

Didier Treutenaere

Des mots pour s'approcher de l'ineffable : les qualificatifs du *nibbāna* dans le Canon *pāli*

Résumé

Le *nibbāna* est le but ultime de la Voie bouddhiste ; il se traduit par la destruction de tout ce qui alimente le cycle des morts et des renaissances et donc par l'extinction de la souffrance. Si cette Voie est enseignée dans ses plus infimes détails théoriques et pratiques, la présentation de son fruit se heurte à une difficulté majeure : échappant par nature à toute définition, le *nibbāna* est ineffable.

Les textes canoniques du *Theravāda* tentent néanmoins de rapprocher les fidèles d'une appréhension du *nibbāna* en suivant deux méthodes, qui font l'objet de cet article : les *Suttā* par l'usage d'approches indirectes, principalement négatives ; l'*Abhidhamma* par l'étude philosophique de « l'inconditionné », dont il analyse abondamment et méticuleusement les caractéristiques.

L'auteur

Didier Treutenaere est diplômé en philosophie de l'Université Paris-Sorbonne. Spécialiste des textes bouddhistes en langue *pāli*, il vit en Thaïlande où il poursuit ses travaux d'écriture et de traduction consacrés à la tradition *Theravāda*.

Introduction

Le *nibbāna*¹ est le but ultime de la Voie bouddhiste (*ariyamagga*) ; fruit de la connaissance (*dhama*) et de la pratique (*vinaya*), il se traduit par la destruction de tout ce qui alimente le cycle des morts et des renaissance (*samsāra*), par l'extinction de la souffrance (*dukkha*).

Le *nibbāna*, la non-mort, est l'aboutissement parfait (*pariyosāna*) de la Voie [...] de l'extinction des passions (*virāga magga*) [...]

Le *nibbāna*, la non-mort, est l'aboutissement parfait de la Libération [...], le fruit de la Libération (*vimutti phala*).
Virāgakathā (S/KHU/Paṭisambhidāmagga/5/28-29)

Si la Voie est enseignée dans ses plus infimes détails théoriques et pratiques, la présentation et la compréhension de son fruit se heurtent à une difficulté majeure : échappant par nature à toute définition, le *nibbāna* est ineffable.

Certes, contrairement au *summum bonum* des grandes religions, le *nibbāna* peut être expérimenté dès cette vie² – l'ultime mort pérennisant cette expérience à travers le *parinibbāna* –, mais une telle réalisation ne concerne que les disciples les plus avancés sur la Voie, les *arahā*. Chez tous les autres fidèles transparaît le besoin légitime d'une compréhension minimale, intellectuelle, intuitive ou émotive de ce qu'est ce *nibbāna* : l'on comprend aisément ce qu'il est nécessaire d'éteindre (*nibbāti*) ; l'on aimerait comprendre aussi aisément les effets de cette extinction.

Les textes du *Tiṭṭaka*, le Canon du *Theravāda*, tentent de satisfaire ce besoin, en suivant deux méthodes, que nous présentons dans cette étude : [1] le *Suttapiṭaka* fait un usage abondant de comparaisons et d'images, qu'il met au service d'approches indirectes, principalement négatives ; [2] l'*Abhidhammapiṭaka* complète l'image traditionnelle du *nibbāna* par un terme philosophique, *asaṅkhata*, « l'inconditionné », dont il analyse abondamment et méticuleusement les caractéristiques.

¹ 'Nirvana' est le terme sanskrit intégré à la langue française ; nous utilisons *nibbāna*, le terme canonique *pāli*, différant, dans sa dénotation comme dans ses connotations, du *nirvāna* de l'hindouisme et d'autres courants bouddhistes.

² Cf. Didier Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda* (seconde édition), Éditions Soukha, Paris, 2018, p. 451 sq.

1. Suttapiṭaka – Qu'est-ce-que le *nibbāna* ?

Le *nibbāna* est une image : si son étymologie est claire, sa compréhension est bien plus délicate.

1.1. Étymologie

Le terme *nibbāna* est une composition du préfixe *ni*, qui signifie « absent », « loin de », « sans » et de la racine *vā(ti)*, « souffler ». Cet ensemble a indéniablement le sens de « souffler (une flamme) », d'« éteindre (un feu) ». Il est également utilisé comme un terme médical signifiant la disparition de la fièvre. Employé comme adjectif, il signifie au sens propre comme au sens figuré : « apaisé », « maîtrisé », « disparu », « éteint ». Les textes bouddhistes l'utilisent bien ainsi, au sens propre comme en tant que comparaison ou métaphore.

1.2. L'image

Cette dénotation sans ambiguïté est fréquemment source d'un contresens, un contresens portant non sur le mot lui-même mais sur l'image qu'il véhicule.³ Tout occidental sait ou croit savoir ce qui se produit lorsqu'un feu s'éteint : les flammes meurent et le feu disparaît définitivement. On imagine les inquiétantes conclusions que peut susciter (et que suscita abondamment chez les détracteurs du Dhamma) cette image de l'extinction définitive et complète appliquée au but ultime du bouddhisme.

Mais que signifiait l'extinction d'un feu dans la pensée indienne au temps du Bouddha ? Dans la pensée védique, tous les phénomènes physiques ne sont que la manifestation de potentialités pré-existant dans la nature ; une fois achevés, et donc libérés, ces phénomènes reviennent à leur état originel. Les Indiens voyaient le feu brûlant comme agité, dépendant, conditionné par ce qui l'alimente. Allumer un feu revenait en quelque sorte à le capturer ; lorsque le feu n'était plus alimenté, il était libéré de son agitation, de sa dépendance, de son conditionnement ; il devenait calme et sans limite, il n'était pas annihilé mais subsistait de manière latente. Pour les brahmanes, suivant les indications des *Veda*, ce feu (*agni*) apaisé et libéré se diffusait à travers l'univers ; l'extinction du feu formait de ce fait une excellente analogie pour la purification et l'apaisement de l'*ātman*, rendu enfin libre de revenir se fondre dans le *brāhman*. L'extinction de l'existence ne signifiait donc pas son anéantissement mais son retour souhaité à un état omniprésent et immortel.

S'inscrivant dans la pensée indienne, le Bouddha, dans ses enseignements, n'utilise pas l'image de l'extinction du feu, du *nibbāna*, pour illustrer un anéantissement mais... une libération.

« Même si les compilateurs du Canon *pāli* n'avaient pas pour but d'enseigner les sciences physiques, fréquents sont les passages où ils citent le comportement de l'univers physique, sous forme de comparaisons ou d'exemples, pour illustrer des points de doctrine. Nombre de ces passages parlent de chaleur, de mouvement, de météorologie, d'étiologie des maladies, etc. de manière suffisamment détaillée pour démontrer qu'une théorie commune sous-tend leur explication. Cette théorie est centrée sur le concept de *dhātu*, « la propriété » ou « le potentiel ». Les propriétés physiques présentées dans cette théorie sont au nombre de quatre : la terre (la solidité), le liquide, la chaleur et l'air (le mouvement). Trois d'entre elles (le liquide, la chaleur et l'air) sont potentiellement actives. Lorsqu'elles sont aggravées, agitées ou provoquées (le terme *pāli* est *pakuppatti*, utilisé également sur le plan psychologique, où il signifie « être en colère »), elles agissent comme la cause profonde de l'activité de la nature. On dit, par exemple, que le feu survient lorsque la propriété chaleur est provoquée »⁴. Une fois que le feu a été « provoqué », il a besoin d'un aliment, pour continuer à brûler ; le terme utilisé ici est *upādāna* qui signifie à la fois l'« aliment » du feu et, appliqué à l'esprit, l'« attachement ». Rappelons que dans la description de la co-production conditionnelle (*paṭicca-samuppāda*), *upādāna* est la condition du devenir ('*upādāna-paccayā bhavo*'), et à travers le devenir, la condition de la naissance, du vieillissement, de la mort et de la souffrance (*dukkha*) : tant que le feu est alimenté, c'est le processus du devenir, le cycle des renaissances (*samsāra*), qui est ali-

³ Les lignes qui suivent sont inspirées de l'article *Nibbana* de Thanissaro Bhikkhu, site [accesstoinsight.org](http://www.accesstoinsight.org).

