

Le principe d'individuation dans la philosophie indienne : deuxième partie : le Bouddhisme ancien (Hnayna)

Autor(en): **Horsch, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **11 (1957-1958)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145690>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION DANS LA PHILOSOPHIE INDIENNE

Deuxième partie : Le bouddhisme ancien (Hīnayāna)

PAR PAUL HORSCH

La pensée védique part, comme nous l'avons vu¹, de l'essence primordiale unique dont jaillissent, le plus souvent par voie d'émanation, grâce aux inhérents pouvoirs cosmogoniques et magico-rituels, les êtres individuels qui finalement sont ramenés par les équations ésotériques des Upaniṣad au principe universel. Le bouddhisme, tout au contraire, se met d'emblée sur le plan individuel, concret de l'existence empirique. Pour lui il ne s'agit donc pas d'expliquer le rapport entre l'un et le multiple ou la réalisation du général dans le particulier, mais uniquement de décrire la structure et la nature des êtres individuels, de déterminer les causes de leur constitution singulière. Qu'est-ce alors que l'individu ?

I. LE THERAVĀDA

La position des textes canoniques pālis, dès les plus anciens, est catégorique sur ce point : l'individu est un complexe de facteurs dynamiques conditionnés, qui se classent le plus souvent en cinq groupes (*khandha*, skr. *skandha*)², à savoir le groupe du sensible (*rūpa*), des sensations (*vedanā*), des perceptions (*saññā*, skr. *saṃjñā*), des constructions psychiques (*saṃkhāra*, skr. *saṃskāra*) et des pensées (*viññāṇa*, skr. *viññāna*). Ces ensembles sont subdivisés en un nombre d'abord indéterminé

1. *Etudes Asiatiques*, X, 1956, p. 79-104.

2. L'ensemble des cinq *khandha* est aussi appelé *nāma-rūpa* (cf. *Saṃyutta* I 35), terme qui désignait déjà dans les Brāhmaṇa l'individualité. Les autres classifications usuelles sont les *āyatana* ('champs d'extension') et les *dhātu* ('dispositions de base'); voir Jean Filliozat, *L'Inde classique*, II, Paris 1953, § 2256 (en collaboration avec Louis Renou).

de facteurs fondamentaux (*dharma*) qui sont régis, ,soutenus‘ par la loi bouddhique, le Dharma (de la racine *dhṛ-* ,soutenir, fixer‘)³. C’est ainsi que le sensible comprend les quatre ,bases‘ (*dhātu*) matérielles (la terre, l’eau, le feu, le vent), les organes des sens et leurs objets correspondants; les différentes sortes de sensations et de perceptions sont conditionnées par les organes des sens, plus l’esprit (*manas*). Les *saṃkhāra* sont des activités psychologiques comme la volition (*cetanā*), le raisonnement (*vitakka*), la présence d’esprit (*sati*), etc.; y sont incluses aussi des dispositions psychiques, la tranquillité (*passaddhi*) et la paresse (*thīna*), par exemple. Cette classification analytique montre clairement que l’objet de l’investigation bouddhique est l’être humain doué de responsabilité morale, la personne.

Les *dharma* n’existent pas à l’état isolé; ils sont interdépendants, conditionnés (*saṃkhata*), composés. Par quelle force sont-ils alors agencés en des synthèses individuelles? En d’autres termes, quel est le principe d’individuation? C’est, comme pour le brahmanisme, l’acte (*karman*) en tant qu’efficace morale. Mais Bouddha précise: l’acte lui-même dépend d’autres conditions, en particulier du désir (*kāma*) ou de la ,soif‘ (*taṇhā*) qui entraîne les êtres vivants dans le cycle douloureux de la transmigration⁴. Telle est la base du volontarisme bouddhique, intimement lié à son orientation idéaliste, car la volition est une idéation (*cetanā* de la racine *cit-* ,penser‘). S’y ajoute encore la thèse pluraliste selon laquelle il existe nécessairement une multiplicité

