DHARMA WORLD July—September 2016

**Réexamen de l'enseignement du Bouddha sur le karma et ses conséquences sociales**

Par Jonathan S. Watts

Jonathan S. Watts a été chercheur à l'Institut de recherche de la Jodo Shu (École de la Terre Pure) à Tokyo depuis 1999 et au Centre bouddhiste d’échanges internationaux de Yokohama depuis 2005. Il a également été professeur associé d'études bouddhistes à l'Université Keio de Tokyo, et membre du Conseil d'administration du Réseau international des bouddhistes engagés (INEB) depuis 2003. Il a coécrit et édité *Never Die Alone* : *la mort comme naissance dans la Terre Pure* ; *Repenser le Karma*: *Le Dharma de la justice sociale* et *Cette Vie précieuse* : Bouddhiste Tsunami Relief and Anti-Nuclear Activism in Post 3/11 Japon.

Le Bouddha récuse le déterminisme qu’il soit karmique (*pubbekatavada*) ou théiste (*issarakaranavada*), car ils conduisent à la résignation passive et n’encouragent pas les mesures pouvant apporter un mieux-être immédiat.

**Origine et constitution de la notion de karma**

Le bouddhisme partage avec d’autres systèmes religieux la notion de karma au sens d’action ou travail. Dans les Vedas ce concept désigne l’action rituelle. Dans le bouddhisme, il s’agit de l’acte voulu ou de l’intention (*cetanā*) ; c’est une action consciente basée sur l’intention. Comme dit le Bouddha : « Bhiksus ! Le karma c’est *cetanā* (l’intention). En formulant une intention nous créons le karma en actes, en paroles et en pensée ». (Anguttara Nikaya, AN. III-415). Cette façon de présenter les choses implique que les actions non intentionnelles n’entrent pas dans la constitution du karma. (Payutto 1993, 6). Là réside de toute évidence la différence entre le concept bouddhique du karma et celui des Upanishads ou bien des Jaïns qui le considèrent comme essentiellement mécaniste. Pour le bouddhisme, le karma est fondamentalement mental, non matériel. Le Bouddha conteste aussi bien le déterminisme karmique (*pub­bekatavada*) que le déterminisme théiste (*issarakaranavada*) car tous les deux mènent à la résignation passive et découragent toute entreprise pour un résultat bénéfique concret. Quant aux Jaïns, ils trouvent que l’intentionnalité n’entre pas en ligne de compte dans l’activité globale de l’humanité (*akriyavada*). (Macy 1991, 171-72).

De fait, une interprétation extrême du karma comme *cetana* peut conduire accorder la priorité à la purification de la pensée au détriment d’actions positives. C’est le cas pour certains courants bouddhistes où les moines sont totalement écartés de toute participation sociale et se consacrent à la purification de leur esprit par la méditation solitaire. Lorsqu’il dévie ainsi, le bouddhisme se rapproche de l’idéal ascétique des Upanishads, devenant moins inclusif, moins engagé et moins éthique. Pourtant le Bouddha dit : «En formulant une intention nous créons le karma en actes, en paroles et en pensée », en d’autres termes, il ne s’agit pas uniquement du mental. En réalité, l’intentionnalité devrait plutôt être considérée comme un moteur, une motivation qui engendre l’activité physique adéquate pour résoudre les tensions karmiques qui se produisent le plus souvent dans la relation avec les autres. Si le karma est une loi régissant le comportement éthique et moral, on ne peut plus parler d’ascétisme solitaire : un individu ne peut pas être un objet moral pour lui-même. Toute morale s’établit à l’intérieur d’une communauté à partir de relations sociales. (Obeyesekere 2002, 113).

Ceci devient d’autant plus évident, lorsqu’on examine un autre concept de base du bouddhisme qui sous-tend la notion de karma, le *sankhara [sk.* *saṃskāra]*, traduit généralement par dispositions mentales ou facteurs mentaux. C’est un des chainons de la co-production conditionnée (*pratītyasamutpāda*) qui expose les liens causaux selon le schéma suivant :

1- l'ignorance ou obscurité fondamentale (mumyo, avijja, sk. avidya) produit   
2- le dynamisme ou formations karmiques constitués dans la vie antérieure qui nous entraînent à renaître (gyo, sankhara sk. samskara). Ces dispositions mentales produisent   
3- la conscience discriminante ou individualisation (shi-ki, vinnana, sk. vijnana), l'un des cinq agrégats ou "conscience dans la matrice" ; qui produit

4- les nom-et-forme (myoshiki, nama-rupa) qui produit   
5- les six entrées (5 sens + le mental, rokujo, salayatana, sk. sadayatana) qui produisent  
6- le contact (shoku, phassa, sk. sparsara), qui produit   
7- la sensation (agréable, désagréable, indifférente) (ju, vedana) qui produit

8- le désir (bonno, tanha, sk. klesha) qui produit   
9- l'attachement (shu, upadana) qui produit   
10- l'existence (le fait d’exister, vie psychique, affective, spirituelle, (u, bhava) qui produit

11- la naissance, la vie en devenir (jati) d’où nait le sentiment du self et de l’existence d’un ego (*atta*)  
12- la vie-mort, (shoji, jara-marana), le vieillissement et la mort provoquées par la vie (naissance)

Ainsi du fait de l’ignorance avijja [sk. avidya] et des dispositions mentales sankhara [sk. samskara] on se construit un ego fallacieux qui n’a aucune chance d’être satisfaisant.

Comme le montre ce prossesus la conscience vinnana [sk. vijnana] ne provient pas d’une source transcendante telle qu’un self (*atman*) ou sujet (nama) mais est coproduite par le dynamisme karmique sankhara qui à son tour produit la diade *nama-rupa* où *rupa* est la forme et *nama* le média. En expliquant que la conscience – l’esprit ou sujet (*nama*) – et l’objet (*rupa*) sont coproduits conjointement, le Bouddha met un terme à la dualité infondée de corps/esprit qui conduit à la fétichisation de l'esprit comme étant une force transcendantale de mise en garde, une sorte de Dieu, (*atman*) ou loi scientifique.

Par cette formulation de la *pratītyasamutpāda* (chaine causale) le Bouddha affirme les bases fondamentales de son message éthique et social connu également comme les trois sceaux du Dharma :

-tous les *sankhara* sont impermanents *anicca* (shogyo, anitya )  
- tous les *sankhara* sont souffrance *dukkha* (issai gyo ku, duhkha)   
- tous les *dhamma* (*dharmas*) sont sans substance *anatti*  (shoho, anatmana)

Ceci met un terme aux revendications d’une vérité transcendantale que les brahmanes et les ermites des Upanishads avaient mise en place usant de leur autorité pour promouvoir une forme individuelle élitiste de salut et pour sanctifier un ordre social injuste ; ce ne sont au mieux que des spéculations oiseuses et au pire des mensonges pernicieux. Le Bouddha conclut que loin d’être une vue de l’esprit ou une théorie métaphysique il s’agissait avant tout d’éthique fondamentale ; ce qu’atteste la déclaration qu’il fit peu après son Éveil :

A travers de nombreuses naissances, / j'ai erré dans le samsara, cherchant / mais ne trouvant pas le constructeur / de cette maison. Pleines de souffrances / sont les naissances répétées /   
Ô constructeur, je t'ai vu / Tu ne construiras plus de maison / Toutes tes poutres sont cassées / Ton faîte est brisé / Mon cœur a atteint l'inconditionné / Acquise est la fin du désir.  
 (<http://vipassanasangha.free.fr/rp_premieres_paroles_du_bouddha.htm>)

La conscience obscurcie par l’ignorance qui nous pousse à contrôler et à manipuler les autres est mise à nu et annihilée. Le désir et l'envie sont ainsi privés de racines, libérant l'autonomie au bénéfice de tous les êtres.

