

Jain



Livre 2
Le legs de Mahâvîra

Jain

Livre 2

ooooo

Le legs de Mahâvîra

ooooo

Version 1.53 - 2015-10-11

Copyright © Jainworld.com et les autres

Chapitre 1

Les doctrines philosophiques

Comme Mahāvīra a été le 24^{ème} Tirthankara, dans la succession ininterrompue des ceux-ci depuis le premier, Rishabhadeva, il a prêché la doctrine qui avait déjà été exposée par ses 23 prédécesseurs. Parshvanatha, le 23^{ème} était né 250 ans avant lui et, durant sa vie, il avait propagé la doctrine de base du Jāinisme pour le bien de l'humanité. Après lui, les conditions de vie avaient considérablement changé, et le peuple avait adopté diverses croyances et pratiques religieuses qui étaient complètement opposées à celles du Jāinisme. De ce fait, il était absolument nécessaire de ramener les masses dans le droit chemin préconisé par les Tirthankaras jāins. Ce fut fait par le Tirthankara Mahāvīra, au VI^{ème} siècle avant notre ère, en mettant en relief les vieux principes jāins auprès de toutes les catégories de personnes dispersées dans les différentes parties de l'Inde.

Mahāvīra poursuivit sa tournée de prédication pendant 30 ans, jusqu'à ce qu'il atteigne le « Parinirvana ». Dans cette mission de propagation de ses doctrines et de conversion des gens à la manière de vivre jāine, il eut un grand succès, parce que ceux-ci furent très impressionnés par sa divine voix, ses talents oratoires, sa sublime personnalité et la sincérité de ses propos. Ils furent fermement convaincus de l'utilité d'adopter la façon de vivre jāine. Ainsi, les doctrines prêchées par le Tirthankara Mahāvīra furent essentiellement celles du Jāinisme.

Le principe de base des doctrines philosophiques du Tirthankara Mahāvīra est que « sat » (la réalité) est créée et éternelle et qu'elle est caractérisée par « utpada » (l'origine ou l'apparition), « vyaya » (la destruction ou la disparition) et « dhavya » (la permanence). De plus, chaque réalité possède des caractères infinis concernant à la fois ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas. Elle a ses « paryayas » (ses modes) et ses « gunas » (ses qualités) à travers lesquelles son substrat persiste tout le temps. La substance de base, avec ses qualités, est quelque chose qui est permanent, alors que ses modes et ses caractères temporaires apparaissent et disparaissent. Ainsi, le changement et la permanence sont des faits d'expérience. Par exemple, l'âme est éternelle, avec ses caractéristiques inséparables de conscience, mais en même temps elle est sujette à des caractères passagers, comme le plaisir ou la douleur, et à des modes surimposés, tels que le corps, etc. qui changent constamment tout deux. L'or, par exemple, avec sa couleur et sa densité, est quelque chose qui est permanent, à travers des formes différentes dans le temps.

De plus, les doctrines philosophiques affirment que dans ce monde, « dravyas » (les substances) sont réelles, car elles sont caractérisées par l'existence. Elles sont au nombre de six et peuvent être divisées, en gros, en deux grandes catégories, à savoir : « jiva » (le vivant) et « ajiva » (le non-vivant).

1) « Jiva dravya ». Le « jiva » signifie l'Atman (l'âme). C'est, essentiellement, une unité de conscience et il y en a un nombre infini. Le monde entier en est littéralement rempli. Les âmes sont des substances et, en tant que telles, sont éternelles. Leur marque caractéristique

c'est l'intelligence, qui ne peut jamais être détruite. L'âme est toujours absolument parfaite et toute puissante mais, par ignorance, elle s'identifie à la matière et delà partent tous ses troubles et toutes ses dégradations.

Les âmes sont de deux sortes :

- a. « samasarin » (dans le monde) ou « badha » (asservies), et
- b. « siddha » (libérées) ou « mukta » (libres).

Les âmes dans le monde sont incorporées dans les êtres vivants et sujettes au cycle des renaissances.

Les âmes libérées sont celles qui ont atteint le « nirvana » ou « mukti » (la libération de l'incorporation et des renaissances). Ce qui signifie que les âmes libérées ne seront plus jamais incorporées. Elles demeurent dans l'état de perfection, au sommet de l'univers, et n'ont plus de liens avec les affaires du monde. Les âmes libérées sont aussi d'une pureté absolue. Dans cet état de pureté, elles possèdent les quatre attributs suivants :

- a. « ananta-darshana » la perception infinie,
- b. « ananta-jnana » la connaissance infinie,
- c. « ananta-virya » le pouvoir infini, et
- d. « ananta-sukha » le bonheur infini.

Ainsi, la plus grande différence entre l'âme dans le monde et l'âme libérée consiste dans le fait que la première est imprégnée d'une fine matière connue sous le nom de « karma », alors que la seconde est absolument pure de tout alliage matériel.

Les âmes dans le monde sont de deux sortes :

- a. « sthavara » immobiles ou n'ayant qu'un seul sens, celui du toucher, et
- b. « trasa » mobiles ou ayant plusieurs sens, c'est-à-dire avec des corps qui ont plus d'un organe des sens.

Les premières sont associées à la terre, à l'eau, au feu, au vent et aux plantes, les secondes diffèrent entre elles, suivant leur nombre d'organes des sens.

2) « Ajiva dravya » Les substances non-vivantes sont de cinq sortes :

- a. « pudgala » la matière,
- b. « dharma » le moyen du mouvement,
- c. « adharma » le moyen du repos,
- d. « akasha » l'espace, et
- e. « kala » le temps.

Bien que toutes celles-ci soient caractérisées par l'existence, la constitution du temps est légèrement différente : il n'a pas d'existence dans l'espace, mais il est constitué de parties d'unités. La matière est la substance non-vivante qui possède des qualités de sens avec des

fonctions et des formes variées. Les principes du mouvement et du repos facilitent tous les mouvements et tous les états statiques, dans l'univers physique. Toutes ces substances sont logées dans l'espace et c'est le principe du temps qui marque leur continuité ou leur changement.

Les doctrines du Jāinisme affirment que ces six « jiva » et « ajiva dravyas » (substances vivantes et non-vivantes) existent extérieurement, sont créées et sans fin dans le temps. En tant que substances, elles sont éternelles et immuables, mais leurs modifications passent par un flux de changements. Leurs co-opérations et interactions mutuelles expliquent tout ce que l'on entend par le terme de « création ». De là, les doctrines du Jāinisme n'admettent pas un « Créateur » intelligent qui peut être crédité de la réalisation de cet univers.

De plus, les doctrines du Jāinisme affirment non seulement que tout l'univers peut être divisé en « jiva » et « ajiva dravyas » mais aussi expliquent la nature et l'interaction de ces deux éléments. Elles disent, en bref, que le vivant et le non-vivant en entrant en contact l'un l'autre développent certaines énergies qui produisent la naissance, la mort et diverses expériences de la vie. Ce processus peut être arrêté et les énergies déjà produites détruites par un cours de discipline conduisant au salut. Une fine analyse de cette brève affirmation montre que cela implique les sept propositions suivantes :

- a. il y a quelque chose appelé le vivant,
- b. il y a quelque chose appelé le non-vivant,
- c. les deux entrent en contact,
- d. le contact produit certaines énergies,
- e. le processus du contact peut être arrêté,
- f. les énergies existantes peuvent être épuisées et
- g. le salut peut être obtenu.

Ces sept propositions sont appelées les sept « tattvas » (réalités), dans la philosophie jāine. Ces « tattvas » sont les suivantes :

- a. « jiva » la substance vivante,
- b. « ajiva » la matière ou substance non-vivante,
- c. « ashrava » l'afflux de la matière karmique dans l'âme,
- d. « bandha » l'asservissement de l'âme par la matière karmique,
- e. « samvara » l'arrêt de l'asservissement,
- f. « nirjara » l'enlèvement graduel de la matière karmique, et
- g. « moksha » l'atteinte de la liberté parfaite.

Sur ces sept « tattvas », les deux premières (jiva et ajiva) concernent la nature et l'énumération de ses substances éternelles, les cinq autres les interactions entre ces deux substances. L'« ashrava » signifie l'afflux de la matière karmique dans la constitution de l'âme. La combinaison de la matière karmique avec l'âme est due au « yoga ». Le « yoga » est l'activité de la pensée, de la parole et du corps. Ainsi, le « yoga » est le canal de l'« ashrava ». La matière physique qui est réellement incorporée à l'âme ne peut pas être perçue par les

sens, car elle est très fine. Lorsque la matière karmique entre dans l'âme, elles se mélangent imperceptiblement toutes deux. Le « bandha » ou asservissement est l'assimilation par l'âme de la matière qui est apte à former les « karmas », car elle est associée aux passions. L'union de l'âme et de la matière n'implique pas une annihilation complète de leurs propriétés naturelles, mais seulement une suspension de leurs fonctions, à des degrés divers, suivant la qualité et la quantité de matière absorbée. Ainsi, l'effet de la fusion de l'âme et de la matière se manifeste sous la forme d'une personnalité composée qui provient de la nature des deux, sans détruire véritablement l'une ou l'autre.

Les causes du « bandha », de l'asservissement de l'âme, sont au nombre de cinq :

- a. « mithya-darshana », la foi, la croyance, la perception, la vision fausses,
- b. « avirati » la manque de vœux ou le non-renoncement,
- c. « pramada » le manque d'attention,
- d. « kashaya », les passions, et
- e. « yoga » les vibrations de l'âme par la pensée, la parole et le corps.

Les états effectifs de désir et d'aversion et le « yoga » : l'activité de la pensée, de la parole et du corps, sont les conditions qui attirent les « karmas » bons et mauvais vers l'âme. Lorsque ces conditions sont enlevées, il n'y a plus de « karmas » qui s'approchent d'elle, c'est le « samvara » complet. Une sorte de mur protecteur repoussant tous les « karmas » est établie autour de soi. Ainsi, le « samvara » est l'arrêt de l'afflux de la matière karmique dans l'âme. Il y a plusieurs moyens d'effectuer cet arrêt. Le « nirjara » signifie la disparition de la matière karmique de l'âme. Celle-ci est libérée par la disparition automatique des « karmas » lorsqu'ils sont mûrs, mais c'est un long processus. Leur disparition peut aussi être volontairement opérée, par la pratique des austérités. Ainsi, le « nirjara » est de deux sortes. La maturation naturelle d'un « karma » et sa séparation de l'âme est appelée : « savipaka nirjara » et l'induction d'un « karma » à quitter l'âme avant qu'il soit mûr, par le biais de pratiques ascétiques, est appelée « avipaka nirjara ». Le « moksha » ou libération, c'est la délivrance de toute matière karmique du fait de la non-existence de la cause de l'asservissement et de l'effacement de tous les « karmas ». Ainsi, la libération complète de l'âme de la matière karmique est appelée « moksha ». Elle est atteinte quand l'âme et la matière sont séparées l'une de l'autre. La séparation est effective lorsque tous les « karmas » ont quitté l'âme et qu'aucune nouvelle matière karmique ne peut plus être attirée vers elle.

Chapitre 2

La doctrine du « karma »

Les principes fondamentaux de la philosophie jaïne comportent la doctrine du « karma ». Ces principes affirment que les âmes qui sont dans le monde le sont, depuis un temps immémorial, en association avec la matière. Naturellement, le caractère de cette association ou asservissement est librement et constamment changé, mais le fait et les raisons de cet asservissement persistent à travers tous ces changements. Cette association entraîne de nouveaux contacts et ainsi le cycle continue jusqu'à ce qu'elle soit rompue de façon que tout

nouveau contact soit évité.

Le contact de l'âme avec la matière a lieu de cette façon. L'âme est entourée d'un grand volume de matière fine et subtile appelée « karma ». Lorsqu'elle essaye de faire quelque chose, instantanément les particules de matière s'accrochent à elle, exactement comme les particules de poussière collent au corps, quand il est enduit d'huile. Comme de l'eau dans du lait, ces particules sont complètement assimilées par l'âme et restent dans cet état tout au long de la vie et même dans ses migrations d'un corps dans un autre. Le lien entre l'âme et la matière est réel car, sinon, dans un état pur, l'âme aurait atteint le point le plus haut de l'univers, puisque l'âme est la plus légère de toutes les substances. Comme ce lien est dû au « karma » ou à l'activité de l'âme, la matière subtile qui est associée à l'âme est appelée du « karma ».

Ainsi, le « karma » est quelque chose de matériel qui produit certains effets sur l'âme, exactement comme une pilule pharmaceutique, lorsqu'elle est introduite dans le corps, produit à l'intérieur de nombreux effets. La matière karmique reste avec l'âme et l'asservit au circuit des naissances comme dieux, humains, diables de l'enfer ou êtres sous-humains. Comme la présence de la matière karmique dans l'âme est la cause du cycle des naissances et des morts et de toutes les formes de vie, l'âme doit être délivrée de cette matière. Pour cela, l'afflux de la matière karmique doit être arrêté, en cultivant des pensées et des actions pures, et le stock de matière karmique doit être épuisé, par la pratique des austérités religieuses. Alors, une fois les « karmas » complètement détruits, l'âme devient libérée, avec toutes ses qualités inhérentes totalement développées. Cette âme libérée et parfaite est dans une situation de bonheur infini et elle a d'autres qualités. Ce doit être, par conséquent, le but de tout individu de parvenir à cet état parfait et naturel de son âme, par ses efforts personnels. Sur ce plan, la philosophie jaïne affirme clairement que l'atteinte de la libération de l'âme de la matière karmique dépend entièrement de ses propres actions et non des faveurs d'êtres humains ou divins. De même que les substances éternelles interactives (dravyas) postulées dans le Jaïnisme n'admettent pas de créateur, de même la loi inviolable du « karma » rend l'homme maître de son destin et rejette l'idée théiste favorite que quelque divinité accorde à l'homme des faveurs et des reproches.