3. Les *dharma* (pāli *dhamma*, nous retenons dans ce cas la forme sanskrite) ne sont ni des éléments ni des phénomènes et certainement pas des ,choses‘, mot banal s’appliquant d’ailleurs le plus souvent à des objets complexes; le *dharma* non-savoir (*avijjā*) ou compassion, par exemple, n’est pas une ,chose‘. En allemand nous proposons de traduire ce terme central de la philosophie bouddhique par ,Grundfaktoren‘ (des Daseins) ou, pour souligner le rapport sémantique des *dharma* avec la loi (Dharma) bouddhique, ,Gesetzesfaktoren‘.

4. Cf. la deuxième vérité du sermon de Bénarès: l’origine de la souffrance consiste dans la soif conduisant à de nouvelles naissances: *taṇhā ponobbhavikā* (Vinaya I 10). Nos citations des ouvrages pālis se réfèrent au volume et à la page de l’édition de la Pali Text Society, dans certains cas au numéro du vers. Pour une forme plus ancienne de la théorie du désir, voir *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* 4, 4, 5 (*Et. As.*, X, p. 97).

de facteurs qui concourent pour constituer l'individualité; elle est formée par une synergie, c'est-à-dire par une coopération de plusieurs facteurs et fonctions différents. Cependant il n'y a pas à proprement parler d'individuation, puisqu'il n'existe pas de réalité universelle qui se différencierait, se contracterait, pour ainsi dire, en une variété d'êtres particuliers. En effet, ces derniers n'ont pas de commencement (*anādi*), tout comme le devenir incessant, le *samsāra*, dans lequel ils sont engagés. Et les *dharma*, bien qu'ils soient communs à divers individus, gardent chez chacun un caractère distinctif: telle pensée, telle résolution, etc.; la ,soif' bouddhique n'est pas la volonté universelle de Schopenhauer⁵. De plus, les individualités ainsi constituées par le dynamisme synthétique de la loi karmique changent constamment, ,instant par instant' (*khaṇa-vasena*) comme précisera la dogmatique postérieure, car «tous les facteurs conditionnés (*saṃkhāra*) sont transitoires (*anicca*)» (Dhammapada 277). La question cruciale sera donc de savoir comment les complexes singuliers de *dharma* s'enchaînent en une série (*saṃtāna*) relativement continue dans le flux perpétuel du *samsāra*.

La réponse bouddhique forme la fameuse théorie de la ,production en dépendance' (*paṭiccasamuppāda*, skr. *pratītyasamutpāda*). Par elle l'existence transitoire et douloureuse est ramenée à des ,causes' (*nidāna*, liaison' de *nidā-*) ou conditions (*paccaya*) fondamentales, comme la soif, la pensée (*viññāṇa*) et le non-savoir (*avijjā*). Le nombre des termes diffère dans les listes anciennes, sans qu'il y ait contradiction, car l'esprit reste le même. La liste la plus populaire est celle de douze termes (Vinaya I 1 f.): le non-savoir conditionne les constructions psychiques dont dépendent à leur tour, en ordre déterminé, la pensée, le nom-et-forme (*nāma-rūpa*), les six domaines sensoriels, la prise de contact, la sensation, la soif, l'appropriation (*upādāna*), l'existence, la naissance, la vieillesse et la mort. Les commentateurs, Buddhaghosa en particulier, ont interprété la formule causale comme une consécu-

5. *Die Welt als Wille und Vorstellung*², p. 151/52. Schopenhauer voit le principe d'individuation dans l'espace et le temps – typique héritage kantien!

