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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 50 (1996)

Heft: 4: Jubiläumsausgabe zum fünfzigjährigen Bestehen der Asiatischen Studien = En l'honneur du cinquantenaire des Études Asiatiques

Artikel: L'Inde classique et le dialogue des religions

Autor: Bronkhorst, Johannes

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147279

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'INDE CLASSIQUE ET LE DIALOGUE DES RELIGIONS

Johannes Bronkhorst, Université de Lausanne

Ce tome cinquantenaire des Études Asiatiques offre une excellente occasion de rappeler que, plus ou moins au même moment que la fondation de ce périodique, l'Université de Lausanne a inauguré un enseignement d'études indiennes. Cet enseignement a dès son début compris l'étude du bouddhisme indien, aspect qui fut officialisé par la nomination de Jacques May comme professeur d'études bouddhiques, puis par celle de son successeur Tom Tillemans. En plus de l'existence d'une chaire d'études bouddhiques, Lausanne est devenue la seule université francophone à préserver et continuer un enseignement dans la célèbre tradition «franco-belge» d'études bouddhiques depuis la mort du regretté André Bareau (Paris).[1] Aucune autre université francophone dans le monde n'offre un tel cursus aujourd'hui, et Lausanne est fière de sa position unique.

Le bouddhisme n'était qu'une religion parmi d'autres dans l'Inde ancienne et classique, et l'étude des liens entre ces diverses religions est, elle aussi, un sujet qui mérite une investigation plus approfondie. Ces liens sont d'un intérêt spécial, du fait que les principales religions de l'époque ne se sont pas contentées de s'exclure mutuellement. Elles se sont rejetées, bien entendu, mais non pas sans qu'elles ne se soient étudiées de façon très attentive. Autrement dit, l'histoire intellectuelle de l'Inde classique présente un cas (ou des cas) d'un dialogue interreligieux dont on trouverait difficilement des parallèles ailleurs dans le monde. Contrairement à ce qui semble être la règle, ce dialogue ne s'est pas constamment perdu en des malentendus incessants, des préjugés incorrigibles, une ignorance totale.[2]

1 Je rappelle quelques noms (en ordre alphabétique; tous décédés): André Bareau, Paul Demiéville, Jean Filliozat, Étienne Lamotte, Louis de la Vallée Poussin, Sylvain Lévi, Jean Przyluski. Je ne voudrais pas sousentendre qu'il n'y ait pas d'autres chercheurs francophones à continuer la tradition franco-belge. Parmi eux, je tiens à mentionner les collaborateurs de l'institut du Hōbōgirin, à Kyōto (Japon).

2 Il ne se base pas non plus sur ce que Ernest Gellner (1995:4-5) appelle "a kind of facile relativistic ecumenism, which ensures toleration and mutual compatability by means of tacitly emptying faith of its content [and which] merely convey[s] some anodyne and wholly unspecific exchange of goodwill messages between man and an anonymous, shapeless Nature of Things, a salutation only coded in some kind

Les représentants des différentes religions – ce sont, pour l'époque concernée, principalement le bouddhisme, le brahmanisme, et le jaïnisme – se sont écoutés, ou plutôt se sont lus, et ont essayé de répondre aux critiques dirigées contre eux. Nous n'avons pas de données sur le nombre des éventuelles «conversions» auxquelles cette interaction active aurait abouti. Mais nous savons qu'elle a profondément touché toutes ces religions. Sur le plan intellectuel, en particulier, elles se sont constamment «corrigées» – par voie d'emprunt, ou de modification interne – à la lumière des réflexions de leurs opposants.

Soulignons d'emblée que les religions de l'Inde ancienne et classique appartiennent toutes à une seule aire culturelle.[3] C'est sans doute pour cela que leur interaction fut intense et productive. Les trois religions principales n'ont pas que des différences; elles ont des idées, des conceptions, voire des préjugés communs. Notez d'emblée que leurs représentants ne se rendent pas compte des points communs qui les réunissent. Ils se concentrent inévitablement sur leurs différences intrinsèques, et ce sont les chercheurs modernes, souvent non-indiens, qui sont frappés par les convictions partagées, les approches parallèles. Parfois celles-ci ne sont pas formulées explicitement, peut-être parce qu'elles étaient, pour les indiens de l'époque, d'une évidence patente. Mais ce qui était évident pour un indien du premier millénaire, ne l'est pas forcément pour un chercheur moderne. Dans de tels cas la découverte des convictions cachées peut s'avérer difficile. Elle est pourtant essentielle si l'on cherche à comprendre les positions et les échanges de vue que les textes ont préservés.

En guise d'illustration des précédentes remarques je présenterai quelques passages d'un penseur qui appartient au sixième ou septième siècle de notre ère,[4] passages sur lesquels le professeur Masaaki Hattori de l'université de Kyōto a attiré mon attention.[5] Ce penseur est Uddyotakara,

---

of more meaty allegory in order to make it intelligible for its educationally less privileged recipients".

3 Peter Schreiner (1996:168) distingue entre plusieurs types d'étrangers, parmi eux: l'étranger religieux, l'étranger social, l'étranger politique (*der religiös Fremde, der sozial Fremde, der politisch Fremde*). Les partenaires des débats qui nous intéressent sont au plus des étrangers religieux l'un vis-à-vis de l'autre.

4 Cp. Potter, 1977:303.

5 Voir également Kher, 1992:66 sq.

auteur d'un commentaire (Vārttika) sur le Nyāya Bhāṣya, lui-même commentaire du Nyāya Sūtra, le texte de base du système de philosophie brahmanique dit Nyāya. Son Nyāya Vārttika critique l'une des positions fondamentales des bouddhistes avec lesquels il argumentait, à savoir la doctrine voulant qu'il n'existe pas d'âme. Les êtres vivants étaient conçus par ces bouddhistes comme étant des accumulations d'éléments divers, mais sans âme. Les penseurs brahmaniques, parmi eux Uddyotakara, n'étaient pas d'accord avec ce rejet de l'âme, d'autant moins que pour eux la réalisation de celle-ci constitue une étape essentielle sur la voie du salut, la libération définitive du cycle des renaissances.