⁴ Thanissaro Bhikkhu, *Mind like fire unbound*, site [accesstoinsight.org](http://www.accesstoinsight.org).

menté ; si le feu cesse d'être alimenté, s'apaise puis s'éteint progressivement, le cycle des renaissances s'interrompt, c'est la libération.

Si une grande masse de feu, de dix, vingt, trente ou quarante charretées de bois était en train de brûler et qu'un homme y jetait régulièrement de l'herbe sèche, de la bouse sèche et du bois sec, alors cette grande masse de feu, ainsi alimentée, ainsi entretenue, brûlerait pendant très, très longtemps. De même, ô moines, si quelqu'un continue de se concentrer sur l'attrait des phénomènes « inflammables », le désir se développe, le désir conditionne l'attachement, l'attachement conditionne le devenir, le devenir conditionne la naissance, la naissance conditionne le vieillissement, la maladie, la mort, les chagrins, les plaintes, les souffrances, l'affliction, la détresse. Telle est l'origine de toute cette masse de souffrance.

Si une grande masse de feu, de dix, vingt, trente ou quarante charretées de bois était en train de brûler et qu'un homme n'y jetait pas régulièrement de l'herbe sèche, de la bouse sèche et du bois sec, alors cette grande masse de feu, son alimentation ainsi consommée et non renouvelée, sans alimentation, s'éteindrait. De même, ô moines, si quelqu'un se concentre régulièrement sur les inconvénients des phénomènes « inflammables », le désir cesse. La cessation du désir conditionne la cessation de l'attachement, la cessation de l'attachement conditionne la cessation du devenir, la cessation du devenir conditionne la cessation de la naissance, la cessation de la naissance conditionne la cessation du vieillissement, de la maladie, de la mort, des chagrins, des plaintes, des souffrances, de l'affliction, de la détresse. Telle est la cessation de toute cette masse de souffrance.⁵

Cette idée de libération est si importante que des commentateurs anciens, comme Buddhaghosa⁶ rattachent le mot *nibbāna* à la racine *vā(yana)*, « tisser, entrelacer, emmêler », *nibbāna* signifiant alors le « dénouement », au sens propre comme au sens figuré, une métaphore effectivement très fréquente dans les *suttā*.

C'est bien néanmoins l'image du feu qui reste la plus souvent utilisée pour désigner ce qui enchaîne au *samsāra* :

Tout brûle (*sabba āditta*), ô moines. Quel est, ô moines, ce « tout » qui brûle ? L'œil, ô moines, brûle, les formes brûlent, la conscience visuelle brûle, le contact visuel brûle ; et tout ce qui survient, dépendant du contact visuel, vécu comme plaisir, souffrance, ou sans plaisir ni souffrance, tout cela brûle également. Brûle de quoi ? Brûle du feu du désir, du feu de l'aversion, du feu de l'égarement⁷ ; brûle, je vous le dis, du feu de la naissance, du vieillissement, de la mort, des chagrins, des plaintes, des souffrances, de l'affliction, de la détresse. L'oreille brûle [...], le nez brûle [...], la langue brûle [...], le corps brûle [...], l'intellect brûle, les idées brûlent, la conscience mentale brûle, le contact mental brûle ; et tout ce qui survient, dépendant du contact mental, vécu comme plaisir, souffrance, ou sans plaisir ni souffrance, tout cela brûle également. Brûle de quoi ? Brûle du feu du désir, du feu de l'aversion, du feu de l'égarement ; brûle, je vous le dis, du feu de la naissance, du vieillissement, de la mort, des chagrins, des plaintes, des souffrances, de l'affliction, de la détresse.⁸

Limage du feu est également utilisée pour distinguer les deux catégories de libération.

La première est la libération des bouddhas et des *arahā* dans cette vie : libérés du désir, de l'aversion et de l'égarement, ils n'en restent pas moins conscients des images et des sons, sensibles au plaisir et à la douleur physiques ; cette catégorie de libération est symbolisée par un feu qui s'est progressivement éteint mais dont les braises ou les cendres sont encore chaudes :

Un grand feu brûlant, sans aliment s'apaise.
Ses braises subsistent, on dit qu'il est éteint.

⁵ *Upādānasutta* (S/SAM II/1/6/2).

⁶ *Visuddhimagga* VIII §247.

⁷ *Lobha* (ou *rāga*), *dosa*, *moha* : les trois racines de la souffrance (*dukkha*) ; parfois appelées « les trois feux » – *Aggissutta* (S/KHU/Itivuttaka/3/5/4).

⁸ *Ādittasutta* (S/SAM IV/1/3/6).

| Riche de sens, cette image est enseignée par le Sage.⁹

La seconde forme de libération est celle que vont expérimenter les bouddhas et les *arahā* avec leur décès : totalement libérés des limites du temps et de l'espace, ils ne ressentent plus la moindre souffrance. Cette libération-là est symbolisée par un feu éteint dont les cendres sont dorénavant froides¹⁰, ou par une lampe dont la flamme est éteinte. Lorsque le Bouddha mourut et atteignit le *parinibbāna*, le Vénérable Anuruddha récita ces vers :

| Imperturbable, tourné vers la paix, le Sage a terminé son temps : la pensée résolue, il supportait les sensations.

| La délivrance de sa pensée fut semblable à l'extinction d'une lampe.¹¹

Dans sa stratégie pédagogique de renversement de l'ancienne religion, le Bouddha récupère une référence religieuse forte du brahmanisme et la détourne : lorsqu'il exploite cette image du feu et de son extinction, il écarte néanmoins comme sans utilité la question de savoir si un feu éteint continue ou non d'exister ; il concentre sa démonstration sur le fait qu'il est en tout état de cause impossible de définir un feu qui ne brûle plus ; il utilise par conséquent l'image du feu pour signifier que l'état d'une personne totalement libérée (dont toutes les passions sont « éteintes ») ne peut pas être décrit :

- Mais, frère Gotama, le moine dont l'esprit est ainsi libéré, où réapparaît-il (*upapajjati*) ?
- « Réapparaît », Vaccha, ne s'applique pas ici.
- Dans ce cas, frère Gotama, il ne réapparaît pas ?
- « Ne réapparaît pas », Vaccha, ne s'applique pas ici.
- Dans ce cas, frère Gotama, il réapparaît et ne réapparaît pas tout à la fois ?
- « Réapparaît et ne réapparaît pas tout à la fois », Vaccha, ne s'applique pas ici.
- Arrivé à ce point, frère Gotama, je suis déconcerté, à ce point je suis dans la confusion ; la clarté provenant de notre précédent entretien est maintenant affaiblie.
- Bien évidemment, tu es déconcerté Vaccha, bien évidemment, tu es dans la confusion ! Cet enseignement est profond, difficile à voir, difficile à réaliser, paisible, raffiné, au-delà des conjectures, subtil, ne devant être expérimenté que par les sages ; pour ceux qui ont d'autres vues, d'autres satisfactions, d'autres buts, d'autres maîtres, il est difficile à connaître. Puisqu'il en est ainsi, Vaccha, je vais maintenant te poser quelques questions. Réponds comme tu le peux. Qu'en penses-tu, Vaccha : si un feu brûlait devant toi, saurais-tu que ce feu brûle devant toi ?
- Oui [...]
- Et suppose que quelqu'un te demande, Vaccha : ce feu brûlant devant toi, par quoi est-il conditionné (*paṭicca*) ?
- [...] Je répondrai : ce feu brûlant devant moi est alimenté par de l'herbe et du bois.
- Et si le feu brûlant devant toi s'éteignait, saurais-tu que ce feu est éteint ?
- Oui [...]
- Et suppose maintenant que quelqu'un te demande : Vaccha, ce feu qui s'est éteint devant toi, dans quelle direction s'en est-il allé ? L'est ? L'ouest ? Le nord ? Le sud ? Ainsi interrogé, comment répondrais-tu ?
- [Je répondrais que] cette question, ici, n'a pas de sens, frère Gotama. Tout feu, alimenté par de l'herbe et du bois, s'il cesse d'être alimenté – parce qu'il a épuisé cette alimentation et n'en a pas reçu de nouvelle – est simplement classé comme « éteint ».¹²

| Le feu rougeoyant, frappé par le marteau du forgeron, s'apaise peu à peu : ce qu'il devient est inconnu.

