Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1997)

Heft: 4

Artikel: Où va la philologie bouddhique? : Leçon inaugurale prononcée le 27 octobre 1993

Autor: Tillemans, Tom J. F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870418

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: 09.07.2025

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

OÙ VA LA PHILOLOGIE BOUDDHIQUE ?

Leçon inaugurale prononcée le 27 octobre 1993

En 1968, le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique créa une chaire *ad personam* de philologie bouddhique, chaire qui fut occupée par notre prédécesseur, Monsieur Jacques May, pendant environ vingt-cinq ans. À la retraite de Monsieur May, l'Université de Lausanne et le Conseil d'État du Canton de Vaud prirent l'heureuse décision d'encourager fortement ce domaine d'études. La chaire qu'occupait Monsieur May n'est donc plus *ad personam*, mais fait désormais partie intégrante de la Section de langues et civilisations orientales de la Faculté des Lettres. Une telle chaire est unique à l'échelle nationale. Même à l'échelle internationale, à l'exception des universités japonaises, elles restent relativement rares. La France et la Belgique en avaient, mais les études bouddhiques ont connu de tristes vicissitudes ces dernières décennies dans les pays francophones, et actuellement en Occident, c'est en Allemagne, en Autriche, en Angleterre, en Scandinavie et dans quelques universités américaines et canadiennes anglophones que nous trouvons des chaires consacrées à l'étude du bouddhisme.

Le bouddhisme a connu une histoire riche et complexe, non seulement en Inde où il est né, mais dans de nombreux pays asiatiques où il s'est propagé ultérieurement, de sorte qu'il y a plusieurs formes de bouddhisme et plusieurs littératures bouddhiques. Quel bouddhisme étudions-nous donc ? À Lausanne, la chaire d'études bouddhiques fait partie d'une section qui se consacre principalement à la culture indienne. Il est donc naturel que le bouddhisme que nous étudions soit en premier lieu le bouddhisme indien, c'est-à-dire le bouddhisme véhiculé par les textes indiens en langue sanscrite, en pāli, ou, lorsque les origi-

naux sanscrits sont perdus, dans leurs versions tibétaines ou chinoises. Un étudiant en bouddhisme indien doit donc acquérir en premier lieu une formation sûre en sanscrit, car il est impératif de lire un texte indien dans l'original sanscrit, si celui-ci est encore accessible. Mais voilà le problème : environ nonante pour cent de la littérature bouddhique en sanscrit est perdu et n'existe qu'en version tibétaine ou chinoise. Malgré les efforts des chercheurs pour trouver des manuscrits sanscrits au Népal et en Chine, la situation demeure toujours celle qu'avait décrite Jacques May en 1973, lors de sa leçon inaugurale intitulée « Études bouddhiques : domaine, disciplines, perspectives »:

> La connaissance du tibétain et du chinois, ou du moins d'un certain tibétain et d'un certain chinois, est requise non seulement pour l'étude du bouddhisme au Tibet et en Chine, mais aussi pour l'accès aux sources indiennes[1].

Nous ne pouvons que souligner cette importance du tibétain et du chinois pour l'accès aux sources indiennes : celui qui se veut spécialiste du bouddhisme indien, et surtout celui qui se spécialise dans le bouddhisme indien dit du Grand Véhicule *(mahāyāna)*, doit maîtriser, en plus du sanscrit, au moins une de ces deux langues canoniques.

Sur l'emploi des textes indigènes en tibétain et en chinois, il y a cependant des changements significatifs par rapport à la méthodologie généralement acceptée à l'époque où Jacques May prononça sa leçon inaugurale. À cette époque, un des meilleurs bouddhologues, Masaaki Hattori, écrivit, dans son étude sur le logicien Dignāga, qu'il s'était abstenu, à propos délibéré, d'utiliser le commentaire d'un grand érudit tibétain parce qu'il craignait précisément que cela ne serve qu'à clarifier l'interprétation tibétaine de la pensée de Dignāga[2]. Dans les années quatre-vingts, cette démarcation rigide entre bouddhisme indien et bouddhisme tibétain ou chinois s'est considérablement estompée, et certains chercheurs parlent, sans trop de complexes, d'un bouddhisme indo-tibétain ; d'autres parlent des savants tibétains ou chinois

---

1. Jacques MAY, «Études bouddhiques: domaine, disciplines, perspectives», *Études de Lettres,* 4, 1973, p. 12.

2. Masaaki HATTORI, *Dignāga on Perception*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1968, p. 15: «There is a commentary on PS(V) [i.e. on the *Pramāṇasamuccayavṛtti*] by the great Tibetan scholar Darma Rinchen. However, I have not utilized it since I thought that the examination of it might serve to clarify only the Tibetan interpretation of Dignāga's thought.»

