

Didier Treutenaere

Pour en finir avec « l'état intermédiaire » (*antarābhava*) entre deux existences.

Présentation de la position orthodoxe du Theravāda
et revue critique des positions divergentes.

Résumé

Dans le discours ou sous la plume d'auteurs s'inscrivant dans les courants bouddhistes du Mahāyāna ou du Vajrayāna, apparaît régulièrement l'affirmation que l'idée d'un état intermédiaire entre la mort et la renaissance – d'un *antarābhava*, équivalent sanskrit et *pāli* du *bardo* des traditions tibétaines – serait déjà présente dans la doctrine du Theravāda. Cet article permet de démontrer qu'il n'en est rien ; ni dans ses textes les plus anciens ni dans ses développements ultérieurs, le Theravāda n'a modifié sa position initiale : il n'y a pas d'*antarābhava*.

Étonnamment, une idée similaire est de plus en plus fréquemment avancée par des auteurs s'inscrivant dans le courant du Theravāda. Sous l'influence des traditions concurrentes, ou par souci d'« œcuménisme inter-bouddhisme », ces auteurs s'efforcent de déceler dans les textes du Canon *pāli* des indices de leur opinion. Le présent article examine chacun de ces indices et en tire une conclusion : ces auteurs rouvrent, sans y apporter d'éléments nouveaux, le débat suscité par les antiques écoles personalistes ; un débat, selon nous, gagné et clos par le Theravāda depuis plus de deux millénaires.

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

L'opinion que l'existence d'un état intermédiaire entre la mort et la renaissance (ou plus précisément entre la mort et la re-conception) figurerait, sous le nom d'*antarābhava*, dans le Canon *pāli*, est fréquemment exprimée ; soit par des auteurs s'inscrivant dans les traditions du Mahāyāna ou du Vajrayāna et désirant trouver des prémices anciennes de leur propre doctrine ; soit par des auteurs s'inscrivant dans les traditions du Theravāda, avec des objectifs non exprimés, mais probablement en partie sous la pression des courants précités.

L'existence ou non d'un tel état intermédiaire n'est pas un point de doctrine anecdotique ; il est à la fois important en lui-même (« quelque chose », physique et/ou de mental, survivrait à la mort et précéderait la nouvelle conception) et dans ses conséquences pratiques (il serait possible de réorienter l'être durant cette période intermédiaire) ; il est d'ailleurs si important qu'on se demande pourquoi le Bouddha, analysant dans le moindre détail des phénomènes et des processus bien moins essentiels, ne semble pas¹ l'avoir intégré dans ses enseignements.

Dans une première partie, nous démontrerons que l'idée de l'existence d'un état intermédiaire est, sans aucune ambiguïté, considérée comme déviante par le Theravāda, non seulement parce

¹ Certains auteurs considèrent que l'existence d'un état intermédiaire figurait bien dans les enseignements originels mais que l'orthodoxie du Theravāda l'aurait volontairement effacé, une « preuve » étant apportée par l'existence de cette opinion dans certains courants hétérodoxes anciens.

qu'elle ne figure pas dans les enseignements du Bouddha mais également parce qu'elle est en elle-même contraire au Dhamma.

Dans une seconde partie, nous mettrons brièvement en lumière les causes de cette déviation.

Dans une troisième partie, nous nous efforcerons de démontrer point par point la faiblesse des arguments en faveur de la reconnaissance d'un état intermédiaire accumulés par certains auteurs s'inscrivant dans la tradition Theravāda.

1. La position du Theravāda

1.1. Le terme *antarābhava* dans les textes du Theravāda

1.1.1. *Antarābhava*

Antarābhava est un mot qui ne pose aucune difficulté de compréhension. Il est composé du nom *bhava*, « le mode d'existence », incluant un devenir – *bhava* désigne le plan d'existence dans lequel on vit, et dans lequel on renaît après la mort tant que l'on n'a pu se libérer du *samsāra* – accompagné de l'adjectif *antara*, « entre deux », « intermédiaire ». Il est donc à juste titre traduit par « état intermédiaire » ou « existence intermédiaire » ; et il désigne sans ambiguïté un état se situant entre la mort et la renaissance.

1.1.2. La présence du mot dans les textes

Le mot *antarābhava* est-il présent dans les textes canoniques (le *Tipiṭaka*), post-canoniques (les *Commentaires* – *Aṭṭakathā* – et *Sous-commentaires* – *Ṭikā*) et quasi-canoniques (les guides, manuels et recueils divers) ?

Occurrences du mot antarābhava (toutes déclinaisons)

	Canon	Commentaires	Sous-commentaires	Manuels
<i>Vinaya-piṭaka</i>				
<i>Suttā-piṭaka</i>				
<i>Khuddhakanikāya</i>				
- <i>Nettipakaraṇa</i> ²		2	3	
- <i>Udāna</i>		4		
- <i>Apadāna</i>		1		
Autres <i>nikāyā</i>		3	4	
<i>Abhidhamma-piṭaka</i>				
- <i>Kathāvatthu</i>	61	10	15	11
- Autres livres			1	

Source : Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0 (Vipassana Research Institute)

Cette recherche nous mène aux conclusions suivantes :

a) Le mot est totalement absent du cœur (*mūla*) du *Vinaya-piṭaka* et du *Sutta-piṭaka*³ ; il n'est mentionné que dans l'*Abhidhamma-piṭaka*.

² Ce livre des environs du I^{er} siècle est un guide d'explication des textes canoniques. L'ouvrage n'est intégré au *Khuddhaka-Nikāya* que par la tradition birmane.

³ Il n'est d'ailleurs pas mentionné dans les dictionnaires de référence, comme le *Pali-English Dictionary* de la *Pali Text Society* ou le *Buddhist Dictionary* du Vénérable Nyanatiloka.

b) Le mot n'est mentionné que dans une unique section d'un seul livre de l'*Abhidhamma-piṭaka* : la section *Antarābhavakathā* du *Kathāvatthu*, un recueil consacré... à la réfutation des déviations doctrinales.

c) Les occurrences des *Commentaires*, *Sous-commentaires* et manuels sont toutes, sans exception, des reprises des affirmations et démonstrations du *Kathāvatthu*.

La notion d'*antarābhava* n'est par conséquent mentionnée dans les textes du Theravāda que pour y être critiquée ; entre le texte originel du milieu du III^e siècle avant notre ère, le *Commentaire* mis par écrit au début du V^e siècle de notre ère, les *Sous-commentaires* et manuels rédigés durant les siècles suivants, la critique est restée inchangée : la notion d'*antarābhava* n'a connu aucun développement et *a fortiori* aucune forme d'acceptation tardifs.

1.2. La position orthodoxe

La position doctrinale du Theravāda concernant l'existence d'un *antarābhava* est résumée dans une formule claire et nette :

*Sabbena sabbaṃ natthi nāma antarābhavo.*⁴

« Il n'y a absolument pas, c'est certain, d'état intermédiaire ».

Cette position, nous l'avons vu, est principalement affirmée et défendue dans le *Kathāvatthu*, son *Commentaire*⁵ et son *Sous-commentaire secondaire* :

- *Antarābhavakathā* (*Abh/Kathāvatthu*/8/74-2/n^{os} 505-509).

- *Antarābhavakathāvaṇṇanā* (*Aṭṭ/Abh/Pañcapakaraṇa-aṭṭhakathā/Kathāvatthu-aṭṭhakathā*/8/2).

- *Antarābhavakathāvaṇṇanā* (*Ṭikā/Abh/Pañcapakaraṇa-anuṭṭikā/Kathāvatthupakaraṇa-anuṭṭikā*/8/2).

Le *Kathāvatthu*, cinquième livre de l'*Abhidhamma-piṭaka*, est, comme son nom l'indique, « Objets de discussion » ou « Points de controverse », un recueil présentant un examen critique des vues doctrinales considérées comme des incompréhensions du Dhamma. La mise en forme de ses textes est attribuée par la tradition au Thera Moggaliputtatissa, guide spirituel de l'empereur Aśoka et initiateur du III^e « concile » (- 250) ; si le recensement des positions déviantes a très certainement été initié à cette époque, il fait peu de doute qu'y ont été ajoutés, durant les siècles suivants, de multiples éléments, en fonction de l'apparition de nouvelles déviations ou de l'évolution des anciennes.

Les textes de ce recueil sont d'un abord difficile pour le lecteur : durant des siècles, ces « points de controverse » étaient récités et immédiatement commentés, favorisant la compréhension des auditeurs ; pour le lecteur isolé, la tâche est bien plus ardue, dans la mesure où arguments et contre-arguments sont entremêlés sans aucune indication des participants, suivant une logique complexe⁶ ; et fréquemment sans formalisation d'une conclusion tant celle-ci semble s'imposer. Le *Commentaire* et le *Sous-commentaire* viennent heureusement ajouter un peu d'ordre et de clarté dans le labyrinthe textuel ; l'unique traduction du *Kathāvatthu*, en langue anglaise, – Shwe Zang Aung, Mrs Rhys Davids, « *Points of Controversy* », Pali Text Society, Londres, 1915 – intègre d'ailleurs intelligemment des extraits du *Commentaire* à l'appui du texte principal.

Le *Commentaire*⁷ résume ainsi la position orthodoxe :

Certains – comme par exemple les Pubbaseliyā et les Sammitiyā –, du fait d'une compréhension inattentive [*ayoniso*] de l'expression « *antarāparinibbāyī* » trouvée dans les

⁴ *Antarābhavakathāvaṇṇanā* (*Ṭikā/Abh/Pañcapakaraṇa-anuṭṭikā/Kathāvatthupakaraṇa-anuṭṭikā*/8/2/n^o 505).

⁵ Texte compilé et mis par écrit par Buddhaghosa au début du V^e siècle.

⁶ Cette logique est présentée par C.A.F. Rhys Davids, p. XLVIII *sqq.* de sa lumineuse introduction à la traduction du *Kathāvatthu*.

⁷ *Antarābhavakathāvaṇṇanā* (*Aṭṭ/Abh/Pañcapakaraṇa-aṭṭhakathā/Kathāvatthu-aṭṭhakathā*/8/2/n^o 505).

suttā, professent [*gaheti*] l’opinion hétérodoxe [*laddhi*] : « Il y a incontestablement [*nāma*] un état intermédiaire [*antarābhavo*] dans lequel [*yattha*] l’être [*satto*] [...] se tient dans l’attente [*tiṭṭhati*] du moment de sa re-conception [*mātāpitisamāgamañceva utusamayañca olokayamāno*] durant sept jours ou plus longtemps. »

[...] Le contre-argument s’appuie sur l’affirmation du Bhagavā selon laquelle il n’existe que trois modes d’existence⁹ [*bhavā*] : le mode d’existence avec sens [*kāmabhava*], le mode d’existence avec forme [*rūpabhava*], le mode d’existence sans forme [*arūpabhava*].

De ces paragraphes nous pouvons extraire les trois clés de la position du Theravāda :

- (1) Des courants bouddhistes défendent l’idée qu’il existerait un état intermédiaire dans lequel un être venant de mourir attendrait sa renaissance durant une semaine ou plus.
- (2) Cette idée déviante provient de l’interprétation erronée d’un terme figurant dans les *suttā* : *antarāparinibbāyī*.
- (3) La critique orthodoxe s’appuie principalement sur l’enseignement du Bouddha selon lequel il n’existe que trois modes d’existence : *kāmabhava*, *rūpabhava*, *arūpabhava*.

1.2.1. Les courants déviants

Si le *Kathāvatthu* ne donne aucune précision sur les tenants de la position déviante, le *Commentaire* mentionne deux courants, celui des Pubbaseliyā – une sous-branche des Andhakā – et celui des Sammitiyā. La présente étude n’est pas le lieu d’une présentation de ces courants¹⁰ ; il nous suffit de relever que tous deux appartenaient à la catégorie plus générale des « personnalistes », qui avaient en commun de rechercher une voie intermédiaire entre l’affirmation brahmanique de la substantialité de l’*ātman* et la négation par le Bouddha de l’existence d’un *attā* ; cette voie très étroite passait par l’affirmation de l’existence d’une individualité (*puggala*) « ni identique aux agrégats, ni différente d’eux », transmigrant d’une existence à une autre et subsistant même au sein de la béatitude définitive du *nibbāna*. Ce *puggala-vāda* fut à l’origine d’un schisme et donna naissance à des lignées, telle celle des Vajjiputtakā (skt. Vātsīputrīya), très importante numériquement et qui perdura jusqu’aux environs du X^e siècle de notre ère.

Cette voie déviante fut progressivement enrichie par l’introduction d’un découpage du cycle de la vie en quatre phases successives (l’existence entre la naissance et la mort, l’existence au moment de la mort, l’existence intermédiaire entre la mort et la re-conception, l’existence au moment de la renaissance), par l’établissement d’une durée de l’état intermédiaire (de 7 à 49 jours), par la définition de la forme de l’être intermédiaire, de ses comportements, capacités et conditionnements – nous le verrons plus bas, la controverse du *Kathāvatthu* porte également sur ces derniers points.

1.2.2. L’origine de la déviation : l’incompréhension de l’expression *antarāparinibbāyī*

Les auteurs du *Kathāvatthu* n’ignoraient certainement pas la cause profonde de la déviation : le désir de maintenir à tout prix une individualité « essentielle », ou « substantielle », voyageant d’existence en existence. Ils n’ignoraient pas non plus que c’est ce désir qui poussait les déviants à tenter de trouver entre les lignes des *suttā* une justification de leur croyance.