⁹ *Udāyittheragāthā* (S/KHU/Theragāthā/15/2/n^{os} 702-703).

¹⁰ Thanissaro Bhikkhu, *Mind like fire unbound*, site accesstoinight.org.

¹¹ *Mahāparinibbānasutta* (S/DĪG II/3/6/n^o 222).

¹² *Aggivačchasutta* (S/MAJ II/3/2/n^{os} 190-191).

De même, une destination ne peut être décrite : celle des êtres parfaitement libérés qui, ayant dépassé les liens des sens, ont atteint un bonheur immuable.¹³

Nous découvrons ici le motif incontournable pour lequel le Bouddha et ses grands disciples refusaient de répondre à ceux qui les interrogeaient maladroitement sur l'état d'un être libéré après sa mort : la personne qui a atteint le but ne peut être décrite parce qu'elle a abandonné tout ce qui aurait permis de la décrire.

- Par conséquent, frère Yamaka, comment répondrais-tu si on te posait cette question : « un moine, *arahā*, ayant mis fin aux fermentations mentales, que devient-il après la destruction du corps, après la mort ? »
- Ainsi questionné, frère Sāriputta, je répondrais : forme [...], sensation [...], perception [...], formations mentales [...], conscience [...] sont impermanentes. Ce qui est impermanent est souffrance. Ce qui est souffrance a été détruit et est arrivé à sa fin.¹⁴

1.3. Le *nibbāna* est au-delà de notre réalité

Ce que tente de traduire l'image du *nibbāna* a bien une réalité mais ne peut ni ne doit être dans le monde. Le terme utilisé par le Bouddha pour désigner ce genre de réalité est *lokuttara* : *loka* signifiant « le monde » dans lequel nous évoluons et *uttara* signifiant « au-delà de », « au dessus de »¹⁵. Même si, à bien y réfléchir, la réalité à laquelle renvoie le *nibbāna* se situerait plutôt « en deçà du monde » : le *nibbāna* est ce qui se passe avant le monde, avant l'apparition des phénomènes ; condensé en une formule, le *nibbāna* est ce qui se passe lorsque le monde ne se passe pas :

- Vénérable, quelles choses sont issues du *kamma*, issues d'une cause (*hetujā*), issues des variations physiques naturelles ? Quelles choses ne sont pas issues de ces facteurs ?
- Ô Roi, tous les êtres doués d'intellect sont issus du *kamma* ; le feu et tous les produits des semences sont issus d'une cause ; la terre, les montagnes, l'eau et le vent sont tous issus des variations physiques naturelles ; l'espace (*ākāsa*) et le *nibbāna* ne sont ni l'un ni l'autre issus de ces facteurs.¹⁶

1.4. Le *nibbāna* est ineffable

Transcendant le monde, le *nibbāna* en transcende également les catégories et leurs dénominations ; il est donc, par nature, ineffable :

[Le Vénérable Upasīva :]
Pour celui qui s'est éteint, est-ce la fin de toute existence ?
Ou [existe-t-il] pour l'éternité, libéré de toute affliction ?
S'il te plaît, ô Sage, dis-le moi
puisque tu connais cette doctrine.
[Le Bhagavā :]
Il n'y a plus de mesure (*pamāṇa*) pour celui qui s'est éteint.
Plus de mot pour le définir.
Quand tous les phénomènes (*dhammā*) disparaissent,
Tous les modes d'expression également disparaissent.¹⁷

Plus précisément encore, le *nibbāna* se situe au-delà, ou en deçà, de toute « différenciation » ; le terme utilisé par les textes étant *papañca* qui signifie à la fois (une polysémie riche d'enseignements) la diversité de la vie et la prolifération des concepts :

¹³ *Dutiyadabbasutta* (S/KHU/Udāna/8/10).

¹⁴ *Yamakasutta* (S/SAM III/1/9/3). Une même démonstration est utilisée par le Bouddha dans l'*Anurāhasutta* (S/SAM III/1/9/4).

¹⁵ Le verbe *uttarati* signifie « surmonter », « s'échapper », « émerger ».

¹⁶ *Milindapañha* V/2/6/n° 6.

¹⁷ *Upasīvamāṇava-pucchā* (S/KHU/Suttanipāta/5/6/n° 1081-1082).

- Avec l'arrêt et la disparition sans reste des six sphères du contact [la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher et l'intellect], peut-il y avoir quelque chose d'autre ?
- Ne dis pas cela, mon frère.
- Avec l'arrêt et la disparition sans reste des six sphères du contact, n'y a-t-il rien d'autre ?
- Ne dis pas cela, mon frère.
- Avec l'arrêt et la disparition sans reste des six sphères du contact, peut-il donc y avoir à la fois quelque chose d'autre et rien d'autre ?
- Ne dis pas cela, mon frère.
- Avec l'arrêt et la disparition sans reste des six sphères du contact, peut-il donc y avoir à la fois ni quelque chose d'autre, ni rien d'autre ?
- Ne dis pas cela, mon frère.
- [...] Comment comprendre ces affirmations ?
- [...] Aussi loin que vont les six sphères du contact, aussi loin va la différenciation. Aussi loin va la différenciation, aussi loin vont les six sphères du contact. Avec l'arrêt et la disparition sans reste des six sphères du contact vient l'arrêt, l'apaisement de la différenciation.¹⁸

La libération vers laquelle le Bouddha nous guide est par conséquent à la fois une libération des conditions et une libération des différenciations :

Il y a, ô moines, cette dimension (*āyatana*) où il n'y a ni terre, ni eau, ni feu ni air, ni dimension de l'espace infini, ni dimension de la conscience infinie, ni dimension du néant, ni dimension de la perception ou de l'absence de perception, ni ce monde, ni l'autre monde, ni soleil, ni lune. Et là, je l'affirme, il n'y a ni devenir, ni arrivée, ni séjour, ni trépas, ni renaissance : sans position, sans fondation, sans support. Ceci, uniquement ceci, est la fin de la souffrance.¹⁹

1.5. Une approche verbale du *nibbāna*

Si nos concepts et nos mots sont impuissants à rendre parfaitement compte de ce que désigne le *nibbāna*, ils peuvent néanmoins s'efforcer de nous en rapprocher. Sur un mode neutre, en se limitant à constater que les choses sont ainsi et ne peuvent être autrement. Sur un mode négatif, en exprimant tout ce que le *nibbāna* n'est pas. Sur un mode positif, en s'efforçant d'expliquer à quoi il ressemble : les enseignements du Bouddha s'appuient pour ce faire sur une multitude d'apologues (récits allégoriques), d'analogies (comparaisons) et de métaphores (transpositions de sens).

La méthode que nous avons utilisée pour la présente recherche est simple : nous avons recensé les adjectifs et les noms (dont des adjectifs et verbes substantivés) précédant ou suivant les 482 occurrences du mot *nibbāna* (isolé, toutes déclinaisons) dans le *Suttapiṭaka*²⁰.

1.5.1. L'approche neutre

La dénomination la plus prudente de ce que à quoi renvoie le *nibbāna* est l'adjectif *tādi*, qui signifie « ainsi ». Ce terme permet d'indiquer à la fois que l'état atteint est indéfinissable, qu'il est un état naturel non soumis à la volonté d'un dieu, et qu'il n'est ni sujet au changement, ni soumis aux conditions :

Ils ont atteint le cœur du Dhamma, se plaisant dans la destruction [des fermentations mentales], ayant abandonné tout devenir, « ainsi ».²¹

Tādi est également appliqué à celui qui personnifie cet état suprême, au Bouddha :

Le sage, l'illustre, celui qui est « ainsi ».²²

¹⁸ *Mahākoṭṭhikasutta* (S/ANĠ IV/18/3) ; dialogue entre les Vénérables Sāriputta et Koṭṭhika.

¹⁹ *Paṭhamanibbānapaṭisaṃyuttasutta* (S/KHU/Udāna/8/1).

²⁰ Sans le *Milindapañha*.

²¹ *Nibbānadhātusutta* (S/KHU/Itivuttaka/2/7).

²² *Idem*.

