

Extraits de

« Le chemin jaïn »

Par Aidan Rankin

O Publications, UK & New Age Books, New Delhi, 2007

Aidan Rankin n'est pas jaïn d'origine, ni converti à cette religion, mais il la connaît quand même suffisamment bien pour avoir été choisi par la communauté jaïne d'Angleterre comme le rédacteur responsable de l'actualité dans son journal Jain Spirit. Il a été formé en sciences politiques à la célèbre London School of Economics (LES) et est le rédacteur politique et culturel de l'European Business Review. À ce titre, il est très au courant des grandes questions actuelles à propos de l'éthique économique et de la nécessité de l'écologie. À travers son livre sur le jaïnisme, il cherche en particulier à donner à cette écologie une dimension spirituelle plus claire.

Donnons déjà la table des matières :

Introduction par David Frawley

Chapitre un : pourquoi le jaïnisme.

Chapitre deux : la foi des ‘trouveurs de chemin’.

Chapitre trois : les conquérants en douceur.

Chapitre quatre : où il est question de karma.

Chapitre cinq : apprendre à vivre légèrement : la vision écologique du jaïnisme.

Chapitre six : la non-violence de l'esprit : la doctrine du « multi-facettisme ».

Chapitre sept : *ahimsa*, la voie de l'humilité.

Chapitre huit : une sagesse ancienne pour un âge d'anxiété.

Laissons maintenant la parole à Aidan Rankin dans sa préface :

Les jaïns ont bien senti que toute violence, même envers les formes les plus minimes de vie, peut infliger des dommages psychiques beaucoup plus larges.

On nous demande de vivre simplement, afin que d'autres puissent simplement vivre, et que l'équilibre de la nature puisse être préservé.

Nous améliorons nos vies, ainsi que ceux de nos congénères, à travers l'équanimité plus qu'à travers la passion du zèle [idéologique ou religieux].

Nous sommes en train de découvrir, bien qu'à regret à certains moments, que la poursuite du bonheur est d'habitude la poursuite du moins plutôt que celle du plus. Nous devenons conscients de la connexion entre la santé émotionnelle et l'environnement, et nous réalisons qu'afin de survivre tout simplement, nous devons accepter des limitations et nous ne pouvons aller éternellement dans le sens de l'expansion et de la consommation.

Un noyau important de la pensée jaïne, c'est que la vérité n'est pas une, *anekatva*, ce qu'on pourrait traduire par non-unilatéralisme, pluralisme, multilatéralisme, ou même « multi-facettisme ».

Le jaïnisme est basé sur le dharma de même que l'hindouisme et le bouddhisme. [Vu de loin, le bouddhisme semble une réforme de l'hindouisme, mais quand on y regarde de plus près, il serait sans doute plus exact de constater qu'il s'agit d'une réforme du jaïnisme. En effet, non seulement Mahâvîr est venu une génération avant le Bouddha, mais à cette époque déjà, le jaïnisme avait une histoire ancienne, remontant à Parshvanath au IXe siècle avant Jésus-Christ, et auparavant encore à une lignée de 22 *tirthankaras*, de ‘trouveurs de gués’ ou ‘de chemins’.

Le pluralisme représente la non-violence de l'esprit.

Nous en venons maintenant aux citations du livre lui-même :

« Je ne sais pas si il y a une renaissance ou non, ou une vie après la mort. Mais ce qui est vrai, c'est que j'aimerais être rené en Inde en tant que jaïns. » Albert Einstein 1

Dans le jaïnisme, il y a toutes les caractéristiques d'une croyance primordiale, celle des tribus originelles et du chamanisme. 3

Le jaïnisme signifie « la foi des conquérants », (*jina-s*), ceux qui ont travaillé à travers tous les niveaux de l'existence et qui ont remporté la victoire.7

Le jaïnisme peut apparaître difficile à déchiffrer, mais il est aussi fondé sur la plus simple des idées, celles de l'interconnexion, un concept saisi par les êtres humains bien avant que les écritures et les religions organisées aient été inventées.8

Le jaïnisme, étant une foi non-théiste, n'offre pas à ses fidèles de recours à un créateur divin avec des pouvoirs de rédemption. Au contraire, il demande aux individus de découvrir le pouvoir à l'intérieur d'eux-mêmes, un pouvoir à la fois spirituel et intellectuel, par lequel nous opérons notre propre rédemption du cycle karmique.19

Pour la sensibilité moderne, la vision jaïne de la quête de l'individu pour la connaissance peut apparaître sévère. Dans une société où l'expression de soi et ‘l'émotionnalisme’ sont encouragés par ceux qui forment – on pourrait dire ceux qui formatent – les opinions dans les médias et l'université, et qui sont identifiés avec la libération personnelle, le jaïnisme semble offrir peu aux consommateurs spirituels. 20

[Les différents aspects de la réalité ne sont pas exclusifs, mais complémentaires, comme les moitiés gauches et droites du cerveau. En ce sens, l'exclusivisme religieux ou idéologique est une sorte de lobectomy]

L'ascétisme représente la façon la plus radicale de réduire son empreinte écologique.¹²

La spécificité du jaïnisme est d'avoir étendu la notion de droits de l'homme aux espèces animales.¹⁵

La culture occidentale, en dépit de son dynamisme et de sa capacité pour l'expérimentation, est toujours constituée largement de systèmes idéologiques clos, qu'ils soient laïques ou religieux. Ceux-ci ont tendance à réclamer une fidélité absolue, et ce, avec des degrés variés de subtilité, en nous demandant instamment d'être soit « pour », soit « contre » eux. Le jaïnisme, au contraire, ne cherche pas à surimposer ou à chasser d'autres idées, et ne demande pas une loyauté exclusive.²³

L'évolution de Rishabha, le fondateur antique, et peut-être mythique du jaïnisme, renvoie aussi à l'idéal de vie des brahmines avec leurs quatre âges de la vie. En effet, il a mené une vie dans le monde actif, a été le législateur de la société où il a vécu, puis ensuite il s'est retiré comme ascète.

Les *shramanas* (littéralement, ceux qui travaillent, les ascètes ou les laïcs engagés selon les traditions jaïn et bouddhiste) ont en commun avec les chamans un sens de l'interconnectivité de toutes les formes de vie, une communauté des êtres qui inclue l'humanité mais porte bien au-delà d'elle. Les jaïns, en tant que membre des cultures chamaniques, révèrent les montagnes et voient l'élément spirituel tout autour d'eux – en fait ils vont plus loin que les chamans en argumentant que même les plantes les plus humbles, et non seulement les arbres sacrés, ont des âmes à l'intérieur : à la différence des cultures chamaniques, les enseignements shramaniques comme le jaïnisme cherchent ultimement à aller au-delà du royaume matériel, plutôt que simplement nous aider à vivre mieux en lui.³⁰

Les jaïns depuis Mahâvîr suivent les mêmes cinq voeux que les yogis et les bouddhistes, les *yamas*, c'est-à-dire *satya*, la vérité, *ahimsa*, la non-violence, *aparigraha*, l'absence d'accumulation, *asteya*, le non-vol, et *brahmacharya*, la chasteté.³¹

[Dans le jaïnisme, la conscience individuelle de l'être libéré « s'accorde » avec la conscience universelle, sans devenir entièrement une avec elle comme dans le védanta.]