tion temporelle embrassant plusieurs existences d'un même individu. Elle constitue ainsi la chaîne, ou disons plutôt avec les bouddhistes la ,roue' de la transmigration (*saṃsāra-cakra*). Cette exégèse rencontre cependant de sérieuses difficultés dans la collection des sermons (Sutta Nikāya), où l'aspect de la simultanéité semble prévaloir. De fait, dans un passage du Dīgha Nikāya (II 32), il est expressément dit que le nom-et-forme (*nāma-rūpa*), c'est-à-dire le côté ,objectif' de l'individualité, dépend de la conscience (*viññāṇa*) et *vice versa*, de sorte que les deux facteurs s'impliquent et se conditionnent mutuellement; ils existent par conséquent en même temps, ce qui exclut la relation de cause à effet. Nous y retrouvons l'axiome bouddhique selon lequel plusieurs conditions concourent pour former un état donné. Le bouddhisme en niant la substance rejette du même coup le rapport d'inhérence. Ce n'est pas qu'une chose produise une autre; tout changement consiste dans une modification de la constellation des facteurs constitutifs qui peuvent être ou éliminés ou ,appropriés'. C'est en vain qu'on a voulu voir dans la chaîne des *nidāna* ,eine kosmische Emanationsformel'⁶ d'après le modèle brahmanique. Néanmoins le ,conditionnalisme' bouddhique peut être considéré, comme M. Louis Renou l'a prouvé, comme un écho lointain des ,connexions' (*nidāna*) rituelles des Brāhmaṇa transposées sur le plan causal empirique⁷.

Si nous insistons sur l'interdépendance des conditions, nous ne voulons pas nier pour autant l'aspect temporel de la formule; tout au contraire, l'agencement synthétique des *dharma* sous la force du *karman* sert justement à expliquer le devenir, la transformation continuelle des individus. Or ces derniers sont engagés dès l'éternité dans le tourbillon du *saṃsāra*: «La transmigration, ô moines, est sans fin ni commencement; nul point de départ ne saurait être indiqué»⁸. Seule la loi iné-

6. St. Schayer, *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren, Untersuchungen z. Gesch. des Buddhismus*, V, p. 235.

7. L. Renou, ,Connexion' en védique, ,cause' en bouddhique; *C. Kunhan Raja Presentation volume*, Madras 1946, p. 55-60.

8. *Samyutta* II 179.

luctable de l'évanescence est universelle. Et puisque le principe d'individuation, l'acte qui lui-même dépend du désir et du non-savoir, est éminemment dynamique, les êtres (*satta*) particuliers resteront nécessairement flottants et changeants. Tout en gardant leurs caractères distinctifs dus au *karman*, ils se transforment sans cesse pour revêtir au cours des éons d'innombrables formes d'existence. Aussi les bouddhistes se sont-ils plus à échafauder toute une théorie des 'destinées' (*gati*) réparties le plus souvent en six catégories. C'est ainsi que les mauvais actes des vies antérieures mènent aux enfers, aux matrices d'animaux, aux mondes des trépassés et des titans, tandis que les actes méritoires trouvent leur récompense dans le monde des hommes et des dieux⁹. De plus, le nombre des mondes est infini, donc aussi celui des individus qui les peuplent. Ceux-ci ne se distinguent pas seulement par le temps et le lieu, mais par des caractères intrinsèques qui sont analysés dans le plus grand détail chez les êtres humains divisés d'abord en gens ordinaires (*puthujana*) et personnes nobles (*ariyapuggala*). C'est ainsi que tous les Bouddha par exemple possèdent des marques physiques (*lakkhana*) et des caractères moraux exclusifs (*āveṇīkadhamma*), sans se confondre pour autant l'un avec l'autre, car chacun d'eux a son histoire à lui longuement décrite dans les *Jātaka*¹⁰.