Le terme désignant le Bouddha, *Tathāgata*, en raison de l'étymologie traditionnelle qui y distingue le mot *tathā*, « ainsi », joue un rôle identique :

Libéré de la classification de la forme [...], de la sensation [...], de la perception [...], des compositions [...], de la conscience, le Tathāgata est profond, sans limite, insondable, semblable à l'océan.²³

Ô moines, le Tathāgata – étant « ainsi » à l'égard de tous les phénomènes qui peuvent être vus, entendus, ressentis et connus – est « ainsi ». Et je vous le dis, il n'existe pas d'autre « ainsi » plus élevé ou plus sublime.

Tout ce qui est vu ou entendu ou senti
et considéré comme vrai par les autres,
celui qui est « ainsi » – au milieu de ceux qui sont limités –
cessera de le considérer comme « vrai » ou « faux ».

Ayant vu bien à l'avance ce poteau
auquel des générations s'attachent et se fixent
– « je sais, je vois, c'est exactement comme cela ! » –,
le Tathāgata, lui, n'est attaché à rien.²⁴

1.5.2. L'approche négative

La plupart des désignations traditionnelles du *nibbāna* sont négatives. Ce constat, dont les détracteurs du bouddhisme usèrent et abusèrent, doit être triplement relativisé.

Tout d'abord, un mot négatif n'exprime pas nécessairement une propriété négative. À titre d'exemple, le terme qui, en *pāli*, désigne la santé est *ārogya*, « l'absence de maladie »... et l'absence de maladie est tout sauf un état négatif.

Ensuite, la négation, la disparition, la destruction de quelque chose n'aboutissent pas nécessairement à un effet négatif. À titre d'exemple encore, l'un des synonymes les plus fréquents du *nibbāna* est *amata*, « la non-mort » ou « l'absence de mort »... une perspective incontestablement positive :

Il tourne son esprit vers la propriété (*dhātu*²⁵) de l'absence de mort : « ceci est la paix, ceci est sublime, ceci est [...] le *nibbāna* ». ²⁶

De même, au Vénérable Udāyī qui lui demandait pourquoi il utilisait le mot « bonheur » (*sukha*) à propos du *nibbāna* dans lequel aucune sensation n'existe pourtant plus, Sārīputta répondit... :

C'est précisément ce qui est agréable : qu'il n'y ait plus de sensations.²⁷

Enfin, une définition négative n'est pas nécessairement de qualité inférieure à une définition positive ; comme le remarque judicieusement un éminent bouddhiste : « L'analyse approfondie de tous les phénomènes entreprise dans l'*Abhidhamma* ne laisse aucun doute sur ce que le *nibbāna* n'est pas. Il est vrai que ces résultats ontologiques de l'*Abhidhamma* sont « simplement négatifs », mais ils constituent une contribution plus substantielle et plus riche de conséquences à la question ontologique que les assertions « positives » de nombreux systèmes métaphysiques cédant à des spéculations conceptuelles fallacieuses et sans preuve. »²⁸

Schopenhauer, le premier (et le seul) grand philosophe occidental à avoir saisi le cœur de l'enseignement du Bouddha, avait également compris la valeur de l'approche négative : « Le Bouddha eut le mérite de ne désigner la délivrance que sur un mode purement négatif : le nirvana, se situant au-

²³ *Aggivačchasutta* (S/MAJ II/3/2/n° 192).

²⁴ *Kālakārāmasutta* (S/AṄG IV/3/4/n° 24).

²⁵ L'emploi du terme *dhātu*, qui désigne le plus souvent les propriétés de l'univers, mérite d'être relevé : il signifie que nous sommes ici dans le domaine non pas du surnaturel, mais du naturel. Le *nibbāna* et ses propriétés sont bien une « réalité ».

²⁶ *Mahāmālukyasutta* (S/MAJ II/2/4/n° 133). Cf. également le *Dutiyaanuruddhasutta* (S/AṄG III/13/8).

²⁷ *Nibbānasukhasutta* (S/AṄG IX/4/3).

²⁸ Venerable Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, Buddhist Publication Society, Kandy & Wisdom Publications, Boston, 1998.

delà de la représentation, ne peut être décrit sans tomber dans l'erreur consistant à emprunter nos représentations pour désigner ce qui leur échappe. »²⁹

Les premières caractéristiques négatives du *nibbāna* sont celles qui le placent au-delà de la pensée conceptuelle (*atakkāvacara*) : il est avant tout ineffable (*anakkhāta*), indescriptible (*avacanīya*), difficile à voir (*sududdasa*), non vu (*anidassana*).

Une fois posé ce caractère ineffable, il existe, dans les textes, deux façons d'aborder le *nibbāna* ; chacune d'entre elle implique une approche par la négation.

1) Tout d'abord, le *nibbāna* est considéré comme l'expérience de l'être qui est parvenu à se défaire des facteurs produisant la souffrance, c'est-à-dire des « trois poisons », des trois passions négatives fondamentales (*kilesā*) :

| L'extinction du désir (*rāgakkhaya*), l'extinction de l'aversion (*dosakkhaya*), l'extinction de l'égarement (*mohakkhaya*), ceci, ô moine, est appelé le *nibbāna*.³⁰

| L'extinction du désir, l'extinction de l'aversion, l'extinction de l'égarement, ceci, ô moine, est appelé l'inconditionné (*asaṅkhata*).³¹

Le *nibbāna* est par conséquent une condition de l'esprit qui ne peut apparaître de manière irréversible et stable qu'à l'issue d'un long processus de détachement, de destruction, de cessation, d'extinction, de libération :

| Le *nibbāna*, c'est la cessation (*nirodha*).³²

| La cessation du devenir (*bhavanirodha*), c'est le *nibbāna*.³³

| La non-soumission à la soif (*pipāsavinaya*), l'abolition de l'attachement (*ālayasamugghāta*), la suppression du cycle (*vaṭṭupaccheda*), l'extinction de la soif (*taṇhakkhaya*), le détachement du désir sensuel (*virāga*), la cessation (*nirodha*), c'est le *nibbāna*.³⁴

| Ceci est la paix, ceci est sublime, la fin de toutes les formations, l'abandon de toute base de renaissance, la disparition du désir, le détachement, l'extinction, le *nibbāna*.³⁵

2) Ensuite, le *nibbāna* est présenté comme quelque chose de donné, qui existait avant l'existence de la personne qui, par sa libération, en a obtenu l'accès. Dans ce sens, le *nibbāna* se définit par l'absence, la négation de tout ce qui caractérise l'existence ordinaire : extra-ordinaire (*acchariya*), non devenu (*abhūta*), sans naissance (*ajāta*), sans mort (*amata*), non produit (*akata*), non conditionné (*asaṅkhata*), sans âme (*anattā*), indifférencié (*nippapañca*).

| Il y a, ô moines, un non-né, un non-devenu, un non-produit, un non conditionné.³⁶

L'approche négative

Synonymes	
<i>amata</i>	la non-mort
<i>nirodha</i>	la cessation
<i>vimokkha (cetaso)</i>	la délivrance (de l'esprit), l'émancipation
<i>vimutti</i>	la libération, la délivrance, l'émancipation

²⁹ Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1819.

³⁰ *Nibbānapañhāsutta* (S/SAM IV/4/1). *Khaya* signifie « diminution », « perte », « déclin », « fin », « destruction »...

³¹ *Kāyagatāsatisutta* (S/SAM IV/9/1/1); *Asaṅkhatasutta* (S/SAM IV/9/2/1).

³² *Milindapañha* II/4/8/n° 8.

³³ *Kosambisutta* (S/SAM II/7/8).

³⁴ *Aggappasādasutta* (S/KHU/Itivuttaka/3/5/1).

³⁵ *Ānandasutta* (S/AṄG III/4/2).

³⁶ *Tatīyanibbānapaṭisaṃyuttasutta* (S/KHU/Udāna/8/3).

Caractéristiques	
<i>abhūta</i>	non devenu
<i>acala</i>	immuable
<i>accantadiṭṭha</i>	la solution sans fin
<i>accantaniṭṭha</i>	l'accomplissement sans fin
<i>accantasanti</i>	la tranquillité sans fin
<i>acchariya</i>	extraordinaire
<i>accuta</i>	sans fin
<i>ajara</i>	sans vieillissement
<i>ajāta</i>	sans naissance
<i>akaṇha asukka</i>	ni sombre ni lumineux
<i>akata</i>	non produit
<i>akutobhaya</i>	sans aucune crainte
<i>ālayasamugghāta</i>	l'abolition de l'attachement
<i>amatogadha</i>	l'état de non-mort
<i>amosadhamma</i>	l'état sans fausseté
<i>anakkhāta</i>	ineffable
<i>anārammaṇameveta</i>	sans support d'attachement
<i>anatta</i>	sans âme
<i>anidassana</i>	l'absence d'attributs
<i>animitta</i>	l'absence d'attributs, l'inconditionné
<i>anītika</i>	sans danger
<i>anorapāra</i>	sans aucune rive
<i>(sabbakilesehi) anupalitta</i>	non troublé (par toutes les passions)
<i>anuttara</i>	sans égal
<i>appaṇihita</i>	libéré du désir
<i>appaṭibhāga</i>	sans égal
<i>appatiṭṭha</i>	sans fondation
<i>appavatta</i>	la non-continuation
<i>asaṃhāriya</i>	inébranlable
<i>asaṃhāra</i>	indivisible
<i>asaṃkiliṭṭha</i>	sans plus aucune impureté
<i>asaṃkuppa</i>	inamovible
<i>asaṅkhata</i>	inconditionné
<i>asoka</i>	libéré de la peine

<i>atakkāvacara</i>	au-delà de la pensée conceptuelle
<i>atidullabha</i>	très difficile à obtenir
<i>avacanīya</i>	indescriptible
<i>bhavanirodha</i>	la cessation du devenir
<i>dosakkhaya</i>	l'extinction de l'aversion
<i>dosavinaya</i>	la soumission de l'aversion
<i>dukkhanirodha</i>	la cessation de la souffrance
<i>jarāmaccuparikkhaya</i>	la complète extinction du vieillissement et de la mort
<i>jarāmaṇassa pāra</i>	à l'opposé du vieillissement et de la mort
<i>madanimmadana</i>	le dépassement de l'intoxication
<i>mohakkhaya</i>	l'extinction de l'égarement, de l'ignorance
<i>mohavinaya</i>	la soumission de l'égarement, de l'ignorance
<i>nekkhamma</i>	le renoncement au monde
<i>nippapañca</i>	libéré de la différenciation
<i>nissaraṇa</i>	la sortie du cycle des renaissances
<i>pamocana</i>	la délivrance
<i>(saṃyojana) parikkhaya</i>	la destruction complète (des liens)
<i>pipāsavinaya</i>	la non-soumission aux désirs
<i>rāgakkhaya</i>	l'extinction du désir
<i>rāgavinaya</i>	la soumission du désir
<i>sabbadukkhappamocana</i>	la délivrance de toute souffrance
<i>sabbaganthappamocana</i>	la délivrance de tout lien
<i>sabbakilesapariḷāha(nibbāpana)</i>	l'extinction de toute passion et de toute peine
<i>sabbasaṅkhārasamatha</i>	l'apaisement de toutes les formations
<i>sabbūpadhipaṭinissagga</i>	l'abandon de tout support (de renaissance)
<i>sududdasa</i>	difficile à voir
<i>suññata</i>	vide ³⁷
<i>taṇhakkhaya</i>	l'extinction du désir (d'être)
<i>taṇhānigghātana</i>	l'évasion du désir (d'être)
<i>taṇhapahāna</i>	le rejet du désir (d'être)
<i>taṇhāpaṭinissagga</i>	l'abandon du désir (d'être)
<i>taṇhāpaṭippassaddhi</i>	la soumission du désir (d'être)

³⁷ Dans les textes *pāli*, le terme *suññata* a un triple usage ; il s'applique à : (a) l'absence d'un *attā* (skt. *ātman*) dans les différents composants de l'être, (b) la réalisation de cette absence à chaque stade de la progression méditative, (c) l'état ultime auquel accède l'ascète lorsque la réalisation de cette absence est parfaite. Cf. Didier Treutenaere, *La notion de « vacuité » dans le Canon pāli, traduction commentée du Suññataloka-sutta*, site *academia.edu*, 2024.

<i>taṇhāvūpasama</i>	l'apaisement du désir (d'être)
<i>upadhiviveka</i>	l'abandon du support (de renaissance)
<i>vānapahāna</i>	le rejet du désir
<i>vānapaṭinissagga</i>	l'abandon du désir
<i>vānapaṭippassaddhi</i>	la soumission du désir
<i>vānavūpasama</i>	l'apaisement du désir
<i>vaṭṭupaccheda</i>	la suppression du cycle (des renaissances)
<i>(taṇhāya) vinodana</i>	la suppression (du désir d'être)
<i>(taṇhāya) vippahāna</i>	le complet abandon (du désir d'être)
<i>(asesa) virāga</i>	le (complet) détachement du désir des sens
<i>virāga nirodha</i>	la cessation du désir des sens
<i>vivaṭṭa</i>	l'absence de transmigration
<i>viveka</i>	le détachement
<i>vossaga</i>	le renoncement

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0 (Vipassana Research Institute)*

Certains termes sont fréquemment associés. On trouve par exemple à 47 reprises (sur 454 occurrences de *nibbānaṃ* dans le *Suttapiṭaka*) le couple '*amataṃ nibbānaṃ*'.

De même, l'association de plusieurs caractéristiques fait l'objet de formules fréquemment répétées. On trouve par exemple à 57 reprises : '*sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhākkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ*'.

Bien que ses désignations soient majoritairement négatives, le *nibbāna* n'est pas le néant.

L'approche principalement et nécessairement « négative » du *nibbāna*, combinée à l'affirmation de l'absence d'une âme ou de quoi que ce soit d'équivalent, présente, malgré toutes les précautions et ruses pédagogiques, le risque d'une incompréhension majeure, celle d'une assimilation du *nibbāna* au néant. La « voie du milieu » est ici très étroite et difficile d'accès : l'être ordinaire, c'est-à-dire celui qui ne choisit pas le chemin de l'ascèse et de la culture mentale, se réfugie dans son égocentrisme et développe des croyances en la vie éternelle ; si l'on détruit cet extrême des certitudes illusoire mais rassurantes, il bascule vers l'autre extrême, celui de la négation d'un au-delà.

L'idée et *a fortiori* l'objectif du *nibbāna* n'évoquent pas grand chose chez ceux qui sont fortement attachés au devenir ; pour eux, la cessation de l'esprit et de la matière ne peut rien signifier d'autre que le néant :

C'est alors qu'il entendit le Bhagavā exposer l'enseignement de la suppression de tout ce qui favorise les croyances erronées, de tous les préjugés, de toutes les hantises, de tous les dogmes et partis pris, [l'enseignement] de l'apaisement de tous les processus, de l'abandon de tout ce qui soutient l'existence, de la suppression de l'attachement, de l'abandon de la passion, de la cessation, de l'extinction.

C'est alors qu'il pensa : « Je vais être anéanti, je vais être détruit ! Je ne vais plus exister ! » ; de là son chagrin, son abattement et ses plaintes.³⁸

Cette crainte et cette incompréhension quasi instinctives furent amplement exploitées par les détracteurs du bouddhisme dès son introduction en Occident³⁹ : c'est ainsi, par exemple, que depuis

³⁸ *Alagaddūpamasutta* (S/MAJ I/3/2).

³⁹ Roger-Pol Droit, *Le culte du néant - Les philosophes et le Bouddha*, Collection Points Essais, Éditions du Seuil, Paris, 2004.

plus de deux siècles, l'Église catholique définit officiellement le bouddhisme comme un nihilisme. Et cette interprétation partielle n'est pas une scorie de l'histoire aujourd'hui balayée par le doux vent de l'œcuménisme : dans son ouvrage « Entrez dans l'espérance » publié en 2003, le Pape Jean-Paul II déclarait encore que « la tradition bouddhiste et les méthodes qui en dérivent, relèvent principalement d'une sotériologie⁴⁰ négative ». Si le Pape n'expliquait pas précisément pourquoi il considérait la sotériologie bouddhiste comme négative, l'on peut néanmoins imaginer que c'est en raison de l'absence d'un Dieu comme agent et comme but du Salut : pour celui qui recherche l'union entre une âme éternelle et un Dieu créateur, une doctrine qui nie l'existence de l'une comme de l'autre doit en effet apparaître quelque peu négative ! Cette incompréhension radicale, les bouddhistes la connaissent de longue date, puisque elle était déjà, il y a vingt-cinq siècles, celle des brahmanes. Le Bouddha y répondait ainsi :

Parlant de cette façon, enseignant de cette façon, j'ai été représenté de manière erronée, gratuitement, faussement, sans base réelle, par quelques ascètes et brahmanes : « l'ascète Gotama est quelqu'un qui se trompe, il déclare l'anéantissement, la destruction, l'extermination de l'être vivant ». Mais parce que je ne suis pas ainsi, parce que je ne parle pas ainsi, c'est de manière erronée, gratuitement, faussement, sans base réelle que j'ai été représenté par ces vénérables ascètes et brahmanes.⁴¹

Les critiques chrétiennes se situent, au mieux, sur le terrain de la fausse naïveté ; le christianisme connaît et utilise depuis bien longtemps une approche identique : connue sous le nom de théologie « négative », ou apophatique, celle-ci affirme que l'ultime réalité est ineffable et désigne l'essence divine par tout ce qu'elle n'est pas. Inspiré par le néo-platonicien Proclus, l'auteur connu sous le nom de Denys l'aréopagite développa au VI^e siècle cette approche dans son *Traité des noms divins* : « la divinité est au-delà de tout, elle n'est ni monade, ni triade [...], ni nombre, ni unité, ni fécondité, ni rien d'autre qui appartienne aux êtres ou soit connu de ces êtres » ; « Dieu n'est ni un, ni unité, ni divinité, ni bonté, ni esprit au sens où nous entendons ces termes ; il n'est ni fils, ni père, ni rien d'autre que nous pourrions connaître ». Denys l'aréopagite fut lui-même un modèle pour nombre de théologiens ultérieurs, comme Thomas d'Aquin, Nicolas de Cues, Jean de la Croix ou Angelus Silesius.

Schopenhauer fut le premier philosophe occidental à avoir compris (et largement fait savoir) que le *nibbāna* n'était pas le « néant » qui servait d'épouvantail aux chrétiens mais qu'il était (in)compris comme un « néant » en raison du fait que nous sommes incapables d'en dire quoi que ce soit sans tomber dans une illusion : « définir le Nirvana comme le néant revient seulement à dire que le *samsāra* ne contient pas un seul élément qui pourrait servir à la définition ou à la construction du Nirvana »⁴². Il soulignait ainsi qu'il faut entendre le terme de néant comme la marque d'une ignorance impossible à lever, d'une limite infranchissable de notre parole, et non comme l'affirmation de l'inexistence absolue de quoi que ce soit. Le « néant » ne serait que le bord ultime du dicible.

1.5.3. L'approche indirecte

Les fameux vers du *Dhammapada*⁴³ soulignent indirectement trois caractéristiques du *nibbāna* :

Sabbe saṅkhārā aniccā
Toutes les formations sont impermanentes

Cela signifie que ce qui n'est pas une formation, ce qui n'est pas conditionné, comme le *nibbāna*, peut être permanent.

Sabbe saṅkhārā dukkhā
Toutes les formations sont souffrance

⁴⁰ La doctrine ou l'étude du Salut.

⁴¹ *Alagaddūpamasutta* (S/MAJ I/3/2/n° 246).

⁴² Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1819.

⁴³ *Magga-vagga* (S/KHU/Dhammapada/20/n°s 277-279).

Ce qui signifie de même que ce qui n'est pas une formation, ce qui n'est pas conditionné, comme le *nibbāna*, peut échapper à la souffrance.

| *Sabbe dhammā anattā*
 | Tous les phénomènes sont sans *attā*

Le mot *dhammā*, au pluriel, est pris ici dans son acception courante, la plus large, qui englobe tout, le conditionné comme l'inconditionné. On peut donc en déduire que même le *nibbāna* se caractérise par l'absence d'*attā*.

1.5.4. Les approches positives

L'affirmation la plus forte et la plus positive est certainement celle de l'équivalence entre la réalité, la vérité et le *nibbāna* :

| ...*paramaṃ ariyasaccaṃ yadidaṃ amosadhammaṃ nibbānaṃ.*
 | ...la plus haute noble vérité, c'est-à-dire la nature véritable, le *nibbāna*.⁴⁴

Ce type d'affirmation peut cependant paraître bien théorique et froid, et donc fort peu motivant pour les fidèles. Heureusement, les enseignements du Bouddha et de ses grands disciples ne sont pas avares de termes positifs qui encouragent à la pratique. Cette approche positive peut se décomposer en une approche poétique ou laudative, une approche qualitative et une approche métaphorique.

L'approche laudative consiste à appliquer au *nibbāna* les épithètes les plus élevées de la langue *pāli*.

L'approche qualitative consiste à se rapprocher de la réalité du *nibbāna* en évoquant ce qui fait sa valeur :

- Tu parles sans cesse du *nibbāna* ; mais est-il possible d'en représenter la forme, la configuration, la durée ou la taille à l'aide de comparaisons, d'arguments, de raisons et de déductions ?
- Ô Roi, ce n'est pas possible : il n'y a rien d'analogue au *nibbāna* [...].
- Mais trouve-t-on dans d'autres choses des qualités communes avec le *nibbāna*, grâce auxquelles on peut le représenter par comparaison ?
- On peut le représenter ainsi quant à ses qualités, mais pas quant à sa forme intrinsèque.⁴⁵

Les approches positives

<i>abbhuta</i>	merveilleux
<i>acchariya</i>	extraordinaire
<i>dhuva</i>	permanent, solide
<i>ekantasukha</i>	le bonheur absolu
<i>khema</i>	tranquille
<i>mutti</i>	la délivrance
<i>nicca</i>	perpétuel
<i>nipuṇa</i>	accompli, subtil
<i>(accanta) niṭṭhā</i>	l'infinie perfection
<i>ñātabba</i>	valant d'être connu
<i>paṇita</i>	excellent

⁴⁴ *Dhātuvibhaṅgasutta* (S/MAJ III/4/10/n° 366).

⁴⁵ *Milindapañha* V/3/10/n° 10.

<i>pajjota</i>	la splendeur
<i>sacca</i>	la vérité
<i>santa</i>	paisible
<i>santi</i>	la tranquillité
<i>sītībhāva</i>	l'état paisible
<i>siva</i>	favorable, heureux
<i>sotthi</i>	le bien-être
<i>suddhi</i>	la pureté
<i>(parama) sukha</i>	le (plus grand) bonheur
<i>susukha</i>	le plus grand bonheur
<i>suvatthi</i>	le bien-être
<i>uttama</i>	suprême
<i>visuddhi</i>	la pureté

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0 (Vipassana Research Institute)*

L'approche métaphorique consiste à reprendre les caractéristiques ou les qualités du but suprême sous une forme concrète ; les métaphores les plus utilisées tournent autour de l'idée de destination comme « le fruit du chemin (*maggaphala*) » ou « l'autre rive (*pāra*) ». D'autres métaphores fréquentes évoquent l'idée de refuge, comme « l'île » (*dīpa*), « l'abri » (*taṇa*), « la retraite » (*lena*), « le refuge » (*saraṇa*), « la protection » (*tāna*), ou l'idée de libération comme « la libération du joug » (*yogakkhema*).

| En vérité, le Maître a montré la voie qui permet d'échapper aux flots.⁴⁶

Les métaphores

<i>amata</i>	la boisson des dieux ⁴⁷
<i>dīpa</i> [1]	l'île
<i>dīpa</i> [2]	la lampe
<i>lena</i>	la retraite
<i>maggaphala</i>	le fruit du chemin
<i>pada</i>	le Lieu
<i>accutapada</i>	le lieu éternel
<i>amata pada</i> ⁴⁸	le lieu de la non-mort
<i>santipada</i>	le lieu paisible
<i>uttama pada</i>	le lieu suprême
<i>dhammapada</i> ⁴⁹	le lieu de la Réalité (ultime) ⁵⁰
<i>pajjota</i>	la lampe

⁴⁶ *Āneñjasappāyasutta* (S/MAJ III/1/6/n° 73).

⁴⁷ Un jeu de mot entre *amataṃ*, la boisson des divinités, et *amata*, l'absence de mort.

⁴⁸ 52 occurrences dans le *Suttapiṭaka*.

⁴⁹ Ne doit pas être confondu avec le titre d'ouvrage *Dhammapada*, *pada* désignant également la sous-partie d'un vers.

⁵⁰ On trouve dans certains *Commentaires (Aṭṭhakathā)* l'expression *nibbānadhamma*, l'« élément » *nibbāna*, pris ici comme l'une des quatre réalités existant de manière ultime. On trouve de même l'expression *amata dhātu*, « la propriété de la non-mort » (*Dutiyaamuruddhasutta* – S/ANĠ III/13/8/n° 131 §2). Cf. note 25.

<i>pāra</i>	l'autre rive
<i>pāramaccuta</i>	sur l'autre rive de la mort
<i>paṭisaraṇa</i>	le refuge
<i>saraṇa</i>	le refuge
<i>taṇa</i>	l'abri
<i>tāṇa</i>	la protection
<i>yogakkhema</i>	la libération du joug

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0 (Vipassana Research Institute)*

1.5.4. Les verbes

Les verbes utilisés pour rendre compte de « l'accès » au *nibbāna* traduisent les mêmes difficultés, leurs nuances dépendant de l'approche ou de la métaphore choisies.

Certains termes sont proscrits, tous ceux qui pourraient renvoyer à l'idée de création ou d'obtention, dans la mesure où le *nibbāna* n'est pas produit :

Le chemin ne le produit pas, mais permet seulement de l'atteindre. Le *nibbāna* est donc non produit.⁵¹

Les termes renvoyant à l'idée d'accès, d'atteinte, véhiculent l'idée que le *nibbāna* serait une sorte de lieu, de dimension (*āyatana*) ; cette connotation, bien qu'incorrecte, n'est pas totalement absente des *suttā*.

Concernant l'atteinte du *parinibbāna*, la solution est plus simple : les *suttā* n'emploient que le participe passé *parinibbuta*⁵², « entièrement éteint » ; il n'existe donc aucune expression signifiant l'« entrée dans le *parinibbāna* », ce qui évite de considérer le dit *parinibbāna* comme un domaine, une situation, un mode d'existence, tels que nous les connaissons où les imaginons.

Verbes et dérivés les plus fréquents

<i>abhirata</i>	se plaisant dans
<i>adhigacchati</i>	entrer dans, acquérir le
<i>gamana</i>	le voyage menant au
<i>ñāṇa</i>	la connaissance de
<i>ninna</i>	inclinant vers, plongeant dans
<i>ogadha</i>	immergé dans
<i>paccavekkhati</i>	contempler
<i>pakkhandati</i>	s'élancer vers, se réjouir dans
<i>pāragamana</i>	traverser
<i>pāragata</i>	passer de l'autre côté
<i>pariyosāna</i>	s'achevant dans

<i>patta</i>	l'atteinte de
<i>patti</i>	l'obtention de
<i>sacchikiriyā</i>	la réalisation de
<i>sampadā</i>	la complète réalisation de
<i>sampatti</i>	la complète obtention de
<i>saṃvattanika</i>	conduisant à, impliquant le
<i>saṃvattati</i>	mener à
<i>saññā</i>	la perception de
<i>tiṭṭhati</i>	se tenir dans
<i>viharati</i>	demeurer dans

⁵¹ *Visuddhimagga* XVI § 71.

⁵² *Mahāparinibbānasutta* (S/DĪG II/3/6/n^{os} 219-226). Soulignons ici le piège dans lequel tombent nombre d'auteurs et de traducteurs : ce n'est pas le *parinibbāna* qui est *mahā*, mais le *sutta* ; le *parinibbāna*, étant complet, parfait, ne peut être ni grand, ni petit... Cette même erreur se retrouve dans nombre de *suttā* commençant par *mahā* ; sans surprise, les *suttā* commençant par *cūḷa*, « petit, bref », échappent, eux, au contresens...

2. *Abhidhammapiṭaka* – L’approche philosophique

Si les *suttā* sont destinés à guider le disciple dans sa vie quotidienne et de ce fait partent de la réalité de ce monde, de la vérité conventionnelle (*vohāra-sacca*) en faisant référence à des personnes, des anecdotes, des métaphores des discussions, l’*Abhidhamma*, lui, ne traite que de la réalité pure, de la vérité ultime (*paramattha-sacca*).

2.1. Le *nibbāna* est une réalité ultime

Traitant des phénomènes du point de vue de la vérité ultime, la première affirmation-clef de l’*Abhidhamma* consiste en un rappel⁵³ de la réalité ultime du *nibbāna* :

Tattha vutt’ābhidhammatthā, catudhā paramatthato.

Cittaṃ cetasikaṃ rūpaṃ, nibbānaṃ iti sabbathā.

Ce dont traite l’*Abhidhamma* est quadruple du point de vue de la vérité ultime :

l’esprit, les facteurs mentaux, la matière, et le *nibbāna*.⁵⁴

L’esprit (*citta*), les facteurs mentaux (*cetasikā*) et la matière (*rūpa*) sont bien des réalités, mais conditionnées et conditionnelles puisque apparaissant en raison de conditions et disparaissant lorsque ces conditions cessent de les alimenter ; ils sont donc impermanents (*aniccatā*) et de ce fait sources de souffrance (*dukkhatā*). Le *nibbāna*, en revanche, n’apparaît pas et de ce fait, ne disparaît pas : il est une réalité inconditionnée (*asaṅkhata*).

2.2. *Asaṅkhata* se substitue à *nibbāna*

Remplaçant la terminologie des *suttā* par une terminologie philosophique précise, à l’image véhiculée par le terme *nibbāna*, les textes abhidhammiques vont largement préférer le terme technique d’*asaṅkhata*, « l’inconditionné ».

nirodhasaccaṃ asaṅkhatam

la vérité de l’extinction, l’inconditionné⁵⁵

Occurrences de *nibbāna*

Livre I - <i>Dhammasaṅgaṇi</i>	5
Livre II - <i>Vibhaṅga</i>	0
Livre III - <i>Dhātukathā</i>	0
Livre IV - <i>Puggalapaññatti</i>	0
Livre V - <i>Kathāvatthu</i>	129
Livre VI - <i>Yamaka</i>	0
Livre VII - <i>Paṭṭhāna</i>	262

Occurrences d’*asaṅkhata*

Livre I - <i>Dhammasaṅgaṇi</i>	86
Livre II - <i>Vibhaṅga</i>	10
Livre III - <i>Dhātukathā</i>	89
Livre IV - <i>Puggalapaññatti</i>	0
Livre V - <i>Kathāvatthu</i>	76
Livre VI - <i>Yamaka</i>	0
Livre VII - <i>Paṭṭhāna</i>	2

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0 (VRI)*

Le choix entre les deux termes s’explique en large partie par la fonction de chacun des livres :

1. Le *Dhammasaṅgaṇi* est consacré à une analyse aboutissant à la réduction du panorama complexe de l’expérience en une multitude de phénomènes mentaux et matériels, minutieusement définis et présentés dans leurs combinaisons et classifications.
2. Le *Vibhaṅga*, probablement le noyau le plus ancien de l’*Abhidhamma*, offre des définitions des principales notions présentes dans les *suttā*, comme les *khandhā*, les bases des sens ou les éléments.

⁵³ Il s’agit bien d’un rappel d’une affirmation présente dans les *suttā* : ‘*mahantam paramattham amataṃ nibbānaṃ*’ – *Mettaḡamāṇavapucchāniddeśa* (S/KHU/Cūlaniddeśa/4/n°23), *Mogharājamāṇavapucchāniddeśa* (S/KHU/Cūlaniddeśa/15/n°85), *Tuvaṭṭakasuttaniddeśa* (S/KHU/Mahāniddeśa/14/n°150)...

⁵⁴ Tels sont les tout premiers mots de l’*Abhidhammatthasaṅgaho* (Ṭikā/ABH).

⁵⁵ ABH/Vibhaṅga/n° 218 ; ABH/ Kathāvatthu/n° 253.