Malheureusement, le gros du bouddhisme theravada, et en fait la majeure parti de la tradition bouddhiste, a glissé de nouveau dans les interprétations transcendantales et ontologiques en voyant dans la *pratityasamutpada* (chaine causale) un processus couvrant les trois phases de la vies - une interprétation développée dans les textes Abhidhamma tardifs et plus particulièrement dans le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa. Selon cette interprétation le *sankhara* (disposition mentale) provenant d’une vie antérieure conditionne la conscience dans cette vie-ci et conduit au résultat karmique (*kamma­vipaka*) de renaissance (*jati*) dans la prochaine. (Buddhadasa 1992). (note 1) Le *sankhara* se manifesterait dans la vie future en tant que formations méritoires (*punnabhi-sankhara)* ou non méritoires (*apunnabhi-sankhara*) et conditionne notre vécu. (Payutto 1994, 28).

Si on regarde le *pratityasamutpada* tel qu’il se manifeste uniquement dans cette vie et que décrivent les sutras, *jati* n’est pas la renaissance du self dans un autre corps. C’est la récurrence encore et toujours d’un ego au cours d’une même vie, chaque fois que le sankhara (dispositions mentales) conditionne une conscience obscurcie par l’ignorance, conduisant ainsi au désir (*tanha*) et à l'attachement (*upadana*). Tout comme les Upanishads, l’interprétation abhidharmique séparant les trois phases de la vie en donne une image matérialiste avec des facteurs mentaux immuables (*nama*) qui conditionneraient la renaissance. Le point de vue du *sankhara* dans la seule vie-ci implique les conditions qui forment la conscience et la façon dont le monde est perçu.

Dans les deux cas, le *sankhara* est compris comme une forme de karma, une force qui planifie et organise les processus mentaux et qui du fait de sa répétitivité constitue les traits de caractère, les données physiques et les réactions aux forces extérieures. (Payutto 1993, 7-8). Le point de vue du *pratityasamutpada* en une vie est toutefois plus proche de l’importance que le Bouddha accorde à l’intentionnalité du karma parce qu’il rend le processus observable et modifiable dans les conditions de la vie présente. Swaris résume ainsi cette position :

« Si on entend par naissance (*jati*) la venue physique au monde, alors les souffrances doivent être considérées comme des conditions ontologiques et ne prennent fin qu’avec la mort physique ou éventuellement avec le nirvana au sens d’extinction du désir (*tanha*). C’est certainement ce qui fait dire au Bouddha que les souffrances peuvent cesser dans cette vie. » (Swaris 2008, 242)

Lorsque les bouddhistes perdent de vue ces distinctions essentielles pour l’expérience de l’Éveil, c’est-à-dire lorsqu’ils se coupent du *pratityasamutpada,* ils perdentla vérité éthique de la transformation possible (personnelle et sociale) caractéristique de l’enseignement bouddhique. En remettant en cause la notion de conscience et niant l’existence d’un dieu créateur (Brahma) ou d’un self ultime (*atman*) derrière ce dieu, le Bouddha mettait à mal tout le pouvoir mythique des prêtres brahmanistes et le système abusif des castes ainsi que la primauté patriarcale qui se trouvait derrière ces concepts et qui nourrissait chez les classes dirigeantes le désir (*tanha*) d’argent et de pouvoir. Dans de nombreux sutras, dont le *Madhupinclika Sutta* (M. i. 108) et le *Mahanidana Sutta* (D. ii. 55), le Bouddha revient sur le processus de la production conditionnée (*pratityasamutpada)* en parlant de la conscience obscurcie par l’ignorance et explique ainsi la survenue de conflits, de la violence et des guerres. Dans ces textes l’intention éthique et sociale du Bouddha apparait clairement. Le nirvana n’est pas un but transcendantal, ontologique et vide mais le maintien constant de la *sati* (sk. *smriti,* pleine conscience) qui permet de mettre de côté les désirs égoïstes pour des actions intentionnelles éthiques (*karma*) pour le bénéfice de tous.

**Replacer le concept du karma dans son contexte**

La littérature abhidharmique place à côté de la loi du karma (*kamma-niyama*) quatre autres concepts d’interdépendance : l’environnement et le temps météorologique (*utu-niyama*), l'hérédité (*bija-niyama*), l'esprit et le sens (*citta-niyama*), et l'interdépendance naturelle de tous les phénomènes (*dhamma-niyama*). La loi karmique régit le comportement humain. Le Vénérable moine érudit thaïlandais P. A. Payutto insiste bien que nous ne devons pas réduire ces lois au seul karma et que par ailleurs « tous les évènements ne sont pas dus au karma ». (Payutto 1993, 4-5). Il met l’accent sur la confusion fréquente entre lois karmiques et lois sociétales des us et coutumes qui varient d’une société à une autre. Ce qui est considéré comme mauvais ou impur dans une société (par exemple manger du porc) peut ne pas l’être dans une autre. Ainsi en fonction de la société dans laquelle on se trouve le karma interfère ou non avec les coutumes. Par voie de conséquence, si on veut aller contre les normes sociales (comme la consommation de porc ou l’abandon d’un mari violent) on peut être menacé d’une punition que certains bouddhistes appelleront « accumulation de mauvais karma ». La remise dans son contexte de la loi karmique par rapport aux autres lois permet également d’éviter une interprétation déterministe du karma et du sens d’une justice purement rétributive qui réduit les souffrances aux seules fautes karmiques. Au lieu de cela, il nous pousse vers une analyse plus approfondie de la vaste variété des causes de la souffrance et des moyens d'y remédier.

Une autre approche simplificatrice est d’assimiler le karma aux résultats (*vipaka*) en d’autre termes de faire l’amalgame entre les facteurs *sankhara* d’une personne avec ses échecs dans la vie. Cela provient de la confusion entre karma et coutumes sociales. Selon Payutto, le karma conduit au *vipaka* (résultats) à différents niveaux : 1) accumulation de tendances mentales et d’acuité de l’esprit, 2) caractéristiques physiques, façon de se comporter de réagir, 3) conditions de vie et évènements, 4) position dans la société au sens large. La loi du karma est dominante aux deux premiers nivaux et ne fait qu’interagir avec les coutumes pour les deux derniers.

Lorsque les gens déforment la notion du karma par la formule « les bonnes actions apportent de bons résultats, les mauvaises actions apportent de mauvais résultats » ils l’appliquent malencontreusement aux niveaux trois et quatre. Ainsi une personne qui nait en tant que femme pauvre est supposée avoir un mauvais karma à cause de ses actions dans une vie antérieure et doit donc supporter les souffrances dues au sexisme et la ségrégation sociale (troisième et quatrième niveau), alors qu’elle est aimable de caractère (premier et deuxième niveau). A l’inverse, si quelqu’un nait homme et riche, on lui prête un bon karma dû à de ses bonnes actions antérieures et il sera honoré et respecté par la société malgré le peu de qualité d’esprit et de comportement. Buddhadasa Bhikkhu dénonce souvent cette confusion en disant que le karma ne signifie pas fortune et réussite mais seulement « actes ». (Buddhadasa 1988, 18). Payutto dénonce la prévalence de cette confusion en termes de renaissance, allant jusqu’à dire : « En ce qui concerne le déroulement de la vie présente, les résultats du karma précédent s’arrêtent à la naissance et s’ensuit un nouveau commencement" (Payutto 1992, 76).

