *sat* au sens de « ce qui est ». La vérité, c'est donc la réalité des choses. Utilisé au pluriel, le mot *satya* veut dire « vérités », non pas au sens de propositions qui méritent un total assentiment, mais au sens de vérités qui rendent compte ici de la réalité des choses quand celles-ci sont vues par les yeux d'un éveillé¹¹. Mais que veut dire *ārya*? On a pris l'habitude de traduire *ārya-satya* par « nobles vérités », une traduction littérale qui est grammaticalement possible. Mais on peut se demander ce que veut dire dans ce contexte l'épithète de « noble ». Conscients de l'ambiguïté du terme, Bareau traduit régulièrement *ārya* par « saint », et Lilian Silburn par « mystique ». La noblesse dont il s'agirait ici serait celle de la sainteté des grands sages ou de l'expérience mystique¹². Selon le philologue britannique, K.R. Norman, si la traduction courante est correcte, le composé *āryasatya*, en sanskrit comme en pāli, pourrait tout aussi bien se traduire par « les vérités du Noble », c'est-à-dire de Gautama en tant que prince du clan des Śākya¹³. L'expression ferait tout simplement référence à celui qui, le premier en ce cycle cosmique, a enseigné le *dharma* bouddhique. Môhan Wijayaratna¹⁴ traduit le titre de ce sermon par « les quatre vérités des nobles » (le pluriel est aussi grammaticalement possible), et il commente l'expression « nobles vérités » en citant un autre *sūtra* (*sutta*, pā.) selon lequel ces vérités « sont fondamentalement liées à la Conduite pure, [et qu']elles mènent à l'aversion, au détachement, à la cessation complète de la souffrance, à la tranquillité, à la pénétration profonde, à la réalisation complète, au *nibbāna* (*nirvāṇa*, sk.) »¹⁵. Cela dit, la traduction d'*ārya-satya* par « nobles vérités » s'est en quelque sorte imposée. C'est celle que l'on utilise le plus souvent, à tort ou à raison...

Le Bouddha en tant que médecin

Il est une seconde métaphore qui semble expliquer la façon dont sont structurées ces quatre vérités, et c'est celle du Bouddha médecin. Elle apparaît de façon moins évidente que la

¹¹ Paul Williams, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London and New York, Routledge, 2000, p. 41.

¹² L'idée même de « sainteté » en tant qu'opposé au profane comme il s'emploie en contexte juif ou chrétienne ne me semble pas convenir en contexte indien. Je m'en suis expliqué dans un article sur la question intitulé « De l'abus du sacré dans l'étude des religions de l'Inde », accessible à l'adresse suivante : https://croir.ulaval.ca/wp-content/uploads/2019/03/Notion-de-sacr%C3%A9_A_Couture_Enseigner-IECR.pdf

¹³ Selon Paul Williams, *Buddhist Thought...*, p. 41, ce serait Kenneth Roy Norman qui aurait le premier fait cette remarque (*Collected Papers*, vol. 6, 1990).

¹⁴ Môhan Wijayaratna, *Sermons du Bouddha*, Paris, Cerf, 1988, p. 108.

¹⁵ *Ibid.*, p. 103 et 117.

métaphore du chemin. C'est l'indianiste hollandais Hendrik Kern (1833-1917) qui, le premier, s'est rendu compte en 1901 qu'il y avait dans le commentaire de Vyāsa aux *Yogasūtra* de Patañjali (entre le IV^e et le VI^e siècle de notre ère) une sorte de synthèse de la philosophie des *Yogasūtra* qui correspondait assez exactement à la façon dont s'exprime le sermon de Bénarès. « De même que la médecine a quatre corps, la maladie, la cause de la maladie, la santé, la thérapeutique, de même le présent enseignement – disait Vyāsa en parlant du Yoga – a, lui aussi, quatre corps. Ce sont la transmigration, la cause de la transmigration, la délivrance, le moyen de la délivrance »¹⁶. Vyāsa compare explicitement le processus de la libération préconisé par les *Yogasūtra* à la façon dont les médecins s'y prennent pour établir une cure. Le médecin décrit l'état du malade, et c'est le diagnostic ; il établit la cause de la maladie, et c'est l'étiologie ; il émet ensuite un pronostic positif ou négatif ; et enfin, si le pronostic s'avère positif, il propose une thérapie, c'est-à-dire une série de moyens pour retrouver la santé. Vyāsa affirme (1) que la transmigration comporte de la douleur et que c'est là l'objet à éliminer ; (2) que la raison pour laquelle il y a cette douleur provient d'une confusion entre le monde de la matière et celui de l'esprit ; (3) qu'il est possible de faire cesser cette situation et d'arriver à l'autonomie du principe spirituel ; et (4) qu'il y a pour cela une série de moyens thérapeutiques à mettre en œuvre (dont la méditation). Or, quand on y regarde de près, affirme Kern, le sermon de Bénarès utilise exactement le même raisonnement que celui que Vyāsa a bien mis en évidence dans le cas du *yoga*. Le Bouddha propose lui aussi un diagnostic et c'est la première vérité ; une étiologie, et c'est la deuxième vérité ; un pronostic, et c'est la troisième vérité ; et finalement une thérapie, et c'est la quatrième vérité.