Chapitre 3

Les doctrines du « nayavada » et du « syadvada »

Comme noté plus haut, suivant la philosophie jaïne, l'objet de connaissance est d'une complexité énorme, constitué de substances, de qualités et de modifications, s'étendant sur le passé, le présent et le futur, dans le temps et dans l'espace infini, sujet simultanément à l'origine, à la destruction et à la permanence. Un tel objet ne peut être compris totalement que dans l'omniscience, qui ne se manifeste pas dans le cas des êtres dans le monde, lesquels perçoivent avec leurs organes des sens. Mais, les sens sont des moyens indirects de connaissance et tout ce qu'ils comprennent est partiel, comme la perception proverbiale d'un éléphant par sept personnes aveugles, chacune touche seulement une partie de l'animal et en

conclut que celui-ci est comme un rondin, un éventail, un mur, etc. L'homme ordinaire, par conséquent, ne peut pas s'élever au-dessus des limitations de ses sens, ainsi sa compréhension de la réalité est partielle et n'est vraie que d'un point de vue particulier, connu sous le nom de « *naya* ». Comme les « *nayas* » sont des façons d'exprimer les choses, il peut y en avoir un certain nombre, par lesquels la réalité peut être exprimée. Par exemple, lorsque différentes sortes d'ornements en or sont décrites du point de vue des modifications ou des modes de l'or, on parle de « *paryarthika naya* » ou de « *paryaya naya* » du point de vue modal et lorsque les ornements en or sont décrits par rapport à la substance l'or, et à ses qualités propres, on parle de « *dravyarthika naya* » ou de « *dravya naya* » du point de vue substantiel. Sur le même plan, dans les débats spirituels, les choses peuvent être décrites du point de vue du sens commun ou pratique, on parle de « *vyavahara naya* » et aussi de « *nishchaya naya* » du point de vue réaliste. De cette façon, le système de description de la réalité de différents points de vue est connu sous le nom de « *nayavada* ».

Ce n'est pas assez si divers problèmes concernant la réalité sont seulement compris de points de vue différents. Il faut que ce que l'on sait puisse être exprimé de façon exacte et correcte. Ce besoin se rencontre dans la doctrine du « *syadvada* » ou de l'« *anekantavada* » du point de vue multiple. L'objet de connaissance est d'une énorme complexité, couvrant des modes infinis, l'esprit humain a une compréhension limitée et la parole humaine a ses imperfections pour exprimer tout le domaine de l'expérience. Dans ces conditions, toutes nos affirmations sont vraies de façon conditionnelle ou relative. Sur la base de l'« *anekantavada* » ou du « *syadvada* », lorsque l'on décrit une chose, sept affirmations, qui semblent contradictoires, peut être exprimées comme suit :

- a. « *syad-asti* » d'une certaine manière, c'est,
- b. « *syad-nasti* » d'une certaine manière, ce n'est pas,
- c. « *syad-asti-nasti* » d'une certaine manière, c'est et ce n'est pas,
- d. « *syad-avaktavya* » d'une certaine manière, c'est indescriptible,
- e. « *syad-asti, avaktavya* » d'une certaine manière, c'est et c'est indescriptible,
- f. « *syad-nasti, avaktavya* » d'une certaine manière, ce n'est pas et c'est indescriptible, et
- g. « *syad-asti-nasti, avaktavya* » d'une certaine manière, c'est et ce n'est pas et c'est indescriptible.

Par exemple, un homme est le père, n'est pas le père, et est les deux, sont des affirmations parfaitement intelligibles, si l'on comprend le point de vue à partir duquel elles sont exprimées. Par rapport à un garçon particulier, il est le père, par rapport à un autre, il n'est pas le père, par rapport aux deux pris ensemble, il est le père et il n'est pas le père. Comme les deux idées ne peuvent pas s'exprimer par des mots en même temps, il peut être appelé indescriptible, puisqu'il est le père et il n'est pas le père, ainsi de suite...

Cette doctrine de l'« *anekantavada* » n'est ni contradictoire en soi, ni vague ou indéfinie ; au contraire, elle représente une vue très sensée des choses, dans une forme systématisée.

De plus, cette doctrine est aussi appelée doctrine du « *sapta-bhangi* » doctrine du prédicat septuple, parce que ces sept modes d'expressions possibles peuvent être employées en

décrivant une chose.

Chapitre 4

La doctrine de la voie de la libération

A partir des principes de base de la philosophie jaïne, il est évident que les pouvoirs inhérents à l'âme sont faussés par son association avec la matière karmique. C'est pourquoi chaque personne se trouve dans un état imparfait. La philosophie jaïne affirme aussi que le bonheur réel et éternel ne sera obtenu, par une personne, que lorsque tous les « karmas » seront ôtés de son âme et également que si un homme est imparfait maintenant, il est tout à fait possible pour lui d'enlever les « karmas », par ses efforts personnels, sans l'aide d'un agent extérieur.

Le plus grand des bonheurs c'est d'échapper au cycle des naissances et des morts et d'être une âme libérée, c'est-à-dire d'obtenir le « moksha ». Ce monde est plein de souffrance et de trouble et il est absolument nécessaire de parvenir au bonheur transcendantal, par une méthode sûre. Quand le but a été fixé, une nouvelle question se pose de savoir comment atteindre cet objectif. A cette question, le Jaïnisme a une réponse précise. Il déclare, de façon catégorique, que « samyag-darshana » la foi juste, « samyag-jnana » la connaissance juste et « samyag-charitra » la conduite juste constituent ensemble la voie de la libération. La foi juste, la connaissance juste et la conduite juste sont appelées, dans la philosophie jaïne, « ratnatraya » ou « les trois joyaux ». Les trois ne sont pas des voies différentes mais forment ensemble une seule voie. Ils doivent tous les trois être présents ensemble, pour constituer la voie de la libération. Comme l'accent est mis sur les trois de façon égale, et comme la « moksha-marga » la voie de la libération est impossible sans comprendre les trois, il est évident que la philosophie jaïne n'est pas disposée à admettre que l'un d'eux, à lui tout seul, est un moyen de salut. C'est pourquoi elle déclare avec force que, pour atteindre la libération, tous les trois doivent être poursuivis simultanément. Il est dit que, de même que pour soigner une maladie, la foi dans l'efficacité d'un médicament, la connaissance de son emploi, et sa prise effective constituent ensemble les trois choses essentielles, de même, pour assurer l'émancipation de l'âme, la foi dans l'efficacité du Jaïnisme, sa connaissance et sa réelle observation forment, ensemble, les trois choses absolument indispensables.

La voie de la libération est parfois comparée à une échelle, avec les deux montants de côté et les barreaux au centre formant les marches. Les montants de côté, ce sont la foi juste et la connaissance juste, et les barreaux ou marches ce sont les étapes graduelles de la conduite juste. Il n'est possible de monter à l'échelle que si tous les trois sont solides. L'absence de l'un d'eux rend la montée impossible. Ainsi, la poursuite simultanée de la foi juste, de la connaissance juste et de la conduite juste est enjointe aux adeptes. Les doctrines éthiques du Jaïnisme, à la fois pour les laïcs et pour les ascètes, sont basées sur cette voie de la libération, comprenant la foi juste, la connaissance juste et la conduite juste.

La foi juste

Des « trois joyaux », la foi juste vient en premier et forme la base sur laquelle reposent les

deux autres. Il est établi que l'on doit, par tous les moyens possibles, atteindre d'abord la foi juste ou la conviction qui est à la base des principes fondamentaux, parce que c'est seulement par son acquisition que la connaissance et la conduite deviennent justes. La foi juste signifie la conviction véritable et ferme dans les sept « tattvas » dans les principes du Jāinisme, tels qu'ils sont et sans aucune notion fautive. La croyance que les Tirthankaras jāins sont les vrais Dieux, les « sastras » jāins, les livres sacrés, la vraie écriture, et les saints jāins les vrais précepteurs, est appelée la foi juste. La possession par une personne de cette foi est toujours considérée comme ce qu'il y a d'essentiel dans ses efforts pour atteindre la libération. Il est assuré de façon catégorique que l'ascétisme sans la foi est à coup sûr inférieur à la foi sans l'ascétisme et que même quelqu'un de basse caste qui possède la foi juste peut être considéré comme un être divin. Ainsi, la foi juste a le pas sur la connaissance et la conduite justes, parce qu'elle agit comme un pilote guidant l'âme vers le « moksha » la libération.

La connaissance juste

En atteignant la foi juste il est considéré comme désirable de s'efforcer d'obtenir la connaissance juste. Bien que la foi juste et la connaissance juste soient contemporaines, il y a une relation claire de cause à effet entre elles, exactement comme entre une lampe et sa lumière. La connaissance juste est la connaissance qui révèle la nature des choses, ni de façon insuffisante, ni exagérée, ni fautive, mais exactement comme elle est et cela avec certitude. Cette connaissance doit être exempte de doute, d'erreur et d'imprécision. Le Jāinisme insiste sur le fait que la connaissance juste ne peut pas être atteinte tant que la croyance dans tout ce qui est à son opposé (la connaissance fautive) n'est pas bannie.

La conduite juste

La conduite juste comprend les règles de discipline qui maîtrisent tous les mouvements de la parole, du corps et de la pensée, qui affaiblissent et détruisent toute activité liée aux passions et qui conduisent au non-attachement et à la pureté. La conduite juste présuppose la présence de la connaissance juste qui, elle-même, présuppose la foi juste. Par conséquent, il est enjoint aux personnes qui ont atteint la foi juste et la connaissance juste d'observer les règles de la conduite juste, car la destruction de la matière karmique ne peut être réalisée qu'au moyen de la conduite juste.

La conduite juste est de deux sortes, à savoir : « sakala-charitra » la conduite parfaite ou sans réserve et « vikala-charitra » la conduite imparfaite ou avec des réserves. La conduite parfaite est celle observée par les ascètes, qui ont renoncé aux attaches avec le monde, et la conduite imparfaite celle des laïcs encore empêtrés dans le monde.

Chapitre 5

Les doctrines éthiques

En même temps qu'il établissait la voie de la libération, le Jāinisme prescrivait des règles

définies de conduite à suivre par les laïcs et par les ascètes. Toutes sont dirigées vers le but principal d'atteindre la libération de l'âme de la matière karmique. Ces règles ont été définies de façon que toute personne puisse les suivre. Ainsi, ces règles ont été divisées en deux catégories, à savoir :

- a. « sagara dharma » celles prescrites pour les laïcs, et
- b. « anagara-dharma » celles prescrites pour les ascètes.

Il est évident que les règles pour les laïcs sont moins rigides que celles pour les « saints » les ascètes, parce que les laïcs n'ont pas renoncé aux activités du monde pour gagner péniblement leur vie.

Les règles de conduite pour les laïcs

Les laïcs doivent observer douze « vratas » (vœux) qui comprennent : cinq « anuvratas » (petits vœux) et sept « shilavratas » (vœux supplémentaires). Ces vœux forment la partie centrale du code éthique jaïn et par leur observance les laïcs peuvent faire des progrès constants dans leur carrière spirituelle visant à l'atteinte de la libération finale.

Les « Anuvratas » les petits vœux

Ces vœux, au nombre de cinq, sont

- a. « ahimsa » l'abstention de violence ou de mal aux êtres vivants,
- b. « satya » l'abstention de paroles fausses,
- c. « asteya » l'abstention du vol,
- d. « brahmacharya » l'abstention de sexualité ou le manque de chasteté,
- e. « aparigraha » l'abstention d'avidité de biens terrestres.

Si ces vœux sont strictement observés, ils sont appelés « mahavratas » (grands vœux) et naturellement ils sont destinés aux ascètes. Les laïcs ne peuvent pas observer ces vœux aussi strictement et par conséquent il leur est demandé de les suivre aussi intensément que leurs conditions le leur permettent. C'est pourquoi, les mêmes vœux, lorsqu'ils sont observés partiellement sont appelés « anuvratas » (petits vœux).

Pour bien fixer ces vœux dans l'esprit, il y a cinq sortes de « bhavanas » de méditations correspondant à chacun et chaque fidèle doit les pratiquer encore et encore. De plus, chaque fidèle doit méditer sur le fait que les cinq fautes qu'il doit éviter dans ces vœux sont de la douleur personnifiée et sont, à la fois, dangereuses et de caractère répréhensible dans ce monde. Bien plus, chaque adepte doit méditer sur les quatre vertus qui sont basées sur l'observance de ces cinq vœux :

- a. « maitri » l'amitié envers tous les êtres vivants,
- b. « pramada » le plaisir à la vue des êtres plus qualifiés ou plus avancés que soi sur la voie de la libération,
- c. « karunya » la compassion pour les affligés,

d. « madhyasthya » la tolérance ou l'indifférence pour ceux qui sont impolis ou qui se conduisent mal.

L'observance des cinq « anuvratas » et la restriction de l'usage de vin, de viande et de miel sont considérées comme les huit « mulagunas » les vertus de base ou primaires du laïc. Pour minimiser le mal aux êtres vivants, une abstinence complète de vin, de viande et de miel est recommandée et chaque laïc doit nécessairement posséder les huit vertus primaires ou fondamentales.

Ces cinq vœux forment la base de l'éthique jaine. Ils donnent une perspective définie sur la vie et ils créent un type particulier d'attitude mentale. L'essence profonde de la philosophie jaine est transformée en action, sous forme d'observance de ces cinq vœux. Bien que ceux-ci paraissent n'être que de simples abstentions de violence, de mensonge, de vol, de sexualité et d'avidité pour les attachements terrestres, leurs implications sont vraiment étendues et pénètrent toute la vie sociale des adeptes du Jâinisme.

De plus, trois choses sont enjointes, en matière d'évitement des cinq fautes de violence, de mensonge, de vol, etc. En premier lieu, une personne ne doit commettre aucune faute personnellement, deuxièmement, elle ne doit pas inciter d'autres à commettre de tels actes et troisièmement, elle ne doit pas approuver leur réalisation par d'autres.