L'être transmigrant peut être défini comme un complexe de facteurs fondamentaux (*dharma*) interdépendants, unifiés par un principe d'individuation dynamique – *karman*, *taṇhā*, *avijjā* – et constituant une série d'instantanés hétérogènes. Il s'ensuit de la nature composée, conditionnée et transitoire des individus qu'ils n'existent pas réellement, en soi, ou comme disent les bouddhistes, 'du point de vue ultime' (*paramatthata*). Aussi est-ce un dogme central que la personne (*puggala*), l'âme (*jīva*, *attan*) n'est qu'une désignation mondaine et conventionnelle (*loka-vohāra*, – *paññatti*), une simple affaire de langage, un nom

9. Cf. J. Filliozat, op. cit., § 2266.

10. Le commentaire au Suttanipāta (407 sq.) énumère huit différences (*vemattatā*) des Bouddha; cf. Saṃyutta II 21.

(*nāman*)¹¹. Nous avons déjà rencontré une position nominaliste analogue dans les Upaniṣad (voir en particulier Chāndogya 6, 4), où cependant les idées générales et abstraites, comme l'ignéité (*agnitva*), qui n'ont qu'une existence verbale, sont subordonnées à une réalité plus englobante (les trois formes, *rupāṇi*) qui elle-même n'est qu'une manifestation de l'être absolu et universel¹². Bouddha tout au contraire analyse ces ensembles composés en leurs facteurs constitutifs qui, en tant que plus élémentaires, sont aussi plus réels. Mais ce serait en vain qu'on chercherait parmi eux un principe différenciateur intrinsèque et permanent, une sorte de *haecceité* pour parler avec Duns Scot, car « tous les *dharma* sont sans ,soi-même' » (*sabbe dhammā anattā*; Dhammapada 279). Par cet axiome Bouddha nie précisément la substance spirituelle, l'âme universelle qui, selon les Upaniṣad, soutend tous les phénomènes particuliers. On a cru voir une contradiction foncière entre la croyance au *saṃsāra* et l'inexistence de tout moi permanent qui transmigre et jouit de ses actes passés¹³. Il n'en est rien : « La négation de la personne en tant qu'être ne contredit pas la loi des renaissances conditionnées par les actes ... Un groupement particulier de phénomènes, donnant l'apparence d'une personne particulière, conditionne son avenir de groupement par son jeu présent, sans qu'il soit besoin d'une entité personnelle immuable incorporée dans ce groupement de phénomènes »¹⁴. Ajoutons ici que l'*attan* bouddhique ne désigne jamais le Soi (*ātman*) universel des Upaniṣad, mais l'âme individuelle identifiée avec tel ou tel composant de l'individualité et censée autonome¹⁵.

La doctrine du ,non-soi' est intimement liée à celle de l'impermanence et de la souffrance : tout ce qui est conditionné (*saṃkhata*) est

11. Voir Dīgha I 202, Kathāvatthu I 1 sq., en particulier le Milindapañha, p. 28 sq. (L. Finot, *Les Questions de Milinda*, Paris 1923).

12. *Et. As.* X, p. 96.

13. Voir en particulier L. de La Vallée Poussin, « La négation de l'âme et la doctrine de l'acte », *Journal Asiatique*, 1902, p. 281 sq.

14. J. Filliozat, *op. cit.*, § 2288 (p. 543).

15. Le caractère individuel de l'*attan* est nettement exprimé dans le deuxième sermon du Bouddha, l'*Anattalakkhaṇasutta* du *Samyutta Nikāya* (III 66).

transitoire (*anicca*), souffrance (*dukkha*) et dépourvu d'un soi (*anattan*) – ce sont là les trois caractéristiques fondamentales des groupes (*khandha*) dont la somme constitue l'individualité. «Ce corps, ces sensations, etc., sont périssables et ce qui est périssable engendre le tourment et on ne peut dire de ce qui est périssable, source de tourment, sujet au changement : , cela est mien, je suis cela, cela est mon *ātman* ' »¹⁶. C'est ainsi que l'existence individuelle est le véritable mal dont on doit se libérer. Or, selon Bouddha, la possibilité d'une telle libération dépend entièrement de sa thèse principale : l'inexistence d'une personne substantielle qui en tant qu'être immuable serait éternellement entraînée dans le *samsāra*. Il est en effet impossible, «que ne se dissolve pas tout ce qui est né, devenu, conditionné et soumis à la loi de la dissolution (*paloka-dhamma*)»¹⁷.