Shrimad Rajchandra, le confident et le mentor du jeune Mahatma Gandhi, avec lequel il a entretenu une correspondance jusqu'à sa mort, a décrit le processus du karma yoga, de la libération à travers l'action, en ces termes :

«Quand cesse l'identification de l'âme et du corps, vous n'êtes ni celui qui accomplit l'action, ni celui qui expérimente les résultats. C'est le secret de la véritable religion. Par cette religion, il y a libération ; vous êtes la libération elle-même. Vous êtes la conscience et la connaissance infinie ; vous êtes la félicité elle-même, imperturbable. »³⁴

Enracinée dans la cosmologie ancienne, cette vision du karma relie le but moral avec les lois physiques, et ainsi brise symboliquement la division entre le monde de l'expérience directe – ce qu'on appelle le « monde réel » – et le domaine spirituel.³⁶

Il y a deux tendances parmi les jaïns, les *svetambaras* (vêtu de blanc) et les *digambaras* (vêtu d'espace, c'est-à-dire nus) mais il n'y a pas eu de guerre religieuse entre eux, comme cela a été le

cas entre catholiques et protestants, ou shiites et sunnites. Ils peuvent par exemple souvent partager un temple en commun. 38

La volonté d'exercer du pouvoir, de supprimer ou de dominer d'autres êtres humains ou créatures vivantes – pour ne rien dire de la planète et de l'univers au sens large –66 est l'expression ultime de l'indiscipline spirituelle et du manque de conquête intérieure. 44

Mahâvîr disait :

« La non-violence et la gentillesse envers les êtres vivants représentent aussi la gentillesse envers soi-même. En effet, c'est par cela que nous sommes sauvés de différents types de péché et des souffrances qui en résultent et que nous nous trouvons capables d'assurer notre propre bien-être. » 45

Le jaïnisme est souvent décrit comme une « religion verte », une religion écologique par des occidentaux qui cherchent à mieux le comprendre. Du point de vue jaïn, néanmoins il serait meilleur de voir la conscience verte comme un développement spirituel de l'individu, une partie importante certes, mais en aucun cas le tout. Au mieux, la conscience verte est un stade important du chemin vers la libération, mais comme toutes les autres formes de conscience politique, la pensée verte ne doit pas mener à une inflexibilité sûre d'elle-même, ce qui arrive quand un discours de campagne politique domine la compassion, l'humilité et la conscience de soi. 46

La stratégie non-violente du jaïnisme pourrait sembler avoir échoué, quand on la mesure en termes occidentaux de compétition, où l'on donne plus de valeur à la quantité qu'à la qualité, et ainsi on fera remarquer que le jaïnisme est numériquement une petite religion, écrasée quantitativement par l'hindouisme et l'islam. A un niveau plus profond, l'approche jaïne de persévérance diplomatique, mais obstinée, a néanmoins donné de bons résultats : quand on se trouve dans des circonstances numériques très défavorables, le simple fait de survivre est déjà un succès en soi. Cependant, le jaïnisme a fait bien plus que simplement survivre. On peut se rendre compte de son succès en observant la confiance tranquille des communautés jaïnes de par le monde, ainsi que leur richesse et leur succès professionnel et éducationnel. De façon plus importante, ce succès est réfléchi par la haute estime dans laquelle les jaïns sont tenus, même par des gens qui les connaissent peu et qui n'ont pas de curiosité consciente envers les religions du monde.... Plutôt qu'agir comme des vendeurs spirituels, colportant leur religion sur la place du marché global des idées, les jaïns sont les porteurs judicieux de la flamme sacrée, qu'on a gardée vivante pendant de nombreuses générations pour être découverte par les chercheurs spirituels, comme et quand ils sont prêts. 57

Pour les jaïns, la bataille des idées est une forme de *himsa* intellectuelle. Elle est nuisible déjà aux idées elles-mêmes, qui sont détruites quand elles deviennent des instruments d'une volonté de pouvoir et de contrôle. Elle est nuisible à ceux qui la livrent, pour qui le désir de dominer et d'opprimer, et même de ressortir victorieux, est cause de dommage spirituel grave. Et elle est aussi nuisible à la conscience humaine elle-même, dans son ensemble, parce qu'elle crée des barrières artificielles entre les êtres humains et renforce la division entre l'humanité et la nature. La poursuite d'une victoire intellectuelle ou idéologique, pour les jaïns, perturbe gravement le développement spirituel. 65

L'expansion et la conversion –et ceci est encore plus valable pour les conversions forcées – peuvent être considérées comme des formes de *himsa*, de violence, et certainement donc de corruption aux yeux des idéaux jaïns. Les jaïns ont choisi l'influence indirecte sur le pouvoir direct... Une telle influence est entièrement non-violente, subtile plutôt qu'ouverte, et en dernière analyse plus puissante que l'autorité ostentatoire. Ainsi, les jaïns ont pour but non seulement de réussir la victoire sur l'idée même de victoire, mais aussi d'établir la primauté du pouvoir spirituel sur le temporel. 68

Le jaïnisme étant une religion sans Dieu, il ne force pas ses adhérents à choisir entre le scientifique et le spirituel, à faire des sauts de foi sans compromission et à se soumettre à un Créateur invisible mais tout-puissant. À la différence du New Age, et de son ombre évangéliste, le dharma jaïn n'impose pas une série de choix rigides entre l'Orient et l'Occident, entre l'ascétique et l'érotique, entre l'égalité et la liberté, entre la sagesse patriarcale et matriarcale. Pour les jaïns tous ces points de référence sont des valeurs distinctes mais aussi des limitations distinctes, toutes celles-ci étant reconnues et acceptées. 69

Du point de vue jaïn, même le concept d'objectivité prévalente en Occident est unilatéral, parce qu'il est basé sur l'exclusion de la dimension spirituelle. C'est donc à la fois une illusion et un attachement, autant que ces sectes qui déniennent la valeur de la raison, ou ces mouvements qui déniennent la valeur de l'individu. La poursuite de la raison en Occident nous a amenés à voir que la manière de penser étroite, linéaire, présente une vision fracturée de l'être humain, qu'une moralité du 'ou bien/ou bien' est une moralité de division et de violence. Le chemin jaïn insiste sur l'entièreté et rejette le fanatisme. 71

Le karma dans le jaïnisme possède même des couleurs. Mahâvîr a enseigné qu'il y avait six types de couleur pour le karma, noir, bleu, gris, *téja*, c'est-à-dire entre rouge et jaune, rose et blanc. Le corps subtil du karma fluctue constamment entre ces nuances de couleur, et au moment de la transmigration, la couleur de la matière karmique indique la santé de l'âme et ainsi influence le type d'existence à venir. 84

On peut considérer que la matière karmique est un point mort, qui nous tire vers le bas et ne nous pousse pas à bouger. En la laissant tomber, nous nous ouvrons une nouvelle agilité, force et légèreté d'esprit... Il y a deux types de karma, *dravya*, c'est-à-dire 'liquide' et *bhava*, c'est-à-dire 'émotionnel'. Le premier est léger, peu problématique, lié aux actions nécessaires à la vie, le second plus lourd, plus collant. [On pourrait interpréter le karma émotionnel, quasi substantiel, que décrivent les jaïns comme correspondant aux hormones et aux neurotransmetteurs, qui forment la base physique des émotions typiquement reliées à la mémoire des traumatismes passés. Ces mémoires émotionnelles sont profondément enracinées dans la physiologie du corps, et il est donc difficile de s'en débarrasser, cela correspond bien à la vision jaïne]. 89

Le savant moderne jaïn Kanti Mardia prend une comparaison pour faire comprendre la différence entre la matière karmique lourde et légère. Il rapproche cela des interactions en physique, d'une part il y a la forte, c'est-à-dire entre les sous-parties du noyau atomique, et la faible, c'est-à-dire entre les masses par la loi de gravité. 104