Il serait inexact d'affirmer que le bouddhisme aurait emprunté cette comparaison aux traités de médecine de l'Inde ancienne ; car on n'y a pas retrouvé de formulation exactement comparable d'un tel processus thérapeutique¹⁷. Cependant la comparaison du Bouddha avec un médecin est courante, et on la retrouve dans la célèbre parabole qui fait du Bouddha un médecin pragmatique qui s'empresse d'arracher flèche et poison et refuse de répondre aux questions inutiles que les philosophes ne manquaient pas de se poser. Peu en importe l'origine exacte, la séquence diagnostic / étiologie / pronostic / thérapeutique paraît bien s'inspirer de la médecine traditionnelle. Le *Samyuktāgama* (une section du *Sūtrapīṭaka*, dans une version chinoise plus élaborée que la version en pāli) a d'ailleurs conservé une formule qui, sans être identique, ressemble beaucoup à celle qui figure dans le sermon de Bénarès. On appelle un grand roi des médecins celui qui réalise les quatre choses suivantes : (1) Bien connaître la maladie, c'est-à-dire les différentes sortes de maladies ; (2) bien connaître l'origine de la maladie : due au vent, ou au flegme, ou aux sécrétions salivaires, aux différentes espèces de froid, à un fait actuel, à la saison ; (3) bien connaître le contrecarrant de la maladie : onguents, expectorants ou vomitifs, purgatifs, instillations

¹⁶ Commentaire de Vyāsa au *sūtra* 2,15, traduction P.-S. Filliozat.

¹⁷ Paul Demiéville, art. « Byō » [Maladie], p. 224-270, dans *Hōbōgirin : dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, tome 3, Paris et Tokyo, 1929, p. 230.

nasales, fumigations, sudorifiques ; (4) bien savoir traiter la maladie de telle façon qu'ayant été traitée il n'y ait aucun danger de récurrence... De même le Bouddha, ce grand roi des médecins, réalise quatre vertus grâce auxquelles il soigne les maladies des êtres ; en effet, il connaît les quatre Saintes Vérités : (1) de la douleur ; (2) de la formation de la douleur ; (3) du barrage de la douleur ; (4) du chemin de ce barrage. Le médecin mondain ne connaît pas vraiment, tels qu'ils sont, les contrecarrants radicaux, à savoir le contrecarrant radical de la naissance, et celui de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, des plaintes, des douleurs, des tribulations, et autres misères résultant de la naissance¹⁸.

S'il est vrai que le Bouddha est comparable à un grand médecin capable de soulager la souffrance, sa démarche doit également être celle d'un médecin qui constate la souffrance, en recherche les causes, fait un pronostic et établit une thérapeutique. Mais on retiendra surtout de ce texte que le Bouddha, qui se présente comme un médecin, qui en utilise le vocabulaire, n'est pas un médecin ordinaire. Il attaque la douleur humaine à sa racine, et libère en quelque sorte l'homme de lui-même. Cette métaphore doit rester une métaphore. Dans le cas contraire, le bouddhisme devient une cure de bonheur assurée, et il s'agit d'une fausse interprétation. Une remarque de Fabrice Midal peut aider à mieux saisir l'enjeu :