Pour mettre fin à la souffrance, il faut donc arrêter ,l'agencement synthétique' (J. Filliozat) des *dharma*, en supprimant leur condition fondamentale, à savoir le principe d'individuation que nous avons découvert dans le désir (*kāma, rāga, taṇhā*), source du déterminisme karmique. Or ce principe d'ordre subjectif appartient au groupe des *saṃkhāra* qui sont évanescents et insubstantiels par nature ; cela veut dire en termes philosophiques qu'ils n'existent pas nécessairement : leur contingence implique leur caractère destructible. Aussi l'homme est-il capable d'abandonner le désir et l'attachement, de ne plus s'approprier (*upā-dā-*) de mauvais *dharma* dont le dynamisme ,synergétique' nourrit et détermine la continuité, la ,série' (*saṃtāna*) de ses existences individuelles. Cependant la soif, le vouloir vivre (cf. *bhava-taṇhā*) sont de nature trop tenace et invétérée pour être rejetés d'un seul coup. On doit s'y préparer par des techniques de Yoga, des méditations et en particulier par l'observation des prescriptions morales (*sīla*). C'est alors qu'on procède par différents stades dans le chemin vers l'arrêt de la

16. Mahāvagga, I, 6, 38–48 (Vinaya I 13–14) cité par Lilian Silburn, *Instant et cause*, Paris 1955, p. 178.

17. Dīgha II 118.

souffrance. Le disciple abandonne les mauvais *dharma* et en acquiert de bons qui mènent à des réincarnations favorables. Il devient une personne noble (*ariya-puggala*) qui est, entrée dans le courant ' (*sotāpanna*) et a graduellement réduit la passion (*lobha*), la haine (*dosa*) et la sottise (*moha*), pour finalement atteindre le Nirvāṇa.

Quelle est alors la nature du Nirvāṇa ? C'est, l'extinction complète de l'individualité' (*sakkāyass' uparodhana* ; Suttanipāta 761), ce qui présume la destruction du principe d'individuation. Par une conversion intérieure totale le saint (*arahant*) s'est détaché du désir ; il est sans passion (*virāga*). Mais ce détachement implique comme condition préalable la, science' (*vijjā*), voire l'intuition de l'inanité de tous les *dharma*. C'est pourquoi la racine du processus individualisant – l'origination en dépendance – est appelée nescience, non-savoir (*avijjā*). Et la forme la plus dangereuse du non-savoir consiste justement dans la croyance à une existence individuelle permanente (*sakkāya-ditṭhi*). Dès que celle-ci est abolie, disparaît aussi la notion erronée du moi (*ahaṃkāra*) et du mien (*mama-kāra*)¹⁸. Par conséquent on ne s'attache plus aux existences douloureuses, on ne s'approprie plus les *dharma*, ce qui entraîne l'arrêt (*nirodha*) total de leur activité fonctionnelle et synthétique. C'est ainsi que le saint se désindividualise progressivement, il se libère, en langage bouddhique, du nom et du corps : *munī nāmakāyā vimutta* (Suttanipāta 1074).

Cependant il est dit que le, réveillé' réalise, , touche' le Nirvāṇa déjà dans cette vie (*ditṭha-dhamma-nibbāna*). Il conserve alors encore son individualité corporelle et mentale, bien que la force qui crée une nouvelle naissance, un regroupement des *dharma*, ait cessé d'être active. Le bouddhisme désigne cet état comme *sa-upādi-sesa-nibbāna*, c'est-à-dire le Nirvāṇa où il existe encore un reste des conditions individualisantes, à savoir les facteurs conditionnés appropriés (de *upā-dā-*), les cinq *khandā*¹⁹. Mais au moment où, après l'extinction du désir, même les conséquences des appropriations antérieures sont épuisées, on atteint

18. Saṃyutta III 103 ; Majjhima III 18 sq. ; cf. R. O. Franke, *Dīghanikāya*, p. 44, note 2.

19. Sur les deux Nirvāṇadhātus, consulter La Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, p. 168 et ss.

le *an-upādi-sesa-nibbāna*, la dissolution totale et finale des constructions psychiques et physiques. La série phénoménale de l'existence individuelle a disparu pour toujours. Cela signifie-t-il un anéantissement complet ?