L’amalgame entre karma et *vipaka* (résultats) entraine une vision déterministe incompatible avec la notion bouddhiste de causalité. L’enseignement fondamental du non-soi (*anatta,* sk. *anâtman*)

et de la vacuité (*sunnatta,* sk. *shūnyatā*) refute aussi bien le concept d’un dieu créateur ou celui d’une source telle que l’âme ou le self (*atta*, sk.*atman*) que la matérialité pure de l’univers.

Dans le premier cas, s'il y a un dieu créateur tout-puissant ou une source d'origine immuable, l’énergie se déplace dans un flux à sens unique à partir de la source divine ou primordiale. Une énergie ne revient jamais en arrière et la source est inchangeable et inconditionnée. Dans le deuxième cas, la causalité (le dynamisme, le flux énergétique, la puissance motrice) est trop simpliste, agissant dans une linéarité univoque entre éléments physiques, déniant à l’esprit tout rôle causal. (Macy 1991, 29-30).

Le bouddhisme considère la causalité comme interpénétration des phénomènes et interconnexion entre différents conditionnements. Le flux énergétique appréhendé dans sa complexité ne peut pas être réduit à une source inconditionnée ou un déterminisme rigide. Esprit et matière, soi et l’autre sont intimement interconnectés du fait de la non-dualité et de la non-substantialité de la réalité. Il s’ensuit que le flux énergétique s’exerce dans tous les secteurs de la toile complexe des relations physiques et mentales. Dans cette optique le jeu des systèmes vastes et complexes acquiert une autre dimension : il est moins prévisible et perd progressivement tout sens de causalité linéaire. (Macy 1991, 168). C’est pourquoi le Bouddha qualifie la détermination d’un karma comme d’un « inconjecturable » *(acinteyya)* et refuse d’identifier comme de les séparer le résultats d'une expérimentation et l’expérimentateur (Macy 1991, 163). Poursuivant dans le même recueil le rejet de la détermination théiste et le passé karmique déterminé, le Bouddha élabore le pont de vue de l’indéterminabilité.

« Bhiksus, pour celui qui dit « tel que l’on crée le karma, tel il faudra le vivre » il n’y a pas de vie sainte, il n’y a pas de possible pour une juste cessation des souffrances. Mais pour celui qui dit : « si le karma est fait avec un certain sentiment les résultats se présentent en conformité avec ce sentiment » il y a une vie sainte, il y a la possibilité d’une juste cessation des souffrances. Il y a le cas où une mauvaise action insignifiante faite par une certaine personne la conduit en enfer. Il y a le cas où le même genre d’acte insignifiant fait par une autre personne est vécu dans l'ici et maintenant, et pour la plupart, semble à peine un instant. (Anguttara Nikaya 2005, A. iii. 99 [AN 3-99]

Dans un monde de non-dualité et de vacuité la structure de notre *sankhara* (dispositions mentales) ne se distingue pas du fonctionnement de nos actions intentionnelles, *karma.* Ce ne sont que deux faces d’une même façon d’être. Le karma n’est pas le fatum hérité à la naissance, une destinée inévitable. C’est plutôt notre identité et notre continuité dans le présent, nos ressources et notre avenir (Macy 1991, 165). Comme le dit le Bouddha :

« Je suis propriétaire de mes actions, héritier de mes actions, les actions sont la matrice à partir de laquelle je rebondis, les actions sont mes parents, les actions sont ma protection" (Anguttara Nikaya 1975, 12, A. v. 57).

C’est en cela que l’interprétation de *paticcasamuppada* à travers les trois phases de la vie s’éloigne du véritable enseignement du Bouddha, créant une distance excessive entre action et résultat, séparant nettement bonne action et bonne récompense alors que la bonne cause et déjà en elle-même un bien. Comme dit le Bouddha :

« la sagesse est purifiée par la morale et la morale est purifiée par la sagesse… et l’union de la morale et de la sagesse est ce qu’il y a de plus élevé dans ce monde ».

Si on considère le *paticcasamuppada* du point de vue de cette vie, il est évident que le *sankhara* – au sens de nature malléable de la conscience – est impermanent et dépourvu de substance. L’effet des actions intentionnelles précédentes qui s’expriment dans le *sankhara* est modifié par les intentions du présent. En tant que conséquence inévitable d’une vie antérieure le *sanhkhara* reste lointain et couvert de mystère. En tant que tendances actuelles de notre esprit il peut être modifié par notre *sati* (sk. *smriti,* pleine conscience) et nos actions intentionnelles morales. C’est pourquoi le Bouddha nous encourage à développer la paramita de la persévérance (*viriya*) par ces paroles :

Tous les *sankhara* sont par nature impermanents (*anicca* [*anitya*]),ne relâchez pas vos efforts. (Digha Nikaya 1995, D. ii. 156).

Ceci conduit à la conclusion que, puisque le karma implique une action intentionnelle de nature morale, elle exige un comportement éthique dans les rapports avec autrui.

Sur un plan personnel, en agissant moralement, non seulement nous créons de bons résultats karmiques (*kamma-vipaka*) du point de vue de la qualité de notre esprit et de comportement (niveaux 1 et 2), mais nous créons également les conditions positives autour de nous, aidant à constituer une société positive (niveaux 3 et 4). Ainsi, le modèle d'un ascète qui fuit la société à la poursuite de la libération personnelle ne peut jamais représenter le summum de la culture religieuse humaine. La quintessence réside plutôt dans la lutte de tous les êtres interdépendants pour atteindre la libération et implique donc une éthique de compassion qui ne peut pas accepter passivement l'exploitation des autres. Si le karma n’est pas un fatalisme passif face aux actions passées ou aux dieux créateurs, il n’en est pas pour autant un acquiescement aux coutumes sociales injustes et l’acceptation de l’autoritarisme. Le karma en tant qu’action intentionnelle est éthique et doit toujours suivre les cinq préceptes cardinaux (*pancasila*) sur la base de la non-violence : ne pas nuire. Payutto voit la conséquence d’une telle interprétation du karma comme une série d’initiations pour 1) encourager l’autonomie, la réactivité et le sens des responsabilités, 2) d’octroyer à tous des droits égaux en fonction de leurs qualités mentales et de leur comportement et non pas en fonction de leur classe, de leur sexe ou de leur race. (Payutto 1993, 99-100).

**Au delà de l’éthique**

Nous venons de voir que le Bouddha a introduit un certain nombre de changements importants dans la notion du karma qu’il l’a rendu éthique et universaliste. L’accent mis sur l’intention de l’acte (*cetana*) incite les individus à créer leur karma dans le présent au lieu de se laisser contrôler par une classe de prêtres qui leur dictent les actions rituelles, restant paralysés par le poids et la puissance du karma antérieur ou bien en étant inhibés par la puissance absolue d'une divinité créatrice. L'insistance du Bouddha sur le non-soi (*anatta*) abolit les maladroites tendances théistes à promouvoir le dévotionalisme. En même temps la mise en avant de la nature inconjecturable (*acinteyya*) du karma s’inscrit en faux contre toute réduction du karma à une explication globale des souffrances personnelles et sociales. Pour finir, sa formulation de différents systèmes moraux en precepts (*sila*) circonstanciés selon les types de communauté montre qu’il y a un noyau éthique incontournable sur la voie de la libération. Par exemple les lignes directrices pour un roi conforme à la morale (*dhammaraja*) sont énoncées dans le *Cakkavatti Sutta* (D. iii. 58-79), pour les maitres de maison, dans le *Singalovada Sutta* (D. iii. 180-93) et pour « les conditions du bien-être d'une nation » dans le *Mahaparinibbana Sutta* (D. ii. 74) ; ces dernières serviront, par ailleurs, de modèle au *Vinaya* monastique.