⁸ Le texte précise ici : « qu’il possède ou non l’œil divin’ (*dibbacakkhu*), qu’il possède ou non les ‘pouvoirs’ (*iddhī*) » ; cela signifie que cet état intermédiaire ne concernerait pas que des êtres sur la voie de la libération, il concernerait tous les êtres (mais, semble-t-il, exclusivement humains).

⁹ Et par conséquent, ce qui est essentiel ici, trois « devenirs », trois destinations (*lokā*) possibles après la mort.

¹⁰ Concernant ces courants, on se reportera de nouveau utilement à l’introduction précitée de C.A.F. Rhys Davids ; ou plus généralement à l’ouvrage d’Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l’ère Saka*, Publications universitaires & Institut orientaliste, Louvain, 1958.

Néanmoins, la première démarche du *Kathāvatthu* consiste à anéantir la pseudo-justification textuelle de l'existence d'un état intermédiaire : l'hérésie est d'abord définie par l'incompréhension ou le détournement plus ou moins conscient des mots du Bouddha.

Cette incompréhension, cette interprétation irréfléchie (*ayonisa*), portent sur une expression figurant dans les *suttā* : *antarāparinibbāyī*.

Afin que nous puissions, nous aussi, apprécier la faiblesse de cette référence, penchons-nous sur cette expression ; pour bien la comprendre, il est nécessaire de rappeler les différentes catégories de « nobles disciples » (*ariyapuggalā*) et, parmi ceux-ci, les différentes catégories d'*anāgāmī*.

■ Les catégories de « nobles disciples » sont omniprésentes dans les *suttā*¹¹.

Les 8 catégories de nobles disciples (aṭṭha ariyapuggalā) par ordre croissant de réussite

1-	« Celui qui est dans la voie de l'entrée dans le courant »	
2 - <i>Sotāpanna</i> - <i>sattakkhattuparama sotāpanna</i> - <i>kolaṅkola sotāpanna</i> - <i>ekabījī sotāpanna</i>	« Celui qui est entré dans le courant »	Ne peut renaître plus de 8 fois - renaîtra au plus 7 fois - renaîtra 2 ou 3 fois - ne renaîtra qu'1 fois
3 -	« Celui qui est dans la voie de ne revenir qu'une fois »	
4 - <i>Sakadāgāmī</i>	« Celui qui ne revient qu'une fois »	
5 -	« Celui qui est dans la voie de ne plus revenir »	
6 - <i>Anāgāmī</i>	« Celui qui ne revient plus »	
7 -	« Celui qui est dans la voie de la libération »	
8 - <i>Arahā</i>	« Celui qui est libéré »	

■ Les *Anāgāmī* se subdivisent en 5 catégories

Le bouddhisme ancien connaît 31 plans d'existences, dont 26 « favorables » se décomposant en 7 plans d'existence avec sens terrestres ou célestes (*kāmaloka*), 12 plans célestes « avec forme » et 4 plans célestes « avec forme subtile » (*rūpaloka*), 4 plans célestes « sans forme » (*arūpaloka*). Les moins élevés des 5 plans célestes « avec forme » sont « réservés » aux *Anāgāmī*.

Après leur mort humaine, ayant détruit les 5 chaînes (*saṃyojanā*) liant les êtres aux existences inférieures (*orambhāgiyā*), les *anāgāmī* reprennent donc naissance dans l'un des plans d'existence élevés (*Suddhāvāsā*) où eux seuls peuvent re-naître : les plans des *Avihā*, des *Sudassā*, des *Sudassī* et des *Akaniṭṭhā*. C'est dans l'un de ces plans qu'ils finissent par atteindre le *parinibbāna* ; et c'est leur différence de parcours dans ces plans qui permet de classer les *anāgāmī* en cinq catégories¹²:

¹¹ Par exemple : *Saṅgītisutta* (S/DĪG III/10/8/n° 333), *Pahārādasutta* (S/ANG VIII/2/9/n° 19). Cf. également les listes et explications du livre IV de l'*Abhidhamma*, le *Puggalapaññatti* (ABH IV/Niddeso/1/n° 31-44).

¹² Par exemple : *Sīlasutta* (S/SAM V/2/1/3/n° 184).

<i>Antarāparinibbāyī</i>	« Celui qui atteint le <i>parinibbāna</i> au cours de la première moitié de son existence »
<i>Upahaccaparinibbāyī</i>	« Celui qui atteint le <i>parinibbāna</i> au-delà de la première moitié de son existence »
<i>Asaṅkhāraparinibbāyī</i>	« Celui qui n'a pas à fournir d'effort pour atteindre le <i>parinibbāna</i> »
<i>Sasaṅkhāraparinibbāyī</i>	« Celui qui doit fournir un effort pour atteindre le <i>parinibbāna</i> »
<i>Uddhamsoto akaniṭṭhagāmī</i>	« Celui qui atteint le <i>parinibbāna</i> après avoir parcouru les existences divines les plus élevées »

Ce double rappel nous permet de constater que le terme *antarāparinibbāyī* ne fait référence qu'à une demi-durée de vie dans l'un des plans d'existence « avec forme subtile » (*rūpaloka*) nécessaire à certains êtres, ceux qui ont atteint le degré de développement spirituel des *anāgāmī*, pour accéder à leur *parinibbāna*.

Le terme *antarāparinibbāyī* ne fait donc en aucune façon référence à un état intermédiaire entre la mort et la renaissance des êtres ; une telle interprétation est bien déviante. C'est ce que souligne le *Kathāvatthu* en réponse à un argument du courant opposé :

- N'y a-t-il pas des *antarāparinibbāyī* ? Si c'est le cas, n'avons-nous pas raison ?
- Une fois accordé le fait qu'il y a de tels êtres, cela signifie-t-il pour autant qu'il s'agit d'un état intermédiaire distinct ? Oui, dites-vous. Mais accordé qu'il y a également des *upahaccaparinibbāyī*, s'agit-il également pour eux un état intermédiaire distinct ? Si vous le niez, cela infirme également votre proposition. Et le même argument s'applique aux *asaṅkhāraparinibbāyī* et aux *sasaṅkhāraparinibbāyī*.¹³

1.2.3. Le contre-argument orthodoxe : il n'existe que trois états d'existence

Le contre-argument majeur s'appuie sur l'affirmation par le Bouddha et ses grands disciples qu'il n'existe que trois états d'existence :

Il existe, frère, trois modes d'existence (*bhavā*) : le mode d'existence sensuel (*kāmabhava*), le mode d'existence avec forme (*rūpabhava*), le mode d'existence sans forme (*arūpabhava*).¹⁴

Si le *bhava* « intermédiaire » n'appartient pas à l'une de ces trois catégories, il ne peut donc pas exister :

S'il existe un tel état, vous devez l'identifier soit comme *kāmabhava*, soit comme *rūpabhava*, soit comme *arūpabhava*, ce que vous refusez de faire.¹⁵

Confrontant la revendication d'un « état intermédiaire » avec le contenu précis de la doctrine, le *Kathāvatthu* ne se contente pas de la référence à l'existence exclusive de trois *bhavā* ; il mobilise également toutes les classifications du Dhamma relatives à l'existence de l'être¹⁶ :

[L'*antarābhava*] est-il un cinquième mode de génération (*yonī*)¹⁷ ? Est-il une sixième

¹³ D'après l'*Antarābhavakathā* (*Abh/Kathāvatthu*/8/74-2/n° 509).

¹⁴ *Sammādiṭṭhi-sutta* (S/MAJ I/1/9 n° 94).

¹⁵ D'après l'*Antarābhavakathā* (*Abh/Kathāvatthu*/8/74-2/n° 505).

¹⁶ Telles qu'elles sont par exemple listées dans le *Saṅgītisutta* (S/DĪG III/10).

¹⁷ Les quatre modes de génération sont : dans un œuf, dans un utérus, dans la moisissure, immédiate dans un enfer ou dans un paradis – *Saṅgītisutta* (S/DĪG III/10/4/n° 312).

destination possible de renaissance (*gati*)¹⁸ ? Est-il un huitième type de support pour la conscience de renaissance (*viññāṇaṭṭhiti*)¹⁹ ? Est-il un dixième lieu d'existence pour les êtres (*sattāvāsa*)²⁰ ? Est-il un plan d'existence (*bhava*), une destination de renaissance (*gati*), un monde d'existence (*sattāvāsa*), appartient-il au cycle des renaissances (*saṃsāra*), est-il un mode de génération (*yoni*), un support pour la conscience de renaissance (*viññāṇaṭṭhiti*), un lieu d'acquisition d'une individualité (*attabhāvapaṭilābhōti*) ? Y est-on conduit par le *kamma* ? Y a-t-il des êtres qui progressent vers cet état ? Est-ce que des êtres y naissent, y vieillissent, y meurent, en partent pour renaître ailleurs ? Dans cet état intermédiaire y a-t-il de la matière (*rūpa*), de la sensation (*vedanā*), de la perception (*saññā*), des formations mentales (*saṅkhārā*), de la conscience (*viññāṇa*) ? Est-ce un mode d'existence avec cinq agrégats²¹ (*pañcavokārabhava*) ?

À toutes ces questions, vous répondez négativement. Comment, alors, pouvez-vous maintenir votre position ? [...] S'il y a un état intermédiaire, vous devriez être capables de lui attribuer certaines ou la totalité [de ces catégories], mais vous affirmez que vous ne le pouvez pas.²²

Une fois soulignées les incertitudes relatives à la nature et aux caractéristiques de cet « état intermédiaire », un contre-argument complémentaire consiste à relever que cet état ne concernerait pas tous les êtres et que la liste de ceux qui seraient concernés est, elle aussi, confuse.

Vous niez qu'il existe un état intermédiaire pour tous les êtres. Votre proposition n'est donc pas universellement valide. Vous refusez cet état intermédiaire à ceux dont la rétribution des actes est immédiate [...], à ceux qui renaissent dans un enfer (*niraya*), à ceux qui renaissent parmi les *devā* non conscients²³, à ceux qui renaissent dans l'un des plans sans forme (*arūpa*) [...] Vous soutenez donc qu'il n'existe un état intermédiaire que pour [tous les autres²⁴].²⁵

Ces échanges entre les tenants de l'orthodoxie et ceux des nouveaux courants paraissent mettre en lumière le fait que la position de ces derniers n'était pas encore parfaitement établie ; si les penseurs déviants avaient eu d'autres arguments, plus solides, il est certain que les rédacteurs du *Kathāvatthu* se seraient efforcés d'y répondre. Cela semble bien confirmer l'ancienneté de cette section du livre V de l'*Abhidhamma*, mais également de son *Attakathā* – mis par écrit à l'aube du V^e siècle à partir de sources plus anciennes – : tous deux, auraient été conçus avant que l'idée d'un état intermédiaire ne soit perfectionnée, consolidée, intégrée dans une doctrine cohérente par Vasubandhu²⁶ et Asaṅga²⁷, et finalement adoptée par le courant Vijñavāda du Mahāyāna.

¹⁸ Les cinq destinations sont : un enfer, l'animalité, l'existence fantomatique, l'humanité, un paradis – *Saṅgītisutta* (S/DĪG III/10/5/n° 315).

¹⁹ Les êtres peuvent avoir des corps différents et des perceptions différentes (comme les êtres humains), des corps différents mais des perceptions identiques (comme certaines divinités), etc. – *Saṅgītisutta* (S/DĪG III/10/7/n° 332). Cf. l'article *viññāṇaṭṭhiti* du *Buddhist Dictionary* du Vénérable Nyanatiloka.

²⁰ Notion proche de *viññāṇaṭṭhiti* – *Saṅgītisutta* (S/DĪG III/10/9/n° 341). Cf. l'article *sattāvāsa* du *Buddhist Dictionary* du Vénérable Nyanatiloka.

²¹ Les cinq *khandhā* énumérés dans la question précédente.

²² D'après l'*Antarābhavakathā* (*Abh/Kathāvatthu*/8/74-2/n° 506-507).

²³ Dans ce plan, il n'existe que de la matière subtile, l'esprit étant temporairement suspendu.

²⁴ Par voie de conséquence 25 plans d'existence sur 31 seraient concernés par l'existence d'un état intermédiaire.

²⁵ D'après *Antarābhavakathā* (*Abh/Kathāvatthu*/8/74-2/n° 508).

²⁶ Dans le Commentaire (*Bhāṣya*) de son *Abhidharmakośa*.

²⁷ Dans son *Yogacārabhūmi*. D'après la tradition, Asaṅga était le demi-frère aîné de Vasubandhu et convertit progressivement ce docteur du bouddhisme Theravāda aux thèses du Mahāyāna, en fait à celles de l'école du Vijñavāda dont il fut vraisemblablement le fondateur.

1.3. Le déroulement de la mort et le passage de la mort à la renaissance selon le Theravāda

La position du Theravāda ne repose pas uniquement sur des références textuelles ; même si cet argument est lui-même déjà solide et recevable : en effet, s'il existait un état intermédiaire entre la mort et la renaissance, ce serait un point de doctrine si important que le Bouddha l'aurait sans nul doute clairement énoncé et expliqué ; or, il n'en est rien.

Tout au contraire, l'affirmation de l'existence d'un état intermédiaire contredirait des éléments essentiels du Dhamma.