Parmi les huit types de karma, celui qui est certainement le plus nuisible à la société est *mohaniya*, littéralement « l'illusoire ». Il s'agit plus précisément de la vision dogmatique, de la

conviction d'être le seul à détenir la vérité. C'est évidemment ce type de karma qui a mené au grand massacre des guerres de religion, et qui a largement contribué à maintenir l'humanité dans l'obscurantisme et l'absence d'évaluation raisonnable et scientifique des choses. Il faut aussi comprendre que le relativisme cher au postmodernisme se transforme rapidement lui-même dans un dogme étroit et violemment revendicateur, où l'absence de vérité est affirmée comme un absolu en soi. *Mohaniya* est le karma de ceux qui pensent avoir toujours raison, les menant à des conclusions unilatérales sur la vie, enflammées par les passions et qui se traduisent ensuite en violences physique et psychique. 111 ... Pour la société occidentale, c'est peut-être le message le plus puissant de la vision jaïne du karma. Comme nous perdons notre sens de certitude sur les mérites de notre forme de civilisation, certitude qui était elle-même souvent illusoire et karmique, nous sommes paradoxalement portés vers plutôt plus que moins de fanatisme. La montée du « fanatique sur un seul sujet » qui veut absolument nous faire du bien par sa propre définition de notre bien, a été très clairement observable dans notre paysage politique et social depuis une génération. Pourtant, en termes karmiques, autant qu'en termes des effets sur l'être humain et sur la vie, il n'y a pratiquement rien de pire que l'idéalisme corrompu par la conviction illusoire de ses propres certitudes. 120 [On parle en psychiatrie de l'idéalisme passionné qui est une forme de paranoïa autant que le délire de jalouse par exemple]

Ces voeux ascétiques qui semblent être un déni de soi pour l'observateur extérieur représentent en fait une manière de se libérer du poids karmique et de vivre sa vie de la façon la plus pleine. 129

Dans les communautés jaïnes, il y a un engagement puissant dans le sens des « valeurs de la famille » exprimé dans des liens forts qui s'étendent à la famille au sens large aussi bien qu'à celle au sens habituel des parents avec leurs enfants. Il y a aussi une projection de la compassion à l'extérieur à travers une mise en valeur des travaux pour le bien commun, la philanthropie, et une préférence pour les professions d'aide, telles que la médecine, ainsi qu'un respect pour la recherche scientifique quand elle améliore le sort de l'humanité sur la planète. 132

Umasvati explique dans son commentaire du *Tattvartha Sutra* : « La non-violence est mentionnée d'abord, car c'est le voeu principal, la base de tous les autres voeux. De la même manière qu'une clôture a pour mission de protéger un champ, les quatre derniers voeux ont pour mission de protéger le premier qui est celui de non-violence. » La primauté de la non-violence dans la philosophie jaïne est irrécusable, et l'idéal d'*ahimsa* est son principal cadeau au monde au sens large. 136

Le *brahmacharya*, la chasteté est reliée en profondeur à *aparigraha*, la non-accumulation. En un sens profond, la critique jaïne de la promiscuité reflète les critiques féministes modernes de «l'objectification » bien que les principes du *brahmacharya* soient d'importance égale pour les hommes et pour les femmes qui s'engagent dans les cinq voeux. C'est relié de près à l'idéal jaïn de regarder tous les êtres humains avec dignité, ce qui est à la base de leur attitude envers le bien-être des animaux et l'écologie. Le fait de traiter un être doué d'âme comme un objet, qu'on possède de façon éphémère et qu'on rejette, revient à faire preuve d'un manque profond de conscience spirituelle. La possessivité transitoire est une forme d'attachement qui est fondée sur des relations unilatérales d'exploitation et de pouvoir, plutôt que sur de l'amour inconditionnel et l'équanimité. 145

La possessivité altère profondément les relations directes entre les êtres humains, que ce soit entre parents et enfants, amis, employeurs et employés, hommes et femmes, autorités religieuses et laïques. Elle a un effet similaire sur la relation entre les êtres humains et le monde animal, ou « ceux à deux jambes » et « ceux à quatre jambes » pour utiliser un terme stupéfiant des Indiens d'Amérique que les jaïns comprendront au quart de tour. L'idée de possessivité, de propriété humaine du monde « à quatre jambes » mène à l'exploitation des animaux comme des ressources jetables qu'on peut consommer ou prendre comme objet d'expériences à sa guise. Ceci nous amène logiquement à la situation des camps de concentration, des fermes industrielles et des laboratoires de vivisection. La critique jaïne de cette forme de domination et de possession met mal à l'aise beaucoup d'occidentaux, parce qu'elle relie ces formes d'injure aux animaux à d'autres formes de domination et de cruauté. 146

Dans des termes jaïns, l'idéologie politique est une forme de possessivité. Les idéologues, qu'ils soient de gauche ou de droite – ou inspirés par des interprétations fondamentalistes de la religion – travaillent sous l'emprise de l'illusion qu'ils possèdent la vérité entière, tandis qu'au mieux ils en ont simplement une compréhension partielle. Cette illusion, comme les autres illusions engendrées par la possessivité, résultent en une aliénation et la corruption d'idéaux élevés qui deviennent des instruments de tyrannie. 149

Le code de discipline laïque des jaïns fournit des prises de conscience pour une civilisation occidentale dans un état d'anxiété élevée et de manque d'équilibre. L'âge de l'anxiété est, après tout, un âge de possessivité... À travers les discussions sur le vœu de non-accumulation, *aparigraha*, une doctrine antique de l'Orient interagit avec une conscience écologique qui est en train de s'éveiller dans l'Occident moderne et qui est sous-jacente à beaucoup de discussions politiques et de spéculations philosophiques. *Aparigraha*, en bref, est la vision ouverte du jaïnisme pour l'Occident. La pratique *d'aparigraha* est donc reliée de près au processus de *samvara*, l'arrêt du flux karmique par la réduction des passions. La possessivité est à la fois une passion en soi et à l'origine de beaucoup d'« intensités passionnées » qui mènent à l'anxiété, à l'exploitation et au sang versé. 151, 153

En 1935, Aldous Huxley a écrit, à une période où l'agression montait en Europe, les réflexions suivantes :

« Il y a de nos jours encore des gens primitifs comme les Esquimaux, pour lesquels l'idée de guerre semble inconcevable et qui minimisent le plus possible l'usage de la violence dans leurs relations personnelles avec leur prochain. De façon plus évidente, il semble maintenant ne plus y avoir de doute qu'une des civilisations très élaborées – la civilisation de la vallée de l'Indus – a perduré pendant de longs siècles sans recourir à la violence organisée. De façon plus récente, les membres de certaines organisations religieuses en Europe ont réussi, au moins pour quelque temps, à faire presque aussi bien que les Esquimaux et les peuples de Mohenjo-daro et d'Harappa. Ainsi, on a démontré effectivement que les êtres humains étaient capables de construire un monde dans lequel la peur et l'avidité ne sont pas les sources principales de l'action, et dans lequel la violence joue peu ou aucun rôle. » 171 *Pacifism and Philosophy Peace Pledge Union, London, 1994, p.13*