La négation de l'être individuel n'implique pas forcément la négation de l'être absolu qui, la pensée upanişadique l'a montré, est conçu en Inde de préférence comme impersonnel. Aussi a-t-on voulu voir dans la « conscience (*viññāṇa*) invisible, sans limite et irradiante » (Dīgha Nikāya I 223) un principe spirituel universel qui correspondrait au Soi (*ātman*) des Upaniṣad. Mais la parole du Bouddha ne laisse pas de doute sur ce point : la conscience, l'organe psychique central²⁰ est, comme tous les autres *khandha/dharma*, impermanent – plus évanescent même que les choses extérieures²¹ –, exempt d'être en soi et soumis à la loi de la transfiguration et de la cessation. Dès que l'ensemble de configuration forgé par le désir est détruit, disparaît aussi le *viññāṇa* ' , sans laisser de trace ' , ne trouvant pas de point d'appui (Dīgha I 223). Cependant le Tathāgata ne se prononce pas sur les questions concernant son existence après la mort. Ce sont là des ' points réservés ' : « On lui demande s'il enseigne l'anéantissement à la mort, il répond qu'il prêche l'anéantissement du désir » (Mahāvagga VI 31)²². D'où les expressions négatives synonymes du Nirvāṇa : « l'apaisement de toutes les constructions psychiques (*saṃkhārasamatha*), le renoncement à tout substrat (*upadhi*) de l'existence, la suppression de la soif (*taṇhā-kkhayo*) l'absence de passions (*virāga*), l'arrêt (*nirodha*) » (Mahāvagga I 5) – en somme la destruction des divers aspects du principe d'individuation.

D'autre part on rencontre dans des textes dont l'antiquité n'est pas douteuse, des formulations nettement positives. Le Nirvāṇa y est désigné comme l'état ou le séjour immuable (*accuta ṭhāna*), calme (*santa*) et immortel ; c'est le *dharma* inconditionné, ' inconditionné ' (*asaṃkhata*) et opposé comme tel à tous les facteurs d'existence individuelle. Néanmoins il partage avec eux, d'après des passages canoniques bien

20. Cf. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I, 1953, p. 202 sq.

21. Aṅguttara I 10, IV 137 ; Saṃyutta II 94. 22. La Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, p. 85.

que tardifs, la caractéristique générale d'*anattan*²³. Mais cela peut simplement signifier que le Nirvāṇa n'est pas une ,âme ou réalité individuelle', puisque c'est bien là le sens du terme positif *attan*. Le délivré est ineffable, étant donné que les faits empiriques, les *dharma*, seuls objets de détermination, n'ont plus de prise sur lui. Le Nirvāṇa est un état entièrement désindividualisé.

2. LES AUTRES ÉCOLES DU HĪNAYĀNA

Les élaborations scolastiques des Theravādin – Abhidhamma, commentaires, etc. – n'apportent rien de neuf à notre problème. L'Abhidhamma en particulier se spécialise à dresser des listes de *dharma* et de conditions (*paccaya*). L'individualité est réduite en une série d'instantanés (*khaṇa*). La division des sectes repose en général sur des questions de morale²⁴. Toutefois, certaines d'entre elles ont vivement discuté la nature de l'individu, ou se sont même séparées des autres écoles à cause de leurs divergences de vue sur ce point capital.