1.3.1. À la mort, rien ne subsiste

La position du Theravāda trouve sa justification première dans l'une des « trois caractéristiques » (*tilakkhaṇa*) : *anattatā*, l'absence d'un *attā*, c'est-à-dire de quoi que ce soit en nous de permanent et d'immortel.²⁸

En l'absence de quoi que ce soit d'« essentiel » ou de « substantiel » (au sens de la philosophie occidentale) migrant d'une existence à l'autre, la mort se traduit par la cessation de la vie physique et de la vie psychique de la personne qui décède ; en termes bouddhistes, les cinq *khandhā* (l'agrégat de matière et les quatre agrégats de l'esprit : les sensations, les perceptions, les autres facteurs mentaux, qui coproduisent la conscience) sont détruits.

Dans l'existence à cinq constituants, le psychique et le physique s'appuient l'un sur l'autre. Si l'un s'effondre suite à la mort, l'autre aussi.

Les anciens disaient : « le psychique et le physique se combinent et s'appuient l'un sur l'autre. Quand l'un se brise, les deux se brisent car ils sont liés ».²⁹

Il ne peut donc y avoir, suivant la mort, aucun entre-deux occupé par « quelque chose » qui proviendrait de l'être précédent.

Il n'y a pas de réserve des éléments détruits (*anidhānagatā bhaggā*), ni de magasin des éléments futurs (*puñjo natthi anāgate*), et les éléments présents sont instables comme des graines posées sur la pointe d'une aiguille.

On met en évidence la dissolution des éléments (*dhammā*) présents, lesquels sont destructibles et ne se mélangent pas aux précédents.

On ne voit pas d'où ils viennent, ni où ils vont une fois détruits ; ils apparaissent comme des éclairs dans le ciel puis disparaissent.³⁰

Puisqu'aucun élément ne provient de l'existence précédente, la renaissance qui suit exige la re-composition complète d'un être, un ré-assemblage total (notamment pour les êtres humains) ou partiel (pour certains *devā*) de *khandhā*. Les polémistes du *Kathāvatthu* sont par conséquent en droit d'interroger leurs interlocuteurs sur les caractéristiques exactes de l'« état intermédiaire », sur le nombre et la nature des *khandhā* qui formeraient ce type d'existence.

1.3.2. La continuité selon le Theravāda

Si les interlocuteurs hétérodoxes du *Kathāvatthu* semblent à la peine pour expliquer les caractéristiques de leur « état intermédiaire », le Theravāda, quant à lui, explique de manière détaillée le processus de continuité d'une existence à l'autre en l'absence de quoi que ce soit d'essentiel ou de substantiel provenant de l'existence précédente. Cette explication fait l'objet de plusieurs milliers

²⁸ Didier Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Éditions Soukha, Paris, 3^{ème} édition, 2023, p. 176 sq.

²⁹ *Upamāhi nāmarūpavibhāvanā (Visuddhimagga II/18/n° 675)*.

³⁰ *Guhaṭṭhakaṣutta-niddesa (S/KHU/Mahāniddesa/2/n° 10)*.

de pages de textes canoniques, principalement dans le gigantesque livre VII de l'*Abhidhamma*, le *Paṭṭhāna*, dans son *Commentaire* (*Paṭṭhānappakaraṇa-aṭṭhakathā*), son *Sous-commentaire principal*, (*Paṭṭhānappakaraṇa-mūlaṭīkā*), son *Sous-commentaire secondaire* (*Paṭṭhānappakaraṇa-anuṭīkā*) et dans les manuels d'*Abhidhamma*, tel l'*Abhidhammatthasaṅgaho*.

De l'infinie précision des analyses de ces textes ressort une conclusion incontestable : l'ultime unité de pensée du mourant conditionne immédiatement la formation de la première unité de pensée d'un embryon.

C'est la connaissance du flux de l'esprit qui permet de parvenir à une telle conclusion.

■ Le flux de l'esprit

L'esprit se présente à la fois sur un mode passif et sur un mode actif ; le mode passif laisse la place au mode actif lorsqu'un stimulus est reçu à travers l'une des portes des sens. L'état passif de l'esprit est appelé *bhavaṅga-citta*.

Bhavaṅga est un terme délicat à traduire : le terme *bhava* signifie, nous l'avons vu, « devenir », « existence » ; le terme *aṅga* dans ce mot composé est souvent expliqué dans les *Commentaires* à l'aide du mot « cause » (*kāraṇa*) ; l'ensemble signifierait donc « cause de (la continuation) de l'existence » ; *aṅga* a toutefois un sens alternatif, celui de « lien » ; l'ensemble signifierait donc également « lien d'existence ».

Bhavaṅga vise en général l'état de repos auquel l'esprit retourne en l'absence de stimulus, toute conscience du corps et des objets extérieurs disparaissant alors ; il peut dans le présent contexte être traduit par « le continuum de la vie » ; *bhavaṅga-citta* est la forme première de l'esprit ; elle s'écoule linéairement depuis la conception jusqu'à la mort, seulement interrompu par la multitude des stimuli successivement reçus via les sens.

Lorsque intervient un stimulus, la conscience devient active, se lançant dans un processus de pensée (*citta vīthi*). Un processus de pensée complet est composé de 17 moments de pensée lorsqu'il est stimulé par un objet matériel.

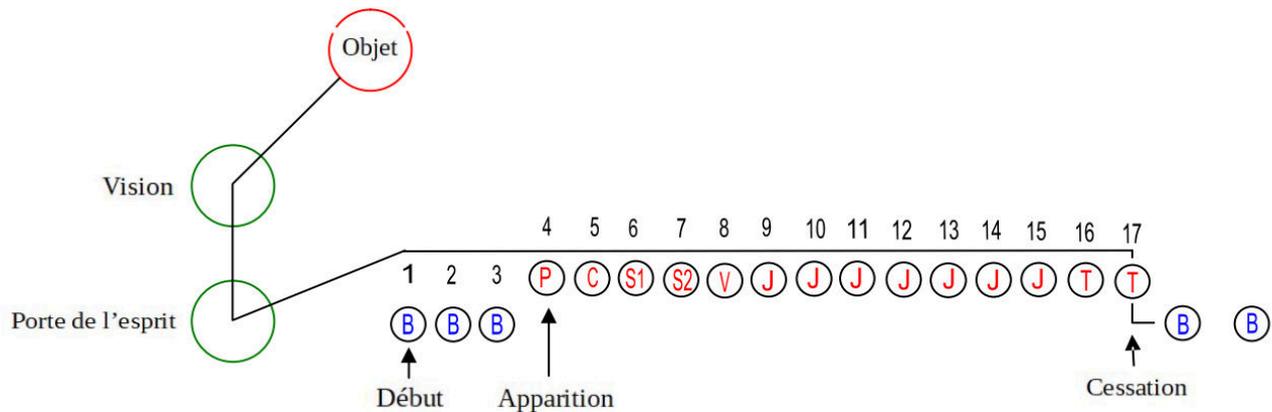
- 1) un moment qui s'achève dès que l'un des cinq organes des sens entre en contact avec son objet : *aṭīta bhavaṅga*, « *bhavaṅga* passé » ;
- 2) un moment de vibration (*calana*) du *bhavaṅga* ;
- 3) un moment qui interrompt (*upaccheda*) le *bhavaṅga* ;
- 4) un moment où la pensée se tourne vers l'objet, à travers la porte des sens qui vient d'être stimulée (*pañca-dvāra-vajjana*) ;
- 5) un moment de conscience correspondant au sens stimulé : conscience (*viññāṇa*) visuelle , conscience auditive, etc. ;
- 6) un moment durant lequel l'objet est reçu : *sampaṭicchana citta* ;
- 7) un moment ayant pour fonction de « pénétrer » l'objet reçu : *santīrana citta* ;
- 8) un moment de volition : *kamma*.

L'objet ayant été activement déterminé, s'ensuit l'étape la plus importante : cette étape, appelée *javana* (« les fulgurants »), consiste en sept moments de pensée, (9) à (15), tous de même nature, se succédant encore plus vite que les précédents ; c'est à ce stade que se constituent le « bon » et le « mauvais », selon que la volition a une racine positive (c'est-à-dire allant dans le sens de la libération) ou non. Ces moments de pensée à la fois naissent du *kamma* et produisent du *kamma*.

Suivant le septième *javana*, survient l'étape de la réalisation (le fait de « réaliser »), composé de deux moments de pensée (*tadā-lambana*), (16) et (17).

À l'issue de ces deux moments, le *bhavaṅga* s'écoule, jusqu'à ce qu'il soit de nouveau interrompu par un autre processus de pensée.

Exemple – processus de pensée suscité par un objet visuel



■ Le flux de l'esprit à l'instant de la mort

La tradition découpe ce dernier processus en une série de moments de pensée, dont le nombre varie en fonction de la nature (positive ou négative) du *kamma* en action à cet instant précis.

- Moment de pensée -15) : à l'esprit de l'être qui va mourir se présente spontanément une image, un signe (*nimitta*) représentant une volition passée. Ce signe est généralement appelé *gati-nimitta*, « signe de destination », car il indique de façon plus ou moins claire l'état futur de renaissance.

- Moment de pensée -14) : *bhavaṅga* passé.

- Moment de pensée -13) : vibration du *bhavaṅga*.

- Moment de pensée -12) : interruption du *bhavaṅga*.

- Moment de pensée -11) : orientation vers la « porte mentale » (*mano-dvāra-vajjana*).

- Moment de pensée -10) : moment de conscience mentale (*mano viññāṇa*).

- Moments de pensée -9) à -3) : sept ultimes *javanā* tenus, et par conséquent faiblement producteurs de *kamma* ; celui-ci n'intervient plus que comme régulateur de l'existence à venir (*abhinava-karaṇam*) en conditionnant la « conscience de renaissance ». Le nombre de ces *javanā* est dans la plupart des cas réduit à cinq « parce que la vibration est atténuée par la proximité de la mort »³¹.

- Moments de pensée -2) et -1) : moments de pensée de « réalisation » (*tadā-lambana*). Ces deux moments n'existent pas lorsque le mourant a cultivé un *jhāna* et qu'il s'oriente vers une bonne destinée.³²

- Moment de pensée 0) : la pensée de la mort (*cuti-citta*) est le dernier moment de pensée qui puisse être expérimenté pendant la vie qui s'achève. Cette ultime pensée est sans aucune influence sur la renaissance : il est important d'apprécier la différence entre ce moment et ceux qui le précèdent : *cuti-citta* ne détermine en rien la nature de la renaissance ; les *javanā*, eux, appartenaient encore au processus du *kamma*, y plongeant leurs racines et déterminant la nature de la conscience de renaissance.

Avec la cessation de cet ultime instant de conscience survient la mort. Des quatre sources qui alimentent (*āhāra*) l'existence, à savoir les actions intentionnelles (*kamma*), les facteurs mentaux (*cit-*

³¹ *Saṅkhārapaccayāviññāṇapadavithārakathā (Visuddhimagga II/17/n° 624 sq.)*.

³² *Idem*.

ta), les éléments nutritifs (*kabalin̄kārāhāra*) et l'énergie (*teja*), seule celle-ci continue sous forme de chaleur et décline jusqu'à ce que le corps, ultérieurement, soit réduit en poussière ou en cendres.

■ Le flux de l'esprit à l'instant de la renaissance

Paṭisandhi-citta est le processus de pensée qui apparaît au premier moment de la vie, au moment de la conception ; ce processus est suscité par les derniers moments de pensée de la vie précédente producteurs de *kamma* : c'est ainsi que les orientations des vies passées conditionnent le *paṭisandhi-citta*. Dans le cours d'une vie particulière, il n'y a qu'un seul *paṭisandhi-citta* : une fois achevée la fonction de liaison entre les deux vies accomplie par le *paṭisandhi*, la conscience de l'embryon forme immédiatement un *bhavaṅga-citta* qui va de nouveau s'écouler tout au long de l'existence, se trouver de nouveau sans cesse interrompu par une infinité de stimuli et s'achever de nouveau en un *cuti-citta*.

Si nous reprenons ici la description du processus que nous avons suspendu avec l'ultime moment de pensée (*cuti-citta*), ce processus est complété par deux nouveaux moments de pensée :

- Moment de pensée +1) : conscience de renaissance (*paṭisandhi viññāṇa*).
- Moment de pensée +2) : installation du *bhavaṅga-citta*.

*Tatheva paṭisandhimhi, vattate cittasantati;
Purimaṃ bhijjate cittaṃ, pacchimaṃ jāyate tato.
Tesam antarikā natthi, vīci tesam na vijjati;
Na cito gacchati kiñci, paṭisandhi ca jāyatīti.*

C'est via le *paṭisandhi[-citta]* que se produit la continuité des unités de conscience ;
L'unité de conscience précédente s'achève, la suivante apparaît.

Entre elles il n'y a pas d'intervalle, entre elles il n'existe pas de délai ;

Bien que rien [d'essentiel ou de substantiel] ne provienne de l'unité de conscience précédente, le *paṭisandhi[-citta]* apparaît.³³

Tout comme l'est la succession des instants de pensée au cours de la vie, la continuité du flux, de la mort à la renaissance, est donc ininterrompue. La seule différence entre le passage d'une pensée à une autre au cours d'une vie et le passage du moment de pensée de la mort à la conscience de renaissance est la disparition concomitante des éléments physiques et psychiques constituant un être et l'apparition des éléments physiques et psychiques constituant un nouvel être.