Uddyotakara utilise plusieurs arguments contre la position des bouddhistes. J'en présenterai deux qui servent le mieux à illustrer mes propos. D'abord le suivant:[6]

> Celui qui dit que l'âme n'existe pas, va à l'encontre de la position de son école. Comment? Dans [les passages de l'écriture bouddhique qui disent] "je ne suis pas la matière, ô vénérable, ni la sensation, ni la perception, ni les compositions mentales, ni la conscience" et "toi, ô moine, tu n'est ni cette matière, ni la sensation, [ni la perception], ni les compositions mentales, ni la conscience" les groupes «matière» etc. sont niés comme étant l'objet du [mot] «je». Mais il s'agit d'une négation de spécificités, et non pas d'une négation de la généralité, tandis que celui qui n'accepte pas [l'existence de] l'âme doit nier la généralité, [comme suit:] "je ne suis pas" [ou] "tu n'es pas".

6 NV (introduisant 3.1.1) p. 702 l. 8 - 11: *nāsty ātmeti caivaṃ bruvāṇaḥ siddhāntaṃ bādhate/ katham iti? rūpaṃ bhadanta nāhaṃ vedanā saṃjñā saṃskāro vijñānaṃ bhadanta nāham iti evam etad bhikṣo rūpaṃ na tvaṃ vedanā [saṃjñā] saṃskāro vijñānaṃ vā na tvam iti ta ete skandhā rūpādayo 'haṃviṣayatvena pratiṣiddhāḥ/ viśeṣapratiṣedhaś cāyaṃ na sāmānyapratiṣedhaḥ, ātmānaṃ cānabhyupagacchatā sāmānyam eva pratiṣeddhavyam, nāhaṃ naiva tvam asīti/.* Le mot *saṃjñā* a été ajouté une première fois sur la base de quelques mss qui le contiennent, et la deuxième fois simplement parce que la citation sans *saṃjñā* ne peut être correcte. Les textes bouddhiques parlent toujours de ces cinq groupes *(skandha)*, et Uddyotakara lui-même utilise le terme *rūpādiskandhapañcaka* quelques lignes plus bas.
La séquence de deux mots commençant par *saṃ* pourrait expliquer comment un copiste non-bouddhiste a pu omettre le mot *saṃjñā* par un saut du même au même. L'édition de Dube (1897:341) est essentiellement identique à NV en ce qui concerne ce passage.

«Etre» en sanscrit comme en français, est copule aussi bien que verbe signifiant «exister». "Je ne suis pas la matière" et "je ne suis pas" utilisent donc la même forme verbale (qui, en sanscrit, est souvent sous-entendue plutôt qu'employée) pour exprimer des sens très différents. Dans le premier cas Uddyotakara parle de la négation d'une spécificité, dans l'autre de la négation de la généralité. Les bouddhistes, pour soutenir leur doctrine voulant que l'âme n'existe pas, se basent sur des phrases attribuées au Buddha. Parmi celles-ci se trouvent, nous dit Uddyotakara, "je ne suis pas la matière, ô vénérable, ni la sensation, ni la perception, ni les compositions mentales, ni la conscience" et "toi, ô moine, tu n'es ni cette matière, ni la sensation, [ni la perception], ni les compositions mentales, ni la conscience". La matière (*rūpa*), la sensation (*vedanā*), la perception (*saṃjñā*), les compositions mentales (*saṃskāra*) et la conscience (*vijñāna*) sont, pour les bouddhistes, les constituants de la personne. L'âme, les citations le disent, n'est identique à aucun de ces constituants. Cela ne signifie pas que l'âme n'existe pas, ainsi que Uddyotakara l'explique aux bouddhistes.

Uddyotakara critique ici les bouddhistes en suggérant qu'ils n'ont pas correctement interprété leurs propres textes sacrés. Il joue ainsi le philologue sur un texte bouddhique, non pas par amour de la science, mais pour justifier son propre point de vue. Pour comprendre plus précisément ce qui ce passe, regardons la suite. Se basant toujours sur les mêmes passages, Uddyotakara pose la question de savoir si, bien que les constituants de la personne soient niés en tant qu'âme un par un, leur conjonction est l'objet de la notion de «je». La réponse est négative, parce que l'on devrait dire que la conjonction qui est l'objet de la notion de «je» est différente des cinq groupes - matière etc. - et que quelqu'un qui accepte une telle conjonction, différente des groupes, comme objet de la notion de «je», changerait la désignation: au lieu de «âme» il dirait «conjonction'.[7] Et si l'on acceptait que la conjonction qui est l'objet de la notion de «je» n'était pas différente de ses constituants, l'idée provenant du mot «je» ne serait pas unitaire. Car l'expérience nous montre que l'on n'utilise pas de mot simple

7 NV p. 702 l. 12-14: *athaikaśaḥ pratiṣedhena samudāyaviṣayo 'haṅkāra iti, tathāpi rūpādiskandhapañcakavyatirekeṇa samudāyo vaktavyo 'haṅkāraviṣayaḥ, tadvyatiriktaṃ ca samudāyam ahaṅkāraviṣayam abhyupagacchatā saṃjñā bhidyate ātmā samudāya iti/*

en connexion avec des choses multiples.[8] Les groupes – matière etc. – ne sont donc pas l'âme, ni individuellement ni en conjonction, et l'idée de «je» s'avère sans objet.[9] Toute cette discussion concerne le mot «je» dans la première phrase citée. Ce mot n'aurait pas d'objet, et correspondrait donc à une fausse notion. Le bouddhiste demande encore comment cette fausse notion pourrait le gêner, mais Uddyotakara est sans pitié: si des notions fausses imitent des notions correctes, le bouddhisme n'a rien à offrir à celui qui n'accepte pas l'existence de l'âme.[10]

Si la dernière ligne de ce passage reste quelque peu obscure,[11] une chose est claire: d'après Uddyotakara les phrases qu'il cite, et plus particulièrement le mot «je» dans la première, font problème. Il conclut donc son argument en disant:[12] "Et on ne peut pas [dire que] ces [phrases] ne sont pas la parole [du Buddha], parce qu'elles se trouvent dans le Sarvābhisamaya Sūtra. C'est pourquoi celui qui dit que l'âme n'existe pas, va à l'encontre de la position de son école."