L'« himsa » (la violence) a été définie comme le fait de porter atteinte aux vitalités, par manque de soin et d'attention. Mais son sens n'est pas limité à cette définition seule. Le fait de percer, d'attacher, de faire souffrir, de surcharger et d'affamer ou de ne pas nourrir comme il convient, sont des formes d'« himsa » et, en tant que telles, doivent être évitées.

L'« asatya » (la fausseté) en termes simples, c'est dire des mots qui blessent. Mais, répandre de fausses doctrines, révéler des secrets et des difformités aux autres, médire, réaliser de faux documents et des contrefaçons sont des formes de fausseté, et l'on doit s'en abstenir.

Le « chaurya » (le vol) c'est prendre ce qui n'est pas donné. C'est donner des instructions sur la méthode de commettre un vol, recevoir des choses volées, ne pas appliquer la loi (par exemple, en vendant des choses à un prix excessif), falsifier, avoir de faux poids et mesures, tout cela ce sont des formes de vol et l'on doit s'en garder.

L'« abrahma » (la sexualité) est aussi de différentes formes. L'entremise (arranger des mariages comme hobby), la gratification non naturelle, les paroles voluptueuses, les visites à des femmes mariées ou à des femmes non mariées immorales sont toutes des formes de manque de chasteté ou de sexualité qui doivent être évitées.

Le « parigraha » (l'avidité pour les possessions terrestres) consiste à désirer plus que ce qui est nécessaire pour un individu. L'accumulation même d'articles nécessaires en grand nombre, l'expression de l'admiration pour la propriété d'un autre, la cupidité et le changement de proportions des possessions existantes, sont toutes des formes de « parigraha » et doivent être rejetées. Ce vœu d'« aparigraha » ou « parigrahaparimana » recommande qu'un laïc fixe, au préalable, la limite maxima de ses biens et ne la dépasse pas,

sous aucun prétexte. S'il lui arrive de gagner plus que cela, il doit le dépenser en actes charitables, dont les meilleures formes reconnues sont la distribution de médicaments, la propagation de connaissance, la disposition pour sauver la vie de personnes en danger et la nourriture à ceux qui ont faim et aux pauvres.

De tous ces cinq vœux, la plus grande importance est donnée à l'« ahimsa » la non-violence. Ce noble principe d'« ahimsa » a été reconnu par pratiquement toutes les religions mais seul le Jaïnisme en a prêché la pleine signification, à tel point que Jaïnisme et « ahimsa » sont devenus des termes synonymes. Le Jaïnisme affirme avec force que « ahimsa parmo dharmah » l'« ahimsa » est la plus haute religion. La philosophie du Jaïnisme et ses règles de conduite sont basées sur les fondations de l'« ahimsa » qui a été constamment suivi à sa conclusion logique. C'est pourquoi, parmi les cinq vœux principaux, la première place a été donnée à son observance. L'« ahimsa » est considéré comme le vœu principal et les autres quatre simplement comme des détails du premier. Il est déclaré que l'« himsa » la violence est incluse dans la fausseté, le vol, l'impureté sexuelle et les possessions de biens. Ainsi, les cinq vœux principaux sont tous basés sur l'« ahimsa ». C'est pourquoi il est enjoint à chaque personne de ne pas commettre l'« himsa » (la violence) sous aucun prétexte.

L'« himsa », la violence ou le mal, est considéré de trois sortes : la violence physique qui recouvre le meurtre, la blessure et la souffrance physique ; la violence dans les mots qui consiste à employer des paroles blessantes et la violence mentale qui implique d'avoir de mauvais sentiments envers les autres. De plus, l'« himsa » peut être commise, commandée ou consentie

Un laïc n'est pas capable d'éviter tout cela de façon idéale, aussi on attend de lui qu'il fasse le moins de mal aux autres. En vue de la vie ordinaire des gens, la violence est classée de trois manières : d'abord, la « grhrarambhi himsa » qui est la violence accidentelle, en creusant, en broyant, en cuisant et autres activités essentielles à la vie de chaque jour ; deuxièmement, l'« udaymi himsa » qui est la violence dans le travail, quand un soldat combat, un agriculteur cultive le sol, etc. troisièmement, la « virodhi hima » qui est la violence protectrice, lorsque l'on protège sa vie ou celle d'un autre et son honneur contre des bêtes sauvages et des ennemis, enfin quatrièmement la « sankalpi himsa » qui est la violence intentionnelle, lorsque l'on tue des êtres vivants simplement pour tuer, comme la chasse ou la boucherie. Un laïc ne doit s'abstenir totalement que de la violence intentionnelle mais autant que possible aussi des autres. C'est l'intention ou l'attitude mentale qui prévaut, plus que l'acte. Aussi, doit on avoir le plus grand soin de garder ses intentions pures et pieuses et s'abstenir de la violence intentionnelle.

« Shilavratas » les vœux supplémentaires

Avec les cinq « anuvratas » (petits vœux), il y a sept vœux « shilavratas » (vœux supplémentaires). De même que les remparts protègent les villes, de même les vœux supplémentaires protègent les « anuvratas ». C'est pourquoi, pour pratiquer les « anuvratas », les « shilavratas » doivent aussi être pratiqués par les laïcs. Ces sept vœux

supplémentaires sont les suivants :

- a. « digvrata » limiter sa vie durant son activité terrestre dans des points limités dans toutes les directions,
- b. « deshavrata » limiter le vœu au-dessus dans un secteur défini,
- c. « anarthadanda-vrata » ne pas commettre des pêchés sans raison ou s'abstenir d'activités coupables gratuites,
- d. « samayika » consacrer chaque jour un moment particulier à la contemplation ou à la méditation de soi pour son avancement spirituel,
- e. « proshadopavasa » jeûner quatre jours dans le mois, c'est-à-dire le huitième et le quatorzième jour de chaque quinzaine,
- f. « upabhoga-paribhoga-parimana » chaque jour, limiter son plaisir de choses consommables et non-consommables, et
- g. « atithi-samvibhaga » ne s'alimenter qu'après avoir nourri les ascètes ou en leur absence les laïcs pieux.

Parmi ces sept vœux, les trois premiers sont appelés « guna-vratas » vœux multiplicateurs, parce qu'ils augmentent la valeur des cinq « anuvratas », et les autres « shiksha-vratas » vœux disciplinaires, parce qu'ils préparent à la discipline de la vie ascétique. Ainsi, les cinq « anuvratas », les trois « guna-vratas » et les quatre « shiksha-vratas » constituent les douze vœux des laïcs. Il y a cinq « aticharas » défauts ou transgressions partielles, pour chacun de ces douze vœux, qui doivent être évités par ceux qui les observent.

La trait le plus significatif de ces vœux c'est qu'en les pratiquent, un laïc participe virtuellement, jusqu'à un certain point, à la vie ascétique, sans renoncer vraiment au monde. Il est clair que ces pratiques maintiennent un lien étroit entre les laïcs et les ascètes, car les deux sont poussés par le même motif et mus par le même idéal religieux.

En plus de ces douze vœux, on attend d'un laïc, au dernier moment de sa vie, qu'il procède au « sallekhana » à la mort paisible ou volontaire par le jeûne. Un laïc doit non seulement vivre une vie disciplinée mais aussi mourir bravement d'une mort détachée. Cette mort volontaire est à distinguer du suicide, qui est considéré par le Jāinisme comme un pêché lâche. Il est indiqué que, lorsque l'on est en face d'une calamité, d'une famine, de la vieillesse et d'une maladie pour laquelle il n'y a pas de remède, un laïc pieux doit paisiblement abandonner son corps, en étant inspiré par un idéal hautement religieux. C'est avec un esprit détaché et paisible qu'il doit faire face à la mort, bravement et volontairement. Ce « sallekhana » s'ajoute comme un vœu particulier aux douze existants, pour un laïc. Comme les autres vœux, le « sallekhana » a aussi cinq « aticharas » transgressions partielles, qui doivent être évitées.

Ces règles de conduite juste, prescrites pour les laïcs, ont été divisées opportunément en onze « pratimas » stades ou étapes.

Ces « pratimas » forment une série de devoirs et de réalisations, dont le niveau et la durée s'élèvent périodiquement et culminent finalement à une attitude qui ressemble à celle du moine. Ainsi, les « pratimas » s'élèvent par degrés et chaque étape comporte toutes les vertus

pratiquées dans les précédentes. La conception de ces onze « pratimas » montre, de la meilleure manière, les règles de conduite pratiquées par les laïcs. Ces onze « pratimas » sont les suivantes :

- a. « darshana pratima », posséder la foi parfaite, intelligente et bien raisonnée dans le Jâinisme, c'est-à-dire avoir une connaissance solide de ses doctrines et de leurs applications dans la vie.
- b. « vrata pratima », entretenir le suivi des douze vœux et du vœu supplémentaire de « sallekhana ».
- c. « samayika pratima », pratiquer la vénération régulièrement, en général pendant quarante-huit minutes, trois fois par jour.
- d. « proshadhopavasa pratima », jeûner régulièrement, en règle générale, deux fois par quinzaine de chaque mois lunaire.
- e. « sachitta-tyaga pratima », s'abstenir de manger des végétaux non-cuits, de cueillir des fruits d'un arbre et toutes choses semblables.
- f. « ratri bhojana pratima », s'abstenir de manger après le coucher du soleil.
- g. « brahamacharya pratima », maintenir sa pureté sexuelle en respectant le strict aspect de la chasteté et aussi en ne décorant pas sa personne.
- h. « arambha-tyaga pratima », abandonner ses engagements et ses occupations du monde.
- i. « parigraha-tyaga pratima », renoncer à sa richesse en divisant sa propriété entre ses héritiers et en s'entraînant généralement à supporter les épreuves qui correspondent à la vie ascétique.
- j. « anumati-tyaga pratima », augmenter la rigueur de sa vie dans la direction de l'ascétisme et s'abstenir même de donner un avis dans les matières relatives à la famille, à l'honneur, au travail, etc.
- k. « uddishta-tyaga pratima », après avoir renoncé à la vie de laïc, se retirer dans une forêt et adopter les règles établies pour la conduite des ascètes.

Un laïc sait que, suivant sa capacité et son environnement, il doit procéder étape après étape et qu'une fois qu'il atteint la onzième, il est pleinement préparé à pratiquer le cours sévère de la vie ascétique.

Les règles de conduite pour les ascètes

Lorsqu'un Jâin observe, de façon consistante, les règles de conduite prescrites pour les laïcs et spécialement lorsqu'il a franchi tous les « pratimas », il est qualifié pour devenir un ascète. De cette façon, il y a un lien étroit entre les deux ordres sociaux des laïcs et des ascètes. L'ordre des laïcs (comprenant les femmes laïques) est préliminaire et dans de nombreux cas préparatoire à l'ordre des moines (et des nonnes). Du fait de cette relation étroite, nous trouvons que les règles prescrites pour les laïcs et les ascètes ne diffèrent pas en sorte mais en degré. Les mêmes règles de conduite observées par les laïcs doivent être suivies par les ascètes avec pour seule différence que, tandis que les laïcs doivent les suivre partiellement ou moins rigoureusement, les ascètes doivent le faire complètement et de façon plus rigoureuse. Ainsi, les « anuvratas » les petits vœux des laïcs deviennent des « mahavratas », des grands vœux,

lorsqu'ils sont pratiqués par les ascètes. Cela est manifeste, parce que l'étape ascétique signifie le renoncement absolu au monde et le seul objectif, à ce stade, c'est de consacrer toute son énergie à l'atteinte du « moksha », de la libération. L'ascétisme est dans l'éducation spirituelle le cours le plus élevé. C'est l'étape où de réels efforts sont faits pour arrêter l'afflux des « karmas » et pour effacer ceux existants, en vue d'atteindre la libération. Par conséquent, des règles de conduite très précises sont prescrites pour les ascètes et ceux-ci doivent les observer sans aucune faute ou transgression.

L'arrêt de l'afflux de la matière karmique fraîche dans l'Atman (l'âme) est connu sous le nom de « samvara » et celui-ci est réalisé en suivant :

- a. trois sortes de « guptis », de contrôles,
- b. cinq sortes de « samitis », d'actes d'attention,
- c. dix sortes de « dharmas », de vertus,
- d. douze sortes d'« anuprekshas », de méditations ou de réflexions,
- e. vingt-deux sortes de « parishaha-jayas », de maîtrises des souffrances,
- f. cinq sortes de « charitras », de conduites.

Les « guptis »

L'afflux des « karmas » dans l'âme est causé par les activités du corps, de la parole et de la pensée, aussi il est absolument nécessaire, pour les ascètes, de garder ces canaux d'afflux sous un contrôle strict, d'observer les « guptis ». Les trois « guptis » sont des régulations avec pour référence de contrôler sa nature intérieure, c'est-à-dire, qu'ils sont dictés par les principes du contrôle de soi. Le premier de ceux-ci, c'est le « mano-gupti », le contrôle de la pensée, de façon à ne laisser place qu'à des pensées pures. Le second, c'est le « vag-gupti » le contrôle de la parole, qui consiste à observer le silence pendant une période donnée ou de ne parler que lorsque c'est absolument nécessaire. Le troisième, c'est le « kaya-gupti », le contrôle de l'activité de son corps.

Les « samitis »

Il est possible que, même en effectuant les devoirs d'un ascète, les vœux puissent être transgressés par inadvertance. Donc, comme mesure préventive, des « samitis » des actes d'attention sont prescrits. Les « samitis » sont destinés à cultiver l'habitude de l'attention, en accord avec le principe d'« ahimsa », de non-violence. Les « samitis » sont des prescriptions pour le contrôle des mouvements du corps et de cinq sortes, ainsi que suit :

- a. l'« irya-samiti » le contrôle de la marche, de façon à ne faire du mal à aucun être vivant,
- b. le « bhasha-samiti » le contrôle de la parole, pour éviter de blesser les sentiments des autres par des mots offensants,
- c. l'« eshana-samiti » le contrôle de la nourriture consommée, de façon à ne causer de mal à aucun être vivant,
- d. l'« adana-nikshepa-samiti » le contrôle des actions de prendre, d'utiliser ou de poser quoi que ce soit, et

e. l'« utsarga-samiti » le contrôle des mouvements liés aux besoins naturels, etc.