La doctrine du Theravāda concernant le processus de la renaissance ne laisse par conséquent aucune place à un état intermédiaire³⁴. L'au-delà immédiat de la mort est le conditionnement immédiat de la conception d'un embryon.

La continuité individuelle que les penseurs hétérodoxes craignaient (et craignent) tant de voir disparaître n'est pas effacée par ce passage d'une vie à l'autre. Les moments de conscience sont séparés mais, dans la mesure où ils sont conditionnés, ils constituent un courant qui coule à l'infini ; il existe une multitude de ces courants, chaque personne s'inscrivant dans l'un d'eux ; ainsi, de même qu'il est possible de parler, au cours d'une vie, d'un « individu » identique, il est possible de dire qu'un « individu » re-naît en s'inscrivant dans une continuité, sans que cela nécessite une quelconque permanence ou un quelconque transfert d'esprit ou de matière.

Un simple phénomène (*dhamma*) aborde l'existence suite aux conditions adéquates, il ne vient pas d'ailleurs mais il n'apparaît pas sans les causes situées ailleurs.

³³ *Kaṅkhāvitaraṇavisuddhiniddesa* (*Visuddhimagga* II/19/n° 690).

³⁴ Sauf à considérer que cet état ferait lui-même l'objet d'un processus de renaissance.

C'est un phénomène [physique et non physique] qui apparaît et aborde la nouvelle existence en raison des conditions précédentes, ce n'est ni un être ni une âme (*na satto na jīvo*).

Ce phénomène ne transmigre pas depuis l'existence passée, mais il ne se manifeste pas ici sans les causes qui appartiennent, elles, à l'existence passée.³⁵

Les conséquences pratiques de cet enseignement sont très importantes : tout ce qui détermine la nouvelle existence doit être accompli avant la mort ; il n'y a aucun espace où le temps perdu peut être rattrapé – en termes bouddhistes où le *kamma* peut encore évoluer. Pour une famille en deuil, le désir et l'incapacité d'agir en faveur de la personne décédée peuvent être éminemment frustrants et alimenter une pression en faveur de croyances et de pratiques plus rassurantes.

2. La confusion des pratiques

Il faut bien constater que l'affirmation de l'impossibilité d'un état intermédiaire, une affirmation parfaitement orthodoxe puisqu'aucun texte du Canon des Therā n'y fait clairement référence, et que le contraire y est même explicitement enseigné, ne parvint pas (et ne parvient toujours pas) à contrecarrer la croyance inverse, une croyance largement répandue parmi les populations suivant la Voie des Therā et, de ce fait, malheureusement partagée par un certain nombre de *bhikkhū*.

La pression indubitablement hétérodoxe, mais très étendue, en faveur de la reconnaissance d'un état intermédiaire se comprend aisément : pour les laïques, seul un état intermédiaire peut ouvrir l'espace nécessaire aux rituels destinés à guider leurs proches défunts vers la meilleure renaissance possible et à leur transmettre les bénéfiques d'ultimes « mérites » ; pour un grand nombre de *bhikkhū*, l'affirmation de l'existence d'un état intermédiaire constitue une justification de leurs pratiques ritualistes et même de leur quasi-spécialisation dans ce type de tâches, au détriment de leur culture mentale et de leur progression vers l'Éveil. La croyance en un état intermédiaire peut de ce fait constituer l'une des clefs de l'harmonie au sein de la communauté des bouddhistes, l'une des principales raisons d'être des liens tissés entre les religieux et les laïques : la subsistance des communautés religieuses en échange de la pratique des rituels, principalement funéraires.

Nous ne sommes pas loin de penser que c'est précisément ce cumul de difficulté de compréhension, de rivalité des religions environnantes, de besoins de rituels funéraires de la part des survivants et de justification du statut monastique, qui exerça dès les siècles qui suivirent la mort du Bouddha une pression telle qu'émergea progressivement l'idée d'un *antarābhava*.

3. Les déviations modernes au sein du Theravāda

Certains auteurs s'inscrivant dans la tradition Theravāda soutiennent une position divergente de l'orthodoxie sur cette question de l'« état intermédiaire ».

Selon nous, leurs arguments ressemblent à des tentatives de justifier des pratiques déviantes et des conceptions erronées à l'aide de références détournées.

A notre connaissance, l'ensemble de ces arguments est regroupé dans deux articles en langue anglaise, qui se renvoient partiellement l'un à l'autre :

- Piya Tan, « Is Rebirth Immediate », 2003 (rev. 2010), <http://dharmafarer.org> (PT)
- Bhikkhu Sujato, « Rebirth and the In-between State in Early Buddhism », Closer-to-Reality Conference, Kuala Lumpur, 2008, (BS)
<https://santifm.org/santipada/wp-content/uploads/2010/05/RebirthandInbetweenState.pdf>

³⁵ *Visuddhimagga* XVII § 161-162 (VIS II/17/n° 632).

Nous allons lister ces arguments (▶) et, comme le fit le *Kathāvatthu* il y a plus de deux millénaires, leur opposer les arguments de l'orthodoxie (◀) – que nous partageons.

3.1. Le rejet de l'*Abhidhamma*

La doctrine étant exposée jusque dans le moindre détail par l'*Abhidhamma* et les *suttā* « *abhidhammiques* » du *Suttā-piṭaka* comment peut-on parvenir à totalement contredire ces textes canoniques ?

En les rejetant purement et simplement.

Comment est justifié ce rejet ?

■ Des textes « tardifs » ?

▶ L'*Abhidhamma-piṭaka* et le *Khuddhaka-nikāya* du *Sutta-piṭaka* seraient « tardifs » ; seuls seraient fiables les textes des quatre premiers *nikāyā* du *Sutta-piṭaka*, les plus proches chronologiquement de la doctrine originelle :

« Les *Abhidhammas* sont des compositions tardives. Par conséquent, toute tentative sérieuse de recherche sur le bouddhisme le plus ancien (*Early Buddhism*) doit principalement être fondée sur les *Āgamā*³⁶ *suttā*. » (BS p.2)

◀ Si l'*Abhidhamma-piṭaka* du Theravāda est effectivement un recueil qui est resté ouvert jusqu'à sa mise par écrit aux environs du début de notre ère, le livre qui nous intéresse, le *Kathāvatthu*, est considéré par la tradition comme remontant au milieu du III^e siècle avant notre ère, sa composition ayant servi de base à la résolution de divergences lors du « concile » réuni par l'empereur Aśoka. Et sa section concernant notre sujet, nous l'avons vu, semble confirmer cette ancienneté, dans la mesure où les arguments et contre-arguments présentés n'ont pas la maturité que les débats postérieurs au IV^e siècle de notre ère leur ont donné. De plus, il n'est pas illégitime de mettre en doute la soi-disant plus grande ancienneté, par rapport au *Kathāvatthu*, des versions des *Āgamā* dont nous disposons.

■ Des textes trop marqués culturellement et sectaires ?

▶ « Il n'est guère besoin de se rabattre (*to fall back*) sur l'*Abhidhamma* et les *Commentaires*, dans la mesure où tous deux sont culturellement marqués et souvent sectaires. » (PT 1.2.1)

◀ Ce double reproche est pour le moins surprenant. L'*Abhidhamma* et les *Commentaires* n'ont pour objet que de présenter la doctrine du Theravāda, souvent en l'opposant aux autres doctrines ; comment peut-on leur reprocher un manque d'acceptation des idées contraires ? Quant à l'affirmation que ces textes seraient trop mêlés de culture (?) pour être utiles, cela mériterait d'être expliqué, d'autant plus que l'*Abhidhamma* fait précisément l'effort de traduire en termes purement techniques et philosophiques des *suttā* bien plus insérés, eux, dans l'une des cultures indiennes de la seconde moitié du premier millénaire précédant notre ère. Plus étrangement encore, notre auteur ne fait pas ce reproche-là aux textes des écoles hétérodoxes et schismatiques dont il s'inspire.

³⁶ On relèvera le choix de l'emploi du terme *āgama* de préférence au terme canonique du Theravāda : *nikāya*. Le terme *āgama* fait en général références aux recueils des « écoles » autres que le Theravāda, des textes essentiellement connus à travers leurs traductions chinoises et leurs versions en sanskrit ou en prakrit, et dans une moindre mesure dans leurs versions en Gāndhārī et leurs traductions en Tibétain. La logique de nos auteurs est de rechercher les points doctrinaux communs à tous ces textes, ce qui garantirait leur caractère originel. Cette méthode repose sur une idée absolument fautive, celle d'une égalité généalogique et chronologique entre les différents courants bouddhistes : Bhikkhu Sujato, ce qui est regrettable pour un moine du Theravāda, épouse le point de vue du Mahāyāna et du Vajrayāna en affirmant que « l'ancienne communauté bouddhiste se divisa progressivement en de multiples 'écoles', dont la tradition fixe le nombre à 18. L'école que nous connaissons sous le nom de 'Theravāda' était l'une de ces '18 écoles' » (BS p.1). Cf. à ce sujet notre article : *Pour en finir avec les termes « Petit Véhicule » (Hīnayāna)*, www.academia.edu, p.21 sqq.

■ Des textes inutiles ?

► L'*Abhidhamma-piṭaka* serait inutile, les quatre premiers *nikāyā* du *Sutta-piṭaka* suffisant à exposer clairement le Dhamma du Bouddha :

« Si les *suttā* sont bien étudiés et analysés, l'essentiel de la doctrine y est clairement exposé de manière exhaustive. » (PT 1.1.3)

◀ Cet argument-là reflète la rivalité entre deux grandes tendances internes du Theravāda, l'une se focalisant sur la pratique au détriment de la connaissance textuelle, l'autre se focalisant sur les textes, parfois au détriment de la pratique. Cette rivalité, remontant au temps-même du Bouddha³⁷, persiste de nos jours : l'*Abhidhamma*, étant la quintessence des textes, fait l'objet d'un net dédain de la part des tenants de la première tendance – parmi eux, à titre d'exemple, le courant thaïlandais dit « des Moines de la Forêt »³⁸ – et d'un quasi-culte de la part des tenants de la tendance inverse – parmi eux, l'ensemble des courants birman³⁹.

■ Des textes sans lien avec l'expérience méditative ?

► La position en faveur de l'*antarabhāva* proviendrait de l'harmonieuse domination de la connaissance textuelle par la pratique spirituelle. Les tenants de la position orthodoxe ne s'appuieraient, eux, que sur des arguments intellectuels :

« Lorsque cette compréhension de l'érudition spirituelle (*spiritual scholarship*) est appliquée à la discussion de problèmes aussi importants que la nature de la renaissance (qu'elle soit immédiate ou non), nous pouvons découvrir dans le Canon lui-même des preuves claires qui nous aident à clarifier le problème que même l'*Abhidhamma* et les *Commentaires* n'ont pas totalement abordé. Parfois, et peut être même fréquemment, l'oiseau éclairé doit retourner au navire. » (PT 1.2.3)

◀ Les auteurs et les commentateurs de l'*Abhidhamma* n'auraient donc été que de purs intellectuels ayant perdu de vue la pratique méditative ? Cela reste à prouver, bien des éléments suggérant le contraire : à titre exemple, le *Visuddhimagga* de *Buddhaghosa*, principal commentateur de l'*Abhidhamma*, démontre à chaque ligne sa grande connaissance des techniques et processus méditatifs, une connaissance nécessairement appuyée sur une profonde pratique. Et, inversement, nous pourrions nous demander si la méconnaissance des textes par certains moines et courants ne comporte pas le risque d'une interprétation subjective erronée de leur expérience méditative...

■ Des textes divergeant des *suttā* ?

► Selon nos auteurs, l'*Abhidhamma* ignorerait, voire contredirait, sur notre sujet comme sur bien d'autres, ce que le Bouddha expose dans les *suttā*.

◀ Tout chercheur sérieux se plongeant dans l'*Abhidhamma-piṭaka* découvre qu'il ne contient rien d'autre qu'une mise en forme systématique de la matière doctrinale contenue dans le *Sutta-piṭaka*, auquel il se réfère explicitement. Son usage d'une pensée ordonnée et méthodique, ses définitions précises des termes techniques et la délimitation de leurs référents, sa maîtrise parfaite du détail de

³⁷ Le Canon rapporte la médiation de Mahācunda dans une querelle entre deux « écoles », celle des *Jhātī* (« ceux qui pratiquent les *jhānā* ») et celle du *Dhamma-yoga* (« la pratique de l'Enseignement ») ; le Vénérable rappelle que les deux voies sont nécessaires et qu'elles sont d'une respectabilité équivalente – *Māhacundasutta* (S/ĀṄG VI/5/4).

³⁸ Mentionnons l'extrême hétérodoxie d'un *Buddhadāsa Bhikkhu* (1906-1993) qui traduisait le préfixe pāli *abhi*, « élevé, élaboré », par « extrême, excessif » et rebaptisait ainsi l'*Abhidhamma* « la partie superflue » du Canon.

³⁹ Nombre de rituels sont, par exemple, organisés autour des vingt-quatre modes de conditionnalité faisant l'objet du *Paṭṭhāna* et de la récitation de la « table des matières » (*mātikā*) du *Dhammasaṅgaṇī*.

la doctrine, en font un outil remarquable et absolument incontournable de la connaissance et de la pratique du Dhamma.

► Ces soi-disant contradictions internes du Theravāda seraient mises en lumière par la comparaison avec les doctrines... des autres courants :

« Il est intéressant de noter que la plupart, sinon la totalité, de ces doctrines anciennes sont reprises dans d'autres écoles en dehors du Theravāda, même lorsque les *Theravādins* eux-mêmes s'écartent (ou semblent s'écarter) du Canon. » (PT 1.1.3)

Ce rejet de l'*Abidhamma* et de tout texte abhidhammique, trop légèrement motivé par nos auteurs, leur permet en tout cas de se lancer librement dans une recherche confuse de tout ce qui pourrait soutenir leur croyance en un « état intermédiaire ».

3.2. La recherche d'indices dans les *suttā*

L'argument précité selon lequel tout serait clairement exposé dans les *suttā* semble, concernant notre sujet, infirmé par le caractère laborieux de la recherche d'indices soutenant la thèse de l'*antarābhava*. BS reconnaît d'ailleurs les limites de l'exercice :

« Nous devons admettre que les *Āgamā suttā* ne nous offrent pas une explication détaillée de ces matières. » (BS p.3)⁴⁰

Nombre de passages cités, bien que suivi de l'honnête indication qu'ils ne sont pas déterminants sont néanmoins listés par nos deux auteurs, comme si de leur accumulation pouvait surgir une quasi-certitude.

■ Le *Kutūhalasālāsutta* (S/SAM IV/10/9)

► Ce *sutta* est présenté par nos auteurs comme « l'expression la plus explicite à l'appui de l'état intermédiaire » (BS p.6, PT 4.3) :

[Le Bouddha :] [...] Vaccha, tout comme le feu brûle lorsqu'il est alimenté, et ne brûle plus lorsqu'il cesse d'être alimenté, j'enseigne que la renaissance concerne celui qui l'alimente par l'attachement⁴¹, non celui qui ne l'alimente plus.

[Vaccha:] Mais, frère Gotama, lorsqu'une flamme est poussée par le vent et parcourt une longue distance, quel est alors son aliment ?

[Le Bouddha :] Vaccha, lorsqu'une flamme est poussée par le vent et parcourt une longue distance, j'enseigne qu'elle est alimentée par l'air.

[Vaccha:] Et, Frère Gotama, lorsqu'un être a abandonné son corps (*kāyaṃ nikkhipati*) et n'a pas encore repris naissance (*upapajjati*) dans un autre corps (*aññataraṃ kāyaṃ*), quel est alors son aliment ?

[Le Bouddha :] Vaccha, lorsqu'un être a abandonné son corps et n'a pas encore repris naissance dans un autre corps, j'enseigne que l'aliment est alors l'attachement du désir (*taṇhūpādānaṃ*⁴²)[...]

◀ La question de Vaccha et la réponse du Bouddha portent sur ce qui alimente l'être entre la mort et la renaissance. S'il existe nécessairement un instant de liaison, entre la mort et la conception, ce dialogue ne fournit aucune indication sur la durée de cet instant ; et *a fortiori* aucune indication que ce ne serait pas un « instant » mais un « état » (*bhava*). Rien n'indique que « l'aliment de l'attache-

⁴⁰ L'auteur ajoute à juste titre que ce vide s'explique par le fait que l'enseignement du Bouddha portait sur la libération du cycle des renaissances : peu lui importait donc le détail du mécanisme de la renaissance.

⁴¹ Cette comparaison est facilitée par le double sens de *upādāna*, qui signifie à la fois « l'aliment » – ce qui permet à un processus de durer – et « l'attachement » – généré par les sens.

⁴² *Taṇhā*, l'ardent désir, dont le puissant désir de revivre.

ment » ait besoin pour opérer d'une durée de plusieurs jours ; durant l'existence, la durée des unités de conscience et la durée de leur liaison sont de l'ordre du millionième de seconde (« un milliardième d'éclair lumineux » nous disent des *Commentaires*) ; pourquoi devrait-il en être autrement entre l'ultime unité de conscience du mourant et la première unité de conscience de l'embryon ? Pour prévenir notre contre-argument, un *a priori* est avancé :

« L'idée d'une renaissance immédiate me paraît une stratégie rhétorique pour réduire la possibilité d'un Soi se glissant dans l'intervalle. Cela correspond à une tendance générale de l'*Abhidhamma* du Theravāda, celle de chercher à minimiser le temps et à éliminer les zones d'ombre. » (BS p.5)

L'infinitésimale brièveté des unités de conscience et des instants de causalité qui les relient, y compris durant le processus de renaissance, n'aurait donc aucune base dans l'expérience méditative ; ce ne serait qu'une stratégie intellectuelle d'évitement des dérives personalistes. Cela reste, ici encore, à démontrer.

■ Le *Channovādasutta* (S/MAJ III/5/2/n°393)

► Une phrase de ce *sutta* est, elle aussi, présentée comme contenant « de toute évidence une allusion à l'état intermédiaire » (BS p.7).

Celui qui est dépendant est dans l'incertitude ; celui qui est indépendant n'est pas dans l'incertitude. Sans incertitude, il y a la tranquillité. Quand il y a la tranquillité, il n'y a pas d'attachement. Quand il n'y a pas d'attachement, il n'y a pas d'aller et venir. Quand il n'y a pas d'aller et venir, il n'y a ni mort ni renaissance. Quand il n'y a ni mort ni renaissance, il n'y a pas d'ici, ni d'au-delà ni d'entre les deux (*ubhayam-antarena*). Telle est la fin de la souffrance.

L'auteur lui-même considère que « la terminologie utilisée ici est peut-être un peu trop vague pour insister sur une interprétation définitive », tout en concluant : « néanmoins, à la lumière des précédentes citations, il est raisonnable de voir ici une nouvelle allusion à l'état intermédiaire » (BS p.7).

◀ Deux contre-arguments peuvent être avancés ici. D'une part, l'expression peut être simplement comprise comme un moyen d'affirmer que, pour l'être libéré, absolument plus rien ne subsiste du *samsāra* ; l'utilisation fréquente des tétralemmes⁴³ dans les *suttā* a le même objet, à savoir épuiser toutes les possibilités d'exposition d'un fait ou d'une idée ; cela ne signifie pas pour autant que la doctrine reconnaisse la réalité ou la vérité de chacune de ces possibilités. D'autre part, si l'on retient l'idée qu'il y a bien là une allusion à un état intermédiaire, on peut considérer que la phrase, négative, s'adresse à tous, y compris à ceux qui éventuellement et faussement croiraient à quelque chose se situant entre l'ici et l'au-delà...

■ Le *Sāmaññaphalasutta* (S/DĪG I/2)

► « Nous avons déjà noté l'usage de comparaisons destinées à rendre plus vivant l'état intermédiaire. Un passage trouvé dans le *Sāmaññaphalasutta*, traitant de la faculté de vision des renaissances et des morts des êtres selon la diversité de leur *kamma* (*cutūpapātañāna*), emploie cette comparaison⁴⁴ :

‘Grand Roi, c'est comme s'il y avait un palais sur la place centrale [d'une ville où quatre routes se rejoignent] (*siṅghāṭaka*) et, à son sommet un homme avec une

⁴³ Sous la forme « il y a (*atthi*), il n'y a pas (*natthi*), il y a et il n'y a pas (*atthi ca natthi ca*), ni il y a ni il n'y a pas (*nevatthi na natthi*) ». On trouvera quatre exemples d'une utilisation négative des tétralemmes dans le *Sāmaññaphalasutta* (S/DĪG I/2/n° 180).

⁴⁴ *Sāmaññaphalasutta* (S/DĪG I/2/n° 247).

bonne vue lui permettant de voir les gens entrant (*pavisanti*) dans une maison, en sortant (*nikkhamanti*), marchant (*sañcaranti*) le long de la route et s'asseyant (*nisinnā*) sur la place centrale [...]’.

Bien sûr, une comparaison ne peut être que suggestive. Cependant, on peut se demander pourquoi le Bouddha aurait utilisé une telle description du processus de renaissance s'il avait voulu exclure la possibilité d'un état intermédiaire. » (BS p.8)

◀ BS souligne à juste titre la faiblesse des exemples, témoignant des difficultés du langage à rendre de façon simple des vérités complexes. Nous pourrions multiplier les exemples canoniques tentant plus ou moins adroitement de rendre compte concrètement d'une réalité difficile à appréhender, voire indicible (*acinteyyā*), sans que les défauts de chacune de ces approches puissent être perçus comme révélant des détails cachés de la doctrine ; l'on pourrait par exemple relever les images et métaphores concernant le *nibbāna*, le décrivant comme un lieu⁴⁵, ce qu'il n'est pas. La faiblesse de cet argument est d'autant plus grande qu'il s'agit d'une comparaison isolée, au milieu d'une multitude de descriptions et de comparaisons suggérant au contraire l'immédiateté des renaissances et ne faisant aucune mention d'un état intermédiaire.

▶ Nos auteurs (BS p.9, PT 8.2) font leur l'interprétation de ce passage par Peter Harvey⁴⁶ :

« Ici, dans cet exemple, le fait de s'asseoir fait référence au 'discernement'⁴⁷ venant s'établir dans une nouvelle personnalité, après avoir erré à sa recherche ».

◀ Cette interprétation appelle deux importantes remarques . Tout d'abord la conscience « voyage » ici sans corps, ce qui contredit l'orthodoxie du Theravāda selon laquelle « le psychique et le physique se combinent et s'appuient l'un sur l'autre ; quand l'un se brise, les deux se brisent car ils sont liés ». ⁴⁸ – nous reviendrons plus bas sur cette affirmation d'une indépendance de la conscience par rapport aux quatre autres *khandhā*. Ensuite, l'on peut légitimement se poser la question du rôle du *kamma* puisque l'individu semble avoir après sa mort une forme de choix – nous reviendrons également sur ce point, essentiel, puisqu'il ouvre la possibilité pour les survivants d'influer sur la destinée de la personne décédée durant son état intermédiaire, et donc de modifier son *kamma*.

▶ Nos auteurs tentent de se prémunir contre l'évidence des évocations canoniques de renaissance explicitement immédiates :

« Il y a quelques passages, dans les *suttā*, qui parlent de vie réelles de personnes qui meurent et qui renaissent. Par exemple, l'*Anāthapiṇḍika Sutta* dit que Sāriputta et Ananda s'étaient rendus auprès d'Anāthapiṇḍika, mourant et que 'peu après leur départ, le maître de maison Anāthapiṇḍika mourut et réapparut dans le plan d'existence Tusita'⁴⁹. Bien que ce passage ne fasse mention d'aucun état intermédiaire, il ne l'exclut pas pour autant. Si je dis : 'j'ai quitté le monastère et je suis allé au village', personne ne pensera que je suggère que j'ai disparu d'un endroit pour réapparaître instantanément dans un autre ! De tels épisodes narratifs sont trop vagues pour déterminer s'ils présupposent ou non l'existence d'un état intermédiaire. » (BS p.6)

◀ La lecture des textes peut tout aussi légitimement permettre de soutenir une position inverse : le fait qu'aucune description d'une mort suivie d'une renaissance ne mentionne un quelconque temps

⁴⁵ Le *nibbāna* est par exemple comparé à une île (*dīpa*), à un abri (*taṇa*), à un lieu de retraite ascétique (*lena*), à un refuge (*saraṇa*)... Les enluminures et les fresques le représentent comme un palais, comme une forteresse.

⁴⁶ Peter Harvey, *The Selfless Mind: Personality, consciousness and Nirvana in Early Buddhism*, Curzon Press, 1995, p.103).

⁴⁷ Harvey traduit de cette façon *viññāṇa*, généralement rendu par « la conscience ».

⁴⁸ *Upamāhi nāmarūpavibhāvanā (Visuddhimagga II/18/n° 675)*.

⁴⁹ *Anāthapiṇḍikovādasutta (S/MAJ III/5/1/n° 387)*.

d'attente ne semble pas appuyer la thèse d'une imprécision rhétorique. Mais l'importance des remarques de BS se situe ailleurs : il semble que pour notre auteur tous les êtres, avant de renaître, passent par un état intermédiaire, et ce, quel que soit leur plan d'existence d'origine et leur plan d'existence de destination ; une croyance que même ses antiques courants de référence n'osaient pas professer.

3.3. La généralisation de l'« état intermédiaire » à toutes les catégories d'êtres

Le Theravāda mentionne sans aucune ambiguïté dans l'ensemble de ses textes canoniques qu'il existe 31 plans possibles d'existence, et donc de renaissance⁵⁰. Ces plans sont répartis en plusieurs catégories : les plans dominés par l'existence des sens (7 terrestres, 4 célestes), les plans d'existence peuplés par des êtres ayant une forme (12), ayant une forme subtile (4), sans forme (4). Seule une infime partie des êtres peuplant ces plans d'existence, les humains et une partie des animaux, connaissent le passage par une matrice. Les 29 autres catégories connaissent une renaissance directe, sans l'intermédiaire de parents (*opapātikā*). Cette forme de génération donne d'ailleurs une indication sur la nature de la quasi-totalité de ces plans d'existence, qu'ils soient favorables ou défavorables : en simplifiant, ils sont la continuité *post-mortem* de l'état mental atteint au moment du décès. Ajoutons enfin que selon leur degré de réalisation spirituelle, les êtres peuvent avoir des niveaux de conscience divers de la « transition » qu'ils sont en train de vivre⁵¹. Du fait de ces deux dernières précisions, on peut légitimement s'interroger sur la nature et « l'utilité » d'une période intermédiaire.