Les phrases citées se trouvaient donc, d'après Uddyotakara, dans le Sarvābhisamaya Sūtra. Pourquoi le dit-il, ayant d'abord suggéré que le bouddhiste veuille nier qu'il ne s'agisse de la parole du Buddha? En fait, les phrases citées ne se trouvent nulle part dans la littérature bouddhique ancienne qui nous soit parvenue, pour autant que je le sache, et c'est seulement le témoignage d'Uddyotakara qui nous fait croire qu'elles font partie à son époque d'un certain Sarvābhisamaya Sūtra. Ce sūtra lui-même

8 NV p. 702 l. 14-15: *athāvyatiriktam, ekapratyayo na prāpnoty aham iti/ na hi bahuṣu ekaśabdaṃ paśyāmaḥ/*

9 NV p. 702 l. 15-16: *na ca rūpādiskandhā ekaśaḥ samuditā vā ātmā ity ahaṅkārapratyayo 'tasmiṃs tad iti prāptaḥ/*

10 NV p. 702 l. 16-18: *bhavatu mithyāpratyayaḥ kin no bādhyata iti? kathaṃ na bādhyate yadā samyakpratyayānukāriṇo mithyāpratyayā bhavanti/ na cātmānam anabhyupagacchatā tathāgatadarśanam arthavattāyāṃ vyavasthāpayituṃ śakyam/*

11 Doit on comprendre la partie *yadā samyakpratyayānukāriṇo mithyāpratyayā bhavanti* dans le sens "quand des notions fausses *se construisent avec* des notions correctes"?

12 NV p. 702 l. 18 – p. 703 l. 2: *na cedaṃ vacanaṃ nāsti sarvābhisamayasūtre 'bhidhānāt/ tasmāt nāsty ātmeti bruvāṇaḥ siddhāntaṃ bādhata iti/*

semble inconnu, et je n'ai pas réussi à en trouver la moindre trace.[13] Il semble clair qu'Uddyotakara ait réussi à trouver quelques phrases isolées dans un texte canonique bouddhique qui lui convenaient exceptionnellement bien. Et il avait des raisons de croire que ses interlocuteurs bouddhistes ne les connaissaient guère, ou pas du tout.[14]

Cet état de choses pourrait à première vue paraître bizarre, étant donné que les bouddhistes eux-mêmes, dans des discussions sur l'existence de l'âme, se basaient fréquemment sur d'autres phrases de leur canon qu'on pourrait, à première vue, analyser de façon semblable. L'Abhidharmakośa Bhāṣya de Vasubandhu en cite une dans son neuvième chapitre sous la forme suivante:[15] *bhagavatoktaṃ rūpam anātmeti*[16] *yāvad vijñānam anātmeti* "le Buddha dit *rūpam anātmā̆* jusqu'à *vijñānam anātmā̆*". Ailleurs dans le même chapitre ce texte cite *sarvadharmā anātmānaḥ*.[17] Les deux phrases sont clairement empruntées à des sūtras anciens.[18] La première signifie, dans son interprétation originale: "La matière n'est pas l'âme, la sensation n'est pas l'âme, la perception n'est pas l'âme, les compositions mentales ne sont pas l'âme, la conscience n'est pas l'âme". La forme en pāli de la formule (*rūpaṃ anattā*, etc.) prouve que le deuxième mot du couple est un substantif qui signifie "[ce qui n'est] pas l'âme"; la forme correspondante en sanscrit devrait être *anātmā*. Une ambiguïté dans les langues moyen-indiennes, en combinaison avec certains développements théoriques au sein du bouddhisme, ont pourtant promu une autre interprétation du composé, s'exprimant en sanscrit en des formes légèrement différentes. Au lieu de "[ce qui n'est] pas l'âme", on avait commencé à préférer l'interprétation "sans âme". "La matière n'est pas

13 A ma demande, le professeur Fumio Enomoto de l'université de Osaka, auteur de *Indic Texts corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama as found in the Sarvāstivāda-Mūlasarvāstivāda Literature* (1994), a, lui aussi sans succès, cherché la source des phrases citées par Uddyotakara; qu'il en soit remercié ici.

14 Pour l'identification des interlocuteurs bouddhistes principaux de Uddyotakara, voir Frauwallner, 1933 (Vasubandhu, Dignāga).