Les trois « guptis » et les cinq « samitis » sont quelquefois groupés ensemble sous le nom de « ashta-pravachana-matrika » « les huit mères de la foi », en raison de leur caractère fondamental.

Les « dharmas »

C'est principalement dû aux « kashayas » aux passions si l'âme assimile des « karmas ». Les passions qui sont : « krodha » la colère, « mana » l'orgueil, « maya » l'illusion et « lobha » la cupidité, doivent être contrecarrées en cultivant les dix « uttama dharmas » vertus suprêmes, suivantes :

- a. « uttama-kshama » le pardon suprême,
- b. « uttama-mardava » l'humilité suprême,
- c. « uttama-arjava » la franchise ou la droiture suprême,
- d. « uttama-shaucha » le contentement ou la pureté suprême,
- e. « uttama-satya » la sincérité suprême,
- f. « uttama-samyama » la maîtrise de soi suprême,
- g. « uttama-tapa » les austérités suprêmes,
- h. « uttama-tyaga » le renoncement suprême,
- i. « uttama-akinchanya » le non –attachement suprême,
- j. « uttama-brahmacharya » la chasteté suprême.

Ces dix vertus ensemble sont appelées « dashalakshana-dharmas » les dix observances.

Les « anuprekshas »

En vue de cultiver l'attitude religieuse nécessaire, il est enjoint aux ascètes de réfléchir constamment aux douze sujets religieux connus sous le nom d'« anuprekshas » de méditations. Il est précisé que ces méditations doivent être faites encore et encore. Ces « anuprekshas » sont les suivantes :

- a. « anitya anupreksha » tout est sujet au changement ou transitoire.
- b. « asharana anupreksha » le manque de protection ou de secours. Le sentiment que l'âme n'est pas protégée du fruit des « karmas », par exemple, de la mort, etc.
- c. « samsara anupreksha » la situation dans le monde. L'âme se meut dans le cycle des existences et ne peut pas atteindre le bonheur, tant que ce cycle n'en est pas stoppé.
- d. « ekatva anupreksha » la solitude. Je suis seul l'auteur de mes actions et celui qui bénéficie de leurs fruits.
- e. « anyatva anupreksha » la séparation. Le monde, mes parents et mes amis, mon corps et mon esprit sont tous distincts et séparés de mon vrai soi.
- f. « ashuchi anupreksha » l'impureté. Le corps est impur et sale.
- g. « asrava anupreksha » l'afflux des « karmas » est la cause de mon existence dans le monde et c'est le produit de mes passions.

- h. « samvara anupreksha » l'arrêt. L'afflux des « karmas » doit être arrêté en cultivant les vertus nécessaires.
- i. « nirjara anupreksha » l'effacement. La matière karmique doit être détruite ou enlevée de l'âme par la pratique des pénitences.
- j. « loka anupreksha » l'univers. La nature de l'univers et les éléments qui le constituent dans toutes leurs vastes variétés prouvent l'insignifiance et le misérable néant de l'homme, dans le temps et dans l'espace.
- k. « bodhi-durlabha anupreksha » la rareté de la connaissance religieuse. Il est difficile d'atteindre la foi, la connaissance et la conduite justes.
- l. « dharma anupreksha » la réflexion sur la vraie nature de la religion et spécialement sur la triple voie de la libération, telle que prêchée par les vainqueurs (les Jinas).

Quelquefois, ces « anuprekshas » sont appelées des « bhavanas » des contemplations.

Les « parishaha-jayas »

Pour rester fermes sur la voie de la libération et pour détruire la matière karmique, les ascètes doivent supporter allègrement tous les troubles que peuvent leur causer la distraction ou la souffrance. Ces troubles ou épreuves, par lesquelles les ascètes doivent passer, sont appelés des « parishahas » des souffrances. Il y en a vingt-deux, auxquels les moines doivent faire face sans broncher. Ce sont :

- a. « kshudha » la faim,
- b. « pipasa » la soif,
- c. « shita » le froid,
- d. « ushna » la chaleur,
- e. « damshamashaka » les morsures d'insectes,
- f. « nagnya » la nudité,
- g. « arati » l'ennui ou l'environnement désagréable,
- h. « stri » la passion du sexe,
- i. « charya » la marche trop longue,
- j. « nishadya » l'inconfort d'être assis dans une même posture,
- k. « shayya » l'inconfort du repos ou du sommeil sur la terre dure,
- l. « akrosha » la censure ou la réprimande,
- m. « vadha » la blessure,
- n. « yachana » la mendicité,
- o. « alabha » la déception de ne pas avoir de nourriture,
- p. « roga » la maladie,
- q. « trina-sparsha » les piqûres d'épines ou d'herbes piquantes,
- r. « mala » la saleté du corps et les impuretés,
- s. « satkara-puraskara » le manque de respect manifesté par les hommes,
- t. « prajna » la non-appréciation du savoir,
- u. « ajnana » la persistance de l'ignorance,
- v. « adharshana » le manque de foi, par exemple, l'échec de l'obtention de pouvoirs

surnaturels, même après une grande piété et de grandes austérités, le commencement du doute sur la vérité du Jāinisme et ses enseignements.

Ces « parishahas » doivent être toujours endurées sans aucun sentiment de vexation par les ascètes qui désirent se débarrasser de toutes les causes de souffrance.

Les « charitras »

Les ascètes doivent aussi s'efforcer d'observer les cinq sortes de conduite suivantes :

- a. « samayika » l'équanimité,
- b. « chhedopasthapana » le retour de l'équanimité après l'avoir perdue,
- c. « parihara-vishuddhi » la non-violence absolue et pure,
- d. « sukshma-samparaya » la libération complète des passions,
- e. « yathakhyata » la conduite idéale et sans passion.

Ces cinq sortes de conduites aident à maintenir la discipline spirituelle des ascètes.

Avec le « samvara » l'arrêt de l'afflux de la matière karmique, les ascètes doivent s'efforcer de réaliser le « nirjara » l'enlèvement graduel de la matière karmique de l'âme, s'ils veulent progresser d'avantage sur la voie de la libération. Le moyen principal du « nirjara » de l'effacement des « karmas », c'est l'observance de « tapas » de pénitences ou austérités qui est incluse dans la conduite juste.

Les « tapas »

Les « tapas », les pénitences, sont de deux sortes : a) les « bahya tapas », les austérités externes, qui se rapportent à la nourriture et aux activités physiques, et b) les « abhyantara tapas » les austérités internes, qui se rapportent à la discipline spirituelle.

Chacune des deux est de six sortes.

- a. Les « bahya tapas » ou austérités externes, sont les suivantes : « anashana » le jeûne, « avamaudarya » manger moins que l'on le voudrait ou que l'on a de l'appétit, « vritti-puritamkhyana » le vœu de n'accepter la nourriture d'un laïc que si certaines conditions sont remplies, sans laisser personne connaître en quoi consiste ce vœu, « rasa-parityaga » renoncer chaque jour à l'une ou à plusieurs douceurs, à savoir : au « ghee » (au beurre clarifié), au lait, au caillé, au sucre, au sel, et à l'huile, « vivikta-shayyasana » s'asseoir et dormir dans un endroit écarté, sans êtres animés, et « kayaklesha » pratiquer des mortifications du corps aussi longtemps que le mental n'est pas dérangé.
- b. Les « abhyantara tapas » ou austérités internes, sont aussi de six sortes : « prayashchitta » expier ou confesser et se repentir de ses pêchés, « vinaya » avoir une conduite révérencieuse ou modeste, vaiyavrittya rendre service aux autres saints (ascètes), svadhyaya étudier les écritures, vyutsarga abandonner l'attachement au corps, et « dhyana » concentrer sa pensée.

Ces pénitences externes et internes montrent quelle vie rigoureuse de déni de soi les ascètes doivent mener. L'ascète doit soutenir son corps avec un minimum de nourriture et le faire travailler au maximum, pour atteindre l'idéal spirituel. Dans le Jaïnisme, une technique élaborée de jeûne a été établie et l'ascète est formé, tout au long de sa carrière, si efficacement que lorsque l'heure de sa mort vient, il accepte volontairement de jeûner et d'abandonner son corps, aussi facilement que s'il jetait un vieil habit. L'ascète doit toujours s'exercer à jeûner en observant des séries de jeûnes diversement organisés.

Parmi les pénitences internes, une signification particulière est attachée à la « dhyana » à la méditation, parce qu'elle est considérée comme l'exercice par lequel l'âme peut faire des progrès sur la voie de la libération et détruire tous les « karmas ». L'attachement pour le bénéfice, et l'aversion pour les objets qui font du mal, doivent être abandonnés pour atteindre la concentration d'esprit nécessaire à une méditation réussie. Il est toujours dit avec force que la « shukla dhyana » la méditation pure, conduit finalement l'âme à la libération, parce que c'est un essai effectué pour la cessation complète des activités physiques, verbales et mentales. Lorsque tout le stock des « karmas » est épuisé, en suivant les règles de conduite établies par l'éthique jaïne, l'âme bondit au sommet de l'univers où les âmes libérées demeurent pour toujours.

Chapitre 6

La pratique de la religion

La religion est le bonheur suprême, elle est faite d'abstention de violence (envers les êtres vivants), de maîtrise de soi et de pénitence. Même les dieux s'inclinent devant celui dont l'esprit lui reste toujours fidèle.

De la racine grandit le tronc de l'arbre, du tronc se dressent les branches et de celles-ci les rameaux et les feuilles, puis les fleurs, les fruits et le jus sont produits. De même, l'obéissance est la racine de l'arbre de la religion et la libération le résultat suprême (c'est-à-dire le jus). C'est par l'obéissance que l'on obtient rapidement et complètement la renommée et la connaissance.

Tant que la vieillesse n'a pas commencé à faire souffrir ou que la maladie n'a pas grandi ou que les sens n'ont pas décliné, on doit pratiquer la religion.

Chaque jour qui passe ne revient jamais. Dans le cas d'un homme qui pratique l'irreligion, les jours passent sans lui apporter le moindre fruit (bienfait). Chaque jour qui passe ne revient jamais. Dans le cas d'un homme qui pratique la religion, les jours passent en lui apportant beaucoup de fruits.

Dans le cas des êtres vivants, entraînés par le courant rapide de la vieillesse et de la mort, c'est la religion qui est l'île, la terre ferme, le refuge et le meilleur abri.

C'est la religion immuable, éternelle et permanente, exposée par les Jinas. Par son intermédiaire, les éclairés ont atteint la perfection ; les autres aussi l'atteindront, grâce à elle.

Chapitre 7

La valeur du contrôle de soi

On dit que le corps est le bateau et que l'âme est le marin. On dit que le samsara, (l'existence dans le monde) est l'océan que seuls traversent les grands sages.

On doit toujours garder son âme de tout mal, en ayant les organes des sens contrôlés correctement. Lorsque l'âme n'est pas bien gardée, elle prend le chemin qui conduit à la naissance et à la mort, alors que bien contrôlée, elle devient exempte de tout le chagrin et de toute la souffrance du monde.

Le Soi seul doit être maîtrisé, car c'est difficile de le faire. Celui qui a maîtrisé son Soi devient heureux, tant dans ce monde que dans le suivant.

Il vaut mieux que je me maîtrise moi-même, par le contrôle de soi et par les austérités, plutôt que je sois maîtrisé par les fers et les châtiments corporels.

Mon propre Soi est la rivière Vaitarani la rivière de l'enfer avec de l'eau froide mordante. Mon propre Soi est l'arbre Kutashalmati l'arbre de l'enfer aux feuilles piquantes. Mon propre Soi est le Kamadhenu la vache qui satisfait le désir et mon propre Soi est le parc Nandana le paradis.

Mon propre Soi est l'auteur et le non-auteur de la souffrance et du bonheur dans ce monde. Mon propre Soi est mon (meilleur) ami ou mon (pire) ennemi, suivant qu'il agit bien ou mal.

Un homme peut vaincre des milliers et des milliers d'adversaires (mais cela n'a pas de réelle conséquence). Sa plus grande victoire c'est seulement lorsqu'il parvient à vaincre son propre Soi.

Lutte avec ton (propre) Soi. Qu'y a t-il de bon à vaincre ses ennemis extérieurs ? En vainquant son Soi, par les moyens de son propre Soi, on obtient le vrai bonheur.

Les cinq sens et les quatre passions (la colère, l'orgueil, la tromperie et la cupidité) sont tous difficiles à vaincre. Il est également difficile de vaincre son propre Soi, mais celui qui l'a maîtrisé a maîtrisé tout le reste, dans le monde.

Ayant commis une mauvaise chose sciemment ou sans le savoir, on doit immédiatement la bannir et ne jamais la commettre une seconde fois.

Les dieux, les démons, les Gandharvas, les Yakshas, les Rakshasas et les Kinnaras s'inclinent tous devant un moine chaste, qui observe le difficile contrôle de soi.

Un homme pourrait donner par charité des milliers et des milliers de vaches, chaque mois, mais bien meilleur que lui est l'homme qui ne peut rien donner comme charité, mais qui observe seulement un contrôle de soi parfait.

Le contrôle de soi est insipide comme manger un grain de sable et pratiquer une pénitence toute la vie est aussi difficile que de marcher sur le tranchant d'un glaive.

Dans ce monde, rien n'est vraiment difficile, pour quelqu'un qui n'a pas de désirs.

O homme ! Vous contrôlez et vous maîtrisez mieux votre propre Soi ? Ainsi seulement vous serez délivré des chagrins et de la souffrance.

Je demande pardon à tous les êtres vivants. Puissent tous les êtres vivants me pardonner. Je manifeste de l'amitié pour tous les êtres vivants. Je n'ai d'inimitié pour aucun.

La colère détruit l'amour, l'orgueil met fin à la modestie, la tromperie enlève les amis, alors que la cupidité détruit tout.