comme étant des indologues avant la lettre[3]. En effet, nous pouvons actuellement adopter une idée plus large de ce qu'est le bouddhisme indien : il ne s'agit pas d'une chose cloisonnée par les frontières de l'Inde ; le bouddhisme indien se trouve aussi, à des degrés divers, hors de l'Inde dans les prolongements qu'a connus la civilisation indienne en Asie par l'expansion du bouddhisme. Pour prendre un exemple, l'œuvre du célèbre auteur tibétain Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251) est même une continuation directe de la littérature bouddhique indienne et nous donne des renseignements précieux sur la pensée de l'école tardive des logiciens indiens. Il en va de même pour certains auteurs chinois, tels que Xuanzang et Kuiji, qui écrivirent pendant la dynastie des Tang, en langue chinoise, des textes qui nous aident énormément à comprendre les développements de l'école idéaliste à Nālandā en Inde au cours des sixième et septième siècles.

Une approche académique du bouddhisme se caractérise par deux exigences qui nous paraissent incontournables, celle d'avoir accès aux sources textuelles et celle de comprendre ces textes dans leurs contextes historiques. Il s'agit, bien entendu, de pratiquer une approche philologique et historique, encore faut-il savoir ce que nous entendons par ces termes actuellement dans ce domaine d'études. Dans ce qui suit, nous aimerions donc développer quelques réflexions sur la nature et la valeur de cette méthode telle qu'elle est pratiquée dans les milieux des études bouddhiques. Nous discuterons de certains mouvements ou tendances dans cette discipline, sans pour autant aller dans les détails de la recherche qui se fait ces dernières années, car les traductions, études, éditions de textes, etc., sont très nombreux. (Le professeur J. W. de Jong fournit régulièrement des articles précieux qui donnent des détails sur les travaux récents dans le domaine d'études bouddhiques[4].)

Pour le moment, commençons par une évidence généralement reconnue, à savoir qu'une approche philologique devrait se tra-

---

3. Voir notre *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti,* Vienne, 1990, vol. I, p. 14ff et n. 44.

4. Voir J.W. DE JONG, «Recent Buddhist Studies in Europe and America», *The Eastern Buddhist,* 17, 1, 1984 et «Buddhist Studies (1984-1990)», *Chūōgakujutsukenkyūshokiyō* 20, 1992. Il est intéressant de comparer la situation des études bouddhiques des années cinquante décrite dans Jacques MAY, «Notes sur l'état actuel des études bouddhiques en Europe», *Miscellanea Indologica Kiotiensia*, 2, Kyoto, 1961.

duire dans la pratique *inter alia* par des éditions critiques, et ensuite par des traductions et des études. Hélas, c'est sur ce premier point que les études bouddhiques, et l'indianisme en général, connaît encore des faiblesses, car ce que l'on appelle habituellement les éditions critiques des textes indiens ne sont souvent pas critiques du tout, n'ayant que peu des éléments-clés qui permettraient une approche scientifique, et non pas exclusivement intuitive, du texte. On trouve rarement, par exemple, des stemmas, qui permettraient de comprendre la transmission des manuscrits et de mieux choisir les variantes. Il arrive aussi que l'éditeur fasse une édition hybride qui est un conglomérat de plusieurs textes provenant de transmissions distinctes — il nous fournit ainsi un texte qui n'a jamais existé. Ou encore, nous avons des éditions critiques qui ne sont guère plus que des exercices de simple transcription, ou pire, qui sont des transcriptions où l'éditeur comprenait si mal son texte qu'il se trompait systématiquement dans le découpage du sandhi des mots. Ainsi, dans un cas que nous connaissons bien, celui du *Pramāṇavārttika* de Dharmakīrti, un texte important sur l'épistémologie, l'édition des textes sanscrits et tibétains, qui avait pourtant été accueillie en des termes élogieux par la communauté scientifique, n'est utilisable qu'avec la plus grande prudence et circonspection.

De nombreux textes importants restent donc à éditer ou à rééditer selon une méthodologie qui serait plus scientifique, et plus conforme à celle de la philologie classique. Fort heureusement, nous pouvons nous attendre encore à d'importantes découvertes de manuscrits sanscrits, qui permettront des progrès significatifs dans notre compréhension du bouddhisme. On ne peut jamais surestimer l'importance de trouver de bons manuscrits sanscrits, car même lorsque la version tibétaine ou chinoise d'un texte indien est un chef-d'œuvre, sa syntaxe et son vocabulaire restent tout de même largement artificiels — une imitation du sanscrit — et notre compréhension peut toujours être considérablement enrichie par un va-et-vient entre le texte sanscrit et sa version tibétaine ou chinoise. Ces versions étant de qualité inégale selon les compétences des traducteurs et selon la difficulté des originaux, il est évident que dans le cas de certains textes indiens, particulièrement denses et difficiles, une approche basée uniquement sur la version tibétaine ou chinoise butte contre des problèmes presque insurmontables. Nous pensons, en particulier, au *Pramāṇasamuccaya* de Dignāga, un texte fort difficile du début du sixième siècle, qui eut une influence énorme sur la philosophie bouddhique et brahma-