Le *Kathāvatthu* et ses commentaires indiquent que les anciennes écoles hérétiques nuançaient leur affirmation de l'existence d'un *antarābhava* en fonction des catégories d'êtres :

Vous refusez cet état intermédiaire à ceux dont la rétribution des actes est immédiate [...], à ceux qui renaissent dans un enfer (*niraya*), à ceux qui renaissent parmi les *devā* non conscients⁵², à ceux qui renaissent dans l'un des plans sans forme (*arūpa*) [...].⁵³

Nos auteurs, eux, ne connaissent pas ces nuances. Concernant les enfers, par exemple, BS, réinterprète ainsi la notion d'*anantarikakamma* :

« Il s'agit d'une catégorie spéciale d'actes (comme tuer ses parents, etc.) dont on pense qu'ils ont un résultat kammique 'sans intervalle' : l'on va directement en enfer. Mais, ici encore, cet argument n'est pas convaincant, dans la mesure où la signification d'*ānantarika* est sans aucun doute simplement que l'on ne renaît pas dans des vies intermédiaires (*interceding*) avant d'avoir à faire l'expérience des résultats de ce mauvais *kamma*. Cela n'a rien avoir avec un intervalle de temps entre une vie et la suivante. » (BS p.5)

Cette interprétation forcée méconnaît ce que nous dit le Theravāda du rôle joué par le *kamma* lors du décès, plus précisément les différentes formes de *kamma* qui peuvent susciter le « signe de renaissance » à l'origine de l'ultime moment de pensée. Si une action intentionnelle particulièrement importante (positive, comme l'atteinte d'un *jhāna*, ou négative, comme un meurtre) a été produite auparavant par la personne mourante, cette action éclipse par sa force toute autre activité passée, envahit l'esprit d'une façon si éclatante qu'elle devient le facteur déterminant pour la renaissance ; on parle alors de *garuka-kamma* de « *kamma* lourd »⁵⁴ ; ici, le *kamma* est si puissant qu'on ne

⁵⁰ Didier Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Éditions Soukha, Paris, 3^{ème} édition, 2023, p. 86 sq.

⁵¹ *Saṅgītisutta* (S/DĪG III/10).

⁵² Dans ce plan, il n'existe que de la matière subtile, l'esprit étant temporairement suspendu.

⁵³ *Antarābhavakathā* (*Abh/Kathāvatthu*/8/74-2/n° 508).

⁵⁴ *Visuddhimagga* XVII § 163-164 (VIS II/17/n° 632).

distingue pas trop en quoi pourrait bien consister un « état intermédiaire ». Cette interprétation méconnaît également ce que les textes du Theravāda⁵⁵ nous disent des « quatre causes de la mort » : aux trois morts « en temps opportun » (*kāla-maraṇa*)⁵⁶ s'ajoute un cas de mort en temps anormal (*akala-maraṇa*), une mort due à l'action d'un puissant *kamma* (*upacchedaka-maraṇa*) capable d'annihiler brutalement et prématurément la vie psychique, et donc physique, d'un individu ; c'est par exemple ainsi qu'aurait été brutalement terrassé Devadatta, le cousin du Bouddha qui n'avait cessé, par jalousie, de tenter de lui nuire ; l'existence brutalement interrompue aurait-elle donc une chance de reprendre quelques forces durant un état intermédiaire ?

Si l'on quitte les renaissances infernales pour les renaissances élevées, nos remarques restent valables. Dans tous les cas de figure, le passage par un « état intermédiaire » serait inévitable ? Nos auteurs méconnaissent ici les différents degrés de conscience des êtres au moment de leur renaissance :

Frères, en ce monde, il y a l'homme qui vient à l'existence dans le sein de sa mère sans le savoir, qui y reste sans le savoir et qui sort du ventre de sa mère sans le savoir ; c'est la première sorte.

Frères, il y a l'homme qui vient à l'existence dans le sein de sa mère en le sachant, qui y reste sans le savoir et en sort sans le savoir ; c'est la deuxième sorte.

Frères, il y a celui qui vient à l'existence dans le sein de sa mère en le sachant, qui y reste en le sachant et qui en sort sans le savoir ; c'est la troisième sorte.

Frères, en ce monde, il y a celui qui vient à l'existence dans le sein de sa mère en le sachant, qui y reste en le sachant et qui en sort en le sachant ; c'est la quatrième sorte.⁵⁷

Prenons l'exemple de la dernière renaissance du Bouddha : la tradition nous dit qu'après avoir été le roi Vessantara, le *bodhisatta* – le futur bouddha – reprit naissance dans le monde des déités Tusitā ; après avoir réalisé que sa *bodhi* exigeait une ultime existence humaine, il quitta ce plan d'existence pour renaître. Voici ce que nous en disent les textes :

Quittant le monde des Tusitā, je pénétrais donc dans une matrice.⁵⁸

Il décéda dans le monde des *devā*, pleinement attentif et conscient. *Exactement au même moment*, dans la matrice maternelle semblable à la fleur du lotus, le Bodhisatta fut conçu.⁵⁹

Il en est de même pour l'un de ses prédécesseurs, le bouddha Vipassī :

Alors, ô moines, le *bodhisatta* Vipassī quitta les Tusitā pour, conscient et se souvenant, entrer dans la matrice maternelle.⁶⁰

On remarquera tout d'abord que l'état de conscience de l'être re-naissant est bien précisé, le plus souvent à l'aide des deux termes⁶¹ (*patissato* et *sampajāno* ; l'occasion, donc, de se demander quelle conscience supplémentaire un état intermédiaire pourrait bien apporter.

On remarquera ensuite que les verbes employés pour ces renaissances laissent peu de doute sur leur immédiateté. *Cavati*, « entrer en mouvement », « se déplacer », a la connotation de « tomber » ; il est considéré comme un synonyme d'*upapajjati*, « re-naître dans » ou « re-naître en »⁶². *Okkamati*

⁵⁵ *Cutipaṭṭisandhikkamavaṇṇanā* (Ṭikā/Abh/Abhidhammatthavibhāvinīṭikā/5/n° 89).

⁵⁶ Qui sont la mort par épuisement de la vitalité (*āyukkaya maraṇa*), la mort par épuisement du *kamma* (*kammakkaya maraṇa*) et la mort par coïncidence de ces deux causes (*ubhayakkaya maraṇa*).

⁵⁷ *Saṅgītisutta* (S/DĪG III/10).

⁵⁸ *Ratanakaṅkamanakaṅḍa* (S/KHU/Buddhavaṃsa/1/n° 66-68).

⁵⁹ *Acchariyaabbhutasuttavaṇṇanā* (Aṭṭ/S/MAJ III/3/3/n° 200 dernier §).

⁶⁰ *Mahāpadānasutta* (S/DĪG II/1/1/n° 17).

⁶¹ *Sato* et *sampajāno* sont quasiment synonymes et traduisent la pleine conscience ; *patissato* y rajoute le fait de se souvenir.

⁶² *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, pp. 144 et 264.

a, lui, le sens de « entrer dans », « descendre dans », parfois même « plonger dans ». Le mouvement suivant la mort consiste donc à immédiatement « entrer dans » une matrice ou dans un état d'existence.

Pour prévenir l'objection que la venue au monde d'un *bodhisatta* pourrait être « une exception confirmant la règle », les textes nous donnent l'exemple de la renaissance de futurs « simples » *therā* ; par exemple :

Ayant quitté ma demeure divine, me souvenant et pleinement conscient,
j'entrai dans la matrice maternelle [...]⁶³

Ces quelques réflexions démontrent que la question posée par le *Kathāvatthu* aux tenants du personnalisme⁶⁴ n'était pas de pure rhétorique : quels êtres, quels modes de renaissance, entre quel et quel plan d'existence, sont précisément concernés par l'*antarābhava* ? Nos auteurs sont très loin de répondre clairement à ces questions.

3.4. Le retour à l'interprétation erronée d'*antarāparinibbāyī*

► L'argument le plus étonnant est la reprise de l'erreur personnaliste d'interprétation de l'expression *antarāparinibbāyī* :

« Il existe une abondante description de divers degrés d'êtres éveillés, qui semble parler de quelqu'un réalisant le nirvana entre cette vie et la suivante [...] C'est ainsi que le passage était interprété par les Puggalavādins et les Sarvastivadins, tout comme dans les études modernes par Harvey et Bodhi. » (BS pp.6-7)

◀ L'ignorance volontaire du *Kathāvatthu* et de son *Commentaire* montre ici ses conséquences : plus de deux millénaires après qu'une explication claire – que nous avons résumée en 1.2.2. – ait été donnée sur ces catégories d'*anāgāmi*, l'imprécision et la confusion sont de nouveau mobilisées à l'appui de la thèse d'un état intermédiaire.

3.5. L'utilisation des expressions les plus rares et incertaines des textes canoniques

À l'appui de leur thèse, nos auteurs mobilisent également des expressions à la fois très rares et d'une interprétation délicate : *gandhabba*, *manomaya kāya*, *sambhavesī*.⁶⁵

■ *Gandhabba*

► « Une utilisation quelque peu mystérieuse du terme *gandhabba* a également été considérée comme une référence à l'état intermédiaire. [...] L'acceptation du terme conventionnel de *gandhabba* suggère que ce qui se trouve dans l'état intermédiaire est une 'personne' effective (*a functioning 'person'*), pas seulement un processus mécanique ou un flux d'énergie sans conscience. Cela dit, l'usage du terme est si inhabituel qu'il serait imprudent d'en faire grand cas. » (BS pp.7-8)

◀ L'utilisation de *gandhabba* au sens figuré est d'une extrême rareté : on ne le trouve que 6 fois, dans 2 brefs passages parallèles du *Majjhima Nikāya* et 4 fois, résumant ces mêmes passages, dans le *Milindapañha*⁶⁶.

Là où les trois éléments se trouvent combinés, un germe de vie est planté. Si le père et la mère s'unissent mais que ce n'est pas la période favorable pour la mère et que le *gand-*

⁶³ *Girimānandatthera-apadāna* (S/KHU/*Apadāna*/40/7/n° 441) ; cf. également *Candanamāliyatthera-apadāna* (S/KHU/*Apadāna*/49/5/n° 98).

⁶⁴ *Antarābhavakathā* (*Abh/Kathāvatthu*/8/74-2/n° 508).

⁶⁵ Nos auteurs s'inscrivent ainsi dans la logique de l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu (IV^e ou V^e siècle), un texte en sanskrit exposant les thèses de l'école schismatique *Sarvastivada* ; il y est dit que l'existence intermédiaire a cinq noms : *gandhabba*, *manomaya*, *sambhaisinis* et *nirvṛti* (*Abhidharmakośa* P3/40c-41a/2:122).

⁶⁶ *Milindapañha* IV/1/6/n° 6.

habba est absent, aucun germe de vie ne sera alors planté. Si la mère et le père s'unissent, que la période est favorable pour la mère, mais que le *gandhabba* est absent, là encore aucun germe de vie ne sera planté. Si le père et la mère s'unissent, que la période est favorable pour la mère et que le *gandhabba* est également présent, alors, par la conjonction de ces trois éléments, un germe de vie viendra à l'existence.⁶⁷

Pour les êtres nés d'une matrice, c'est-à-dire les êtres humains, les catégories de *devā* habitant la terre et les animaux mammifères, les textes du Theravāda soulignent en effet que le développement du matériel cellulaire, ovule et spermatozoïde est lié à la présence d'un troisième élément, indispensable à la formation d'un embryon.

Le mot *gandhabba* est emprunté au nom de certains *devā* appartenant au plan d'existence des Grands Souverains Gardiens, situé hiérarchiquement juste au-dessus de celui des humains ; ces *devā*, associés à la musique et surtout à la séduction sexuelle, sont doués d'un corps subtil affranchi des limitations du corps grossier, ce qui leur laisse une certaine liberté dans le choix du lieu, du temps et des conditions de leur renaissance ; une liberté toutefois relative puisque soumise aux effets du *kamma*. *Gandhabba* est donc ici une image, représentant l'élément non matériel conditionnant l'existence d'un nouvel être. L'*Abhidhamma*, nous l'avons vu, remplace cette image par une expression beaucoup plus explicite, *paṭisandhi-citta* : associant *citta*, la conscience en tant qu'élément de l'existence et *paṭisandhi*, le fait de réunir à nouveau, la « conscience de renaissance »⁶⁸. Les conclusions canoniques sont donc à l'inverse de celles de nos auteurs : ici, il n'y a pas encore de personne, même avec de prudents guillemets, mais une unité de conscience s'intégrant dans un flux, un processus de conditionnement d'un nouvel être par le *kamma* d'un être précédent.

