

JEAN PRZYLUŚKI

La théorie des skandha.

Contribution à l'histoire du Bouddhisme ancien.

On sait que M. Stcherbatsky considère la notion d'agrégats ou de molécules psychiques (skt. *skandha*, pali *khandha*) comme une conception fondamentale, essentielle de la doctrine bouddhique¹). Ces 'groupes' forment une série de cinq (en pali: *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṃkhāra*, *viññāṇa*) dont le total constitue l'être humain.

Dans la 2^{me} édition de *Buddhist Psychology in fine*, Mrs. C.A.F. Rhys Davids exprime au contraire l'opinion que „the resolution of the whole man into five portions (*khandha*) is an editorial increment, quite out of date for, und unworthy of the first Buddhist missionaries”.

Dans *Indian Culture* III, 3 et 4, Mrs. Rhys Davids a développé cette idée et dressé une table des références aux cinq *khandha* dans les ouvrages du Canon pali. Sa conclusion provisoire est que les cinq sens (*indriyāni*) ont fourni le cadre de la théorie des *khandha*. Tout d'abord l'homme était formé de *kāya* 'corps' et de *viññāṇa* 'man-as-intelligent'. Plus tard *rūpa* a pris la place de *kāya* et, pour obtenir le nombre cinq²), on y a joint quatre *khandha* mentaux parmi lesquels *viññāṇa*.

Cet exposé, qui ne tient aucun compte des traditions non-palies, nous paraît excellent dans sa partie négative: la théorie

¹) Cf. *Central Conception of Buddhism* et plus récemment *The Dharma of the Buddhists and the Guṇas of the Sāṃkhyas* in *IHQ*, X, 4, p. 737—760.

²) „We need not go far to see in five a comprehensive unit in Indian thought (cf. Pali Text Society's Dictionary), probably derived from the *pañcangulika* formation of the human hand” (*Indian Culture*, III, 3, p. 410).

des *skandha* ne saurait être considérée comme un élément du Bouddhisme primitif et encore moins comme le pivot de toute la doctrine. Sur le point de savoir comment s'est formée cette théorie, on ne peut dire que la lumière soit faite. Il convient tout d'abord de verser au débat un texte qui revient fréquemment dans la littérature bouddhique en sanskrit.

Au début de sa traduction de l'*Avadāna-śataka*, L. Feer a groupé et traduit 23 clichés parmi lesquels voici le douzième:

„Dans d'autres existences antérieures (à celle-ci) N. a fait, accumulé des actes, il en a pris le fardeau croissant, il a mûri l'enchaînement de leurs causes et de leurs effets. (Ces actes se pressent) comme les flots et la fatalité de leurs conséquences est inévitable. C'est lui qui a fait, accumulé ces actes: quel autre pourrait en recueillir le fruit? Oui, *bhikṣus*, les actes qu'on a faits, accumulés, ne mûrissent pas en dehors (de l'individu, ils ne mûrissent) ni dans l'élément terrestre, ni dans l'élément aqueux, ni dans l'élément de la lumière, ni dans l'élément du feu, ni dans l'élément du vent ¹⁾). C'est dans l'élément du *Skandha*, dans les *Āyatana*s que mûrissent les actes qu'on a faits et accomplis. Vertueux ou vicieux, les actes ne périront jamais, même après des centaines de *Kalpas*. Quant tout est au complet, que le temps est venu, ils portent leurs fruits, certes, pour les êtres corporels” ²⁾.

Un cliché analogue se rencontre dans le *Divyāvadāna*, par exemple à la page 282:

na bhikṣavaḥ karmāṇi kṛtāny vāhye pṛthivīdhātau vipacyante nābdhātau na tejodhātau na vāyudhātāv api tūpātteṣu eva skandhadhātāvāyataneṣu karmāṇi kṛtāny upacitāni vipacyante śubhāny aśubhāni ca ³⁾

*na praṇāśyanti karmāṇi kalpakotiśatair api |
sāmagrīm prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehinām* ⁴⁾

¹⁾ C'est par inadvertance que L. Feer énumère ici cinq éléments. Le texte a seulement: ... *bāhye pṛthivīdhātau vipacyante nābdhātau na tejodhātau na vāyudhātāv api*... Cf. éd. Speyer, p. 74, 80, 86, 91, 100, 104, etc.

²⁾ A. M. G. t. XVIII, p. 6.

³⁾ Les éditeurs ont écrit ci au lieu de *ca*. *Upātteṣu* est une heureuse conjecture. Les mss. du *Divyāv.* ont régulièrement *bhupanteṣu eva*. Cf. *Divyāv.* p. 54, n. 1; *Av. Śat.*, éd. Speyer, p. 74, n. 9.

⁴⁾ Comparer *Divyāv.* p. 54, 131, 141, 191, 311, 504, 582, 584.

„Non, religieux, les actes qu'on a faits, accumulés ne mûrissent pas au dehors dans les éléments terre, eau, feu, vent; mais, mis en réserve dans l'élément *skandha*, dans les *āyatana*, les actes vertueux et vicieux y mûrissent.

Les actes ne périssent pas, même après des centaines de *koṭi* de kalpa.

Quant tout est au complet, le temps venu, certes, ils fructifient pour les êtres corporels" ¹⁾).

Les trois mots importants de ce passage sont *skandha*, *upātteṣu* et *āyatana*. Ils permettent d'entrevoir une curieuse théorie psychophysiologique. Outre l'élément *skandha* qui paraît être ici le siège du facteur vital, les éléments matériels sont au nombre de quatre.

Le facteur vital est localisé, non en dehors, dans les éléments matériels, mais à l'intérieur du corps, dans les *āyatana*, c'est-à-dire dans les espaces libres que laissent entre eux les éléments matériels et que traversent les souffles vitaux. C'est dans ces cavités que les actes sont *upātta* 'mis en réserve'. Le sens de ce dernier terme peut d'ailleurs être précisé. *Upādāna*, qu'on ne saurait séparer d'*upātta*, est défini dans le *P. T. S's Dict.*: „(lit. that (material) substratum by means of which an active process is kept alive or going) fuel, supply, provision". Les actes sont donc le combustible mis en réserve en nous et dont la combustion entretient *bhava*, la vie. On doit dès lors se demander si le mot *vipacyante* que nous avons traduit 'mûrissent' conformément à la tradition et comme nous y invitait la stance suivante, ne serait pas mieux traduit 'cuisent, sont brûlés'. La dernière interprétation serait probablement plus conforme à l'ancienne physiologie, mais, pour les compilateurs du *Divyāv.* et déjà pour les auteurs de la stance jointe au cliché, le sens initial de *vipacyante* s'était sans doute modifié, les conséquences des actes étant comparées à un fruit qui mûrit.

Si, comme nous venons de le suggérer, l'existence (*bhava*) est entretenue en nous par les actes comme le feu par le com-

¹⁾ Cf. Et. Lamotte, *Karmasiddhiprakaraṇa*, *Mél. chin. et bouddhiques*, IV, p. 8.

bustible¹⁾, nous pouvons interpréter *skandha* à peu près comme ont fait les auteurs du *P. T. S's Dict.* 'factors of existence'. Toutefois, dans l'expression *skandhadhātu*, rien n'indique que *skandha* soit au pluriel. Il s'agit plutôt d'un élément simple, comparable au feu ou à l'eau, c'est-à-dire que dans l'ancienne physiologie le *skandha* devait être le facteur unique de l'existence²⁾.

Plus tard ces conceptions ont changé. Dans le Canon pali, ce n'est plus le *karman*, mais l'*avidyā* qui produit le *bhava*. Un élément intellectuel s'est substitué à l'acte; on est passé du *karma-mārga* au *jñāna-mārga*. Le mot *upādāna* prend alors le sens d'attachement à l'existence et les *skandha* forment une chaîne aux cinq anneaux. Il nous reste à chercher comment s'est formée la théorie des cinq *skandha*. Avant de répondre à cette question, nous devons d'abord examiner la théorie des *smṛty-upasthāna*.

* * *

Le *Fen pie kong tō louen* (Nanjio n^o. 1290; *Tripit.*, éd. Tok. XXIV, 4) est un commentaire sur les premiers chapitres de l'*Ekottara-āgama*, qui a été traduit en chinois par un inconnu entre 25 et 220 de notre ère. Il a sans doute été incorporé en dernier lieu à un Canon mahāyāniste, car il mentionne cinq *Piṭaka*, parmi lesquels le *Bodhisattva-piṭaka*. Néanmoins il contient une série de récits très archaïques, qui en font un texte à part dans la littérature bouddhique. Par exemple il localise au Magadha une scène que d'autres ouvrages ont reportée au Cachemire³⁾. Gavāmpati y est appelé „Pied-de-boeuf” et s'y

¹⁾ Nous avons peut-être un écho de cette antique conception dans *Samyutta* 111, 71 (Cf. *Vinaya* 1, 21), bien qu'il y soit fait allusion à la théorie canonique des cinq *khandha*: tout l'être humain est en feu depuis *rūpa* jusqu'à *viññāṇa*.

²⁾ *Skandha*, qui signifie notamment „tronc (d'arbre)” et dans le vocabulaire jaina „corps” (*piṇḍa*), a probablement un sens voisin dans le cliché que nous avons cité plus haut. *Skandhadhātu* serait alors l'élément spécifique du *dehin* opposé aux choses formées des quatre autres éléments.

³⁾ Cf. *Le Nord-Ouest de l'Inde... Journal Asiatique*, 1914, II, p. 559 et suiv; *La légende de l'Empereur Açoka*, p. 6.

révèle mi-homme, mi-boeuf, car ses pieds ressemblent aux sabots d'un boeuf et, après son repas, il rumine. Or, dans tous les autres récits du premier Concile, ce personnage est complètement humanisé et, hors son nom, rien n'indique clairement sa véritable nature. Un fragment du *Fen pie kong tō louen* énumère deux fautes d'Ānanda et la seconde n'est pas mentionnée dans les autres récits du Concile ¹⁾,

C'est principalement dans l'exposé des 'objets de contemplation' (*smṛtyupasthāna*) que le *Fen pie kong tō louen* se distingue par des traits originaux ²⁾. Il contient deux récits empruntés à la légende d'Āśoka et destinés à illustrer cette double vérité qu'on peut atteindre au *nirvāṇa* en méditant sur le corps et sur la mort. Le premier n'est autre que l'épisode de la Prison infernale; il s'achève sur cette phrase: „Tel est le sens de l'expression: acquérir le *nirvāṇa* par la méditation sur le corps (*kāyasmṛti*)”. Le second morceau est le récit de la conversion du frère cadet d'Āśoka; il se termine par ces mots: „C'est pour cela qu'il est dit: la méditation sur la mort (*marāṇasmṛti*) ³⁾ conduit aussi au *nirvāṇa*”.

Nous avons ici une première systématisation de la théorie des „objets de contemplation”. Au début, la contemplation s'exerçait sur des objets divers: le chapitre VIII de l'*A-yu wang tchouan* en offre des exemples variés. Mais bientôt on choisit parmi ces exercices spirituels ceux qui ont le plus de valeur et méritent d'être spécialement recommandés. On groupe alors deux objets sur lesquels il faut méditer pour parvenir sûrement à la délivrance: le corps et la mort. C'est l'embryon de la théorie canonique des *smṛtyupasthāna* ⁴⁾.

¹⁾ Le Concile de Rājagṛha, p. 113—121.

²⁾ La légende de l'Empereur Āśoka, p. 57—58, 215—222.

³⁾ Dans le Canon pali, *marāṇasati* est mentionnée à plusieurs reprises (références dans *P. T. S's Dict. s. v. sati*). Mais elle n'entre plus dans la série régulière des *satipaṭṭhāna*.

⁴⁾ Le *Madhyama-āgama* traduit en chinois contient un *Smṛtyupasthāna-sūtra* (n°. 98) auquel correspond dans le *Majjhima-nikāya* pali un *Satipaṭṭhāna-sutta* (n°. 10). Le 22^e suttanta du *Digha-nikāya* est intitulé *Mahāsatipaṭṭhāna*. Enfin dans le *Samyukta-āgama* comme dans l'*Ekottara*, les objets de contemplation sont exposés au début du *mārga-varga*.

Sous sa forme habituelle, celle-ci comprend 4 objets: *kāya*, *vedanā*, *citta*, *dhammā*. Mais la construction est mal équilibrée. Après trois objets que l'esprit peut appréhender d'une seule aperception, *dhammā* n'a aucune unité et comprend tout un système de notions où figurent notamment les 5 *khandha*, c'est-à-dire encore une fois *kāya*, *vedanā*, etc. Il paraît probable que le quatrième objet de contemplation était d'abord relativement simple et qu'on y a tardivement inclus un abrégé de toute la doctrine: quatre vérités saintes, six sens, etc. Pour expliquer cette amplification, il suffirait d'admettre que le mot *dhamma*, employé d'abord au singulier, a été mis ensuite au pluriel. Cette explication est conforme à l'évolution du Bouddhisme. En effet la notion du *dharma* unique est commune aux deux Véhicules, bien qu'elle soit en conflit avec une théorie plus tardive, celle de la pluralité et de l'impermanence des *dharma*. D'après le Hinayāna, ce que perçoit le *manas*, c'est le *dharma*. C'est encore ce principe unique et permanent que les commentateurs ont en vue quand ils expliquent: *svabhāvadhāraṇād iti dharmah*. Dans le Mahāyāna, *dharmakāya* s'oppose à *rūpakāya* comme le *dharma* au *rūpa* et le Prof. St. Schayer a insisté à bon droit sur l'importance et l'ancienneté de cette opposition ¹⁾.

Si, antérieurement au système des *dharma*, on pose un *dharma* unique, la théorie des 4 objets de contemplation apparaît plus cohérente et plus intelligible. La totalité de l'être humain est formée par les 4 *smṛtyupasthāna*: le corps (*kāya*) auquel s'ajoutent trois éléments psychiques: *vedanā*, *citta* et *dharma*. Cette suite de facteurs hiérarchisés est comparable à deux autres séries moins nombreuses: *dharma*, *rūpa* et *manas*, *vāc*, *kāya*. Dans les trois listes, à un élément matériel: *kāya* ou *rūpa* s'opposent des éléments non-matériels de plus en plus différenciés, si bien que dans la série la plus nombreuse *dharma*, qui coïncidait d'abord avec *arūpa*, n'est plus que l'un des trois facteurs non-matériels avec *citta* et *vedanā*. L'étude de la série des cinq *skandha* va mettre en lumière le prolongement de cette évolution.

¹⁾ *Precanonical Buddhism*, in *Archiv Orientalni*. vol. VII, n° 1—2.

* * *

Dans le Canon pali les *khandha* forment une série de 5 termes: *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṃkhāra*, *viññāṇa* dont le total constitue encore l'être humain. Cette liste est donc comparable à celles de 2, 3, 4 termes que nous avons déjà examinées. Elle est pareillement hiérarchisée et à l'élément matériel (*rūpa*) s'ajoutent quatre éléments psychiques. Parmi ceux-ci *vedanā* est le terme inférieur comme dans la tétrade des *smṛtyupasthāna*. Il semble que *saññā* et *viññāṇa*, qui sont des modes inégaux de connaissance, se réfèrent à deux plans superposés de la conscience, de même que *citta* et *dharma* dans la théorie des *smṛtyupasthāna*. L'originalité de la pentade consiste donc surtout dans l'inclusion des *saṃkhāra*.

Ce terme peut être pris au sens large ou au sens étroit. Dans le premier cas, les *saṃkhāra* sont de trois sortes: *kāya-saṃkhāra*, *vacisaṃkhāra* et *manosaṃkhāra*. Il est probable que cette classification a toujours été étrangère à la théorie des *khandha* et que les créateurs de cette dernière ont pris *saṃkhāra* avec une autre signification. Au sens étroit, on a trois termes équivalents: *āyusaṃkhāra*, *bhava*¹⁾, *jīvita*²⁾ qui désignent le facteur de la vie. Quand le Buddha se décide à entrer dans le *parinibbāna*, il rejette le facteur vital (*āyu-saṃkhāraṃ ossajī*: *Dīgha-nik.* II, 106)¹⁾. *Āyu-saṃkhāra* désigne ici un élément que la vie épuise et qui ne survit pas à l'individu, tandis que, suivant une conviction tenace que la doctrine de l'impermanence n'a fait disparaître que lentement, le *viññāṇa* est un élément stable qui survit à l'homme et transmigre²⁾. Il est présumable qu'en distinguant *saṃkhāra* et *viññāṇa*, les créateurs de la théorie des *khandha* entendaient opposer au *viññāṇa* durable l'*āyu-saṃkhāra* limité à la durée d'une vie humaine. Plus tard, la doctrine de l'impermanence se généralise; on admet que rien ne survit de ce qui constitue l'individu; en même temps on soumet les phénomènes mentaux à une analyse plus poussée. Dans cette nouvelle phase de l'évolution, les *saṃkhāra* sont les *citta-sampayutta-cetasikā dhammā*, c'est-à-dire les phénomènes

¹⁾ Cf. *Majjhima* I, 295—296; *Saṃyutta* II, 266; *Jātaka* IV, 215.

²⁾ St. Schayer, *Precanonical Buddhism*, p. 130—131.

mentaux en relation avec la production d'un *citta*¹⁾. Il semble que le dogme de la pluralité des *dhamma* ait fortement contribué à l'élaboration finale des doctrines aussi bien dans la théorie des *khandha* que dans celle des *satipatthāna*.

Bien entendu, tout n'est pas clair ni assuré dans l'évolution que nous avons essayé de retracer. Ce qui rend l'analyse malaisée est la coexistence de plusieurs conceptions qui se sont constamment croisées en réagissant l'une sur l'autre. La civilisation indienne est formée d'éléments très divers; il n'est pas surprenant que plusieurs images de l'être humain se soient mêlées à travers la multiplicité des religions, des sectes et des écoles. Il semble qu'on éviterait bien des mécomptes en distinguant soigneusement trois courants de pensée: l'homme a été considéré 1) comme une pluralité d'organes centralisés, 2) comme une pluralité de facteurs hiérarchisés, 3) comme un couple d'éléments opposés. A la première conception se rattache la classification des cinq organes des sens avec un sixième organe central, le *manas*. Autrement, comme nous venons de le voir, l'homme est formé de 3, 4, 5 facteurs inégaux. Enfin l'opposition du *rūpa* et du *dharma* traduit celle de la matière et de la psyché. Si l'on perd de vue ces distinctions, les malentendus sont inévitables, car le même mot prend des sens différents dans les trois systèmes. Par exemple, *rūpa* signifie tour à tour 1^o) ce que perçoit l'organe de la vue, c'est-à-dire l'aspect des choses, 2^o) la base de la pyramide humaine, c'est-à-dire le corps, 3^o) l'élément grossier opposé à la psyché impondérable, c'est-à-dire la matière. L'analyse de la théorie des *skandha* et des *smṛtyupasthāna* laisse apercevoir les interférences des trois systèmes, principalement du deuxième et du troisième.

¹⁾ *Dhammasaṅgani* I.