Le souci bouddhique pour les relations interpersonnelles avec sa moralisation globale et son universalisme est à mettre en parallèle avec le *samana* (souffle vital, yoga) et la culture védique de l’Inde (Obeyesekere 2002, 113). Le brahmanisme, qui met l'accent sur les rites ancestraux (*sraddha*), privilégie les relations avec le maître de maison et reste limité du fait de son sexisme, de son système de castes et de la prédominance de la classe sacerdotale. Le Bouddha s’en est souvent pris aux brahmanes pour l’inconsistance de leurs rites alors même qu’il rationalisait et moralisait les concepts brahmanistes issus des Védas. Par exemple, dans le *Kutadanta Sutta* (D. i. 144-47), le Bouddha enseigne à un riche brahmane que la meilleure forme de sacrifice (*yajna*) n'est pas un rituel impliquant le sacrifice d’esclaves et d’animaux, mais une façon de vivre conformément à l’éthique qui apporte aux personnes d’une communauté l’aide du sangha monastique, la conduite morale, la méditation et la recherche de l’Éveil.

On pourrait donc croire que le Bouddha avait accepté le point de vue des Upanishads selon lequel la meilleure façon de créer des mérites pour une bonne renaissance était une forme inférieure de pratique, impuissante à conduire vers la bodhéité. Alors qu’il avait certainement été proche des Upanishads et du *samana* en ce qui concerne la vie de renoncement, il a rejeté leur exclusivisme et le manque d'intérêt pour la société en général. La meilleure expression de la préoccupation éthique universelle du Bouddha se trouve, peut-être, dans l’ouverture de son sangha monastique à tous ceux qui le demandaient, notamment les femmes et les castes inférieures. Le bouddhisme, et dans une certaine mesure le jaïnisme, diffère de la plupart des communautés ascétiques de cette époque par son souci du bien-être des familles. En créant un système de réciprocité entre laïcs et moines, il ouvre une voie médiane qui harmonise les deux communautés en un ensemble cohérant.

Ce système de réciprocité est basé sur la paramita du don (*dana*) où les laïcs procurent aux religieux les biens matériels et où, en échange, les moines leur dispensent l’instruction, l’enseignement bouddhique et la pratique. Bien que ce système représente le summum de l’éthique bouddhiste, il n’est pas dépourvu de pièges. Au fil du temps, il s’est formalisé et est devenu trop ritualiste, revenant ainsi à une forme de brahmanisme. *Dana* a souvent perdu son sens éthique large d’aide apportée à une personne dans le besoin et devint une sorte de karma brahmaniste, action rituelle destinée à gagner du mérite pour une meilleure renaissance.

La pratique consistant à créer des mérites (*punna*) reste dans le bouddhisme une question très épineuse. Le Bouddha a reconnu le rôle des mérites en qualifiant souvent le sangha de "champs de mérite" (*punnakkheta*); par exemple, il dit dans l’*Anapanasati Sutta* :

« La sorte d'assemblée qui est digne de cadeaux, digne d'hospitalité, digne de déférence, digne de respect, un incomparable champ de mérites pour le monde : telle est cette communauté de bhiksus, telle est cette assemblée. La sorte d'assemblée pour laquelle un petit cadeau, quand on le donne, devient grand, et un grand cadeau plus grand encore : telle est cette communauté des bhiksus, telle est cette assemblée. » (Anapanasati Sutta, Majjhima Nikaya 1995, 942 , M. iii. 80).

Dans les communautés theravada la pratique du don méritoire se trouvait au centre de la recherche de l’attitude éthique. C’était une tentative pour rapprocher les mondes de laïcs et des religieux au sein d’une communauté harmonieuse, sur la base d’une éthique de vie juste orientée vers la libération de la souffrance. Elle remontait à l'époque des premières communautés aryennes quand *dana* était un acte de justice économique par la redistribution consentie des richesses entre les membres de la tribu. Ce fut avant le développement de l'agriculture sédentaire, quand le nomadisme empêchait l'accumulation de biens excédentaires et que la structure clanique moins stratifiée empêchait la création de hors-caste.

Au fil du temps, les explications remarquables du Bouddha ont eu du mal à se maintenir, et comme nous l'avons vu, un certain nombre de ses concepts et enseignements clés sont devenues flous, et plus que tout l’interprétation du nirvana. Bien qu'il existe de nombreux exemples de laïcs qui atteignirent le nirvana à l’époque de Shakyamuni, le fait que le Bouddha lui-même était un *bhiksu* incitait à croire que le nirvana était plus accessible par les expériences profondes et très personnelles de pratique ascétique assidue. [note 2] Swaris dans sa brillante analyse de cette question constate que

«sa conceptualisation et sa réification ont conduit le nirvana à une fétichisation. Le disciple trompé va ensuite interpréter le nirvana en s’inspirant de ce que disent les membres d’autres écoles soit de leur relation personnelle au divin soit d’une construction philosophique » (Swaris 2008, 185).

Le nirvana a cessé d’être compris comme la fin d’une conscience ignorante et est revenu à des notions des Upanishads d’un oubli extatique, d’une conscience absorbée et de nouveau dissoute dans le grand self divin éternel (*atman*).

Ce fut un glissement ontologique d'un domaine spirituel à un autre, qui finit par assimiler le nirvana à la mort physique (note 3) alors que pour le Bouddha c’était la libération des chaines aliénantes, réalisable dès ce corps et dans cette vie (Swaris 2008, 123). La conceptualisation et la réification du nirvana est une erreur contre laquelle le Bouddha lui-même a mis en garde ses disciples :

« Voici, ô bhiksus, il y a quelqu'un qui n'a rien connu, un homme commun (*puthujjana*), sans compréhension pour ce qui est saint, étranger à la sainte doctrine, qui lui reste inaccessible ; sans compréhension pour ce qui est noble, étranger à la doctrine des nobles, qui lui reste inaccessible. Il prend la terre comme terre, pense à la terre, pense sur la terre, pense 'Mienne est la terre' et s'en réjouit: et pourquoi? Parce qu'il ne la connait pas, dis-je.

« [La même chose lui arrive avec l'eau, le feu, l'air, la nature, des dieux, etc., du Seigneur de la génération, de Brahma, des Brillants, des Radieux, des Puissants, de l'Ultra-puissant, de la sphère illimitée de l'espace, de la sphère illimitée de la conscience, de la sphère de la non-existence, de la limite de la perception possible, du ressenti comme ressenti, du pensé comme pensé, du connu comme connu, de l'unité comme unité, de la multiplicité comme multiplicité, du tout comme tout, de l'extinction comme extinction… ]  
  
« L'extinction lui vaut comme extinction, alors il ne doit pas penser à l'extinction, ni penser sur l'extinction, ni penser 'Mienne est l' extinction', ni se réjouir de l'extinction : et pourquoi? Pour qu'il apprenne à la connaître, dis-je. » (Mulapariyaya Sutta, M. i. 4)

Avec ce glissement de sens, le nirvana est devenu quelque chose de lointain et peu réalisable, même pour le commun des moines, et le bouddhisme a commencé à dévier vers les pires aspects des notions védiques du karma. Pour le laïc, le nirvana ne pouvait être atteint que par une action rituelle méritoire (*punna*) conduisant vers une meilleure renaissance. Le sangha monastique étant fétichisé comme un «incomparable champ de mérite» la plus haute forme de générosité (*dana*) fut le don matériel requis.

De cette façon, la pratique laïque s’est souvent réduite à l’action rituelle qui est plus un travail sur le *samsara* que vers le nirvana. Pour les moines, le nirvana ne pouvait être atteint que par une vie cloîtrée dédiée à la pratique intensive de la méditation. Dans de nombreuses lignées bouddhistes, la vocation et la pratique monastique sont souvent clivées entre ceux qui s’intègrent exagérément dans la société par des activités rituelles et d’enseignement et ceux qui s’enferment hors de la société pour la méditation intensive et la pratique ascétique. Ces tendances marquent le déclin du caractère universel et éthique du bouddhisme.