3. Le *Dhātukathā* est consacré à l'étude des éléments et des phénomènes. *Asaṅkhata* y est systématiquement⁵⁶ accompagné des termes *khandā* et *dhātu*.
4. Le *Puggalapaññatti* offre une typologie détaillée des caractères et comportements des personnes (*puggalā*) étroitement dépendante du *Suttapiṭaka*, en particulier de l'*Aṅguttaranikāya*. Il ne traite donc pas du *nibbāna*.
5. Le *Kathāvatthu* est un ouvrage polémique présentant un examen critique des vues doctrinales considérées comme des déviations du véritable *Dhamma*.⁵⁷ Il va par conséquent, dans ses discussions, faire aussi bien usage du terme commun de *nibbāna* que du terme technique d'*asaṅkhata*.
6. Le *Yamaka* offre une définition des termes techniques sous la forme d'une immense liste de questions ; il n'y utilise, comme l'ouvrage suivant, que les *caractéristiques* de l'*asaṅkhata*.
7. Le *Paṭṭhāna*, indissociable du *Dhammasaṅgaṇi*, délimite les relations conditionnelles existant entre les divers phénomènes mentaux et matériels dévoilés par l'analyse, les liant en un tout dynamique et étroitement entremêlé. Il ne va par conséquent pas employer le terme d'*asaṅkhata* mais les multiples termes techniques utilisés par le *Dhammasaṅgaṇi* pour traduire les caractéristiques comparatives de l'inconditionné [cf. ci-dessous].

Trois livres de l'*Abhidhamma* font donc usage du terme général d'*asaṅkhata* et/ou de la multitude des caractéristiques listées par le *Dhammasaṅgaṇi*. Il est par conséquent utile de donner ici ces caractéristiques⁵⁸ :

Caractéristiques de l'*asaṅkhata* dans le *Dhammasaṅgaṇi*

(numéro de la section :)

<i>acetasika</i>	sans facteur mental	1196
<i>aganthaniya</i>	sans entrave	1147
<i>ahetuka</i>	pas une cause	1080
<i>anārammaṇa</i>	sans support d'attachement	1192
<i>anāsava</i>	sans fermentation mentale	1109
<i>anevavipākanavipākadhamma</i>	ni résultat ni producteur de résultat	993
<i>anidassana</i>	invisible	1094
<i>anidassanaappaṭiṅha</i>	invisible et sans aversion	1058
<i>anīvaraṇa</i>	sans obstacle	1171
<i>aniyyānika</i>	ne menant pas au Salut	1296
<i>aniyata</i>	dont les effets ne sont pas fixés	1037
<i>anupādāniya</i>	non concerné par les aliments de l'existence	1226
<i>anupādiṇṇa</i>	non transmis	1218
<i>anupādiṇṇaanupādāniya</i>	ni à l'origine ni en rapport avec l'attachement	996
<i>aparāmāsa</i>	sans contact	1184
<i>apariyāpanna</i>	non inclus	1294
<i>appaccaya</i>	sans cause	1090
<i>appamāṇa</i>	sans limite	1028

⁵⁶ 100 % des occurrences.

⁵⁷ La mise en forme de ces textes est attribuée au Thera Moggaliputtatissa, guide spirituel de l'empereur Aśoka et initiateur du troisième concile, au milieu du III^e siècle avant notre ère.

⁵⁸ Ces caractéristiques sont toutes formées à partir de termes-clés du *Dhamma*, fortement et subtilement polysémiques. Le choix de traduction est, de fait, réducteur. Au lecteur intéressé de se rendre lui-même dans le labyrinthe des sens.

<i>appaṭigha</i>	sans aversion	1096
<i>appītika</i>	sans joie	1280
<i>araṇa</i>	sans trouble	1302
<i>arūpina</i>	sans forme matérielle	1098
<i>asaṃkilesika</i>	sans aucune passion	1248
<i>asaṃkiliṭṭha</i>	sans aucun défaut	1250
<i>asaṃkiliṭṭhasaṃkilesika</i>	sans aucune souffrance ni aucune passion	999
<i>asaṃyojana</i>	sans lien	1131
<i>āsavavippayutta</i>	libéré des fermentations mentales	1111
<i>avicāra</i>	sans réflexion	1278
<i>avitakka</i>	sans raisonnement	1276
<i>avitakkaavicāra</i>	sans pensée discursive ni réflexion	1002
<i>avyākata (abyākata)</i>	neutre (non producteur de <i>kamma</i>)	987
<i>cittavippayutta</i>	libéré de la pensée	1198
<i>cittavisamsaṭṭha</i>	dissocié de la pensée	1200
<i>ganthavippayutta</i>	libéré des entraves	1149
<i>hetuvippayutta</i>	sans cause concomitante	1082
<i>kilesavippayutta</i>	libéré des passions	1252
<i>lokuttara</i>	transcendant le monde	1100
<i>na hetū ahetuka</i>	sans cause ni absence de cause	1088
<i>na pītisahagata</i>	non associé à la joie	1282
<i>na sukhasahagata</i>	non associé au bonheur	1284
<i>na upekkhāsahagata</i>	non associé à l'indifférence (à la peine et à la joie)	1286
<i>neva ācayagāmi na apacayagāmina</i>	sans effet sur l'accumulation [des effets] ni sur leur suppression dans le processus de renaissance	1022
<i>neva dassanena na bhāvanāya pahātabba</i>	qui ne peut être écarté ni par la simple pensée ni par la pensée profonde	1012
<i>neva dassanena na bhāvanāya pahātabba-hetuka</i>	dont les <i>causes</i> peuvent être écartées non par la simple pensée mais par la pensée profonde	1019
<i>nevasekkhanāsekkha</i>	sans rapport avec celui qui a encore à apprendre et celui qui n'a plus à apprendre	1025
<i>nīvaraṇavippayutta</i>	libéré des obstacles	1173
<i>no āsava</i>	qui n'est pas une passion	1107
<i>no citta</i>	qui n'est pas une pensée, pas un état d'esprit	1194
<i>no cittānuparivattina</i>	qui n'est pas un effet de la pensée	1206
<i>no cittasahabhuna</i>	qui n'émerge pas de manière concomitante avec la pensée	1204

<i>no cittasaṃsaṭṭhasamuṭṭhāna</i>	qui n'est pas associé à la pensée et n'en provient pas	1208
<i>no cittasamuṭṭhānā</i>	qui ne provient pas de la pensée	1202
<i>no gantha</i>	qui n'est pas une entrave	1145
<i>no kilesa</i>	qui n'est pas une passion	1246
<i>no nīvaraṇa</i>	qui n'est pas un obstacle	1169
<i>no parāmāsa</i>	qui n'est pas un contact	1182
<i>no saṃyojana</i>	qui n'est pas un lien	1129
<i>no upādā</i>	qui n'est pas un dérivé	1216
<i>no upādānā</i>	qui n'est pas un aliment de l'existence	1224
<i>paṇīta</i>	accompli, parfait	1034
<i>parāmāsavippayutta</i>	libéré du contact	1186
<i>saṃyojanavippayutta</i>	libéré des liens	1133
<i>upādānavippayutta</i>	libéré des aliments de l'existence	1228

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0* (Vipassana Research Institute)

Conclusion

Les textes du Canon *pāli* multiplient les approches verbales tentant de permettre aux fidèles engagés sur la Voie du Bouddha d'appréhender ce qu'est, ou ce que n'est pas, le *nibbāna*. Ces approches font appel, pour ce qui est du *Suttapiṭaka*, à l'imagination, voire à l'émotion, et pour l'*Abhidhammapiṭaka*, à la raison ; elles peuvent suffire à entretenir la confiance (*saddhā*), fournir la motivation nécessaire pour progresser sur la Voie et réaliser, en cette vie, par les disciplines morale (*sīla*) et mentale (*bhāvāna*), l'expérience du *nibbāna*, de la libération, à travers l'unification de l'esprit (*cetovimutti*) et la sagesse (*paññāvimutti*).

Parmi les innombrables caractéristiques du *nibbāna* figure en bonne place l'*anattatā*⁵⁹, l'absence de l'*ātman* du brahmanisme, l'absence d'une âme ou d'une quelconque essence permanente voire éternelle de l'être. S'ouvre alors la nécessité d'une seconde approche de l'ineffable, destinée celle-ci à répondre au questionnement concernant la continuité individuelle des êtres : nous venons d'acquiescer quelques intuitions concernant le fruit de la libération, mais qu'est-ce qui, de tout ce qui faisait notre être avant cette libération, jouit de ce fruit ?

Bangkok, mars 2025

⁵⁹ Cf. Didier Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda* (seconde édition), Éditions Soukha, Paris, 2018, p. 191 sq.