La doctrine jaïn *d'anekantvada*, de non-unilatéralisme, est parfois faussement identifiée avec un aspect de la pensée post-moderne, prévalente parmi les intellectuels occidentaux fatigués, qui assume qu'il n'y a pas de vérité absolue, et qu'une vérité abstraite et objective est un produit de

l'imagination humaine qui s'est imposé pour des raisons de facilité sociale ou de contrôle autoritaire... Tout cela donne un soutien indirect au fondamentalisme, et la position de ce relativisme extrême est également une forme de fondamentalisme en elle-même, parce qu'elle dénie la validité de toute analyse raisonnée et mesurée des idées ou de toute tentative d'obtenir l'objectivité. Elle est donc tout à fait différente, et en fait diamétralement opposée au concept jaïn *d'anekantvada*, c'est-à-dire des « points de vue multiples ». .. Cette doctrine va moins dans le sens du multiculturalisme qui semble être favorisé par les relativistes, dans lequel la société est fragmentée entre des communautés qui, en fait, ont peu de contacts entre elles et qui manquent du désir de valeurs et de buts partagés. *Anekantvada* nous oriente au contraire vers une société dans laquelle une variété de cultures se respectent les unes les autres dans leurs croyances, mais sont aussi capables d'échanger des idées, d'interagir et le plus important de tout, de reconnaître la vérité plus large d'une société civile. 175

Réduire le karma implique la mise au calme des passions, y compris les passions associées avec la certitude et le dogme. Nous pouvons donc interpréter à deux niveaux l'avertissement de Mahâvîr à ses fidèles, qui ressemble à un manifeste de pluralisme spirituel :

« Ceux qui louent leur propre foi ou idéologie et blâment celle de leurs opposants et ainsi déforment la vérité, resteront confinés dans le cycle des naissances et des morts. » 177

Aparigraha est le moyen par lequel l'individu apprend à vivre plus légèrement et à consommer moins, en évitant des dommages écologiques. *Aparigraha* représente aussi le fait de laisser tomber les détritus intellectuels, le nettoyage de dogmes indésirables, de fixations et d'attachement de l'esprit afin qu'on puisse voir la vie plus clairement, plus objectivement. C'est une approche non-violente de la poursuite de la vérité, en reconnaissant l'existence de beaucoup de chemins, de beaucoup de traditions de sagesse ou, ce qui a une importance égale, de nombreuses possibilités de prises de conscience individuelle. 180

Appliquée au monde extérieur, au jaïnisme, la doctrine du multilatéralisme, *anekantavada*, est la méthode pour reconnaître de multiples points de vue. Le « peut-être isme » *syadvada*, peut bannir pour toujours les anachronismes de la gauche ou bien de la droite, de la tendance progressive ou bien réactionnaire. À la place de la compétition entre les croyances, elle offre un modèle de coopération et de fertilisation croisée que les jaïns ont vécu et expérimenté durant des milliers d'années... Cet *anekantavada* rejoint le concept de l'univers comme « impliqué » tel que l'a développé David Böhm, un physicien théorique qui s'est engagé dans le dialogue avec Krishnamurti et avec les anciens des tribus indiennes américaines, et qui a été guidé par des prises de conscience spirituelles, dans le sens de l'Orient, et dans sa poursuite de recherches scientifiques. Dans cette vision, on peut trouver dans chaque objet le tout, et à l'inverse, le tout pénètre chacune des parties. 189

« Les sages qui ont découvert la loi de non-violence au milieu de la violence, étaient des génies plus grands que Newton, et des guerriers plus grands que Wellington. La non-violence, c'est la loi de notre espèce de même que la violence est la loi de la brute. » Romain Rolland 193

Le Dr Rajendra Prasad, le premier président de l'Inde après l'indépendance, déclarait : « Le jaïnisme a donné comme contribution au monde la doctrine sublime de l'*ahimsa*. Il n'y a pas d'autres religions qui insistent sur l'importance de l'*ahimsa* et sur sa mise en pratique autant que

le jaïnisme l'a fait. Le jaïnisme mérite de devenir la religion universelle grâce à sa doctrine de l'*ahimsa*. 194

Nous avons déjà remarqué que dans le jaïnisme, comme dans les autres formes de traditions indianiques [les traditions d'origine indienne comme l'hindouisme, le bouddhisme et le jaïnisme], l'importance morale est donnée à la motivation plutôt qu'à l'action elle-même. Les jaïns vont plus loin que ceci, néanmoins, et ils argumentent que même les intentions bonnes peuvent être nuisibles, quand elles ne sont pas fondées sur une pensée critique ou, pour le dire d'une façon différente, quand elles deviennent unilatérales. 199

L'utilité d'une éthique jaïne comme une influence culturelle positive, et comme une partie d'une compréhension holistique des problèmes d'environnement et de société, est tout à fait différente de l'idée de "conversion" au jaïnisme. Suggérer que l'Occident devienne réceptif à certains des concepts philosophiques principaux de jaïnisme est très différent de la suggestion que les occidentaux "deviennent jaïns" et rejettent leur héritage culturel accumulé. La pulsion à convertir est incompatible avec le principe du «non-unilatéralisme » (*anekantavada*). La conversion en elle-même est, pour la plus grande partie, un acte de passion et c'est aussi très souvent une forme d'auto-illusion, donnant lieu à la certitude douteuse de "tenir le bon bout" et au fanatisme. Il y a donc une probabilité pour qu'elle mène à nuire aux autres, ainsi qu'au soi, en même temps qu'elle attire un afflux de karma négatif. 207

En tant que foi non-théiste qui accepte l'univers à la fois comme éternel et évoluant constamment, le jaïnisme est bien placé, peut-être même placé de façon unique, pour défier la rigidité intellectuelle ou le fondamentalisme populaire intransigeant. Dans le jaïnisme, il n'y a pas de Créateur tout-puissant, dont les chefs religieux peuvent invoquer le nom comme un moyen d'exercer le contrôle et sur lequel les fidèles peuvent s'appuyer à tous les niveaux. Les *jinas*, et les enseignants spirituels vivants, sont des précepteurs et des guides qui vivent une vie exemplaire, qui offrent un modèle de comment les autres devraient vivre, mais ils ne sont pas des gouverneurs suprêmes qui déterminent notre destinée.

L'approche jaïne envers un engagement social non-violent – qui est entièrement ouverte aux non-jaïns – offre la possibilité de réaliser les buts égalitaires des penseurs occidentaux, surtout ceux qui se préoccupent de causes humanistes et humanitaires, sans l'imposition d'une tyrannie ou d'une bureaucratie. Enracinée dans la dimension spirituelle, elle évite l'arrogance laïque qui a suivi obstinément des mouvements aussi divers que le libéralisme, le socialisme et l'anarchisme en Occident. 213

La philosophie jaïne exprime la place de l'humanité dans la nature au moyen de l'aphorisme *parasparopagraha jivanam* 'toute vie est reliée par un support et une interdépendance mutuelle' [littéralement toute vie, *jivanam*, est prise, *agraha*, de façon sous-jacente, *upa*, mutuellement, *paraspara*. Ceci semble correspondre exactement au principe fondateur du bouddhisme aussi, *pratityasamutpada*, l'interdépendance conditionnée, littéralement la production, *utpada*, ensemble, *sam*, des polarités, *pratitya*]. C'est une reconnaissance du réseau, de la toile de la vie, dans lesquels l'humanité est incluse. Ainsi, plutôt que de voir l'austérité du jaïnisme comme un déni de la vie, nous devons regarder de façon plus critique la culture hédoniste qui prévaut en Occident. On y trouve une distorsion des principes humanistes les meilleurs, en confondant l'égoïsme avec l'autonomie individuelle, la gratification instantanée avec la poursuite du bonheur

et une protection supposée de la nature avec le développement et le progrès. Voilà le déni réel de la vie, fondée sur la télévision et l'attachement, et réfléchie dans les relations de domination et d'oppression. 219