**Conclusion**

Les discours du Bouddha que l’on trouve dans les sutras pali sont une excellente source pour approfondir notre compréhension du karma. Mais comme le montrent les discussions sur les mérites, ils ne sont pas sans poser d’autres problèmes. Une autre difficulté est l'accent que le Bouddha y met sur l’action individuelle. Il n’est pas rare de le trouver parlant de la façon dont un individu peut agir de manière éthique envers les autres pour son propre bien et sans leur cause du tort. Si on est celui à qui est causé le préjudice l'enseignement du Bouddha est presque toujours axé sur la façon de maintenir et de développer des états mentaux sains, par exemple *upekkha* (équanimité). Mais nulle part, ni dans les sutras ni dans d’autres textes bouddhiques, n’est abordée la question de savoir comment passer à l'étape suivante et arrêter les actions nuisibles, celles des autres et celles de la société. Par exemple, pour ce qui est de la discrimination fondée sur la caste, le Bouddha s’adresse souvent directement aux brahmanes, mais rarement, voire jamais, ne nous trouvons d’instruction pour les personnes de basse caste sur la façon d’agir face à une expérience directe de grave discrimination.

Cela reste une lacune importante dans la construction d'une justice sociale bouddhiste, surtout en ces temps postmodernes quand ce sont le plus souvent des structures sociales plutôt que des individus qui oppriment les gens. Où est la justice karmique pour ceux qui purifient leur action, leur parole et leur pensée tout en subissant encore les violences structurelles ? En tant que bouddhistes, devons-nous nous contenter une fois de plus de promesses misérables d'une meilleure renaissance ? Cet essai avait pour but de montrer comment les individus peuvent utiliser les enseignements bouddhiques pour promouvoir une action intentionnelle positive afin d'améliorer leur vie (karma sur les niveaux 1 et 2). Cependant, un travail important doit encore être fait pour créer une action commune intentionnelle positive afin de transformer les conditions sociales néfastes et de créer un *kamma-vipaka* positif pour la société dans son ensemble.

\* \* \*

Ce texte est un extrait du chapitre « Karma pour tous : Justice sociale et le problème de la moralisation du karma dans les Écoles bouddhistes theravada. " in *Rethinking Karma*: The Dharma of Social Justice, ed. Jonathan S. Watts, 2nd ed. (Bangkok: International Network of Engaged Buddhists ['NEB], 2014).

**Notes**   
1. Dans son ouvrage Buddhadasa critique vivement cette compréhension populaire *paticcasamuppāda*, principalement tirée *Visuddhimagga* de Buddhaghosa qu'il décrit comme une forme de brahmanisme.

2. Buddhadasa, lui-même moine de la Forêt, dénonce dans un essai intitulé "Introspection-éveil par les méthodes de la Nature" la duperie de la méditation recluse comme le seule voie pour le nirvana (1993, 81).

3. Ceci est une autre question clé que Buddhadasa aimait analyser comme dans son essai «Nirvana pour tous » où il donne « la fin du processus de production (*sankhara*) comme synonyme de nirvana. Et il ajoute plus loin que «nibbana n'a rien à voir avec la mort ... . C’est la sérénité qui reste lorsque cessent les défilements » (1996).

**Reviewing the Buddha's Teaching**

**on Karma and Its Social Ramifications**

**by Jonathan S. Watts**

*Jonathan S. Watts has been a researcher at the Jodo Shu Research Institute in Tokyo since 1999 and at the International Buddhist Exchange Center in Yokohama since 2005. He has also been an associate professor of Buddhist Studies at Keio University, Tokyo, and has been on the executive board of the International Network of Engaged Buddhists (INEB) since 2003. He has coauthored and edited* Never Die Alone: Death as Birth in Pure Land Buddhism; Rethinking Karma: The Dharma of Social Justice; *and* This Precious Life: Buddhist Tsunami Relief and Anti-Nuclear Activism in Post 3/11 Japan.

**The Buddha repudiated both past karmic determinism (pubbekatavada) and theistic determinism (issarakaranavada), because they lead to passive resignation and discourage taking action that can be of direct benefit.**

**The Basic Etymology and Construction of Buddhist Karma**

Buddhism shares with other Indian reli­gious systems the basic understanding of *karma* as "work" or "action:' The Vedic concept of karma is qualified as ritual action. The qualifier in the Buddhist understanding of karma is volition or intention *(cetana),* so that karma is more precisely understood as "action based on intention" or "deeds willfully done," as seen through these words of the Buddha: "Monks! Intention *(cetana), I* say, is karma. Having willed, we cre­ate karma, through body, speech, and mind" (Anguttara Nikaya 2005, A. iii. 415). In this way, it is understood that "actions that are without intention are not considered karma" (Payutto 1993, 6). This immediately distinguishes Buddhist karma from the Upanishadic and Jain understandings of karma as largely a material force. Buddhism empha­sizes karma as fundamentally nonma­terial, mental. The Buddha repudiated both past karmic determinism *(pub­bekatavada)* and theistic determinism *(issarakaranavada),* because they lead to passive resignation and discourage taking action that can be of direct ben­efit. However, because of this emphasis on the quality of the mind, the Jains considered Buddhists as embracing the view that human action is inconsequen­tial *(akriyavada)* (Macy 1991, 171-72).

Indeed, an extreme interpretation of karma as *cetana* can lead to a focus on the mere purification of thought and away from positive action. Such a position can be seen in certain interpreta­tions of Buddhism in which monastics should completely withdraw from any kind of social involvement and focus entirely on the purification of their minds through reclusive meditation. When the Buddhist tradition is interpreted this way, it moves toward the ascetic ideal of the Upanisads, likewise becoming less inclusive, less engaged, and less ethical. However, the Buddha said, "Having willed, we create karma, through body, speech, and mind"; that is, not just through mind. This empha­sis on intention should actually be seen as a means to engender skillful, positive activity to resolve karmic constructions, which occur most often in the context of relationships with others. If karma is truly a law governing moral and eth­ical behavior, then it becomes increasingly difficult to speak about it in terms of solitary asceticism, because individu­als cannot be moral objects unto themselves. The ground of morality is always established in a community of social relationships (Obeyesekere 2002, 113).

19

This point becomes clearer by examining another key concept in the Buddhist understanding of karma, *sarikhara,* which has been translated in various ways but should be understood here in terms of dependent origination *(paticca samuppada)* as "volitional formations" (Payutto 1993, 8), "mental concocting" (Buddhadasa 1988, 28), or "constructs" (Swaris 2008, 179). In *paticca samuppada,* the consciousness *(virinarta)* that develops from the power of ignorance *(avijja)* and *sarikhara* (concocting, con­structing) will be labeled as positive, neg­ative, or neutral feeling *(vedana)* without the power of mindfulness *(sati)* to stop it. This feeling gives rise to desire *(tanha)* and craving *(upadana),* which give rise or birth *(jati)* to a sense of self and ego *(atta).* Through the continuing power of ignorance *(avijja)* and *sankhara,* one continues to engage in this process of codependent ego construction that is never able to find sustained satisfaction.

In this process, consciousness *(vinnana)* is not found to arise from a transcendental source like a self *(atman)* or subject *(nama).* Rather, conscious­ness is a dependently originated concoc­tion or construct *(sankhara)* that arises from the coming together of sense forms *(rupa)* and sense bases or media *(nama).* By understanding that consciousness, the mind or "subject" *(nama),* and the object *(rupa)* codependently arise, the Buddha deconstructs and lays bare the fallacy of mind/body duality that leads to a fetishization of the mind as a tran­scendental force of caution, such as God, *(atman),* or scientific law.

