

CONSTANTIN REGAMEY

**Le problème du bouddhisme primitif et les derniers
travaux de Stanislaw Schayer**

Parmi les questions qui attirèrent Stanislaw Schayer dans les dernières années de son activité scientifique, le problème de la reconstitution du bouddhisme primitif occupe une place bien en vue. Dans les travaux consacrés à ce sujet controversé l'auteur du *Precanonical Buddhism* s'est rangé décidément du côté de l'école „franco-belge” (Jean Przyluski, Louis de la Vallée Poussin et leurs disciples, secondés en Allemagne par Fr. Weller et par A. B. Keith en Angleterre) qui, en s'écartant aussi bien de l'école de Rhys Davids, Oldenberg, Hardy, Winternitz que de celle de Stcherbatsky, se refusait de considérer le Canon Pāli ou la scolastique hīnayāniste comme le reflet fidèle de l'enseignement du Bouddha et cherchait à reconstruire la doctrine précanonique à la base de toutes les sources disponibles, en dressant de cette manière une image du bouddhisme primitif sensiblement aberrante de celle à laquelle les travaux de l'ancienne école anglo-allemande nous ont habitués. Envisagé dans cette perspective le bouddhisme primitif n'apparaissait plus comme un extrait „épuré” et rationalisé des doctrines canoniques, mais comme une religion dont plusieurs traits essentiels rappelaient le Grand Véhicule. Il est incontestable que dans les années 1930—1940 ces tendances révisionnistes eurent nettement le dessus.

La guerre vint interrompre ce travail de revision en marquant un temps d'arrêt dans les contacts scientifiques internationaux. La reprise des contacts amena dans ce domaine un revirement significatif. Les divergences entre les tendances extrêmes s'effacèrent considérablement, mais en même temps on put constater un retour assez général vers les anciennes positions. L'école allemande, se tenant sur la défensive avant la guerre¹, revient maintenant

¹ M. Winternitz, *Kann uns der Palikanon etwas über den älteren Buddhismus und seine Geschichte lehren?* Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für W. Geiger, Leipzig 1931, pp. 63—72 et du même auteur, *Problems of Buddhism*, „Visva-Bharati Quarterly” 2, 1936, Pt. I; K. Seidenstücker, *Frühbuddhismus*, „Zeitschrift für Buddhismus” 9, 1931, pp. 193—259.

à l'attaque: tout en acceptant certains résultats secondaires des recherches de l'école franco-belge, la majorité des auteurs allemands s'occupant du problème de l'ancien bouddhisme reprennent en principe les idées et surtout les méthodes des Oldenberg, Pischel, Geiger². En plus des travaux de H. von Glasenapp, auxquels nous reviendrons, on peut citer à ce propos les articles de Manfred Mayrhofer³ et la *Geschichte der indischen Philosophie* de Erich Frauwallner⁴ dont l'éminent auteur, en commentant son exposé de l'ancien bouddhisme, déclare sans ambages (p.464): „Meine Darstellung der Lehre des Buddha wird manchem altmodisch vorkommen, denn sie folgt nicht den Strömungen, welche in der abendländischen Buddhismusforschung während der letzten dreissig Jahre vorherrschend waren. Aber meiner Ansicht nach ist in der Wissenschaft nicht immer das Neueste auch das Beste und Richtigeste, und ich bin aus guten Gründen diesen Strömungen nicht gefolgt". En même temps un abandon partiel des anciennes positions se fait jour du côté adverse. Etienne Lamotte professe à l'égard de la tradition pâli un scepticisme plus modéré que celui qui animait son maître de la Vallée Poussin⁵. Les bouddhologues français et anglais d'après-guerre, sans partager la confiance des auteurs allemands à l'égard de cette tradition, préfèrent toutefois renoncer aux reconstitutions hypothétiques du bouddhisme primitif différent de la doctrine canonique. Leur attitude est bien exprimée par les paroles de Jean Fillioz a t⁶: „Si on tient compte indifféremment de toutes les divisions d'écoles ou de sectes de tous les temps, écoles ou sectes dont certaines professent des

² Les seules publications allemandes d'après-guerre qui, à ma connaissance, s'écartent nettement de cette tendance dominante: G. Mensching, *Gott und Mensch*, Vieweg Verlag 1948 et Herbert Günther, *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus*, Konstanz 1949, basent la reconstitution de l'ancien bouddhisme sur des traductions ou interprétations forcées des textes pâli qui, bien que certaines conclusions générales de Günther soient plausibles, ne résistent pas à la critique philologique.

³ Cf. son exposé tout à fait traditionnaliste du bouddhisme dans l'introduction à son *Handbuch des Pali*, Heidelberg, Carl Winter, 1951, pp. 15 et suiv. et l'article publié dans une revue du Theravāda néobouddhiste „Einsicht" (Vierteljahrshefte für Buddhismus, Buddhistischer Verlag Kreuzlingen), vol. 5, 1952, pp. 34—41, où l'auteur propose un „chemin de milieu" entre le „Pan-pālisme" de l'ancienne école et l'extrémisme des novateurs. Cf. également l'article de Mayrhofer cité dans la note 17.

⁴ Vol. I, Otto Müller Verlag, Salzburg 1953.

⁵ Cf. p. ex. E. Lamotte, *La critique d'interprétation dans le bouddhisme*, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoires orientales et slaves, IX, Bruxelles 1949, pp. 341—161.

⁶ *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, vol. II, Paris-Hanoï 1953, pp. 516 et suiv.

idées fort aberrantes, (leur) fonds commun se réduit à peu de chose. Si, au contraire, on considère essentiellement les traditions les plus importantes et les plus anciennes, leur accord fondamental apparaît très large et si détaillé qu'il pourrait permettre de tenter une reconstitution théorique du bouddhisme primitif. Mais cette reconstitution resterait purement idéale. Elle se présenterait sous la forme d'un système de concordances entre les sources. Alors, on n'atteindrait pas exactement le bouddhisme proprement primitif, la pensée même du Buddha, car on en aurait le tableau sous une forme systématique, forme que le Buddha n'a précisément jamais donnée à son enseignement, toujours présenté en énoncés détachés. En outre, il se peut que toutes nos sources aient perdu certains détails primitifs qui manqueraient toujours à la restitution. On n'atteindrait pas même le bouddhisme de la communauté primitive, car celle-ci n'a pas plus que le maître constitué sous une forme systématique un ensemble doctrinal. Elle s'est contentée de rassembler le plus fidèlement qu'il lui a paru possible, par collection de témoignages et par reconstitutions plausibles, les paroles du Bouddha.... Cependant les canons des diverses écoles n'ont pas été tous rédigés en même temps et dans les milieux fermés. Des unifications secondaires ont pu avoir lieu entre les enseignements de ces écoles par emprunts des unes aux autres. La vie itinérante des moines favorisait les échanges, l'émulation et l'imitation entre groupes. Il serait donc encore hasardeux de prétendre donner pour matière entièrement issue d'un fonds originel tout ce qui est commun aux sources les plus anciennes que nous connaissions. Au lieu de chercher une telle matière dans une moyenne arbitraire des concordances, mieux vaut prendre pour type de description la doctrine effectivement attestée de l'école la mieux connue, celle des Theravādin de tradition pāli⁷, tout en signalant au fur et à mesure, par l'indication du vocabulaire technique afférent, l'existence de données concordantes dans les écoles apparentées de langue sanskrite (ou tibétaine), elles mêmes étudiées à part dans leurs caractères spécifiques éventuels".

Cette attitude pragmatique, particulièrement justifiée d'ailleurs dans un manuel destiné à l'enseignement et devant éviter toute hypothèse personnelle et hasardeuse, aboutit à un *ignoramus* en face du sujet pour lequel nous ne possédons pas de témoignages directs. Et le choix de la tradition pāli comme base de description de la phase la plus ancienne du bouddhisme n'est pas à concevoir ici comme expression de la conviction qu'il s'agit de la tradition la plus authentique; ce choix n'est dicté que par des considérations pédagogiques, la tradition pāli étant parmi les témoignages anciens la plus complète et la mieux connue. En partant de prémisses bien différentes, Edward Conze, auteur de la monographie du bouddhisme la plus originale publiée

⁷ Souligné par moi (C. R.).

dernièrement⁸, arrive à un résultat semblable. En voulant donner une image vivante de l'ensemble du bouddhisme, il avoue franchement d'ignorer ce que fut le „message originel” du Buddha et traite toutes les présentations de la doctrine, attestées au cours des siècles, comme des sources également valables. Par conséquent il laisse tout à fait de côté le problème plutôt historique de la reconstitution de l'enseignement précanonique⁹.

Il semble donc que, de part et d'autre, les tentatives de reconstituer le bouddhisme primitif au-delà des Canons sont aujourd'hui condamnées ou au moins écartées en tant qu'improuvables. Il est intéressant de constater cependant que de tous les auteurs précités, celui qui s'élève le plus énergiquement contre ces tentatives — E. Frauwallner — est en même temps celui qui parle le plus de l'enseignement du Buddha et en donne une interprétation inédite. Avant de nous occuper des résultats de ses recherches soulignons que les objections de Frauwallner contre les „novateurs”¹⁰ sont dirigées — de façon très générale d'ailleurs — contre l'école de Leningrad et contre certaines thèses de Przymuski et de La Vallée Poussin, mais les idées avancées par Schayer n'y sont même pas mentionnées¹¹. Il n'est pas difficile d'entrevoir la raison de ce silence. Les opinions les plus „révolutionnaires” de Schayer ont été exposées soit dans les petits articles dispersés¹², publiés juste avant la rupture des contacts provoquée par la guerre et difficiles à trouver aujourd'hui, soit dans les travaux rédigés en polonais, en majorité travaux de vulgarisation¹³. La guerre et la mort pré-

⁸ *Buddhism, its Essence and Development*, Oxford 1951 (trad. française de Marie-Simone Renou: *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Paris, Payot, 1952).

⁹ Cependant, ne fût-ce que par le fait de considérer le Mahāyāna comme un développement de la doctrine primitive et non comme une dégénérescence ou une révolution idéologique, Conze se rattache indirectement à l'école franco-belge d'avant-guerre.

¹⁰ *op. cit.*, pp. 464—466.

¹¹ Frauwallner ne cite (p. 469, note 108 se rapportant à la p. 203 du texte) qu'un seul article de Schayer, le *Pre-canonical Buddhism*, pour une référence secondaire sans prendre position en regard des idées fondamentales de cet article.

¹² *Pre-canonical Buddhism*, „Archiv Orientalní” 7, 1935, pp. 121—132 (le seul de ces articles à avoir provoqué une vive résonance, cf. surtout la réplique de A. B. Keith, *Pre-canonical Buddhism*, IHQ XII, 1, 1936, pp. 1—20, surprenant par ses conclusions identiques); *Notes and Queries on Buddhism*, RO XI, 1936, pp. 1—8, Pt. II *Is Tathagata an Aryan word* (le seul des articles mentionnés par J. Filliozat dans le chapitre sur l'ancien bouddhisme de *L'Inde classique* — vol. II, p. 535); *New Contributions to the Problem of the Pre-hinayanistic Buddhism*, PBO, I, 1937, pp. 8—17.

¹³ *Religie Wschodu*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1938, pp. 191, et suiv.; *Buddyzm jako religia i jako filozofia*, SPAU XLIII, Nr 2, luty 1938,

maturée de l'auteur ne lui ont pas permis de présenter ses idées sur le bouddhisme précanonique dans une étude détaillée et susceptible d'avoir une diffusion plus large. En voulant combler cette lacune j'ai largement utilisé ses suggestions dans mon travail sur le bouddhisme, rédigé pour une histoire collective des religions¹⁴. Et précisément le chapitre concernant le bouddhisme précanonique m'a valu, à côté des éloges non mérités, des critiques les plus énergiques. Le compte-rendu de H. v. Glasenapp des trois volumes de cette publication¹⁵ est presque entièrement rempli par la réfutation du „théisme” du bouddhisme primitif. Un an plus tard parut un important mémoire du même auteur qui examine cette question de façon très détaillée en arrivant sur tous les points à des conclusions négatives¹⁶. Exactement le même problème a suscité une vive réaction de M. Mayrhofer¹⁷ qui, d'ailleurs en des termes extrêmement aimables pour le soussigné qu'il cherche à séparer avantageusement des autres tenants de l'école franco-belge, s'oppose également à la méthode générale de ma restitution du bouddhisme primitif sans se rendre compte probablement à quel point celle-ci a été inspirée par les travaux de Schayer.

Si je me permets de répliquer, avec un retard considérable et au risque de reprendre plusieurs arguments déjà avancés dans mes travaux antérieurs, je ne le fais pas pour me défendre personnellement, mais pour dissiper, dans ce volume dédié à la mémoire du Maître disparu, certains malentendus concernant ses théories, malentendus qui résultèrent probablement de ma présentation insuffisamment claire de sa pensée. Cette rectification me semble d'autant plus nécessaire que les idées et les méthodes proposées par St. Schayer

pp. 31—32; *Mit, kult i etyka buddyzmu*, „Przegląd Współczesny”, nr 194, kwiecień—czerwiec 1938, pp. 362—392.

¹⁴ *Der Buddhismus Indiens*, dans Franz König, *Christus und die Religionen der Erde, Handbuch der Religionsgeschichte*, Verlag Herder, Wien 1951, vol. III, pp. 229—303 plus particulièrement pp. 244—264.

¹⁵ OLZ, 1953, Nr 11/12.

¹⁶ *Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. der geistes- und sozialwissenschaftlichen Kl., 1954, Nr 8, Mainz 1954 (pp. 395—525). Ce mémoire présente un large développement de l'article publié par le même auteur dans „Scientia” (Milano 1941, pp. 77—83). Je ne saurais prétendre que mon étude ait donné à l'éminent professeur de Tübingen l'impulsion à reprendre et développer son ancien travail, mais s'il en était ainsi (et la coïncidence des dates est assez éloquente), je ne pourrais que me réjouir d'avoir contribué indirectement à la parution de cette monographie remarquable apportant une masse de renseignements précieux également pour les domaines extra-indiens.

¹⁷ *Eine neue Darstellung der ursprünglichen Buddhalehre*, „Einsicht”, vol. 5, 1952, pp. 103—108.

yer dans ses derniers travaux ne présentent pas uniquement l'intérêt historique; elles conservent encore aujourd'hui toute leur actualité et peuvent servir de point de départ à des recherches fructueuses. Il va sans dire que, pour le démontrer, je ne peux pas me limiter à une simple restitution de sa pensée et — puisqu'il ne m'est guère possible de deviner comment aurait-il répondu lui-même aux objections — je recourrai également à mes propres arguments et me servirai de confirmations trouvées dans les travaux des autres auteurs, même des adversaires apparents des tendances représentées par Schayer. Parmi ceux-ci je rangerai en premier lieu E. Frauwallner; malgré la manière totalement différente d'envisager le problème et malgré l'opposition nettement exprimée aux méthodes de l'école à laquelle Schayer se rattachait, cet auteur aboutit, dans son livre précité, sur nombre de points essentiels, à des conclusions qui ne sont nullement incompatibles avec les théories de Schayer et qui souvent les rejoignent de façon surprenante.

Les critiques de la reconstitution du bouddhisme primitif que j'ai esquissée à la base des travaux de Schayer portent avant tout sur les points suivants:

1. Le concept vertigineux du *nirvāna* indéfinissable est probablement d'origine scolastique et tardive. Ce même terme, s'il existait dans le bouddhisme primitif, devait avoir un contenu plus simple et plus traditionnel: immortalité durable conçue comme le séjour dans une sphère dont on „ne retombe plus” (*acyuta pada*) et qui constitue le sommet du *dharmadhātu*. Celui-ci équivaldrait à une sorte d'Absolu impersonnel, cosmique, mais n'étant pas radicalement incommensurable avec le monde impermanent dans lequel il se refléterait sous forme du *vijñāna* éternel ou dans la personne du Buddha.

2. La fameuse négation de l'âme ou du *vijñāna* non périssable ne constituerait pas le dogme de la doctrine primitive et ne devint le pilier du bouddhisme qu'à l'époque plus tardive, lors de l'élaboration des systèmes scolastiques. Au moins certaines couches de la communauté primitive admettaient le *vijñāna* comme le centre non impermanent de la personne vivante et comme un élément de nature absolue plongé dans la contingence.

3. Le Buddha n'était pas considéré par les fidèles comme un homme ayant trouvé la vérité, mais comme un être surnaturel, personnifiant le concept mythique du Tathāgata, d'origine prébouddhique, la manifestation terrestre du principe absolu (*dharmā*).

4. L'adhésion des fidèles n'était pas provoquée par une simple conviction personnelle de la véracité de la doctrine révélée, mais par la confiance en l'autorité spirituelle de celui qui se déclarait être un Tathāgata. Le premier chaînon de l'„octuple voie”, *samyagdṛṣṭi*, n'est donc pas une „parfaite compréhension”, mais un acte de foi.

Le premier point, conçu de manière plus ou moins radicale par divers auteurs (son expression extrême fut la négation de l'existence du concept mêm-

me du *nirvāna* dans le bouddhisme primitif, qui n'aurait connu que l'idéal d'un paradis, *svarga* des édits d'Asoka) représente une thèse bien connue de l'école franco-belge. Les trois autres thèses constituent plus particulièrement la propriété de Schayer. Toutes les quatre affirmations ont dû nécessairement heurter les partisans des interprétations traditionnelles. Plus conciliant que v. Glasenapp, M. Mayrhofer¹⁸ reconnaît la possibilité de l'existence dans le bouddhisme le plus ancien, à côté de la sévère doctrine autosotériologique équivalant à peu près à ce que nous trouvons dans le Canon pāli, d'une religion populaire caractérisée précisément par l'idéal du *svarga*, plus saisissable que celui du *nirvāna*, par la croyance en l'âme individuelle (*puṅgala*) et par l'élaboration de l'idéal altruiste du *bodhi-sattva*. Mais, selon lui, cette religion, constituant le germe du Mahāyāna, ne serait qu'une „édition facilitée” de la doctrine originelle, une concession aux laïcs dictée par les besoins de propagande. Glasenapp n'est pas disposé à faire remonter cette „édition populaire” aussi loin. Le bouddhisme, une gnose aristocratique et élitaire, ne serait transformé selon lui en une religion universelle de caractère plus populaire qu'à l'époque d'Asoka¹⁹.

Le différend se réduit donc à une simple alternative: est-ce plus probable qu'une simple religion ancienne se développe avec le temps en une théologie et une scolastique toujours plus subtiles et élaborées ou qu'une doctrine philosophique élitaire, au cours de son expansion graduelle se vulgarise et se dilue dans les formes plus accessibles aux masses. Les deux alternatives sont également possibles et probables, et l'on pourrait discuter sans fin, s'il fallait trancher ce différend à priori. Il faut trouver des arguments supplémentaires, mais là précisément la discussion sur le bouddhisme primitif devient plus difficile. En critiquant diverses hypothèses concernant les concepts que la communauté primitive aurait de la nature du Buddha v. Glasenapp déclare²⁰: „Alle diese untereinander sehr verschieden gearteten Versuche... sind Spekulationen, die in den Texten selbst keine Stütze finden, sie entbehren auch des geschichtlichen Unterbaus: wer eine so grosse Divergenz zwischen der Lehre des Begründers einer Religion und derjenigen der älteren Texte annimmt, dem erwächst daraus auch die Verpflichtung, im einzelnen aufzuzeigen, wie diese umstürzende Umwandlung vor sich gegangen ist. Da Buddha selbst nichts schriftliches hinterlassen hat und seine Aussprüche nicht durch Stenogramme oder Gramphon-Aufnahmen, sondern nur aus den späten Niederschriften der jahr-

¹⁸ „Einsicht”, 5, 1952, pp. 104—5.

¹⁹ Cf. déjà: *Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten*, Berlin-Zürich 1936 et plus récemment: *Der Buddhismus in der Vorstellungswelt der Hindus*, „Asiatica”, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954, p. 174, et *Buddhismus und Gottesidee*, p. 457.

²⁰ *Buddhismus und Gottesidee*, p. 431.

hundertealten mündlichen Überlieferung bekannt sind, wird sich das, was Buddha selbst gelehrt hat, nie mit völliger Sicherheit feststellen lassen. Wenn man aber überhaupt den auf uns gekommenen kanonischen Schriften irgendwelche Authentizität zuschreibt, muss es als das wahrscheinlichste gelten, dass sich Buddhas Stellung zum Gottesproblem nicht wesentlich von derjenigen unterschieden hat, welche die gesamte spätere Literatur einnimmt".

On peut répondre d'abord que la théorie de v. Glasenapp présentant le bouddhisme à ses débuts comme une gnose élitaire d'un petit groupe des philosophes ne trouve non plus aucun appui dans les textes canoniques. Tout au contraire, la majorité des textes biographiques ou historiques semblent indiquer que le bouddhisme s'adressait en premier lieu aux simples mortels, sans distinction de caste, de rang social, d'érudition, qu'il constituait un véritable mouvement de masses qui se dirigeait contre la religion des Brahmanes réellement élitaire et ésotérique pour des foules. Et puis, on peut se demander: est-il possible d'éviter toute spéculation lorsqu'on cherche à reconstruire une doctrine pour laquelle nous ne possédons aucun document écrit. La dernière phrase du passage cité ne résulte-t-elle pas d'une spéculation, d'une prémisse acceptée tacitement: les Canons (et non pas „die gesamte spätere Literatur", car celle-ci précisément sur ce problème particulier donne des réponses les plus divergentes) sont la source la plus sûre de notre connaissance du bouddhisme primitif.

De même, lorsque M a y r h o f e r, en rejetant les spéculations sur le bouddhisme primitif non confirmées par le Canon, les définit comme „Gedanken, für deren Annahme uns die Argumente einfach noch nicht genügen können"²¹ — on peut lui répondre: est-ce que nous disposons d'arguments suffisants pour considérer le Canon pāli comme notre source la plus authentique? Certes, les Canons sont les documents écrits les plus anciens de la doctrine bouddhique que nous possédons²². Aucun „novateur" n'a nié leur importance pour la restitution du bouddhisme primitif. La question principale concerne non tant le degré de leur authenticité que la méthode qu'il faudrait appliquer pour en tirer des renseignements valables sur la doctrine antérieure à leur rédaction. Même les partisans les plus convaincus de la validité doctrinale de ces collections sont obligés d'y opérer un choix. On y trouve des parties appartenant à des couches chronologiques distinctes, on y constate de nombreuses divergences et contradictions. Il ne s'agit pas tellement de contradictions entre divers Canons — celles-ci pour les Corbeilles du Vinaya

²¹ „Einsicht", 5, 1952, p. 104.

²² Les édits d'Aśoka, s'ils sont inestimables pour toute sorte de renseignements, ne sauraient être considérés comme une source explicite de la doctrine. A priori, on aurait droit de ne pas s'attendre à trouver dans les documents de ce genre des données „théologiques" ou philosophiques.

et des Sūtra sont réellement sans grande importance — mais de divergences patentes au sein d'un même Canon. Face à ces variantes la méthode des anciens auteurs „pälisant” ne me semble pas recommandable. Ils appuyaient leur tri soit sur des considérations statistiques — en donnant la préférence aux thèses plus fréquemment exposées, ce qui n'était pas nécessairement une preuve de leur plus grande ancienneté — soit sur des critères tout à fait arbitraires, sur leur propre intuition quand au cachet d'authenticité, sur la simplicité ou, au contraire, la précision de la doctrine, et obtenaient ainsi de façon rout à fait artificielle, sans se rendre compte de l'artifice, la cohérence de la prétendue doctrine primitive. Le méthode proposée par Filliozat (cf. la citation ci-dessus, p. 38, 39) apparaît plus saine, car elle n'impose pas à la doctrine primitive l'aspect systématique que celle-ci ne semble pas avoir possédée. Frauwallner propose à ces divergences une solution tout à fait nouvelle: il les attribue aux changements auxquels le Buddha même aurait soumis son enseignement en développant ou rectifiant, au cours de sa longue vie, la première idée vague de la vérité qu'il avait entrevue sous l'arbre de la *bodhi*²³. C'est indubitablement une hypothèse très ingénieuse et attrayante; elle confère au personnage du fondateur du bouddhisme un relief très concret et humain. Mais, malgré les multiples arguments, souvent très suggestifs, que l'auteur invoque en faveur de sa conception, celle-ci reste improuvable. Bien que de nombreux aphorismes et passages des textes canoniques (ce sont rarement d'importants développements doctrinaux) portent un cachet indéniable de provenance d'un sage — et si ce sage n'était pas Buddha, à qui devrions-nous les attribuer? — nous ne possédons aucune possibilité de nous assurer que toutes ces affirmations, que l'on peut avec un grand degré de probabilité considérer comme antérieures à la scolastique, remontent jusqu'à la personne du Fondateur. Frauwallner est ici plus audacieux que les auteurs qu'il critique. Ceux-ci, et surtout Schayer, ne parlaient jamais de l'enseignement du Buddha, pas même de la doctrine de la plus ancienne communauté, mais — beaucoup plus prudemment — du bouddhisme précanonique.

²³ *Geschichte der indischen Philosophie*, I, pp. 243 et suiv. Il insiste également sur le caractère non systématique de l'enseignement primitif, cf. p. 179: „Die Ablehnung aller Theorie und die Beschränkung auf einige wenige Gedankenreihen hat nämlich dazu geführt, dass es zu keiner Bildung eines einheitlichen Gedankengebäudes kam, dessen einzelne Teile sorgfältig aufeinander abgestimmt gewesen wären. Und es spricht auch nichts für die Annahme, dass ein solches Gedankengebäude vorhanden war und vom Buddha nur deswegen nicht verkündet wurde, um unnötige und ablenkende Auseinandersetzungen zu vermeiden. Was uns vorliegt, sind vielmehr tatsächlich vereinzelt Gedankenreihen, die nur bestimmt waren, dem Erlösungsweg die unbedingt notwendigen theoretischen Grundlagen zu geben, und die nie zu einer Einheit verschmolzen wurden”.

Quelle que soit la façon d'envisager ces divergences et contradictions apparaissant dans les Canons, celles-ci ne constituent pas la difficulté majeure de l'utilisation des Écritures pour la restitution de la doctrine précanonique. La plus grande difficulté provient du fait que la doctrine apparaît dans les Canons surtout sous forme de termes, de formules, de schémas nus — *anītyatā, nirvāṇa, saṃskṛta, asaṃskṛta, pratītya-samutpāda, aṣṭāṅgika mārga*, etc — susceptibles d'interprétations les plus diverses et qui, en effet, ont été interprétés de manières bien divergentes non seulement par les savants occidentaux, mais déjà par les sectes bouddhiques²⁴. Ceux qui veulent éviter les „spéculations” acceptent ces formules telles quelles et s'efforcent à les traduire soit de façon la plus „naturelle” en se guidant du „common sense” soit en recourant aux analyses étymologiques. Est-il nécessaire d'insister sur les dangers et les défauts de cette méthode soi-disant positive? On ne manque pas d'exemples convaincants qui nous montrent que le „common sense” indien n'est pas toujours identique au „common sense” occidental, et quant aux méthodes étymologiques, celles-ci se révèlent impuissantes non seulement devant les termes comme *nirvāṇa, dharma, pudgala* (surtout si l'on compare la signification de ces deux derniers termes dans le bouddhisme et le jnisme!), mais devant les termes bouddhiques les plus courants.

Il y a plus de trente ans, l'école de Leningrad a démontré l'insuffisance complète de telles méthodes dans le bouddhisme et lui a substitué l'interprétation des textes à la lumière de la tradition bouddhique authentique, des commentaires et des exégèses indiennes, tibétaines, chinoises, japonaises. On sait à quel point cette méthode a avancé notre compréhension de la philosophie bouddhique. Mais pour le problème du bouddhisme primitif elle aussi s'est révélée dangereuse par la tentation qu'elle donnait de transférer telles quelles, dans une époque ancienne, les interprétations scolastiques et déjà déterminées par des systèmes philosophiques élaborés.

La situation dans ce domaine est-elle donc totalement désespérée? Doit-on professer vis-à-vis de la doctrine précanonique le même agnosticisme qui semblait animer Buddha en face des questions ontologiques? Ce pessimisme

²⁴ Cf. Frauwallner, *op. cit.*, p. 159: „Die Lehre des Buddha beschränkt sich im wesentlichen auf einige wenige Lehrsätze, die bestimmt sind, die Verstrickung in den Wesenskreislauf zu begründen und die Möglichkeit der Erlösung zu erklären. Diese Lehrsätze erscheinen überdies überwiegend im Gewande starrer Formeln, die grossenteils dunkel sind und der Erklärung mannigfaltige Schwierigkeiten bereiten, was nicht zuletzt auf der... Eigentümlichkeit der buddhistischen Überlieferung beruht, welche Gleiches immer in der gleichen starren Form wiederholt”. Cf. également p. 185: „was... den edlen achtgliedrigen Pfad betrifft, so ist dies kein klar vorgezeichneter Weg, sondern nur ein unbestimmter Rahmen in allgemeinen farblosen Ausdrücken”.

est peut-être exagéré. Car il existe encore d'autres méthodes capables de nous guider sur ce terrain difficile. Un ensemble de procédés qui garantissent la probabilité maximale de la juste compréhension des termes et des formules techniques anciennes a été proposé par Maryla Falk dans une étude malheureusement trop peu connue²⁵. L'efficacité de ces méthodes a été démontrée par elle-même dans des monographies importantes²⁶. En rejetant des interprétations littérales ou étymologiques, elle considère comme indispensable l'étude monographique de chaque terme technique à travers toute son histoire où le nombre maximal des contextes permet d'en délimiter la valeur précise et d'observer et noter les fluctuations de ses significations. C'est en fait le développement de la méthode de l'école de Leningrad, mais pourvu d'un correctif essentiel: celui de prendre constamment en considération l'évolution de signification dans le temps. La fonction qu'un terme a pris plusieurs siècles plus tard peut être très utile pour en déterminer la valeur dans une époque ancienne, mais seulement si on considère cette forme ancienne comme une étape évolutive antérieure, non comme identique à ce qu'elle est devenue. Les interprétations obtenues par cette méthode sont „construites”, basées sur des extrapolations et des comparaisons; elle reposent, si l'on veut, sur une spéculation constante, mais la confrontation incessante de chaque terme avec ses significations antérieures et postérieures, de même qu'avec ce qu'il y a eu en même temps „à côté”, dans les autres systèmes, donne des garanties d'interprétation adéquate infiniment plus grandes que la traduction basée exclusivement sur la connaissance de la grammaire et des dictionnaires étymologiques.

Cette méthode permet de constater une incontestable continuité doctrinale des traditions religieuses et philosophiques indiennes, continuité beaucoup plus grande qu'en Europe, car dans l'Inde des philosophes et des sages ne recherchent pas l'originalité personnelle autant que dans l'histoire de la pensée occidentale. Même en innovant, ils remplissent d'un nouveau contenu toujours les mêmes moules. Cette continuité est tellement frappante qu'elle devient à son tour un des critères guidant la recherche. Ainsi les indices, quelque indirects qu'ils soient, de la présence des tendances „mahāyānistes” dans le bouddhisme le plus ancien, reçoivent leur confirmation dans le fait même de l'apparition du Grand Véhicule après plusieurs siècles. Sans ces „germes” l'éclosion du Mahāyāna serait inexplicable, puisque, malgré toutes les acrobaties spéculatives déployées par les bouddhistes mêmes pour démon-

²⁵ *Indologie auf den Wegen und Abwegen vergleichender Religionsforschung*, PBO I, 1937, pp. 18—37.

²⁶ *Il mito psicologico nell'India antica* (Memoria di R. Accademia Naz. dei Lincei, 336, Roma 1939) et *Nāma-rūpa and dharmarūpa. Origin and Aspects of an Ancient Indian Conception*, Univ. of Calcutta 1943).

trer le contraire, il ne dérive guère logiquement du Hīnayāna, il apparaît plutôt comme une brusque révolution idéologique. Et même si l'on admettait la possibilité, peu probable dans l'Inde²⁷, d'une telle révolution, on ne saurait comprendre pourquoi une doctrine et surtout une forme de religion n'ayant aucune attache dans la tradition se réclamerait-elle du bouddhisme, pourquoi les mystiques comme Nāgārjuna ou Asaṅga chercheraient-ils à exprimer leurs idées foncièrement différentes au moyen des mêmes termes et mêmes formules que les rationalistes du Petit Véhicule.

La méthode complexe que nous venons de signaler peut encore être complétée — pour les cas où l'on ne trouve plus de contextes, où l'on doit faire la préhistoire d'une doctrine — par un procédé très ingénieux, proposé et appliqué par Schayer. C'est une méthode qui tire profit précisément de ce qui mettait dans l'embarras les autres chercheurs, des contradictions internes apparaissant dans les Canons. Nous avons vu que la coexistence des variantes au sein d'un même Canon peut être envisagée comme le reflet fidèle des divergentes traditions dans la communauté bouddhique lors de la rédaction du Canon. A cet égard on a voulu comparer les Canons aux Upaniṣads avec leur multiplicité de doctrines tellement aberrantes que p. ex. W. Ruben²⁸ a cru pouvoir trouver, non sans exagération d'ailleurs, dans les cinq Upaniṣads les plus anciennes les idées de 109 philosophes distincts. Mais, contrairement aux auteurs des Upaniṣads, les compilateurs des Canons ont été animés d'un plus grand souci d'orthodoxie; il y eut un effort de critique des sources²⁹, et cette critique se faisait du point de vue des tendances prédominantes dans le bouddhisme monacal à l'époque de la compilation. Comment peut-on expliquer la présence dans ces Canons non plus de variantes, mais de doctrines ouvertement contredisant cette orthodoxie, tel *pudgalavāda* du „Sūtra du porteur du fardeau”, telle affirmation de l'éternité de *vijñāna* dans *Ṣaḍdhātusūtra*, telle identification de l'Absolu avec *viññānaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbaṃ pabhaṃ* dans *Dīghanikāya* XI, 85, etc.? Schayer en donne l'unique explication plausible: il s'agissait de sources trop anciennes et trop vénérables pour être tout simplement éliminées du Canon³⁰.

²⁷ H. v. Glasenapp a démontré lui-même (*Vedānta und Buddhismus*, Akad. der Wissenschaften, Abh. geistes- und sozialwiss. Kl. 1950, Nr 11, pp. 1011—1028) que l'on ne saurait attribuer le monisme du Mahāyāna, radicalement opposé au pluralisme du Petit Véhicule à l'influence brahmanique. Les ressemblances du Mahāyāna et du Vedānta sont dues à une influence inverse; c'est le bouddhisme qui a la priorité.

²⁸ *Philosophen der Upanishaden*, Bern 1947.

²⁹ Cf. E. Lamotte, *La critique d'authenticité dans le bouddhisme*. India Antiqua, Volume of Oriental Studies presented to J. P. Vogel, Kern Institute, Leyden 1947, pp. 213—222.

³⁰ Le seul auteur qui se rencontre de façon frappante avec Schayer en vue de ce point méthodologique particulier est de nouveau Frauwall-

C'est là le point que je considère comme l'apport méthodologique le plus important de Schayer dans ses „Religie Wschodu”. Conscient du fait que cette proposition était noyée dans un travail polonais de vulgarisation que les savants spécialistes n'avaient aucune chance de lire, je l'ai particulièrement soulignée dans mon exposé du bouddhisme précanonique³¹ et je suis d'autant plus surpris qu'aucun des critiques ne l'a même pas mentionnée. Cependant il s'agit d'un procédé assez frappant et inverse à celui que l'on applique habituellement dans les reconstitutions. Ce n'est pas la concordance des sources qui nous garantit l'ancienneté d'une certaine conception (celle-ci pourrait résulter de l'innovation commune à tous les Canons), mais précisément le caractère foncièrement aberrant d'une doctrine³².

Si les doctrines en questions n'étaient, comme le veulent v. Glasenapp ou Mayrhofer, qu'une certaine déformation populaire de la doctrine originelle, pourquoi les aurait-on traitées dans les Canons comme les paroles mêmes du Buddha? Ou bien, si l'on était prêt à commettre une telle supercherie pour les besoins de propagande, pourquoi des passages de ce genre ne sont-ils plus nombreux? v. Glasenapp demande, dans le passage cité à la p. 43, que l'on explique les raisons de la transformation que la doctrine primitive aurait subie à l'époque de la compilation des Canons. Mais ce sont plutôt des anomalies signalées ci-dessus qu'il faudrait expliquer, tandis que l'apparition dans les Canons des idées plus subtiles et plus abstraites résulte tout naturellement de l'évolution philosophique des moines pratiquant des spéculations ontologiques.

On pourrait prévoir plutôt une autre objection: si les „novateurs” postulent, pour sauvegarder la continuité de l'évolution, la présence des germes du Mahāyāna dans le bouddhisme ancien, pourquoi acceptent-ils en même temps la création d'innovations aussi brusques et importantes dans le Hīnayāna qui par rapport à leur bouddhisme primitif hypothétique constituerait une rupture de continuité. Mais il n'y a pas de rupture essentielle. Les docteurs du Hīnayāna ou, plus tôt, les compileurs des Canons n'ont presque rien changé dans ce qu'ils considéraient comme parole du Buddha; ils n'ont innové que dans l'interprétation de ces formules, ils ont rempli par

Iner. Cf. p. 178: „Manche Erscheinungen dieser Art sind nun offenbar so zu erklären, dass verschiedene Ansätze oder Entwicklungsstufen der Lehre nebeneinander stehen geblieben sind. Und das ist aus der Art der ältesten buddhischen Lehre heraus leicht zu begreifen. Denn eine Lehre, die den Anspruch erhebt, ewige Wahrheiten endgültig erkannt zu haben und zu verkünden, kann nicht einmal gesagtes zurücknehmen und widerrufen. Es bleibt also nichts übrig, als neue Erkenntnisse einfach neben die alten zu stellen”.

³¹ *Der Buddhismus Indiens*, pp. 248—9.

³² Une méthode semblable est appliquée aujourd'hui à l'étude de l'Ancien Testament pour y déceler les croyances les plus archaïques des Israélites.

un contenu philosophique les cases laissées vides par le Maître, ils ont joué sur la polyvalence et l'imprécision des termes comme *anātman*, *nirvāna*, etc., ils ont amplifié et complété, de façon bien mécanique souvent, certains clichés. Le caractère monacal du bouddhisme qu'ils représentaient a favorisé l'éclosion des spéculations. Il existe dans le Canon même suffisamment de passages démontrant que la tendance de l'enseignement primitif était pragmatique et agnostique, que le Buddha préférait répondre par le silence ou le refus d'explication aux questions „oiseuses" n'intéressant pas directement la question de la délivrance. Pourtant ces mêmes Canons sont pleins de développements spéculatifs. Comme le dit E. C o n z e³³, „il est surprenant de voir combien ont eu à dire les tenants du silence aryen — cela ne se justifie que par ce qu'on appelle l'habileté dans les moyens. En d'autres termes on le dit parce que cela peut aider d'autres gens à une certaine étape de leur progrès spirituel". Il va sans dire que ce déploiement de *l'upāyakauśalya* est postérieur à des textes prônant le silence agnostique. Si, en examinant ces deux catégories de textes, on voulait assigner aux passages à tendance agnostique une origine postérieure, l'insertion de ces passages dans le Canon par les moines portés à la spéculation serait absurde. Ces passages s'y trouvent, parce qu'ils sont protégés par leur vénérable ancienneté. Ce sont les développements doctrinaux qui représentent les innovations.

Quant au Mahāyāna, il a innové également. Aucun des novateurs, et S c h a y e r moins que tout autre, n'affirmait que toute la bouddhologie compliquée du Grand Véhicule, le culte des *bodhisattva* ou les conceptions métaphysiques vertigineuses des Mādhyamika ou Yogacara se trouvaient déjà dans le bouddhisme primitif. Mais, en se développant dans les cercles laïcs, le Mahāyāna aurait mieux conservé le côté religieux et mystique du bouddhisme primitif qui fut voilé par les tendances rationalistes des moines du Petit Véhicule³⁴.

En passant maintenant à l'examen des points attaqués par la critique, je tiens à souligner que ma présentation de ces théories, nécessairement con-

³³ *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, pp. 14—5 de la traduction française.

³⁴ D'ailleurs il ne faut pas trop accentuer cette opposition du Hinayāna rationaliste et du Mahāyāna mystique. Le Petit Véhicule ne serait pas bouddhique s'il avait complètement éliminé la perspective mystique. Il attribue quand même au *dhyāna* le rôle suprême parmi les voies de salut, et la pratique des Theravādins actuels est beaucoup plus mystique que ne le voudraient les néobouddhistes occidentaux. Mais ce mysticisme est implicite; son contenu est relégué avec les problèmes comme *nirvāna* dans le domaine de l'indéfinissable et de l'inalysable. Les doctrines du Petit Véhicule, étant rationalistes, s'occupent avant tout de l'analyse de la contingence. Ce n'est que le Mahāyāna qui, porté essentiellement vers la transcendance, réussira à donner aux résultats des expériences mystiques une explication spéculative.

cise, vu le caractère de la publication où elle fut insérée, a pu conférer aux opinions de Schayer une forme trop catégorique. Lui-même, il a toujours insisté sur le caractère inévitablement hypothétique de ses reconstitutions et, en signalant certains traits particuliers du bouddhisme précanonique, il n'a jamais affirmé que ces traits constituaient les thèses exclusives de l'enseignement primitif ni qu'elles s'ordonnaient en un système cohérent. Mais il est bien compréhensible qu'il s'occupait avant tout d'éléments qui distinguaient le bouddhisme précanonique du Hinayāna.

Tels les fameux problèmes du *nirvāna* et de la négation de l'âme. Comment se présentent-ils à la lumière des critères que nous venons d'analyser? Le caractère non spéculatif et agnostique du bouddhisme ancien rend a priori très peu probable l'élaboration, dès le début, des concepts aussi abstraits que le *nirvāna* indéfinissable, déifiant toute imagination, et la négation de l'âme qui obligeait à réviser radicalement le mécanisme de la transmigration et de la rétribution des actes. Cette révision fut trop intéressante, trop provoquante pour notre esprit, pour ne pas devenir pour les savants occidentaux une des caractéristiques fondamentales du bouddhisme en général. Il est donc naturel qu'ils ont interprété chaque *anatta* trouvé dans le Canon du point de vue de l'apersonnalisme, en faussant ainsi l'image de l'enseignement canonique qui professe vis-à-vis de cette question plutôt une attitude agnostique.³⁵

La traduction mécanique de chaque *anatta* et *anātman* par „non-soi” ou „sans âme” est précisément un exemple typique du danger de traductions littérales. Cette interprétation donnerait un sens absurde à mainte expression canonique, telles *sabbe dhammā anattā* (Dhammapada 279), *rūpā suññā attena vā attaniyena vā* (Saṃyutta 35, 85), *anattaṃ rūpam anatte saṅkhāre na pajānāti* (Saṃyutta 22, 55, 7), etc. L'application à ce terme d'examen monographique à travers l'ensemble de la littérature religieuse indienne contemporaine ou antérieure à l'ancien bouddhisme nous démontre que *anātman* n'est pas un mot inventé pour les besoins de la cause par les apersonnalistes bouddhiques, mais que c'est un terme généralement connu et qu'à la suite des spéculations upanişadiennes il a pris un sens particulier, celui de „non absolu”, ne participant pas de la nature de l'*ātman* universel. En affirmant que les réalités empiriques (y compris les éléments corporels et psychologiques de l'être vivant) sont *anātman*, les bouddhistes veulent affirmer avant tout que ces éléments sont contingents, non absolus. H. v. Glasenapp le voit d'ailleurs très bien, mais il conçoit cette signification comme un élar-

³⁵ Frauwallner (*op. cit.*, p. 219), en se basant exclusivement sur des textes canoniques, arrive à la conclusion que précisément les problèmes du *nirvāna* et de l'âme individuelle „soweit nicht die Erlösungslehre unbedingt ein Eingehen auf sie erforderte, (wurden) vom Buddha aufs strengste ferngehalten und zurückgewiesen”. Cf. également p. 217.

gissement du terme originellement signifiant „dépourvu d'âme"³⁶: „Als philosophischer Begriff gebraucht, bezeichnet attan die *Individualseele*, wie sie von den Jainas und anderen Schulen angenommen vom Buddhismus aber abgelehnt wird... Von dieser Vorstellung der Ketzer ausgehend, bezeichnen die Buddhisten als „Selbst“, als *ātman* weiterhin überhaupt eine ewige, unvergängliche, individuelle Wesenheit, also das, was europäische Metaphysiker eine „Substanz“ nennen... Attan ist im philosophischen Sprachgebrauch der Buddhisten letztlich also jede Grösse von der die Ungläubigen fälschlich annehmen, dass sie von allem anderen unabhängig existiert und dass ihr ein eigenständiges Sein zukommt“.

A part l'épithète „individuelle Wesenheit“ pour laquelle on n'a pas de preuves, cette définition finale est parfaitement juste, mais on ne voit pas pourquoi, pour arriver à cette signification qui est la même que dans toute la tradition indienne contemporaine aux débuts du bouddhisme, les bouddhistes devraient passer, par la signification que se terme n'a jamais possédée ailleurs, que dans le jainisme³⁷. Par contre, l'évolution inverse s'explique aisément. Au moment où la doctrine de la négation de l'âme était déjà élaborée, les docteurs bouddhistes ont pu facilement se servir du terme déjà consacré en jouant avec la polyvalence des mots indiens; ils ont même pu, sans rien changer dans les anciennes formules vénérables, donner un sens nouveau, plus étroit, aux *anātman* qui primitivement signifiaient „contingent“.

Personne ne saurait nier que le Canon abonde en discussions d'un caractère

³⁶ *Vedānta und Buddhismus*, pp. 1020—1021.

³⁷ Lorsque v. Glasenapp parle des „andere Schulen“, il peut bien penser au Nyāya-Vaiśeṣika, au Sāṃkhya-Yoga, au Mīmāṃsā (cf. *Vedānta und Buddhismus*, p. 1024); mais ces écoles n'existaient pas encore à l'époque du bouddhisme précanonique. Et encore on ne saurait affirmer que l'*ātman-puruṣa* du Sāṃkhya soit individuel. Malgré leur multiplicité les *puruṣa* ne sont pas individualisés, puisqu'ils sont identiques. Ils représentent, toujours le même Absolu en un nombre infini d'exemplaires.

Je n'arrive pas non plus à suivre v. Glasenapp quand il affirme (*Vedānta und Buddhismus*, p. 1021): „das Wort *anātman* kommt in der Bedeutung „was nicht die Seele (Geist) ist“ auch im Sanskrit der Brahmanen vor (Bhagavadgītā 6,6; Śāṅkara zu Brahma-Sūtra I,1, 1 p. 16 Bibl. Indica; Vedāntasāra § 158“. Dans la strophe citée de la Gītā:

*bandhur ātmāmanas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ
anātmanas tu śatrutve vartetātmaivoa śatruvoat*

il s'agit du double emploi du terme *ātman* qui désigne tantôt l'*ātman* universel, tantôt son reflet dans l'être individuel. Mais précisément le terme *anātman* n'est ici employé que dans le sens de „celui qui n'a pas imprégné (ou discipliné) son âme par l'*ātman* universel“ donc „à qui manque l'*ātman* universel“ et non pas son âme individuelle.

Anātman dans le paragraphe cité du Vedāntasāra a la signification encore plus précise „non-ātmanique, non-absolu“.

très archaïque qui ont pour but de démontrer que les cinq *skandha* ne sont pas le „moi”. Devrait on en conclure qu’il s’agit de la négation de l’âme? Je laisse répondre F r a u w a l l n e r³⁸: „Allerdings hat man verschiedentlich aus der oben wiedergegebenen Beweisführung eine Leugnung des Ich durch den Buddha herauslesen wollen. Aber das geht unbedingt zu weit. Für den unbefangenen Beurteiler ist damit nur gesagt, dass die fünf Gruppen nicht das Ich sind, und das ist auch der einzige Zweck, dem diese Beweisführung dient. Jeder Versuch, mehr darin zu finden, würde über diesen Zweck hinausgehen und ihn verfehlen.... Überdies wird im Anschluss an die obige Beweisführung in den Texten des buddhischen Kanons nie davon gesprochen, dass ein Ich nicht vorhanden, sondern höchstens, dass es nicht fassbar ist”. Une réfutation explicite de l’existence de l’âme ne saurait être trouvée que dans les parties indubitablement tardives du Canon, dans les textes comme *Milindapañha* ou dans les Commentaires.

Doit-on cependant admettre que l’agnosticisme total à l’égard de ce problème fut dominant dans le bouddhisme populaire? Et qu’il n’existait aucune idée, même vague³⁹, concernant cet énigme? La conservation dans le Canon du „Sūtra du porteur du fardeau” donne la réponse à ces questions. Si le *Pudgalavāda* contenu implicitement dans ce texte ne devait être, comme le veut M a y r h o f e r, qu’une concession à l’imagination des laïcs, son admission dans le Canon serait inexplicable. Car on peut bien concevoir que les docteurs *hīnayānistes* admettent l’idéal populaire du *svarga* à côté de l’idéal supérieur du *nirvāṇa*; les deux concepts ne sont pas contradictoires, *svarga* n’est qu’une étape, même si pour certaines catégories des fidèles il devait apparaître comme l’étape finale. Mais le *Pudgalavāda* est en contradiction totale avec l’apersonnalisme. S’il est malgré cela conservé dans le Canon, il doit refléter une croyance très ancienne.

Il ne s’agit non plus de l’influence brahmanique. *pudgala* est un terme artificiel, employé pour éviter le mot *ātman*. Et si ce n’est pas *ātman*, quel élément correspondrait donc à cette conception archaïque? En s’appuyant sur un autre texte „aberrant”, le *Ṣaḍdhātusūtra*, S c h a y e r l’identifie avec le *vijñāna*. En effet, dans ce texte, le *vijñāna*, énuméré à côté des éléments impermanents, est le seul à posséder la qualité d’éternité. Et s’il est permis d’identifier ce *vijñāna* avec celui que *Dīghanikāya* XI, 85 décrit comme l’Absolu=*nirvāṇa*, il s’agirait d’une conception très proche de l’*ātman* des *Upaniṣads*, car ce *vijñāna* bouddhique constituerait en même temps le substrat permanent de l’individu et une sorte de réalité cosmique éternelle⁴⁰.

³⁸ *op. cit.*, p. 224.

³⁹ Cette „unbedingt notwendige theoretische Grundlage” dort parle F r a u w a l l n e r dans le passage cité ci-dessus (note 23).

⁴⁰ Pour revenir encore à la confrontation avec le livre de F r a u w a l l n e r

Notre résumé de cette question sera peut-être plus prudent que celui de Schayer. Il ne s'ensuit pas nécessairement de la conservation dans les Canons des textes préfigurant nettement le Vijñānavāda que le concept d'un *vijñāna* permanent, participant de la nature de l'Absolu, ait été prédominant ou exclusif dans le bouddhisme antérieur au Hinayāna. Il a pu coexister avec d'autres concepts nécessairement vagues puisque la tendance générale était agnostique. Mais il semble très peu probable que la doctrine de la négation d'un tel substrat de la personnalité, le fameux apersonnalisme, ait été le pivot du bouddhisme dès son début. Ceux qui l'affirment n'appliquent qu'apparemment les procédés non spéculatifs. En réalité ils s'appuient sur une série des prémisses acceptées sans preuves: a) le Canon reflète fidèlement l'enseignement primitif, b) la négation de l'âme est dans les Canons l'unique doctrine attestée et c) le terme *anātman*, avant de prendre sa signification plus générale, ne désignait que le „non soi”, le fait de n'avoir pas ou de n'être pas l'„âme individuelle”.

Le discussion concernant le *nirvāṇa* est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'en reprendre tous les éléments. Je me bornerai aux points qui ont été particulièrement mis en valeur par Schayer. Les définitions négatives du *nirvāṇa* s'expliquent facilement aussi bien par l'agnosticisme général du bouddhisme primitif que par le souci de souligner le contraste entre cet idéal et le monde empirique, contraste qui dans une doctrine essentiellement sotériologique fut accentué plus fort que dans les autres doctrines contemporaines. Mais, comme pour la notion de „l'âme”, il devait y avoir également dans le bouddhisme primitif un concept positif de cet idéal. Et les textes ne manquent pas qui décrivent le *nirvāṇa* non plus comme un état du délivré, mais comme un endroit (*pada*) ou comme une entité, bref comme un Absolu. En se basant sur des textes de cette catégorie (critère des textes non conformes à la doctrine officielle des Canons) Schayer parvint à reconstruire une ontologie précanonique qui opposait la réalité éternelle, absolue (*dharma*) au monde de la contingence impermanente (*rūpa*). *Dharma* n'était

on pourrait citer les pp. 202—203 de son livre où l'auteur se montre trop prudent. Tout en signalant le caractère central et particulier du *vijñāna*, malgré les efforts des compilateurs des Canons de le réduire au niveau des autres éléments physiques et psychologiques, en traduisant même le passage entier du Dīghanikāya XI, 85 où le *vijñāna* est exalté comme l'Absolu, Frauwaller conclut timidement: „Diese Tatsachen lassen nur die Deutung zu, dass das Erkennen nicht bloss ein psychischer Vorgang ist, wie die Empfindung oder das Bewusstsein, sondern ein wesenhafter Bestandteil der Persönlichkeit und als solcher psychisches Organ”. Cependant „wesenhafter Bestandteil” et „Organ” me semblent être des définitions qui se rapprochent de l'idée d'un *vijñāna* permanent et participant de la nature absolue plus que de la conception classique d'un simple enchaînement perpétuel des moments de connaissance.

pas un „Weltgesetz” (comme le *ṛta* védique)⁴¹, c'était une entité ontologique identifiée avec le *vijñāna* resplendissant. Dans la cosmologie, ce binôme était représenté par *dharmadhātu* et *kāmadhātu*, auxquels s'ajoutait une sphère intermédiaire, *rūpadhātu*. Cependant le fait que le *vijñāna* individuel était également éternel prouve que l'ancien bouddhisme admettait une certaine interpénétration des deux sphères. Le *vijñāna* de nature absolue était plongé dans le *kāmadhātu*, était considérée comme „sali” par le *rūpa*. La délivrance était le résultat de la purification graduelle de ce *vijñāna* qui finalement atteignait le sommet du *dharmadhātu* dont il „ne retombait plus”.

Aucune de ces affirmations ne résulte des spéculations gratuites. Elles sont basées sur l'interprétation des passages canoniques qui n'ont pas été auparavant suffisamment pris en considération ni confrontés entre eux, et dont la compréhension fut obscurcie par le fait que l'on n'y voyait que des métaphores poétiques. Ces affirmations trouvent leur confirmation dans le critère de continuité. Seulement en partant de cette base on comprend l'emploi du terme *dharma* = Absolu, entité et non seulement Loi, dans le Mahāyāna, emploi absolument incompréhensible s'il devait dériver de l'acception que donne au terme *dharma* la scolastique hīnayāniste, d'autant plus que *dharma* = Absolu n'apparaît pas dans le Mahāyāna comme un terme philosophique, (telle *śūnyatā*, *tathātā*, etc.), mais comme une notion religieuse (*dharmakāya*, *dharmadhātu*). On retrouve une frappante coïncidence entre la définition également religieuse et non philosophique de l'Absolu dans le Mahāyāna *cittam prabhasvaram* et le *viññānaṃ sabbato pabham* que nous connaissons. On retrouve également la tendance à effacer la séparation de l'Absolu et de la contingence qui aboutira à l'identification totale du *nirvāṇa-samsāra*.

Cette identification des aspects incommensurables de la réalité n'est possible que dans l'attitude mystique, présente aussi bien dans le bouddhisme primitif que dans le Mahāyāna. L'attitude rationaliste du Hīnayāna a dû nécessairement aboutir à la séparation radicale des deux aspects. En conséquence de cette séparation l'Absolu a été relégué dans le domaine de l'indéfinissable (puisque, toutes nos définitions sont du domaine de la contingence) et désigné de préférence par le terme négatif du *nirvāṇa*, par contre le *vijñāna* a été privé de ses attaches avec l'Absolu et dégradé au rang des éléments contingents et impermanents, le terme *dharma* (au singulier) ne conserva que le sens rétréci de „Loi” ou bien fut appliqué à la désignation des facteurs de la contingence⁴².

⁴¹ Ou, plutôt, la signification „Loi = Vérité révélée par le Buddha” n'est qu'un des aspects de cet Absolu.

⁴² Dans le problème depuis longtemps débattu sur l'origine de cette signification du mot *dharma* au pluriel, l'acception courante dans les textes canoniques, *dhamma* „choses empiriques, éléments de la contingence” est la plus difficile à expliquer, plus difficile que la valeur précise que ce terme prend

Il est clair que dans cette théorie les fluctuations des significations du terme *dharma* sont d'une importance capitale. Et tout cet édifice n'aurait pas eu de bases suffisamment solides, s'il n'y avait pas de monographie que Maryla Falk a consacré à l'histoire des concepts de *dharma* et de *rūpa*⁴³. Ce travail remarquable apporta la confirmation amplement documentée des hypothèses de Schayer, démontra qu'elle cadrerait harmonieusement avec l'évolution générale de l'ancienne métaphysique religieuse de l'Inde et donna en passant la solution de nombreux autres problèmes obscurs. C'est un travail trop riche en nouvelles idées pour que je puisse le résumer ici. Je ne m'occuperai que brièvement d'un de ses résultats, notamment du rapport indéniable qu'il découvre entre le *dharma* bouddhique et le *brahman* des Upaniṣads.

Ce n'est pas pour la première fois que l'on cherche à identifier l'Absolu bouddhique avec l'*atman-brahman*. v. Glasenapp⁴⁴ s'élève violemment contre les tentatives de J. G. Jennings⁴⁵ et de H. Günther⁴⁶ de le prouver. Frauwallner est moins tranchant; il signale plusieurs points communs entre l'Absolu bouddhique et brahmanique⁴⁷. Les rapports, au moins génétiques, entre le *dharma* précanonique et le *brahman* semblent en effet indéniables. Ils découlent non seulement de l'analyse philosophique de ces anciens concepts, faite par M. Falk, mais aussi de certaines reminiscences terminologiques. Les textes „aberrants” ne manquent pas non plus pour le prouver. Ce sont des textes comme Tevijjasutta du Dīghanikāya qui représentent la délivrance comme l'union avec le dieu Brahmā où qui désignent le *nirvāṇa* par le nom de *brahmaloka*. v. Glasenapp a raison en soulignant qu'il n'y est pas question de *brahman* des Upaniṣads, mais du dieu Brahmā. Cependant le choix précisément de ce dieu pour patron de l'*acyuta pada* n'est sûrement pas fortuit. Et la persistance de ce dieu pour patron des Brahmanes, ne s'expliquerait pas, s'il n'y avait pas là une très ancienne reminiscence mythologique.

Cependant v. Glasenapp a raison à souligner que les Bouddhistes dans la philosophie du Hīnayāna. Car, même dans le système hīnayāniste le plus „réaliste”, dans le Sarvāstivāda, *dharma* conserve sa transcendance, puisque ce sont les manifestations des *dharma* qui sont immanentes à la contingence et impermanentes; les *dharma* eux-mêmes restent dans la transcendance et sont éternels. La peine que les Sarvāstivādīns se sont donnée pour expliquer cette éternité des facteurs de l'impermanence ne saurait être attribuée qu'à l'association étroite de l'ancien concept de *dharma* avec les attributs de l'Absolu: transcendance et éternité.

⁴³ Cf. ci-dessus, note 26.

⁴⁴ *Vedānta und Buddhismus*.

⁴⁵ *The Vedantic Buddhism of the Buddha*, Oxford 1947.

⁴⁶ Cf. note 2.

⁴⁷ Cf. *op. cit.*, p. 235.