■ *Manomayakāya*

► « Bien sûr, nous imaginons cette présence 'physique' non en termes de matière grossière physique, mais comme une sorte de 'corps d'énergie', de 'corps subtil', le meilleur terme pour cela dans les *suttā* étant le 'corps fait par l'esprit', dont il est dit qu'il est une réplique physique (*rūpī*) du corps grossier. » (BS p.9)

◀ L'expression *manomayakāya*, peu fréquente dans le cœur (*mūla*) du Canon, désigne une faculté (*iddhi*) pouvant être suscitée au deuxième stade (la concentration d'accès, *upacāra-samādhi*) de la pratique du quatrième *jhāna*. Il s'agit d'une prouesse mentale (*manomaya iddhi*) consistant à susciter une apparence corporelle permettant, lors de la visite d'autres plans d'existence, de communiquer avec leurs habitants. Cette faculté singulière est issue d'une pratique méditative intense et de la volonté d'en faire usage ; et elle est avant tout dépendante de la présence d'une conscience active. Si l'on accepte la doctrine canonique de la disparition au moment de la mort de tous les *khandhā*, y compris, donc, celui de la conscience, on imagine difficilement comment l'« état intermédiaire » d'une personne commune pourrait être de même nature que le *manomaya iddhi*.

■ *Sambhavesī*

► Certains textes canoniques distinguent *bhūtā*, les êtres (*sattā*) qui existent déjà et *sambhavesī*, ceux qui existeront. La grammaire et le lexique sont mobilisés par nos auteurs (PT 7.1, BS p.8) pour exploiter les nuances d'interprétation de ce terme, au profit de leur thèse :

« Interprété par le *Commentaire*⁶⁹ comme signifiant 'celui qui cherche à renaître', les grammairiens modernes préférant traduire le terme par 'celui qui renaît'. Dans les deux cas, le mot semble faire référence à l'être dans l'état intermédiaire [...] Bien que les

⁶⁷ *Mahātaṇhāsāṅkhasutta* (S/MAJ I/4/8/n° 408), repris dans l'*Assalāyanasutta* (S/MAJ II/5/3/n° 411).

⁶⁸ *Ārammaṇapaccaya* (ABH/*Paṭṭhāna*/19/n° 28).

⁶⁹ Le *Commentaire* concerné n'est pas cité.

suttā anciens ne donnent pas plus d'informations, le fait que le *sambhavesī* soit opposé au *bhūtā*, qui signifie clairement quelqu'un dans un état d'existence (*bhava*), suggère que le *sambhavesī* est dans un état potentiel. L'état intermédiaire est réellement 'entre-deux', il est seulement défini par l'absence de formes d'existence plus substantielles, et il semble bien que celui qui est dans cet état soit exclusivement orienté vers une incarnation plus complète.». (BS p.8)

◀ Le mot *sambhavesī* dérive du verbe *sambhavati*, « être produit, apparaître », et/ou du verbe *sambhāveti*, « entreprendre, se préparer à ». On y décèle certes *bhava*, mais la racine est ici *bhavati*, au sens premier « devenir » ; on ne peut donc déduire que *sambhavesī* désignerait un être dans un « état » de devenir plutôt qu'un être futur. Ici encore, les *suttā* faisant la distinction *bhūtā/sambhavesī* ne s'intéressent en fait qu'à ce qui « alimente » l'existence actuelle et le désir de renaître ; ils ne suggèrent rien concernant un « état » *post-mortem*. Ici encore également, il est dommage que nos auteurs ignorent ou dédaignent l'*Abhidhamma* ; le *Sous-Commentaire secondaire* du *Kathāvatthu*, expose depuis plus d'un millénaire⁷⁰ pourquoi le couple *bhūtā/sambhavesī* ne peut pas servir de justification à l'erreur de l'*antarābhava*...⁷¹

3.6. L'utilisation des expériences de « sortie du corps » et de « mort imminente »

Nos auteurs mobilisent également les études contemporaines concernant deux catégories d'expériences semblant suggérer une forme d'indépendance de la conscience.

■ Les expériences de « sortie du corps »

Une expérience de « sortie du corps » consiste au minimum en une sensation de flotter à l'extérieur de son propre corps, et parfois dans le fait de voir son propre corps de l'extérieur (autoscopie) ; cette expérience peut être volontaire ou involontaire. La sortie du corps peut aller jusqu'à un déplacement loin du corps, vers un autre lieu. Pour l'un de nos auteurs, ces expériences « suggèrent fortement que notre conscience peut, d'une certaine façon, quitter notre corps physique⁷² » (PT 2.2). BS est, à cet égard, bien plus prudent, même s'il mentionne ces expériences à l'appui de sa thèse d'un état intermédiaire (BS p.9).⁷³

■ Les expériences de « mort imminente »

Ces expériences peuvent être vécues par des personnes mourantes ou ayant survécu à une brève mort clinique ; elles ont été rendues plus nombreuses par les progrès de la réanimation médicale, notamment cardiaque. Pour nos auteurs, « la majorité des personnes qui vivent une telle expérience la voient comme une confirmation d'une vie après la mort » (PT 2.3).

◀ Une remarque s'impose d'elle-même : dans ces deux catégories d'expériences le corps est présent⁷⁴. Ces situations ne peuvent donc être comparées avec celle d'une mort effective, ou le corps – ayant le plus souvent déjà fait l'objet d'une crémation – n'a plus aucune activité (l'« état intermédiaire », rappelons-le, étant censé exister jusqu'à 49 jours après la mort...).

⁷⁰ Ce texte a été rédigé par le grand commentateur Dhammapāla (II) au milieu du X^e siècle.

⁷¹ *Antarābhavakathāvaṇṇanā* (*Tīkā/Abh/Pañcapakarāṇa-anuṭṭikā/Kathāvatthupakarāṇa-anuṭṭikā/8/2/n° 507 §2*).

⁷² L'expression « corps physique » laisse penser que, pour notre auteur, il existerait un corps non physique.

⁷³ Il est étonnant de voir nos auteurs ne se référer qu'à des expériences spontanées, sans évoquer le fait que des sorties du corps peuvent être suscitées volontairement par la pratique méditative.

⁷⁴ ...et même vivant car rien ne dit en effet que l'expérience de mort imminente se produit durant la brève mort clinique, et non juste avant ou juste après) ; l'adjectif « imminent » nous dit d'ailleurs l'inverse...

3.7. L'étendue de la croyance erronée parmi les fidèles du Theravāda

► L'ultime argument de nos auteurs consiste à s'appuyer sur l'étendue de la croyance en un état intermédiaire parmi les fidèles du Theravāda :

« Il faut noter que de nombreux Theravādins contemporains acceptent dans les faits l'état intermédiaire, malgré le fait que ce soit 'officiellement' hérétique. La croyance populaire est, à ma connaissance, du côté de l'état intermédiaire ; telle est également l'opinion des Moines de la Forêt de Thaïlande, fondée sur leur expérience méditative ; et telle est l'opinion de la plupart des érudits et des moines que je connais, dont les idées sont fondées sur les *Suttā*. » (BS p.5 ; PT 1.3.2)

◀ Cet argument n'en est pas un. Les enseignements du Bouddha sont décrits comme « contre le courant » (*patisoṭa*) ; l'idée que la croyance en un état intermédiaire « suive le courant » devrait plutôt susciter la méfiance. Les croyances immédiates sont en règle générales suscitées par les « trois poisons » :

┌ Avoir des vues erronées se classe en trois catégories : avec le désir (*lobha*) pour cause,
└ avec l'aversion (*dosa*) pour cause, avec l'ignorance (*moha*) pour cause.⁷⁵

Ce qui se déclinerait ici en un désir d'échapper après la mort aux effets du *kamma*, une aversion envers l'idée que tout doit être accompli avant la mort, et l'ignorance des enseignements du Bouddha portant sur l'urgence de progresser durant l'existence, avant qu'il ne soit trop tard.

┌ Pratiquez aujourd'hui, votre mort se produira peut-être demain !⁷⁶

Concernant les certitudes nées de l'expérience méditative des Moines de la Forêt, nous pouvons remarquer que l'expérience méditative des maîtres de la plupart des autres traditions du Theravāda, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, n'aboutit, elle, à aucune remise en cause de la thèse orthodoxe. Ici, encore, on se souviendra des mises en garde du Bouddha sur la possibilité d'interprétations erronées des expériences méditatives⁷⁷ ; la faible considération de certains courants pour les textes ne pouvant, faute de cadre conceptuel clair, qu'accentuer le risque d'une interprétation infondée.

Concernant les passages de *suttā* qui fonderaient les certitudes d'érudits et de moines, nous avons vu toute leur fragilité.

3.8. Quelle serait donc, selon ces auteurs, la nature de l'*antarābhava* ?

Nos auteurs souhaitent rouvrir l'antique débat. Il est donc légitime de leur adresser de nouveau les questions autrefois posées par le *Kathāvatthu* aux tenants de l'idée déviante – cf. ci-dessus 1.2.3. Le moins que l'on puisse dire est que les réponses de nos auteurs à ces questions sont imprécises ou absentes.

Parmi ces questions, l'une se situe au cœur de la controverse : le rapport entre la conscience et les quatre autres agrégats (*khandhā*) formant l'être.

3.8.1. Piya Tan : l'indépendance de la conscience ?

► L'unique justification théorique de l'*antarābhava* par PT est la suivante :

« Notre conscience peut, d'une certaine façon, quitter notre corps physique » (PT 2.2).

⁷⁵ *Kammanidānasutta* (S/AṄG X/4/2/8).

⁷⁶ *Bhaddekarattasutta* (S/MAJ III/4/1/n° 272).

⁷⁷ Venerable Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, Buddhist Publication Society, Kandy, & Wisdom Publication, Boston, p. 10.

Et notre auteur affirme partager la conception de la vie et de la renaissance ainsi résumée par B. Allan Wallace⁷⁸ :

« À un moment, lorsque vous êtes dans l'utérus de votre mère, votre psyché émerge. Elle continue à évoluer et, à la fin [de votre vie], elle revient se fondre (*implode back*) dans le substrat, se prolonge comme un continuum de conscience décorporé (*disembodied*) et se réincarne alors. » (PT 2.2).

◀ Notre auteur, s'inscrivant pourtant dans le Theravāda, choisit donc l'explication donnée par un fidèle de la tradition tibétaine⁷⁹ ; il fait sienne deux affirmations doctrinales divergentes, celle de l'existence d'une « conscience de tréfonds » (*ālaya-vijñāna*⁸⁰) et celle de la possibilité d'une conscience désincarnée. Le choix du verbe « réincarner » résume parfaitement cette position : à la mort, la conscience quitterait le corps et – après un certain laps de temps – entrerait dans un nouveau corps.

Dans les *suttā*, l'enseignement du Bouddha est pourtant sans ambiguïté : la conscience n'est que l'effet de conditions qui proviennent des six « portes des sens ».

La conscience est nommée suivant la condition à cause de laquelle elle prend naissance : à cause de l'œil et des formes naît une conscience qui est appelée conscience visuelle ; à cause de l'oreille et des sons naît une conscience qui est appelée conscience auditive ; à cause du nez et des odeurs naît une conscience qui est appelée conscience olfactive ; à cause de la langue et des saveurs naît une conscience qui est appelée conscience gustative ; à cause du corps et des objets tangibles naît une conscience qui est appelée conscience tactile ; à cause de l'organe mental et des objets mentaux naît une conscience qui est appelée conscience mentale.⁸¹

La conscience disparaît donc avec la disparition de ses conditions ; elle n'est pas une entité progressivement modelée par des conditions successives ; comme l'exprimait Buddhaghosa :

Un feu qui brûle à cause du bois, brûle seulement s'il a une provision [de bois], mais il meurt en ce lieu-même, s'il n'y a plus de condition, parce qu'alors la condition a changé [...] ; de la même manière, la conscience qui naît à cause de l'œil et des formes visibles apparaît par la porte de cet organe des sens seulement quand apparaissent les conditions de l'œil, de la forme visible, de la lumière et de l'attention, mais [la conscience] cesse ici et maintenant quand la condition n'est plus là, parce qu'alors la condition a changé ; mais la conscience ne passe pas à l'oreille et ne devient pas la conscience auditive [...].⁸²

Ce point est fondamental car il évite, comme nous y pousse l'ignorance, de faire de la conscience « une sorte de lumière perpétuelle, neutre, immuable, qui brillerait là-même où il n'y aurait rien à éclairer »⁸³, un substitut d'âme, une entité permanente qui constituerait le fil de notre existence,

⁷⁸ *Buddha on the brain*, [Interview by Steve Paulson, 27 Nov 2006.] Salon.com Books.

⁷⁹ Une méthode paradoxale : rejetant l'*Abhidhamma* du Theravāda comme tardif, et n'acceptant pas de ce fait les explications complètes qui y sont données, PT se tourne vers les assertions d'un courant de pensée bien plus tardif encore.

⁸⁰ Asaṅga, dans son *Yogacārābhūmi*, considère que cette conscience-là porte en elle les *vāsanā* ou empreintes karmiques qui projettent l'être vers la vie suivante. D'après la tradition, Asaṅga était le demi-frère aîné de Vasubandhu et convertit progressivement ce docteur du bouddhisme Theravāda aux thèses du Mahāyāna, en fait à celles de l'école du Vijñāvāda dont il fut vraisemblablement le fondateur.

⁸¹ *Idem.* n° 400.

⁸² *Uparipannāsa-aṭṭhakathā* (Aṭṭ/S/MAJ III).

⁸³ Michel Hulin, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? – La querelle brahmanes-bouddhistes*, Éditions du Panama, Paris, 2008, p. 30.

voire le fil de nos existences successives :

S'il y avait un homme pour dire : je montre l'apparition, le départ, la disparition, la naissance, la croissance, le développement de la conscience indépendamment de la matière, de la sensation, de la perception et des formations mentales, il parlerait de quelque chose qui n'existe pas.⁸⁴

À un *bhikkhu* qui exprimait l'opinion que la conscience persiste à travers la chaîne des renaissances, comme une sorte d'âme, le Bouddha répondit rudement :

De qui as-tu entendu, insensé, que j'ai expliqué le Dhamma de cette façon ? Insensé, n'ai-je pas de diverses façons déclaré que la conscience s'élève en dépendance d'autres choses ? Il n'y a pas d'apparition de la conscience sans conditions.⁸⁵

Il pourrait nous être objecté que certains textes nous parlent d'une *viññāṇa anidassana*, une « conscience sans attribut » (ou « sans signe », « sans caractéristique »). On ne peut cependant rien en déduire concernant notre sujet : l'expression ne figure, à notre connaissance, qu'une seule fois dans les *suttā*⁸⁶ ; et elle est clairement associée au nirvana⁸⁷, ne concernant par conséquent que l'être définitivement sorti du cycle des morts et des renaissances.

Concernant, enfin, le « continuum de la conscience » : pour le Theravāda, il existe bien un tel continuum, le *bhavaṅga*, mais celui-ci, nous l'avons vu, se déroule *durant l'existence et s'interrompt durant l'ultime unité de conscience*, un nouveau *bhavaṅga* s'installant lors de la première unité de conscience.

3.8.2. Bhikkhu Sujato : plus de questions que de réponses

BS est moins catégorique que PT dans ses affirmations ; il nuance en particulier deux points : l'*antarā-bhava* pourrait... ne pas être un *bhava* ; l'agrégat de la conscience pourrait ne pas être le seul à subsister durant l'état intermédiaire.

L'*antarābhava* pourrait ne pas être un *bhava* :

« Le principal argument canonique [...] est que le Bouddha ne mentionne que trois états d'existence (*bhava*) [...] Si l'état intermédiaire existe, il doit correspondre à l'un de ces mondes, mais ce n'est pas le cas : par conséquent, il n'y a rien de tel. Cet argument repose cependant sur du simple pédantisme linguistique. Si je dis que ma maison a trois pièces, quelqu'un pourrait objecter qu'il y a également un couloir, qui est un 'entre les pièces'. Est-ce une quatrième pièce, ou juste un espace reliant les pièces ? Cela dépend simplement de la façon dont je le définis et dont je veux le compter. Ma définition est peut-être fautive ou confuse... mais cela ne fait pas disparaître le couloir ! » (BS p.5)

◀ Sur un sujet aussi fondamental que l'existence de « quelque chose » entre la mort et la re-conception, la question de la nature précise de ce « quelque chose » ne relèverait que du pédantisme ? Une réponse floue serait largement suffisante ? Le raisonnement repose ici sur le présupposé qu'il existe de façon certaine un corridor entre les pièces ; peu importe donc la définition que l'on donne de ce corridor. Ce présupposé et cette image peuvent être aisément retournés : et si les pièces étaient simplement en enfilade ?

▶ Notre auteur se fait bien plus nuancé dans ses conclusions :

⁸⁴ *Upādānaparipavattasutta* (S/SAM III/1/6/4).

⁸⁵ *Mahātaṇhāsāṅkhasutta* (S/MAJ I/4/8/n° 396).

⁸⁶ *Kevaṭṭasutta* (S/DIG I/11/n° 99) ; une seconde occurrence (*Brahmanimantanikasutta*, S/MAJ I/5/9/n°504) n'est en fait que la citation de la précédente.

⁸⁷ Cf. par exemple les vers concluant l'*Asaṅkhatasamyutta* (S/SAM IV/9/2) et listant les « qualités » du nirvana.

« Malgré tout ce que nous avons dit en appui à l'« état intermédiaire », je voudrais faire une importante réserve. L'idée d'un « état » suggère un mode d'existence défini, mais ce que nous suggérons serait plutôt un *manque d'existence* (*a lack of being*). L'état intermédiaire n'est pas un plan d'existence (*realm*) séparé qui, d'une certaine façon, se tient dans l'espace entre les autres plans d'existence. On pourrait l'imaginer ainsi, mais il s'agit uniquement d'une métaphore qui nous aide à rendre compte de l'expérience.

Les passages cités se concentrent sur une expérience individuelle de ce qui se passe après la mort, mais avant l'existence suivante. C'est un processus de changement, de recherche, de désir d'exister. Parler de cela comme d'un « état intermédiaire » est, on doit l'admettre, une réification du concept, qui distend déjà les déclarations réelles dont il dérive. Malgré tout, il est probablement inévitable que nous continuions d'utiliser cette terminologie, qui convient tant que nous gardons en mémoire qu'il ne s'agit que d'un moyen pratique de généraliser des expériences individuelles, pas d'un plan ou d'un lieu d'existence défini. » (BS p.10)

◀ Ces concessions sont très importantes, mais insuffisamment éclairantes. Le mot-clef, répété trois fois dans ce passage, est celui d'*expérience* : l'idée d'un « état intermédiaire » proviendrait donc de l'expérience. Nous avons vu que les citations des *suttā* ne sont guère probantes, et ne laissent guère entrevoir des expériences précises ; nous avons vu que les expériences de « mort imminente » ou de « sortie du corps » peuvent être analysées autrement ; nous avons vu que la seule mention, sans autre précision, de l'expérience méditative de moines de la tradition thaïlandaise « de la Forêt », contredisait ce que nous disent de leur expérience méditative, ancienne comme contemporaine, les maîtres des autres traditions du Theravāda. Nous restons donc sur notre faim, dans l'attente d'une description précise d'expériences établissant clairement – comme le font, pour la position orthodoxe, les milliers de pages de l'*Abhidhamma* – le processus de continuité intégrant l'idée d'un entre-deux.

▶ L'abandon de l'idée d'un véritable « état » laisse malgré tout subsister « un *processus* de changement, de recherche, de désir d'exister » (BS p.10) se situant entre la mort et la re-conception :

« Le changement est traumatisant, et nous avons besoin d'une période d'ajustement [...] L'être qui a quitté son corps est jeté dans l'inconnu où toutes ses craintes et tous ses désirs peuvent se réaliser. » (BS p.9)

◀ Pour l'orthodoxie, nous l'avons vu, le processus incluant, au milieu d'une multitude de sentiments liés aux incertitudes de l'après-mort, le désir de renaître, se situe *avant* la mort et se cristallise dans le signe (*gati-nimitta*) suscitant l'ultime moment de pensée ; mais qu'en est-il pour le processus « intermédiaire » ? Notre auteur parle de « recherche », de quoi s'agit-il ? « Ce qui subsiste » peut-il choisir en tout ou partie ses conditions de re-conception (le lieu, les parents...) ? Notre auteur parle de « désir » : quel est le poids relatif de ce désir-là et du *kamma* accumulé durant l'existence ? Ce processus peut-il être influencé en temps réel par des personnes extérieures (les proches, un maître spirituel...) ? Nous restons ici encore sur notre faim.

L'agrégat de la conscience ne serait pas le seul à subsister durant l'état intermédiaire

▶ Les termes employés par Bhikkhu Sujato suggèrent l'idée d'une survie de la conscience :

« Nous ne décidons pas des choses importantes en un instant. Le temps de l'ambiguïté – ayant quitté une chose et n'en ayant pas atteint une autre – ouvre à la conscience un espace lui permettant d'intégrer les leçons du passé et de s'orienter elle-même vers le futur. » (BS p.10)

Cependant, de son interprétation des expériences de « mort imminente » ou de « sortie du corps » notre auteur déduit que l'état intermédiaire mettrait en jeu non le seul agrégat de la conscience, mais les cinq agrégats (*khandhā*), y compris l'agrégat du corps, cependant réduit à un « corps d'énergie », à un « corps subtil ». Il relève à juste titre que « les cinq agrégats sont un moyen de comprendre la renaissance dans les différents états d'existence » ; et il en déduit que « l'on pourrait suggérer qu'ils sont également impliqués dans le processus entre les naissances » (BS p.9).

◀ Les *suttā* et l'*Abhidhamma* définissent avec précision la nature des *khandhā* présents dans chacun des trois grands *bhavā* et les éventuelles nuances de densité de ces *khandhā* pour chacun des 31 plans d'existence.⁸⁸ Et il est indispensable de préciser que ces variations des agrégats sont le plus souvent (tel est le cas pour 26 des plans d'existence favorables) causés par la qualité de la vertu, de la sagesse, et surtout de la pratique méditative atteinte au moment de la mort⁸⁹, à mille lieues donc d'une situation apparaissant de manière spontanée à la mort de tout être.

Ressurgit ici la pertinence des questions posées par le *Kathāvatthu*, sollicitant au minimum une comparaison de « l'état intermédiaire » avec les *bhavā* dûment recensés. BS se contente d'une allusion à des *khandhā* atténués, subtils, incertains.

Conclusion

Je ne vois rien de plus blâmable qu'une croyance erronée, *bhikkhū*. Les croyances erronées sont des fautes extrêmes.⁹⁰

Il y a vingt-trois siècles, en soumettant à la critique la notion d'*antarābhava*, les héritiers de l'ancienne orthodoxie s'efforçaient de préserver l'enseignement d'une continuité entre existences ne nécessitant rien d'essentiel ou de substantiel – au sens de la philosophie occidentale –, ni *attā*, ni *jīva*, ni *puggala* – au sens de la philosophie indienne.

Que des auteurs s'inscrivant en principe dans la tradition Theravāda rouvrent, à l'aide d'arguments faiblement exposés et puisés dans les croyances de courants hétérodoxes anciens ou tardifs, s'apparente, selon nous, à une inutile régression.

Dans les textes les plus anciens, le Bouddha enseigne que le destin d'un être dépend de la discipline de toute une existence, et même d'une longue série d'existences ; il ne laisse jamais croire à l'existence de raccourcis, *a fortiori* de moyens « fulgurants », permettant de compenser voire de dépasser les effets de l'accumulation des actes.

L'effort fourni sur l'instant est inefficace ; seul l'effort (*vāyāma*) prévoyant est efficace.⁹¹

En insistant sur l'inexistence d'un état intermédiaire, les *Therā* ne se lançaient donc pas dans un débat inutile : l'énergie mise à défendre cette croyance erronée (*ditthi*) est principalement alimentée par le désir que cet état puisse être mis à profit pour faire évoluer la situation de l'être décédé vis-à-vis de sa future existence.

Deux positions non conciliables s'affrontent donc ici : le Theravāda affirme la toute-puissance du *kamma*, qui peut être orienté, par la pratique, durant l'existence, mais qui ne peut plus être modifié à l'issue de l'ultime moment de pensée ; les antiques personalistes et leurs héritiers du Mahāyāna et

⁸⁸ Didier Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Éditions Soukha, Paris, 3^{ème} édition, 2023, p. 86 sq.

⁸⁹ Cf. par exemple : *Anuruddhasutta* (S/MAJ III/3/7).

⁹⁰ *Tatiya-vagga* (S/AṄG I/16/3/n° 310).

⁹¹ *Milindapañha* II/4/5/n° 5.

du Vajrayāna affirment qu'il existerait un état intermédiaire permettant, si les bons rites sont accomplis sous la conduite des guides adéquats, de modifier une destinée voire de s'en libérer⁹² ; une loi naturelle, celle du *kamma*, pourrait donc être atténuée, voire effacée par des rituels magiques. Rien, dans les textes les plus anciens, ne laisse entrevoir le moindre enseignement du Bouddha en ce sens, bien au contraire.

Université Catholique de Louvain

Novembre 2023

Table des matières

Introduction	p. 1
1. La position du Theravāda	p. 2
1.1. Le terme <i>antarābhava</i> dans les textes du Theravāda	p. 2
1.1.1. <i>Antarābhava</i>	p. 2
1.1.2. La présence du mot dans les textes	p. 2
1.2. La position orthodoxe	p. 3
1.2.1. Les courants déviants	p. 4
1.2.2. L'origine de la déviation : l'expression <i>antarāparinibbāyī</i>	p. 4
1.2.3. Le contre-argument : il n'existe que trois états d'existence	p. 6
1.3. Le passage de la mort à la naissance selon le Theravāda	p. 8
1.3.1. À la mort, rien ne subsiste	p. 8
1.3.2. La continuité selon le Theravāda	p. 8
2. La confusion des pratiques	p. 12
3. Les déviations modernes au sein du Theravāda	p. 12
3.1. Le rejet de l'<i>Abhidhamma</i>	p. 13
3.2. La recherche d'indices dans les <i>suttā</i>	p. 15
3.3. La généralisation de l'« état intermédiaire » à tous les êtres	p. 18
3.4. Le retour à l'interprétation erronée d'<i>antarāparinibbāyī</i>	p. 20
3.5. L'utilisation des expressions rares et incertaines des textes canoniques	p. 20
3.6. Les expériences de « sortie du corps » et de « mort imminente »	p. 22
3.7. L'étendue de la croyance erronée parmi les fidèles du Theravāda	p. 23
3.8. Quelle serait donc la nature de cet <i>antarābhava</i> ?	p. 23
3.8.1. Piya Tan : l'indépendance de la conscience ?	p. 23
3.8.2. Bhikkhu Sujato : plus de questions que de réponses	p. 25
Conclusion	p. 27

⁹² L'intitulé exact du « Livre des morts » tibétain est : « La grande libération des états intermédiaires par l'écoute »