Mahâvîr disait : «Vous êtes celui que vous avez l'intention de frapper, de blesser, d'insulter, de tourmenter, de persécuter, de torturer, de réduire en esclavage et de tuer. 220... Il n'y a rien de plus petit et subtil que l'atome, et il n'y a pas non plus d'éléments aussi vastes que l'espace. De même, il n'y a pas de qualité de l'esprit plus subtile que la non-violence, et pas de vertus de l'esprit plus grande que le respect pour la vie. » 222

Pour les jaïns, le mot *daya* signifie non seulement compassion et l'accomplissement d'oeuvres charitables, mais aussi l'empathie, dans le sens de nous identifier nous-mêmes et nos intérêts avec la vie et les intérêts des autres êtres. *Ahimsa* est à la fois un aspect de *daya* et son origine. Bien que – ou plutôt parce que – le chemin jain rejette l'autorité formelle, c'est un chemin de discipline, qui demande de la profondeur, de la force intérieure et du contrôle de soi. 226

Les causes de la paix et de la liberté ne peuvent être, elles, soutenues avec succès par ceux qui sont rongés par la colère et motivés par la volonté de pouvoir. La colère, même juste, consume les idéaux humains les plus élevés, de même que sur le plan spirituel elle agit comme un aimant pour attirer un afflux négatif de karma. Le pouvoir, dans ce contexte, perd sa force morale et avec cette perte se met à reposer simplement sur la brutalité et la coercition. La leçon du jaïnisme pour les radicaux occidentaux, c'est qu'on peut détruire même les causes les plus humanistes par la passion, celle-ci est donc la faiblesse ultime même si elle confère une force superficielle. 232

Il n'y a pas quelque chose comme une 'politique jaïne' une 'économie jaïne' ou une société modèle jaïne'. Cela aide plus de penser au jaïnisme comme une attitude d'esprit, une manière de regarder le monde, sur laquelle peuvent s'appuyer des personnes de toutes les fois ou d'aucune et qui aide à clarifier les visions des conservateurs comme des radicaux, des ascètes comme des entrepreneurs. 239

Voici maintenant la page de conclusion du Chemin jaïn par Aidan Rankin

À la différence de doctrines religieuses ou politiques qui insistent sur la faiblesse humaine et l'idéal de soumission, le jaïnisme nous rappelle constamment notre pouvoir. Ceci peut être un rappel qui n'est pas confortable, parce qu'il nous demande de prendre nos responsabilités pour nos vies, plutôt que nous permettre le luxe de la soumission au 'parti', à 'l'état' ou même à Dieu. Le jaïnisme représente un éveil conscient pour nous libérer de ce karma qui divise les êtres humains entre eux, et les sépare aussi de la nature, tout en fragmentant la pensée humaine entre des croyances en conflit. Celles-ci représentent des divisions quand elles sont isolées les unes des autres, mais aussi des morceaux d'une vérité universelle. En choisissant de reconnaître cette universalité, nous commençons à aller au-delà des passions qui nous rendent esclaves et à acquérir une nouvelle clarté de perception. Nous devenons conscients de notre pouvoir, et du caractère sacré de chacune de nos vies. Pourtant, nous nous voyons aussi comme appartenant au grand réseau de la vie, duquel dépendent notre survie et notre croissance spirituelle. Nous devenons des observateurs dépourvus de passion, et en même temps nous apprenons une compassion infinie.

Le chemin jaïn libère nos esprits des limitations idéologiques karmiques. Il ne nous donne pas 'la réponse', mais nous équipe pour poser les vraies questions. 240

Extraits de
A Jaina Perspective on Religion and Philosophy
Par Arvind Sharma

(Motilal Banarsidas, Delhi, 2001)

Arvind Sharma a eu un itinéraire peu commun : il a commencé par réussir l'IAS, l'Indian Administrative Service, c'est-à-dire l'ENA indien, puis est finalement devenu professeur de religion comparée à la grande université anglophone de Montréal, McGill. Il a publié une série de livres sur la perspective de diverses religions de l'Inde, ainsi que du védanta, sur la philosophie des religions. Celle-ci est différente de la théologie révélée, et même naturelle, ainsi que de l'apologétique. Il s'agit véritablement d'une réflexion philosophique indépendante sur la religion. On sait qu'en Inde, le jaïnisme et le bouddhisme sont athées, mais non agnostiques, c'est-à-dire qu'ils ne croient pas en un dieu créateur et tout-puissant, mais qu'ils recherchent et trouvent par leur pratique une expérience spirituelle de l'absolu. Cette absence d'intérêt dans le Dieu créateur provient non seulement du fait qu'ils ne le rencontrent pas dans leur expérience mystique, mais aussi qu'ils estiment qu'il ne s'agit pas d'une croyance raisonnable. Il est intéressant de noter que leurs arguments donnés depuis au moins 25 siècles sont communs avec ceux du bouddhisme, et retrouvent ceux d'une spiritualité laïque telle que les a exposés par exemple André Comte-Sponville dans son livre récent *L'esprit de l'athéisme*. (Albin-Michel, 2006). Le prix Nobel d'économie, Amartya Sen, malgré son âge qui avance, a pris le temps d'écrire un gros livre qu'il a intitulé *Argumentative India* où il montre bien que la tradition indienne n'est pas réductible à la foi aveugle, bien que celle-ci puisse exister dans certains groupes. Cette tradition inclut aussi, comme un de ses plus beaux fleurons, une capacité de discussion philosophique serrée. En voici un bon exemple à travers les arguments des jaïns contre un Dieu personnel unique, créateur et tout-puissant.

« Certaines personnes idiotes déclarent que le Créateur a fait le monde. La doctrine que le monde a été créé n'est pas conseillable, et doit être rejetée.

Si Dieu a créé le monde, où était-il avant la création ? Si vous dites qu'il était transcendant et que donc il n'avait pas besoin de support, où est-il maintenant ?

Il n'y a pas un seul être qui ait eu l'habileté et la capacité de fabriquer le monde – en effet, comment une entité non matérielle aurait-elle pu créer ce qui est matériel ?

Comment ce Dieu aurait-il pu fabriquer le monde sans aucun matériel de base ? Si vous dites qu'il a fabriqué celui-ci d'abord, et que seulement ensuite il a élaboré le monde, vous devez faire face à l'illogisme d'une régression sans fin.

Si vous déclarez que cette matière de base est apparue spontanément, vous retombez sur une autre fausseté, car à ce moment-là c'est tout l'univers qui a été son propre créateur, et qui est donc aussi apparu naturellement.

Si Dieu a créé le monde par un acte de sa volonté, sans matière de base, alors celui-ci consiste simplement en sa volonté et rien d'autre – et qui croira cette idiotie ?

S'il est à tout jamais parfait et complet, comment la volonté de créer aurait-elle pu se manifester en lui ? Si, par contre, il n'est pas parfait, il n'a pas pu créer l'univers plus qu'un potier ne l'aurait pu.

S'il est sans forme, sans action et ‘omnipénétrant’, comment aurait-il pu créer le monde ? Une telle âme privée de toute modalité n'aurait pas de désir de créer quoi que ce soit.

S'il est parfait, il ne lutte pas pour les trois buts de l'être humain ; ainsi, quel avantage aurait-il eu à créer l'univers ?