15 Abhidh-k-bh(P) p. 464 l. 6-7.

16 Suivant Yaśomitra j'ajoute *iti*.

17 Abhidh-k-bh(P) p. 466 l. 24.

18 Voir Honjō, Table p. 116-17 (no. 1), p. 118-19 (no. 17); Abhidh-k-bh(Pā) p. 123 (no. 499); PTC s.v. *anatta*; etc.

l'âme" – en sanscrit: *rūpam anātmā* – est ainsi devenu "la matière est sans âme": *rūpam anātma*. La phrase comme elle est citée dans l'Abhidharmakośa Bhāṣya est ambiguë, parce que le *ā̆* final s'est joint à une voyelle, cachant ainsi sa qualité longue ou brève.[19] La phrase *sarvadharmā anātmānaḥ* – dont le sens original était également: tous les dharmas ne sont pas l'âme – montre pourtant que le sens "sans âme" l'avait emporté à l'époque de l'Abhidharmakośa Bhāṣya: *anātmānaḥ* ne peut, dans ce contexte, avoir que ce sens, au pluriel.[20]

Un autre passage doit être cité à cet endroit, passage qui fait partie du soi-disant premier sermon du Buddha, préservé dans le Mahāvagga du Vinayapiṭaka du canon pāli. On y trouve les phrases suivantes:[21] "Par conséquent, ô moines, toute matière, qu'elle soit passée, future ou présente, intérieure ou extérieure, grossière ou subtile, vile ou excellente, lointaine ou proche, toute matière doit être vue ainsi, selon la réalité, grâce à la sagesse correcte: «Ceci n'est pas mien. *Ceci, je ne le suis pas*. Ceci n'est pas mon soi.» Toute sensation, qu'elle soit passée ... (comme ci-dessus) ... Toute perception, qu'elle soit passée ... (comme ci-dessus) ... Toute composition mentale, qu'elle soit passée ... (comme ci-dessus) ... Toute conscience, qu'elle soit passée ... (comme ci-dessus) ...: «Ceci n'est pas mien. *Ceci, je ne le suis pas*. Ceci n'est pas mon soi.»" On voit que l'idée "je ne suis pas la matière, je ne suis pas la sensation" etc. s'exprime ici clairement. On peut en déduire qu'il n'existe aucune raison de croire

19 Le ms. utilisé par Pradhan a *rūpam anātmā*.

20 L'éditeur de l'Abhidharmakośa Bhāṣya, suivant Yaśomitra, considère comme citation également la phrase *nātmā skandhāyatanadhātavaḥ* (Abhidh-k-bh(P) p. 467 l. 4; cp. Abhidh-k-vy p. 705 l. 12). Cette phrase est pourtant introuvable dans la littérature ancienne, et s'explique mieux comme n'étant pas une citation; voir Abhidh-k-bh(Pā) p. 126 nr. 512; Abhidh-k(VP) tome V p. 253.

21 Vin I p. 14: *tasmāt iha bhikkhave yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre vā santike vā, sabbaṃ rūpaṃ n'etaṃ mama, n'eso 'ham asmi, na me so attā 'ti evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ/ yā kāci vedanā ... yā kāci saññā ... ye keci saṃkhārā ... yaṃ kiñci viññāṇaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre vā santike vā, sabbaṃ rūpaṃ n'etaṃ mama, n'eso 'ham asmi, na me so attā 'ti evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ/* Tr. Bareau, Recherches I, p. 192. Bareau traduit également les parallèles de ce sermon dans les Vinayas – préservés en traduction chinoise – appartenant à d'autres écoles du bouddhisme.

que le passage cité par Uddyotakara ne fût pas partie du canon bouddhique à son époque.

Revenons-en à Uddyotakara lui-même. Lui, comme nous aujourd'hui, trouvait sans doute dans les textes canoniques du bouddhisme, ainsi que dans leurs traités plus récents, les citations que l'on trouve également dans l'Abhidharmakośa Bhāṣya, et que nous venons d'étudier. Le fait même qu'il donne ailleurs dans le même ouvrage, comme exemple d'une inférence, la phrase "le corps vivant n'est pas sans âme (*nirātmaka*), parce qu'elle serait [dans ce cas] sans souffle",[22] ne nous laisse pas douter qu'il connaît ces citations et qu'il les interprète comme l'Abhidharmakośa Bhāṣya. Elles étaient pourtant sans utilité pour lui, parce que l'observation voulant que les cinq groupes, ou tous les dharmas, soient sans âme n'est pas en contradiction avec un rejet de l'existence de l'âme. Interprétées ainsi, il ne pouvait pas s'en servir dans ses attaques contre la position des bouddhistes.

Mais même en s'en tenant à l'interprétation originale de ces citations, elles ne seraient que d'une utilité limitée pour lui. L'énoncé "la matière n'est pas l'âme" (*rūpam anātmā*) a comme sujet la matière, tandis que dans la citation d'Uddyotakara "je ne suis pas la matière" (*rūpaṃ nāham*) le sujet est plutôt «je», c'est à dire l'âme. Seul le deuxième énoncé peut être l'objet des élucidations d'Uddyotakara sur la négation des spécificités et de la généralité, car c'est la négation du «je», c'est-à-dire de l'âme, qui est en jeu, et non pas celle de la matière.

Uddyotakara avait donc besoin d'une phrase du type "je ne suis pas la matière", et il l'a effectivement trouvée dans les textes sacrés des bouddhistes. Il s'attendait sans doute avec raison à ce que ses opposants bouddhistes ne soient pas très contents d'être confrontés à cet énoncé, et qu'ils pourraient même être tentés de nier qu'il fasse partie de leur canon. Uddyotakara ne leur laissa pas cette possibilité.

Il n'est guère étonnant que, du point de vue historique, Uddyotakara avait raison. Les textes anciens du bouddhisme ne soutiennent effectivement pas l'interprétation voulant que l'âme n'existe pas. La philologie moderne a longuement débattu de la question de savoir si le bouddhisme ancien rejetait l'existence de l'âme ou non, débat qui n'est toujours pas

22 NV p. 291 l. 2 (sous 1.1.35): *nedaṃ nirātmakaṃ jīvac charīram aprāṇādimattva-prasaṅgād iti*.

terminé. Une conclusion plus ou moins définitive semble pourtant se dessiner: les textes anciens du bouddhisme ne rejettent pas explicitement l'existence de l'âme, mais ils ne l'acceptent pas explicitement non plus.[23]

Notons pour finir que tout de suite après cette discussion Uddyotakara cite encore deux autres phrases du canon bouddhique, que voici:[24]

> Et le Sūtra [dit]: "O moines, je vous enseignerai le fardeau et le porteur du fardeau; les cinq groupes sont le fardeau, la personne est le porteur du fardeau." "Et celui qui [dit] que l'âme n'existe pas a une vue fausse."