Chapitre 8

La théorie du karma

Toutes les âmes sont susceptibles d'assimiler des particules de karma qui affluent dans les six continents. Le karma asservit l'âme dans toutes ses parties et toutes les particules de karma asservissent l'âme entière.

Dans ce monde, tous les êtres vivants souffrent de leurs actes individuellement. Pour les actes qu'ils ont faits, ils obtiennent la punition ou la renaissance. Personne ne peut échapper au fruit des actions, excepté de souffrir à cause d'elles.

Dans ce monde ou dans le suivant, le pécheur souffre lui-même, cent fois ou de différentes formes de punitions, de ce qu'il a infligé aux autres. Les êtres vivants, dans le samsara (le cycle des existences dans le monde) acquièrent toujours du karma frais (par leurs pensées, leurs paroles ou leurs actions) et souffrent pour leurs mauvaises actions.

Comme un cambrioleur, pris dans la brèche d'un mur, périt par l'acte qu'il a lui-même effectué (en faisant une brèche dans le mur), de même les gens, dans cette vie et après leur mort (dans leur vie suivante), ne peuvent jamais échapper au fruit des actions effectuées par eux.

Un homme va, suivant son karma, quelquefois dans le monde des dieux, quelquefois en enfer et quelquefois dans le monde Asura (le monde des démons).

Les parents d'un homme n'agiront pas comme parents, au moment où il récoltera le fruit de son karma, pour ce qu'il a fait dans cette vie dans le monde pour les autres ou en commun pour lui-même avec d'autres.

Ni son père, ni sa mère, ni ses amis, ni ses fils, ni ses parents ne sont prêts à partager sa souffrance. Lui seul supporte la souffrance lui-même. Le karma suit invariablement l'auteur seul.

Par conséquent, un homme sage doit connaître les diverses sortes de karmas et s'appliquer à éviter tout nouveau karma et à détruire tous karmas passés.

De même qu'un grand réservoir, lorsque son alimentation en eau a été arrêtée, s'assèche graduellement, par la consommation de l'eau et par l'évaporation, de même le karma, acquis dans des crores de naissances antérieures, par un moine qui se contrôle bien, est annihilé par les austérités effectuées, si toutefois il n'y a pas de nouvel afflux de mauvais karma.

De même qu'une gourde (fruit) sèche, lorsqu'elle est couverte de couches d'argile molle devient lourde et coule dans l'eau, de même l'âme devient lourde du fait de l'afflux des karmas et coule (renaît) dans les sortes de naissances basses. Mais, la même gourde, lorsqu'elle est débarrassée des couches épaisses d'argile (l'argile se dissolvant graduellement dans l'eau) devient légère (ou atteint sa légèreté naturelle), et flotte à la surface de l'eau. De même, les âmes libérées de tous les karmas (atteignent leur état naturel) et vont au sommet du monde où ils résident de façon permanente.

Chapitre 9

La voie de la libération

La foi juste, la connaissance juste et la conduite juste constituent, toutes ensemble, la voie de la libération.

La libération arrive vite, pour ceux qui désirent l'avancement de Soi, lorsqu'ils s'emploient sans cesse à suivre la triple voie de la foi juste, de la connaissance juste et de la conduite juste.

On doit atteindre en premier, par tous les moyens possibles, la foi juste, parce que c'est seulement par l'acquisition de celle-ci que la connaissance et la conduite deviennent justes.

La connaissance juste, la foi juste, la conduite juste et les austérités ; ceux qui suivent cette quadruple voie atteindront le meilleur état d'existence (la béatitude finale).

Par la connaissance juste, on connaît la vraie nature des choses, par la foi juste, on croit en elle, par la conduite juste, on contrôle l'afflux du karma, et par les austérités, on atteint la pureté.

Sans foi juste, il ne peut pas y avoir de connaissance juste ; sans connaissance juste il ne peut pas y avoir de conduite juste ou vertueuse ; sans conduite vertueuse il ne peut pas y avoir de délivrance ou de libération du karma (de libération de l'asservissement) et sans délivrance de l'asservissement karmique, il ne peut pas y avoir de nirvana (de libération).

Ayant détruit leurs karmas passés, par le contrôle de soi et les austérités, les sages avancent vers le but du moksha, qui est exempt de tout chagrin et de toute souffrance.

Par la manifestation de la connaissance parfaite, par la soustraction à l'ignorance et à l'illusion, par la destruction de l'amour et de la haine, on obtient la libération qui est remplie de pur bonheur.

Chapitre 10

Les règles de conduite

Ne faites du mal à aucun être vivant !

Tous les êtres vivants aiment leur propre vie, aspirent aux plaisirs et sont opposés à toute souffrance ; ils n'aiment aucune violence envers eux ; tout le monde désire vivre et la vie est chère à tous les êtres vivants.

On doit traiter toutes les créatures comme des équivalents de son propre Soi.

Voilà la quintessence de la sagesse des sages : ne faire du mal à aucun être vivant. La non-violence envers les êtres vivants doit être considérée comme le samaya l'essence de l'enseignement des écritures.

La non-violence est la religion suprême.

Si un homme tue des êtres vivants lui-même ou est la cause que d'autres les tuent ou même s'il est simplement consentant à ce qu'ils soient tués, il augmente son inimitié envers les êtres vivants.

Sachez et comprenez que toutes les catégories d'êtres vivants désirent le bonheur. En tuant ces êtres, vous tuez vos propres âmes, et vous renaîtrez encore et encore comme l'un d'eux.

L'impartialité ou l'équanimité envers tous les êtres vivants dans le monde, qu'ils soient amis ou ennemis, et l'abstention toute la vie de faire du mal aux êtres vivants, voila un vœu difficile à observer.

Le tout premier principe de la religion c'est l'ahimsa (la non-violence aux êtres vivants). Il doit être observé très scrupuleusement et parfaitement. On doit se conduire envers tous les êtres vivants avec la maîtrise et le contrôle qui conviennent.

Sachant que tous les maux et les chagrins viennent de la violence aux êtres vivants, sachant, en plus, que cela conduit à une inimitié et à une haine sans fin, et que c'est la cause d'une grande peur, un homme sage, qui est devenu éveillé, doit s'abstenir de toute activité malfaisante.

Ne tuez pas d'êtres vivants d'aucune des trois façons (en pensée, en parole ou en action). Si vous cherchez votre intérêt en étant sans désir de fruit et en pratiquant un contrôle de soi complet, beaucoup sont devenus parfaits de cette façon dans le passé, beaucoup le deviennent à présent, et beaucoup le deviendront.

Toute violence, quelle qu'elle soit, aux vitalités matérielles ou conscientes, causées par une activité passionnelle de la pensée, de la parole ou du corps, est himsa.

Assurément, les non-apparitions de l'attachement et des autres passions est ahimsa, et leur

apparition est himsa.

La vérité est le principe divin suprême.

O homme ! Sache que la vérité est le principe fondamental ! L'homme sage, qui reste toujours fidèle au commandement de la vérité, va au-delà de la mort.

Toujours violent envers les êtres vivants, soit par égard pour lui ou pour d'autres ou par colère ou par peur, il ne doit pas forcer aussi les autres à dire un mensonge.

Un homme sage ne doit jamais dire des paroles coupables ou chercher à excuser un péché, soit par colère, cupidité, peur ou plaisanterie.

L'himsa entre aussi, parfaitement, dans la tromperie.

Le troisième grand péché c'est de prendre ce qui n'est pas donné : le vol. Cela cause de la douleur aux autres, endommage la vie, est cause de péché, d'alarme et de souci pour les autres. C'est la cause fondamentale de la cupidité pour la propriété des autres et de l'avidité. C'est un acte vil et ignoble, censuré par le bien. Il est cause de perturbation entre amis et êtres chers et donne naissance aux passions et à la haine.

S'abstenir de prendre ce qui n'est pas donné, même un cure-dents, etc. et n'accepter que des aumônes qui sont exemptes de toutes fautes, voila un vœu difficile à observer.

La prise d'objets qui n'ont pas été donnés est jugée comme étant un vol et c'est de l'himsa parce que c'est la cause d'une violence.

La chasteté est le meilleur de tous les vœux dans le monde.

La chasteté est la cause des austérités, des vœux, de la connaissance, de la foi, de la conduite, de la rigueur et de la discipline, qui sont tous excellents.

Parmi toutes les austérités, la chasteté est la plus grande.

Le manque de chasteté est la cause de tous les péchés et d'une multitude de grandes fautes.

Un moine chaste doit éviter une femme, même si ses mains et ses pieds sont coupés, ses oreilles et son nez sont tranchés, et bien qu'elle soit âgée de cent ans.

L'activité sexuelle a pour cause le désir et donc c'est de l'himsa.

Renoncer à tout sens de possession concernant la richesse, le blé et les serviteurs, s'abstenir de toute entreprise malfaisante et ne pas entretenir de sentiment de possession ou d'attachement : c'est un vœu très difficile.

Celui qui possède même une petite propriété de choses vivantes et non-vivantes ou qui consent à ce que d'autres la possèdent ne sera jamais délivré de la souffrance.

La propriété immobilière et mobilière, la richesse, le blé et autres avantages, rien de cela n'est

capable de délivrer un homme de la misère, de la souffrance de la maturation de ses karmas.

Tout homme doit penser qu'il doit partir assurément un jour, laissant derrière lui terre, maison, or, fils, femme et parents - en fait, en laissant même son corps.

Si quelqu'un donnait la terre entière à un homme, cet homme ne serait même pas satisfait. Une personne avide est extrêmement difficile à satisfaire.

Lisant que la richesse augmente seulement vos chagrins et vos tracas, et que les liens de l'attachement ou de la possession apportent dans leur sillage de grands dangers, vous devez porter l'excellent joug de la religion, qui vous donnera un vrai plaisir, et qui vous apportera aussi le grand bonheur du moksha.

Le renoncement à toutes les possessions est ahimsa et l'appropriation de toutes les possessions est himsa.

La souffrance est absente, dans le cas d'un homme sans illusion, et l'illusion est absente, dans le cas de celui qui n'a pas de désir. Le désir est absent, dans le cas de celui qui n'a pas d'avidité, et l'avidité est absente, dans le cas de celui qui ne possède rien.

Chapitre 11

Les devoirs des ascètes

Un moine qui observe l'ordre et les commandements, qui manifeste le respect qui convient aux plus anciens, et qui agit suivant les désirs de son maître, est un moine discipliné.

Lorsqu'il est réprimandé, le moine sage ne doit pas être en colère, mais avoir de l'indulgence. Il doit éviter la compagnie, les plaisanteries et le jeu avec des personnes méprisables.

Les autres peuvent maltraiter un moine, mais le moine ne doit pas se mettre en colère parce que, dans ce cas, le moine devient comme un enfant et il ne doit pas se mettre en colère.

Le moine qui se discipline doit retirer avec force son esprit dirigé vers un désir, une pensée violente ou un acte coupable.

En pensée, en mots ou en actes, un moine ne doit pas exercer d'activité malfaisante envers les êtres qui vivent dans ce monde, qu'ils soient mobiles ou immobiles.

Une nourriture bien présentée soulève rapidement les passions. Un moine qui est résolu à pratiquer la chasteté doit toujours éviter une telle nourriture.

Un moine, résolu dans la pratique du vœu de chasteté, doit s'abstenir d'ornements et ne doit absolument rien faire pour orner ou décorer son corps d'aucune manière.

Un moine doit toujours s'abstenir de cinq choses agréables (des objets qui donnent des plaisirs), à savoir : les sons, les couleurs, les odeurs, les goûts et le toucher.

La vie ascétique de ceux qui sont absorbés dans le contrôle de soi est comparable à la vie dans le ciel, tandis que la vie de ceux qui ne pratiquent pas le contrôle de soi est comme la vie en enfer.

Mortifiez-vous, abandonnez le sentiment de tendresse pour votre corps, vainquez vos désirs, alors vous réaliserez que vous avez vaincu tout le chagrin et la souffrance ! Coupez toutes les sortes d'attachement et supprimez la haine, alors vous serez heureux de l'existence en ce monde.

Celui qui est désireux d'accumuler est un maître de maison et non un moine.

Un moine doit toujours se concentrer sur la sorte de méditation la plus élevée et la plus pure, être sans nidana (désir ardent des gains du monde ou temporels, au lieu des austérités), ne doit rien posséder et se mouvoir dans le monde en méprisant complètement son corps, jusqu'à ce que le temps de la mort s'abatte sur lui.

Comment un moine, qui ne peut pas contrôler ses passions, qui est toujours sous l'emprise de pensées qui distraient son attention, et qui est découragé à chaque pas, peut-il arriver à pratiquer les règles de l'ascétisme ?

Celui qui abandonne la mauvaise pensée de l'attachement aux objets du monde peut seul abandonner les possessions. Lui seul est un moine, celui qui a compris le réel danger dans le monde, et qui n'a pas d'attachements terrestres.

Un moine ne doit pas se soucier pour dormir, doit éviter les plaisanteries blessantes, ne doit pas s'intéresser aux secrets des autres, mais doit toujours être occupé et consacré à ses études.

Un moine est sans aucune possession, sans égoïsme, sans attachement, sans vanité ou suffisance, il est impartial envers tous les êtres vivants, qu'ils soient mobiles ou immobiles.

Un moine est indifférent au succès ou à l'échec, au bonheur ou au chagrin, à la vie ou à la mort, à la censure ou à la louange, à l'honneur ou aux insultes.

Les moines éclairés, qui sont complètement désintéressés dans le monde, qui sont assidus à recevoir des aumônes de différents endroits et non d'un seul uniquement, et qui se contrôlent, sont comme des abeilles. C'est pourquoi ils sont appelés de vrais moines.

Un moine ne doit pas manger eu égard au goût délicieux de la nourriture, mais pour la subsistance de sa vie et de son corps, ne pas être avide de douceurs, ni de bonne chère, doit restreindre sa langue et être exempt d'avidité.

Si quelqu'un fait subir des sévices à un moine, il ne doit pas être en colère après lui.