Si vous dites qu'il l'a créé sans propos, car c'est sa nature de faire ainsi, alors Dieu est absurde. S'il l'a créé comme une sorte de jeu, c'était le jeu d'un enfant idiot, qui a mené à de nombreuses perturbations. S'il l'a créé à cause du karma des êtres incarnés [karmas acquis dans une création précédente], alors il n'est pas le Seigneur tout-puissant, mais il est subordonné à quelque chose d'autre...

Si c'est par amour pour les êtres vivants et par besoin pour eux qu'il a fait le monde, alors pourquoi ne peut-il pas établir la création dans une félicité complète, libre du malheur ?

S'il était quelqu'un de transcendant, il ne créerait pas, car il serait libre. Il ne créerait pas non plus s'il était impliqué dans la transmigration, car alors il ne serait pas tout-puissant.

Ainsi la doctrine que le monde a été créé par Dieu ne fait aucun sens, et Dieu commet un grand péché en massacrant les enfants qu'il a lui-même créés, et si vous dites qu'il massacre simplement pour détruire les êtres mauvais, pourquoi les a-t-il alors créés ?

Les hommes bons doivent combattre les croyants en une création divine, rendus fous par une doctrine mauvaise.

Sachez que le monde n'est pas créé, comme le temps lui-même ne l'est pas, sans commencement ni fin,... Non créé et indestructible, il dure par l'élan de sa propre nature. p.6-8

Extraits de Une étude comparée du jaïnisme du bouddhisme

*Par Sital Prasad
Sri Sadguru Publications, Delhi, 2003.*

Sital Prasad est un brahmachari jaïn qui a étudié le bouddhisme ancien à Ceylan et qui a publié en 1932 un livre montrant pourquoi, à son avis, le bouddhisme et le jaïnisme étaient les mêmes. Il résume dans son chapitre de conclusion les points principaux qui l'ont amené à cette conclusion à propos de l'évidence de leur source commune. Il pense que le Bouddha dans sa période d'ascétisme a mené une vie typique de moine jaïn digambar, c'est-à-dire 'vêtu d'espace', en d'autres termes nu, avec beaucoup d'austérité physique dont le jeûne était au premier plan. Il a trouvé que cela n'était pas nécessaire pour progresser dans la voie de la connaissance et obtenir la libération. Il a donc prescrit la voie du juste milieu, qui correspond en fait au style de vie des novices dans la voie jaïne. Il a dit en particulier à ses moines de se vêtir, une réforme du jaïnisme qui a été suivie ensuite par la majorité des moines jaïns eux-mêmes, qui ont fondé le groupe des shvetambars, c'est-à-dire « ceux vêtus de blanc ». Pour ce qui est de la conception du

nirvâna, et des différents stades pour y parvenir, on retrouve pratiquement la même doctrine dans les deux voies avec de légères variations de vocabulaire. En particulier, ce que le Bouddha appelle conscience de *nirvâna* est pratiquement semblable à ce que les jaïns appellent l'âme pure.

Commençons par décrire l'ascèse qu'a faite le Bouddha avant d'obtenir la Libération, qui est typiquement celle d'un moine jaïn digambar jusque dans les moindres détails. Il décrit à son disciple Sariputra cette ascèse dans le *Mahâsidanada Sutta*, 12, du *Majjhima Nikâya* :

« *J'allais sans vêtements... Je léchais ma nourriture dans le réceptacle de mes mains. Je ne mangeais pas les aliments qu'on m'apportait, pas non plus ceux qui avaient été préparés spécialement pour moi, ni n'acceptais d'invitation pour elle. Je ne recevais pas d'aumône dans un pot ou dans un plat. Je ne prenais pas d'aumône sur le seuil d'une maison, ou à travers une fenêtre ou à l'endroit où l'on battait le grain, ni de deux personnes qui étaient en train de manger ensemble – ni d'une femme enceinte, ni d'une femme qui était en train d'allaiter son enfant, ni de personnes qui étaient en train d'avoir des relations physiques. Je n'en prenais pas non plus si cette nourriture avait été collectée ici ou là, je n'acceptais pas la nourriture dont un chien avait approché, ni qui était restée à un endroit où les mouches étaient rassemblées, je ne prenais ni poisson, ni viande, ni boissons fermentées, ni boissons distillées, et je ne buvais même pas de la soupe acide : je mangeais juste d'une seule maison, et encore simplement un seul morceau à la fois, ou alors je mangeais de deux maisons et simplement deux morceaux ; ou alors je mangeais de sept maisons, mais un seul morceau de chaque. Je prenais de la nourriture simplement une fois par jour, ou une fois tous les deux jours, ou une fois tous les sept jours, et même à des intervalles de deux semaines... Je m'arrachais les poils des cheveux et de la barbe et j'effectuais mes pratiques de façon soutenue ; je ressentais de la compassion même pour une goutte d'eau ; ainsi je disais « Puisse-je ne pas être coupable de violence en nuisant à des petits êtres vivants qui pourraient y vivre ». Le sage est brûlé par le soleil, ou bien transi et seul dans des forêts effrayantes, demeurant nu, sans feu pour le réchauffer et entièrement tendu vers la méditation.* » 278

Tout cela correspond à l'ascèse des moines jaïns décrite dans des textes anciens comme le *Mûlachâra* [le 'comportement originel'] de Bhattachera. Jusqu'à nos jours, les moines jaïns digambars suivent ces pratiques.

Dans un autre passage du *Majjhima Nikâya* (1, 80), le Bouddha décrit l'état corporel dans lequel l'avaient mis ses pratiques de jeûne intensives :

« *Parce que je mangeais si peu, tous mes membres devinrent comme les noeuds de plantes grimpantes desséchées ; parce que je mangeais si peu, ma colonne vertébrale qui ressortait devint comme un chapelet de boules ; parce que je mangeais si peu, les os ressortaient de mes fessiers comme des sabots de bœuf ; parce que je mangeais si peu, mes côtes décharnées devinrent comme les poutres effondrées d'un préau à moitié en ruines ; parce que je mangeais si peu, les prunelles de mes yeux apparurent enfoncées profondément dans les orbites comme des étincelles dans l'eau d'un puits profond qui luisent très loin en dessous...* »

On a le droit de penser que les représentations plutôt squelettiques du Bouddha en méditation ont dû correspondre à une réalité ! Après cette phase, le Bouddha a abandonné ces austérités physiques et n'a pas conseillé le jeûne à qui que ce soit. Il s'est mis à enseigner la voie du juste milieu, mais pour les jaïns, qu'ils soient moines ou laïcs, cette orientation reste considérée comme une faiblesse spirituelle. Il est intéressant aussi de noter que chez les jaïns, la rupture du jeûne d'un ascète est un événement important, joyeux, et la personne qui a l'honneur de lui offrir sa première nourriture reçoit des grâces particulières. Par exemple, c'est une esclave, Chandana, qui a offert à Mahâvîr sa première nourriture à l'issue d'un jeûne partiel d'un an qu'il avait accompli. La tradition dit qu'elle est devenue par la suite la responsable de 36,000 nonnes qui avait décidé

de le suivre. Lorsque Sujatâ a offert au Bouddha du *payasam*, (riz au lait) pour le sortir d'un malaise dans lequel l'avait mis un jeûne trop prolongé, celui-ci s'est mis à avoir une excellente méditation et sur cette lancée a obtenu la Réalisation.