L'Abhidharmakośa Bhāṣya reprend la première citation sous la forme suivante:[25]

> "O moines, je vous enseignerai le fardeau, la prise du fardeau, le dépôt du fardeau, le porteur du fardeau."

Uddyotakara cite évidemment le même passage, mais sous une forme abrégée. Ce passage, y compris la partie qui n'est pas citée dans l'Abhidharmakośa Bhāṣya, se trouve effectivement à plusieurs endroits du canon ancien.[26]

La deuxième phrase citée par Uddyotakara pourrait être une paraphrase d'une citation qui se trouve, elle aussi, dans l'Abhidharmakośa Bhāṣya:[27]

> "Nier les êtres apparitionnels, c'est vue fausse."

Son origine est inconnue.[28] Elle est pourtant également citée dans le *Sāṃmatīyaśāstra, texte des Pudgalavādin, bouddhistes qui acceptent

23 Oetke, 1988:59-242.

24 NV p. 703 l. 2-4: *tathā bhāraṃ vo bhikṣavo deśayiṣyāmi bhārahāraṃ ca, bhāraḥ pañcaskandhā bhārahāraś ca pudgala iti/ yaś cātmā nāstīti sa mithyādṛṣṭiko bhavatīti sūtram/*

25 Abhidh-k-bh(P) p. 468 l. 2: *bhāraṃ ca vo bhikṣavo deśayiṣyāmi bhārādānaṃ ca bhāranikṣepaṇaṃ ca bhārahāraṃ ceti.*

26 Voir Abhidh-k-bh(Pā) p. 128 nr. 518; Abhidh-k(VP) tome VI p. 256 n. 1.

27 Abhidh-k-bh(P) p. 468 l. 8: *nāsti sattva upapāduka iti mithyādṛṣṭiḥ.* Tr. Abhidh-k(VP) tome VI p. 258.

28 Voir Abhidh-k-bh(Pā) p. 128 nr. 519.

l'existence de la personne.[29] Le sens original de l'expression "êtres apparitionnels" (*sattva upapāduka*) est quelque peu obscur.[30] Il semble probable que Uddyotakara l'ait reprise dans le sens qu'y attribuaient les Pudgalavādin, le terme "être" (*sattva*) étant parfois synonyme de "âme" (*ātman*). Quoi qu'il en soit, dans ce dernier cas Uddyotakara semble avoir pris la liberté de présenter comme citation une phrase qui ne se trouvait probablement pas, sous cette forme exacte, dans les textes des bouddhistes.

Le passage d'Uddyotakara que nous avons étudié au début s'occupe également de la question de savoir quel est l'objet dénoté par le mot «je». Une semblable question apparaît dans un autre passage, que nous allons maintenant regarder de plus près. Dans ce passage Uddyotakara nie carrément qu'on puisse dire "l'âme n'existe pas". D'après lui les mots qui constituent cette phrase se contredisent. Voici quelques extraits du passage concerné:[31]

> Ici [il faut dire] pour commencer que les deux (!) mots (*pada*) "l'âme n'existe pas" (*na asti ātmā*) se contredisent: ce mot «âme» (*ātmā*) [même] en accord syntaxique avec les (ou le?) mot(s) «n'existe pas» (*na asti*) ne communique pas l'inexistence de l'âme. Car par le mot «âme» [son] existence est exprimée, et par «n'existe pas» sa négation; mais ce qui est nié quelque part, se trouve ailleurs. Par exemple, le mot «cruche» en accord syntaxique avec «n'est pas [là]» (*na asti*) ne peut communiquer l'inexistence de la cruche, mais il nie [sa présence] dans un certain endroit ou à un certain moment. [La phrase] "la cruche n'est pas [là]" (*nāsti ghaṭaḥ*) nie [sa présence] dans un certain endroit, [comme dans l'exemple] "elle n'est pas dans la maison"; ou elle la nie à un certain moment, [comme dans les exemples] "elle n'est pas [là] maintenant", "elle n'est pas [là] auparavant", "elle n'est pas [là] après". Toutes ces négations ne sont

29 TI 1649, tome 32, p. 464c l. 20.

30 Voir Abhidh-k-bh(P) p. 118 l. 26 - p. 119 l. 2; Abhidh-k(VP) tome VI p. 258 n. 2; BHSD p. 162 s.v. *aupapāduka*. L'expression *sattvam upapādukam* (ou *aupapādukam*) se trouve également, mais dans un autre sens, dans la Carakasaṃhitā (Śārīrasthāna 3.3); pour une discussion, voir Roşu, 1978:180 sq.

31 NV p. 699 l. 1 sq.: *tatra nāsty ātmeti pade tāvad vyāhanyete, nāstiśabdasamānādhikaraṇo 'yam ātmaśabdo nātmano 'sattvaṃ pratipādayati/ kiṃ kāraṇam? ātmeti sattvam abhidhīyate, nāstīti tasya pratiṣedhaḥ, yac ca yatra pratiṣidhyate tat tasmād anyatrāsti, yathā nāstinā samānādhikaraṇo ghaṭaśabdo na ghaṭābhāvaṃ pratipādayituṃ śaknoti, api tu deśakālaviśeṣe pratiṣedhati/ nāsti ghaṭa iti deśaviśeṣe vā pratiṣedho gehe nāstīti, kālaviśeṣe vā pratiṣedha idānīṃ nāstīti prāṅ nāsti ūrdhvaṃ nāstīti/ sarvaś cāyaṃ pratiṣedho nānabhyupagataghaṭasattvasya yuktaḥ/ tathā nāsty ātmeti kim ayaṃ deśaviśeṣe pratiṣidhyate atha kālaviśeṣe iti/*

> pas applicables pour quelqu'un qui n'accepte pas l'existence de la cruche. De même, [dans la phrase] "l'âme n'existe pas", l'âme est-elle niée dans un certain endroit ou à un certain moment?