In this formulation of paticca samup­pada*,* the Buddha lays the basis for his whole radical ethical and social message, also articulated as the three marks: All *sankhara are impermanent (anicca); all sankhara* are suffering *(dukkha);* and all realities *(dhamma)* are without substance *(anatti)"* (Dh. 277-79). In such a decon­struction, the transcendental claims to truth and authority that Brahmins had used to sanctify an unjust social order and that Upanishadic recluses had used to posit a private and elitist form of sal­vation are seen for what they are: spec­ulations at best, pernicious liesat worst. The Buddha's conclusion to this insight was not further speculation in another metaphysic but rather a deep ethic, as seen in his declaration after gaining enlight­enment: "House builder you have been found out You shall build no house again. Your rafters lie shattered. Your rooftop lies in ruins. Consciousness is deconstructed. Desire (tanha)is destroyed" (Nalin Swaris 2008, 177; Dh. 153-54). The ignorant con­sciousness that drives us to control and manipulate others is deconstructed and laid bare. Desire and craving are thus rooted out, liberating and empowering the benefit of all beings.

Unfortunately, mainstream Theravada Buddhism, and in fact most of the entire Buddhist tradition, slid back into such transcendental and ontological understandings by interpreting *palicca samuppada as a* process spanning three lifetimes — an interpretation developed in the later Abhidhamma texts and specifically in Buddhaghosa's *Visuddhimagga.* This interpretation says that *sankhara* produced from a previous lifetime will condition consciousness in this lifetime that leads to the karmic result *(kamma­vipaka)* of rebirth (jati) in the next life (Buddhadasa 1992). 1 *Sankhara* expresses itself in the next life as the meritorious *(purinabhi-sankhdra)* or nonmeritorious formations *(apwiriabhi-sarikhara)* that condition the way life is experienced (Payutto 1994, 28).

In the understanding of *palicca samuppada* that focuses only on this lifetime and is found in the sutra dis­courses of the Buddha, *jati* is not rebirth of the self in another body. Rather, it is the rebirth of an ego over and over again in this life whenever *sankhelra* condi­tions an ignorant consciousness, thus leading to ignorant desire as craving *(tanha)* and attachment *(upadana).* Like Upanishadic thought, the Abhidhammic multiple-lifetime understanding sees *sankhara* in a more material or essential way as the unchanging factors of mind *(nama)* that condition future rebirth. On the other hand, the single-lifetime understanding views *sankhcira in* a more conditioned way as the constructs that frame consciousness and the way the world is perceived.

In either understanding, *sankhara* is understood as a form of karma, that is, the force that plans and organizes the movements of the mind and that through repetition results in charac­ter traits, physical features, and reper­cussions from external forces (Payutto 1993, 7-8). However, the understand­ing of *palicca samuppada* that focuses on this lifetime is closer to the Buddha's emphasis on karma as intention, because it makes this whole process observ­able and changeable in the present life condition. Swaris sums up this point eloquently:

If "birth" [jati] here is understood as physical birth, then human suffering becomes an ontological condition and can be ended only with physi­cal death or eventual nirvana under­stood as the extinction of being, not craving *[tanha].* This surely makes the Buddha's claim that suffering can be ended in this very life meaning­less. (Swaris 2008, 242)

When Buddhists miss these key distinctions in the foundation of the Buddha's enlightenment experience, that is, his experience of the unfolding of *palicca samuppada,* they miss the entire ethical and transformative (both personal and social) thrust of his teachings. For when the Buddha deconstructed con­sciousness and found no creator god (Brahma) or ultimate self *(atman)* behind it, he deconstructed the whole mythic power of the Brahmin priests and the violent system of class and patriarchy founded on their and the ruling classes' desire *(tanha)* for wealth and tempo­ral power. In more than one discourse, such as the Madhupinclika Sutta (M. i. 108) and the Mahanidana Sutta (D. ii. 55), the Buddha explains the process of *paricca samuppada* beginning with the concocting of ignorant conscious­ness and develops it into an explanation of how quarrels, violence, and warfare result. In these discourses, the ethical and social intent of the Buddha's real­ization is clear. Nirvana is not a tran­scendental, ontological void but, rather, the sustaining of mindfulness *(sati)* that empowers one to quench egoistic desire for the purpose of intentional, ethi­cal action (karma) on the behalf of all.

**Contextualizing the Law of Karma**

In the Abhidhamma literature, the law of karma *(kamma-niyama)* is placed alongside four other kinds of natural law concerning environment and weather *(utu-niyama),* heredity *(bija-niyama),* mind and sense *(citta-niyama),* and the natural interdependence of all things *(dhamma-niyama).* The law of karma is the law that governs human behav­ior. In this way, the highly respected Thai scholar-monk Ven. P. A. Payutto emphasizes that we must not reduce these laws into the single law of karma and that "not all events are the workings of karma" (Payutto 1993, 4-5). Payutto further emphasizes that a major prob­lem is the confusion of the law of karma with societal customs and laws, which vary from society to society. What may be impure or evil in one society (for example, eating pork) may not be in another. In this way, karma may or may not work in line with social customs. The common misapplication of it, which we have seen above, is that if one desires to go against social norms (such as eating pork or abandoning a violent husband), one may be threatened with some sort of punishment — in the Buddhist case, the threat of accumulating bad karma. The contextualization of karmic law as one of many laws also steers us away from a deterministic understanding of karma and a retributive sense of justice that reduces suffering to the result of kar­mic sin. Instead, it moves us toward a deeper investigation of the wide vari­ety of causes behind suffering and the ways to remedy them.

Another oversimplification is equat­ing karma with its results *(vipaka),* or to put it another way, equating the con­structs *(sankhara)* of a person's mind with the unfolding of the person's life. This confusion is connected to the con­flation of karma and social custom. According to Payutto, karma can lead to *vipaka* on a number of levels, such as (1) accumulated mental tendencies and the quality of mind; (2) physical character, mannerisms, and behavior; (3) worldly conditions and the events of life; and (4) larger social conditions. The law of karma is dominant on the first two levels and then begins to inter­act with social customs on the third and fourth levels.

When people misapply the karmic formula of "good actions bring good results, bad actions bring bad results," they usually do so on the third and fourth levels. Thus, if a person is born as a poor woman, she must have bad karma resulting from bad actions in a past lifetime, and so must endure the suffering of sexism and classism (the third and fourth levels) regardless of whether she has a kind and gentle char­acter (first and second levels). On the other hand, if a person is born rich and male, he is seen to be enjoying the good karma of good actions done in a past life and will receive social honors and respect regardless of the quality of his mind and behavior. Buddhadasa Bhikkhu often clarified this confusion by saying that karma does not mean fortune or results; it just means action (Buddhadasa 1988, 18). In combat­ing the prevalence of this confusion in terms of rebirth, Payutto goes so far as to say, "As for the unfolding of the pres­ent life, the results of previous karma stop at birth, and a new beginning is made" (Payutto 1992, 76).

The conflation of karma with *vipaka,* which leads to a deterministic under­standing of karma, is incompatible with the Buddhist understanding of causality. The fundamental teachings of not-self *(anatta)* and emptiness *(sunnatta)* reject the ideas of both (1) a creator god or an original source like a self or soul *(atta/atman)* and (2) a purely material uni­verse. In the former case, if there is an all-powerful creator god or immutable original source, power moves in a one-way flow from the godhead or original source. Power never moves back toward it, making this source unchangeable and unconditionable. In the latter case, causality (the movement of energy or power) is too simplistic, moving in a lin­ear one-to-one correspondence between physical forces and denying any causal role for the mind (Macy 1991, 29-30).

Since Buddhist causality is inter­penetrative, with things interacting and conditioning each other, power is under­stood in a much more dynamic and com­plex way and cannot be reduced to an unconditionable source or a rigid deter­minism. Mind and matter, self and other, are intimately interconnected through the nondual, not-self, and empty nature of reality. This means that power surges through all sectors of the intricate web of physical and mental relationships. When the world is seen in this way, the flow of large and complex systems becomes more varied and less predict­able, progressively losing any sense of linear causality (Macy 1991, 168). This is why the Buddha spoke of determin­ing the results of karma as unfathom­able *(acinteyya)*and refused "either to identify the agent of action with the experiencer of the result, or to separate him from it" (Macy 1991, 163). In the same discourse in which the Buddha rejects theistic determinism and past karmic determinism, we see him elab­orate this point of non determinancy.

Monks, for anyone who says, "In whatever way a person makes karma, that is how it is experienced:' there is no living of the holy life, there is no opportunity for the right end­ing of suffering. But for anyone who says, "When karma based on a cer­tain kind of feeling is made, results arise in conformity with that feel­ing:' there is the living of the holy life, there is the opportunity for the right ending of suffering. There is the case where a trifling evil deed done by a certain individual takes him to hell. There is the case where the very same sort of trifling deed done by another individual is experienced in the here and now, and for the most part barely appears for a moment. (Anguttara Nikaya 2005, A. iii. 99)

In the nondual world of not-self and emptiness, the structure of our experience *(sankhara)* is not different from the function of our intentional actions *(karma);* they are two faces of one way of being. Karma is not the fate into which we are born or our inevitable destiny. It is, rather, our identity and continuity in the present, our resource and our fate (Macy 1991, 165). As the Buddha said, "I am the owner of my actions, heir of my actions, actions are the womb from which I spring, actions are my kin, actions are my protection" (Anguttara Nikaya 1975, 12, A. v. 57). This is why the understanding *of paticca samuppada* over three lifetimes moves us away from the true intent of the Buddha's teaching. It creates an excessive space between action and result that distinguishes sharply between doing good and receiving benefit, when doing good is actually benefit in itself. As the Buddha noted, "wisdom is purified by morality, and morality is purified by wisdom . . . and the combination of morality and wisdom is called the highest thing in the world" (Digha Nikaya 1995, D. i. 124). In the understanding of *paticca samuppada* within this lifetime, it is clearer that *sankhara —* asthe malleable nature of consciousness—is impermanent and not-self. The results of previous intentional actions expressed in *sankhara* are alterable through present intention. As the inevitable consequences of a previous life, *sankhara* are mysterious and distant. As present mental tendencies, they become an object of change through mindfulness and intentional moral action. In this way, the Buddha constantly exhorted the development of energy and vigor *(viriya)* up to his last words, "All *sankhara* are of the nature to decay *(anicca),* strive on untiringly!" (Digha Nikaya 1995, D. ii. 156).

This leads to the conclusion that since karma involves intentional action of a moral nature, it requires ethical behavior in dealing with others. On a personal level, by acting morally we not only create good karmic results *(kamma-vipaka)* in the quality of our mind and behavior (levels 1 and 2) but also engender positive conditions around us that help to create a positive society (levels 3 and 4). In this way, the model of an ascetic who shuns society in pursuit of liberation can never represent the epitome of human religious culture. This epitome is found, rather, in the interdependent struggle of all beings to attain liberation, and so entails a compassionate ethic that cannot passively accept the exploitation of others. If karma is not passive fatalism to past actions or creator gods, then it is also not acquiescence to unjust social customs or authority figures. Karma as intentional action is ethical and should always follow the five cardinal precepts *(pancasila)* based on nonharming and nonviolence. Payutto sees the practical results of this kind of understanding of karma as a series of empowerments that (1) encourage self-reliance, diligence, and a sense of responsibility, and (2) endow all people with natural and equal rights based on their mental qualities and behavior, rather than on class, gender, or race (Payutto 1993, 99-100).

**The Retreat of Ethicization**

We have seen that the Buddha made a number of key changes in the under­standing of karma that helped to fully universalize and ethicize it. His empha­sis on intention *(cetana)* empowers the individual to create action *(karma)* in the present, instead of being controlled by a priestly class that dictates ritual action, being paralyzed by the weight and power of past karma, or being cowed by the absolute power of a creator deity. The Buddha's emphasis on not-self *(anatta)* undercuts tendencies toward unskillful theistic devotionalism, while his empha­sis on the unfathomable *(acinteyya)* nature of karma undercuts tendencies toward reducing karma to an all-en­compassing explanation for personal and social suffering. Finally, his formu­lation of morality *(sila)* into a number of different ethical systems for different types of communities shows the ines­capable ethical core of the path toward liberation; for example, the guidelines for a moral king *(dhammaraja)* in the Cakkavatti Sutta (D. iii. 58-79), for the householder in the Singalovada Sutta (D. iii. 180-93), and for republican con­gresses in the Mahaparinibbana Sutta (D. ii. 74), which provided the model for the monastic vinaya.

This concern for interpersonal rela­tionships in Buddhism is what marks the full ethicization and universalization of the Vedic and *samana* cultures of India (Obeyesekere 2002, 113). Brahmanism, with its emphasis on ancestral rites *(srad­dha)* on of the priestly class. The Buddha often harangued Brahmin priests for the emptiness of their Vedic rituals, while he rationalized and ethi­cized Brahmanistic ritual concepts. For example, in the Kutadanta Sutta (D. i. 144-47), the Buddha teaches a wealthy Brahmin that the best form of sacri­fice *(yajna)* is not a ritual one involving slaves and animal slaughter but, rather, an ethical way of living that provides for people in one's community, sup­ports the monastic sangha, and prac­tices morality, meditation, and insight to gain enlightenment.

In this way, it would seem that the Buddha would have agreed with the Upanishadic view that ritual action to make merit toward a better rebirth is an inferior form of practice unable to lead one to final enlightenment. While the Buddha certainly gravitated more toward the Upanishadic and *samana* focus on a renunciate lifestyle, he rejected its exclusiveness and lack of concern for general society. Perhaps the best expression of the Buddha's universal ethical concern is found in his open­ing the monastic sangha to all seek­ers, conspicuously women and those of lower caste. Buddhism, and to a cer­tain extent Jainism, differed from most of the ascetic communities of the time by being concerned for the welfare of householders and by creating a sys­tem of reciprocity between the lay and monastic. This was a middle path that harmonized the two communities into a collective whole.

This system of reciprocity is based on giving *(dana)* in which laypeople pro­vide monastics with material requisites and monastics offer instructions on the teachings and practice. While this sys­tem represents the height of Buddhist ethicization, it also contains pitfalls. Over time it has become formalized and overly ritualistic, reverting into a form of Brahmanism. As such, *dana* often loses its wider ethical meaning as helping anyone in need and becomes a kind of Brahmanistic karma, that is, rit­ual action designed to gain merit toward a better rebirth.