Selon les écritures des jaïns *digambars*, un brahmachari *shravaka* du septième stade peut avoir deux ou trois habits, ou même autant que nécessaire, peut dîner là où il est invité, et peut dormir sur des lits simples, etc. C'est cette sorte de conduite qui était adoptée et prêchée par Gautama Bouddha. Il y a onze stades dans l'ascétisme d'après les jaïns *digambars*, et donc choisir simplement le septième stade était déjà en soi une voie du juste milieu. En adoptant ce mode de vie plus facile, le Bouddha a été en fait un précurseur des moines *shvetambars*. Pour ce qui est de la philosophie intérieure du soi et du nirvâna, elle est la même dans le jaïnisme et le bouddhisme. En ce qui concerne le mode de concentration, il ne semble y avoir aucune différence entre les ascètes jaïns et ceux bouddhistes. 286

Les jaïns et les bouddhistes croient tous les deux qu'il n'y a pas de dieu créateur qui puisse donner le plaisir et la douleur, ou nous fournir la libération. C'est seulement par ses propres efforts qu'on peut être libéré. Tous les deux croient aussi que les objets composés et créés ainsi que les états qu'on trouve dans le monde sont destructibles et éphémères. Dans son dernier sermon, le *Mahaparinibbana Sutta*, Gautama Bouddha dit clairement : « Eh bien ! O moines, je vous le dis, tous les objets créés ont la nature de la dégénérescence, pratiquez donc avec attention. Ceci représente les dernières paroles du Tathâgata. »... « C'est pourquoi, ô Ananda, sois une île à toi-même, sois un refuge à toi-même, et chemine en n'ayant pas d'autre abri. » 291

Nous trouvons des réflexions identiques dans le *Jnânârnava*, une écriture jaïne ancienne :

« *L'association avec ceux qui vous sont chers est semblable à une cité dans les cieux, la jeunesse et les richesses sont comme un groupe de nuages : les parents, les enfants, les corps sont comme des éclairs. Sache que tous les phénomènes du monde sont transitoires.* »

Les jaïns comme les bouddhistes estiment que le concept même d'un Dieu créateur est intenable. Un de leurs arguments principaux peut se résumer ainsi :

« *Comment un esprit humain conscient peut supporter la pensée d'un Dieu qui devrait être la somme de l'infinie bonté, sagesse et pouvoir, et qui crée des êtres humains qu'il sait être condamnés dans une majorité écrasante à la damnation éternelle de l'enfer ? Que pourrait-on penser d'un père qui enverrait son enfant dans le monde, en étant certain qu'il commettrait plus tard « volontairement » un crime qui serait puni d'un emprisonnement à vie ? Est-il concevable que le même Dieu qui ordonne aux êtres humains de passer au-delà et de pardonner chaque offense, agisse lui-même d'une façon tout à fait différente en infligeant une punition éternelle même après la mort ?* » 294

Le jaïnisme est fondé sur la doctrine d'*anekantavâda* ou de *syâdvâda*, qui, en fait, est aussi centrale dans les explications du Bouddha, même s'il n'utilisait pas exactement ces termes techniques. Chaque substance, chaque question a différents aspects, qu'il ne faut pas réduire à une explication unilatérale. Pour prendre une comparaison simple, un homme sera le fils de son père, le père de son fils, le mari de sa femme et le neveu de son oncle. On ne peut le réduire à un seul aspect relationnel. 296

Le Bouddha n'avait pas d'hésitation à mettre en avant la supériorité de la vie monastique pour atteindre directement le nirvâna :

« *Il n'y a pas de personnes vivant en famille, quelles qu'elles soient, ô Vaccha, qui, sans avoir laissé les liens de cette vie du monde, puisse arriver à une fin de la souffrance au moment de la dissolution du corps. La vie de famille est faite d'encombrements et d'enfermements, elle est comme un repaire de souillure. Mais le mode de vie sans feu ni lieu est comme le plein air et le ciel. Quand on est lié à une maison, il est difficile de vivre la vie sainte dans toute sa perfection et sa pureté. Puissè-je aller de l'avant et m'engager dans une vie dépourvue de foyer.* »

Cependant, dans le Dhammapada, chapitre 21, le Bouddha indique que le renoncement est d'abord mental. Si on a un certain niveau de solitude, il n'y a pas besoin d'être physiquement dans une forêt : « Celui-là uniquement qui sans cesse pratique le devoir d'être assis seul, de dormir seul, se maîtrise lui-même, et il se réjouit à la destruction de tous les désirs, c'est comme s'il vivait dans une forêt. » Les écritures jaïns affirment, par exemple dans le *Jnânârnava* 2, 27 : « Un saint qualifié et qui a une valeur incomparable, rejette le réseau des attachements, etc., prend refuge dans un endroit solitaire en vue d'obtenir le succès dans sa concentration sur le soi. »

Je donne des exemples de soutras dans lequel on parle de Mahâvîr sous le nom de Nigantha Nâthaputta [en sanskrit Nirgrantha Nâthaputra, littéralement 'le fils du maître qui n'a pas de livres' (grantha), un nom probablement relié au fait que les jaïns ne reconnaissaient pas l'autorité des védas, le livre par excellence]. Ce sont deux exemples d'une rivalité qui existait entre les jaïns et les bouddhistes au moins à la période où la littérature bouddhiste était compilée dans le Ier siècle après J-C à Ceylan. (p.ii). Cependant, au niveau du Bouddha lui-même, l'idée de compétition était certainement dépassée. À témoignage ce texte du Siha Sutta :

Une fois, le seigneur Gautama était à Vishali, quand le général Sinha, un fidèle laïc de Nigantha était assis dans l'assemblée... Sinha se rendit où Nigantha Nâthaputta était assis... Gautama dit ensuite : « Sinha, ta famille a servi les Niganthas pendant très longtemps, quand ils arrivent, tu ne dois pas hésiter à leur donner des aumônes. » « À cette période, Nigantha Nâthaputta était en déplacement à Nalinda. » (*Anguttara Nikâya*. 8-2-1. 2) On retrouve exactement le même conseil donné à Upali dans l'*Upali Sutta* (*Majjhima.Nikâya* 2-2-6) Quand le Seigneur Gautama faisait un tour dans le pays Sakya, Nigantha Nâthaputta a rendu l'âme à Pava. » (Basadika Suttanta, Digha Nikâya, III, 29).

On peut considérer que les jaïns étaient déjà présents à Ceylan avant l'arrivée de Mahinda, le fils de l'empereur Ashoka au troisième siècle avant J-C, ou sinon qu'ils sont arrivés avec lui. (p.vi)

Sital Prasad cite le *Buddhacharya* qui affirme : « Quand de Gautama Bouddha avait 77 ans, Mahâvîr a atteint le nirvâna à l'âge de 72 ans. » Le saint jaïn Devasena écrit dans son *Darshanasara* que Gautama Bouddha devint le disciple d'un saint jaïn nommé Pihtasrava qui était dans la ligne de Parshvanâth, le 23e tîrthankara.

À mon sens, il n'y a pas de différence entre le jaïnisme et le bouddhisme. Quand nous parlons du jaïnisme ou du bouddhisme avant de Gautama Bouddha, nous parlons d'une seule et même chose. Gautama Bouddha a rendu plus facile la conduite extérieure des moines, c'est tout. Il a maintenu la même philosophie qui était prévalente dans le jaïnisme ou dans le bouddhisme ancien. (p.xi)

La différence entre jaïns et bouddhistes semblait tellement réduite à Ashoka qu'il n'a pas jugé nécessaire de faire une profession publique de bouddhisme avant la 12e année de son règne (247 avant J.-C.) ; ainsi, pratiquement toutes les inscriptions gravées sur des rochers qu'on a de lui sont en réalité celles d'un souverain jaïn. » xiv

Il y a beaucoup d'endroits anciens en Inde qui ont de vieilles reliques de la religion jaïne. Par exemple Sarnath, qui est à la fois le lieu où le Bouddha a commencé à prêcher et le lieu de naissance de Parshvanâth, le premier tîrthankara historique et l'avant-dernier avant Mahâvîr. Les fouilles ont montré en même temps que des statues bouddhistes, des représentations jaïnes qu'on peut voir au musée. A Rajgirh au Bihar, il y a cinq temples jaïns qu'en général les bouddhistes vont aussi visiter, Shravasti en Uttar-Pradesh près de Gorakhpur est aussi un vieux lieu de pèlerinage jaïn où est né Sambhavanâth, le troisième tîrthankara. À Ellora, on trouve des grottes jaïnes à côté de celles bouddhistes, et la grande université de Taxila près de Lahore dans l'actuel Pakistan était aussi un lieu de pèlerinage jaïn. (p. xvi)

Les textes anciens du bouddhisme en Pali montrent, contrairement à ce que pensent certains occidentaux, que le nirvâna n'est pas une annihilation, mais un état positif de l'âme. Un auteur allemand, Georges Grimm, explique : « C'est caractéristique du matérialisme moderne d'avoir choisi la première alternative, celle de l'annihilation absolue, en dépit des assurances répétées du Bouddha qu'il n'enseigne pas l'annihilation, mais au contraire, montre une voie vers l'impérissable, la non-mort... Le Bouddha explique et enseigne que l'extinction s'applique simplement aux trois « flammes » de la sensualité, de la haine et de l'illusion (les trois sortes de soif pour les sensations) et pour cette raison il définit le nirvâna, le but de la sainteté, comme *tanha nibbânam*, littéralement l'extinction de la soif. p.2

Le vrai moine est détaché, il sait que la terre est la terre, et ne maintient pas que la terre lui appartient. (id. pour l'eau et le feu). Il sait que 'soif', le désir, *tanha*, est la racine de la souffrance. p.9

Le Bouddha dit :

« Ce nirvâna que j'ai recherché, est non-créé, incomparable, réalisable à travers la concentration, libre de vieillissement, dépourvu de maladie, sans mort, sans souffrance, sans douleur. J'ai réellement connu sa nature. C'est profond, difficile à voir, paisible, suprême, au-delà des arguments et de la logique, et réalisable simplement par celui qui a un savoir élevé. » *Majjhima Nikâya, Ariya Pariyesana Suttam*, 26.

On peut dire que l'état de nirvâna est non créé. Et cela ne peut pas être autre chose qu'une âme pure. Quand toutes les activités des pensées impures sont retirées, quand on est allé au-delà des différents corps et formations, qu'on a dépassé les conceptualisations diverses et variées, que les sensations agréables et désagréables se sont évanouies, c'est alors que l'âme pure, dépourvue de tous ces éléments transitoires ou étrangers, demeure existante comme elle l'a été à tout jamais. C'est le nirvâna. C'est aussi la croyance des jaïns. Comme le disait un savant moine de Ceylan, Dharmananda, : « On ne peut pas dire que ce soit le vide, il y a aussi la félicité. » 13

« Celui qui a expérimenté cet état à l'intérieur de lui-même, est perdu pour le tourbillon du monde, même s'il se réveille à sa présence. Son esprit est incliné à la solitude, tend à la solitude,

sombre dans la solitude. » Sariputra s'exclame : « Le nirvâna, c'est la félicité ! Le nirvâna, c'est la félicité ! » « La recherche de la sécurité insurpassable, parfaite, c'est le nirvâna. Le but, c'est la sécurité incomparable du nirvâna... Le nirvâna est le lieu de la Libération. C'est plongé dans le nirvâna que se déroule la vie sainte, avec le nirvâna comme but, et débouchant finalement dans le nirvâna. C'est l'incomparable, c'est la fin de la dégénérescence et de la mort. 16-18

Dans le jaïnisme, un auteur de référence est Kunda Kundâchârya. Il déclare dans le *Pancâstikâya* : « Celui qui n'a plus de peur, qui a suivi le chemin indiqué par le Conquérant, *Jina*, a atténue puis détruit l'illusion, et en marchant sur la voie de lumière, il a atteint la cité du nirvâna. .. Là où il n'y a dit douleur, ni plaisir, ni souffrance, ni obstruction, ni mort, ni naissance, c'est là seulement qu'il y a nirvâna. Là où il y a plus de karma matériel, ni aucun corps, ni d'anxiété, ni de concentration douloureuse ou viciée, et pas même de concentration bonne et pure, c'est là seulement qu'il y a nirvâna. » 25

La littérature bouddhiste décrit le nirvâna comme illumination, éternel, immortel, paisible, bienheureux, inébranlable, dépourvu de naissance et de mort, au-delà du mental et du discours, libéré des courants causes de karma (*âsavâs*), libre de la force des désirs, détaché, sans défaut, sans douleur, pur, indépendant, immatériel, sans naissance, l'état suprême, l'île, le meilleur, profond, réalisable par le sage, etc. Les mêmes attributs sont appliqués au nirvâna dans la littérature jaïne également. 37

Il faut comprendre que les qualifications de l'âme pure qui sont mentionnées dans les écritures jaïnes se retrouvent telles quelles dans les écritures bouddhistes, sauf qu'elles sont attribuées à l'état de nirvâna. Le nirvâna est synonyme, identique à l'âme pure. Dans la littérature jaïne, on parle directement de l'âme, alors que dans la littérature bouddhiste, on ne la mentionne pas directement mais on la décrit d'une façon indirecte, par l'énonciation du nirvâna. 39

Bhacchagotta était venu demander au Bouddha s'il y avait une âme. Celui-ci est resté silencieux. Une fois le visiteur parti, Ananda demanda au Tathâgata pourquoi il ne lui avait pas répondu. Celui-ci a expliqué : « Ananda ! Si en réponse à sa question 'Y a-t-il une âme ? » je lui avais dit 'il y a une âme', alors, ô Ananda ! J'aurais pris parti pour ces saints et brahmanes qui maintiennent qu'il existe des objets totalement indestructibles ; et, Ananda ! Si j'avais répondu à sa question en disant : 'Il n'y a pas d'âme', alors j'aurais pris parti pour ces saints et brahmanes qui maintiennent et que toute chose est transitoire et destructible. Ananda ! Si j'avais répondu à sa question en disant qu'il y a une âme, est-ce que cette déclaration que j'ai effectuée pour l'acquisition de la Vérité selon laquelle tout est dépourvu d'âme, *sabba anâtta*, aurait été correcte ? » Ananda reconnut alors que cela aurait été une contradiction. « Ô Ananda ! Si j'avais répondu à sa question qu'il n'y avait pas d'âme, il aurait été frappé de perplexité pensant que lui-même avait maintenu l'existence d'une âme qui se trouvait maintenant déniée. »

Par son silence en réponse à cette question, le Bouddha a aussi voulu montrer que l'âme ne peut être connue par la discussion, mais doit être réalisée. 47 S'il avait répondu qu'il y a une âme, Bachhagotta aurait pu prendre à tort l'état éphémère comme étant l'âme et n'aurait pas réfléchi plus avant, et s'il avait répondu qu'il n'y avait pas d'âme, il aurait pu être confus et devenir matérialiste ou un athée. 49

Citons maintenant le mot de conclusion de l'étude de 300 pages de Sital Prasad :
« Les jaïns et les bouddhistes doivent comprendre leurs littératures respectives et être en amitié les uns envers les autres, sachant que leurs philosophies ont émané d'une source commune. 304