Uddyotakara enchaîne pour montrer que, bien au contraire, la phrase "l'âme n'existe pas" ne vise pas la négation de l'âme dans un certain endroit ou à un certain moment, mais plutôt sa négation tout court, ce qui est impossible. Car,[32]

> celui qui nie l'âme [tout court] doit dire quel est l'objet du mot «âme». Nous ne voyons effectivement pas de mot qui n'ait pas d'objet.

Il s'attaque ensuite à la solution la plus évidente du problème: le mot «âme» ne correspondrait-il pas à une fiction de l'esprit, dont on nie l'existence objective? Non, répond Uddyotakara, et il montre à l'aide d'une analyse de l'imagination qu'une telle solution n'est pas possible.[33] Ou peut-on croire qu'il existe des mots – comme par exemple «vide» (*śūnya*) ou «obscurité» (*tamas*) – qui ne désignent pas forcément un objet? De nouveau la réponse est négative.[34] Des exemples du type «corne d'un lièvre» (*śaśaviṣāṇa*), «fleur dans le ciel» (*khapuṣpa*), etc. ne prouvent pas le contraire, parce que dans ces cas c'est le lien entre les composantes du composé qui est nié.[35]

Quels que soient les arguments exacts qu'utilise Uddyotakara pour défendre sa position, l'essentiel est son insistance sur le fait que les mots, y compris le mot «âme» dans la phrase "l'âme n'existe pas", doivent référer à des objets y correspondant. Voilà un exemple de ce que j'appelle le «principe de correspondance», et que l'on pourrait formuler approximativement de la manière suivante: "les éléments constituant la situation décrite par une phrase correspondent aux mots de cette phrase".

Jugé à la lumière de l'exemple de "l'âme n'existe pas", le principe de correspondance a certainement l'air peu convaincant pour ceux qui ne croient pas que le sanscrit soit la langue éternelle, ou au moins la langue créée par des sages avec des connaissances de la réalité bien supérieures

32 Ibid. p. 701 l. 5-6: *ātmapratiṣedhaṃ ca kurvāṇenātmaśabdasya viṣayo vaktavyaḥ/ na hy ekaṃ padaṃ nirarthakaṃ paśyāmaḥ/*

33 Ibid. p. 701 l. 9 sq.

34 Ibid. p. 702 l. 3 sq.

35 Ibid. p. 703 l. 19 sq.

aux nôtres. Mais vu de cette façon, l'existence même de certains mots en sanscrit prouve que les objets correspondants existent. Le mot «âme» n'étant pas l'invention d'un fou, prouve qu'il y ait un objet y correspondant. C'était, premièrement, le point de vue des brahmanes, pour qui le sanscrit, la langue du Veda, a ces qualités. Il est vrai que l'école d'Uddyotakara était prudente quant à l'application rigide de ce point de vue. Le Nyāya Bhāṣya, par exemple, constate:[36]

> Ce n'est pas à cause de la seule parole qu'on a confiance [en l'existence] d'un objet imperceptible tel «le ciel», «les Apsaras», «les Kuru septentrionaux», «les sept continents», «l'océan», «la constitution du monde»; on a plutôt confiance [en l'existence de ces objets] parce que cette parole a été prononcée par des personnes fiables.

Mais évidemment tous les mots du sanscrit ont été prononcés par des personnes fiables, et la prudence du Nyāya Bhāṣya ne change pas grand-chose en ce qui concerne l'existence d'objets y correspondant.

Une extension de la conviction dont nous venons de parler est le principe de correspondance, qui couvre non seulement la relation entre les mots et les choses, mais aussi celle entre la phrase et la situation décrite par cette phrase. Les bouddhistes ne partageaient pas la conviction de la supériorité du sanscrit, mais il est surprenant de voir qu'eux aussi eurent longtemps tendance à accepter le principe de correspondance.

Ce principe a pourtant l'air tout à fait innocent dans le cas de beaucoup de phrases. Uddyotakara a mentionné des énoncés du type "la cruche n'est pas dans la maison". Dans la situation décrite par cette phrase il y a une maison, une cruche – quelque part en dehors de la maison –, et, selon l'analyse des naiyāyikas, l'absence de cette cruche à l'intérieur de la maison. Un exemple encore plus innocent est "la cruche est dans la maison". Cette phrase décrit une situation constituée par la cruche, la maison, ainsi que par l'activité de "être, se situer".

Le principe de correspondance soulève pourtant des questions, comme nous l'avons vu dans le cas de la phrase "l'âme n'existe pas". Il y a d'autres exemples problématiques, et certains d'entre eux ont attiré

36 NBh 2.1.52: *svargaḥ apsarasaḥ uttarāḥ kuravaḥ sapta dvīpāḥ samudro lokasaṃniveśa ity evamāder apratyakṣasyārthasya na śabdamātrāt pratyayaḥ, kiṃ tarhi? āptair ayam uktaḥ śabda ity ataḥ saṃpratyayaḥ, viparyayeṇa saṃpratyayābhāvāt/ na tv evam anumānam iti/*

l'attention de beaucoup de penseurs indiens, brahmaniques aussi bien que bouddhistes et jaïnas, tels des énoncés du type "la cruche se produit" et "il fait une cruche". Ces deux phrases décrivent une situation dans laquelle on ne trouve justement pas de cruche, simplement parce que la cruche concernée ne s'est pas encore produite, ou n'a pas encore été faite. La question de l'origine des choses qui se manifeste dans les débats autour de ce type de phrases est omniprésente dans les textes philosophiques de la première moitié du premier millénaire de notre ère, et donne lieu a des réponses très variées. Certains penseurs arrivent à la conclusion que rien ne peut se produire. D'autres croient plutôt que la cruche existe, d'une façon ou d'une autre, avant qu'elle ne se produise ou qu'elle ne soit faite. L'un des philosophes qui tire systématiquement profit des contradictions qui, selon lui, résultent du principe de correspondance, est le bouddhiste Nāgārjuna. Il est hors de mon propos ici de discuter de ses buts et de sa conception du bouddhisme, mais un exemple de sa façon d'argumenter est utile dans ce contexte. Voilà ce qu'il dit au sujet de la production d'un objet:[37]