Celui qui ne raconte jamais d'histoires qui incitent aux querelles, qui n'est jamais en colère, qui contrôle toujours ses sens, qui est calme et serein, qui suit toujours avec fermeté les préceptes établis pour observer le contrôle de soi, qui n'est jamais perturbé et qui n'offense, ni n'insulte les autres, celui-la seul est un vrai moine.

Un moine doit avoir de la compassion envers tous les êtres, doit avoir une nature indulgente, doit être maîtrisé et chaste, et doit éviter toutes les activités qui sont des péchés. Il doit se mouvoir dans le monde avec tous ses sens correctement contrôlés.

Un moine ne doit pas utiliser de mots de critique derrière le dos d'un autre, ni employer un langage déplaisant en présence d'un autre. Il ne doit pas, non plus, user d'expressions déterminatives et désagréables. Un moine qui se conduit ainsi est vraiment quelqu'un d'estimable.

Conclusion

L'influence de Mahāvîra

Après avoir atteint l'omniscience à l'âge de quarante-deux ans, le Tirthankara Mahāvîra erra dans différentes parties de l'Inde durant une période de trente ans.. Il rencontra des gens de diverses sociétés urbaines, rurales et tribales, et il prêcha les principes et les règles de conduite fixées par le Jaïnisme. Sa personnalité et ses prédications créèrent un formidable impact dans tous les esprits, spécialement chez les opprimés. Il leur révéla non seulement la voie de la libération (le moyen de parvenir au bonheur éternel), qui était leur but principal, mais il leur montra, aussi, comment tous, quelles que soient leurs distinctions de classe ou de statut, pouvaient atteindre cet objectif. La sincérité de ses propos, ses moyens d'approche, sa méthode d'explication, sa divine parole et ses doctrines philosophique et morale, attirèrent les gens à un tel point qu'avec une ferme conviction de pensée, ils commencèrent à adopter la religion jaïne comme laïcs ou comme ascètes. Le nombre d'adhérents confirmés à la religion jaïne commença à augmenter considérablement. Ainsi, le Tirthankara Mahāvîra ouvrit une ère nouvelle d'espoir et d'aspirations chez les gens ordinaires et réussit à changer considérablement leur vie, leur horizon et leurs valeurs. Il présenta plusieurs concepts nouveaux et des idées qui révolutionnèrent tout le cours de leur existence. Son influence vint de la réalisation avec succès d'un changement social et de ses arrangements institutionnels et autres pour la perpétuation de son nouvel ordre social. Dans le but de résoudre les problèmes urgents de l'époque, il fit plusieurs contributions marquantes importantes au point de vue social qui sont brièvement esquissées ici.

L'établissement de l'égalité sociale

La contribution la plus significative du Tirthankara Mahāvîra, dans le domaine social, a été l'établissement de l'égalité entre les quatre « varnas » (classes) qui prévalaient alors. Il réussit en organisant son grand nombre de fidèles dans un ordre complètement différent de l'ordre brahmanique de la période Védique.

La société Védique était composée de quatre classes, à savoir : les brahmanes, les kshatriyas, les vaishyas et les shudras. On disait qu'ils venaient de la bouche, des bras, des cuisses et des pieds du Brahman, le Créateur. Les membres prétendus être à l'origine de ces divisions, et l'ordre dans lequel ils étaient mentionnés, indiquaient leur statut dans la société de l'époque. Le fait que les quatre classes étaient décrites comme d'origine divine ne pouvait pas être prise

comme une indication suffisante qu'elles avaient une longue existence et qu'elles étaient bien définies. Non seulement elles étaient distinctes et séparées, mais elles étaient affectées d'un esprit de rivalité entre elles. Même dans les premiers temps Rig-Védiques, la profession brahmanique avait commencé à s'attribuer une supériorité ou un caractère sacré pour elle-même, et nous trouvons que des règles particulières étaient prescrites pour les différentes classes. Ainsi, le « Shatapatha Brahmana » stipule divers modes de titres pour les quatre classes, différents degrés de politesse, comme « ehi », « agachchha », « adrava » et « adhava ». Le « Taittiriya Brahmana » recommandait aux brahmanes le printemps pour la réalisation des sacrifices, aux kshatriyas l'été, et au vaishyas l'automne. L'« Atharva Veda » déclarait, en termes les plus forts, que l'insulte aux brahmanes et le vol de leur propriété étaient des pêchés et avaient des conséquences périlleuses et ruineuses. Cette extension démesurée des prétentions et des prérogatives de la classe sacerdotale créait naturellement des clivages dans la société. Les kshatryas avaient une position proche de celle des brahmanes, alors que les vaishyas et les shudras étaient, par comparaison, négligés. Ainsi, la société Védique était complètement figée par ce système de classes, en ce sens qu'une importance démesurée était donnée à celle des brahmanes au détriment des autres et que personne ne pouvait changer sa classe, qui était établie sur la base de la naissance.

Contre ces pratiques choquantes, basées sur l'acceptation de l'inégalité et sur la vaste observance d'une discrimination sociale, le Tirthankara Mahâvîra lança son attaque. Il reconnut la division de la société en quatre classes, mais fondées sur la nature des activités effectuées par les gens et non sur leur naissance. Il donna une totale liberté à chacun et à tous, y compris aux femmes et aux shudras, d'observer les pratiques religieuses prescrites sans aucune exclusive et il admit tout un chacun dans son ordre religieux. De cette façon, il ouvrit largement les portes du Jâinisme et il donna une égale occasion à chacun, sans considération de classe ou de naissance, de pratiquer la religion suivant sa capacité. Ceux qui suivaient la religion comme laïcs étaient connus sous les noms de « shravakas » et de « shravikas » et ceux qui observaient la religion totalement, en abandonnant tout et en devenant des ascètes, étaient appelés des « sadhus » et des « sadhvis ».

Après Mahâvîra, les Acharyas jâins ne firent aucune distinction dans le peuple sur la manière de suivre la religion et déclarèrent que le système des « varnas », c'est-à-dire la division de la société en quatre classes, était basé sur les différences dans les professions. A leur point de vue, la naissance ne jouait aucun rôle pour déterminer la « varna » ou la classe d'une personne particulière. En ce qui concerne la division de la société en quatre « varnas », l'Acharya Jinasena dit (dans l'« Adi Purana » parva 38, 45, 48) que toute l'humanité est venue à l'existence du fait du « jati-narma-karma » et qu'elle a été divisée en quatre catégories de brahmanes, de kshatriyas, de vaishyas et de shudras suivant les différences dans les vocations qu'elles suivaient pour assurer leur existence. Ceux qui observaient des vœux des injonctions religieuses à un très grand degré, étaient connus comme des brahmanes, ceux qui gouvernaient comme des kshatriyas, ceux qui acquéraient de la richesse par des moyens justes des vaishyas et ceux qui se maintenaient en ayant recours à des professions basses comme des shudras. L'Acharya Ravishena affirme (dans son « Padma Purana » parva XI, 200, 203 et 205) que ce n'est pas la naissance, mais l'activité qui détermine la classe dans la

société. Le caractère brahmanique des meilleurs ascètes, aussi bien que des gens ordinaires, est considéré selon leurs actes et non selon leur naissance dans la caste brahmanique. Aucune classe ne doit être méprisée. L'action seule conduit à une bonne prospérité. Les dieux considèrent un « chandala » un hors-caste, comme un brahmane, s'il suit le mode de vie religieux. Les épithètes de classes et de « chandala », appliqués à l'humanité, sont connus dans ce monde du fait des différences dans leurs modes de vie.

L'Acharya Amitagati aussi (dans son « Dharma Pariksha » parichchheda XVII, 24-25, 31-33) n'attache aucune importance à la naissance et considère le mode de vie comme déterminant la classe.

L'idée de différentiation de classes vient seulement des différences dans les façons de vivre. Aucune classe n'a été établie comme la vraie ou réelle classe brahmanique. En vérité, il y a une seule classe avec quatre divisions, à savoir : brahmanes, kshatriyas, vaishyas et shudras et c'est la classe des êtres humains. Ils ont ainsi été divisés à cause des différences dans leurs façons de vivre. Les gens de bonne conduite atteignent le ciel, même s'ils sont nés dans des familles basses, et les gens de mauvaise conduite et de manque de contrôle vont en enfer, en dépit du fait qu'ils sont nés dans des familles hautes. Une classe est formée en suivant un mode de vie particulier et elle périt quand ce mode est abandonné ; c'est pourquoi les gens sages doivent seulement respecter les façons de vivre. Les gens qui sont bons ne doivent pas avoir d'orgueil dans aucune classe, car cela conduit à la dégradation, mais ils doivent observer une bonne conduite qui peut leur donner une position élevée.

Il est clair que la société, telle qu'envisagée par le Tirthankara Mahāvīra et les autres Acharyas jaïns, était une société où les classes n'étaient pas héréditaires et comme des compartiments étanches, mais où une liberté totale était accordée aux gens d'en changer suivant leurs aptitudes propres. La société n'était pas divisée en sections séparées distinctes et aucune différentiation n'était faite dans le statut des classes. Toutes étaient considérées comme des façons de vivre différentes et la plus grande importance était attachée au caractère individuel et au mode de conduite. Il n'y avait place pour personne de se considérer négligé ou dégradé, car il était libre de suivre n'importe quelle profession qu'il aimait et il pouvait observer tous les rites et toutes les pratiques religieuses avec les autres.

Ainsi, la conception par Mahāvīra du système des « varnas » produisit un impact de grande importance. Le principe d'égalité sociale entre les classes était solidement établi et la mobilité entre elles considérablement augmentée. Le critère de la naissance pour l'appartenance à une classe était de cette façon supprimé. Cela eut un effet très salubre sur les conditions des « shudras » qui étaient très déplorables en ce sens qu'ils étaient privés d'éducation et de droits, sujets à un traitement inhumain et assignés à la position la plus basse dans la société. Auparavant, les « sudhras » étaient complètement méprisés en matière religieuse et diverses restrictions étaient mises à leurs mouvements et à leurs façons de vivre. Les enseignements du Tirthankara Mahāvīra leur apportèrent un grand soulagement, car les pratiques de discrimination sociales envers eux furent totalement bannies. Il en résulta l'apparition d'un statut social pour les gens piétinés. Visiblement, ce fut un grand changement dans l'attitude sociale envers les non-Aryens et les masses du commun. Petit à petit, une forte opposition se

fit jour à la continuation de la pratique de l'esclavage sous toutes ses formes. Les sentiments de dédain et de reproche envers eux commença aussi à disparaître. Naturellement, les masses furent extrêmement bénéficiaires car les pratiques de discrimination sociale furent complètement bannies et des occasions d'améliorer leur sort leur furent données.

L'indépendance de la domination des prêtres

En même temps, les enseignements de Mahāvīra affectèrent grandement la position privilégiée dont jouissaient les brahmanes appartenant à la profession de prêtres. Depuis la période Védique, les prêtres brahmanes jouissaient d'un statut social élevé, de facilités politiques, de concessions économiques, de facilités éducatives, d'une domination culturelle et de privilèges religieux, à l'exclusion des autres classes. Du fait de cette situation monopolistique, les prêtres brahmanes avaient une position proéminente dans la société et utilisaient librement celle-ci pour exploiter les gens dans divers domaines et spécialement en matière religieuse, qui était de la plus haute importance pour eux. Visiblement, les prêtres brahmanes étaient extrêmement heureux que se perpétue leur domination sur les gens du commun et ils n'hésitaient pas pour cela à employer tous les moyens pour les garder dans leur condition méprisée et pour les rendre entièrement dépendants de leurs faveurs. Naturellement, le peuple menait une vie très basse, dans une atmosphère de sévère mécontentement et de totale frustration.

Le Tirthankara Mahāvīra lança une attaque ouverte puissante sur la classe des prêtres brahmanes et sur leurs pratiques ingénieuses utilisées pour l'exploitation excessive du peuple. En même temps, il rendit sa religion facilement accessible aux masses, et il donna d'égales facilités à tous de la pratiquer, quelles que soient leurs classes d'affiliation. Il offrit une promesse sûre à tous d'atteindre la libération, le but le plus élevé dans leur vie, en observant les règles de conduite établies par la religion, et non plus en suivant les différentes sortes de sacrifices réalisés par les prêtres. Cette approche pratique et éthique de la religion, énoncée vigoureusement et efficacement par le Tirthankara Mahāvīra, rendit le peuple indépendant de la domination des prêtres, créa un sentiment de confiance en soi et attira les gens du commun. Ainsi, l'opposition du Tirthankara Mahāvīra fut contre la classe des prêtres brahmanes et les diverses tactiques employées par eux pour l'exploitation des masses en s'arrangeant pour les garder pratiquement ignorantes et entièrement dépendantes de leurs faveurs.

Cette forte opposition de Mahāvīra réduisit considérablement l'influence et la domination exercée par la classe des prêtres. Mais il est évident que cette opposition s'adressa à la classe des prêtres brahmanes et non à la classe brahmanique en tant que telle. En fait, Mahāvīra apprécia toujours les capacités intellectuelles des brahmanes. Il initia plusieurs d'entre eux à la religion jaïne, admit plusieurs brahmanes érudits dans son ordre ascétique et même nomma Indrabhuti Gautama, le maître brahmane le plus instruit, comme son premier Ganadhara son apôtre ou disciple principal. Il a déjà été mentionné que Mahāvīra donna son premier sermon soixante-six jours après avoir atteint l'omniscience, seulement après avoir eu les services du talentueux maître brahmane Indrabhuti Gautama, pour l'interprétation

convenable de ses prédications au peuple. De cette façon, le Tirthankara Mahāvīra montra toujours du respect pour les connaissances et l'éducation des brahmanes, mais il mena invariablement une forte et consistante attaque contre leurs prêtres.