C'est avant tout le cas des Puggalavādin (personnalistes), Vātsīputrīya-Sāṃmitīya. Ils maintiennent de fait l'existence de la personne (*puggala*) bouleversant de la sorte le dogme essentiel du bouddhisme. Aussi le Kathāvatthu, ouvrage d'Abhidhamma pāli polémisant contre les opinions hétérodoxes, s'attaque-t-il de prime abord à ces ,hérétiques' en demandant : «La personne est-elle une réalité ?»²⁵

Il est intéressant et important de noter que les Puggalavādin s'appuient sur un Sutta contenu dans le canon pāli, voire le sermon du fardeau et du porteur du fardeau (Saṃyutta III 25)²⁶ : «Je vous dirai, ô moines, le fardeau et le porteur du fardeau (*bhārahāra*), la prise et le

23. Vinaya V 86 ; Udāna 8, 2 (p. 80).

24. Voir A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon 1955.

25. I 1 : *puggala upalabbhati saccikatthaparamatthenāti?*

26. Ce Sūtra est aussi conservé dans le canon sanskrit (Saṃyukta 22, 22 ; La Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, p. 36, n. 1). E. Frauwallner l'a traduit d'après la version chinoise dans *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1956, p. 25 s.

dépôt du fardeau : le fardeau ce sont les cinq groupes d'appropriation (*upādāna-kkhandha*) ; la prise du fardeau, c'est la soif qui produit la renaissance ; le dépôt du fardeau, c'est l'extinction de la soif. Le porteur du fardeau, c'est le *puggala* (la personne), ce personnage vénérable de tel nom, de telle caste ... etc.» Sur l'autorité de ce texte les personalistes affirment que le *puggala* est appréhendé réellement et immédiatement (*saccikaṭṭha-paramatṭhena*), quoiqu'il ne possède pas une réalité absolue et universelle (Kathāvatthu I 111). De plus, pour éviter les extrêmes du nihilisme et de l'éternalisme, ils sont obligés d'avouer que la personne n'est ni identique aux *dharma*, ni entièrement différente d'eux, qu'elle n'est ni conditionnée ni inconditionnée. Elle diffère donc du Nirvāṇa. Aussi leur thèse n'a-t-elle qu'une valeur théorique. On voit bien qu'ils tâchent d'expliquer par cette interprétation la continuité de l'individu transmigrant. Le *puggala* n'est en effet au cours du *saṃsāra* ni toujours le même, ni complètement différent. Par ce biais, les personalistes pouvaient soutenir, eux aussi, le dogme de la négation de l'âme.

Le fait essentiel est d'abord que cette secte acceptait les écritures des autres écoles du Petit Véhicule. Le *puggala* n'a rien de commun avec l'*ātman* des systèmes brahmaniques ; il est individuel. Tirant même parti du , chemin moyen ' du Bouddha, les partisans de la personne ne disent ni qu'elle est éternelle, ni qu'elle n'est pas éternelle. De la sorte, ils sauvegardent la durée du principe d'individuation : puisque l'acte n'est pas détruit, il peut engendrer un fruit dont jouira justement le *puggala*. Mais ce sera toujours un individu : , de tel nom, de telle famille '.

Les autres écoles du bouddhisme ancien, en particulier celle des Sarvāstivādin et des Sautrāntika, se sont rigoureusement opposé à la doctrine des personalistes. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu avançant l'opinion des Sautrāntika remarque que «les *skandhas* n'ont qu'une existence nominale (*prajñaptisat*), non pas une existence réelle (*dravyasat*), car l'aggloméré, la collection (*saṃcita*) n'est pas une chose : par exemple un tas de blé, par exemple le *pudgala*»²⁷. C'est la thèse bien

27. Abhidharmakośa I 20 a-b traduit par La Vallée Poussin, I, p. 37.

connue de la nature composée et par conséquent purement nominale de l'individu (*skr. pudgala*). Mais quel est alors le principe qui fait que les groupes et leurs facteurs essentiels s'associent et forment des , agglomérés' singuliers, entièrement distingués les uns des autres ? Les constituants du monde étant partout les mêmes, d'où vient la diversité des êtres et des choses ?