> S'il existait quelque part quelque chose non produite, elle se produirait. Comme cette chose n'existe pas, qu'est-ce qui se produit?

Une exploration approfondie des effets du principe de correspondance sur la pensée indienne sera réservée à une autre occasion.[38] On se bornera ici à une brève présentation de la façon dont le Nyāya, l'école de Uddyotakara, a résolu le problème de la production d'objets. Notons qu'on n'était pas prêt à abandonner le principe de correspondance. Une autre interprétation fut pourtant possible: celle de nier que les mots réfèrent, ou réfèrent exclusivement, à des individus. Dans la phrase "la cruche se produit", le mot «cruche» ne référerait pas à la cruche individuelle qui est en train de se produire, mais plutôt à quelque chose de plus général, quelque chose qui couvre, bien entendu, cette cruche individuelle, mais pas exclusivement celle-ci.

Les mots d'une phrase, vus de cette manière, doivent correspondre à quelque chose d'existant, qui serait différent de l'individu. Quel objet peut

37 MadhK(deJ) 7.17: *yadi kaścid anutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kvacit/ utpadyeta sa kiṃ tasmin bhāve utpadyate 'sati//.*

38 Voir, pour l'immédiat, Bronkhorst, 1996.

jouer ce rôle? Un tel objet se trouve facilement dans le cas du Nyāya, qui accepte l'existence du genre. Le genre est éternel, et donc existe certainement au moment où l'on prononce la phrase "la cruche se produit". Si l'on accepte que le mot «cruche» réfère, non pas à l'individu qui n'existe pas encore, mais plutôt au genre éternel inhérant à toutes les cruches, la phrase ne pose plus de problème. C'est effectivement la solution qu'a choisie l'école du Nyāya. Regardons de plus près quelques passages s'y référant.

Le Nyāya Sūtra et son Bhāṣya dédient toute une section (NS 2.2.59-66) à la question de savoir quel est l'objet désigné par le mot. Le Bhāṣya spécifie, dès le début, que cette discussion concerne des *nāmapada*, c'est-à-dire, premièrement des substantifs comme «vache» (*go*). Les deux textes présentent d'abord une série d'arguments qui favorisent l'individu comme objet désigné du mot (NS 2.2.60). Cette position est ensuite confrontée à certaines objections, et c'est parmi celles-ci que l'exemple suivant est mentionné: dans la phrase "il fait une natte" (*kaṭaṃ karoti*) on utilise le [mot «natte»], quoique cette [natte] ne soit pas présente (*atadbhāve 'pi tadupacāraḥ*), parce que – le sūtra le dit énigmatiquement – c'est pour cela (*tādarthya*). Le Bhāṣya explique:[39] "«Parce que c'est pour cela» signifie: quand les herbes, qui servent à préparer une natte, sont arrangées, on dit: «il fait une natte»." Dans de tels cas, le Bhāṣya élucide encore, "tel et tel mot désigne quelque chose qu'il ne désigne [normalement] pas."[40] La suggestion faite ici est que le mot «natte» dans la phrase "il fait une natte" désigne les herbes qui servent à la préparer, plutôt que la natte elle-même. L'expression qu'utilise le Bhāṣya est *upacāra,* ce qui signifie «emploi» ou plus spécifiquement «emploi métaphorique».

Ce passage du Nyāya Bhāṣya montre que le Nyāya Sūtra et son Bhāṣya parlent bel et bien du problème de la production des choses. Ils lui apportent également une solution, qui n'est pourtant pas définitive. La solution définitive se trouve en sūtra 2.2.66, qui dit: "L'objet désigné du mot, ce sont l'individu, la forme, et le genre" (*vyaktyākṛtijātayas tu padārthaḥ*). L'élément essentiel dans cette énumération est clairement le genre (*jāti*). C'est grâce à lui que le mot «natte» dans "il fait une natte" réfère à quelque chose, à savoir le genre qui est inhérent dans la natte, et

39 NBh 2.2.62: *tādarthyāt: kaṭārtheṣu vīraṇeṣu vyūhyamāneṣu kaṭaṃ karotīti bhavati.*

40 NBh 2.2.62: *atacchabdasya tena śabdena abhidhānam.*

dans toutes les nattes, même avant que cette natte soit faite.[41] Il semble hors de doute que cette deuxième solution soit la solution préférée par le Nyāya Sūtra et son Bhāṣya. Le genre offre une solution applicable sans changement fondamental dans tous les cas semblables, contrairement aux herbes qui vont constituer la natte. Mieux encore, le sūtra 2.2.66, qui mentionne l'individu, la forme et le genre comme l'objet désigné par le mot, se trouve à la fin de la discussion concernée, et la termine, pour ainsi dire.

Le Nyāya avait donc, sans abandonner le principe de correspondance, évité l'une de ses conséquences les plus menaçantes. Les tenants de cette école ne furent pas obligés de nier la possibilité même de la production d'objets, ni de maintenir que la cruche soit déjà là avant qu'elle ne se produise. Leur vision du monde resta ainsi relativement proche du sens commun, mais grâce à un tour de force. Au lieu de simplement rejeter le principe de correspondance, comme l'ont fait certains penseurs bouddhistes de l'époque d'Uddyotakara, les naiyāyikas l'ont rendu peu dangereux dans au moins un domaine d'application. Ailleurs il restait moins anodin, et pouvait toujours buter sur le sens commun.