nique, mais qui n'existe actuellement qu'en deux versions tibétaines — deux mauvaises traductions qui, sans le sanscrit, ne nous conduiront jamais à une compréhension précise et fiable de la pensée de Dignāga. Or, la région autonome du Tibet possède une riche collection de manuscrits sanscrits, dont certains, tels que le *Pramāṇasamuccaya* le *Madhyamakāvatāra*, le *Pramāṇaviniścaya* et d'autres, sont des textes de toute première importance. Les perspectives sont donc vertigineuses. Tout philologue sait, sans trop de risque d'exagération, qu'une révolution va se produire dans les études bouddhiques et dans les études indiennes en général une fois que les manuscrits sanscrits que conservent les Tibétains et les Chinois deviendront accessibles aux chercheurs qualifiés. Cette révolution sera vraisemblablement aussi importante que celle provoquée par les premières découvertes, dans les années trente, de manuscrits sanscrits conservés au Tibet. C'est une question de quand et de comment elle va se produire.

Revenons sur la question de la méthode philologique et de sa valeur, et abordons tout de suite deux critiques de la philologie que l'on entend souvent, mais qui, à notre avis, sont non fondées. Sans doute la critique la plus fréquente est-elle que le philologue, qui est censé rester objectif et neutre, ne peut pas comprendre la pensée bouddhique : il ne voit que l'extérieur et pas l'essentiel. L'argument n'est certes pas nouveau. Il y a des variantes de cet argument chez des croyants de presque toute religion : sans pratiquer ou sans croire on ne comprend pas. Dans le bouddhisme, cet argument revient aussi, typiquement mais pas exclusivement, dans le discours des adeptes de la méditation, qui prétendent que c'est uniquement par les réalisations d'ordre mystique que l'on peut comprendre le sens ultime de l'enseignement du Bouddha — s'occuper des textes ne relève que de l'imagination dichotomisante *(vikalpa)* qui falsifie, du moins partiellement, les choses. C'est une position de foi irréfutable, car nous ne pouvons pas juger s'il y a un sens ultime à un texte ou à une doctrine. À l'université, ce n'est pas notre tâche. Cela dit, la réplique à cet argument, du moins la réplique initiale, est relativement évidente : laissons en suspens la question des réalisations ou du sens ultime et ne prenons pas position. De toute manière, les savants bouddhistes eux-mêmes lisent et étudient des textes, tout en sachant que la lecture procède par *vikalpa*. Donc, bouddhiste ou non-bouddhiste, le problème est identique, celui de lire un texte avec un maximum d'informations sur les constructions grammaticales, les variantes, le contexte historique, etc. Hélas, c'est probable-

ment trop simple comme réplique. Toujours est-il que les bouddhistes eux-mêmes ont aussi leurs propres méthodes pour lire les textes, méthodes qui souvent ne concordent pas avec celle dite philologique et historique. Car pour un bouddhiste traditionnel, l'évolution historique des idées est souvent comprise comme un défaut : ce qui est vrai et authentique doit être présent dès le début. Il y a actuellement un bon nombre de bouddhistes, notamment dans les universités japonaises, qui adoptent une approche historique de leurs propres textes, et on peut espérer qu'avec le temps, le gouffre entre approche bouddhiste et approche académique diminuera.

Il y a une deuxième critique, plus virulente, à laquelle il faut répliquer. Si les premiers reproches que nous avons mentionnés consistaient essentiellement à dire que l'approche académique reste superficielle mais innocente, cette deuxième critique, que l'on rencontre dans une forme particulièrement polémique dans un livre récent de Edward W. Said, prétend que nous ne sommes pas innocents du tout. Nous manipulons, nous dominons les asiatiques en faisant une sorte de fausse discipline universitaire, que Said appelle « orientalisme » discipline qui regarde les cultures et religions orientales comme fondamentalement autres et inférieures aux nôtres. Bien que la plus grande partie du livre de Said traite de l'approche par l'Occident du monde islamique, il décrit aussi, en des termes similaires, l'approche académique de la culture indienne. Son livre, qui porte le titre *Orientalism*, est donc avant tout une polémique politique contre une sorte d'orientalisme qui, selon lui, a été inventée dans le but de perpétuer un rapport de pouvoir, de domination et d'hégémonie, par une séparation, aussi nette que possible, entre Est et Ouest. Comme le dit Said : « La culture européenne a gagné en force et en identité en se distinguant de l'Orient[5] ».