La psychologie étant aujourd'hui triomphante, de nombreux bouddhistes comprennent leur engagement et expliquent leur cheminement par ce souci de mieux-être. Quelles que soient leurs motivations, ils passent sous silence que l'essentiel de cette voie est de susciter une ouverture radicale, en faisant aucun droit aux manipulations égotiques qui réduisent la réalité à un ensemble fantomatique et vague que l'on voudrait agréable. Voici un premier critère de distinction entre une parole authentiquement bouddhiste et un propos psychologique : la première vise l'inconditionnel que recèle chaque situation, la dimension au-delà de l'esprit conventionnel et confus de la pensée non habitée, le second cherche le bien-être qui l'évite. Il peut certes être nécessaire de recevoir une aide nous permettant d'aller mieux, d'être moins angoissé, d'oser être soi-même, mais le bouddhisme a une tout autre visée. Quand la plupart des enseignants bouddhistes occidentaux décrivent dans les médias les progrès de leur pratique par le fait qu'ils sont plus sereins ou moins colériques, ils ne témoignent nullement du sens véritable de leur engagement. Être bouddhiste ne consiste pas à aller mieux mais à se relier à tous les aspects de son expérience tels qu'ils sont, et par là, à entrer en rapport à un espace primordial qui ne soit marqué d'aucune empreinte, « sans dehors ni dedans, sans direction ni mesure, transparence tout embrassante » [note : Shabkar, *Autobiographie d'un yogi tibétain*, trad. Matthieu Ricard, Carisse Busquet, Paris, Albin Michel, 1998, p. 275]¹⁹.

¹⁸ Paul Demiéville, *ibid.*, p. 228, texte légèrement simplifié.

¹⁹ Fabrice Midal, *Quel bouddhisme pour l'Occident ?* Paris, Seuil, 2006, p. 148-149.

Chögyam Trungpa, poursuit Midal, « ose dire que le bouddhisme ne peut en aucune manière être assimilé à une thérapie : “S’il y a la moindre notion de thérapie impliquée dans le chemin spirituel, ou dans une forme de discipline spirituelle, alors cela devient une approche conditionnée” [note : Chögyam Trungpa, « Is Meditation Therapy? », *Journal of Contemplative Psychotherapy*, Boulder, The Naropa Institute, Vol. VI, 1989]. Or le cœur de l’expérience spirituelle est une liberté complète qui dissout toute possibilité de saisie et de confirmation »²⁰. La réaction de Midal à la suite de Trungpa manifeste les limites de cette métaphore, qui n’en reste pas moins pertinente pour comprendre l’enchaînement logique de ces quatre vérités²¹.

L’image finale d’un souverain qui fait tourner la roue de la Loi

En plus de la métaphore du chemin à tracer en pleine forêt et de celle du médecin à la recherche d’une thérapie, il me semble utile de faire remarquer que ce sermon est construit sur une troisième métaphore qui se présentait tout naturellement à la pensée d’un ancien lecteur, mais qu’il est utile d’explicitier ici encore une fois. Cette image est tellement importante que le sermon de Bénarès se nomme traditionnellement en sanskrit *dharmacakra-pravartana-sūtra* et en pâli, *dhamma-cakka-ppavattana-sutta*, le sermon de la mise en mouvement de la roue du *dharmā* (*cakra* se prononce *tchakra*, et *cakka*, *tchakka*). En effet, tout de suite après l’énoncé des quatre vérités, le Bouddha se lève pour faire tourner à trois reprises la roue du *dharmā*. Pour comprendre cette image apparemment très étrange, il faut se rendre compte que le Bouddha est assimilé ici à un souverain universel, celui que l’on appelle à juste titre un *cakravartin*, c’est-à-dire celui qui fait tourner la roue (*cakra*) de la souveraineté²². Un coup d’œil du côté du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, un long texte où le Bouddha raconte les derniers mois de son existence terrestre, permettra de mieux apprécier la portée de cette métaphore.

Le Bouddha est mort dans la petite ville misérable et sans importance²³ de Kuśinagara, un lieu pratiquement inconnu à l’époque. Il n’en était pas de même jadis, déclare le Bouddha devant son cher disciple Ānanda. Et pour bien montrer que cet endroit pitoyable méritait qu’il vienne y mourir, le Bouddha raconte l’histoire d’un ancien roi qui, dans le passé, l’aurait jadis rendu célèbre. Ce roi était justement l’un de ces souverains universels que l’on nomme un *cakravartin*. « Il y avait jadis dans ce pays un roi nommé Mahāsudarśana²⁴

²⁰ Fabrice Midal, *ibid.*, p. 160.

²¹ Pour en savoir davantage sur Fabrice Midal, on pourra visiter son site internet à l’adresse : <http://www.fabricemidal.com/> On trouve sur Dailymotion plusieurs vidéos de Fabrice Midal à propos de Trungpa Rimpoché.

²² L’image sous-jacente paraît être celle de Sūrya, le dieu Soleil, qui détient, tel un roi, cette roue qu’il fait tourner imperturbablement autour de la terre.

²³ Voir André Bareau, *En suivant Bouddha*, Paris, Philippe Lebaud, 1985, p. 245.

²⁴ Il n’est probablement pas un hasard que le nom de ce roi signifie « celui qui détient la grande [roue] Sudarśana », Sudarśana étant aussi le nom du disque grâce auquel Viṣṇu domine le monde.

et cette ville, alors nommée Kuśāvati, était la capitale de ce grand roi »²⁵. Ce roi était alors pourvu des sept joyaux, possédait les quatre vertus et régnait sur les quatre orientes. Ces sept joyaux, c'était la roue d'or, l'éléphant blanc, le cheval violet, la perle merveilleuse, la femme parfaite, le majordome et le général. Les quatre grandes vertus, c'était une longue vie, un corps robuste et inaccessible aux malaises, une beauté parfaite, une richesse inégalée. Ce roi médita sur les méfaits de la concupiscence et obtint les fruits rattachés aux quatre grands exercices de méditation. Il devint indifférent à tous ses trésors et à toute sa puissance. Il cultivait les quatre vertus de bonté envers tous les êtres vivants, de compassion envers ceux qui souffrent, de sympathie envers ceux qui sont heureux et d'indifférence envers les bons et les mauvais traitements, envers les louanges et les blâmes²⁶.

C'est spontanément que cette roue merveilleuse se présenta à lui. Elle était en or, avait quarante pieds de diamètre et mille rayons. Elle avait été construite par Viśvakarman, l'artisan des dieux, et il n'y avait rien de semblable dans le monde. Voilà aussi pourquoi, dit le *sūtra*, ce roi s'appelle un *cakravartin*. Le roi, y lit-on, mit à l'essai cette roue de la façon suivante :

Alors, le roi Mahāsudarśana réunit ses quatre corps d'armée, se tourna vers le joyau de la roue d'or, découvrit son épaule droite, mit son genou droit à terre et, de la main droite, il toucha la roue d'or en disant : « Va en direction de l'est en tournant conformément à la loi, ne transgresse pas les règles communes ». Aussitôt, la roue se mit à tourner en direction de l'est, et le roi Mahāsudarśana, à la tête de ses quatre corps d'armée, la suivit. Devant le joyau de la roue d'or, il y avait quatre divinités qui la guidaient. À l'endroit où la roue s'arrêta, le roi arrêta son attelage. Alors, les rois des petits pays de la région orientale, ayant vu arriver le grand roi, prirent des bols d'or pleins de grains d'argent et des bols d'argent pleins de grains d'or, puis ils vinrent auprès du roi, le saluèrent bien bas et lui dirent : « Bienvenue, ô grand roi ! À présent, les territoires de la région orientale connaissent l'abondance et le bonheur, et leurs peuples sont prospères, naturellement doués de bonté et de douceur, de bienveillance et de piété filiale, de sincérité et de docilité. Nous souhaitons seulement que le saint roi gouverne cette région. Nous le servirons et l'assisterons en obéissant à ses ordres. » Alors, le roi Mahāsudarśana dit aux petits rois : « Arrêtez, arrêtez, excellences ! Vous m'avez déjà fait des offrandes. Je gouvernerai seulement par la loi juste, ne donnez pas d'ordres injustes, afin qu'il n'y ait pas, dans vos pays, de conduite illégale. C'est ce que je nomme être gouverné par moi ». Dès que les petits rois eurent entendu ces instructions, ils parcoururent les pays en suivant le grand roi et ils arrivèrent ainsi au bord de l'océan oriental. Ils

²⁵ A. Bareau, *ibid.*

²⁶ A. Bareau, *ibid.*, p. 256 note.

parcoururent ensuite la région méridionale, la région occidentale et la région septentrionale en suivant la roue...²⁷.

Blasés que nous sommes devant les progrès de la technique, nous sommes rarement enclins à nous extasier devant une roue..., même si nous demandons encore à la roue (ou au pneu...) de nous porter, de nous protéger sur la route. Le récit que je viens d'évoquer montre bien que la roue dont il s'agit ici pouvait encore être considérée comme une merveilleuse et ingénieuse construction (*sudarsana* signifie littéralement « l'admirable »), et que la simple évocation d'une roue pouvait encore à l'époque servir d'emblème stimulant. La roue était d'abord fabriquée en bois, et seul un habile artisan était capable d'en fixer les raies à la fois au moyeu et à la jante pour faire en sorte qu'elle roule ou qu'elle tourne. Elle symbolise le parfait agencement des parties d'un tout, et donc le bon ordre. Faire rouler une nouvelle roue, faire en sorte qu'elle tourne, c'est mettre en place un nouvel ordre. La roue faisait également immédiatement penser au disque du dieu Soleil qui apparaît à l'est et disparaît à l'ouest en décrivant un cercle autour de la terre, de sorte que la roue était également en Inde le symbole par excellence du pouvoir royal. Parler du *dharma* ou de la Loi bouddhique comme d'une roue qu'il faut mettre en mouvement et faire tourner, c'est considérer cet enseignement comme un nouvel ordre à instaurer. Et le Bouddha, en instaurant un tel ordre, est par le fait même comparable à un nouveau soleil ou à un nouveau grand souverain dans l'ordre spirituel²⁸.

Il s'agit donc, comme on l'a vu dans le cas du roi Mahāsudarsana, de faire rouler une roue dans chacune des quatre directions et de faire en sorte qu'un nouvel ordre, qu'une nouvelle loi, qu'une nouvelle conception du monde se répande dans l'univers entier. L'image est dynamique et montre que le Bouddha se présente en fait comme un véritable souverain au plan religieux et spirituel. Nous retrouvons d'une autre façon la prédiction des devins lors de la naissance du Bodhisattva. D'après les marques que ces devins purent observer sur son corps, cet enfant devait devenir soit le plus grand des monarques, soit le plus grand chef religieux, à moins que, du lieu où parle désormais le Bouddha, les deux souverainetés ne se confondent... C'est du moins l'impression que donne l'histoire du grand souverain Mahāsudarsana, et celle que donneront plus tard les images d'un Bouddha paré comme un roi. Mais quand il est dit dans la seconde moitié du sermon de Bénarès que le Bouddha a fait tourner la roue du *dharma* à trois reprises, il ne s'agit pas immédiatement de conquérir les quatre orientes, mais de parcourir les quatre vérités à trois reprises d'abord en les comprenant intellectuellement (*parijñāna*), puis en les intériorisant au point qu'elles deviennent une évidence intérieure (*sākṣātkaraṇa*), puis en les intégrant pleinement par la

²⁷ Bateau, *ibid.*, p. 247-248.

²⁸ Certains interprètes ajouteront que le moyeu représente l'exercice de la discipline éthique, les rayons l'application de la sagesse, et la jante l'exercice de la concentration ; ou encore que ce trésor royal qu'est la pratique enseignée par le Bouddha, est ce qui permet d'avancer sur la voie spirituelle. Concernant l'interprétation ultérieure du symbolisme de la roue dans le bouddhisme, on peut se reporter à Philippe Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2006, p. 489.

méditation (*bhāvanā*). On évoque souvent ces trois moments de l'approfondissement du *dharma* en disant qu'il faut *étudier, réfléchir* et *méditer*. C'est cet approfondissement successif des quatre vérités qui constitue la véritable conquête du Bouddha. Le Grand Véhicule réutilisera différemment l'image des trois tours de roue en disant que la première mise en mouvement de la roue correspond au sermon de Bénarès, que le deuxième tour de roue correspond à la proclamation des enseignements sur la vacuité universelle, et qu'enfin le troisième tour de roue consiste dans la proclamation des enseignements sur la « nature de Bouddha »²⁹.

Conclusion

On peut supposer que ces images d'une route dans une épaisse forêt, d'un médecin en quête d'un remède et d'un roi mettant en place un nouvel ordre faisaient allusion à des réalités connues, qu'elles servaient de tremplin pour faire accéder à des réalités plus difficiles à comprendre. Des métaphores ne sont pourtant jamais la réalité dont on désire rendre compte. Elles ne sont que des outils qu'il faut savoir dépasser. Les quatre nobles vérités ne sont clairement pas une thèse qu'il suffirait de comprendre rationnellement. C'est une route qu'il faut emprunter pour traverser la douleur de l'existence, et c'est une façon de découvrir un remède aux maux de l'existence. L'image du souverain qui fait tourner cette roue confère à ces vérités un grand dynamisme. Ces quatre vérités doivent être trois fois reprises pour être à chaque fois réalisées plus profondément, ce qui donne une succession de douze aspects. Il faut d'abord se servir de son intelligence pour les comprendre, puis les intérioriser, enfin méditer inlassablement sur elles. Une façon subtile de déformer cet enseignement consisterait à réduire ces vérités à une théorie et à les amputer ainsi de l'obligation d'intégrer à toute sa vie.

²⁹ On pourra se reporter à Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique...*, p. 489.