La réponse des Sarvāstivādin à cette question cruciale est bien orthodoxe : « La variété du monde naît de l'acte : *karmajam lokavaicitryam*. Qu'est-ce que l'acte ? C'est la volition et ce qui est produit par la volition : *cetanā tatkr̥tam ca tat* »²⁸. Pour expliquer la continuité et la structure cohérente de la série personnelle créée par ce principe instable, ils ont recours à un *dharma* spécial, la , possession' (*prāpti*), c'est-à-dire des traces latentes, subconscientes de l'individualité. Ces traces servent à résoudre le grave problème soulevé par la négation d'une âme permanente (*nairātmya*), d'un sujet transcendant, voire de l'assertion paradoxale qu'il existe bien des volitions et des conséquences, mais qu'il n'existe pas d'êtres capables de vouloir et d'en subir les effets.

Il reste une autre difficulté : si le nombre des catégories de *dharma*, c'est-à-dire des composants de l'individualité, est déterminé, fini, ne faut-il pas conclure que la variété des individus ainsi constitués est également limitée, qu'il existe, en d'autres termes, parmi l'infinité des êtres des individus parfaitement identiques ? Sinon, où réside alors , le principe des indiscernables' ? Il semble bien que les Sarvāstivādin aient admis des différences particulières parmi les *dharma* – tel désir, telle pensée – qu'ils croient néanmoins exister dans les trois temps, passé, présent, futur, et en nombre défini. Autrement les individus , composés' par les mêmes *dharma* seraient intrinsèquement indiscernables. Le *karman*, principe différenciateur par excellence, diffère en effet d'un individu à l'autre. En tout cas, les Sarvāstivādin ne se sont guère occupés de ce problème. Ils ont au contraire inventé un *dharma* nouveau, la , participation' (*prāpti*) de l'être à son espèce, pour rendre compte du

28. Ibid., IV 1 a–b (traduction, IV, p. 1).

fait que certains individus se ressemblent et appartiennent à la même classe. Le point difficile était donc pour eux d'expliquer le général et non pas le particulier – problème typiquement bouddhique !

Les Sautrāntika rejettent les nouvelles catégories de l'Abhidharma et reviennent aux Sūtra. Intransigeants adversaires des personnalistes, ils développent la théorie de l'instantanéité (*kṣaṇikavāda*) et de l'âme-série. Leur préoccupation majeure porte sur le rapport entre l'acte et la série personnelle (*sva-saṃtāna*). Pour résoudre le paradoxe d'un principe intermittent engendrant une file continue d'états physiques et psychologiques, ils ont recours au subconscient de ,savour unique' (*ekarasa*) qu'ils appellent la ,personne ultime' (*paramārthapudgala*) ou la ,pensée subtile' (*sūkṣmacitta*)²⁹. Le principe d'individuation se double pour ainsi dire en un aspect dynamique évanescent (l'acte) et un aspect plus stable, sorte de substrat transcendant. Toutefois cette pensée subtile n'a rien d'une réalité spirituelle, car elle aussi est produite par des conditions et composée de germes (*bīja*) ; c'est en quelque sorte le précipité des expériences passées. La persistance du moi phénoménal s'explique par l'influence de ces impressions latentes grâce auxquelles – et à défaut d'une âme substantielle – chaque instant est ,parfumé' par l'instant antérieur. C'est ainsi que la série semble appartenir à un sujet permanent ; en réalité elle est autonome ; elle se perpétue par ses désirs et ses actes. Ces spéculations ont exercé une grande influence sur l'idéalisme moniste du Mahāyāna qui s'approche sensiblement des conceptions brahmaniques de l'âme universelle.

L'interprétation Sarvāstivādin du Nirvāṇa est toute négative. Cette école, bien qu'elle affirme que ,tout existe' (*sarvāsti*) – voire les trois inconditionnés et les trois temps – définit la délivrance comme une pure absence (*abhāvamātra*). Le Nirvāṇa est la disjonction, la ,disconnexion' (*viśaṃyoga*) des *dharma* ; il implique donc la suppression de l'individualité (*satkāya-nirodha*). «L'individu, étant un composé de composés, périt tout entier»³⁰. (A suivre)

29. Cf. L. Silburn, op. cit., p. 252. 30. La Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, p. 42 citant Barth.