The practice of making merit *(punna)* in Buddhism remains a very problem­atic issue. The Buddha recognized the role of merit making, often referring to the monastic sangha as "fields of merit" *(punnakkheta);* for example, "Such an assembly [of monastics] is ... an incom­parable field of merit for the world . . . that a small gift given to it becomes great and a great gift greater" (Anapanasati Sutta, Majjhima Nikaya 1995, 942, M. iii. 80). In Theravada Buddhist societ­ies, the contemporary practice of merit making strikes at the center of the ethi­cization process in Buddhism. The prac­tice of reciprocal *dana* was an attempt to bring the worlds of lay and monas­tic together into a harmonious, ethi­cal community focused on the good life and liberation from suffering. It harkened back to the days of the earli­est Aryan communities when *dana* was as an act of economic justice through the voluntary redistribution of wealth among tribe members. This was before the development of sedentary agricul­ture, when nomadic pastoralism pre­vented the hoarding of surplus goods, and the less stratified clan structure discouraged the creation of outcastes.

Over time, the unique insights of the Buddha have been difficult to sus­tain, and as we have seen, a number of key concepts and teachings have become blurred, most centrally the understanding of nirvana. Although there are numerous examples of laypeople attaining nirvana during the time of the Buddha, the fact that the Buddha himself was a monastic led to the sensibility that nirvana is best attained through the deep and highly per­sonal experiences of assiduous ascetic practice. Note2' Swaris, in his brilliant analysis of this issue, comments that "conceptu­alization and reification leads to a fetish­ization of nirvana. The deluded disciple then goes on to relate himself or herself to nirvana in much the same way that members of other schools relate either to personal gods or philosophical con­structs" (Swafis 2008, 185). The under­standing of nirvana stopped being the deconstruction of ignorant conscious­ness and reverted back to Upanishadic notions of the ecstatic oblivion of hav­ing one's consciousness absorbed and dissolved back into the godhead or eter­nal self *(atman).* This is an ontological crossing over from one realm to another, ultimately attainable only through phys­ical death,' as opposed to the Buddha's crossing over from bondage to liberation, immanently attainable in this body and this life (Swafis 2008, 123). This concep­tualization and reification of nirvana is a mistake that the Buddha himself directly warned his disciples to avoid:

There is the case, monks, where an uninstructed run-of-the-mill person *(puthujjana)—who* has no regard for noble ones, is not well-versed or disciplined in their Dhamma; who has no regard for people of integrity, is not well-versed or disciplined in their Dhamma—perceives earth as earth. . . . He perceives nirvana as nirvana. Perceiving nirvana as nir­vana, he conceives about nirvana, he conceives in nirvana, he conceives apart from nirvana, he conceives nir­vana as "mine," he delights in nir­vana. Why is that? Because he has not fully understood it, I tell you. (Mulapariyaya Sutta, M. i. 4)

With this shift, nirvana became remote and impractical even for the common monastic, and Buddhism began to take on the worst aspects of the Vedic notions of karma. For the lay­person, nirvana could be attained only through ritual action to build merit *(punna)* toward a better rebirth. In this way, the role of the monastic sangha became fetishized as an "incompara­ble field of merit" to which the giv­ing of material requisites became the highest form of generosity *(dana).* In this way, lay practice has often become focused on this kind of ritual action that is more an investment in *samsara* than working toward nirvana. For the monastics, nirvana could be attained only through a cloistered life dedi­cated to intensive meditation practice. In many Buddhist societies, monastic practice and vocation split into those who became overly integrated into soci­ety through ritual and scholastic activ­ities and those who shut themselves off from society for intensive medita­tion and ascetic practice. These trends mark a closing down of the universal and ethical character of Buddhism.

**Conclusion**

The discourses of the Buddha found in the Pali sutras offer a great resource for deepening our understanding of karma. However, these discourses are not without their problematic aspects, as the discussion of merit making shows. Another difficulty we find in the dis­courses is the Buddha's focus on the individual level of action. It is typical to find him speaking of how the indi­vidual can act ethically toward others in order to prevent harm to them and bring benefit to oneself. In those cases where one is the recipient of harmful action, the Buddha's teaching is almost always focused on how to maintain and develop wholesome mental states, for example *upekkha.* The situation that is not well addressed in the Buddha's discourses, nor anywhere in Buddhist teachings, is how to take the next step of stopping the harmful actions of others and of society. For example, concerning the caste discrimination of Brahmins, the Buddha often addressed Brahmins directly on this issue, but rarely if ever do we find him instructing those of low caste about how to deal with a direct experience of severe discrimination.

This remains an important missing link in the construction of a Buddhist social justice, especially in these postmodern times when it is more often social structures rather than individuals that oppress people. Where is the kar­mic justice for those who purify action, word, and thought yet still suffer from structural violence? As Buddhists, must we once again rely on miserable prom­ises of a better rebirth? This essay has tried to show how individuals can use Buddhist teachings to promote posi­tive intentional action toward improv­ing their lives (karma on levels 1 and 2). However, essential work still needs to be done to create positive intentional *communal* action in order to disable harmful social conditions and create beneficial *kamma-vipaka* for society as a whole.

This essay is an excerpt from the chapter "Karma for Everyone: Social Justice and the Problem of Re-ethicizing Karma in Theravada Buddhist Societies" in *Rethinking Karma: The Dharma of Social Justice,* ed. Jonathan S. Watts, 2nd ed. (Bangkok: International Network of Engaged Buddhists ['NEB], 2014).

**Notes**

1. In this work, Buddhadasa strongly criticizes this popular understanding of *paticca samuppada,* derived principally from Buddhaghosa's Visuddhimagga, which he describes as a form of Brahmanism.
2. Buddhadasa, a dedicated forest monk himself, writes in an essay entitled "Insight by the Nature Method" of the fal­lacies of reclusive meditation as the only means to nirvana (1993, 81).
3. This is another key issue that Buddhadasa liked to discuss in detail, such as in the essay *"Nibbana* for Everyone in which he cites one of the synonyms for nirvana as "the end of con­cocting *[sankhara]."* He further com­ments that *"nibbana* has nothing in the least to do with death.. . . It is the cool­ness remaining when the defilements .. . have ended"

**References**

*Anguttara Nikaya: The Discourse Collection in Numerical Order.* 1975. Translated by Nyanaponika Thera. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

*Ariguttara Nikaya: The Further-Factored Discourses.* 2005. Translated by Thanissaro Bhikkhu. http://www .accesstoinsight.org/tipitaka/an/index .html.

Buddhadasa Bhikkhu. 1988. "Buddhism in All Aspects." Translated by Santikaro. Unpublished manu­script, reedited and reprinted as *It All Depends.* Boston: Wisdom Publications, forthcoming.

Buddhadasa Bhikkhu. 1992. *Paticca Samuppada: Practical Dependent Origination.* Translated by Steve Schmidt. Surat Thani, Thailand: Dhammadana Foundation.

. 1993. *Handbook for Mankind.*Translated by Rod Bucknell. Surat Thani, Thailand: Dhammadana Foundation.

. 1996. *"Nibbana* for Everyone:'  
Translated by Santikaro. http://www .budsas.org/ebud/ebdha013.htm.

*The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya.* 1995. Translated by Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications.

Macy, Joanna. 1991. *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory.* Albany, NY: State University of New York Press.

*The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya.* 1995. Translated by Bhikkhu Nanamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications.

Obeyesekere, Gananath. 2002. *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth.* Berkeley: University of California Press.

Payutto, P. A. 1992. *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place.* Translated by Bruce Evans. Bangkok: Buddhadhamma Foundation.

. 1993. *Good, Evil and Beyond:  
Karma in the Buddha's Teaching.* Translated by Bruce Evans. Bangkok: Buddhadhamma Foundation.

. 1994. *Dependent Origination:  
The Buddhist Law of Conditionality.* Translated by Bruce Evans. Bangkok: Buddhadhamma Foundation.

Swaris, Nalin. 2008. *The Buddha's Way to Human Liberation: A Socio-Historical Approach.* Nugegoda, Sri Lanka: Sarasavi Publishers.

DHARMA WORLD July-September 2016