La méthode philologique-historique appliquée au bouddhisme fait-elle donc essentiellement partie de cette tentative politique de manipuler un monde étranger en montrant sa nature anti-occidentale ? Le livre de Said est très long et développe une argumentation élaborée à propos de l'Islam que nous ne sommes pas

---

5. Edward W. SAID, *Orientalism*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 3. «[This book] also tries to show that European culture gained in strength and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self.»

compétent pour critiquer, mais en ce qui concerne les parties relativement secondaires qui touchent à l'indianisme académique, la polémique de Said est une collection de demi-vérités. David Seyfort Ruegg, dans un article récent, a relevé que Said déforme la perspective du grand indianiste français Sylvain Lévi, en accentuant hors contexte tout mot et phrase qui pourrait indiquer tant soit peu de la manipulation et de l'exploitation[6]. Mais, chose plus grave, ce n'est que partiellement vrai que l'Occident cherche à traiter l'Inde comme une culture radicalement autre. Certes, il y a eu, et il y a encore, une sorte d'orientalisme de dilettantes, de petits collectionneurs ou d'excentriques qui tendent à rendre exotique tout ce qui est indien, et tout particulièrement le bouddhisme. Il y a, hélas, un orientalisme assez similaire, mais un peu plus sophistiqué, chez certains universitaires qui recherchent l'exotique dans la philosophie indienne ou dans la syntaxe de la langue tibétaine ou chinoise. C'est une approche qui nourrit, en effet, une image de l'Asie comme culture mystérieuse et incommensurable. Ceci dit, les conséquences et les intérêts politiques d'un tel orientalisme nous semblent relativement anodins — ce n'est que le polémiste qui voit, là aussi, des tactiques de manipulation, d'hégémonie ou un discours (dans le sens de Michel Foucault) où l'Asie reste considérée comme fondamentalement dangereuse. Bref, il s'agit pour nous d'une rêvasserie collective à propos de l'Orient, mais pas d'un complot. En outre, si Said parle du besoin de l'Occident de faire une séparation avec l'Asie dans le but de l'exploiter, il nous donne littéralement une demi-vérité : il y a également la tendance persistante de montrer des similarités, voire de minimiser les différences réelles qui existent. Chose révélatrice de ce double aspect, la première chaire de sanscrit à Oxford avait comme mission de convertir les indigènes au christianisme, mais l'autre chaire d'études indiennes à Oxford, la *Spalding Chair of Eastern Philosophy*, était à l'origine destinée à la recherche de la *philosophia perennis*, l'unité profonde entre Est et Ouest[7].

---

6. Voir David Seyfort RUEGG, «Some Observations on the Present and Future of Buddhist Studies», *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15, 1,1992.

7. Manifestation la plus spectaculaire de cette rêvasserie, un professeur à l'Université de Columbia, à New York prétend sérieusement que Wittgenstein est une incarnation du bodhisattva bouddhiste, Mañjuśrī.

Lorsqu'on regarde les grands classiques des études bouddhiques de ce siècle écrits par des savants tels que Mgr. Etienne Lamotte, Theodore Stcherbatsky, Paul Demiéville et d'autres, on ne peut guère trouver la moindre trace de l'orientalisme manipulateur dont parle Said. Il y a eu des bouddhologues affiliés à l'extrême droite politique — notamment Erich Frauwallner — mais là non plus, on ne voit pas de tentative de montrer l'Orient comme un adversaire particulièrement menaçant. Said, en discernant de la domination dans nos rapports avec le monde islamique, a-t-il trop hâtivement imputé ce défaut à l'indianisme aussi ? Probablement. En tout cas, nous refusons la conclusion de Said que « l'impérialisme politique gouverne tout un domaine d'études [i.e. les études orientales], l'imagination et les institutions académiques[8] ».

Laissons de côté les objections d'ordre général ou politique. La philologie s'occupe avant tout des textes et, inévitablement, des interprétations. *Grosso modo*, deux scénarios se présentent. Premièrement, il y a des textes, en général des traités *(śāstra)*, où nous pouvons identifier (ne serait-ce que très provisoirement) un auteur historique. Un *śāstra* a souvent une cohérence interne relativement stricte, si bien que l'on peut parler d'un système de pensée de l'auteur que l'on comprend par une attention toute particulière au langage, aux courants de pensée de l'époque, et surtout par un effort de conserver l'unité de la philosophie par la résolution des anomalies et contradictions apparentes. Deuxièmement, il y a les *sūtra*, c'est-à-dire les Écritures qui sont attribuées par les fidèles au Bouddha lui-même, mais qui sont fondamentalement anonymes. Ici, la situation est autre que celle de bon nombre de *śāstra*, car nous ne pouvons pas les interpréter en nous référant au système de pensée d'un individu déterminé ni à un seul contexte historique. Typiquement, donc, les anomalies que l'on trouve dans les *sūtra* conduisent les philologues occidentaux non pas à chercher une cohérence plus profonde, mais à discerner l'évolution historique d'un texte, ce dernier étant considéré comme une collection désintégrée de pièces et morceaux de diverses provenances. Actuellement, dans les études bouddhiques,

---

8. E. Said, *ibid.*, p. 13-14: «For Orientalism brings one up directly against that question — that is, to realizing that political imperialism governs an entire field of study, imagination and scholarly institutions — in such a way as to make its avoidance an intellectual and historical impossibility.»

nous avons des controverses méthodologiques sur l'approche des *sūtra*, controverses qui montrent beaucoup de similarités avec les débats méthodologiques que l'on trouve chez les théologiens du XXe siècle sur la critique supérieure de la Bible. Que faut-il faire des « contradictions » que l'on voit dans les *sūtra* ? À notre avis, il y a lieu de suivre l'exemple de certains théologiens qui essaient d'intégrer des approches historiques et littéraires et de retrouver ainsi l'unité de leur texte en tant qu'œuvre de littérature. La Bible peut être abordée en tant que texte littéraire, comme le font certains théologiens, tel que Robert Alter et d'autres ; pourquoi pas aussi les *sūtra* ? Voilà donc, nous semble-t-il, une méthode pour conserver l'unité de cette littérature, sans sacrifier la perspective critique d'un philologue. Car cette critique a ses limites. Comme le dit Alter, il y a dans la critique supérieure le danger de concevoir le texte comme une simple exposition de pièces et morceaux de tradition, sans tenir compte du fait que ces morceaux de tradition sont sélectionnés et reformés dans des narrations adroites et ingénieuses[9].

Cela dit, la question de l'implication des contradictions ne peut pas pour autant être escamotée. Faut-il penser à un syncrétisme ultérieur, à une évolution historique, à une interpolation dans le texte, etc.? Ou bien ces contradictions peuvent-elles être expliquées, comme le prétendent Lance Cousins et Richard Gombrich, par le fait que les *sūtra* sont en grande partie de la littérature orale, qui contient inévitablement des inexactitudes[10]? Ce n'est pas notre but ici de trancher, mais nous tenons à rappeler un point élémentaire qui semble être souvent oublié dans les subtilités des analyses philologiques. Le danger, dont les théologiens sont peut-

---

9. Voir Robert ALTER, *The World of Biblical Literature*, New York: Harper Collins, 1992, p. 18.

10. Lance S. COUSINS, «Pāli Oral Literature» in P.T. Denwood, A. Piatigorsky, eds., *Buddhist Studies Ancient and Modern*, Londres, 1983. Voir aussi Richard GOMBRICH, «Recovering the Buddha's Message», in D.S. Ruegg, L. Schmithausen, eds, *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Leyde, 1990. Le débat fut largement inspiré par l'article de L. SCHMITHAUSEN, «On some Aspects of Descriptions or Theories of "Liberating Insight" and "Enlightenment" in Early Buddhism», *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschfrift für Ludwig Alsdorf*, Wiesbaden, 1981. Voir également l'introduction à T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leyde, 1989, ainsi que les remarques sur «contradictions» et «le principe des imperfections» dans le compte rendu du livre de Vetter fait par Johannes BRONKHORST, *Indo-Iranian Journal*, 36, 1992.

être plus conscients que leurs homologues des études bouddhiques, est que nous risquons d'appeler interpolation tout ce qui ne coïncide pas avec notre propre idée de ce que le texte devrait signifier. Et cela veut dire que nous ne sommes plus provoqués par le texte : nous ne le lisons plus.

Sans doute doit-on accepter un « principe des imperfections », c'est-à-dire que les défauts réels nécessitent des explications en termes d'évolution historique. Mais bien qu'il s'agisse d'un principe dont l'application est relativement aisée dans le domaine des sciences naturelles, il n'en va pas du tout de même pour les « imperfections » textuelles. En effet, il ne s'agit pas d'un problème mineur d'application d'un bon principe, mais d'un véritable dilemme épistémologique : avant de se lancer dans des spéculations sur l'histoire d'un passage du texte, nous devons nous interroger pour savoir si les anomalies ou les passages dits contradictoires le sont réellement et si ce ne sont pas nos idées préconçues qui rompent l'unité du texte[11]. Récemment, Tilmann Vetter, par exemple, a examiné l'authenticité de plusieurs chapitres de la *Ratnāvalī* de Nāgārjuna avec des arguments qui tournent autour du style, du sens et des sujets traités[12]. Bien que l'article contienne une formidable collection de statistiques et d'autres données, les moments clé dans presque toute l'argumentation de Vetter se trouvent dans une formule comme « [...] peuvent susciter quelques doutes » (p. 494) ou « il est difficile d'imaginer » (p. 504), ou bien dans des phrases où le verbe est au conditionnel : « [le chapitre] aurait pu être ajouté [...] » (p. 496), « Il pourrait s'ensuivre de cela que

---

11. Voir Gabriel JOSIPOVICI, *The Book of God: A Response to the Bible*, New Haven: Yale University Press, 1988, p. 14-15: «For their [earlier critics] methodology was necessarily self-fulfilling: deciding in advance what the Jahwist or the Deuteronomist *should* have written, they then called whatever did not fit this view an interpolation. But this leads, as all good readers know, to the death of reading; for a book will never draw me out of myself if I only accept as belonging to it what I have already decreed should be there.» Nous voyons, dans les études bouddhiques, des analyses philologiques sur des données qui sont malheureusement souvent très peu probantes et parfois même insignifiantes. Est-il donc surprenant que Richard Gombrich demande si un jour nous conclurons que le début du livre de Jean qui dit que le *logos* est avec Dieu et qu'il est Dieu est aussi un passage contradictoire? Sa remarque est ironique, mais elle est pertinente.

12. Tilmann VETTER, «On the Authenticity of the *Ratnāvalī*», in J. Bronkhorst, K. Mimaki, T. Tillemans éd., *Études Asiatiques (Études bouddhiques offertes à Jacques May)*, 46, 1, 1992.

[...] » (p. 506). Le professeur Vetter détaille-t-il principalement ses propres doutes qui lui viennent à l'esprit lorsqu'il aborde le texte ? Il y a dans les analyses philologiques le danger bien réel d'une rigueur déplacée qui n'amène finalement qu'une série de possibilités et d'auto-interrogations.

Parlons du premier scénario, celui des traités philosophiques, les *śāstra*. Pendant longtemps, bien des philologues poursuivaient une méthodologie très restreinte : recherche du *mens auctoris* immuable comme totalité du sens du texte, fidélité quasi-absolue aux concepts et au langage de l'époque de l'auteur[13]. Ceci a donné, à la limite, des traductions de textes où une bonne partie des termes techniques et des notions susceptibles d'interprétation furent laissés en sanscrit. Des traductions et des études qui, à des degrés divers, restent de cette façon « fidèles » aux textes sont utiles, mêmes nécessaires dans bien des cas, mais on a le droit aussi de demander des interprétations qui aillent plus loin. La méthode philologique, conçue à la manière étroite des *Geisteswissenschaften* du XIXe siècle, est donc souvent critiquée, à juste titre, parce qu'elle ne répond pas d'une façon adéquate à notre besoin de savoir ce que veut dire le texte. Il est inévitable, dans cette quête de sens, que nous interprétions les textes dans des termes et schémas qui sont d'une importance fondamentale dans la pensée actuelle. Autrement dit, nous ferons des interprétations que nous soutiendrons comme correctes, parce que rigoureusement justifiées par l'évidence textuelle, tout en admettant que les termes seraient parfaitement inconnus aux auteurs historiques eux-mêmes.

Actuellement, pourtant, il y a des chercheurs qui vont beaucoup plus loin, mettant en cause toute notion d'interprétation correcte ou incorrecte et ne parlant que d'utilité et d'intérêt. Nous pensons surtout à un livre récent de C.W. Huntington Jr. sur l'école *Mādhyamika* (« de la Voie Moyenne ») du bouddhisme[14].

---

13. L'article classique sur le rôle des intentions de l'auteur dans l'interprétation des textes reste W. WIMSATT et M. BEARDSLEY, «The Intentional Fallacy» in *The Verbal Icon*, University of Kentucky Press, 1954. Pour une défense recente de Wimsatt et Beardsley, voir Daniel C. DENNETT, «The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1990.

14. C.W. HUNTINGTON Jr. avec Geshé Namgyal WANGCHEN, *The Emptiness of Emptiness, An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. Hawaii, 1989. Les références sont à l'édition indienne publiée par Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.

Ce livre, qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, est une traduction et une étude du *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti, un auteur du sixième siècle qui a eu une certaine influence en Inde, mais qui est surtout devenu important pour le bouddhisme tibétain et pour les interprétations occidentales de la pensée Mādhyamika. Ce qui nous préoccupera ici n'est pas la qualité de la traduction de Huntington, mais une position méthodologique que l'on trouve dans la première partie de son livre.

Huntington invoque, sans modification notable, les idées du pragmatiste américain Richard Rorty, pour qui il n'y a que le texte et rien en dehors du texte[15]. Penser que celui-ci représente les intentions de l'auteur relève d'une erreur fondamentale, celle de croire à une théorie de vérité où les énoncés doivent correspondre aux faits. Le *textualist* — voilà l'étiquette que propose Rorty pour sa position ainsi que pour celle de Jacques Derrida avec lequel il pense avoir des affinités — n'accepte pas une telle théorie de la vérité. Il adopte une théorie pragmatique, avec la conséquence, selon la formule de Rorty, qu'il est « in it for what he can get out of it, not for the satisfaction of getting something right[16]» — il s'intéresse au texte uniquement pour ce qu'il peut en faire, et non pas pour avoir la satisfaction de comprendre quelque chose correctement. Rorty poursuit :

> [The textualist] asks neither the author nor the text about their intentions but simply beats the text into a shape which will serve his own purpose[17].

Le *textualist* ne se soucie donc pas du tout des intentions de l'auteur et peut façonner le texte dans une forme qui lui sert à ses propres fins. Rorty — et par conséquent Huntington aussi — accepte donc que les interprétations ne peuvent être tout au plus qu'intéressantes pour nous ou utiles. Le *textualist* fait volontairement des méprises systématiques *(strong misreadings)* en imposant des concepts de son choix, dans l'unique but de voir quel en

---

Voir le compte rendu par P. Williams in *Journal of Indian Philosophy,* 19, 1991, ainsi que celui de José Cabezón in *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* 13, 2, 1991. Récemment, dans le même *JIABS,* 15, 1, 1992, le débat entre Huntington et Cabezón se poursuit dans un échange d'articles.

15. Richard RORTY, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980),* «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism», University of Minnesota: Harvester Press,1982. Voir C. W. Huntington, *Emptiness*, p. 8.

16. R. Rorty, «Idealism», p. 152; C. W. Huntington, *Emptiness*, p. 8.

17. R. Rorty, «Idealism», p. 151; C. W. Huntington, *Emptiness*, p. 8.

sera le résultat[18]. Par conséquent, correct, incorrect, vrai ou faux seraient désormais des notions reléguées dans le passé : comme le dit Rorty dans son célèbre *Philosophy and the Mirror of Nature*, correct ou incorrect n'est que l'accord de nos pairs, ceux qui partagent la même culture *(our cultural peers)*.

La rhétorique de Richard Rorty est, on le sait, délibérément provocatrice. Rorty est, pourtant, indiscutablement l'un des plus remarquables penseurs de la philosophie américaine et traite, d'une façon profonde, des questions les plus importantes et les plus complexes. Naturellement, ses opinions suscitent de fortes critiques, y compris celles des philosophes qui ont une grande sympathie pour le pragmatisme, tel que Hilary Putnam, qui pense que le réalisme (dans le sens ordinaire du mot, et non dans celui des métaphysiciens) ne doit pas être abandonné. Il y a aussi peut-être une interprétation subtile des formules de Rorty qui éviterait les pires abus. En revanche, chez les orientalistes, dont les compétences en philosophie sont moindres que celles d'un Richard Rorty, il y a un sérieux risque d'adopter de tels principes méthodologiques sans pleinement comprendre ni la complexité du débat, ni les conséquences. Le danger est donc que l'on trivialise un débat occidental afin de justifier une lecture purement idéologique d'un texte indien où celui-ci est carrément façonné et interprété, par des *méprises systématiques*, pour se conformer aux idées de notre époque qui sont en vogue, ou pire, qui sont politiquement correctes. Dans les milieux académiques nord-américains du moins, cette tendance à transformer la pensée bouddhique en chose politiquement correcte est bel et bien présente au détriment d'une perspective historique qui garde un minimum de neutralité.

Le fait est que ce « textualisme », sous forme de vulgarisations de la pensée de Richard Rorty ou de celle de Jacques Derrida, est de plus en plus répandu dans la philologie orientaliste, et l'abandon des « interprétations correctes » semblent conduire certains à une quasi-égalité de toute interprétation possible. Qu'il s'agisse d'un auteur bouddhiste interprété dans les termes de la philosophie indienne de son époque ou comme un heideggerien, wittgensteinien, kantien ou autre, tout risque de devenir fondamentalement égal, avec la justification que ce ne sont, de toute manière, que des

---

18. R. Rorty, «Idealism», p. 151; C. W. Huntington, *Emptiness*, p. 8.

interprétations. Huntington souscrit clairement à cette tendance lorsqu'il argumente pour la validité de sa propre version du Madhyamaka en disant : « J'ai pris beaucoup de peine pour insister que mon interprétation n'est rien de plus que cela, c'est-à-dire *mon* interprétation[19]. » Voilà un dérapage méthodologique auquel il faut s'opposer vigoureusement. Comme a dit un critique récent des stratagèmes « postmodernes » de Huntington, on ne peut pas justifier une interprétation autrement que par l'examen détaillé du texte, et surtout pas par la généralité que, de toute façon, plusieurs interprétations restent possibles[20]. Pour formuler l'argument différemment, la pluralité d'interprétations est, tout au plus, une condition nécessaire, mais pas suffisante, pour le bien-fondé d'une interprétation particulière. S'il en était autrement (c'est-à-dire si l'on adoptait sérieusement l'idée de Huntington), nous serions contraints au relativisme le plus grossier imaginable, où toute interprétation serait justifiable à condition qu'elle soit la mienne. Heureusement, ailleurs, Huntington donne de l'évidence textuelle pour sa compréhension de Candrakīrti, mais la forte impression que nous laissent ses discussions méthodologiques est que Huntington adopte une rhétorique rortienne sans réussir à éviter le piège que tout pragmatiste sophistiqué abhorre, y compris Rorty lui-même, à savoir le relativisme extrême.

Est-il fondamentalement égal si nous choisissons une interprétation wittgensteinienne, kantienne ou autre de la philosophie des bouddhistes ? Non, certainement pas. Chaque interprétation doit être développée et appuyée par l'évidence textuelle, et dans ce processus beaucoup sont éliminées, quelques-unes parce qu'elles contredisent le texte et d'autres parce qu'elles sont plus ou moins dénuées de sens précis. Souvent elles se révèlent ni correctes ni incorrectes, simplement parce que les passages textuels cités à l'appui ne sont que de très vagues formules générales manipulées

---

19. C. W. HUNTINGTON Jr., «The Theatre of Objectivity: Comments on José Cabezón's Interpretations of mKhas grub rje's and C.W. Huntington, Jr.'s Interpretations of the Tibetan Translation of a Seventh Century Indian Buddhist Text», *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* 15, 1, 1992, p. 127: «I went out of my way to acknowledge that my interpretation of Candrakīrti is just that — *my* interpretation.»

20. Voir José Ignacio CABEZON, «On Retreating to Method and Other Postmodern Turns: A Response to C.W. Huntington», *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* 15, 1, 1992.

au gré du comparatiste[21]. Il y a également des interprétations modernes qui sont creuses ou même incorrectes parce qu'elles déforment des concepts occidentaux qui sont trop imbriqués dans un système particulier pour être utilisés à la carte.

Ces remarques sont peut-être assez évidentes. L'enjeu, cependant, n'est rien de moins que le travail *pratique* d'évaluer des interprétations. Nous devons donc faire une interprétation claire et précise qui risque d'être confirmée ou réfutée lorsque nous lisons le texte passage par passage, argument par argument, avec toutes les ressources que nous fournissent les connaissances philologiques. Et pourquoi pas continuer à parler d'interprétations correctes ou incorrectes ?[22] Le fait est que, comme le souligne Hilary Putnam,

> Nous avons des pratiques d'interprétation. Ces pratiques peuvent être en rapport avec des contextes ou des intérêts, mais il y a, étant donné un contexte suffisamment bien développé [...] quelque chose que l'on appelle tomber juste ou tomber faux[23].

Il en va de même pour un philologue qui interprète les textes bouddhiques. C'est précisément dans ce sens ordinaire et pratique, nous semble-t-il, qu'il faut rester réaliste et faire la différence entre vrai et faux.

Tom J.F. TILLEMANS

---

21. Par exemple, Nathan KATZ, *Buddhist and Western Philosophy*, New Delhi: Sterling Press, 1981, p. 306, nous informe que «[Nāgārjuna] semble nous dire que nos mots et concepts n'expliquent ni décrivent la réalité d'une manière adéquate». Wittgenstein, selon Katz, est censé être similaire lorsqu'il dit qu'un mot n'est pas nécessairement le nom d'une chose et que les problèmes philosophiques se produisent quand on fait abstraction du contexte. Ce «parallèle» prouve-t-il la moindre chose à propos de l'un ou l'autre philosophe?

22. Sans entrer dans les détails des arguments philosophiques ici, précisons que, pour nous, il est tout à fait possible de trancher entre vrai et faux, correct et incorrect, sans pour autant accepter la thèse ultra-conservatrice qu'il ne doit y avoir qu'une seule interprétation correcte, celle qui correspond à un fait profond se trouvant dans le psychisme d'un auteur historique. À ce propos, les résultats de Quine sur l'indétermination des traductions (et plus généralement l'indétermination des théories scientifiques) sont particulièrement pertinents.

23. Hilary PUTNAM, *Realism with a Human Face*, «The Craving for Objectivity», Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, p. 122: «We *have* practices of interpretation. Those practices may be context-sensitive and interest-relative, but there is, given enough context — given, as Wittgenstein says, the language in place — such a thing as *getting it right or getting it wrong*».