L'émancipation des femmes

Une autre contribution de nature distinctive du Tirthankara Mahāvīra, sur le plan social, a été dans la direction de l'élévation du statut des femmes. Dans la dernière partie de la période Védique, celles-ci avaient été pratiquement réduites au statut des « shudras ». Comme ces derniers, elles étaient exclues du droit d'initiation et de la remise du cordon sacré et considérées comme n'ayant pas à s'occuper des textes sacrés religieux. Dans de nombreux passages, nous trouvons que les femmes et les « shudras » étaient associés ensemble. Leur vue était considérée comme défavorable et il était demandé aux gens d'éviter de voir les femmes, les « shudras », les cadavres, etc. Ainsi, elles n'avaient pratiquement pas de place dans la vie religieuse et comme telles elles étaient négligées et méprisées par le peuple.

Cette basse position des femmes fut nettement changée par le Tirthankara Mahāvīra, de multiples façons. Il enleva diverses restrictions qui leur étaient imposées, spécialement dans la pratique de la religion. En fait, il ne fit aucune distinction entre les hommes et les femmes dans l'observance de celle-ci. Les règles de conduite prescrites pour les hommes et les femmes furent exactement les mêmes. Les deux sexes reçurent les mêmes facilités dans différentes matières religieuses, comme l'étude des textes sacrés, l'observance des devoirs obligatoires, la pratique des vœux, l'entrée dans l'ordre ascétique, la pratique de la pénitence, la réalisation des progrès spirituels, etc. Dans l'ordre religieux du Tirthankara Mahāvīra, les hommes laïcs furent appelés des « shravakas » et les femmes laïques des « shravikas », et les deux furent tout à fait libres d'observer leurs devoirs religieux communs et de se préparer à adopter la vie ascétique, le moment venu. De même, une liberté totale fut donnée aux femmes, comme aux hommes, d'entrer dans les ordres ascétiques. Il ne fut pas interdit au sexe féminin de pratiquer l'ascétisme. Le Tirthankara Mahāvīra montra toujours cette attitude d'égalité envers les femmes et il les admit librement dans son ordre ascétique, peu importe, pour leur admission, qu'elles soient des épouses royales, des membres de l'aristocratie ou qu'elles aient un rang ordinaire dans la société. Naturellement, beaucoup de femmes nobles saisirent cette opportunité d'atteindre le salut en entrant dans l'ordre ascétique jain. C'est pourquoi, dans l'organisation religieuse du Tirthankara Mahāvīra, il y eut deux ordres d'ascètes : celui des ascètes hommes ou « sadhus » et celui des ascètes femmes ou « sadhvis ». On dit que dans l'ordre religieux quadruple du Tirthankara Mahāvīra il y avait environ 14.000 « sadhus », 36.000 « sadhvis », 100.000 « shravakas » et 300.000 « shravikas ». Cela montre que les femmes dépassaient les hommes dans les deux catégories de laïcs et d'ascètes. C'est une indication claire que les femmes furent très avides de tirer un grand avantage de l'opportunité qui leur était offerte par le Tirthankara Mahāvīra. En fait, de nombreuses femmes des familles royales et des proches parentes de Mahāvīra rejoignirent l'ordre ascétique avec d'autres membres ordinaires. Par exemple, Chandana et Jyeshtha, les deux jeunes sœurs de la reine Trishala, la mère de Mahāvīra, et Yashasvati, la femme de leur oncle maternel entrèrent dans l'ordre ascétique de Mahāvīra. Chandana assura même la position de supérieure des

« sadhvis » des nonnes. De cette façon, Mahâvîra réalisa l'émancipation des femmes, en leur donnant des facilités semblables à celles des hommes pour atteindre l'objectif le plus élevé de la vie, à savoir la libération. Elles les employèrent au mieux et beaucoup d'entre elles se distinguèrent comme enseignantes et comme prédicatrices.

De plus, l'indépendance religieuse donnée aux femmes eut des répercussions dans d'autres domaines. Une égale facilité fut accordée aux femmes dans diverses sphères d'actions sociales. Dans l'éducation, elles eurent le même traitement que les hommes. La plus grande importance de transmettre l'éducation aux femmes, comme aux hommes, fut réalisée dans le passé ancien par Rishabhadeva, le premier Tirthankara, qui avait dit à ses deux jeunes filles, Brahmi et Sundari, que « c'est seulement quand vous pourrez vous orner de l'éducation que votre vie sera fructueuse, parce que de même qu'un homme instruit est tenu en haute estime par les personnes éduquées, une jeune fille éduquée occupe la plus haute position dans le monde féminin ». Suivant la tradition jaïne, une femme doit connaître soixante-quatre arts, comme la danse, la peinture, la musique, l'esthétique, la médecine, la science domestique, etc. Comme résultat de ce haut niveau d'éducation reçu par les femmes, nous trouvons, dans la tradition jaïne, que beaucoup entrèrent dans la profession d'enseignantes et restèrent célibataires toute leur vie pour que leurs expériences spirituelles ne soient pas entravées. Il est rapporté, dans la tradition jaïne, que Jayanti, une fille du roi Sahasranika de Kaushambi, resta célibataire par amour de la religion et de la philosophie. Lorsque Mahâvîra visita pour la première fois Kaushambi, elle débattit avec lui de plusieurs questions difficiles et finalement devint une nonne. De même, dans les périodes ultérieures de l'histoire, des femmes jaïnes non seulement tinrent une place dans l'éducation féminine mais apportèrent aussi des contributions originales à la littérature. Par exemple, avec les hommes, les femmes jaïnes enrichirent la littérature kannada. Le nom le plus grand parmi elles fut Kanti, qui, avec la grande poétesse Abhinava Pampa, fut une des perles qui ornèrent la cour du roi Hoysala Ballal I (1100-1106 de notre ère) dans le Karnataka. Elle fut une oratrice et une poétesse extraordinaire qui termina les poèmes inachevés d'Abhinava Pampa dans la cour ouverte de ce gouverneur. De même, une dame jaïne Avvaiyara, « la vénérable matrone » fut une des poétesses les plus admirées de langue tamoule.

L'inculcation de la confiance en soi

La contribution de nature révolutionnaire du Tirthankara Mahâvîra a consisté à changer complètement l'attitude du peuple envers Dieu, en inculquant l'esprit de confiance en soi dans l'esprit du peuple. La croyance courante, suivant l'idéologie Védique, était que ce monde avait été créé par Dieu et que le contrôle des événements dans ce monde était aussi opéré par lui. Cette croyance populaire engendrait un sentiment de dépendance divine dans l'esprit des gens, parce que ceux-ci croyaient fermement que Dieu pouvait tout faire et défaire dans ce monde, suivant ses souhaits. Naturellement, ce sentiment créait un sens de dépendance complète du peuple envers Dieu, dans la conduite de leurs activités quotidiennes et pour s'assurer le bonheur dans ce monde et dans le suivant. Visiblement, cet esprit de dépendance envers Dieu poussait le peuple à trouver les voies et les moyens d'obtenir en abondance ses faveurs, dans les domaines terrestre et spirituel, et aussi d'éviter de lui déplaire, ce qui

entraînerait non seulement diverses difficultés dans le cours normal de la vie mais aussi conduirait à un désastre total. En raison de cette attitude, le peuple commençait à avoir une foi aveugle entière en ce Dieu omnipotent et, pour obtenir ses faveurs, pratiquait certains rites et rituels à cet effet. Ces rites étaient si élaborés qu'ils nécessitaient les services de prêtres, qui étaient supposés avoir une connaissance spéciale de ceux-ci et qui étaient spécialement autorisés à les réaliser de la façon qui convenait. Ainsi, tout le code de conduite du peuple était entièrement dominé par la pratique de divers rites tout le long de la vie et par les prêtres dont l'aide et l'assistance étaient considérées comme absolument essentielles pour agir comme intermédiaires entre le peuple et Dieu, pour s'assurer de lui les faveurs désirées.

Le Tirthankara Mahāvīra manifesta une intense opposition à cette attitude de soumission complète à Dieu par le peuple pour obtenir l'objectif final dans la vie la libération. A cet égard, il affirma avec force que ce monde est éternel et qu'il n'a pas été créé par un pouvoir tel que Dieu, de même que les événements en ce monde ne sont pas contrôlés par Dieu. Il proclama clairement que rien, ici ou ailleurs, ne dépend des faveurs de Dieu, mais que tout dépend des actions des hommes. Il déclara avec assurance que toutes les personnes, quelles que soient leur classe, leur famille ou leur position, ont le droit de réaliser leur salut, leur principal objectif dans la vie, en comptant sur eux-mêmes et par l'observance d'un code moral de conduite et non en réalisant simplement quelques rites, avec l'aide d'autres. A cet effet, il établit une voie de libération consistant dans la foi juste, la connaissance juste et la conduite juste et il invita les gens à la suivre de leur propre initiative et efforts, sans l'aide d'aucun intermédiaire. De plus, il fit bien comprendre au peuple la théorie du « karma », qui est basée sur le principe de la confiance en soi. Cette doctrine explique les raisons ou les causes qui conduisent aux effets. Il affirma que tout ce qui arrive dans ce monde est le résultat de diverses causes antérieures. Puisque l'âme individuelle est l'auteur des actions, elle doit en supporter tôt ou tard les conséquences. Il n'y a pas d'autre issue que celle-là. La responsabilité des conséquences ne peut pas être changée, ni leur exemption accordée, par quelqu'un. L'âme doit jouir des fruits des « karmas », dans cette vie ou dans les vies suivantes. Il n'y a pas de salut si l'âme n'arrête pas l'afflux des « karmas » et ne se débarrasse pas de ceux existants. Cela doit être fait par ses propres efforts délibérés, sans attendre aucune aide d'un agent extérieur, tel que Dieu. Il ne sert à rien de demander la faveur de Dieu ou de son représentant, parce qu'ils n'ont pas le pouvoir de déterminer les conséquences des « karmas », ni l'autorité de pardonner les conséquences futures des actions passées.

Cette théorie du « karma » a été une partie originale et intégrale de l'idéologie jaïne et le Tirthankara Mahāvīra a convaincu les gens de la nécessité de l'adopter et de modeler leur vie entière sur son fondement. Naturellement, il mit l'accent sur l'action individuelle et nia totalement l'existence d'une distribution divine. Il affirma avec force que l'homme est l'architecte de sa destinée et qu'il n'y a pas de pouvoir extérieur qui puisse modifier les fruits de ses actions, bonnes ou mauvaises. Il assura le peuple que l'atteinte de la libération, le principal objectif dans la vie, est à leur portée et qu'il dépend entièrement de leurs efforts personnels de marcher sur la voie de la libération. Ainsi, le Tirthankara Mahāvīra désira que chaque individu devienne un vrai héros sur le champ de bataille de la conquête de soi. Il inculqua un esprit de confiance dans le peuple, à la place des sentiments de totale dépendance

de Dieu. Ce changement fondamental dans l'attitude apporta une modification primordiale dans le cours de la vie des gens qui commencèrent à mettre plus l'accent sur les aspects éthiques que rituels de leur conduite.

L'accent sur la non-violence

La contribution la plus distinguée du Tirthankara Mahâvîra consiste dans sa grande accentuation sur l'observance de l'« ahimsa » de la non-violence aux êtres vivants, par toutes les personnes, au niveau maximum possible. L'« ahimsa » dans sa pleine signification a été réalisée et prêchée par les trente-trois Tirthankaras qui ont précédé Mahâvîra. En fait, la philosophie et les règles de conduite établies par la religion jaïne ont été basées sur cette solide fondation, qui a été étroitement et de façon consistante suivie jusqu'à sa conclusion logique. C'est pourquoi le Jâinisme est devenu synonyme d'« ahimsa » et la religion jaïne est considérée comme la religion de l'« ahimsa ». L'importance de ce principe de base a été puissamment réitérée par le Tirthankara Mahâvîra car les pratiques de commettre la violence, sous différents prétextes, étaient endémiques à cette époque.

Durant la période Védique, la plus grande importance était attachée à la réalisation de sacrifices, dans le but de s'assurer les faveurs de Dieu et d'écartier sa colère. Ces sacrifices étaient très élaborés, compliqués, et entourés de diverses restrictions. Ils devinrent un trait régulier de la vie religieuse du peuple. Leur caractéristique particulière c'était qu'ils s'accompagnaient habituellement d'abattage d'animaux. Comme ces sacrifices étaient surtout des sacrifices d'animaux, ils impliquaient la pratique de l'« himsa » d'une étendue considérable. Avec cette pratique, la consommation de viande ou régime non-végétarien était extrêmement populaire dans les différentes sections de la population. Les peuples « rigvédiques », comprenant les brahmanes, étaient amateurs de viande et pratiquement toutes les cérémonies importantes étaient accompagnées d'abattage d'animaux. Des offrandes de viande étaient fréquemment faites aux Dieux, et les adeptes, y compris les prêtres, consommaient ces offrandes. La viande des vaches et des taureaux ne semble pas avoir été exclue. C'était aussi une coutume de divertir un hôte distingué avec de la viande de taureau ou de vache stérile. Aux cérémonies de mariage, des bœufs étaient tués pour nourrir les invités. En fait, le sacrifice de vaches et de taureaux n'était pas seulement facultatif, comme dans les cas de l'arrivée d'un hôte et d'un mariage, mais obligatoire dans certaines occasions et cérémonies. Aux « shradhhas » ou oblations périodiques aux mânes, le sacrifice de vaches était recommandé, car des substances comme le riz, le seigle, le sésame, les fruits, etc. satisfaisaient les mânes pendant un mois, la viande de chèvres pendant six mois, alors que celle de bœuf les satisfaisaient pendant un an. La viande était obligatoire à l'« annaprashana » la première alimentation solide d'un enfant et à partir de là jusqu'à la mort et la crémation, le sacrifice d'animaux était nécessaire lors de la plupart des occasions cérémonielles de la vie.

Le Tirthankara Mahâvîra s'opposa vigoureusement à la consommation de viande et à la réalisation de rites sacrificiels, en propageant le principe d'« ahimsa » de non-violence envers les êtres vivants. En fait, dans toutes ses prédications, il mit invariablement l'accent sur l'observance de l'« ahimsa », parce que ce principe est le résultat logique de la théorie de base

métaphysique jaïne que toutes les âmes sont potentiellement égales. Par conséquent, il affirma que puisque personne n'aime souffrir, on ne doit pas faire aux autres ce que l'on ne veut pas que les autres vous fassent. Comme tous les êtres vivants possèdent une âme, le principe de non-violence fut étendu à tous les êtres vivants. Le Tirthankara Mahâvîra expliqua la doctrine de l'« ahimsa » systématiquement et dans les plus petits détails.

Il considéra la blessure ou la violence de trois sortes : a) la violence physique, qui couvre les faits de tuer, de blesser et de causer une souffrance physique, b) la violence en mots considérée en usant des mots durs, et c) la violence mentale qui implique d'avoir de mauvais sentiments envers les autres. De plus, il dit clairement que la violence ou blessure doit être évitée de trois façons, c'est-à-dire, ne doit pas être commise, commissionnée ou consentie. Bien plus, parmi les cinq « vratas » principaux, la première place fut donnée à l'observance de l'« ahimsa ». Enfin, le vœu de non-violence fut considéré comme le vœu principal et les autres quatre simplement comme des détails de celui-là.

Toutes les prédications du Tirthankara Mahâvîra, considérant la stricte observance, par chaque individu dans la société, du principe d'« ahimsa » à un niveau maximum d'étendue possible, produisit de larges effets sur le plan social. La pratique de réaliser des rites sacrificiels, et spécialement l'abattage d'animaux, à l'occasion des sacrifices, tomba considérablement en désuétude. De même, la mise à mort d'animaux pour la chasse, les sports et la décoration fut grandement réduite. De plus, l'abattage d'animaux et d'oiseaux, en vue d'utiliser leur viande comme forme de régime, devint petit à petit impopulaire. De cette façon, la violence aux êtres vivants fut grandement réduite et la pratique du végétarisme fut adoptée par de larges sections de la population, dans différentes régions du pays. Sous ce rapport, le Dr. N.K. Dutt (dans son livre « Origin and growth of castes in India ») observe que « le sacrifice d'animaux avait été d'un si long standing parmi les Aryens et que tel était le respect pour l'autorité des Vedas, qui rendaient obligatoire de sacrifier avec des offrandes de viande, que l'abolition des sacrifices, même de vaches, devint un très lent processus, affectant seulement une très petite minorité, la section intellectuelle de la population, et qu'elle n'aurait pas réussi du tout, si le Jaïnisme et le Bouddhisme n'avaient pas accablé le pays et la masse de la population avec les enseignements de l'« ahimsa » et de l'inefficacité des rites sacrificiels ».

Ainsi, le Tirthankara Mahâvîra insista sur le fait fondamental que chaque être vivant a une sainteté et une dignité propres et que, par conséquent, on doit les respecter comme l'on souhaite que sa propre dignité soit respectée par les autres. Il mit aussi l'accent de façon ferme sur le fait que la vie est sacrée, quelles que soient les espèces, la caste, la couleur ou la nationalité. Sur cette base, le Tirthankara Mahâvîra convainquit le peuple que la pratique de l'« ahimsa » est, à la fois, une vertu individuelle et collective et il montra que la non-violence a une force positive et un intérêt universel.

Comme ce principe imprègne la vie des Jaïns, leur culture se rapporte à celle de l'« ahimsa ». S'ils sont connus pour quelque chose, c'est pour l'évolution de cette culture qu'ils pratiquent et propagent depuis les temps anciens. L'antiquité et la continuité de cette culture sont surtout dues aux incessants efforts des Acharyas des saints. Certes, les Jaïns n'ont jamais été en grand nombre, mais ils ont eu une influence certaine pour essayer de répandre cette

culture parmi les masses. C'est pourquoi, nous trouvons que les Etats du Gujarat et du Karnataka, qui furent des forteresses jaïnes depuis l'origine, sont largement végétariens. En fait, il est admis que comme résultat des activités des Jaïns, pendant tant de nombreux siècles passés, l'« ahimsa » forme encore le substrat du caractère indien dans sa globalité.

L'insistance sur la tolérance

Le plaidoyer du principe de la tolérance religieuse a été la contribution caractéristique du Tirthankara Mahāvīra. Lorsqu'il promulgua la religion jaïne, il ne dévalorisa jamais les autres religions et n'essaya jamais de prouver qu'elles étaient fausses. En fait, il exposa les doctrines de l'« anekantavada » des multiples aspects, et il montra qu'une chose peut être considérée de nombreux points de vue. C'est pourquoi il recommanda toujours au peuple de chercher la vérité de toute chose, après avoir pris en compte plusieurs côtés ou aspects de cette chose. Cela a élargi visiblement l'horizon des gens, car cela leur fait voir une chose sous des angles différents. En même temps, le principe d'« anakantavada » n'engendre pas de sentiments d'inimitié ou de haine envers les adeptes d'autres religions, parce que l'on croit qu'elles aussi peuvent avoir quelque vérité dans leurs points de vue. Ainsi, en énonçant le principe d'« anekantavada », le Tirthankara Mahāvīra plaida celui de la tolérance et assura qu'elle pouvait être appliquée aux activités intellectuelles, sociales, religieuses et autres. Comme résultat, nous trouvons que l'« anekantavada » a une grande portée sur la vie psychologique et spirituelle de l'homme et qu'il ne se réduit pas à résoudre seulement un problème ontologique. Ce principe a donné au philosophe la catholicité de la pensée, en le convainquant que la vérité n'est le monopole de personne, avec des barrières d'une religion confessionnelle. Il donne aussi à l'aspirant religieux la vertu de tolérance intellectuelle, qui est une partie de l'« ahimsa ».

Les êtres humains ont une connaissance limitée et une expression insuffisante. C'est pourquoi différentes doctrines sont insuffisantes. De plus, elles sont des vues à sens unique de la vérité, qui ne peut pas être dûment incluse dans des mots et des concepts. Le Jaïnisme a toujours considéré qu'il est mauvais, sinon dangereux, de prétendre qu'une croyance à sens unique représente la vérité. La tolérance est, par conséquent, la caractéristique de l'idéologie jaïne, telle qu'exposée par le Tirthankara Mahāvīra. Même les monarques et les généraux jaïns ont laissé à cet égard des témoignages clairs et recommandables à leur crédit. L'histoire politique de l'Inde ne connaît pas de cas de persécutions, de la part des rois jaïns, même lorsque les moines et les laïcs jaïns souffraient aux mains d'extrémistes religieux de caractère fanatique. Le Dr. B.A. Saletore a observé très justement à ce sujet que « Le principe d'« ahimsa » a été partiellement responsable de la très grande contribution des Jaïns à la culture hindoue concernant la tolérance. Quoi que l'on puisse dire, concernant la rigidité avec laquelle ils maintinrent leurs principes religieux, et la ténacité et l'adresse avec lesquelles ils rencontrèrent et vainquirent leurs opposants dans les débats religieux, on ne peut pas nier que les Jaïns ont défendu le principe de tolérance plus sincèrement, et en même temps avec plus de succès qu'aucune autre communauté, en Inde ».

L'encouragement au bien-être social

En même temps que l'insistance maximum sur la réelle observance de l'« ahimsa », le Tirthankara Mahāvīra a grandement étendu ses implications. Il a insisté invariablement, à la fois, sur les aspects positifs et négatifs de la non-violence. Il a plaidé fortement afin que ce concept ne soit pas réduit seulement à son côté négatif, c'est à dire au rejet de la violence envers les êtres vivants de différentes catégories, mais qu'il soit constamment appliqué dans son aspect positif, c'est à dire dans la direction de l'accroissement du bien-être de tous les êtres vivants. Il a toujours incité chacun et tous à porter une grande attention à la prospérité des autres, à montrer un intérêt actif au bien-être des personnes dans le besoin et à faire des démarches pratiques pour améliorer les conditions misérables des êtres vivants affligés, comprenant les insectes, les oiseaux, les animaux et les humains. Cet encouragement positif aux activités de bien-être social a été la plus utile et la plus valable contribution du Tirthankara Mahāvīra à la culture indienne.

Son approche humanitaire, pour diminuer les souffrances des êtres vivants, a été incluse dans le vœu d'« aparigraha » d'abstention d'avidité des possessions terrestres. Ce vœu est le cinquième des cinq principaux qui doivent être suivis de façon régulière par tous. L'« aparigraha » implique d'éviter la faute de « parigraha » qui consiste à désirer plus que ce dont on a besoin. L'accumulation même de choses nécessaires en grand nombre, l'expression de l'admiration de la prospérité des autres, une cupidité excessive et le changement des proportions des possessions existantes, sont toutes des formes de « parigraha » d'attachement terrestre. Ce vœu a pour but de mettre une limite aux biens des individus, suivant leurs besoins et leurs désirs. C'est pourquoi, il est souvent appelé « parigraha-parimana-vrata » le vœu de limite ses possessions terrestres.

Le vœu de « parigraha-parinama » est remarquable, car il vise indirectement l'égalisation sociale, en évitant pacifiquement l'accumulation de capital entre des mains individuelles. Il recommande à un laïc de fixer, au préalable, la limite de ses biens personnels et de ne les dépasser en aucun cas. S'il lui arrive de gagner davantage, il doit le distribuer en dons en actes charitables. Les meilleures formes de charités prescrites par la religion jaïne sont : « ahara-abhaya-bhaishajya-shastra-dana » le don de nourriture à ceux qui ont faim et aux pauvres, le sauvetage des vies en danger, la distribution de médicaments et la dispense de connaissance. Ces actes charitables sont appelés « chaturvidha-dana » les quadruples dons et il est enjoint aux laïcs qu'ils doivent faire des efforts spéciaux pour les faire à ceux qui sont dans le besoin, sans considération de caste ou de croyance.

Depuis les origines, les laïcs jaïns font de ces quatre dons à toutes les personnes dans le besoin, l'un de leurs principes cardinaux. En fait, cette aide a été étendue aussi à la protection et au bien-être des insectes, des oiseaux et des animaux. Pour cela, les Jaïns ont créé des hospices, des maisons de repos, des dispensaires et des institutions éducatives, partout où ils étaient concentrés en grand nombre. Les « anna-chhatralayas » les hospices ont été construits dans les centres de pèlerinages et autres, pour le bénéfice des pauvres. Dans les « dharmashalas » les maisons de repos, des logements ont été mis à disposition, sans aucune charge ou à des charges insignifiantes, dans les villes importantes, les cités et les lieux de pèlerinage. Les « aushadhalayas », des dispensaires, fournissent des médicaments gratuits aux personnes

malades. Avec les dispensaires pour les hommes, les Jains ont réalisé des institutions spéciales, connues sous le nom de « pinjarapolas », pour la protection et les soins aux animaux et aux oiseaux délaissés et affaiblis par l'âge. Lors des époques exceptionnelles d'inondations et de famine, ces établissements exercent diverses activités pour la protection des animaux. Il y a rarement des villes ou des villages, au Gujarat et au Rajasthan, sans « panjarapolas », sous une forme ou une autre.

Dans le développement de l'éducation, les Jains ont pris une grande part dans celle des masses. Différents vestiges montrent qu'autrefois leurs ascètes ont pris une large part à l'éducation des enfants, dans le sud du pays, à savoir dans l'Andhra, le Tamil Nadu, le Karnataka et le Maharashtra. A ce sujet, le Dr. A.S. Altekar observe, de façon exacte, (dans son livre « Rashtrakutas and their times ») qu'avant de commencer à lire l'alphabet, les enfants devaient rendre hommage au dieu Ganesha, en récitant la formule « Shri Ganeshaya Namah », ce qui est naturel dans la société hindoue, mais que, dans le Deccan, même aujourd'hui, elle doit être suivie par la formule jaine « Om Namah Siddham », ce qui montre que les maîtres jains du Moyen-Age avaient un contrôle de l'éducation des masses si étendu que les Hindous, qui ont continué à enseigner les enfants, utilisent encore cette formule jaine, même après le déclin du Jainisme.

Actuellement, les Jains maintiennent rigoureusement leur tradition, en effectuant gratuitement ces « chaturvidha-dana », ces quatre sortes de dons, dans toutes les parties de l'Inde. De cette façon, le legs de Mahāvīra continue jusqu'à ce jour.

Ainsi, il y a une immense valeur attachée au vœu d'« aparigraha », du point de vue social. En même temps, ce vœu a eu une grande importance, en préparant une attitude mentale convenable envers les possessions matérielles, en formant une vraie échelle des valeurs et en développant un sens juste des proportions pour les possessions individuelles. Ce vœu insiste sur le fait que l'on ne doit pas éprouver trop d'attachement pour ses propres possessions et que l'on doit résister à toutes les tentations. Il enseigne que l'on peut avoir des biens et des commodités pour satisfaire ses besoins, mais que l'on ne doit pas se perdre dans la poursuite du gain matériel. De cette manière, il insiste sur le fait que l'on ne doit pas se laisser aller à la cupidité, à la vanité, à la luxure, etc. Ainsi, le vœu d'« aparigraha » inculque une attitude mentale particulière de maîtrise de soi face aux plaisirs, de stoïcisme devant les tentations et de détachement des choses superflues et surabondantes. Cette attitude de pensée est peut-être plus nécessaire aujourd'hui qu'avant.

Table des matières

1. [Chapitre 1 - Les doctrines philosophiques](#)
2. [Chapitre 2 - La doctrine du « karma »](#)
3. [Chapitre 3 - Les doctrines du « nayavada » et du « syadvada »](#)
4. [Chapitre 4 - La doctrine de la voie de la libération](#)
5. [Chapitre 5 - Les doctrines éthiques](#)
6. [Chapitre 6 - La pratique de la religion](#)

7. [Chapitre 7 - La valeur du contrôle de soi](#)
8. [Chapitre 8 - La théorie du karma](#)
9. [Chapitre 9 - La voie de la libération](#)
10. [Chapitre 10 - Les règles de conduite](#)
11. [Chapitre 11 - Les devoirs des ascètes](#)
12. [Conclusion - L'influence de Mahâvîra](#)