C'est ainsi qu'on doit comprendre les arguments de Uddyotakara concernant l'impossibilité de nier l'existence de l'âme. Ces arguments étaient basés sur une conviction longtemps partagée par tous les participants aux débats philosophiques de l'Inde, à savoir, le principe de correspondance.

Les critiques qu'Uddyotakara adresse à la position de ses opposants bouddhistes nous apprennent deux choses. D'un côté il avait pris la peine de fouiller les textes sacrés de ses contradicteurs jusqu'à ce qu'il y trouve une phrase qui lui convienne particulièrement bien. Ses critiques n'étaient donc pas celles de quelqu'un qui ne connaissait guère ou pas la position qu'il attaquait, se laissant guider par des préjugés sans fondement. Bien au contraire, et c'est la deuxième chose à souligner, là où nous découvrons un préjugé dans ses arguments, c'en est un qu'il partage avec la presque totalité des penseurs indiens de son époque, et que les docteurs bouddhistes –

41 Pour ne pas inutilement compliquer la discussion, je ne parlerai pas ici de la forme (*ākṛti*).

notamment Nāgārjuna - avaient eux-mêmes utilisé dans leur critique d'autres penseurs.

Les passages que nous venons d'étudier ne sont que quelques illustrations de l'interaction constante qui a opposé, et en même temps uni, les différentes religions de l'Inde classique. C'est un dialogue, et non pas une confrontation. Quoique le désaccord entre les penseurs concernés soit total, on continue à s'écouter. Si le dialogue interreligieux est un sujet digne d'intérêt, les exemples que l'Inde nous fournit comptent sans doute parmi les meilleurs qui soient.

OUVRAGES CITÉS

Bronkhorst, Johannes (1996): "The correspondence principle and its impact on Indian philosophy." *Indo-Shisōshi Kenkyū / Studies in the History of Indian Thought* (Kyoto) 8, 1-19.

Dube, Paṇḍit Vindhyeśvarī Prasād (ed.)(1897): *Nyāyavārttikam*. Calcutta: Asiatic Society.

Enomoto, Fumio (1994): *A Comprehensive Study of the Chinese Saṃyuktāgama. Indic texts corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama as found in the Sarvāstivāda-Mūlasarvāstivāda literature. Part 1: *Saṃgītanipāta*. Kyoto.

Frauwallner, Erich (1933): "Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam." WZKM 40, 281-304 (KlSchr pp. 460-483).

Gellner, Ernest (1995): *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.

Kher, Chitrarekha V. (1992): *Buddhism as Presented by the Brahmanical Systems*. Delhi: Sri Satguru Publications. (Bibliotheca Indo-Buddhica Series no. 92.)

Oetke, Claus (1988): *«Ich» und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse*. Stuttgart: Franz Steiner.

Potter, Karl H. (1977): *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Princeton University Press.

Roşu, Arion (1978): *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*. Paris: Diffusion E. de Boccard. (PICI, fasc. 43.)

Schreiner, Peter (1996): "Die Begegnung mit dem Fremden im Bereich des hinduistischen Indien." *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*. Éd. Meinhard Schuster. Stuttgart und Leipzig: B.G. Teubner. (Colloquium Rauricum Band 4.) Pp. 145-169.

ABBRÉVIATIONS

Abhidh-k(VP)	Vasubandhu, Abhidharmakośa, traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin, 6 vols., Paris 1923-1931.
Abhidh-k-bh(P)	Vasubandhu, Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, rev. 2nd ed. Arana Haldar, Patna 1975 (TSWS 8).
Abhidh-k-bh(Pā)	Bhikkhu Pāsādika, Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 (SWTF, Beiheft 1).
Abhidh-k-vy	Yaśomitra, Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, ed. Unrai Wogihara, Tōkyō 1932-1936.
Bareau, Recherches	André Bareau, Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens, 3 vols., Paris 1963, 1970, 1971 (PEFEO 53; 77, 1-2)
BHSD	Franklin Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, vol. 2: Dictionary, New Haven 1953
Honjō, Table	Yoshifumi Honjō, A Table of Āgama Citations in the Abhidharmakośa and the Abhidharmakoṣopāyikā, pt. 1, Kyōto 1984.
KlSchr	Kleine Schriften [in der Serie der Glasenapp-Stiftung], Wiesbaden, Stuttgart.
MadhK(deJ)	Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ, ed. J. W. de Jong, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1977.
NBh	Nyāya Bhāṣya; pour l'édition, voir NV.
NS	Nyāya Sūtra; pour l'édition, voir NV.
NV	Nyāya Vārttika de Uddyotakara, dans l'édition suivante: Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā & Viśvanātha's Vṛtti. Chapter I, section I critically edited with notes by Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and chapters I-ii-V by Amarendramohan Tarkatirtha, with an introduction by Narendra Chandra Vedantatirtha. Calcutta: Metropolitan Printing & Publishing House, 1936. Reprint: Rinsen Book Co., Kyoto, 1982.
PEFEO	Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris
PICI	Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris
PTC	Pāli Tipiṭakam Concordance, ed. F.L. Wooodward, E.M. Hare, London 1952ff.
SWTF	Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, begonnen von Ernst Waldschmidt, ed. Heinz Bechert,

	bearb. Georg von Simson und Michael Schmidt, Göttingen 1973ff.
TI	Taishō Shinshū Daizōkyō oder Taishō Issaikyō, 100 vols., Tōkyō 1924 ff.
TSWS	Tibetan Sanskrit Works Series, Patna.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien.